

KAYGI

Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi



KAYGI

SAYI 30, BAHAR – 2018



ISSN: 1303-4251

Web: <http://dergipark.gov.tr/kaygi>

E-Posta: kaygi@uludag.edu.tr

Tel: +90 224 294 1832

Fax: +90 224 294 1897

KAYGI

Uludag University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy



Kaygi

ISSUE 30, SPRING – 2018



ISSN: 1303-4251

Web: <http://dergipark.gov.tr/kaygi>

E-Mail: kaygi@uludag.edu.tr

Phone: +90 224 294 1832

Fax: +90 224 294 1897



Sayı 30, Bahar 2018

Kaygı Uluslararası Hakemli Bir Dergidir

İndeks Bilgileri

Google Akademik (<https://scholar.google.com.tr>)

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

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

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

Sosyal Bilimler Atıf Dizini (<http://atif.sobiad.com>)

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

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

İletişim Bilgileri

Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,

Bursa-Türkiye.

<http://dergipark.gov.tr/kaygi>

kaygi@uludag.edu.tr

Tel: +90 224 294 1832

Faks: +90 224 294 1897

Basım Tarihi

2018

Basım Yeri

Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa-Türkiye

ISSN: 1303-425



Issue 30, Spring 2018

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

Indexation

Google Scholar (<https://scholar.google.com.tr>)

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

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

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

Social Sciences Citation Index (<http://atif.sobiad.com>)

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

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

Contact

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

<http://dergipark.gov.tr/kaygi>

kaygi@uludag.edu.tr

Phone: +90 224 294 1832

Fax: +90 224 294 1897

Publication Date

2018

Publisher

Uludag University, Bursa-Turkey

ISSN: 1303-4251



Sayı 30, Bahar 2018

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

Baş Editör

Doç. Dr. Metin BECERMEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Editörler

Dr. Öğr. Üyesi. Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)
Arş. Gör. Mehmet Fatih ELMAS (Karamanoğlu Mehmetbey Üniv, Karaman-Türkiye)

Yayın Kurulu Üyeleri

Prof. Dr. Alexander GUNGOV (St. Kliment Ohridski Üniversitesi, Sofya-Bulgaristan)
Prof. Dr. Andrej DÉMUTH (Trnava Üniversitesi, Trnava-Slovakya)
Doç. Dr. Mehmet Ali SARI (Pamukkale Üniversitesi, Denizli-Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. Ayşe Gül ÇIVGIN (Bartın Üniversitesi, Bartın-Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. Emre Arda ERDENK (Karamanoğlu Mehmetbey Üniv, Karaman-Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. Eren RIZVANOĞLU (Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van-Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. İsmail SERİN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. Sinan Tankut GÜLHAN (Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep-Türkiye)
Dr. Marien Van Den BOOM (INHolland Üniversitesi, Hoofddorp-Hollanda)
Dr. Melouki SLIMANE (M'sila Üniversitesi, M'sila-Cezayir)
Dr. Qodratullah QORBANI (Kharazmi Üniversitesi, Tahran-İran)
Dr. Ufuk ÖZEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)



Issue 30, Spring 2018

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

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

Editor in Chief

Assoc. Prof. Dr. Metin BECERMEN (Uludag University, Bursa-Turkey)

Managing Editors

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

Res. Assist. Mehmet Fatih ELMAS (Karamanoğlu Mehmetbey Univ, Karaman-Turkey)

Members of Editorial Board

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

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

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

Assist. Prof. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN (Bartın University, Bartın-Turkey)

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

Assist. Prof. Dr. Emre Arda ERDENK (Karamanoğlu Mehmetbey Univ, Karaman-Turkey)

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

Assist. Prof. Dr. Sinan Tankut GÜLHAN (Gaziantep University, Gaziantep-Turkey)

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

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

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

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



Hakem Kurulu (Sayı 30, Bahar 2018)

- Prof. Dr. Yasin CEYLAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara-Türkiye)
Prof. Dr. Lokman ÇİLİNGİR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye)
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Prof. Dr. Işık EREN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Prof. Dr. Hatice Nur ERKIZAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla-Türkiye)
Prof. Dr. Mine Kaya KEHA (Atatürk Üniversitesi, Erzurum-Türkiye)
Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY (Maltepe Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Prof. Dr. M. Hanifi MACİT (Atatürk Üniversitesi, Erzurum-Türkiye)
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı Koçman Üniver, Muğla-Türkiye)
Prof. Dr. Celal TÜREER (Gazi Üniversitesi, Ankara-Türkiye)
Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi Üniversitesi, Ankara-Türkiye)
Prof. Dr. Muhsin YILMAZ (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Doç. Dr. Salih AKKANAT (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)
Doç. Dr. Metin BECERMEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Doç. Dr. Geoffrey BOVE (İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Doç. Dr. M. Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye)
Doç. Dr. Uğur EKREN (İstanbul Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Doç. Dr. Ahu TUNÇEL ÖNKAL (Maltepe Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe Üniversitesi, Ankara-Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. Ufuk BİRCAN (Dicle Üniversitesi, Diyarbakır-Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. Ayşe Gül ÇIVGIN (Bartın Üniversitesi, Bartın-Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. Arif ÇİÇEK (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. Emre A. ERDENK (Karamanoğlu Mehmetbey Üniv, Karaman-Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. Yakup KAHRAMAN (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. Berfin KART (Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın-Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. Sinan KILIÇ (Erciyes Üniversitesi, Kayseri-Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. İsmail SERİN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. Özgür SOYSAL (Ege Üniversitesi, İzmir-Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. Seda ÖZSOY (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. M. Ahmet TÜZEN (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)
Dr. Ozan AŞIK (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Dr. Ufuk ÖZEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Dr. Tayfun TORUN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Arş. Gör. Alihan BABUÇÇU (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Arş. Gör. Mehmet Fatih ELMAS (Karamanoğlu Mehmetbey Üniv, Karaman-Türkiye)
Arş. Gör. Erdem TANER (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Arş. Gör. Bahattin UZUNLAR (Karamanoğlu Mehmetbey Üniv, Karaman-Türkiye)
Arş. Gör. Aslı ÜNER (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)



Board of Referees (Issue 30, Spring 2018)

- Prof. Dr. Yasin CEYLAN (METU, Ankara-Turkey)
Prof. Dr. Lokman ÇİLİNGİR (Ondokuz Mayıs University, Samsun-Turkey)
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludag University, Bursa-Turkey)
Prof. Dr. Işık EREN (Uludag University, Bursa-Turkey)
Prof. Dr. Hatice Nur ERKIZAN (Muğla Sıtkı Koçman University, Muğla-Turkey)
Prof. Dr. Mine Kaya KEHA (Atatürk University, Erzurum-Turkey)
Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY (Maltepe University, Istanbul-Turkey)
Prof. Dr. M. Hanifi MACİT (Atatürk University, Erzurum-Turkey)
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı Koçman University, Muğla-Turkey)
Prof. Dr. Celal TÜRER (Gazi University, Ankara-Turkey)
Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi University, Ankara-Turkey)
Prof. Dr. Muhsin YILMAZ (Uludag University, Bursa-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Salih AKKANAT (Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Metin BECERMEN (Uludag University, Bursa-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Geoffrey BOVE (İstanbul Technical University, İstanbul-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. M. Cihan CAMCI (Akdeniz University, Antalya-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Uğur EKREN (İstanbul University, İstanbul-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Ahu TUNÇEL ÖNKAL (Maltepe University, Istanbul-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe University, Ankara-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Ufuk BİRCAN (Dicle University, Diyarbakır-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN (Bartın University, Bartın-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Arif ÇİÇEK (Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Emre A. ERDENK (Karamanoglu Mehmetbey Univ, Karaman-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Yakup KAHRAMAN (Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Berfin KART (Adnan Menderes University, Aydın-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Sinan KILIÇ (Erciyes University, Kayseri-Turkey)
Assist. Prof. Dr. İsmail SERİN (Ondokuz Mayıs University, Samsun-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Özgür SOYSAL (Ege University, İzmir-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Seda ÖZSOY (Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey)
Dr. M. Ahmet TÜZEN (Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey)
Dr. Ozan AŞIK (Uludag University, Bursa-Turkey)
Dr. Ufuk ÖZEN (Uludag University, Bursa-Turkey)
Dr. Tayfun TORUN (Uludag University, Bursa-Turkey)
Res. Assist. Alihan BABUÇÇU (Uludag University, Bursa-Turkey)
Res. Assist. Mehmet Fatih ELMAS (Karamanoglu Mehmetbey Univ, Karaman-Turkey)
Res. Assist. Erdem TANER (Uludag University, Bursa-Turkey)
Res. Assist. Bahattin UZUNLAR (Karamanoglu Mehmetbey Univ, Karaman-Turkey)
Res. Assist. Aslı ÜNER (Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey)

Araştırma Makaleleleri

Batı ve İslam Hukuk Sisteminde Temsil Edici Bir Örnekle Akıl ve Duygunun Rolü	
Ahmet Ulvi TÜRKBAĞ.....	1
1950-1960 Arası Amerikalı Uzman Raporları Bağlamında Türk Eğitim Sistemine Çizilen Yol Haritası	
Yüksel MARİM ve Rıza SAM.....	11
Yüzdeki Gizem: Karşılaşmalar, Emosyonlar ve İfadeler	
Çetin BALANUYE	35
Yeni Truva Atı: Sophokles'in <i>Kral Oidipous</i> Tragedyasında Dilin Rolü	
Ömer AYGÜN	43
Aristoteles'te Müzikal Terimlerin Anlamı ve Kullanımı	
Fırat İLİM	55
<i>Saf Akılın Eleştirisi</i> 'nde Nedensellik Antinomisi ve Özgürlük Problemi	
Ümit ÖZTÜRK	67
Hoşgörünün Liberal Yorumu: John Stuart Mill	
Emine AYDOĞAN	83
Arthur Schopenhauer'a Göre Dünyayı Sanatla Anlamak	
Işık EREN	93
Husserl ve Dilthey'da Bilinç ve Anlam Sorunu	
Erdal İSBİR	103
Hakikatin Neliği Hususunda Zihinsel Bir Düzenleme Faaliyeti Olarak Düşüncenin Ekonomisi İlkesi ve Ernst Mach	
Serdar SAYGILI	117
Michel Foucault'da Söylem, Hakikat ve İktidar İlişkisi Üzerine Bir İnceleme	
Metin BECERMEN	131
Foucault'nun Felsefesinde Bir "Sözel İlişki Etiği": <i>Parrhesia</i>	
Cengiz Mesut TOSUN ve Mehmet BERK.....	145
Foucault ve Ulusalçılık	
Aret KARADEMİR	159
Yaşam Dünyasının Sömürgeleştirilmesi Olarak Modernitenin Krizi	
Tayfun TORUN	173
Hannah Arendt'te Totalitarizmin Neliği	
Tuğba YAZICI	191
Popper ve Kuhn Arasında: Imre Lakatos ve Bilimsel Metodoloji İçin Yeni Bir Öneri	
Seda ÖZSOY	209
Çağdaş Ahlakî Doğüstüçülük ve Russ Shafer-Landau	
Ferhat YÖNEY	225
Hayvan Haklarına Yönelik Temel Görüşler ve Yanılgıları	
Haluk AŞAR	239

Ceviri

Eleştiri Düşüncesi. <i>Kant'ın Eleştiri Felsefesi</i> 'ne Giriş	
Edward CAIRD (çev. Metin BAL)	253

Research Articles

With a Representative Example the Roles of Reason and Emotion in Western and Islamic Legal Systems Ahmet Ulvi TÜRKBAĞ.....	1
The Roadmap Drawn For The Turkish Education System in Context of American Expert Reports During 1950-1960 Yüksel MARİM ve Rıza SAM.....	11
The Secret in the Face: Encounters, Emotions and Expressions Çetin BALANUYE	35
The New Trojan Horse: The Role of Language in Sophocles' Tragedy <i>King Oedipus</i> Ömer AYGÜN	43
The Meanings and the Usages of Musical Terms in Aristotle Fırat İLİM	55
Antinomy of Causality and the Problem of Freedom in the <i>Critique of Pure Reason</i> Ümit ÖZTÜRK	67
Liberal Interpretation of Tolerance: John Stuart Mill Emine AYDOĞAN	83
Understanding the World by Art in Arthur Schopenhauer's Philosophy Işık EREN	93
The Problem of Consciousness and Meaning in Husserl and Dilthey Erdal İSBİR.....	103
Ernst Mach and The Principle Economy of Thought as Activity Arrangement a Mental about the Reality of Truth Serdar SAYGILI	117
An Inquiry on Relation among Discourse, Truth and Power in Michel Foucault Metin BECERMEN	131
Parrhesia: A "Discursive Relationship Ethics" in Foucault's Philosophy Cengiz Mesut TOSUN ve Mehmet BERK.....	145
Foucault and Nationalism Aret KARADEMİR	159
The Crisis of Modernity as Colonization of the Lifeworld Tayfun TORUN	173
The Nature of Totalitarianism in Hannah Arendt Tuğba YAZICI.....	191
Between Popper and Kuhn: Imre Lakatos and a New Proposal for the Scientific Methodology Seda ÖZSOY.....	209
Contemporary Moral Non-Naturalism and Russ Shafer-Landau Ferhat YÖNEY.....	225
The Basic Approaches to Animal Rights and their Misconceptions Haluk AŞAR	239

Translation

Idea of Criticism. Introduction to <i>The Critical Philosophy of Immanuel Kant</i> Edward CAIRD (trans. Metin BAL).....	253
--	-----

Ahmet Ulvi TÜRKBAĞ

Prof. Dr. | Prof. Dr.

Galatasaray Üniv., Hukuk Fakültesi, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Bölümü, İstanbul, TR
Galatasaray Univ., Faculty of Law, Department of Philosophy and Sociology of Law, İstanbul, TR

auturkbag@gsu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-3040-8416

With a Representative Example the Roles of Reason and Emotion in Western and Islamic Legal Systems

Abstract

The core of this study is to show the role of emotion and reason in two major legal systems, namely the Western and Islamic legal systems. Firstly, I will portray the two systems without any detail, in order to show emotion and reason balances in each of them. After that, I will choose a *representative example* to explain and state how they follow different roads of approach to reach an understanding of the balance between reason and emotion. As an assumption, it would be safe to say Western law is more widely known. Therefore, I will focus primarily on an illustration from Islamic Law using as my example a facet of Family law, a special kind of separation “lian or mulahana” which, I think, clearly represents the outlook of Islamic law on emotion.

Keywords

Modern Law, Rationalism, Fiqh, Islamic Family Law, Lian, Emotion and Law.

Batı ve İslam Hukuk Sisteminde Temsil Edici Bir Örnekle Akıl ve Duygunun Rolü

Öz

Bu çalışmanın özü iki büyük hukuk sisteminde, Batı ve İslam hukuk sisteminde, duygu ve aklın rolünü göstermektir. Öncelikle her birinde duygu ve akıl dengesini göstermek için, her iki hukuk sisteminin ayrıntıya girmeden ana hatları çizilmiştir. Bundan sonra her iki sistemin makul bir akıl ve duygu dengesi için, nasıl farklı yollar izlediklerini gösterecek bir temsil edici bir örnek sunulmuştur. Bir varsayım olarak Batı hukuk sistemi daha yaygın olarak bilinen ve uygulanan bir sistem olduğundan temelde İslam hukukundan bir örnek tercih edilmiştir. Bu örnek, İslam hukukunun duyguya bakışını net olarak ifade ettiği düşünülen İslam aile hukukunda özel bir ayrılık yöntemi olan “lian ya da mulahana”dır. Lian, evlilik içi duygusal ilişki biçiminin, aklın rolünü ve sistem içindeki dengeyi anlama olanağını vermektedir.

Anahtar Kelimeler

Modern Hukuk, Rasyonalizm, Fıkıh, İslam Aile Hukuku, Lian, Duygu ve Hukuk.

A Short Historical Development of Reason and Emotions in Life and in Law

Emotions generally seem to be, in our daily life, a deficit; a lack of logical, purposeful thinking. Whenever we make a mistake –quarrel in traffic or pay too much for a useless thing- we think that the reason and the source of our mistake is our emotion (emotions are scapegoats). We make mistakes because of behaving emotionally, or not rationally. According to Weberian (Weber 2002) classification emotional thinking or behavior is a lack of instrumental rationality. Rationality characterizes Western civilization. The Eastern style, in a broad sense, is just the opposite(!). The Eastern civilization has always been primarily based on emotionality. Even Orientalists comment on the lack of “Instrumental rationality” in the Eastern world. Therefore, it can be said that the *Archimedean point* is the role of rationality in Western and Eastern worlds in the everyday aspects of life.

This sharp distinction sources from unique historical developments of the West. The 17th Century has a special name, “the Age of Reason”, and its speciality is not limited with the name. New Philosophy emerged from Scholastic Philosophy but, at the same time, fiercely rejected its own past’s ties. An enormous scientific revolution followed this philosophical change and was followed by another revolution (Industrial Revolution) which put in practice and transformed into inventions all theoretical developments of the Enlightenment, which was the next age just after the “Age of Reason”. All these developments created Western Civilization and a new way of life, which dominates the rest of the world that did not share the historical process.

The structure of the Western civilization can be seen at three levels. The deepest level is human reason, which is unique to human beings and deserves respect because of having the capability of free choice, as Kant put it clearly. The second level is a rational understanding of the whole world and of life. It includes control of physical and social realms in rational and logical ways, as the utilitarian wished it to make life more effective and predicable. Therefore it is a logical conclusion that the Industrial Revolution enabled human beings to manage all physical and social processes in order to reach the possible determined targets: From draining swamp areas to building skyscrapers or putting a policy into effect to reduce the crime rate. The third level in the structure of Western civilization is the rationalization of everyday life, which helped change social institutions into their rational counterparts (Weber 2002: as cited Kalberg’s Introduction: xviii). To illustrate this, imagine a father –a skilled craftsmen, say a carpenter for example. Passing his knowledge and skill along to his son, would be an example of traditional social institution. The development of vocational schools and training workshops would be an example of what I mean by a ‘rational counterpart’. Rationalization is important for productivity and maximizing profit. *Profit is so important that cannot be left to chance.*

It can also be seen in Comte’s Rational Religion: he believed that religion is an important factor for harmonious social life and by giving a commonly shared aim it supports and keeps social unity. But he thought that historical religious systems were not able to fulfil their function because of their irrational nature.

Western-Origin Modern Law

Law and legal matters were not an exception in these developments. The old conception of law and legal systems had to be changed in order to comply with the new understanding, namely they must be rational. The old legal systems were based on customary law and were mostly not only traditional, local and good for agricultural life but also unwritten and unclear. Therefore, old law was not effective for the daily life which the Industrial Revolution created. Rationalization of law emerged as a form of “The Codification Movements” which were, first all over Europe and spread to the rest of the world, the transformation of legal rules from unwritten customary rules to written-designed rules. The change was not limited only to the form of the rules as seen at first sight; it was more a change not in form but in content, structure and mentality of legal rules. By these *movements*, modern law and legal systems emerged. Modern law is dramatically different from *old law*. Old law, as said above, was mostly customary, traditional, local, spontaneous and unwritten (so unclear, at least not as clear as written law). Just opposite these features modern law is scientifically-logically designed, written, certain and culture-free (it means, modern law is not dependent strictly on a local culture). This features even virtues of law embodied in the ideal of Legal Positivism.

This kind of law –modern law- as Weber said, is highly rational and can serve capitalist societies’ needs. This kind of modern Western law can fulfil the requirements of Weber’s Formal-Rational (instrumental rationality) legal system and is the most developed system of law. Therefore, the virtue of Western law is its rationality or accepting rationality as its base. As a well-known fact, Weber typified another kind of rationality: “substantive rationality” and depending upon this there can be a “value-rationality”. Additional concepts of reason exist, albeit these discussions should be set aside for the sake of putting forth the argument of this study.

One of the most important social institutions is law, or the legal system, and not only Weber but also most of the pioneers of sociology gave it a key role in their theories. As stated, rationalized law is modern law and it developed under all kinds of the positivist theories of law. Legal Positivism dreamed a fully scientific or logical law completely free from subjectivity, especially free from human beings’ occasional character of human emotions (!).

Legal Positivist virtues of law are important and they partly are the basis of a legal system, which is generally respectful of human rights and freedoms. These virtues are as follows (inspired partly from H. L. A. Hart, Davies-Holdcroft 1995:3):

1. Certainty.
2. Uniformity of law.
3. Predictability of law.
4. Law as a closed logical system. External reference is not needed.
5. Separability of law and morality.

6. Law should give guaranty of fulfilling contracts or keeping promises. And if they are breached or broken, law would give remedies to get the rights from contracts or recover the loss.

Nobody can say that modern law was able to completely implement these ideals but theoretically they have been kept and defended by almost all jurists in the European realm of law.

This historico-theoretical background of modern law, with some minor differences sourced from local culture, regulates family law (actually all areas or branches of law) according to the principal of *the* reason. The attitude reserves a little room for emotions which, according to this understanding, are distortions so they hardly ever and only with limitation should be taken into account in law to keep these positivistic virtues intact.

The Main Sources of the Islamic Law (Fiqh)¹

In order to find out the approach of Islam to the balance of reason and emotions, it is needed to go back to the foundational period or the formative years as almost every matter is related to Islam (Ekinci:2006). For the sake of clarity, the main sources of Islamic Law should be followed in their hierarchical sequence. The main sources of Islamic Law (Fiqh) are as follows (Üçok & Mumcu 1993: 41-46 and Cin & Akgündüz 1995: 152-174):

1. The Book: it means the Holy Quran (as officially agreed it includes at least a % 75 overlap of precepts with The Holy Bible).
2. Sunna: it is everything related to or associated with The Prophet Muhammed. His preachings, recommendations, rejections, behaviors and even gestures.
3. Ijma (Consensus): it is a doctrinal consensus about problematic matters that determines and shows the Islamic view (about ijma see Farooq 2006). An Islamic jurist (faqih) finds a solution to a problem; more clearly, he determines the place of the matter in Islam. If the other jurists accepted this solution and a consensus came out, it would become an Ijma and a binding source of Islamic Law.
4. Rey (Qiyas): a judgement about a problem. If it is given not for a concrete case but a fictitious situation, it will be a “fetwa” (Inanir 2011:15-33); if it is given for a concrete case, it will be a “hüküm-judgement”. Fetwa is not a binding source of Islamic Law but a kadi (Islamic judge) generally reaches a decision (huqm) to comply with the fetwa. It should be stated that there is a fierce debate in Islamic Law on that point because of two important reasons. Firstly, fetwa is a secondary or derivative source of fiqh and because it is an

¹ The well-known name of Islamic Law is Sharia (Literal meaning: way, method, custom) and although it mostly includes divine precepts, correspondingly Fiqh is a product of human understanding as well. If we talk about the legal matters, which belong to everyday life, not Sharia but Fiqh will be the true word to use. Generally they are interchangeable.

outcome of reasoning, you can infer it from four main sources listed above. Secondly a fetwa mostly does not include the way of the argumentation.²

The Method of Islamic Law (Fiqh)

The method of Islamic Law (Usul al-Fiqh) and Islamic Jurisprudence (Fiqh) (Hallaq 2009a:16-28) mainly is a case law, it looks like common law and it works similar to Common Law.³ The key difference between them is “stare decisis doctrine” which in Western Law relies completely on legal precedents, whereas every qadi (qazi, qadhi-Islamic judge, see Hallaq 2005:34-40) has the freedom to decide every case without referring to old decisions in similar cases. There are some ways to unify the decisions, which is given by different Qazis for similar issues. The first of these ways is ijma (consensus) but in practice ijma cannot completely be sufficient to the aim. The second way is to appeal to the courts of Ottoman Empire (for different courts see Akgunduz 2009:42-44): The **Divan of Cuma** and The **Divan of Carsamba**. The Divan of Cuma was the highest court of appeal, including the grand vizier and quziaskers (the highest two judges of the empire, one responsible for Anatolia and the other one responsible for Rumelia). Friday (Turkish Cuma) is the meeting day of the court and sometimes the sultan joined The Divan of Cuma to see how Islamic principles of justice were implemented. The Divan of Carsamba (it took its name the same way as The Divan of Cuma, the regular meeting day was Wednesday, Turkish Carsamba) was a court of review (the first-degree of appellate court) and the grand vizier and four major qazis were regular members of the court. One of the duties of the two appeal courts was to unify the qazis’ different decisions of similar legal issues. When the Ottoman Empire lived its golden days, the appeal courts fulfilled their duties, but by the corruption of the empire the appeal courts in the course of time failed.

Therefore Islamic law and Usul al-Fiqh together embody a kind of law which is not rationally designed and well thought out by a legislator or a legislative body. It was patterned during the first century of Islam and family law was not an exception to this development.

² A *rey* (Qiyas) and a *fetwa* are close but different concepts from each other. A *rey* is an inference from the main three sources of Islamic law. It includes *fikhi* (canonic) grounds and shows logical steps of itself. On the other hand, a *fetwa* is an abstract statement about a problem. It importantly does not include reasons or grounds and logical steps of itself. It should include them but in the course of history *fetwa*-collection-books neglect the reasons and only show the outcome for the sake of clarity and practicality, and anybody who needs a solution to his or her problem generally is not interested in detailed reasons and argumentation of the solution.

³ It is a debatable matter but Islamic Law could be one of the sources of Common Law. It is thought there are two possible historical ways of connection: Sicily Kingdom and Early Crusaders, who were confronted with Islamic culture and city life. They lay sieges to cities and conquered them but, the same time, were influenced by them (See Makdisi as cited Songur & Aydın, 2012:3; C.F. Hallaq, 1985-1986)

The Characteristics of Islamic Family Law

Islamic family law (Hallaq 2009b:271-294) in general has interesting regulations about marital separation –rules, conventions and practices- which were shaped both in the age of the Prophet (originally Asr-ı Saadet – the Age of Happiness) and in the time of the big jurists (mujtehit imams). These regulations were derived partly from Quranic principles, partly from Sunnah and also from jurisprudence which was patterned on these two sources, with a few differences according to sects. These regulations depended on either the outcome of the practices of Islamic principles on the Islamic society or reactions against old habits or customs which dominated family law and life before Islam. In the former, family law regulations were **gradually** formed according to the outcomes of the practices and the experiences of Islamic principles. In the latter, as a well-known fact Islam named the time before it's revelation as Jahiliyya –the Age of Ignorance- and certainly rejects everything related to that time. It therefore tried to remove all social rules, customs, traditions and even habits; indeed the life style of whole civilization. This attitude, especially in family life, brought about a struggle between old the life style with the new life style. During this struggle the Islamic regulations about family law slowly and gradually changed the society's habits and along with them were changed by the outcomes of the processes. These mutual effects led to the regulations which were harmonious with the problems of the legal practices.

The Reason Why is Chosen: Why Islamic Family Law?

Ultimately, family relations are based on many kinds of emotion because of its nature family law is more suitable than the other branches of law to reflect the balance between reason and emotions or to show the legal system's attitude to this balance. Additionally in family law, the group of norms related to separation are chosen because any kind of separation, even when both parties want it eagerly, is **a touchy** period. Therefore, the balance of reason and emotions will be the highest priority in the course of any kind of separation. It would be a good strategy to trace the separation procedures of any other legal system in order to find out how it deals with this touchy period. Islamic separation law has interesting and unique institutions in this branch of law (see Cin & Akgunduz 1989: 87-104).

The Kinds of Separations in Islamic Family Law:

- 1- A –Talak (divorce). Talak is the default right of a man without giving any reason to divorce. A woman can get this right under the same conditions as a man, but dependent upon the groom's assent during either the solemn wedding ritual itself or any time in married life. Talak is a verbal statement or declaration of intent, which is targeted from one in the married couple to the other one, the most usual form being “you are vacant”. When a husband or, if she has the right, a wife says “you are vacant” or something like this, everything is not over but a period of divorce starts. Different from modern law's divorce procedures, this period seems like the separation period in modern legal systems because it gives the couple enough time to review their relationship and their decision, and also serves to find out whether the wife is

pregnant or not and to solve other problems (parental rights, family properties) to separate their lives. There are several kinds of talaq and from the beginning to the end a talaq process is comprised of the stages: Talaq ar-Raji (revocable divorce), Talaq al-Ba'in (irrevocable divorce and/or Triple Talaq). The triple talaq is an interesting regulation and it aims to hinder the abuse of the right of talaq. In the triple talaq the divorced couple cannot remarry unless the woman gets married to another man and then divorces him.

B- Muhâlaa (Hul-Kula): A wife's right to divorce by quitting her rights –which originated from the marriage agreement- namely Mehir and Nafaka.

- 2- Tefrik (Annulment of Marriage): A wife can go to court to render and void the marriage based on certain reasons. The reasons are (1) a sickness and a deficit that affect sexual life, (2) when a husband does not to fulfil the obligation to provide basic financial security, needs (3) Absentia and Forlorn, when a husband is lost, missing or absent, (4) Mistreatment and lack of harmony (see Aydın 2014:217-228).
- 3- Lian or Mulaana (mutual damnation): is a unique form of separation including the rejection of paternity of a child or an embryo.

The Lian (Mutual Damnation as a Way to Separation and to Rejection of Affiliation)

Lian deserves a detailed explanation because of its importance in the reason-emotion-balance. In order to put lian clearly, two logically connected subjects with it should be known: The first one is the Islamic crime of perjury (qazf), as only a husband who has never been previously convicted of perjury (qazf) applies to Lian. The second one is the Islamic crime of adultery (zina) as adultery can only be proven by four male witnesses a husband that suspects his wife and does not have any witness can only apply the institution of lian. Therefore by lian he can both test his wife's loyalty and also break the bloodline between a child or an embryo who, he believes, is not his own. Lian is a formal oath. In order to understand lian consider the following scenario: a married couple fiercely quarreled and the husband accused his wife four times of extramarital intercourse (committing adultery) swore so verbally. The wife completely rejected the accusation four times and swore verbally against it. If the husband verbally blamed his wife one more time (the fifth) and swore that his wife committed adultery and his wife continuously rejected and swore against the accusation (the fifth), lian would prompt the legal results as mentioned above: the couple separated and husband broke the bloodline with the child or embryo. Today with developments in genetics, it is not needed to appeal to lian as a some kind of oath about the affiliation but it still stands as a unique way of separation.

Lian as a Balance between Reason and Emotions in Islamic Law

Lian not only can be a symbol to understand the place of emotions in Islamic Law but also a way to find the balance between reason and emotions. A marriage is a

legally accepted social institution and as said above, also has an emotional dimension. Whether it is a “love match” or not marriage has this dimension and even a key function about emotions. An important part of family relations consists of emotional ties and relations between the couple, between the children and between the parents and children. These ties and relations have a regulative function about emotions. Apart from the times of turbulence, a family fulfils this regulative function somehow.

The basis of this function is the shared respect and love between a couple. The other motivations, for example sexual attraction, money or admiration etc. can be the reasons of, more or less, respect or of some kind of love. It is indeed, an ideal for a marriage to be based on mutual respect and love. However, in real life we cannot expect to see these kinds of ideal marriages very often there should be a limit in negative emotions contrary to respect and love in a relationship in order to deserve the name marriage and to fulfil its functions. Islamic Law with regulation of *lian* determines the limits (the borders) which a couple should never trespass beyond if they want to keep their marriage relation intact. When they trespass beyond the limits, *lian* or this kind of mutual damnation means that *Fiqh* accepts that the basis of the marriage –mutual respect and love- was demolished as an irrefutable presumption. The couple should know that the marriage puts some responsibilities on their shoulders. Therefore, this kind of mutual damnation demolishes the emotional fundamentals of the relationship. Additionally *lian* (with the all procedures about separation) aims to provide the couple with a useful habit: when of one them with anger or sorrow shouts at the other one, he or she should wait for the emotional intensity to decrease before reacting.

The Contingent Outcomes of Fiqh’s Procedures

In conclusion, emotions are more important and find a bigger place in Islamic law than modern law. *Usul al Fiqh* aims to establish a balance between reason and emotions. It recognises the emotional nature of marital relations and an individual’s will. Marriage procedures of *Fiqh* are simpler and easier than modern law. It recognises the capricious characteristic of human nature and regulates many ways of separation. The couples can divorce easier and simpler than modern law. Nevertheless, *Fiqh* accepts the seriousness and importance of marriage in individual life and in society. Therefore, it continuously reminds the couples that marriage should be taken seriously. For example, you cannot make a joke about divorce (*talaq*), if you say “I divorce you”, whether you are serious or not you will be divorced and you must have to get remarried!

Fiqh institutes a balance between reason and emotions by making these regulations. All regulation have two sides: one side opens a way to emotions and the other side controls its uses and especially, protects against misuses. This kind of family life might lead to a more unstable social life than what modern law aims at but is more in line with human nature and social reality.⁴

⁴ ACKNOWLEDGEMENT: The author gratefully acknowledges the support of Galatasaray University through the research funding under grant no: 15.200.002.

REFERENCES

- AKGÜNDÜZ, A. (2009). *İslam Hukuku ve Osmanlı Tatbikatı Araştırmaları (Islamic Law and Research of Ottoman Practice)*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı.
- AYDIN, M. A. (2014). *Osmanlı Devletinde Hukuk ve Adalet (Law and Justice in Ottoman Empire)*, İstanbul: Klasik Press.
- CİN, H., & AKGÜNDÜZ, A. (1989). *Türk Hukuk Tarihi (Legal History of Turkey)*, Vol.II, Konya: Selçuk Üniversitesi Press.
- CİN, H., & AKGÜNDÜZ, A. (1995). *Türk Hukuk Tarihi (Legal History of Turkey)*, Vol.I, Konya: Selçuk Üniversitesi Press.
- DAVIES, H. & D. HOLDCROFT (1991), *Jurisprudence: Text and Commentary*. London: Butterworths.
- EKİNCİ, E. B. (2006). *İslam Hukuku (Islamic Law)*, İstanbul: Arı Sanat Press.
- FAROOQ, M. O. (2006). "The Doctrine of İjma: is there a consensus?", <http://globalwebpost.com/farooqm/writings/islamic/ijma.html>. Online October 1st 2015.
- HALLAQ, W. B. (1985-1986). "The Logic of Legal Reasoning in Religious and Non-religious Cultures: The Case of Islamic Law and Common Law", 34 *Clev. St. L. Rev.* 79.
- HALLAQ, W. B. (2005). *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- HALLAQ, W. B. (2009a). *An Introduction to Islamic Law*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- HALLAQ, W. B. (2009b). *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- İNANIR, A. (2011). *Şeyhülislâm İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Kanûnî Devrinde Osmanlı'da Hukukî Hayat: Mes'eleler ve Çözümleri (In the Light of Shaykh al-Islam Ibn Kemal's Fatwas Legal Life in Ottoman during Suleyman the Magnificent's Reign: Issues and Solutions) (Fetâvâ-yı İbn Kemal)*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı.
- SONGUR H & V. AYDIN (2012). "An Attempt to Compare Islamic Law and Common Law", *International Conference on Humanities 2012 :Identity, Culture and Communication*, <http://bederweb.majdanaz.net/Conferences/ICH202012/FULLARTICLE/HalukSongur-VahdettinAydin.pdf>. Online October 1st 2015.
- ÜÇÖK, C., & A. MUMCU (1976). *Türk Hukuk Tarihi: Ders kitabı (Legal History of Turkey: Textbook)*, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Press.
- WEBER, Max (2002). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, 3rd Roxbury Edition, trans. Stephen Kalberg, California: Roxbury Publishing Co.

Makale Geliş | Received: 10.10.2017

Makale Kabul | Accepted: 12.11.2017

DOI: 10.20981/kaygi.411677

Yüksel MARIM

Dr. | Dr.

Milli Eğitim Bakanlığı, Tavas Zeybekler Anadolu Lisesi, Denizli, TR

Ministry of Education, Tavas Zeybekler Anadolu High School, Denizli, TR

yukselmarim@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-7904-7845

Rıza SAM

Dr. | Dr.

Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Bursa, TR

Uludag University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Sociology, Bursa, TR

nrksam1635@uludag.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7904-7845

1950-1960 Arası Amerikalı Uzman Raporları Bağlamında Türk Eğitim Sistemine Çizilen Yol Haritası

Öz

1950-1960 döneminde Türkiye'ye gelen yabancı uzmanların raporları doğrultusunda şekillenen eğitim politikaları ve bu raporların intibak süreci ülkemiz eğitimi açısından sıkıntılı bir sürecin başlangıcı olmuştur. Geleneksel temellere dayanan Türk eğitim sistemi bu düzenlemeleri hemen sindirememiştir. Kaldı ki bu düzenlemeler Amerikan ve Batı tarzı toplumların ihtiyaçları düşünüülerek hazırlanmıştı ve Türk toplumu için yabancı kavramlardı. Eğitim anlayışı, “eti senin kemiği benim” prensibine dayanan geleneksel esaslı Türk eğitimi, etkileri günümüze kadar uzanan öğrenci merkezli, mikro eğitimi esas alan, yaptırım esasları öğretmen elinden alınmış yeni eğitim sistemine yabancı kalmıştır. 1950–1960 yılları arasında Türkiye'ye davet edilen Amerikalı uzmanların, verdikleri raporlarda üzerinde önemle vurguladıkları ortak hususları, dönemin Türk eğitim sistemine yönelik düşüncelerini, tespit ettikleri sorunları, bu sorunlara yönelik önerilerini, önerilerinin Türk eğitim sistemine etkisi ve uygulanabilirliğini belirleyebilmek için Watson Dickerman, John J.Rufi, Kate Vixon Wofford, Lester Beals, Ellswort Tompkins, Roben J.Maaske, M.Costat ve Elizabeth S.Gorvine gibi sekiz uzman raporu bu makalede tartışma konusu yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Yabancı Uzman Raporları, Yabancı Eğitim, Ders Programları, Öğretmen Yetiştirme.

The Roadmap Drawn for the Turkish Education System in Context of American Expert Reports During 1950-1960

Abstract

Educational policies shaped in accordance with foreign expert reports coming to Turkey during 1950-1960 and adaptation process of these reports were the beginning of a distressed period in terms of education in Turkey. Turkish national education system, based on traditional basics, could not digest these arrangements directly. Moreover, these arrangements were prepared by considering needs of both American and some Western societies, and these were foreign concepts for the Turkish society. Educational approach, based on the traditional principle of “do not spare the rod”, was not familiar with the new educational system that was student-oriented, based on micro-education and that took its sanction principles from teacher. In this article, expert reports by eight experts including Watson Dickerman, John J.Rufi, Kate Vixon Wofford, Lester Beals, Ellsworth Tompkins, Roben J.Maaske, M.Costat and Elizabeth S.Gorvine with a view to determined common issues underlined in American experts’ reports who were invited to Turkey during 1950-1960, and to determine their thoughts on Turkish educational system during the period, their suggestions and applicability of these suggestions to Turkish educational system.

Keywords

Foreign Expert Reports, Foreign Education, Curricula, Teacher Training.

Giriş

1950-1960 arası Türkiye’de eğitim politikalarının Amerikalı uzmanların raporları bağlamında incelenmesi ve raporların yarattığı oluşumlarla ilgili doğru tespitler yapmak, dönemin ideolojik, kültürel, sosyal ve ekonomik politikalarının da anlaşılması için gereklidir. Bir ülkenin eğitim sistemini belirleyen, ülkenin içinde bulunduğu siyasi, sosyal ve ekonomik koşullardır. Siyasi, sosyal ve ekonomik koşullara yön veren olgu ve olayların altında yatan başlıca etmen ise o ülkenin benimsediği ideoloji, bir başka ifadeyle felsefedir (Yılmaz 2013: 1436). Bu nedenle eğitim sistemimizin henüz istenilen yapı ve verimliliğe ulaşamamasının en önemli sebeplerinden biri, onun şekillenmesini oluşturan düşüncedir, felsefedir. Bu düşünce ve felsefeler orijinal olmaktan çok batı kaynaklıdır. Tüm toplumlar eğitimi, kendi bireylerinin uyumsama ve sosyalleşmesi için kullanılır. Amaç, bir sosyal düzenin yayılması ve hayatta kalması için gerekli bilgi yetenek ve değerler sistemini yaratmaktır (Şimşek, Küçük &Topkaya 2012: 2813). Eğitim bu yolda ulus-devletin siyasi kültürüne uygun tasarlanmıştır. Şüphesiz yarım asırdır bir virüs gibi Türk eğitim sistemine sirayet eden yabancı uzman raporları dönem dönem tozlu raflardan indirilip, yeni bir öneriymiş gibi önümüze konmaya devam edilmektedir.

1950-1960 yıllarını kapsayan “Demokrat Parti Dönemi”, eğitim alanında, tek parti rejimi sırasında oluşturulan ve yerleştirilen Türk milli eğitim ideolojisinin yeniden üretilmesi ve süreklilik kazanması dönemi oldu. Ancak icraatların gerçekleşmesi bakımından belirgin bir ivme oluşturulamamıştır. Bu durumun en önemli nedenleri ise,

eğitimde belirgin bir istikrarın yakalanamaması ve gelenekçi eğitim sistemiyle Batılı eğitim sisteminin ortak paydada buluşamamasıdır.

1950-1960 döneminde doruk noktasına ulaşan Türk-Amerikan yakınlaşmasının en önemli sonuçlarından biri, farklı alanlarda pek çok ABD’li uzmanın Türkiye’ye gelmesidir. Davet edilen veya gelen uzmanlar akımından Türk eğitim sistemi de payını almıştır. 44 eğitim uzmanından 41’i yani % 93.18’i Amerikalıdır (Çakır 1999: 27).

1. 1950-1960 Arası Amerikalı Uzman Raporlarının Analizi

1.1. Watson Dickerman’ın Türkiye’de Halk Eğitimi Raporu

Watson Dickerman Türkiye’nin çeşitli yerlerinde, köylerde ve şehirlerde halk eğitimiyle ilgili incelemeler yapmış ve dönemin Maarif Vekâleti’ne gözlemlerini bir rapor olarak sunmuştur (MEB 1956: 5).

Dickerman’ın halk eğitimi alanında ülkemizde yaptığı incelemeler sonucu sunduğu rapor üç bölümden oluşmaktadır. Raporun birinci bölümünde halk eğitimi kavramına ve önemine yer vermiştir. Dickerman, Türkiye’nin halk eğitiminde eski ve köklü bir geçmişe sahip olduğunu belirtmiştir. Halk masalları ve türküleri, orta oyunu, karagöz, köy odası, kahve ve camilerin halk eğitimi çalışmalarına birer örnek olduğunu, halk eğitiminin Türkiye’nin büyük zorluklar karşısında yaptığı savaşlarda önemli bir rol oynadığını ifade etmiştir. Dickerman, Türkiye’nin halk eğitimi için yapması gereken işleri şöyle sıralamıştır: Dikkatli bir planlama, dikkatli bir devlet yardımı, mahalli teşebbüsün teşviki, işbirliği ve bu raporda tavsiye edilecek diğer önlemlerin alınması (Dickerman, 1956: 6-10). İkinci bölümde halk eğitimcilerinin karşılaştığı güçlükler ve bunların nasıl giderileceği üzerinde durmuştur. Raporun son kısmında ise halk eğitimcilerine yönelik önerilere yer vermiştir. Türkiye nüfusunun % 80’i köylerde yaşadığından halk eğitiminin önemi üzerinde öncelikli olarak durulması gerektiğini belirtmiştir. Dickerman’a göre; zaman ve eleman yetersizliği, taşıt ve para azlığı, halk eğitiminin özel bir planının ve teşkilatının bulunmaması, merkezi ve mahalli işbirliğinin ve iş bölümünün olmayışı, yetişkinlerle çalışma metotlarının bilinmemesi, mahalli teşebbüs ve istiklal azlığı, yürütücü bir ülkü ruhunun yeterince gelişmemiş olması halk eğitimcilerine engel olan başlıca güçlüklerdir (Dickerman 1956: 46). Bu rapor ayrıca VI. Milli Eğitim Şurası dokümanı olarak yayınlanmıştır.

Dickerman, raporun üçüncü bölümünde halk eğitimcilerinin karşılaştıkları sorunların çözümüne yönelik önerilere yer vermiştir. En önemli ihtiyacın, Türkiye’de halk eğitimcilerinin sorunlarını ele alıp çözecek devamlı surette çalışacak bir teşkilat olduğunu belirtmiştir. Dickerman, Türkiye’de halk eğitiminin çeşitli bakanlıklar tarafından yürütüldüğünü; iyi bir sonuç alınabilmesi için halk eğitimi yürüten bakanlıklar arasında işbirliğine gidilmesi gerektiğini söylemiştir. Bağımsız tek bir teşkilatın, bu bakanlıklardan birinde kurulacak bir daireden daha fazla işbirliğini sağlayabileceğini ifade etmiş ve MEB bünyesinde halk eğitimi faaliyetlerini yürütecek bir teşkilatlanmaya gidilmesinin gerekliliği üzerinde durmuştur. Dickerman’ın ülkemize gelişi ve halk eğitimi semineri, ülkemizde halk eğitimi çalışmaları açısından yeni bir aşama olmuştur.

Halk eğitimi araştırmaları ve Dickerman'ın raporunda yer alan önerilere uygun olarak, 1951 yılında Bakanlık bünyesi içinde idari olarak Yüksek Öğrenim Genel Müdürlüğü'ne bağlı Halk Eğitim Şubesi kurulmuştur. Bu şube tarafından düzenlenen halk eğitimi anketleri, Bakanlıkça diğer bakanlıklara, kurum ve valiliklere gönderilmiş ve gelen cevaplara binaen (MEB 1956: 5) 1952 yılında yeni bir 'Halk Eğitim Bürosu' kurulmuştur (MEB 1956: 13).

10-15 Aralık 1952 tarihinde Maarif Vekâleti'nce düzenlenen ve Dickerman tarafından yürütülen bir halk eğitimi semineri gerçekleştirilmiştir. Seminere Maarif Vekâleti teşkilatından bir Talim ve Terbiye Kurulu üyesi, bir vekâlet müfettişi, 8 şube müdürü, 2 maarif müdürü, 1 maarif müdür yardımcısı, 1 Köy Enstitüsü öğretmeni, 1 ilkokul öğretmeni, 2 köy öğretmeni, 1 kitaplık memuru katılmıştır (MEB 1956: 3). Türkiye'de yapılan halk eğitimi seminer çalışması, Dickerman tarafından idare edilmiş ve bu seminer halk eğitimi alanında eleman yetiştirmenin ve işbirliğinin bir başlangıcı olmuştur (MEB 1956: 5).

1.2. Kate Wofford'un Türkiye'de Köy İlkokulları Hakkında Raporu

ABD Florida Üniversitesi Eğitim Koleji İlkokul Bölümü Başkanı Kate Wofford, Milli Eğitim Bakanlığı tarafından İlkokul Programı'nın geliştirilmesi ve eksik kalan yanlarının belirlenmesi için Türkiye'ye davet edilmiştir. 5 Ekim 1951 tarihinde çalışmalarına başlayan Wofford, 1 Şubat 1952 tarihine kadar İstanbul, İzmir, Ankara, Adana, Erzurum, Trabzon, Diyarbakır ve Kırklareli'ndeki öğretmen okulları ve Köy Enstitülerinde incelemelerde bulunmuş, yaklaşık 800 öğretmen, müdür, müfettiş, milli eğitim müdürü, Köy Enstitüsü ve öğretmen okulu müdürünün katıldığı toplantılar düzenlemiş, 38 köy okulunu ziyaret etmiş 22 konferans vermiş, köy öğretmeni, müfettiş, Köy Enstitüsü ve öğretmen okulu öğretmenlerine anketler uygulamış, gittiği köylerde muhtarlarla görüşerek çalışmalarını "*Türkiye Köy İlkokulları Hakkında Rapor*" (Wofford, 1952) adıyla sunmuştur.

Kate Wofford, köy ilkokullarındaki problemin müfredat programından kaynaklandığı görüşündedir. Ona göre, ilkokul müfredat programlarının geneli şehir okulları için yazılmıştır (Wofford 1952: 56). Müfredat programından bazı konular çıkarılarak yeni konular ilave edilmelidir (Wofford 1952: 85). Örneğin aç, hacim, prizma gibi akademik konular ilkokul müfredatından çıkarılmalı, bunların yerine dört işlem becerilerini geliştirmeye önem verilmelidir.

Kate Wofford göre, "*...Köy okullarında bütün sınıflar iki grup halinde birleştirilmeli ve müfredat bu gruplara uygun bir şekilde düzenlenmelidir. Farklı konular arasında da bir korelasyon kurulabilmelidir...*" (Wofford 1952: 84).

Raporda köy okullarımızı, bunlara öğretmen yetiştiren Öğretmen Okullarını ve Köy Enstitüleri incelendikten sonra şu önerilerde bulunulmuştur;

Kız çocuklarının okullara gönderilmesi için geniş kapsamlı bir propaganda gereklidir. Her ilde devamsızlık sorunu ile uğraşacak bir komite kurulmalıdır. İlkokulda öğrenim süresi zaman içinde 6, 7 ve 8 yıla çıkarılmalıdır. Ders konuları yeniden gruplandırılmalıdır. Sosyal Bilgiler 1. sınıftan 6. sınıfa kadar okutulmalıdır. Yazı dersi

Türkçe dersini tamamlayıcı olarak ele alınmalı, Fen ve Tabiat Bilgisi dersleri arasında gereken ilgi kurulmalıdır. Öğretim programında yer alan üniteler yeniden gözden geçirilerek, çocukların yaşı, gelişim düzeyleri ve çevre özellikleri dikkate alınarak bazı konular ünitelerden çıkarılmalıdır (Kalaycı 2004: 57). Köy okullarındaki öğrencilerin orta öğretime gidilmesi için bölgelerde okul açılmalıdır. Köy çocukları için bakanlık kent ve kasabalarda yurtlar açmalıdır. Öğretim programları demokratik esaslara göre, yeniden öğretmenlere hazır program verilmek yerine, öğretmenler kendi programlarını çevre ve ihtiyaçlarına göre kendileri yapacak bir hale getirmelidir ve programlar tekdüzelikten kurtulmalıdır. Köy okullarında kendilerine güvenen disiplinli çocuklar yetiştirmek gerekir. Bu kısmen çocuklara iş ve sorumluluk verilerek sağlanabilir. Öğretmen yetiştiren kurumların üst sınıflarında adaylara köy sorunlarını çözümüleme tekniği ve köy okullarının çevre kaynaklardan yararlanma ve çevre ihtiyaçlarını karşılama işinin ölçütü kazandırılmalıdır. Köy okullarında sınıflar iki büyük grup halinde geliştirilmeli ve buna uygun bir ilköğretim programı düzenlenmelidir. Öğretmenlerin bilgi ve değişik materyalleri kullanma ve becerilerinin geliştirmeleri ve mevcut okullarda fazlaca kullanılan üç yöntemin eleştirel bir gözle denetlenmesi gerekir (Anlatım, soru yanıt, ezberleme). Öğretmen yetiştiren kurumlara aday kaydı için yapılan sınavlara yerel kurumun öğretim üyeleri katılmalıdır. Bütün Öğretmen Okulları ve Köy Enstitülerinde programlar gözden geçirilmeli, uygulama okulları kurulmalıdır. Gazi Eğitim Enstitüsü ve İstanbul Eğitim Enstitüsünde uygulama öğretmenleri yetiştirmek için dersler olmalıdır (Okan, 1971: 67-68). Köy Enstitüleri mezunları da Öğretmen Okulu mezunları kadar tahsil görmeli ve bu kadarla kalmayıp maaş, terfi, imkân bakımından da avantajları eşit olmalıdır (Wofford 1952: 56-88).

1.3. John Rufi'nin Ortaöğretim, Müşahedeler Problemler ve Tavsiyeler Raporu

John Rufi, Türkiye'de orta dereceli okullarda uygulanan programın amaç, başarı ve problemlerini araştırmak amacıyla Ekim 1951'de Türkiye'ye gelerek Haziran 1952'ye Adana, Konya, İzmir, Tire, Urla, Menemen, Bergama, Kuşadası, İstanbul, Bursa ve Ankara'da ortaöğretim kurumlarında incelemelerde bulunup, öğretmen ve yöneticilerle görüşmüş, toplantılara katılmıştır. Ankara Gazi Eğitim Enstitüsü ile İstanbul Çapa Eğitim Enstitüsü'nde dersler vererek Türkiye genelinde eğitim problemlerinin tespitine çalışmıştır (Rufi 1956: 2-3).

John Rufi, gözlemlerini anlatan 92 sayfa ve iki bölümden oluşan raporunu Haziran 1952'de "Türkiye'de Orta Öğretim, Müşahedeler, Problemler ve Tavsiyeler" adıyla Milli Eğitim Bakanlığı'na sunmuştur. Raporun birinci bölümünde, Rufi'nin Türkiye'de yaptığı çalışmalar, inceleme sonuçları ve mevcut problemlere yönelik tavsiyeleri yer almaktadır.

Rufi, ortaöğretimde asıl problemin "Öğrencinin nasıl yönlendirileceği" sorusunda olduğu inancındadır.

"...Bir ortaöğretim sisteminin ihtimalen önemli problemi şu soruda hülasa edilebilir: "Yol gösterici ve uyarıcı eğitim felsefesi ne olmalıdır?" (Rufi 1956: 5). Rufi bu sorunun cevabını öğrencilerin kabiliyetlerine göre yönlendirilmesinde görmektedir.

“...Orta dereceli bir okulda şahsi ayrılıkları dikkate almak için yapılacak herhangi bir ciddi teşebbüs için mecburi olan birçok derslerin azaltılması gerekir...” (Rufi 1956: 14).

Rufi, bir orta öğretim sisteminin en önemli problemlerini şu sorularla özetlemiştir: ‘Ortaöğretim sistemindeki öğrencilerin halk ve millet için gayeleri ne olmalıdır? Hedefleri nelerdir? Hangi büyük maksat için çalışacaklardır?’

Rufi, Türkiye ortaokullarının 1949 programında yer alan amaç ve hedeflerin genç neslin ihtiyaçlarını karşılayabilecek nitelikte olduğunu ve ortaöğretim felsefesine tamamen uygun bulunduğunu belirtmiştir. Ancak ziyaret ettiği okullarda, programda gayet güzel ifade edilen esasların hiç dikkate alınmadığını ve ihlal edildiğini görmüştür. Rufi, Bakanlığın benimsediği esaslarla okullardaki gerçek uygulamalar arasında var olan uçurumun sebeplerini, öğretmen ve müdürlere sorduğu bir sorunun cevabından yola çıkarak açıklamıştır.

Türkiye’deki birçok müdür ve öğretmene “Bu okulun gelişmesi için yapılması gereken değişikliklerin neler olduğunu size soracak olsalar ne gibi değişiklikleri tavsiye ederiniz?” sorusunu sormuş ve aldığı farklı yanıtları üç kategoride toplamıştır:

1. Bugünkü ortaokul ve lise programları bu yaştaki çocuklar için yüküldür. Bu nedenle pek çok öğrenci ve veli okuldan soğumaktadır.

2. Derslerin aşırı yüklü olması öğrenilenlerin çoğunun yüzeysel kalmalarına, öğrenmekten çok geçer not almak için çalışmalarına, kopya çekmek gibi yolsuzluklara sebep olmaktadır.

3. Öğretmenler de, okutmaya mecbur oldukları ders konularının çokluğu yüzünden öğrencilerine kavrayabileceklerinden fazla bilgi vermeye mecbur kaldıklarından şikâyet etmekte, öğretimin kitaba bağımlı ve formal bir hale geldiğini belirtmektedir.

Milli Eğitim Bakanlığı’nın ders dışı çalışmalara ve öğrenci faaliyetlerine programda önemli bir yer ayırmış olmasına rağmen, ziyaret ettiği okulların pek çoğunda söz konusu aktivitelerin sınırlı, etkisiz olduğuna ve az öğrenci ile yürütüldüğüne dikkat çekmiştir. Programın uygulamaya aktarılamamasından kaynaklanan bu uyuşmazlığın nedenlerini de şöyle sıralamıştır:

1. Öğretmen ve müdürlerin çoğu bu konuda yeterli seviyede hazırlık almamışlardır. Bunlar, işi iyi anlamamakta ve işin tekniklerini bilmemektedirler. Gereken materyallerin temin edilmesine, teftiş yolu ile rehberlikte bulunulmasına, öğrenci faaliyetleri konusunda kurslar açılmasına ve sürekli yardımlara ihtiyaç vardır.

2. Öğrencilerin taşımaya mecbur oldukları ders yükünün ağırlığı, ders dışı çalışmalara katılımlarına engel olmaktadır.

3. Günlük programlar, öğrencilerin çoğunun derse katılımını sağlayabilecek aktif, zevkli ve kapsamlı bir çalışma programını gerçekleştirecek nitelikte değildir.

4. Birçok öğretmen iki hatta üç okuldan ders aldıkları için belli bir okulun problemleri ve faaliyetlerine karşı ilgi ve yakınlık duymamaktadırlar.

5. Okulların pek azı ders dışı çalışmalar ve öğrenci faaliyetleri için özel odalara sahiptir.

Rufi, ortaöğretim öğrencilerinin seçme hakkına sahip olması ve bu hakkı doğru kullanabilmesi için bu kurumlarda güçlü ve etkin bir rehberlik sisteminin ihtiyaç olduğunu belirtmektedir. Etkin ve güçlü bir rehberlik sistemiyle yapılacak testlerle öğrencinin güçlü ve zayıf yanlarının belirleneceğini belirten Rufi, böylece öğrencinin ilerde yapmak istediği mesleği seçmede daha başarılı olacağını söylemektedir. Rufi, ortaöğretim kurumlarındaki en önemli eksikliği bu kurumlarda kütüphanelerin olmaması olarak düşünmektedir. Ona göre, Türkiye’deki ortaöğretim kurumlarında bulunan kütüphaneler, oldukça eksik ve yetersizdir. Hâlbuki iyi donatılmış ve öğrencilerin düzenli olarak kullandığı bir kütüphane ortaöğretim kurumlarının ayrılmaz bir parçasıdır. Bu nedenle orta dereceli okullardaki kütüphanelerin yeniden gözden geçirilmesi ve düzenlenmesi gerekmektedir. Rufi, Türkiye’deki sınav sisteminin de yetersiz olduğunu, öğrencilerin bilgi düzeyini ölçmede yetersiz kaldığını belirterek yeni bir sınav sisteminin uygulanmasını istemektedir (Rufi, 1956: 1-24). Rufi’nin eleştirdiği sınav sistemi Milli Eğitim Bakanlığı tarafından değerlendirmeye alındı ve 1955 yılında değiştirildi. Rufi, ortaöğretimde mevcut olan personelin yeterli olmadığını, bu nedenle de ortaöğretimin ihtiyaç duyduğu öğretmen ve müdürlerin yetiştirilmesi için yeni bir programın hazırlanmasını önerdi. Rufi’nin önerilerinin bir kısmı ekonomik imkânsızlıklar, bir kısmı da Bakanlığın yeterli önemi vermemesi yüzünden gerçekleştirilemedi (Kılıç 2008: 108).

1.4. Roben J. Maaske’nin Türkiye’de Öğretmen Yetiştirme Hakkında Raporu

Robben J. Maaske, 1953 yılının Ocak, Şubat ve Mart aylarında Ankara, Konya, Bolu, Adana, İzmir, Balıkesir, İstanbul ve Eskişehir’de “Öğretmen Yetiştirme” ve “İş başında Yetiştirme” konularında konuşmalar yapmış, seminerler ve konferanslar vermiş, üç makale hazırlamış ve 63 okul ziyaret etmiştir. Maaske, incelemelerini “*Türkiye’de Öğretmen Yetiştirme Hakkında Rapor*” (Maaske 1955) düzenleyerek bitirmiştir.

Beşinci Milli Eğitim Şurası’na da katılan Maaske’nin raporunda tavsiye ettiği prensiplerden bazıları ana hatlarıyla şunlardır:

Öğretmen okullarına öğrenci alınırken yalnız bilgiye değil bir öğretilerde bulunması gereken vasıflara da bakılmalıdır. Öğretmenler Yüksekokul mezunu olmalıdır. Öğretmen okullarının kitaplıkları geliştirilmelidir. Öğretmen kuruluşları mesleğin sevdirmesi için gereken çalışmaları yapmalıdır. Öğretmenlere uygulanacak meslek, genel kültür ve özel meslek derslerinin dengeli bir dağılımı sağlanmalıdır. Öğretmenlerin hizmet içi eğitimlerle gelişmeleri sağlanmalıdır. Öğretmenlerin maddi durumlarının iyileştirilmesi gerekir (Maaske 1955: 1-5).

Maaske’nin raporu incelendiğinde onun konuyu önce öğretmen yetiştiren okulları, idari teşkilatı, öğrenci, personel hizmetleri, eğitim kadrosu, öğretim programı, öğrenci seçme, fiziki kapasite ve malzeme yönünden bir değerlendirmeye tabi tuttuğu, sonra bunlarla ilgili önerilerde bulunduğu görülmektedir.

Maaske, ilk, orta ve yükseköğretim bütünü özellikle öğretmen okulları ve köy enstitülerinde iyi öğretmen yetiştirmek için uyulacak ilkeleri şu şekilde sıralamış ve önerilerde bulunmuştur:

Öğretmenliğin gittikçe artan bir anlayışla, gerek öğretmenler gerek genel olarak vatandaşlar tarafından iyi gelir getiren, önemli bir meslek olarak kabul edilmesi lazımdır. Öğretmenlik diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye’de de henüz takdir gören bir meslek değildir. Okul ve aile teşekkülleri de öğretmenlik ve iyi öğretmen yetiştirme programının önemi üzerinde ısrarla durmalıdır. Öğretmen maaşları imkânları nispetinde süratle artırılmalı, üstün başarı gösteren öğretmenleri teşvik etmek için terfileri daha sık yapılmalıdır.

Türkiye’de ilkokul öğretmenlerinin hazırlığı için 11 yıl, ortaokul öğretmeni için 13-14 yıl, lise öğretmeninini yetiştirilmesi için 14-16 yıl ayrılmaktadır. Oysa bu öğretmenlerin yetişme süreleri, aşamalı olarak arttırılmalıdır. İlkokul öğretmeni yetiştirme süresi 12 yıla çıktıktan sonra en kısa zamanda bu süre 14 yıla çıkarılıp lise mezunlarına, öğretmen okullarında son iki yılı okuyarak, ilkokul öğretmeni olmak üzere hazırlanmalarına müsaade edilmelidir.

Türkiye’de meslekte iş başında yetişme meselesine henüz gerektiği kadar önem verilmemektedir. Öğretmenlerde, maaşlarına zam yapılmak suretiyle, mesleki bakımdan iş başında sürekli olarak yetişmeye ve kendilerini geliştirmeye karşı bir ilgi uyandırılmalıdır.

Seçme imtihanlarında sadece derslerdeki başarı dikkate alınmakta, mükemmel bir öğretmen olmak için çok önemli olan şahsi ve mesleki vasıflara kıymet verilmemektedir. Oysaki öğrenci seçme ismi mezuniyet devresine kadar devam etmelidir. Yalnızca derslerdeki başarı değil, düzgün konuşma kabiliyeti, ruh ve beden dengesi, iyilik, sabır derecesi, güvenilir oluş, öğrencilerin ilerlemeleriyle demokratik açıdan ilgilenebilme kabiliyetleri göz önünde tutulmalı ve ancak bu özelliklere sahip öğrencilerin mezun olmasına müsaade edilmelidir.

Türk okullarında öğretmen yetiştirme programları halen elastikiyetten mahrum ve sabittir. Öğretmen yetiştirme programları, temel kültür dersleri, genel meslek dersleri ve özel meslek derslerinden ibaret olmak üzere dengeli bir program şeklinde düzenlenmelidir. Bu alanlarda derslerin bir kısmı seçmeli olmalı ve öğrencilere ders dışı faaliyetlere katılma imkânı verilmelidir.

Öğretmenin çalışacağı alanı daha iyi kavramasına yardım etmek için öğretmen yetiştirme programı, yeteri derecede iyi organize edilmeli, sistematik ve üretken meslek derslerini içermelidir.

Hazırlık programının en az son iki yılı süresince öğrenciler gözlem ve uygulama amacıyla okullarla ilişki içinde olmalıdır. Öğretmen yetiştiren kurumların yanında ya da yakınında laboratuvar okulları bulunmalıdır. Sürekli uygulamalar, hazırlık devresinin son yılı zarfında 6-10 haftalık bir süre devam etmeli ve tüm zaman bu işe ayrılmalıdır.

Öğrenciler öğretmenliklerinin ilk yıllarında mezun oldukları okulun öğretmenleri tarafından takip edilmelidir. Bu takip faaliyeti ile hem öğrencilerin meslekte

yetiştirilmeleri sağlanmış, hem de kazanılan deneyimlerle gelecekteki öğretmen yetiştirme programlarında yapılacak değişiklikler belirlenmiş olur.

Maaske raporunda öğretmen yetiştirmede ikiliğe son verilmesini ve Köy Enstitüleri ile Öğretmen Okulları programlarının birleştirilmesi gerektiğini savunmuştur (Maske 1955: 5–27).

1.5. Lester Beals'in Rehberliğin Lüzumu Hakkında Raporu

ABD Trinity College profesörlerinden olan Lester Beals, resmi okullarda rehberlik çalışma programının geliştirilmesine yardımcı olması amacıyla Türkiye'ye davet edilmiştir. Ekim 1952'den Ağustos 1953'e kadar Milli Eğitim Bakanlığı'nda müşavir olarak çalışan Beals, Türkiye'de kaldığı on bir ay içerisinde İstanbul, Ankara, İzmir, Adana, Konya ve Samsun olmak üzere altı ilde rehberlik programına olan ihtiyaç konularında araştırmalar yapmıştır. Bu merkezlerde, doktor, avukat, mühendis, bankacı, çiftçi, fabrika işçisi ve birçok meslek temsilcisi ile temaslarda bulunmuştur. Ortaokul, lise, ticaret lisesi, kız ve erkek teknik okulları gibi her çeşit okulu ziyaret etmiş, yönetici ve öğretmenlerle görüşerek “*Rehberliğin lüzumu hakkında Rapor*” (Beals 1956) adlı bir çalışma hazırlamıştır. Raporunda rehberliğin önemi üzerinde duran Beals, Türkiye'de sınıfta kalma oranının yüksekliğini rehberliğin eksikliğine bağlamıştır. Bu sorunun ortadan kaldırılması için iller bazında rehberlik ofislerinin kurulmasını önermiştir (Beals 1956: 6-9). Ankara, İstanbul, İzmir, Adana, Samsun ve Konya illerini pilot bölge olarak seçmiş ve illerde rehberlik kurulları oluşturarak onlara rehberlik ve danışma faaliyetleri için plan ve rapor hazırlatmıştır (Tan 1992: 35).

Beals'e göre “Okullarımızdaki muvaffakiyetsizlik nispeti; okuldan ayrılanlar nispetinin yüksekliği, okul moralinin düşüklüğü ve okuldan cemiyete geçişte intibakın güçlüğü kifayetsiz bir rehberliğin ve uygunsuz okul programının delilleridir” (Beals 1956: 9).

İzmir raporu geniş çapta bir rehberlik faaliyetinin her dereceli okul için değeri ve öğretmen, müdür, okul doktoru, rehberlik danışmanı gibi öğretim kadrosundaki tüm elemanların sağlayacağı yardım üzerinde durmuştur. Bu rapora göre ilkokullarda ele alınacak rehberlik işleri; sağlık işlerinde rehberlik, çocuğun maddi ihtiyaçlarına yardım, tasarrufa alıştırmak, şahsî problemleri çözmeye yardım, mesleğe veya daha üst okula yöneltme, üst okulları tanıtmaktır. Ortaokullarda sınıf öğretmenlerinin rehberlik faaliyetlerinde ele alacağı konular şunlardır:

Sağlık konusunda rehberlik, çocuğun ders ve başarı durumu, ders dışı faaliyetler, çocuğun özel problemleri, iyi vatandaş olmaya rehberlik, mesleğe yönlendirme, üst okullara yönlendirme, mezunların faaliyetlerini takip. Ortaokulda ileri sürülen tüm rehberlik faaliyetlerine ilaveten ortaokul üstü okullarda ve liselerde şu hususlara önem verilir. Beraber yaşamaya alıştırma, aile hayatına hazırlık, en uygun ders şubesine ve yüksekokula yönlendirme.

Öğrencilerin hangi sahalarda rehberliğe ihtiyaç hissettiklerini ve önemli problemlerin neler olduğunu anlamak için, Ankara'da dört lisenin son sınıf öğrencilerine anketler uygulanmıştır. Anketlerden elde edilen neticeler ders yılı sonuna

yaklaşmış olmasına rağmen öğrencilerin yarısının halâ mesleklerini seçmediğini, meslek seçiminde kendilerine velilerinin ve akrabalarının yardım ettiğini ancak öğretmen ve idarecilerin bu hususta bir destek vermediğini göstermiştir.

Ortaokul ve liselerde sınıfta kalma oranının çok yüksek olduğu Türkiye’de bu başarısızlığın nedenleri Ankara Rehberlik Komitesi tarafından yapılan anket verilerine göre şu şekilde belirlenmiştir. Ders konularının yüklü oluşu, ders sayısının fazla oluşu, öğretmen-öğrenci arasındaki iletişimin kopukluğu, evde çalışacak yer olmayışı, bazı öğrencilerin okuldan sonraki zamanlarını para kazanmaya ayırması. Bu raporu hazırlayan komite, müfredatta, metotta ve öğretmenlerin durumlarında değişiklik yapılmasını, sınıfta kalma probleminin incelenmesini tavsiye etmiş, rehberlik servisine ihtiyaç olduğunu belirtmiştir. Komitenin tespit ettiği bu hususlar Beals tarafından beğenilmiş ve tavsiyeleri desteklemiştir. Beals’in sosyal bilgiler programına dair tavsiyeleri şu şekildedir:

İyi bir Sosyal Bilgiler programının amacı, sadece çocuğun sosyal çevresini tanıtmak değil, çocuğun yakın çevresinden başlayarak dünyayı tanımaya, geçmişte ve yaşadığı dönemde olan sosyal, politik, ekonomik olayları anlamasına yardım etmektir. Türk ilkokullarındaki öğrencilerin çoğunun ilkokuldan mezun olduktan sonra tahsillerine devam etmedikleri göz önüne alınırsa, Türkiye için Sosyal Bilgiler programının önemi daha iyi anlaşılabilir. Türkiye’deki okullarda uygulanan bu program incelenmeli ve günün sosyal ihtiyaçlarına göre değişiklikler yapılmalıdır.

İşlediği konular itibariyle rehberlik programını da destekleyen Sosyal Bilgiler programı, meslekler, hayat planlama, evlilik, aile ilişkileri, kişisel uyum konuları ile ilgili ünitelerden oluşmalıdır. Verimli bir öğrenim durumunun sağlanması için zaman ve mekân itibarı ile çocuğun olduğu yerden başlanmalı, yavaş yavaş ufku genişletilmelidir. Aynı düşünce, ilkokullarda kullanılan program üstüne bina edilmek suretiyle orta ve lise programının geliştirilmesinde de uygulanmalıdır.

İlkokullardaki öğretmenler öğrencilerin ihtiyaçlarını karşılamak hususunda ortaokul öğretmenlerinden daha başarılıdır. Ortaokullarda genellikle öğrencilerle kişisel olarak ilgilenilmiyor. Ortaokul ve liseler akademik gelenekleri sebebiyle birçok bakımdan kız ve erkek öğrencilerin ihtiyaçlarını tam olarak karşılamıyor. Bu nedenle de gençlerin problemleriyle ilgilenecek bir rehberlik programına ihtiyaç vardır. Kız ve erkek çocukların hayatta önemli kararlar almalarına, karşılaştıkları problemleri daha iyi anlamalarına ve bu problemlerin nasıl çözebileceklerine dair onlara yardım etmek amacıyla iyi organize edilmiş rehberlik servisleri kurulmalıdır.

Beals’in rehberlik servisinin sürekli gelişmesi hususundaki tavsiyeleri de şöyledir:

Tespit edilen senelik programın hazırlanması için altı komitenin her birine yeterince hürriyet verilmelidir. Bu programın hazırlanmasında başlıca sorumluluk Milli Eğitim Müdürü’nün, rehberlik servisi koordinatörünün, rehberlik danışmanının ve yerel rehberlik komitesinin olmalıdır. Bu çalışmaların neticeleri Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yayınlanmalıdır. Bakanlıkta kurulacak rehberlik bürosu da altı komitenin ortak çalışması sonucunda hazırlanacak programla ilgilenmelidir. Birleşik Devletlerden Dışişleri Bakanlığı aracılığıyla bir rehberlik uzmanını getirmek mümkün olursa, bu

kişiyi programın geliştirilmesi, koordinasyonu ve personelin yetiştirilmesi sorumluluğu verilebilir. Ders yılı sonlarına doğru bu altı merkezin personeli tatbik ettikleri programı değerlendirmelidir. Netice Bakanlıkta görüşülmeli ve teklif edilen değişiklikler gözden geçirilmelidir. Bakanlıktan bir koordinatör ve bu altı komiteden bazı kişiler, dikkatli incelemelerden sonra diğer okullarda rehberlik programının hazırlanmasına yardım edebilirler. Kendi okullarında da rehberlik programı hazırlamak isteyen okul personeli için özellikle İstanbul, İzmir ve Samsun raporları çok faydalı olacaktır. Mevcut tercüme edilmiş materyal azdır. Rehberlikle ilgili materyaller en kısa zamanda tercüme edilmelidir. Yeni personelin yetiştirilmesi için 1954 yazında bir rehberlik kursu daha açılmalıdır. 1953 yılında kurs görmüş olanlarla da ayrıca iki haftalık bilgilerini tazeleme semineri yapılmalıdır. Amerika'dan bu kursta faydalı olacak bir uzman getirilebilir. Milli Eğitim Bakanlığı çocuk rehberlik kliniklerinde çalışacak uzmanları ve psikologları yetiştirme işine başlamalıdır.

1.6. Ellsworth Topkins'in Orta Dereceli Okullarda Organizasyon, İdare ve Teftiş Raporu

Ekim 1952'de ortaokul ve liselerde incelemelerde bulunmak üzere Türkiye'ye gelmiş; İstanbul, Ankara, İzmir, Adana, Bursa, Konya, Samsun ve Sivas'ta toplam 97 İlkokul, Ortaokul, Lise, Eğitim Enstitüsü, Öğretmen okulu, Teknik okul ve Eğitim kurumunu ziyaret etmiş, 44 konferans vermiş, öğretmenlerle söyleşide bulunmuş, 5-14 Şubat 1953 tarihleri arasında düzenlenen Beşinci Milli Eğitim Şurası'na şura üyesi olarak katılmış ve incelemelerini "Türkiye Cumhuriyeti Orta Dereceli Okullarda Organizasyon, İdare ve Teftiş" (Tompkins 1956) isimli raporunda toplamıştır.

Tompkins, ilkokullara devam eden öğrenci sayısına göre ortaöğretime devam oranının çok düşük olduğunu tespit ederek şu görüşü vurgulamıştır:

"Türkiye'de ortaöğretimin gayesi elit mi, yoksa vatandaş mı yetiştirmektir?... Şayet mesele iyi bir vatandaş yetiştirmekse, o zaman eğitimin menfaat ve faydaları ortaöğretime iştirak edebilen gençliğe uygun bulunmalıdır..." (Tompkins 1956: 3-5).

Tompkins, Türkiye'de orta dereceli okullarda program değişikliğinin zaruretini yaptığı Türkiye ve Birleşik Amerika eğitiminin istatistiksel karşılaştırmasıyla açıklamıştır. Buna göre Türkiye'de İlkokulu bitirmek mecburiyken, Amerika'da ortaöğretimin mühim bir kısmı mecburidir. Türkiye'de orta dereceli okullara devam eden öğrencilerin ilkokullara kayıtlı öğrencilere oranı yaklaşık on yedide birken, Amerika'da yaklaşık dörtte birdir (Tompkins 1956: 69).

Tompkins, orta öğretim programını elastiki yapmak için Milli Eğitim Bakanlığının gösterdiği gayreti takdir etmektedir. Ancak yeterli bulmamaktadır. Türk orta dereceli okullarında programın sabit olmasını ise şu şekilde eleştirmektedir: Öğrencilerin hepsine bütün okul süresince hemen hemen aynı dersleri veren böyle bir program, onların bireysel farklılıklarına, kabiliyet ve ilgilerine cevap verememektedir. Türk öğrencilerinin çalışkan ve yetenekli olmalarına rağmen, yaklaşık yüzde ellisinin sene sonu sınavlarına kalmasının temel nedeni yine programın sabit olmasıdır. Müfredat yeniden organize edilmelidir.

Tompkins, bu hususta bir numaralı proje planının uygulamaya konulmasını önermektedir. Projeye göre, Bakanlık belli bazı liseleri yedi yıl için “pilot” okul olarak seçecektir. Bu okullar yalnızca görevli olan Genel Koordinatör ile müsteşar veya onun temsilcileri tarafından doğrudan doğruya idare edilecektir. Yürütülen çalışmadaki ilerleme ve değerlendirmeler öğretmen ve müdürler tarafından kaydedilecek, sene sonunda deneyimlere ait bir rapor hazırlanarak Milli Eğitim Bakanlığı’na sunulacaktır. Uygulamanın son yılı da elde edilen neticeler yayınlanacaktır. Bunun için deneme başlamadan üç ay önce “pilot” okulların koordinatör ve müdürlerinin Amerika’yı ziyaret etmesi, Amerikalı bir orta öğretim uzmanının başlangıçta Türkiye’ye çağırılması özellikle tavsiye edilmektedir (Torun 2006: 388).

Tompkins’in önerileri doğrultusunda Milli Eğitim Bakanlığı, on kişilik bir heyeti ABD’ye yollamıştır. Bu heyetin verdiği rapor doğrultusunda, Ekim 1953’de “Muhtelif Gayeli Orta Okul” açılmasına karar verilmiştir. ABD’deki “Hochsoll” örnek alınarak açılan bu okulların kuruluş gerekçesi, Tompkins’in raporunun özeti gibidir (Öztürk 2004: 145-146).

“Deneme Ortaokul ve Liseleri” de ABD’li uzmanların önerisiyle açılmıştır. İlk olarak 1954’te Bahçelievler Lisesi ve İstanbul Atatürk Kız Lisesi’nde deneme programları uygulandıktan sonra, 1955’te Atatürk Kız Lisesi de, bu kapsam içine alınmıştır (Öztürk 2004: 170).

Öğretmenlerin pedagojik olarak yetersiz olmalarını Tompkins Türkiye’deki öğretmen yetiştiren kurumların çeşitlilik göstermesine ve birçok üniversite mezunun öğretim yöntemlerini yeteri kadar öğrenmeden öğretmen olarak göreve başlamalarına bağlamaktadır. Tompkins öğretmenlerin şahsi özelliklerini takdir etmiş ancak üniversiteden öğretim metotları hakkında yeterli bilgi edinmeden mezun olduklarını eleştirmiştir. Ziyaret ettiği liselerde öğretmenlerin çoğunun yalnızca anlatma veya öğrenciye anlattırma yöntemlerinin kullanıldığını gözlemleyen uzman, bu tür bir öğretimin isteksiz ve kifayetsiz bulunduğunu belirtmiştir. Ona göre öğretmenlerin daha iyi pedagojik formasyona sahip olması üniversitedeki dersler veya konferanslardan ziyade seminerlerle başarılabilir.

Tompkins, orta dereceli okullardaki öğretmenlerin öğrencilere karşı sert bir tavır takındıklarını hâlbuki daha kibar ve hoşgörülü olabileceklerini belirtmektedir. Ayrıca teftiş sistemini de eleştirerek; “birçok öğretmenin okulunuza gelen müfettiş size faydalı oluyor mu?” sorusuna bir kere evet cevabı alamadığını belirterek teftiş sisteminin düzeltilmesi gerektiğini savunmuştur (Tompkins 1956: 10-12).

Uzman, öğretmenlerin müfettişlerden çekindiğini, müfettişlerin okul müdürü ve öğretmeni ne zaman geleceğinden haberdar etmediğini, öğretmen ve müdürlerin teftiş metotlarının kendilerine bir yardımı dokunduğuna inanmadıklarını tespit etmiş ve 2 numaralı projesini bu konuda hazırlamıştır. 2 numaralı projeye göre, okul müdürleri öğretmenlerle her gün beraber çalıştıkları için onları daha iyi tanırlar ve haklarında müfettişlere nazaran daha güvenilir hükümler verebilirler. Bu nedenle öğretmenlerin terfileri müfettişlerden alınıp Millî Eğitim Müdürü ve okul müdürlerine bırakılmalıdır. Tompkins, 2. nolu projesinde teftiş ve müfettiş kelimelerinin yerine irşat edici teftiş ve müşavir müfettiş anlamına gelecek daha iyi terimler bulunmasını teklif etmiştir.

Tompkins, Türk eğitiminin mevcut yapısında öğrencilerin on iki yaşında ihtisaslaşmak istedikleri okulları seçmek zorunda kalması ve bir tip ortaokuldan bir diğerine geçme imkânsızlığının yaşanmasını doğru bulmamaktadır. Tompkins bu hususta insani kaynaklar ve mali bakımdan daha ekonomik olduğunu söylediği, Amerika'da uygulanan muhtelif gayeli ortaokul sisteminin Türkiye'nin de kabul etmesini önermiştir. Ona göre muhtelif gayeli ortaokullara sahip olmak için atılması gereken birinci adım kız ve erkek sanat enstitülerinin ilk üç sınıfının, ortaokulların 1.2.3. sınıfları ile birleştirilmesi olmalıdır. Daha sonra da programı çok yüklü olan teknik okulların süresi bir yıl uzatılmalıdır. Böylece kız enstitüleri ve sanat okullarının ikinci devresine altıncı sınıf ilave edilerek bu okulların tahsil süresi lisenin tahsil süresi ile eşitlenmiş olur.

Tompkins'in raporunda önem verdiği konulardan birisi de karma eğitimidir. Karma eğitimin yaygınlaştırılmasını daha ekonomik ve demokratik bulan Tompkins, bu tip okulların sayısı artırıldığı takdirde liselerde erkek öğrencilere nispeten az olan kız öğrenci sayısının da artacağına inanmaktadır.

Tompkins, rehberlik konusunu mesleki rehberlik, eğitsel rehberlik ve ferdi rehberlik yönlerinden incelemiştir. Ona göre müfredat sabit kaldığı sürece, eğitsel rehberlik programında derinleşmek bir hatadır. Tompkins, orta dereceli okullarının fiziki imkânlarına dair düşüncelerini şöyle açıklamıştır. Okullarda aydınlatma yetersizdir. Liseler genellikle başlangıçta okul olarak yapılmamış binalarda açılmıştır. Böyle binaların okul olarak kullanılması büyük güçlükler neden olmaktadır. Okulların çoğunda eski tarzda sabit sıralar kullanılmaktadır. Bu eski tip araçlarla yeni öğretim metotlarını kullanmak oldukça zor, hatta imkânsızdır. Psikoloji ve görüş bakımından kara yazı tahtası yerine yeşil yazı tahtası tercih edilmelidir. Teknik okullarda kol faaliyetlerine az sayıda öğrencinin iştirak etmesi, zamanının yetersizliğinden kaynaklanmaktadır.

1.7. M.Costat'ın Türkiye'de Meslek Okulları Hakkındaki Raporu

Uluslararası Çalışma Örgütü Orta Doğu Merkezi Uzmanı Costat, 1955 yılında Türkiye'ye gelmiş, erkek sanat okullarının yapısını incelemiş, gözlem ve önerilerini Milli Eğitim Bakanlığına rapor halinde sunmuştur. Costat'ın raporu Maarif Vekâleti VI. Maarif Şurası'nda tartışılıp 1956'da şura dokümanları arasında yayınlanmıştır. Uzman, üç bölüm ve 29 sayfadan oluşan raporunun ilk bölümünü birinci ve ikinci devre erkek sanat okullarının yapısı ve işleyişine ayırmış ve konu hakkında detaylı bilgi vermiştir. İkinci bölümde bu okulların genel özelliklerine yönelik eleştirilerini dile getiren Costat, raporunun son bölümünde tespit ettiği eksiklik ve sorunlara çare olarak gördüğü önerilerini sunmuştur (Costat 1956).

Costat, Türk sanat okullarının diğer ülkelerdeki aynı okullarla karşılaştırıldığında üstün taraflarının olduğunu ve edindiği izlenimlere göre bu okulların durumunu iyi bulduğunu belirtmiştir. Ancak söz konusu sistemin tesirinin daha da artırılması için şu konulara değinmiş ve tavsiyelerde bulunmuştur:

Teorik derslerin programıyla pratik çalışma programları ve her iki kategori öğretmenleri arasında işbirliği noksanlığı vardır. Bir taraftan genel ders müfredatına

ilmî ve teknik bütün bilgiler konularak yoğunlaştırılmıştır, diğer taraftan da pratik programlarda mesleğin bütün el maharetlerini ihtiva etmesi aranmıştır. Atölye çalışmaları eğitimi ile genel dersler arasında çok az ortak nokta bulunmaktadır. Atölye öğretimi teorik ders öğretmenlerinin verecekleri derslere bir dayanak teşkil edememektedir. Bu nedenle her iki program arasında bir bağlantı eksikliği ortaya çıkmıştır.

Programın bu hazırlanışı, boş saatleri, öğretim kadrosunu ve müessese atölyelerini hesaba katacak şekilde olmalıdır. Teorik ve atölye müfredatı zaman bakımından kısaltılmalı, öğretim yöntemleri düzenlenmelidir. Teorik ders müfredatı, pratik formasyon yararına yaklaştırılarak yenilenmelidir. Genel dersler çoğu zaman akademik okullarda olduğu gibi sanat okullarında işlenmektedir. Örneğin matematikte aynı metinler kullanılmaktadır. Genel derslerin öğretmenleri, akademik okulların öğretmenlerini hazırlayan aynı okullarda yetiştirilmektedir. Bu öğretmen okullarında mesleki eğitimde çalıştırılacak öğretmenler için özel şubeler mevcut değildir.

Sanat okullarında görevlendirilecek teorik ders öğretmenlerinin okulun üretim havasına uyum sağlayabilmesi amacıyla, öğretmen okullarında özel şubelerde yetiştirilmesi gerekmektedir. Teorik ders öğretmenleri, yönetmeliklerce belirlenmiş ders saatlerini bütünüyle doldurmaktadırlar. Bu öğretmenler haftalık ders saatleri çok ve sınıflardaki öğrenci sayısı fazla olduğu için, sanat okullarındansa, normal ortaokul ve liselerde çalışmayı tercih etmektedirler. Bu nedenle de sanat okullarındaki teorik ders öğretmenlerinin sayısı azalmaktadır.

Nazari ders öğretmenlerinin sayısı normalin altında olduğu gibi, atölye öğretmenlerinin sayısı da hemen hemen her yerde ihtiyacın altındadır. Teorik ders öğretmenleri bir akademik okulda veya ticaret okulunda görevli oldukları halde belirli zamanlarda sanat okulunda derse girmektedirler. Öğretmenlerin ek ders saati karşılığında bu okullara gelmesi sanat okullarında uzmanlaşmalarını engellemektedir. Öğrencilerin, makineleri öğrenme ve onlardan faydalanmaları için ayrılan zaman çok kısa tutulmasına rağmen, bu makinelere dair sözel bilgiye daha fazla önem verilmiştir.

Atölye çalışmalarında, aynı okulun çeşitli şubeleri arasında, farklı okulların aynı şubeleri arasında, binalarda, araç-gereç ve harcanan maddelerde, öğrenci ve öğretmen sayısında hatta öğretmen ve atölye şeflerinin kalitelerinde fark gözlenmektedir.

Atölyede yapılan alıştırmalarda, öğrencilere maddeleri kullanarak, geniş bir zaman zarfında sadece meşgul etmek gayesiyle, uzun ve yorucu egzersizlerin verilmesi tercih edilmiştir. Yeni alıştırmalara yönelik yapılan açıklamalar yetersizdir. Öğrenciler öğretmenler tarafından devamlı olarak kontrol edilmedikleri gibi bir hata yaptıklarında kendilerine zamanında müdahale edilme şansına da sahip değillerdir.

Öğrencilerin resmini yaptıkları bir parça çok defa o parçanın kendisiymiş gibi kabul edilmektedir. Öğrenci çalışmalarını kalite bakımından değerlendirme, çeşitli okullarda aynı özelliği taşıyan metotlarla yapılmamaktadır. Okulun üretim çalışmaları, en iyileri hariç, daima istenen bir özellikte görünmemektedir. Bu şekil çalışmalarda bir atölye veya endüstri sahasında çalışacak genç bir işçi için gerekli olan donanım sağlanamamaktadır. Üretim zarureti, yetiştirme ve öğretim mecburiyetinin önüne geçmektedir. Sınıflardaki öğrenci sayısı çok fazla olduğu gibi, atölyelerde öğretmen

başına düşen öğrenci sayısı da fazladır. Öğrencilerin, özellikle ilk senelerde, sınıf ve atölyelerde yığılması öğretimi engellediği gibi sağlık, temizlik ve emniyet sorunlarına da yol açmaktadır.

Öğrenciler, genellikle, çalışma için kendilerine gerekli olan alet ve takımları en az düzeyde dahi bulamamaktadırlar. Bazı çalışma yerlerinde programda tespit edilen saat kadar çalışmamaktadırlar. Bunlara ilaveten öğrenci sayısının günden güne artmasından kaynaklanan en önemli problem ise, öğrencilerin ikinci sınıfta ayrılacakları şubeleri seçme şansına sahip olamamasıdır. Okulun ilk senesi onların ilgi ve kabiliyetlerinin anlaşılması için tahsis edilmesine rağmen, idareler bütün boş kalan yerleri doldurmakla mükellef tutulduklarından, şubeler arasında denklik oluşturmak uğruna öğrenci isteklerini hesaba katmamaktadırlar.

Bina ve okulun araçlarıyla okula kabul edilen öğrenci sayısı orantılı olmalıdır. Örneğin bir makinede bir öğrencinin çalışması gerekirken, aynı makinenin etrafında dört öğrenci bulunmaktadır. Öğrenciler sınıf ve atölyelere dengeli olarak dağıtılmalıdır.

Costat'a göre, öncelikle yapılması gereken şey Maarif Vekâleti tarafından erkek sanat okullarının meselelerini incelemek üzere Millî bir komisyonun kurulmasıdır. Çünkü Türkiye'de teknik öğretim işleriyle uğraşan uzman bir heyet mevcut değildir. Bu komisyon okulların işlemleri hakkında kapsamlı bir anket hazırlanmalıdır. Anket sonuçlarına göre problemler tespit edildikten sonra aynı komisyon meselenin çözümünüyle ilgili olarak görevlendirilmelidir. Millî Komisyonun sorumlulukları şunlardır:

Sanat okullarının teşkilat ve çalışmalarıyla ilgili yönetmeliklerin, ders programlarının ve gerekli metinlerden ibaret kitapların hazırlanması, halen vazifede bulunan sanat okulu öğretmenlerinin formasyonu ve seri pedagojik yetiştirilmeleriyle ilgili özel bir programın oluşturulmasıdır. Costat, bu millî komisyona yardım etmek amacıyla, belirlenen alanlarda ve özelliklerde üç yabancı uzmanın çağırılmasını da gerekli görmüştür.

Sonuç olarak M. Costat'ın gözlemleri ve önerileri incelendikten sonra görüşleri ana hatları ile şunlardır:

1. Zamanının tamamını okullara ayırmış teorik ders öğretmenlerinin sayısı çoğu kez normalin altındadır.

2. Teorik dersleri kapamak için yönetimler bu öğretmenlere genellikle ek dersleri vermek ve başka okullarda (lise, ticaret okulu) kısmen zamanları bulunan öğretmenlere başvurmak zorunda kalmaktadırlar.

3. Atölye öğretmenlerinin sayısı hemen her yerde ihtiyacın altındadır. Bu konuda şunu belirtmek gerekir ki, atölye öğretmenlerinin çalışma şartları üzerinde durulması gerekir. O kadar ki, bu teknisyenlere okul dışında daha az yorucu ve tatminkâr öneriler yapılmakta ve üstelik bu okullardan uzaklaşmayı göze alan öğretmenler nitelik açısından en bilgili ve en genç gruptur. Bu durum Teknik Öğretmen Okulu öğrencilerine gerek nitelik gerekse sayısal açıdan etki etmeye başlamıştır. Bununla birlikte atölye öğretmenleri yetiştirmek için başka kaynaklar da yoktur (Costat 1956: 16-22).

1.8. Elizabeth S. Gorvine'nin Kız Teknik Öğretim Programlarının Değerlendirilmesi Raporu

Ev ekonomisi uzmanı Elizabeth S. Gorvine, 1955'de Türkiye'ye gelmiş ve iki yıl Türkiye'de kız teknik öğretiminin bütün aşamalarıyla ilgili incelemelerde bulunmuş, Altıncı Maarif Şurası'na şura üyesi olarak katılmış, gözlem ve önerilerini rapor halinde sunmuştur (Gorvine 1957).

Elizabeth S. Gorvine, raporunda Türkiye'deki kız teknik öğretim hakkında geniş bilgi verdikten sonra kız sanat ortaokulları, kız enstitüleri, akşam programları, köy programları ve kız teknik öğretmen okuluna dair gözlem ve tavsiyelerini dile getirir. Gorvine, gözlem ve önerilerini öğretmen yetiştirme eğitimi ve öğretimi insanın ezberleme yeteneğinden öte, sorunları çözümlene ve bilgiyi uygulama yeteneğine önem vermesi üzerine kurgulamıştır (Gorvine 1957: 6).

Gorvine göre herhangi bir eğitim programının amaçlarını gerçekleştirme büyük oranda öğretmenler ve metotlara dayanır. Mevcut programları uygularken şu özellikler göz önünde bulundurulmalıdır. Öğretmenlerin maaşları iyileştirilmeli, öğretmenler takdir edilmeli, ödüllendirilmeli, onların kendileri ve programlarla ilgili kararlara katılmaları sağlanmalı ve onlara yüksek ve daha ileri tahsil için fırsatlar verilmelidir. Eğitim sorunlarının çözümünde ve bireysel gelişmeyi arttırmada öğretmenlere cesaret verilmeli, eğitimi ve bireysel yaşayış biçimlerine hem kendileri hem de öğrencileri için ilişkili kılmak amacıyla sorumluluk yüklenmelidir. Sosyal ilişkilerde, insanları tanıma ve anlamada uyanık, deneyim sahibi liderler ve değişik yaş gruplarındaki öğrencilerin derslerinde, öğretim yöntemleri konusunda donanımlı öğretmenler yetiştirilmesini sağlayıcı bir eğitim verilmelidir (Gorvine 1957: 23-26).

Öte yandan günümüzde ders konuları bazı alanlarda fazlaca uzmanlaşmaya doğru yöneltilmiş ve bunun bir sonucu olarak öğretmen ve öğrenci programları da mecburen bu değişime adapte olmuştur. Bu husus özellikle Kız Teknik Öğretmen Okulunda bariz bir şekilde sıkıntı yaratmaktadır. Birçok yerde öğretmen yokluğundan, kapsamlı bir program uygulanamadığı ve dolayısıyla bu yerlerin eğitim programından yoksun kaldığı bu dönemde, bazı öğretmenlerin haftada birkaç saat ders okutması nedeniyle oluşan kayıp ve fazla ihtisaslaşma ile ek görev yüzünden ödenen ücret mali zararı iki katına çıkarmaktadır. Eğer ihtiyaçları karşılayabilecek daha pratik bir program hazırlanacak olursa, böyle bir programı az sayıda öğretmenle etkili bir hale getirmek mümkün olacaktır. Bu durum programın tetkiki ve değerlendirilmesini zaruri kılmaktadır (Şahin 1996: 163-164).

Köy kursları bir müddet daha köy kadınları ve kızları için ilk tahsilden veya okuma-yazma öğrendikten sonra devam edecekleri öğretim programı olarak kalmalıdır. Bugün olduğu gibi dokuz ay veya iki ders yılı devam etmelidir. Öğretmenleri Kız Teknik Öğretmen Okulu sisteminin bir parçası olarak “ Bölge Köy Öğretmeni Yetiştirme Merkezinde” mesleğe hazırlanabilirler. Köy programları köy kızlarının eğitim düzeyini ve köy ailelerinin yaşama seviyesini yükseltme görevini üstlenmelidir. Sağlık, çocuk bakımı, yiyecek maddelerinin elde edilmesi ve saklanması, beslenme, hayvan bakımı, iskân, el sanatları, ev sanayi konuları bu programda yer almalıdır (Gorvine 1957: 38).

Mesleki eğitim görmüş öğrenciler için tek yüksek tahsil kurumu Kız Teknik Öğretmen Okuludur. Programında altı uzmanlık sahası vardır. Aynı branşlar kız enstitüsü programlarında da mevcuttur. Dolayısıyla bir nakış iğnesinin beş yıl enstitüde, dört yıl Kız Teknik Öğretmen Okulunda olmak üzere dokuz yılda öğretildiği gibi lüzumsuz tekrarlamalar ortaya çıkmaktadır. Bu uzmanlık sahaları yeniden incelenmelidir. Bundan başka öğretmen adayları öğrencilerini anlama, yetenek ve deneyim bakımından eksik yetişmektedirler. Program, testler ve ölçmeler, eğitim sosyolojisi, eğitim psikolojisi, öğretim metotları, ergenlik çağı ve öğretmen gözetiminde ders uygulamaları konularını ihtiva edecek ve kuvvetlendirecek şekilde öğretmen yetiştirme işine önem verilmelidir. Kız Teknik Öğretmen Okuluna değişmeyen programlara karşı tedbirli olabilen, değişikliklere ayak uydurabilen, ileri ve objektif görüşlü öğretmenler seçilmelidir (Şahin 1996: 165-166).

Bu bağlamda Kız Teknik Öğretmen Okulu'nun programları, öğretmen yetiştirme işine daha geniş anlam verebilmek için yeniden organize edilmelidir. Rehberlik ve düzenli test yönetimi ile yapılacak her türlü ilerleme, öğrenciyi değerlendirme işinin bir parçası yapmalıdır. Program, testler ve ölçmeler, eğitim sosyolojisi, eğitim psikolojisi, öğretim yöntemleri, öğretmenin gözetiminde ders uygulama konularını içermeli ve güçlendirerek öğretmen yetiştirme işini önemsemelidir. Kız Teknik Öğretmen Okulu, aile yaşamını düzelterek şeylerde olumlu bir yardımcı olma girişiminde bulunmalıdır. Öğretmen yetiştirme programı, öğretmenleri belirli alanda öğretim kademelerine göre yetiştirebilmek amacıyla yeniden organize edilmelidir (Gorvine 1957: 64-66).

2. Amerikalı Uzman Raporlarının Eğitim Sistemimize Etkileri

Cumhuriyetin ilanıyla birlikte başlayan modernleşme hamlesi eğitim kurumlarından başlar. Bunun sebebi Cumhuriyet Türkiye'sinde oluşturulacak tüm yeni kurumların ve bu kurumlardaki yeni ve modern düzenlemelerin kaynağını eğitim kurumlarındaki yetişmiş insan gücüyle karşılayacak olmasıdır. Ancak gerek yetişkin insan gücünün azlığı, gerekse altyapı ve maddi imkânların yetersizliği sebebiyle devlet yüzünü Batı'ya dönmüştür. Başta Avrupa kıtasından olmak üzere ve bunu takiben ABD' den pek çok uzman ülkemize davet edilerek eğitim sistemimiz için çözüm ve öneri raporları hazırlanmıştır. Bu raporlarda, -objektif bir açıdan bakıldığında- eğitim sistemimizdeki ciddi sorunlara değinilmiş ve raporlarda belirtilen çözüm önerileriyle sisteme katkıda bulunulmuştur ancak aynı zamanda sosyal, kültürel ve siyasi yapımıza da aykırı çözüm önerileri ileri sürülmüştür.

2.1. Uzmanların Türk Eğitim Sistemine Olumlu Etkileri

Uzman raporlarının eğitim sistemimiz açısından olumlu yönlerine bakacak olursak:

Raporlarda Türkiye'nin tüm yetersizliklerine (fakirlik, sağlık, yokluk, düzensizlik, aldırılmazlık) işaret edilmiş ve bunlar vurgulanmıştır. Uzmanlar, okulun, öğretimin, öğretmenin ve donanımın yeterli kaliteye ulaşamadığını belirtmişlerdir. Öğrenci isteklerinin dikkate alınmaması ve sınıfların kalabalık oluşu uzmanlar tarafından eleştirilmiştir. Okullarda başarının düşük oluşu, ilkokuldan sonra ortaokula, ortaokuldan

sonra lise veya dengi bir okula, bu okullardan sonra da yükseköğretime doğru ilerledikçe, devam eden öğrenci sayısındaki azalma raporlarda istatistikî verilere göre ortaya konulmuştur. Örneğin 1950-1951 ders yılında, kız enstitülerine kaydolun 2147 öğrenciden sadece 965 adedi normal öğretim süresinde mezun olmuştur (Gorvine 1957: 22). Beals, Türkiye’de ortaokul ve liselerdeki başarısızlığın yaklaşık % 30-40 olduğunu belirtmiş ve o da bu oranı çok yüksek bulmuştur (Beals 1956: 28). Çoğu uzman, eğitimde yapılabilecek değişiklikler ve iyileştirmelerin gelişi güzel değil de, hangi saha ele alınıyorsa ona ait komisyonlar kurulup, bu milli komisyonların raporlarına göre işlem yapılmasını önermiştir. Hatta uzmanlar, bu milli komisyonların hangi sahalarda çalışmaları gerektiğini, kaç kişiden oluşacağını, komisyon üyelerinin görevlerini dahi yerine göre belirtmişlerdir. Örneğin, Dickerman, bakanlıklar arası işbirliğini sağlayacak, özel kuruluşlarla iletişim kuracak komisyonların; Rufi, orta dereceli okulları inceleyecek komisyonların kurulmasını tavsiye etmişlerdir. Roben Maaske, din eğitimine değinmiş ve bunun din adamlarına bırakılmasının daha uygun olacağını vurgulamıştır. Eğitimin bazı raporlarda geniş bir vizyonla verilmesine işaret edilmiştir. Tarihi yapı, yöntemlerin tarihi gelişimi, önceki eğitimcilerin ve öğretmenlerin görüşleri, getirdikleri yenilikler vs. açısından işe bakılmıştır. Raporlarda sınavlar da hayli eleştirilmiştir. Sınav işinin sadece testlere dayandırılmaması, özellikle öğretmen olacıklardan karakter, insanlarla ilişki kurma, sevgi vb. hususların tespitinin gerekliliğine işaret edilip, mülakatın yapılması önerilmiştir. Bugün dahi aynı gerekçelerin geçerli olduğunu düşünmekteyiz. Ancak, öğretmen atamalarında henüz bu hususların dikkate alınmadığı bilinmektedir. Bazı kurumlar da uzmanların eleştirisinden nasibini almıştır. Mesela Öğretmen Okulu çalışanlarının, öğretmenliğe uygun olmayanlarının elenmesinde, okulların Milli Eğitim Bakanlığı’na gizli yazılarla durumu bildirmeleri önerilmiştir. Uzmanlarca, öğrencilerin okul tarafından takipleri tavsiye edilmektedir. Örneğin, öğretmen okulu mezunu olup, göreve başlayan öğretmenler veya orta dereceli okullardan mezun olan öğrenciler, mezun oldukları okullar tarafından bir süre takip edilmelidir. Köy Enstitülerinin şehir merkezinden uzakta, ücra yerlerde kurulmuş olmaları, izole edilmiş olmaları raporlarda önemli bir eksiklik olarak belirtilmektedir. Ayrıca, öğretmen okullarıyla Köy Enstitülerinin, karma öğretmen okulları haline getirilmesi de önerilmektedir. Birkaç uzman da, Türkiye’nin esas itibariyle sorunlarının bilimsel bir anlayışla ele alınmasının gerekli olduğuna işaret etmiştir. Uzmanlar, bunun yapılabilmesi için Bilimsel Araştırma Servisi’nin kurulmasının zorunlu olduğunu vurgulamışlardır. Onların, bahsedilen önerisi bugün dahi tam anlamıyla gerçekleştirilmiş sayılamaz. Düşünce itibariyle başlangıçta Türk eğitiminin felsefesinin yüksek tabakaya hitap ettiği, halka, topluma dönük olmadığı pek çok uzman tarafından vurgulanarak böyle bir anlayışın ülkeyi geliştirmede yetersiz kalacağına işaret edilmiştir. Uzmanlar tarafından yapılan önerilerin birçoğu geçerliliğini halen korumaktadır. Mesela, kaliteli bir öğretim için öğretmenlerin mesleklerini benimsemeleri gerektiği, bunun için de onların maaşlarının iyileştirilmesi, takdir edilmeleri, ödüllendirilmeleri, kendileri ve programla ilgili kararlara katılmaları, yükseköğretim için onlara fırsatlar verilmesi gibi öneriler uzmanlara ait olup bugün de kullanılabilir özelliktedir. Ayrıca okulların amaç, program ve öğretimin arasındaki zıtlığın nedeysse tüm okullarda olduğu hususu da raporlarda vurgulanmıştır (Ekizceli 2006: 182-185).

2.2. Uzman Raporlarının Türk Eğitim Sistemine Olumsuz Etkileri

Uzmanların raporları dikkatlice incelenip, üzerlerinde durulmamış ve tavsiyeler ciddiyetle ele alınmamıştır. Örneğin Roben Maaske 1953 yılında gelmiştir. Verdiği raporda pek çok konuya değinmiştir. O tarihte “özel öğretim” metotlarının kullanılması gibi önemli bir tavsiyede bulunmuştur. Uzmanlar, sanki hangi konularda görüş bildirmeleri gerektiği önceden belirlenmiş gibi davranmışlar ve uzmanlık alanları dışında da görüş bildirmişlerdir. Mesela, Beals, rehberlikçidir. Fakat ondan Sosyal Bilgiler programını inceleyip bu konuyu da raporuna alması istenmiştir. Daha önce belirtildiği gibi Dickerman, Wofford ve Tompkins yeterince araştırma yapma imkânı bulamadıkları, hususlarda dahi görevli kişilerce anlatılanlar doğrultusunda tavsiyelerini söylemişlerdir. Türk eğitim sistemini geliştirmekle yetkili şahıslar, Türk eğitimcilerin tecrübelerinden istifadeyi hiç düşünmemişlerdir. Başka ülkelere gelen uzmanlar, kendi ülkelerinde yapılp edilenleri anlatmışlar ve kendi çalışmalarını Türkiye için de tavsiye etmişlerdir. Uzmanlardan beklenen, millet olmanın gereklerinden biri olan tarih birliğini yok etmeye çalışmak değil, öğrencilerde kendi tarihlerini öğrenmeye ilgi ve istek uyandıracak bir yöntem önermek iken, uzmanların bazıları tarihin eğitim öğretimdeki yerine işaret etmişler ancak Osmanlı ve Türk Tarihi'nin okutulmasının gereğine inanmadıklarını göstermişlerdir. Örneğin, ABD'nin orta dereceli okullarında haftanın beş günü, ilk ders saatlerinde Amerikan Tarihi dersi olmasına rağmen, Beals, Sosyal Bilgiler programında bulunan Osmanlı Tarihi'nin anlatıldığı bölümü, çocuğun yaşadığı cemiyetle çok az ilgisi ve anlamı olan tarihi olaylar ve şahısların ezberlenmesi olarak ifade etmiş ve gereksiz görmüştür. Bu nedenle sadece liselerde Türk Tarihi dersinde Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki yakın tarih üzerinde durulmasını önermiştir. Raporda “Türk Tarihi” dersinin kaldırıldığı gerçeği görülmüş ve bu değişikliğin nedenlerinin ikna edici şekilde açıklanmadığı tespit edilmiştir. Uzmanların çoğu, Türkiye’de kitap ve kütüphane sayısının ihtiyacı karşılamayacak kadar az olduğunu belirtmekte ve kütüphanede çalıştırılacak memurlara ihtiyaç olduğunu vurgulamaktadırlar. Uzmanlar, bu sorunun halledilmesi için yabancı kitapların çevirisini önermişlerdir. Uzmanlar arasındaki böyle bir karar birliğinin sonucunda, Osmanlıca yazılmış kitapların tarihe gömülerek yok edilmeye çalışıldığı söylenebilir. Uzman raporlarında sık sık her konuda yabancı ülkelere eleman gönderilmesi tavsiye edilmektedir. Örneğin Dickerman müze görevlisinin, Rufi gayretli okul müdürleri ve kitaplık memurlarının, Maaske öğretmenlerin, Tompkins öğretim malzemeleri memuru, pilot okul koordinatörü, öğretmen ve müdürlerin araştırmalarda bulunmak üzere başka ülkelere gitmesini önermektedir (Ekizceli 2006: 185-188).

1951 yılında Türkiye’ye gelen Rufi raporunda kız teknik okullarında uygulanmakta olan programın gelecek yirmi sene zarfında bütün memleket çapında ev ve aile hayatını ve yaşama seviyesini önemli ölçüde kalkındıracağını belirtmişti. Yani Rufi, kız teknik öğretiminin incelenmesini gerekli görmemektedir. Ondan dört yıl sonra Türkiye’ye gelen Gorvine ise, son yirmi yıl zarfında kız teknik öğretim sahasında önemli adımlar atıldığını ifade etmiş ancak bu okulların programının fertlerin, ailelerin ve ülkenin o zamanki ihtiyaçlarına uygunluğu bakımından incelenmesini gerekli görmüştür. Gorvine raporunu, bu temel düşünce üzerine inşa etmiştir (Gorvine 1957: 7-9).

Sonuç

1950-1960 döneminde, Türkiye'ye gelen yabancı uzmanlardan bazıları, bakanlık bünyesinde danışman olarak görev almışlardır. ABD'li uzmanların başkanlığında eğitim alanıyla ilgili çeşitli kurumlar ve örgütler kurulmuştur (Gedikoğlu, 1978: 126). ABD'li uzmanların ileri sürdükleri görüşlerin yerinde uygulanışını görmek için birçok Türk eğitimci ve eğitim yöneticisi de ABD'ye inceleme gezilerine gitmişlerdir. Bu sayede Türkiye'ye, yeni kavramlar, projeler taşınmıştır. “Program Geliştirme”, “Araç Geliştirme”, “Beslenme Eğitimi”, “Deneme Lisesi”, “Fen Lisesi”, “Barış Gönüllüleri”, “Vakıf Bursları” (Sakaoğlu 2003: 71) bunlardan birkaçıdır.

Raporların ayrı ayrı analiz edilmesinden ulaşılan ortak konuların incelenmesi ile şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Uzmanlar tarafından Türk eğitim sisteminin merkezîyetçi yapısı eleştirilir. Öğretmen, müdür ve öğrencilerin öğretim programının hazırlanmasına katılmaları, Bakanlığın yetki ve otoritesinin azaltılması önerilir. Fakat Türkiye’de halen Âdemi Merkezîyetçiliğe doğru bir adım atılmamaktadır. Kendine güvenen bireylerden oluşan, yaratıcı bir toplum yine Milli Eğitim Bakanlığının hazırladığı ve bütün okullarda, aynı anda uygulamaya geçirdiği bir programla oluşturulmaya çalışılmaktadır.

Raporlarda Türkiye’de okulların sayısının az, aydınlatma, ısıtma ve havalandırma özelliklerinin yetersiz olduğu vurgulanır. İlkokuldan Üniversite’ye kadar eğitim her kademesinde sınav sistemi uzmanlar tarafından eleştirilir. Ezberlenen bilginin çoktan seçmeli veya yazılı sınavlarla yoklanması ve sözlü değerlendirmeler doğru bulunmaz. Çünkü bu programa göre öğrenci artık ezberlediği bilgiyle değil öğretim sürecinde gösterdiği başarıyla değerlendirilir.

Uzmanlar, Türk okullarında sınıfta kalan, devamsızlık yapan ve okulu terk eden öğrencilerin sayısını fazla bulmaktadır. Müfredatın öğrenci ihtiyaçlarına göre hazırlanmaması, ders saatlerinin çok, konuların öğrenci seviyesine göre ağır oluşu sebebiyle öğrencide meydana gelen yorgunluk, sınavlar ve öğrencilere ders seçme imkânı verilmemesi, uzmanlarca başarısızlığın nedenleri olarak gösterilir.

Eğitim öğretimde başarıya ulaşmanın bir yolu da öğretmenlerin mesleklerini benimsemelerini sağlayabilmektir. Bu nedenle uzmanlar, öğretmenlerin maaşlarının artırılması, takdir edilmeleri, ödüllendirilmeleri, kendileri ve programla ilgili kararlara katılmaları, yükseköğretime teşvik edilmeleri gibi uygulamalarla öğretmenliğin çekici ve sevilen bir meslek haline getirilmesini önerirler.

Uzmanlar raporlarını hazırlamadan önce, veri toplamak amacıyla hemen hemen aynı illeri ziyaret ederek incelemelerde bulunurlar. Gözlem yapılacak illerin belirlenmesinde hükümetin etkisi olduğu söylenebilir. Ankara, İstanbul, İzmir ve Adana gibi büyük ve gelişmiş iller tüm uzmanların uğradığı merkezlerdir. Türkiye’nin coğrafya, iklim, gelir ve geçim bakımından farklı olduğuna dikkat çekerek inceleme yapacağı illeri yedi ayrı coğrafi bölgeden seçen tek uzman Kate Wofford’dur. Dolayısıyla raporların hazırlanmasında bölgesel farklılıklar ihmal edilmiştir. Bu nedenle aynı illerin araştırılması ile hazırlanan raporların Türkiye’nin eğitim meselelerini doğru yansıtması mümkün değildir.

Raporlar, Türk okullarında ders sayısının ve haftalık ders saatinin fazla olduğunu belirler. Uzmanlar ders sayılarının ve haftalık ders saatlerinin azaltılması tavsiyesiyle ortak bir karara varırlar. 1950'den sonra Türkiye'ye gelen, Mesleki ve Teknik Öğretim ile ilgili rapor hazırlayan uzmanların hepsinin de bu konuda aynı tavsiyeyi tekrarlamaları sonucunda Mart 1957'de toplanan VI. Milli Eğitim Şurası'nda adı geçen okulların haftalık ders saatleri azaltılmıştır.

Öğrencilerin hepsinin aynı dersleri almaya mecbur bırakılması yani müfredatın sabit olması uzmanların bir an önce değiştirilmesini gerekli gördükleri konulardan biridir. Uzmanlar muhtelif gayeli okul sistemine geçilerek ortaokuldan itibaren öğrencilere ders seçme imkânının tanınmasını vurgular. Onların bu düşünceleri Türk eğitim tarihinde kredili sistem uygulaması ile canlandırılmıştır. Ancak, kredili sistemden beklenen başarı sağlanamamış ve 4 yıl devam ettikten sonra kaldırılmıştır. Günümüzde ortaokul ve liselerde seçmeli dersler bulunmaktadır. Fakat adı "seçmeli ders" olan bu derslere hangi dersin okutacağını öğrenci değil onun yerine okulun öğrenci için belirlediği "zorunlu seçmeli" dersler almaktadır.

Amerikalı uzmanların raporları bağlamında milli eğitim politikalarımızın uygulanması aşamasındaki başarısızlıkların temelinde, istikrarsızlık ve kaynak yetersizliği yatmaktadır. Milli Eğitim Bakanlığı verilerine göre; Maarif Vekaleti'nde incelenen dönem ve öncesi idarede yaşanan değişikliklerin sıklığı kadar etkili olan bir başka olumsuzluk da, Maarif Vekilliği yapan kişilerin eğitimci olmamasıdır. 1920-1938 tarihleri arasında Maarif Vekilliği yapan 16 kişiden; 3'ü tıp, 4'ü mülkiye, 2'si hukuk, 4'ü askeriye, 1'i iktisat-hukuk, 1'i hariciye/dışişleri meslek alanlarından olup, sadece 1 kişi eğitim mesleğinden geldiği anlaşılmaktadır. Bu iki olumsuzluğun, Türkiye Cumhuriyeti tarihi boyunca da devam etmesi, uzun süreli, Türkiye'nin ihtiyaçlarına, mevcut şartlara ve milli değerlerine uygun eğitim politikalarının belirlenmesine ve kararlılıkla uygulanmasına engel olmuştur ki; bu tespit, ülkemizin XXI. yüzyılda Türk eğitiminin içinde bulunduğu ve kimsenin içine sindiremediği durumu açıklamaya yetmektedir (Yazıcı 1984: 127-138).

Toplumların inançları ve ön yargıları farklı olmasına rağmen, eğitimin genel problemleri memleketten memlekete benzerlik göstermektedir (Cramer & Browne, 1982: 23). Fakat yaşanan problemler için bir ülkede geliştirilen çözüm yolları, diğer ülkelere kullanılamamaktadır. Her memlekete uygun gelecek tek ve basit bir eğitim sistemi planı icat edilemediği gibi, bundan sonra da bulunamayacaktır. Çünkü milletlerin tarihi, sosyal ve kültürel geçişleri, manevi değerleri ve inançları birbirinden farklıdır. Batılı milletlerin sosyal bünyeleri genellikle birbirinin aynı olmasına rağmen, Türk milletinin sosyal bünyesi bunların hiçbirine benzememektedir. Örneğin, Türk milleti için sosyal bütünleşme son derece önemlidir. İnsandan Devlete Eğitim adlı kitabında cemiyetin eğitime etkilerini birçok düşünürün görüşüne yer vererek enine boyuna tartışan Tozlu, şu sonuca ulaşmıştır: "Eğitimin temel işlevi kişilikleri kurmaktır. Değilse, eğitim boşa dönen bir çarktır. Ki, zamanı, emeği, insanı israf eder." (Tozlu 2003: 214-215). Toplumda sosyal bütünleşme, manevi değerlerin tanınması, benimsenmesi ve korunması, bunun eğitim konusu olarak işlenmesi ile sağlanabilir (Tuncer 1990: 40). Yabancı uzmanların ruhi yapıları ve maddi varlıkları başka bir toplumda var olduklarından Türkiye'nin manevi değerlerini çok da iyi kavrayamamışlar ve önerilen raporlar doku uyuşması sağlayamamıştır.

KAYNAKÇA

BEALS, Lester (1956). Rehberliğin Lüzumu Hakkında Rapor, Ankara: Maarif Vekâleti, VI. Maarif Şurası Dokümanları.

COSTAT, M. (1956). Türkiye’de Meslek Okulları Hakkında Rapor, Ankara: Maarif Vekâleti VI. Maarif Şurası Dokümanları.

CRAMER John F. & BROWNE Stephenson G. (1982). Çağdaş Eğitim Milli Eğitim Sistemleri Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme, (Çev. A. Ferhan Oğuzkan), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

ÇAKIR, Turan (1999). Cumhuriyet’in Yirmi Beşinci Yılı’nda Türk Milli Eğitiminde ilköğretim, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

DİCKERMAN, Watson.(1956). Türkiye’de Halk Eğitimi Hakkında Rapor, Ankara: Maarif Basımevi.

EKİZCELİ, Ayşegül (2006). Yabancı Uzmanların Türk Eğitim Sitemi Hakkında verdikleri Raporlar (1924-1960). Yüksek Lisans Tezi, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

GEDİKOĞLU, Şevket (1978). Kemalist Eğitim İlkeleri ve Uygulamaları, İstanbul: Çağdaş Yayınları.

GORVINE, Elizabeth S. (1957). VI. Maarif Şurası Dokümanları: Kız Teknik Öğretim Programlarının Değerlendirilmesi ve Teklifler, Çev. Cihat Zorlu, Ankara: Maarif Vekillliği Yayını.

KALAYCI, Nurdan (2004). Cumhuriyet Döneminde İlköğretim, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

KILIÇ, Emre (2008). Demokrat Parti Dönemi Milli Eğitim Politikası. Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

MAASKE, Roben J. (1955). Türkiye’de Öğretmen Yetiştirme Hakkında Rapor, Ankara: Maarif Vekâleti Yayınları.

MEB, (1956). Halk Eğitimi Semineri Notları, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi.

OKAN, Kenan (1971). Türkiye’de İlköğretim, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Araştırma ve Koordinasyon Dairesi İstatistik Grubu Yayınları.

ÖZTÜRK, Kenan (2004). Amerikan Sendikacılığı ve İlk ilişkiler AFL-CIO’nun Avrupa Temsilcisi Irwing Brown İle Söyleşi, İstanbul: Tüstav Yayınları.

SAKAOĞLU, Necdet (2003). Osmanlı’dan Günümüze Eğitim Tarihi, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

ŞAHİN, Mustafa (1996). Türkiye’de Öğretmen Yetiştirme Uygulamalarında Yabancı Uzmanların Yeri (1923-1960). Doktora Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ŞİMŞEK, Ufuk Vd. (2012). Cumhuriyet Dönemi Eğitim Politikalarının İdeolojik Temelleri, Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish of Turkic, Volume 7/4, Fall, 2012, ANKARA, TURKEY pp. 2809-2823.

RUFİ, John (1956). Türkiye’de Ortaöğretim Müşahedeler Problemler Tavsiyeler, Ankara: Maarif Basımevi.

TAN, Hasan (1992). Psikolojik Danışma ve Rehberlik Teori ve Uygulama, İstanbul: MEB Yayınları.

TORUN, Esmâ (2006). II. Dünya Savaşı Sonrası Türkiye’de Kültürel Değişimler -İç ve Dış Etkenler- (1945-1960), Antalya: Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları.

TOMPKİNS, Ellswort (1956). Türkiye Cumhuriyeti Orta dereceli Okullarda Organizasyon İdare ve Teftiş: Rapor, İstanbul: Maarif Vekâleti Yayınları,

TOZLU, Necmettin (2003). İnsandan Devlete Eğitim, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

TUNCER, Ahmet (1990). Türk Eğitim Sisteminin Gelişimi ve Kalkınmada Eğitimin Önemi Üzerine Genel Bir Bakış, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, İşletme İktisadi Enstitüsü.

WOFFORD, Kate (1952). Türkiye’de Köy İlkokulları Hakkında Rapor, Çev. Fatma Varış, Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

YAZICI, Mustafa (1984). Atatürk’ün İzinde Milli Eğitim Kültür ve Turizm Bakanlıkları Tarihi, Ankara: Nadir Kitap.

YILMAZ, Zafer (2013). “Effects Of Idealism And Realism On The Development Of Republican Period Turkish Educational System”, Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish of Turkic, Volume 8/12, Fall, 2013, ANKARA, TURKEY pp. 1435–1442.

Makale Geliş | Received: 11.01.2018

Makale Kabul | Accepted: 22.02.2018

DOI: 10.20981/kaygi.410547

Çetin BALANUYE

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.

Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Antalya, TR
Akdeniz University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Antalya, TR

balanuye@akdeniz.edu.tr

ORCID: 0000-0002-2601-5476

Yüzdeki Gizem: Karşılaşmalar, Emosyonlar ve İfadeler

Öz

Yüzler duygulanışları ne ölçüde ifade eder? Yüzlerdeki ifadeler duyguları ne ölçüde doğru temsil eder? Yüze bakarak bir bedende ne olup bittiğini saptamak ne ölçüde olanaklıdır? Bu ve benzeri sorular özellikle son elli yılda felsefe, psikoloji ve nöroloji gibi farklı disiplinleri bir arada düşünmeye zorluyor. Felsefe konuya 'uzak bir genellikten' yaklaşıyor gibi görünmekle birlikte, konunun ayrıntılarına 'spesifik bir yakınlıktan' yaklaşan diğer iki disiplinle anlamlı bir tartışma sürdürme olanağına sahip. Bu çalışma sözü edilen olanağı Spinozacı bir perspektiften araştırma amacındadır.

Anahtar Kelimeler

Yüz, Karşılaşma, Emosyon, İfade, Spinoza.

The Secret in the Face: Encounters, Emotions and Expressions

Abstract

To what extent faces are indicators of the emotions? Besides, to what extent do they truly represent our emotions? How rigorously can we predict what has really been taking place in a body just by monitoring one's face? The questions of this kind have forced such diverse disciplines as philosophy, psychology and neurology to meditate in collaboration with the each other. Though philosophy seems to approach those questions from a 'wider scope', it still has evidently a promising potential to maintain a meaningful conversation with the latter two disciplines that adapts more a 'specific focus'. This piece of work aims to disclose this possibility from a Spinozistic perspective.

Keywords

Face, Encounter, Emotion, Expression, Spinoza.

İngilizce "emotion" sözcüğü için Türkçe'de özgül bir karşılığımız var gibi görünmüyor. Batı dillerinde kaynağında Latince "emovere" sözcüğünü bulduğumuz kavram, 16. yüzyılda önce Fransızca'ya Latince ile benzer bir anlam içeriğinde, "harekete geçmek" biçiminde geçmiş, üstelik bu geçiş anlam yapısında "toplumsal bir kalkışma-hareketlenme" gibi çağrışımları da getirmiştir. İngilizce'ye 18. yüzyılda anılan Fransızca kökeninden taşınan "emotion", devinim kaynağı olan güçlü bir etkileniş ya da duygulanış anlamlarını kapsayacak biçimde genişlemiştir. Thomas Dixon, izini sürdüğü "emosyon" kavramı için, 19. yüzyıla kadar ne felsefe ne de psikoloji disiplinde araştırmacıların ortak bir anlam içeriğinde buluşabildiğini, en fazla "emotions" (emosyonlar) ile "affections" (etkilenişler/duygulanışlar) arasında bir ayrıma gitmek konusunda uzlaştıklarını yazar (bkz. Dixon 2012). Türkçe'de, sözü edilen türde bir ayırıştırmanın da olmadığı bu araştırma alanında özellikle Spinoza üzerine gelişen yazında "emosyon" sözcüğü bedenün çoklukla dışarıdan (kendi olmayanlardan) etkilenişleri, buna dayalı duygulanışları, dönüşümleri gibi anlamları da kapsayacak ölçüde heterojenleştiği dikkat çekmektedir.

Batı felsefesinde özellikle Sokrates sonrası tüm ana akımda "emosyon", büyük ölçüde "akıl" (reason) ve "ruh" (soul) ile belli bir gerilim içinde, belli bir karşıtlık içinde düşünülmüştür. Platon hem *Phaedo* hem de daha sonra *Republic*'te ruhun ölümsüzlüğü ve rasyonelliği ile bedenün irrasyonelliğini önemli bir karşıtlık içinde değerlendirmiş, emosyonlar, tutkular ve bunlarla bir arada düşünülen arzu kavramını bedene ilişkin olgular arasında irdelemiştir. Platon, "beden ruhu etkilediği ölçüde onu bulanıklaştırır, hakikat ve erdeme kavuşmasına engel teşkil eder" derken dikkat çektiği büyük ölçüde bedenden türeyen emosyonlardır.

Platon'dan belli açılardan ayrılan Aristo için insan ruhu rasyonel ve irrasyonel birimlerin bir aradalığı kapsamında ele alınmalıdır. Ruhun irrasyonel biriminde iki element iş başındadır ve bunlardan insanın bir gıdayı sindiren, gelişme ve büyümesini yöneten 'bitkisel' (vegetative) elementin 'akıl' (reason) ile doğrudan bir etkileşimi yoktur. Antik terimlerle ifade edilecek olunursa, var kalma amaçlı metabolizmik itki, -ruhun irrasyonel bir elementi olarak- akıldan pay almaz. Öte yandan, yine ruhun irrasyonel bir birimi olan "iştah" (appetitive) elementinin akılda bir payı vardır ve Aristo'ya göre akıl (reason) bu element üzerinde yönetsel bir güce sahip olabilir. Emosyonların tümü, arzular ve tutkular Aristo için ruhun bu biriminden türemekle birlikte adeta rasyonel ve irrasyonel birimler arasında bir bağlantı ilişkisi olarak iş görürler (1984: 29-33). Aristo için ruha ilişkin bu konfigürasyonun belirtileri insanın günlük pratik yaşamında sıklıkla "akıl" ile "duygular" arasında belirgin bir çatışma ya da gerilim biçiminde ortaya çıkar.

Buna göre, Batı rasyonalitesi bu kurucu Antik kaynaklardan beslenerek bir anlamda emosyonu akılla dengelenmesi zorunlu, aksi halde insanı irrasyonel davranmaya yöneltebilen güçlü motifler bütünü olarak değerlendirecek biçimde bir kanon oluşturmuştur. Sözelimi "arzu", bir emosyon olarak hem Semavi dinler hem de Batı felsefesi için yoldan çıkarıcı, aşırılık kaynağı, günahın ya da yanlışın gerisindeki güçlü motifler bütünü olarak anılmak bakımından belki de en önemli uzlaşımardan birini oluşturmuştur. Platon hemen tüm emosyonları, insanı görünüşler dünyasının geçici sözde kıymetlerine çeken derin bir yanılsamanın kaynağı olarak görmüş, hakikatin idealar katına akli bir erişim için bunlara karşı insanı uyarmayı seçmiş; Aristo

emosyonları yok saymamış, ancak çareyi bu güçlü etkileri akılla dengelemekte bulmuş ve örneğin öfke ve korku gibi aşırılık riski taşıyanlar arasında altın denge önermiş; tüm Ortaçağ emosyonları baskılamamanın türlü yollarını denemiş ve bu temkinlilik modern döneme kadar benzer bir ekseninde gelişmiştir.

Emosyonla ilgili olarak felsefe tarihinin belki de en gerçekçi değerlendirmesi Spinoza'dan gelir: Ona göre, duygulanışlar evrendeki diğer tüm fiziksel olgular gibi ve onlar kadar doğal, karşılaşmaların kaçınılmaz olmasına bağlı olarak zorunlu, kendi içlerinde ne iyi ne de kötü, "modus"un karşılaşmasından eyleme gücünü artıracak bir etkilenişle çıkması durumunda iyi, diğer durumda kötü olarak ifade edilmistir. Spinoza'nın bu tutumunun gerisinde kendisinden önceki felsefe tarihinin önemli bir geleneğinin genel olarak "insan"la ilgili yaklaşımına yönelik eleştiri olduğu anlaşılır:

Hakikatte denebilir ki onlar insana, sanki Tabiattaki bir saltanat içinde başka bir saltanat gözü ile bakmışlardır: Zira onlar insanın Tabiat düzenine bağlı olmak şöyle dursun onu bozduğunu, aksiyonları (etkileri) üzerinde mutlak bir gücü olduğunu ve kendisini ancak kendi kendisiyle gerektirdiğini zannederler (Spinoza 2014: 130).

Spinoza bir emosyonla, özgül (spesifik) olarak 'o emosyonun' 'varlığın eyleme gücüne ne yaptığını anlamak-kavramak' amacıyla ilgilenir; ama burada varlığı - tartışmamız bağlamında insan varlığını- evrensel, zamandan bağımsız, her yerde ve her zaman "bir" ve "aynı" entite olarak değil de, her karşılaşmada karşılaşmaya bağlı ve ona göre "duygulanan" (being affected) dinamik bir varlık olarak çabasının adresi olarak düşünür. Dolayısıyla, Spinoza için bir emosyon, her zaman ve herkes için her seferinde eyleme gücü üzerinde benzer bir etkinin kaynağı olsa da, kimin hangi karşılaşmada hangi emosyonla etkileneceği evrensel-statik bir olgu olarak ortaya çıkmaz.

Spinoza için kederle duygulanış hemen her zaman varlığın eyleme gücünü azaltır, sevinçle duygulanışsa hemen her zaman artırır. Spinoza bu duygulanışların tanımlarını şöyle yapar: "Sevinç insanın daha az bir yetkinlikten daha büyük bir yetkinliğe geçişidir" ve "Keder, insanın daha büyük bir yetkinlikten daha az bir yetkinliğe geçişidir." (2014: 181). Bu iki duygulanışın bu sonuçları üretmesi tümüyle, bir diğer ve temel duygulanış olan "arzu" nedeniyledir. Arzu, bir anlamda her varlığın olduğu kadar insan 'modus'unun da özü sayılan 'conatus'un -var kalma çabası- doğrudan bir ifadesidir.

Öyleyse, Spinoza'ya göre, bir karşılaşma bir modus için örneğin "öfke" emosyonunun kaynağı olabileceken, bir başka modus için öyle olmayabilir. Spinoza'da bir emosyonun etkisi tüm moduslar için benzer olabilse de, hangi karşılaşmanın karşılaşmanın taraflarında hangi emosyonu türetebileceği tümüyle belirsizdir. Bu belirsizlik, bir modus'un bir karşılaşmadan eyleme gücünü artıracak bir emosyon devşirebilmeyi "öğrendiği" ölçüde aşılabılır. (Doğa/Tanrı'yı upuygun kavradığı ölçüde de denebilir.) Spinoza bu konuyu *Etika* üçüncü kitabın daha ilk önermesinde açar: "Ruhumuz bazı şeylerde etkindir, bazı şeylerde edilgindir (tesir eder ya da tesir alır); yani upuygun fikirleri olduğu zaman zorunlu olarak etkindir, fikirleri upuygun değil olduğu zamansa zorunlu olarak edilgindir." (Spinoza 2014: 131).

19. yüzyılda Darwin sahneye çıktığında emosyonlar tartışmasının seyrinde önemli bir değişim olur: Artık konu daha çok bir emosyonun insandaki dış vurumunun

ya da ifadesinin ne ölçüde saptanabileceği, bunun ne ölçüde evrensel bir ortaklık içerdiği ve eğer içeriyorsa bunun nesnel yöntemlerle nasıl saptanacağı olmuştur.

Darwin araştırmaları sonucunda bütün insanların, yaş, cinsiyet ve ırk farkı olmaksızın emosyonları aynı biçimlerde ifade ettiğini ileri sürdü. Onun ilgisinin gerisinde aslen, insanlar ve hayvanlar arasındaki evrimsel sürekliliğin bir kanıtı sayılmak üzere emosyonların türsel bir ortak ifadenin konusu olduğunu göstermek vardı. 19. yüzyıldaki teolojik argümanların temelinde Tanrısal maksatlı bir yaratımın ayrıcalıklı eseri olan insanın biricikliği savının yattığını bilen Darwin, emosyonlar tartışmasında da hayvandan insana evrimsel bir süreklilik olduğu karşı argümanını benimsemiş, dolayısıyla emosyonların evrensel ortak ifadelerini derlemek yoluna gitmişti.¹

Öte yandan, Darwin'in bir anlamda insanı ilahi bir yaratımın konusu yaparak diğer tüm varlıklardan ayıran ve onu "eşref-i mahluk" sayan teolojik argümanların önünü kesmek için gösterdiği bu çaba, yakından bakıldığında ironik olarak Darwinci evrimsel adaptasyon düşüncesiyle çelişen bir strateji ortaya koyuyordu. Tüm insanlarda, hatta hayvanlarda da emosyonların temel olarak aynı ifadelere/dışavurumlara sahip olduğunu ileri sürmek, en azından "emosyonların ifadelerini" çevresel adaptasyonun, karşılaşmaların ve buna dayalı öğrenmenin sonucu olacağı fikrini dışlıyordu.²

Çağdaş literatürde aynı tartışmayı Darwinci öngörüyü çok sayıda kanıtla buluşturan Ekman sürdürdü. Yaklaşık yarım asır boyunca, farklı ırk, kültür, cinsiyet ve yaşlarda örneklemeler üzerinden sürdürdüğü çalışmalarda Ekman bir ölçüde Darwin'i onayladı: İnsanlar evrensel olarak kendilerine gösterilen farklı yüz ifadelerini tutarlı olarak aynı emosyonlarla ilişkilendiriyordu (*bkz.* Ekman 1992: 34-38; Ekman & Friesen 1992: 49-98). Buna göre, sözelimi, farklı kimlik değişkenlerine sahip binlerce örneklem, belli bir yüz ifadesinin sevinç emosyonunu dışa vurduğunu, bir başkasının öfke emosyonunu dışa vurduğunu yüksek bir korelasyonla anlayabiliyordu.

Ekman'ın çalışmalarıyla ilk ilgilenenler tahmin edileceği üzerine devletlerin gizli servisleri ve emniyet birimleri oldu: Bazı durumlarda yanılabilir bile, Ekman çalışmaları giderek yüzleri okuma bilimine dönüşmekteydi ve bu olası suçların engellenmesi ya da suçluların deşifراسyonu açılarından gayet pratik bir faydaya tahvil edilebilirdi. Ekman izleyen çalışmaları için bu tür devlet birimlerinden önemli fonlar da aldı ve çalışmaları kriminoloji laboratuvarlarına kuramsal önemli destekler sağladı, sağlamaya devam etmektedir.

Ne var ki, son 20 yılda Ekman'ın hemen herkesçe kabul gören araştırmalarına genç bir kadın araştırmacıdan itiraz geldi. Northeastern Üniversitesi'nden Psikoloji profesörü Lisa Barrett, insanların emosyonları evrensel bir tutarlılıkla ne ifade ettiğini ne de okuyabildiğini ileri sürdü. Ona göre, üstelik, emosyonların beyinde kendilerine ait bir yeri olması, bedende ya da yüzde de ortak bir "pattern"den (örüntü) söz edilebilmesini olanaklı kılan bir kanıt yoktu (*bkz.* Barrett 2006).

¹ Sözü edilen araştırma programı için, *Bkz.* Darwin 1872/1998.

² Bu konudaki tarihsel tartışmalar için *Bkz.* Frevert. et. al 2014: 79-90; Dixon 2003: 150-180.

Barrett'in itirazının temelinde Ekman'ın araştırmalarında sürekli tekrar eden bir yöntem zayıflığı vardı: Ekman ve takipçileri, bir anlamda, belli sayıda sepeti belli emosyon adlarıyla etiketliyor, deneklere gösterilen çok sayıda yüzü kendilerine en uygun görünen sepete atmalarını istiyordu. Oysa, Barrett, deneklere sepetler verilmeden yüzler verilip de bu yüzlerin etkisi altında olduğu emosyonları tarif edin denilince, Ekman'da korku sepetinde bulunması garanti olacak pek çok yüz kaygı, endişe, hüznün ya da benzeri başka kavramlarla tanımlanıyordu.

Bir popüler bilim yazarı şöyle diyor:

Barrett'in dikkat çektikleri semantik bir ayırmadan fazlası değil gibi görünebilir. Ama öyle değil. Barrett'in sürmekte olan tartışmalara getirdiği itiraz, emosyon çalışmalarının yönünü tümüyle değiştirebilir; çünkü eğer Barrett haklıysa ruhsal hastalıkları nasıl yorumladığımız, zihni ve benliği nasıl anladığımız, hatta bir bütün olarak Psikoloji 21. yüzyılda köklü değişikliklere uğrayabilir (*bkz.* Fischer 2013).

İlk bir kış günü babamla bir kaplıcanın bahçesinde ağaç altına oturmuş muhabbet ettiğimizi anımsıyorum. Beş yaşıma kadar gittiğini düşündüğüm bu anının doğduğu o mekanda babamı kaplıcada banyo aldıktan sonra iyice dinlenmiş ve oğluyla söylemeye can atar bir dinginlikte anımsıyorum. Çenem düşmüş ve ona çizgi romanlardan öğrendiğim maceraları sanki arkadaşlarımla birlikte benim yaşadığımı ima edecek biçimde, çocukça türlü uydurmalar, abartılar ve gülünç ayrıntılarla anlatıyor, ondan da destekleyici mimikler bekliyordum. Babam aniden o talihsiz yüzleştirmeyi yaptı: "Yavrum, çok konuşan çok yalan söyler..." Bunu duymamla birlikte yüzüme kan hücum etmiş, kıpkırmızı kesilmiş, babamın yalnızca uydurduğumu değil, 'çok yalan söylemeye eğilimli olduğumu' da söylediğini düşünerek yıkılmıştım. Üstelik yüzümdeki kırmızılık bir türlü geçmemiş, babam bunu kolaylıkla okumuş, belli ettiğini de saklamadan üstüme gelmeyi sürdürmüştü. Bu yaşantının üstünden zaman geçtikçe, yüzümün yalan söylemekle hiç ilgisinin olmadığı durumlarda da önü alınmaz bir kesinlikle kızarmaya başladığını fark ettim. Bu açıkça eyleme gücümü olumsuz etkiliyor, karşılaşmanın kendisiyle ilişkilendiremeyecek bir biçimde yüzüm yerli yersiz kızarıyordu. Bu sorunun gerisinde bir emosyon varsa, hangisiydi?

Ekmancı bir yalan makinesi karşısında olmak istemezdim. Yalan söylersem yakalanırım diye değil, söylemesem de yalancı sanılırım diye..

Bernini'nin Azize Terasa yontusundaki o yüz ifadesi hangi emosyonun dış vurumudur? Azize Teresa (1515-1582), Hristiyanlık inancı kapsamında Tanrı aşkıyla esirmiş bir azize olarak simgeleşir. Terasa'nın kendi günlüklerinde o deneyimi şöyle ifade ettiği bilinir: "O'nun [Yüce varlığın] elinde altın bir mızrak gördüm... Onu bir kaç kez kalbimin içine saladı, mızrak iç organlarımı deşti... Acı o denli güçlüydü ki defalarca inledim, ama yine de bu acı öyle çekiciydi ki insan sonlanmasını isteyemiyordu." (Peers 1927: 197).Bernini'nin ünlü yontusunda hedefi Terasa'nın kendi günlüklerinde anlattığı esrik-ilahi bir deneyimi cisimselleştirmek, adeta Terasa'nın deneyiminin yüze vuran ifadesini aslına en yakın bir yontuyla kalıcılaştırmaktır.

Ne var ki, yontudaki yüz ifadesi kuşkuyla az yer bırakacak ölçüde açık bir "cinsel esrime" dışı vurumunu, bununla birlikte "acı" dışı vurumunu da andırmaktadır.³ Bu tuhaflık konumuz açısından önemlidir, çünkü karşılaşmalarımız ve bundan tetiklenen deneyimlerimizin bizde hangi duyguları türeteceği kadar, bu duyguların yüzümüzde nasıl bir ifadeye dönüşeceği "doğrusal-evrensel bir statiklik"ten ziyade, "karşılaşma-[anlamlandırma]-[duygu]-yüzselleme" ilişkisine bağlı olarak son derece adaptif bir dinamizm sergiler gibi görünmektedir. Bu ilişkide ilk sıranın "karşılaşma" olması, hem Spinozacı metafizik hem de nörofizyoloji açısından doğaldır: Her deneyim, deneyimin tüm tarafları açısından bir karşılaşmadır. Buna göre, yüksek sesle konuşan birinin sözlerini işitmek, bir metni -ve bu metin üzerindeki mürekkep izlerinden oluşan yazıyı- okumak, bir çiçeği koklamak ya da bir ağacın meyvesini yemek bir modus'un karşılaşmalarındandır. Bir karşılaşmanın "deneyim"e dönüşümü kimi durumlarda doğrudan ve ham olabilirken, pek çok başka durumda karşılaşmayı eş zamanlı izleyen bir "anlamlandırma"yı üretir. Böylece, "her bir karşılaşma modus'un deneyime dönüşür" dediğimizde 'karşılaşma' ve 'anlamlandırma' arasındaki bu ardışıklığı ifade etmek isteriz.

Nörolojinin meşru araştırma alanı muhtemelen soldan üçüncü ayraç ve sonraki aşama, yani 'duygu' ve 'yüzdeki ifade' arasındaki ilişkidir; öte yandan, karşılaşmalarla başlayan bu sürecin, yüzdeki ifadeye son bulan her bir tekil örneğinde [anlamlandırma] aşamasının adaptif, plastik, yani yeniden biçimlendirilebilmeye elverişli olduğunu düşünmemek için elimizde iyi nedenler var gibi görünmemektedir. Spinoza *Etika* elli birinci önermede şöyle yazar: "Türlü insanlar tek ve aynı objeden [buna 'karşılaşma' da denebilir] türlü tarzlarda duygulanabilirler ve tek ve aynı kimse tek ve aynı objeden türlü zamanlarda türlü tarzlarda duygulanabilir." (Spinoza 2014: 168-169). Spinoza'yı doğrular nitelikteki güncel sinirbilim çalışmalarında beynin karşılaşmalar ve bunlardan türeyen anlamlandırma deneyimlerine bağlı olarak dinamik dönüşebilirliğine "deneyim bağımlı nöro-plastisite" denmektedir. Bu alandaki güncel çalışmaların birinde vurgulandığı gibi, insan beyinin yapısal esnekliği daha önceleri düşünüldüğü gibi gelişimin kimi erken ve kilit dönemlerine özgü değildir; beyin karşılaşmalar ve bunlardan türeyen deneyimlerine bağlı olarak yeni nöronal bağlar oluşturması yaşam boyu süren bir nitelik göstermektedir. Arne May'in vurguladığı gibi, "Deneyimsel müdahalenin farklı aşamalarında toplanan verilerin görüntülemeye dayalı olarak değerlendirildiği uzun takipli araştırmalar, öğrenmeyle ilişkili dinamik unsurların yol açtığı plastik değişiklikleri açıklama potansiyeline sahiptir." (May 2011: 447).

Yanınızda aniden ve beklenmedik bir anda patlayan bir balon sizde muhtemelen "korku" duyguyu uyandırır. Arka arkaya patlatılan balonlar olduğunda artık bu karşılaşma aynı duyguya yol açmayacaktır. Bu, Spinoza'yı haklı çıkarır: Karşılaşmalarımızın "etkileri"yle yetinmeyip, nedenlerin bilgisini çoğalttığımız ölçüde benzer karşılaşmalardan olumlu duygular devşirebiliriz. Nitekim aynı önermenin Scolie'sinde Spinoza, kişinin önceden "kendisine korku veren şeye karşı şimdi cesaret duyduğu" (Spinoza 2014: 169) durumların sıklığını vurgulayarak karşılaşmalarımızın hangi duyguları türeteceğinin dönüşebilir/dönüştürülebilir olduğunu açıkça sezdirir. Spinoza burada Doğa/Tanrı'yı upuygun kavradıkça, olabildiğince bilgilendikçe, etkilerin

³ George Bataille'in *Erotizm* adlı klasikleşmiş kitabının İngilizce baskısının kapağında Bernini'nin Teresa'nın bu deneyimini konu edinen yontusu vardır. *Bkz.* G. Bataille 1986.

kuşatmasında çatlaklar yaratacak ölçüde nedenlerin bilgisine sirayet ettikçe, belki duygulanışın ortadan kalkmayacağını ama o duygulanışın üzerimizdeki etkisinin farklılaşacağını söyler: "İyi ve kötünün doğru bilgisi, doğru olmak bakımından hiçbir duygulanış azaltamaz (irca edemez), fakat yalnız onu, bir duygulanış gibi göz önüne alınması bakımından azaltabilir." (Spinoza 2014: 209). İşte bu nedenledir ki, Doğa/Tanrı'nın, ya da daha çağdaş sözcüklerle söylenirse gerçekliğin olabildiğince etkin, nesnel ve şu ya da bu biçimde otoriter bir korkunun etkisinden sıyrılacak ölçüde önyargısızca araştırılması, soruşturulması ve -umud edilir ki- giderek daha az yanılgılı bilinmesi insanın karşılaşmalardan sevinçli duygulanışlar ile çıkmasına olanak verecektir. Spinozanın anımsattığı gibi, insan için üstün iyi Doğa/Tanrı'nın upuygun bilgisidir ve "erdem" sayılmaya en güçlü aday da bu tür bir kavrayışı fark etmektir.

Yüzümüzdeki ifadeler ve mimikleri olanaklı kılan nörofizyolojik süreçlerin neler olduğunun ve bunların emosyonlarla ilişkisinin anlaşılması kuşkusuz önemlidir. Ben yine de, Spinoza'ya kulak vermenin çok daha önemli olduğunu düşünenlerdenim: Karşılaşmalarımızdan hangi emosyonları türetebileceğimizi daha iyi kavramak için yapacaklarımız nelerdir?

KAYNAKÇA

ARISTOTLE (1984). "Eudemean Ethics", trans. by J. Solomon, *The Complete Works of Aristotle*, ed. by Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press.

BARRETT, L. (2006). "Are Emotions Natural Kind?", *Perspectives on Psychological Science*, 1(1)/2006: 28-58.

BATAILLE, G. (1986). *Erotism: Death and Sensuality*, trans. by Mary Dalwood, San Fransesco: City Lights.

DARWIN, C. (1872/1998). *The Expression of Emotion in Man and Animals*, New York: Oxford University Press.

DIXON, T. (2003) *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge University Press.

DIXON, T. (2012). "Emotion: The History of a Keyword in Crisis", *Emotion Review*, 4(4)/2012: 338-344.

EKMAN, P. (1992). "Facial Expressions of Emotion: New Findings, New Questions", *Psychological Science*, 3(1)/1992: 34-38.

EKMAN, P. & W. V. FRIESEN (1969). "The Repertoire of Nonverbal Behavior: Categories, Origins, Usage, and Coding", *Semiotica*, 1/1969: 49-98.

FISCHER S. (2013). "About Face: Emotions and Facial Expressions may not be Related", *Boston Magazine* WEB Site [<http://www.bostonmagazine.com/news/2013/06/25/emotions-facial-expressions-not-related/>], 2013, Erişim Tarihi: 10.12.2017.

FREVERT, U. et. al (2014). *Emotional Lexicons: Continuity and Change in the Vocabulary of Feeling 1700-2000*, Oxford University Press.

MAY, A. (2011). "Experience-Dependent Structural Plasticity in the Adult Human Brain", *Trends in Cognitive Sciences*, 15(10)/2011.

PEERS, E. Allison (1927). *Studies of the Spanish Mystics*, London: Macmillan.

PLATO (1997). *Complete Works*, ed. J. M. Cooper & D. S. Hutchinson, Hackett Publishing.

SPINOZA (2014). *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost Yayınları.

Makale Geliş | Received: 13.10.2017

Makale Kabul | Accepted: 13.03.2018

DOI: 10.20981/kaygi.411233

Ömer AYGÜN

Dr. Öğr. Üyesi

Galatasaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, TR
Galatasaray University, Faculty of Arts and Sciences, Philosophy Department, İstanbul, TR

omeraygun@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2552-9862

Yeni Truva Atı: Sophokles'in *Kral Oidipous* Tragedyasında Dilin Rolü

Öz

Bu makalenin amacı, Sophokles'in *Kral Oidipous* tragedyasının ilk kez İÖ 5. yüzyılın ikinci yarısında sahnelendiği sırada nasıl algılandığını araştırmaktır. Bunun için Aristoteles'in İÖ 4. yüzyılda bu tragedya hakkındaki yargıları askıya alınıp Homeros metinlerindeki *Oidipous* figürü ile Sophokles'in tragedyasındaki *Oidipous* figürü karşılaştırılmakta ve bu karşılaştırmanın ışığında Sophokles'in *Kral Oidipous* tragedyasıyla İÖ 5. yüzyılın ikinci yarısında Atina'nın toplumsal ve entelektüel ortamında hangi tartışmaya katıldığı ve orada nasıl bir tutum takınmış olabileceği sorgulanmaktadır. Çalışmada varılan sonuç, Homeros'taki *Oidipous* anlatısının tersine, *Kral Oidipous* tragedyasında Sophokles'in olay örgüsünü kehanetlerin üzerine kurarak dildeki bulanıklıklardan yararlandığı ve bu yolla insan aklının ve dilinin sınırlılığını izleyicilerine temsil etmeye çalıştığıdır.

Anahtar Kelimeler

Tragedya, Sophokles, Aristoteles, *Oidipous*, Akıl, Kehanet, Dil.

The New Trojan Horse: The Role of Language in Sophocles' Tragedy *King Oedipus*

Abstract

This paper investigates how Sophocles' *King Oedipus* was perceived when it was first performed in the second half of the 5th century BC. To this end, we attempt at bracketing Aristotle's views on tragedy dating from the 4th century; we compare the figure of *Oedipus* in Homeric texts with the figure of *Oedipus* in Sophocles' tragedy; and then, in light of this comparison, we discuss what kind of debate Sophocles might be entering and what kind of criticism he might be addressing by means of his play to Athens' social and intellectual atmosphere in the secondary half of the 5th century. The conclusion drawn in this paper is that, unlike the Homeric *Oedipus*, Sophocles exploits linguistic ambiguity by building the plot around the prophecies in his tragedy *King Oedipus* in order to illustrate the limitations of human reason and language in the eyes of his spectators.

Keywords

Tragedy, Sophocles, Aristotle, *Oedipus*, Reason, Prophecy, Language.

Sorun

Sophokles'in *Kral Oidipous*¹ tragedyası ilk sahnelendiğinde izleyiciler tarafından nasıl algılanmıştı?² İÖ 5. yüzyılın ikinci yarısındaki Atinalıların bakış açısını çıkarsamadaki yöntemsel zorluklar bir yana, Sophokles'in tragedyası ile aramızda son derece belirleyici tarihsel ve anlamsal katmanlar bu sorunun yanıtlanmasını güçleştirmektedir. Bu katmanlardan en önemlisi Aristoteles'in *Şiir Sanatı Üzerine* metnidir. Birçok okur ya da izleyici Sophokles'in tragedyasıyla karşılaşmadan önce Aristoteles'in tragedya tanımıyla³ ve *mimêsis*, *katharsis* ve *peripateia* gibi kuramının ana kavramlarıyla tanışır; zaten tragedyayı komedyaya ve destandan üstün tuttuğu gibi⁴ Aristoteles'in Sophokles'in *Kral Oidipous*'unu en mükemmel tragedyaya saydığı görüşü yaygındır.⁵ Sophokles'in tragedyasını anlamlandırmamızda Aristoteles'in bu etkisi kendini birçok şekilde gösterir: Aristoteles tragedyayı ve hatta şiiri taklit (*mimêsis*) cinsinin türleri olarak gördüğünden bizi *Kral Oidipous*'u öncelikle bir *taklit* olarak görmeye teşvik eder; buna göre Sophokles'in amacı Oidipous figürünün felaketini en mükemmel şekilde yansıtmaktır; dolayısıyla *Kral Oidipous* öncelikle mükemmel bir sanat eseri olup olmamasıyla ve Oidipous'un felaketini iyi yansıtmamasıyla anlam kazanır; bu durumda *Kral Oidipous* tragedya idealine ve/ya da Oidipous'un trajik öyküsüne tâbidir ve Sophokles de bu taklit amacı ve taklit nesnesi karşısında tamamen edilgin bir teknisyen ve hizmetkârdır; tragedyanın elbette toplumsal bir işlevi vardır, ancak bu işlev jenerik bir işlemdir, Sophokles'e ya da dönemine özgü değildir, ne de olsa tragedyanın izleyicide hedeflediği etki baştan bellidir: korku, acıma ve arınma.

O halde Aristotelesçi bakış açısının sormamızı güçleştirdiği soru şu olarak ortaya çıkmaktadır: *Kral Oidipous* tragedyasında Oidipous'un değil, bizzat *Sophokles'in* yaptığı jest nedir? Jenerik bir toplumsal arındırıcılık işlevini *edilgin* bir şekilde yerine getirmenin ötesinde, Sophokles izleyicisine döneminin toplumsal ve politik ortamına ilişkin *etkin* bir mesaj veriyor muydu? Yanıt evetse, bu toplumsal ve politik ortamda Sophokles tragedyasıyla hangi tartışmaya katılıyor ve o tartışmada nasıl bir konum alıyordu?

Bu makalede bu soruları yanıtlamaya çalışacağız. Peki bu soruları mümkün mertebe Aristoteles'e başvurmadan, hatta Aristoteles'in üzerimizdeki etkisinden sıyrılmaya çalışarak nasıl yanıtlayabiliriz? İÖ 5. yüzyıl izleyicisinin zihnindeki Oidipous figürüne ilişkin çok önemli bir çıkış noktamız var: Homeros'un destanları. Bu çıkış noktasından hareketle makalemiz aşağıdaki aşamalardan geçecektir:

¹ Sophokles'in oyunlarından yapılacak alıntılarda "Sophocles 1990" kullanılmaktadır. Eski Yunanca sözcüklerin Türk alfabesiyle yazılışında "Millas 1992"yi izliyorum.

² Sophokles'in *Kral Oidipous* tragedyasının ilk sahnelendiği tarih konusunda görüş birliği yoktur: Fagan (2013) 440 ile 419 arasında bir tarih olabileceğini belirterek sakınlı davranır; Knox (1956) ise 425, Müller (1984) de 433 tarihlerini verir.

³ Aristoteles, *Şiir Sanatı Üzerine*, 6, 1449b27-28. Eski Yunancadan yapılan çeviriler, tersi belirtilmedikçe, tarafımızdan yapılmıştır. Aristoteles'in *Şiir Sanatı Üzerine* eseri için esas aldığımız edisyon "Kaynakça"da "Aristotle 2012" olarak gösterilmiştir.

⁴ Aristoteles, *Şiir Sanatı Üzerine*, 2., 4., 5. ve 26. bölümler.

⁵ Bu görüşün tartışılması için bkz. Morrissey 2003. Bu tartışmaya rağmen, Aristoteles'in *Şiir Sanatı Üzerine*'de sıklıkla *Kral Oidipous*'u örnek gösterdiği inkâr edilemez.

1. Makalede öncelikle Homeros'un destanlarındaki Oidipous figürü kısaca incelenecek ve Homeros'un epik Oidipous'u Sophokles'in trajik Oidipous'uyla karşılaştırılacaktır. Görüleceği gibi, trajik Oidipous'un epik Oidipous'tan en önemli farkı kehanetlerle ve kahinlerle ilişkisinde yatar.

2. Peki Sophokles kahinlere ve kehanetlere neden bu büyük rolü vermiştir? Makalemizin ikinci bölümünde bu soruyu yanıtlamak için, Herodotos ve Thoukydides gibi tarihçilere ve sofistlere dayanarak İÖ 5. yüzyılın ikinci yarısında Atina'daki politik ve düşünsel ortam sergilenecek ve Sophokles'in kahinlerle kehanetlere verdiği rolün öyle bir ortamda ne anlam taşıdığı araştırılacaktır. Bu bölümde sonuç olarak Sophokles'in *Kral Oidipous*'la "Atina Aydınlanması"na bir eleştiri ve Atina krizine bir teşhis getirdiği ileri sürülecektir.

3. Makalenin son bölümünde ise Atina'nın düşünsel ve toplumsal ortamında Sophokles'in dile getirdiği bu eleştirinin hem "söz" anlamıyla hem de "akıl" anlamıyla *logos*'a yönelik bir eleştiri olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Bu iddianın ışığında, Sokrates'in, Platon'un ve Aristoteles'in felsefeleri, Sophokles'in eleştirisine karşı birer *logos* savunusundan çok, bu eleştiriye üstlenen birer *logos* rehabilitasyonu olarak karşımıza çıkacaktır.

1. Epik Oidipous ve Trajik Oidipous

Dionysos Theatron'unda Sophokles'in *Kral Oidipous* tragedyasını izleyen 5. yüzyıl Atinalısı tragedyayı nasıl algılamıştı? Bu soruya yaklaşmak için iki önsoru sorabiliriz: Atinalının zihnindeki geleneksel Oidipous hikayesi neydi ve izleyeceği hikaye bu geleneksel hikayeden nasıl ayrılıyordu?

Homeros'un *Odysseia*'sında Odysseus geleneksel Oidipous hikayesini Hades'te karşılaştığı Epikastê'nin gözünden şöyle anlatır:

Oidipus'un anasını gördüm, Epikastê'yi, | bilmeden büyük bir suç işlemiş [*mega ergon ereksen aidreiêsi nooio*], evlenmişti oğluyla, | Oidipus öldürmüştü babasını ve koynuna girmişti anasının, | tanrılar da açığa vurmuştu [*anapysta... thesan*] bunu insanlara ansızın. | Oidipus yönetti gene de Kadmosoğullarını güzel Thebai'de, | amansız tanrıların buyruklarıyla acı çeke çeke. | Epikaste ise engin kapılı Hades'e inmişti kaygı içinde, | yüksek damından sarkıttığı kemende bağlayıp kendini, | bir sürü de belâ [*algea*] bıraktı arkada Oidipus'a, | ne kadar belâ gelirse anasının öcünü alan [*ekteleousin?*] perilerden, hepsini (11.271-280 / Homeros 1992: 197).⁶

Bu anlatıma göre Oidipous babasını öldürüp annesiyle evlenmiş, durumu tanrılar ortaya çıkarınca annesi Epikastê intihar etmiş, Oidipous ise Thebai'yi yönetmeyi sürdürmüş ve hatta sonradan Thebai için savaşırken şehit olmuştur.⁷ Bu geleneksel hikayeyi bilen Atinalı izleyici, Sophokles'in *Kral Oidipous*'unda bundan epey farklı bir

⁶ Eski Yunancada tartışılabilir yerleri ayrıca belirttik; ayrıca "açıklamıştı" fiilini "açığa vurmuştu" diye değiştirdik.

⁷ Ayrıca bkz. Homeros, *İlyada*, 23.677-80; ayrıca Fagan 2013: 92.

öykü izleyecek ve Oidipous konusunda kendince güçlü bir “tanıma” (*anagnôrisis*) yaşayacaktır.

Homeros’un epik Oidipous’u ile Sophokles’in trajik Oidipous’u arasında şöyle farklar vardır:

(a) İokastê (ya da Homeros’taki Epikastê) intihar ettikten sonra epik Oidipous hayatına kaldığı yerden devam ederken, trajik Oidipous kendi gözlerini çıkarır.

(b) Çünkü epik Oidipous’un çektiği acı tanrıların “buyruklarından” ve perilerin “intikamından” gelir, ne de olsa Homeros’a göre “büyük suçu” işleyen, *ne yaptığını bilmeden* işleyen kişi Epikastê’dir, oysa Sophokles’te ise *ne yaptığını bilmeyen* kişi Oidipous’tur: ne yaptığını bilmemenin ötesinde kim olduğunu da bilmez. Daha doğrusu ne yaptığını bilmez *çünkü* kim olduğunu bilmez. Bu yüzden de Homeros’ta *öğrenen* hepimizken Sophokles’te asıl *öğrenen* Oidipous’tur, biz alt tarafı Oidipous’un öğrendiğini öğreniriz. Epik Oidipous *yakalanır*, trajik Oidipous *kahrolur*.⁸

(c) Bu kahrolmanın bir nedeni, Homeros’ta işin iç yüzünü tanrılar açığa vururken Sophokles’te işin iç yüzünü bizzat Oidipous’un ortaya çıkarmasıdır. Kendi soru sorar, yanıtı kendi kendisi çıkarsar ve adım adım kendini çürütür. Trajik Oidipous kendi kendine öğrenir, kendi kendine öğretir. Hem zanlıdır, hem savcıdır, hem dedektiftir. Aynı anda ya da sırasıyla yasakoyucudur, infazcıdır, yargıçtır ve suçludur. *Eski Ahit*’te Eyüb’ün hikayesindekinin (Eyüb, 38-41. baplar) tersine, Tanrı Oidipous’a haddini bildirmez, Oidipous haddini bizzat öğrenir, kendini içeriden çökertir. Düşman güçlerin, dost hıyanetinin, yalanın, kandırmanın, intikamın ötesinde, bu yepyeni bir Truva atıdır, içinden Truvalıların çıktığı bir Truva atıdır. Bu sayede Sophokles Oidipous’u *başka türlü* kahreder ve *iyice* kahreder.⁹

Sophokles Homeros’taki Oidipous anlatısının içeriğinden ayrıldığı kadar kendi kurgusuna bambaşka öğeleri seferber eder. Bu öğelerden ilki yavaşlıktır. Homeros Odysseus’un yolculuğunun zamansallığında Oidipous anlatısına değinirken, Sophokles bizzat Oidipous’un anlatısının zamanını yönetir, onun izleyicideki etkisinde zamanlamayı kullanır. Dolayısıyla Atinalı izleyici için tragedyanın getirdiği yenilik, zaten bildiği bir sonucun adım adım ortaya çıkışındaki karabasanımsı tempodur. Hitchcock’un bir ayırımını kullanacak olursak, Homeros’ta tanrıların işin iç yüzünü ifşa etmesi bir *sürprizken* Sophokles’te Oidipous’un işin iç yüzünü *gerilim* aracılığıyla ortaya çıkarır.¹⁰

⁸ Trajik Oidipous’un durumu, *pathêmata mathêmata* deyişinin tersine çevrilmiş hali olan *mathêmata pathêmata*’ya uyar: Trajik Oidipous acı çekerek öğrenmez, öğrendiği için acı çeker, öğrendikçe daha çok acı çeker.

⁹ Klasik Yunan kültüründe sıklıkla karşımıza çıkan bir fikir vardır burada: dış müdahaledense “iç dinamik” el üstünde tutulmalıdır. Örneğin düşman uzaklarda olmaktan çok, içimizdedir; doğa için bir hareket kaynağıdır, bir *theos ek mêkhanês* değil, olsa olsa adeta bir *mêkhanê ek theou*’dur. Aristoteles de tragedya da düğümün çözülüşünün de öyküdeki iç dinamiklerden, öykünün iç ekonomisinden çıkması gerektiğini söyler. (Örneğin *bkz.* Aristoteles, *Şiir Sanatı Üzerine*, 15, 1454a37 ve devamı.)

¹⁰ *Bkz.* Liapis 2012: 84-97. Burada Sophokles’in kullandığı dramatik tekniğin “zamana karşı yarış” (*ticking clock scenario*) tekniğinden farkı aydınlatıcıdır. Birincisi, Sophokles’in

Yavaşlık öğesiyle yakından bağlantılı olarak Sophokles'in kullandığı ikinci bir öge de, sahnede üçüncü oyuncunun olanaklı kıldığı üçgenlerdir, yani üçlü konuşmalardır.¹¹ Homeros'ta tanrılar öğretir ve ölümlüler öğrenir, oysa Sophokles'te tanrılar öğretir ama ölümlüler bir türlü öğrenmez, bir türlü doğru anlamaz, yavaş yavaş anlar ve biri muhatabına bir şeyi öğretirken üçüncü kişilik bundan başka bir şey daha öğrenebilir. Gene Eyüp'ün hikayesinin tersine, her şeyi *sub specie aeternitatis* gören Tanrı tragedyada bizzat ortaya çıkmaz ve öğretmez; Sophokles'in hikayesinde hakikati oluşturan bilgi parçaları adeta demokratik olarak farklı oyunculara paylaştırılmıştır. Bir yanda bilen bir koro, öbür yanda ise bilmeyen ve korodan öğrenen bir oyuncu yoktur; hatta bir yanda bilen bir oyuncu, öbür yanda ondan öğrenen bir oyuncu da yoktur; üç oyuncu da bir şeyler bilir ama yarım yamalak bilir. İfşanın gerilimi bakış açılarının çokluğuyla beslenir. Örneğin Kreon'la Oidipous kavgaya ederken İokastê araya girer ve onları bilgilendirerek uzlaştırır; iki oyuncunun çözemediği bir sorun, bir habercinin ya da çobanın getirdiği haberle çözülür. Sahnedeki bu üçgen ilişkilere izleyicileri de katarsak, epikten farklı olarak tragedyadaki yavaşlığı ve kahrediciliği adeta bir tür kübizmin olanaklı kıldığını söyleyebiliriz:¹² kimse kimseye yalan söylemediği gibi herkesin elinde eşit miktarda hakikat vardır, ancak bu zamansal-mekansal kırpıntuları bir araya getirecek bütünlüklü bakış açısından herkes yoksundur. Herkes tek tek sözcükleri anlar ama kimse cümleden anlam çıkaramaz ya da çıkarır da kendi bulmak istediği anlamı çıkarır, gerçek anlamı çıkaramaz. Tragedyada yalandan ya da cehaletten önce yanlış anlama gelir.

Bu da bizi Sophokles'in Homeros'tan farklı bir Oidipous anlatısı kurarken kullandığı üçüncü ve en önemli öğeye getirir: kehanet. Kâhin ne yapar? Ya da tanrı kâhin aracılığıyla ne yapar? Herakleitos'un kendisinden alışık olmadığımız bir açıklıkla söylediği gibi, “tapınağı Delphoi'da olan efendi ne söyler ne de gizler, ancak işaret eder”.¹³ Örneğin Herodotos'ta kâhin Lidya Kralı'nın Pers İmparatorluğuna saldırırsa “büyük bir imparatorluğu yıkacağını” söylerken,¹⁴ hangi imparatorluğunu yıkacağını *söyleseydi* kral tabii ki saldırmazdı ve hüsrana uğramazdı; ancak kâhin hiç konuşmasaydı ya da tamamen anlaşılmaz şeyler söyleseydi,¹⁵ kral gene saldırmayacak ve hüsrana uğramayacaktı. Kehanette öyle bir *ikircim dozu* vardır ki hakikatin kendisini ortaya çıkarmadan önce, daha ziyade muhatabının *kendi* hakikatini ortaya çıkarır, yani örtük varsayımlarını su yüzüne çıkartır, gizli arzu ve şüphelerini kışkırtır. Herodotos'un

hikayesinde “saatli bombanın” patlayıp patlamayacağı izleyicinin gözünde belirsiz değildir, “bomba” zaten patlayacaktır. İkinci olarak “bombayı” yerleştiren değilse bile kuran kişi ile “bomba” imha uzmanı aynı kişidir. Üçüncüsü “bombayı” tetikleyen şey, tam da başka “bombaları” imha etmek için alınan önlemlerdir.

¹¹ Bkz. Aristoteles, *Şiir Sanatı Üzerine*, 4, 1449a18-19.

¹² Bkz. Liapis 2012: 84-97. Platon felsefi tartışmayı bir diyalog ortamı içerisinde gerçekleştirerek farklı kişiliklerin bu eşzamanlı “kübizmini” devralacak, hatta buna fikirlerin artzamanlı “izlenimciliğini” ekleyecektir.

¹³ Herakleitos, DK22B93 (Herakleitos ve Protogoras için, “Laks & Most 2016” kullanılmıştır).

¹⁴ Herodotos, *Historiai*, 1.53.

¹⁵ Kşz. Herakleitos, DK22B92: “Sibylla de mainomenôî ... phthegomenê ...”.

anlattığı öyküde kral kendi aşırı özgüvenini tetikleyecek en ufak bir işareti arar ve, kehanet sağ olsun, *bulur da*.¹⁶

Kral Oidipous'taki kehanetler en azından iki tanedir. İlk kehanet izleyiciler için belki yeni olan ve her şeyi kabuslaştıran kehanettir – İokastê'yle Laios'un duyduğu eski kehanet: oğlunuz babasını öldürecek, annesiyle birlikte olacak. İokastê'yle Laios bu kehaneti doğru yorumlar. İokastê'nin sonradan kahrolup intihar etmesinin nedeni tek başına bu kehanet değildir, kehaneti yanlış yorumlaması hiç değildir. Bu kehaneti sonradan *Oidipous* duyar ve *o* yanlış yorumlar ve kahredici olan budur: bir söz doğru bile anlaşılrsa, gelecekte yanlış yorumlanmaya ve olası felaketlere yol açmaya açıktır.

Ama *Kral Oidipous*'ta ikinci bir kehanet daha vardır, yeni kehanet: Laios'un katili *her kimse o* bulunmadıkça Thebai vebadan kurtulamayacaktır. Oidipous katili “o” diye dile getirir. Bu yeni kehanet eski kehaneti yeniden gündeme getirir ve gerçekleştiğinin anlaşılmasına yol açar. Sophokles'in oyununda tam bir kehanet sayılmasa bile iki ifşa daha vardır: Teiresias'ın Oidipous'a yaptığı ifşa, bir de Sphinks'in bilmecesinin yanıtını Oidipous'un bulması. Oidipous doğru yanıt bulur: İnsan, daha kesin bir ifadeyle *tümel* İnsan. Oysa bilmecelerden farklı olarak kehanetlerdeki ikircim dozu bir tümelin *hangi tikele* denk düştüğüyle ilgilidir, bir belirsizlik sıfatının, artikelinin ya da zamirinin hangi tikele denk düştüğü ilgilidir. Oidipous yanıt tümel olunca bilmeceyi çözer ve “İnsan” tümelini bulur; ama yanıt tikel olunca yanılır, “kendisini” bulamaz.

Toparlayacak olursak, Atinalı izleyicinin bildiği hikayeden farklı olarak Sophokles Oidipous'u *içeriden* çökerterek kahreder. Bu yolda da yavaşlığı, gerilimi, üçgen biçimli konuşmaları, bakış açılarının kübizmini ve en önemlisi kehanetleri kullanır. Daha önce söylediklerimizin ötesinde, belki de Sophokles'in tragedyasında hakikat üç oyuncu arasına yarım yamalak paylaştırılmaz, hakikat bu üç tarafın uzlaştırılıp bütünleştirilmesiyle ortaya çıkarılmaz. Çünkü Sophokles sahneye kahini ve kehanetleri getirmekle, sorunu bir bilgi sorunu olmaktan çıkarıp bir yorumlama sorunu haline getirir. Burada kilit rol oynayan şey, kahinlerin bilgi miktarı ya da tanrısallığı değil, kehanetlerdeki sinsi ikircim dozudur. Kahin yalnızca bir üçüncü kişi değildir, yapbozun eksik parçasını getiren bir haberci değildir; bir olayı birinci elden görüp ifade veren bir görgü tanığı (*autoptês*) değildir; sentezleyici bir üçüncü moment de değildir. Kahinin statüsü öyle bir tampon bölge oluşturur ki bütün farklı bakış açıları son ana kadar meşru kalır, ifşa yavaşlar, yavaşladıkça kişiliklerin varsayımları su yüzüne vurmaya başlar, “acıma ve korku” birikir, arınma gecikir, gelirim artar ve gelirim arttıkça kabus büyür.

¹⁶ Buradaki durumu Fagan'ın yaptığı gibi Sokrates'in hikayesiyle karşılaştırmakta yarar vardır. Sokrates'in durumunda kehanet hüsrarla son bulmaz. (*Bkz.* Platon, *Apology*, 21A ve devamı.) Yine de bu kehanette de aynı ikircim dozu vardır: Khairrephon Atina'da Sokrates'ten daha bilge biri olup olmadığını kahine sorunca şu yanıt alır: “daha bilge biri yoktur”. Belirsizliğin bir kısmı *bilgeliğin* ne olduğuyla ilgili belirsizliktir, bir başka kısmı da “daha bilge *biri*” denirken tanrıların mı insanların mı kastedildiğiyle ilgili belirsizliktir.

2. İÖ 5. Yüzyılın İkinci Yarısında Atina ve *Tykhê*

Peki Sophokles *neden* Oidipous'u bu kadar kahretmeye çalışır? Aristoteles'in düşündüğü gibi, izleyicinin “acıma ve korku” duygularını ortaya çıkarıp bir arınma geçirmelerini sağlamak için mi? Evet, *Kral Oidipous* bu konuda gayet başarılıdır. Ancak tragedyayı ilk kez izleyen Atinalının deneyimi, korkuyla, acımayla ve tüylerinin uzun uzun ürpermesiyle mi sınırlıdır? Kâhinlerin ve kehanetlerinin tek işlevi, acıma, gerilim ve korku dozunu arttırmak mıdır? Sophokles'in kâhinleri devreye sokmamasının arkasında toplumsal ve düşünsel bir tartışmaya müdahale etme isteğinin bulunduğunu savunacağız.

Eski Yunanda İ. Ö. 5. yüzyılına bir yandan Perikles dönemindeki Atina hegemonyası damga vurmuştur. Atina'nın Delos İttifakı'ndaki askerî, politik ve ekonomik liderliği, şehir planlamasından matematiğe, tıbbı, felsefeye, heykele ve mimariye kadar birçok alanda bir Klasik Dönem yaşanmasını sağlamıştır. 5. yüzyıldaki “Atina Aydınlanması” en açık ifadelerinden biri Thoukydides'in *Peloponnesos Savaşlarının Tarihi*'nde Perikles'in ünlü cenaze nutkudur.¹⁷ Perikles'in tabiriyle bu “açık şehre” Yunan dünyasının dört bir yanından gençler eğitim için üşüşür. Anaksagoras doğabilim çalışmaları yapar. Parmenides, Zenon, Gorgias ve Protagoras Atina'ya gidip gelir. Protagoras'ın “her şeyin ölçüsünün insan olduğu” görüşü çok sonraları da Hümanizmin sloganı olarak kullanılacaktır. Nitekim bu dönem bir “Yunan Aydınlanması” ya da “Yunan Hümanizması” diye de adlandırılmıştır (*Bkz.* Guthrie 1975).

Ancak Atinalı Thoukydides'in anlattığı Atina hikayesi bir başarı hikayesi değildir. Daha çok bir hüsrân hikayesidir, bir kahr hikayesidir. 5. yüzyılın son yılları Atina için benzeri görülmemiş bir kriz dönemidir. 450 civarında Anaksagoras doğabilimsel görüşlerinden dolayı Diogenes Laertios'a göre Kleon tarafından yargılanır.¹⁸ Protagoras'a göre her şeyin ölçüsü insan olduğu gibi, tanrıların varlığı bile şüphelidir.¹⁹ Peloponnesos Savaşları'nın 2. yılında Perikles vebada oğullarıyla birlikte ölecektir. 431-404 arasındaki bu savaş Atina'yı için için yiyecek ve Atinalıların yenilgisiyle sonuçlanacaktır. Yenikler de dış düşmanlardan kadar iç odakları da suçlayacaktır. Artık toplumun ortak paydaları göreceli, çıkarsal ve stratejiktir. Bu dönemde Thoukydides'e göre “eşi benzeri görülmemiş bir hukuksuzluk” yaşanır: “İnsanları ne tanrı korkusu ne de yasa dizginliyordu... tanrılara tapıp tapmamak arasında fark yok gibiydi.”²⁰ Din elden gidiyor – yani ahlak da, hukuk da, toplum düzeni de. Geç 5. yüzyıl *her açıdan* bir parçalanma ve dağılma dönemi idi. Bunun en grotesk örneği Gorgias'ın kitabının adıdır: *Doğa Üzerine, yani Varolmayan Üzerine*. Doğa yok, hatta varlık bile yoktur, varsa da bilinemez, bilinse de aktarılamaz.²¹

İşte Sophokles kendi Oidipous'unu kâhinlerle *böyle bir çözülme döneminde* sahneye koyar ve kahrettirir. Oyuncular kâhinleri uluorta ve açıkça aşağılar: Oidipous

¹⁷ Thoukydides, *Peloponnesos Savaşlarının Tarihi*, II, 36-46.

¹⁸ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Görüşleri*, 2.3.10.

¹⁹ Protagoras, 4. fragman, DK 80B4.

²⁰ Thoukydides, *Peloponnesos Savaşlarının Tarihi*, III, 53.

²¹ Sextus Empiricus, *Pros mathêmatikous*, vii, 65-87.

Teiresias'ı azarlar, onu darbecilikle suçlar, Sphinks'in bilmecesini çözemediğini ima ederek onunla boy ölçüşmeye kalkar ve sonunda onu huzurundan def eder. İokastê ise geçmişteki bir kehanetin fos çıktığını düşündüğü için bütün kahinleri toptan sahtekarlıkla suçlar (857-8): öngörü ve kader batıl inançtır, kâhinler şarlatandır. Koro bu küstahlığın sonuçlarını çıkarır: Eğer kahinler yanılabiliriyorsa tanrıya hizmet etmeye, Delphoi'ye gitmeye gerek kalmayacaktır (895-903).

Peki insan yaşamını yönlendiren şey, zorunluluk ya da tanrılar değilse, nedir? Bu sorunun yanıtını İokastê verir: *tykhê* (977-979):

ti d' an phoboit' anthrôpos hôi ta tês **tykhês** | krateri, **pronomia d' estin oudenos saphês**; | **eikê** kratiston zên, hopôs dynaito tis.

Bu pasajda İokastê'ye göre Oidipous'un kehanetlerden korkması için bir neden yoktur, çünkü kimse geleceği önceden açık seçik göremez, zira insan yaşamını *tykhê* yönetir.

Sonradan işin aslını anladığı zaman İokastê, tanrıların, en azından kâhinlerin ve kehanetin bıraktığı otorite boşluğunu *tykhê*'nin doldurduğunu söylemekten vazgeçtiği anda, ikinci bir pasajda Oidipous bu *tykhê* sözcüğünü devralır ve büyük silleyi yemeden hemen önce kendisini *tykhê*'nin çocuğu ilan eder: Oidipous kimin çocuğu olduğunu öğrenmekte kararlıdır, çünkü ona göre bunun hiçbir önemi yoktur; insanı yücelten ya da alçaltan şey, soyu soppu değil, kendi davranışlarıdır: ben *tykhê*'nin çocuğuyum, *tykhê* benim anam (1076-1085).

hopoia khrêizei rhêgnutô: toumon d' egô, | kei smikron esti, sperm' idein boulêsomai. | hautê d' isôs, phronei gar hôs gynê mega, | tên dysgeneian tên emên aiskhynetai. | egô d' emauton paida **tês Tykhês** nemôn | **tês** eu didousês ouk atimasthêsomai. | **tês** gar pephyka mêtros: hoi de suggeneis | mênês me mikron kai megan diôrisan. | toiôsde d' ekphys ouk an exelthoim' eti | pot' allos, hôste mê 'kmatheîn toumon genos.

Nedir *tykhê*? Önce İokastê'nin, sonra da Oidipous'un kâhinlere sırt çevirdikten sonra küstahça referans aldığı bu *tykhê* ne demektir? *Kral Oidipous* tragedyasının en yaygın Türkçe çevirisinin çevirmeni olan Bedrettin Tuncel *tykhê*'yi her iki pasajda “kader” diye çevirir (1941: 85, 95). *Tykhê*'nin anlamlarından biri kaderdir. Ancak burada kader, kaza, Tanrısal öngörü ve dolayısıyla kehanet İokastê'yle Oidipous'un tam da sırt çevirdiği kavramlardır, Oidipous nasıl olur da kendini kaderin çocuğu ilan eder? Nitekim Cüneyt Çetinkaya'nın Eski Yunancadan yaptığı çeviride ilk pasajda “kader” kullanılsa da ikinci pasajda *tykhê* “Talih” diye karşılır (2014: 82, 90). Benzer biçimde Vedii İlmen İngilizceden yaptığı görece serbest çeviride iki pasajda “talih” ve “şans” sözcüklerinde karar kılmışa benziyor (2012: 85, 94). *Kral Oidipous*'un bulabildiğimiz en eski Türkçe çevirisi olan Kemal Emin'in Fransızcadan yaptığı çeviride bu iki pasajda “bah””, “talih” ve hatta “tesadüf” sözcükleri kullanılır: “Hayatta en güzel şey, mümkün olduğu kadar, | Tesadüfe bağlanıp yaşamaktır bahtıyar.” (1932: 75, 86).

O halde bu iki pasajda *tykhê* herhalde “kader” değil, “talih” anlamına gelir. Sophokles'in kahretmek istediği İokastê'nin ve Oidipous'un küstahlığını yansıtan

kavram talihtir, şanstır, rastlantıdır. Aristoteles'in *tykhê* kavramındaki gibi:²² tarla sürerken çiftçinin define bulmasında hiçbir zorunluluk olmadığı gibi, Oidipous'a göre kimden doğduğu, nereli olduğu, soylu olup olmadığı da rastlantı sonucudur ve onu bağlamaz:

Kıyamet koparsa kopsun: neşepsizsem neşepsizliğimi bileyim, | Tohumumu kendi gözlerimle göreyim [*sperm' idein*] | O kadın olduğu için herhalde kendini büyük gördü, | Avamlığımdan [*dysgeneian... emên*] utanmış olacak. | Oysa ben **Talihin** çocuğuyum [*paida tês Tykhês*], naimdir, | gönlü geniştir [*nemôn tês eu didousês*], kendimi hakir görecek halim yok. | Beni **Talih** anam doğurdu: şu ömrümdе geçirdiğim aylardır | Beni alçaltan da yükselten de. | Kökenim budur, neden kaçayım, | Nesebimi [*genos*] öğrenmeyeyim de ne yapayım? (1076-1085).

Eski Yunanca metinde bulunmasa da Vedii İlmen'in Oidipous'a söylediği gibi: "Ben bir hiçliktendoğmuşum." İokastê'yle Oidipous'a göre insanı önceden belirleyen bir şey yoktur ki kökeninin bir önemi olsun, kehanetlerin bir hükmü olsun. Küstahlıkları buradadır. Korkuyla acımanın ötesinde, Atinalı izleyicinin tüylerini ürperten şey de bu küstahlıktır.

Sophokles de her ikisini işte bu yüzden kahredecektir. Öyleyse Sophokles *Kral Oidipous*'u yazarken 5. yüzyıldaki tartışmaların içerisinde ve o tartışmalarda taraftar: kâhinlerin tarafındadır, *tykhê*'ye karşı *anagkê*'nin tarafındadır, *nomos*'a karşı *physis*'in tarafındadır. Doğayla ya da tanrılarla bağını koparmış bir Aydınlanma ve Hümanizma projesinin eleştirimendir.

3. Logos'u Sınamak ve Sınırlamak

Ancak Sophokles'in eleştirisinin daha derin bir hedefi de vardır: *logos*. Bu iddiayı gerekçelendirmek için öncelikle 5. yüzyılda *logos*'la ilgili tartışmaları hatırlamak, sonra da Sophokles'in tragedyasını nasıl da *logos*'a "bulduğünü" gözlemlemek gerekir.

Logos'un birinci anlamı konuşma ya da sözdür. 5. yüzyılın ikinci yarısında sıklıkla karşımıza çıkan bir konu, insanın yaptığı yorumlamaların zorunsuzluğu, öncüllerinin temelsizliği, değişen koşullar karşısında dilin kemiksizliği ve konuşan insanların omurgasızlığıdır. Spartalılara oranla Atinalıların gevezeliği, konuşma tutkusu ünlüdür. Platon *Phaidros*'ta Sokrates'e bir *philologos* olduğunu söyletecektir.²³ Göstergenin keyfiligi Platon'un *Kratylos*'undan bile önce Thoukydides'te vurgulanır: "Sözcükleri gelişmelere uydurmak için insanlar sözcüklerin bile anlamını değiştirdi. Daha önce deli cesareti olan eylemler artık davaya cesurca bağlılık eylemleriyle bir tutuluyordu; geleceği düşünmek ve beklemek korkaklık bahanesi sayılıyordu. Sakıncımlık ödlekliğin maskesiydi; bir soruyu bütün yönleriyle kavrayabilmek pratik alanda işe yaramazlığın belirtisiydi. Fanatik coşku adam gibi adam olmanın emaresi, düşmanın arkasından kompo kurmak gayet meşru bir nefsi müdafaa yolu idi. Kimin

²² Aristoteles, *Fizik*, II, 5.

²³ Platon, *Phaidros*, 236E5.

görüşleri şiddetliyse ona bel bağlanabilirdi, ona karşı çıkanlarsa şaibeli insanlardı. Ustaca komplo kurmak artık bir zeka göstergesiydi ama kendisine komplo kurulduğunu fark edenler daha da zeki sayılıyordu...²⁴

İşte böyle bir ortamda *Kral Oidipous*'ta başrolü dil oynar. Aristoteles Aiskhylos için "başrolü *logos*'a verdi" der²⁵ ama aynı şeyi *Kral Oidipous* için de söylemiş olabilirdi. Sahnedeki tek aksiyon konuşmadır. Dil aktördür, aktiftir, hatta hiperaktiftir.²⁶ *Kral Oidipous* baştan sona Austin'in ünlü "How To Do Things With Words?" sorusunun yanıtı gibidir: sürekli emirler verilir, yeminler edilir, kehanetlerde bulunulur, kehanetleri elçiler aktarır, varsayımlar yapılır, sonuçlar çıkarılır, bilmeceler sorulup yanıtlanır, tehditler savrulur, lanet edilir, hakaret edilir, dua edilir, dilek tutulur, adak adanır, sorulur, cevaplanır, suçlama yapılır, tanıklık edilir, doğrulanır, yalanlanır... Elbette bütün tragedyaya, Oidipous'un babasını öldürüp annesiyle birlikte olması ya da çobanın Oidipous'u öldürmeyip başka bir çobana vermesi gibi ana eylemlerin çevresinde döner. Ancak bu kritik eylemler sahnelenmez, sahnedeki konuşmalarda laf arasında aktarılır. Örneğin Pasolini'nin *Edipo Re*'sinden farklı olarak Sophokles kronolojiyi izlemez, ana olayın evveliyatını laf aralarına büyük de bir ustalıklarla serpiştirir. Bunlar *flashback*'ler bile değildir, çünkü flaş yoktur, *gösterilen* hiçbir şey yoktur. Bunlar eski konuşmaların yine konuşmayla aktarılmasıdır. Konuşan oyuncular konudan konuya geçerler, daha doğrusu bizzat laf lafi açar. Sophokles'in sanatı bu yüzden Pasolini'ninkinden farklı olarak lafların eskalasyonunu, konuşmalar ilerledikçe gerilimin adım adım yükselmesini ve kabus havasının veba gibi her yeri kaplamasını sergilemesinde yatar. Kovalamaca yoktur, hatta her şey olup bitmiştir, buna rağmen tragedyaya bir aksiyon filminin ritmi hakimdir.

Logos'un hakimiyetini görmek için Sophokles'in sanatını bırakıp kişiliklere de dönebiliriz: Oidipous bir yerde biriyle *konusunca* harekete geçer, örneğin Korinthos'tan ayrılır; yolda bir trafik problemi eylem olarak yaşanır ama problem hemen *laf kavgasına* döner, Oidipous gene *laflardan hareket eder* ve karşısındakileri öldürür;²⁷ derken Oidipous Thebai'ye gelir, gelir gelmez şehri *Sphinks'in bilmecesine doğru yanıtı bularak* kurtarır, yani sözle kurtarır. Oidipous şehri yalnızca konuşarak yönetmez, sorunları konuşarak çözmez, şehri zaten *konusarak* kurtarmıştır. Oidipous kral olmuştur ve krallığa devam etmiş saf *logos* sayesinde.

Ancak Oidipous mesela Sphinks'i *ikna* etmez, kandırmaz, gönlünü almaz, ona emir vermez. Bilmecesini çözer. Sonra şehri ikinci kez kurtarmak için bir başka Tanrı sözünü yorumlayacak, soruşturmaya başlayacak ve savcı kimliğine bürünecektir. Burada *logos*'un "söz" anlamının yanında, ikinci anlamı devreye girer: akıl, akılcılık, akıl yürütme, hesaplama, muhakeme.

O halde *Kral Oidipous*, bu ikinci anlamıyla da *logos*'a bulanmıştır. Oidipous yalnızca ağız laf yapan bir kişi değildir, akıl yürüten bir beyindir: bilmeceyi zekasıyla

²⁴ Thoukydides, *Peloponnesos Savaşlarının Tarihi*, III, 82. III, 36'da Kleon'un nutkuyla ve Yaşlı Oligark'la karşılaştırılabilir.

²⁵ Aristoteles, *Şiir Sanatı Üzerine*, 4, 1449a17.

²⁶ Bu konuda kaynaklar için bkz. Beer 2012: 93-100.

²⁷ *Kşz*: Aristoteles, *Retorik*, II, 2, 1378a30-1380a5.

çözmüştür, yine bir dedektif gibi tümdengelimle akıl yürüterek Laios'un katilini bulacak ve Thebai'yi vebadan kurtaracaktır; elbette tragedyanın sonunda kendinin kim olduğunu ve ne yaptığını da ağır çekimde bir muhakeme ile öğrenecektir.

Sonuç

Sophokles'in *Kral Oidipous*'una Aristoteles'in *Poetika*'sının dışındaki bir bakış açısından yaklaşınca, onu bir olayın taklidi olarak görmenin ötesinde, döneminin toplumsal, politik ve ekonomik sorunlarıyla ilgili etkin bir tutum, eleştiri ve öneri olarak okunabilmektedir. Bu makalede Homeros'taki Oidipous figürüyle Sophokles'in ünlü tragedyasındaki Oidipous figürünün karşılaştırılmasından ve 5. yüzyılın ikinci yarısında Atina'nın toplumsal ve entelektüel ortamının incelenmesinden çıkardığımız sonuç, Sophokles'in oyununun kehanetleri önplana çıkararak *logos*'a iki anlamıyla da birer eleştiri yönelttiğidir: konuşmanın, dilin, sözcüklerin bağımsızlığına bir eleştiri (doğaya, Tanrıya ve olgulara bir davet), aynı zamanda da akıl yürütmenin, aklın, "rasyonel politikanın" ve rasyonel kişinin özerkliğine bir reddiye (aileyi, Tanrıyı, doğayı üstün tutmaya bir davet). Sophokles hem *logos* karşısında *ergon*'u, hem *nomos* karşısında *physis*'i savunur gibidir. Bu durumda *logos* illeti bir konuşma hastalığı kadar, ilk öncüllerin bilinemezliğinin farkında olmadan akıl yürütme kusurudur da. Küstahlık dil kadar aklın küstahlığıdır ve bireyin kendi kendini tanımlamaya kalkmasının küstahlığıdır.

O halde en başta sorduğumuz soruya dönebiliriz: Sophokles'in *Kral Oidipous* tragedyası ilk sahnelendiğinde izleyiciler tarafından nasıl algılanmıştı? İzleyicilerin bu tragedya ile Sophokles'in bir akılçılık tartışmasında nasıl konumlandığını ve konumunu nasıl gerekçelendirdiğini gördükleri söylenebilir. *Kral Oidipous*'ta Sophokles yavaşlıkla, üçgen konuşma yapılarıyla ve kehanetlerdeki belirsizlik dozuyla Oidipous'u kendi içinden çökerterek kahreder ve bunu yaparken 5. yüzyılın ikinci yarısındaki akılçılık tartışmasında konum alır: dilin çığırdan çıkmasını, aklın bağımsızlığını ilan etmesini, bireyin kendi kendini tanımlama cüretini eleştirir. Kozmopolit şehir, dil ve birey karşısında olgulara, "doğa yasalarına", aileye ve Tanrıya dönülmesini önerir. Atina projesini ve potansiyelini değilse bile, *Atina'nın gidişatını* eleştirir.

Makalemizde vardığımız bu sonuç, Sophokles'in tragedyasının anlamlandırılmasının ve tarihsel bağlamına yerleştirilmesinin ötesinde, Sokrates, Platon ve Aristoteles'in felsefi projelerine de ışık tutabilir. Bu açıdan felsefenin hem "tutucu" trajiklerin, hem onların rakipleri olan "ilerici" sofistlerin benimsediği karamsar epistemolojinin yerine iyimser ama eleştirel bir epistemoloji öneceği söylenebilir. Sophokles'in eleştirisi karşısında, Sokrates, Platon ve Aristoteles *logos*'u terk etmekten ya da savunmaktan çok, eleştiriye üstlenerek onu diyalogla, diyalektikle ve mantıkla aşacak bir *logos* rehabilitasyonu tasarlamış gibi görünmektedir.

KAYNAKÇA

- ARİSTOTELES (1997). *Fizik*, çev. Saffet Babür, YKY: İstanbul.
- ARISTOTLE (1926). *Rhetoric*, trans. J. H. Freese, Harvard University Press.
- ARISTOTLE (2012). *Poetics. Editio Maior of the Greek Text with Historical Introductions and Philological Commentaries*, ed. Leonardo Tarán & Dimitri Gutas, Leiden & Boston: Brill.
- BEER, Josh (2012). "Oedipus Tyrannus", *Brill's Companion to Sophocles*, ed. Andreas Markantonatos, pp. 93-100, Leiden & Boston: Brill.
- DIOGENES LAERTIOS (2003). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul: YKY.
- ESKİ AHİT (2015). *Kitabı Mukaddes Yayınları*, İstanbul.
- FAGAN, Patricia (2013). "The Apology and Oedipus", *Plato and the Tradition*, pp. 81-95, Northwestern University.
- GUTHRIE, W. K. C. (1975). *The Greek Philosophers*, Harper Torchbooks.
- HERODOTOS (1920). *Histories*, trans. A. D. Godley, Harvard University Press.
- HOMEROS (1992). *Odyseia*, çev. Azra Erhat ve A. Kadir, İstanbul: Can Yayınları.
- KNOX, Bernard (1956). "The Date of the *Oedipus Tyrannus*", *American Journal of Philology*, 77/1956: 133-147.
- LAKS, André & Glenn W. MOST (2016). *Les débuts de la philosophie*, Fayard.
- LIAPIS, Vayos (2012). "Oedipus Tyrannus," *Companion to Sophocles*, pp. 84-97, Blackwell.
- MORRISSEY, Christopher S. (2003). "Oedipus the Cliché: Aristotle on Tragic Form and Content", *Anthropoetics*, 9(1)/2003, <http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap0901/oedipus.htm>.
- MİLLAS, Herkül (1992). "Yunanca'nın Türkçe Harflerle Yazılışı", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, 16(27)/1992: 189-197.
- MÜLLER, Carl Werner (1984). *Zur Datierung des sophokleischen Ödipus*, Wiesbaden: Franz Steiner.
- PLATO (1914). *Phaidros*, trans. H. N. Fowler, Harvard University Press.
- PLATO (2017). *Apology*, trans. Christopher Emlyn-Jones, Harvard University Press.
- SEXTUS EMPIRICUS (1949). *Pros mathêmatikous*, trans. R. G. Bury, Harvard University Press.
- SOPHOCLES (1990). *Fabulae*, ed. H. Lloyd-Jones & N. G. Wilson, New York: Oxford.
- SOPHOCLE (1932). *Kral Edip*, çev. Kemal Emin, İstanbul: Marifet Matbaası.
- SOPHOKLES (1941). *Kral Oidipus*, çev. Bedrettin Tuncel, Ankara: Maarif Matbaası.
- SOPHOKLES (2012). *Kral Oidipus*, çev. Vedii İlmen, İstanbul: Yaba Yayınları.
- SOPHOKLES (2014). *Kral Oidipus*, çev. Cüneyt Çetinkaya, İstanbul: Bordo Siyah Yayınları.
- THUCYDIDES (1919). *History of the Peloponnesian War*, trans. C. F. Smith, Harvard University Press.

Fırat İLİM

Dr. Öğr. Üyesi

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Van, TR

Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Van, TR

firatilim@yyu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-1226-7098

Aristoteles'te Müzikal Terimlerin Anlamı ve Kullanımı

Öz

Bu çalışmanın amacı, Aristoteles'in kullandığı temel müzikal terimlerin günümüz terminolojisi ile karşılaştırılarak açıklanmasıdır. Burada, müzik, Aristoteles'in sanat anlayışı içerisindeki yeriyle birlikte alınmaktan ziyade, teknik bir konu olarak işlenecektir. İzleyeceğimiz yöntem, öncelikle, Greklerden elimize ulaşan müzikolojik veriler ışığında teknik terminolojiyi netleştirmek; daha sonra Aristoteles'in metinlerinden yola çıkarak ve Platon'un söz konusu terimleri kullanımları ile karşılaştırmalar yaparak, konu ile ilgili terimlerin kullanımının işaret ettiği müzik anlayışını öğelerine ayırarak bir metin analizi yapmak olacaktır. Temel metinlerimiz *Poetika* ve *Politika* olmak üzere, gerekli noktalarda *Retorik* ve *Metafizik*'teki ve kullanımları da hesaba katacağız.

Anahtar Kelimeler

Müzik, Tonal Müzik, Melodi, Armoni, Ritim.

The Meanings and The Usages of Musical Terms in Aristotle

Abstract

The aim of this paper is to explain the basic musical terminology used by Aristotle comparing with today's. Rather than taken in relation with the philosopher's understanding of art, music will be taken as a technical subject. The method will be, clarifying the technical terminology of the ancient Greeks by the ancient texts, thereafter making a text analysis which will focus on the usages of the terms by Aristotle, referring to Plato. The main texts will be *On Poetics* and *Politics*, but *Rhetoric* and *Metaphysics* will also be used when needed.

Keywords

Music, Tonal Music, Melody, Harmony, Rhythm.

Giriş

Günümüzde müzik alanında kullanılan temel terminolojinin önemli bir bölümü Antik Yunan kökenlidir. Ancak bu terimlerin antik kullanımları için konuşacak olursak, onların içerisinde işlev ve anlam kazandığı dizge bugünkü ile bir ve aynı değildir. Özetle söylemek gerekirse, günümüz çoksesli müziği, Antik Yunan'da karşılığı olmayan, seslerin eşit bölünmesi fikrini temel alan *tampere* sistemi, *orquestra-orkestrasyon* yönelimi ve bilimsel temelli ses fiziği çalışmalarının verilerini içerme ve aşma gibi özgün tarihsel koşullar içerisinde şekillenmiştir. *Uyumlu aralıklar - uyumsuz aralıklar* gibi daha genel terimlerin kapsamlarının değişmesi gibi daha az sorunlu örneklerin yanında, antiklerle armoni anlayışlarımızın benzeşmemesi gibi çok daha dikkat çekici sorunlar hesaba katıldığında, terminolojinin gözden geçirilmesinin sağlayacağı katkılar daha anlaşılır olacaktır.

Bu çalışmanın dar kapsamında, bu doğrultuda öncelikle Antik Yunan kültürünün bir parçası olarak dönemin müzik anlayışlarının ve müzikoloji çalışmalarının kısa bir özetini sunacağız. Sonrasında Aristoteles'in *Poetika* ve *Politika* gibi müzikle ilgili daha detaylı tartışmalara girdiği iki temel metnindeki başlıca müzikal terimleri yer yer Platon'un kullanımlarına dönerek inceleyeceğiz.

Antik Yunanda Müzik

Antik Yunan'da müziği performatif bir etkinlik konusu ya da teknik bir inceleme konusu olmasının yanında felsefenin bir konusu olarak ele alan en tutarlı ve kapsamlı görüş Platon'a aittir. Platon *Devlet*'in ilk kitaplarından *Yasalar*'a varıncaya kadar genel olarak sanatın ve özel olarak müzik sanatının etik ve politik angajmanı sorunsalını hakikat ile ilgisinde ele alarak çağcilleri arasında özel bir yer edinir. *Devlet*'teki sınıflandırmaya göre, benzetmeye dayalı sanatlarla uğraşan ozanlar ve ressamlar, “benzetmeci, benzettiği şeylerin ne olduğunu pek bilmediği” için hakikate üç derece uzaktır. Yapma sanatının ehli “kaval yapan” ve kullanma sanatının ehli “kaval çalan” ise, bu kıyasta, sanatlarının bilgi ile ilgileri bakımından kabul edilebilir durumda sayılır. (Platon 1962: 601-602) Bir sanat dalı olarak müzik ise özellikle yeni nesillerin eğitim sürecinde diğer dalların yanında özel bir amaca hizmet eder. Platon'a göre “[h]içbir şey insanın içine ritim ve düzen kadar işlemez. Müzik eğitimi gereği gibi yapıldı mı insanı yüceltir, özünü güzelleştirir. Kötü yapılmıca da bunun tersi olur” (1962: 401-d) Bu sebeple, gençlerin bedenleri için jimnastik ne denli önemliyse, kafa eğitiminde de müzik en az o kadar önemli sayılmalıdır. (1962: 424-a) Bu noktada Platon'un önerisi, müziğin üç temel bileşeninden ikisinin, ritim ve makam unsurlarının gözden geçirilerek bunların hangilerinin kullanılacağına karar verilmesidir. Lydia ve Ionia gibi dinleyeni hüzünlendiren makamlar ve bunları çalmaya yarayacak flavta gibi çok telli sazlar kullanılmamalı; bunlar yerine biri barışta kullanılacak yumuşak bir makam, diğeri savaşta kullanılacak sert bir makam olmak üzere iki makam belirlenmeli ve bunlar için lir ve kithara kullanılmalıdır. (1962: 398-401) Müziğin Apolloncu ölçülülük, düzen ve güzellik yolunda bu tür pratik belirlenişi devletin bekçileri tarafından sıkı sıkıya denetlenmelidir. Öyle ki Platon'a göre “müzikte yol değişti mi, devletin anayasası temelden sarsılır.” (1962: 424)

Platon *Devlet*'te sunduğu müzikal terminolojiyi ve teknik ayrımları *Yasalar*'da da çoklukta devam ettirir. Burada konu açısından temel farklılık, Musalar ve Apollon aracılığıyla yeni nesillerin hangi kurallar doğrultusunda eğitileceğinin ve bu eğitimin ne tür bir pedagojik yöntem ile yapılacağıнын temel konular olmasıdır. (Platon 1998: 654) Öyle ki, Platon'a göre yasa koyucunun, gençleri neye inandırarak kentte en büyük iyiliği sağlayabileceğini özel olarak belirlemesi gerekir: “*Böyle bir topluluğun şarkılarında, masallarında ve sözlerinde her zaman, tüm yaşamı boyunca bu konuda olabildiğince tek ve aynı şeyi söylemesi için her türlü çareyi bulmalıdır.*” (1998: 664-a) Çocuklar için “şarkı” formunun seçilmiş olmasının nedeni, onların “uyum” sağlayacak çabayı gösteremeyecek çağda olmalarıdır; onlara anlatılmak istenenin onların hoşlanacakları, “büyüleyici” bir form içerisinde verilmesi uygun olacaktır. (1998: 659-e) *Nomoi* teriminin hem yasaları hem de belirli toplumsal koşullarda birlikte söylenen ezgileri imlediği hesaba katıldığında, buradaki uygulamanın, yasaların müzik aracılığıyla benimsetilmesi olduğu anlaşılır olacaktır. Dahası, bu, sadece çocukları kapsayacak bir uygulama değildir. Üç tür koro olmalıdır: Musalara adanmış çocuk korosu, 30 yaş altındakilerden oluşan tanıklık ve birlik çağrıcısı koro ve 30-60 yaş aralığındaki yurttaşlardan oluşan üçüncü bir koro. (1998: 664) Sanatçılar, devletin talebi yönünde, erdemli yaşamı övecek sözlere sahip ezgileri ritim ve uyum içinde yaratmaya ikna edilerek istenen türde şarkıları yapmaları sağlanacak, ikna edilemezse zorlanacaktır. (1998: 660-a)

Platon dışında Antik Yunanların müzik ile teorik ilgileri, daha ziyade teknik incelemeler düzeyinde kalır. Dönemin, Pythagoras, Aristoksenos¹ Öklid² gibi önde gelen yazarlarından kalan fragmanlardan ve ikincil kaynaklardan³ öğrendiğimiz kadarıyla, müzik üzerine yapıtlar üç genel konu etrafında toplanmaktadır: Müzik üzerine, armonikler üzerine, müzik üzerine genel bilgiler. Pratik kullanımlarını şimdilik bir yana bırakırsak, bir bilgi konusu olarak “müzik”, Antik Yunanda, matematik üzerinden anlaşılırmaktaydı. Ses aralıklarının matematiksel oranları üzerine gelişen çalışmalar, bu oranların melodik uygulamalarıyla birlikte, müziğin teknik terminolojisinin de gelişmesini sağlamıştır. Öte yandan, özellikle vurgulamamız gereken bir nokta vardır ki, geleneksel Yunan müziğinde “melodi” ön plandadır. Antik Yunan için, Barok dönemden bu yana Batı Müziğinde kullanılan modern armoniden yahut yirminci yüzyılda kullanılmaya başlanan işlevsel armoniden bahsetmemiz mümkün değildir. Aşağıda inceleyeceğimiz iki geleneğin teknik kullanımları bir yana, genel olarak “armoni”den anlaşılan, sesler arasındaki uyumdur. Bu nedenle, dönemin kuramcılarının ilgisi, seslerin aralıkları ve bu aralıkların oluşturduğu dizi kalıplarının incelenip düzenlenmesi üzerinedir.

¹ Aristoteles'in bilinen öğrencilerinden ve müzik üzerine Aristotelesçi bilim anlayışını uygulamaya çalışmış bir filozoftur. Lise'de müzik üzerine çalışmalar yapmış, fakat Aristoteles'in Lise'nin yönetimini kendisine bırakmaması üzerine burayı terk etmiştir. George Grote, Aristoteles'in *Politika*'nın 1342-a numaralı pasajında “çağdaş müzisyenler” ifadesi ile Aristoksenos'u kastetmiş olabileceğini belirtir. (Grote 2004:178)

² Batlamyus da genellikle bu gelenek içerisinde ele alınır.

³ İkincil kaynakların kısa bir listesi kaynakça içerisinde verilmiştir.

Antik dönemde etkili olmuş iki ana müzikoloji geleneğinden söz edilebilir: Sayı gizemciliği üzerine kurulu Pythagorasçı gelenek ve Aristotelesçi çizgiyi takip eden Aristoksenosçu gelenek. (Mahthiesen 2006: 120) Pythagorasçı geleneğe müzik bağımsız bir araştırma alanı olmanın gerisinde, matematik ve sayı gizemciliği açısından ele alınmıştır. Pythagorasçılar doğada ve diğer insan etkinliği alanlarında olduğu gibi müzikte de aritmetik ve geometrik mükemmelliğin izlerini aramış ve müziği doğa yasalarının ve yaratıcı insan etkinliğinin örtüştüğü bir yaratım alanı olarak incelemiştir. Müziği ağırlıklı olarak teknik açıdan inceleyen bu bakış açısı Platon'un kendilerine yönelik "[H]epsi için kulak kafadan önce gelir" şeklindeki eleştirisinden kaçamamıştır. (Platon 1962: 531-a)

Pythagorasçı geleneğin, başlangıcının Pythagoras'ın 7 telli *kithara* üzerinde yaptığı çalışmalara dayandığı rivayet edilir. Hatta, bu çalışmaların sonucu olarak, Pythagoras'ın, 8 telli bir *kithara* yaptığı da söylenegelir. Onun, tel uzunluğu ve aralıklar üzerine çalışmalarında elde ettiği sonuçlar şunlardır: 12 birimlik bir tel ikiye bölünerek *oktav*⁴ elde edilmiştir. Elde edilen altı birimlik tel uzunluğu 12 birimlik uzunluğun bir oktav tizidir. 8 birim uzunluğundaki tel ile 5'li aralığı, 9 birim uzunluğundaki tel ile 4'lü aralığı bulmuştur. Art arda dizilmiş dört seslik aralık *tetrakord* (dört tel) olarak adlandırılmış ve müzik teorisinin temeli olarak kabul edilmiştir. Telin 8/9'u ile bir tam tonu elde eden Pythagoras, bir notaya 6 kere tam ton ilave ettiğinde yaklaşık olarak o notanın oktavını elde etmiştir. (Eraydın 2006: 22) Müzikal aralıklar, "Pythagoras Lambdası" adı verilen çizelge aracılığıyla, oranların belirlediği aralıkları açıklamak için kullanılmıştır. Buna göre, iki tel arasındaki 2/1'lik oran 1 oktavı, 4/1'lik oran 2 oktavı, 8/1 oran üç oktavı, 3/1 oran 1 oktav ve üç tam+bir yarım sesi, 9/1 oran 3 oktav ve bir tam sesi, 27/1 oran 4 oktav ve dört tam+bir yarım sesi vermektedir. (Mahthiesen 2006: 115)

Aristoksenos'un bu konudaki çalışmalarının önemi ise iki yönlüdür: Öncelikle, müzik tarihinde bilinen en eski sistematik kuramsallaştırma çabası, kaynakları Pythagoras'ın belli başlı terimleri olmakla birlikte, Aristoksenos tarafından gerçekleştirilmiştir. *Aralık, dizi, ton, melodi, dissonans, konsonans*⁵, *ses pozisyonları, melodik ifade, devamlılık, kompas*⁶, *modülasyon*⁷ gibi terimler bu geleneğin ürünleridir. (Mahthiesen 2006: 120) Ayrıca, tüm parçaları elimize ulaştırmış, müzik hakkında bilinen en eski teori kitabı *Armonikler*⁸ de yine Aristoksenos'a aittir.⁹ İkinci olarak,

⁴ "Oktav", art arda dizili sekiz sesin oluşturduğu bütünlüktür. Notaların ilerleyiş düzeni Mod 7'ye göre yapılmaktadır, yani 8. ses 1. ses ile aynı isme sahiptir.

⁵ *Konsonans*, "uyumluluk" anlamında kullanılan bir müzik terimidir. Melodik veya armonik uyum için kullanılmaktadır. Fakat buradaki kullanımı melodik bağlamdadır. Benzer şekilde *dissonans* da "uyumsuzluk" anlamında kullanılır.

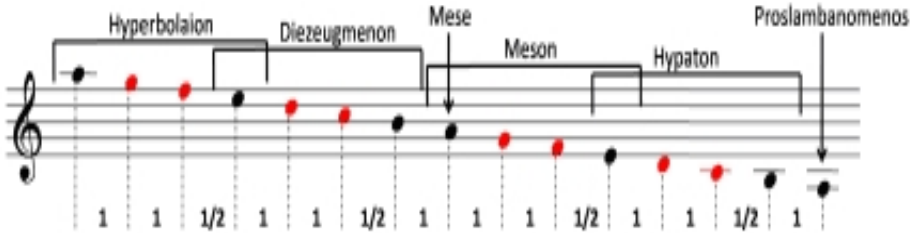
⁶ *Kompas*, dans ve müzikte "ritim sayacı" anlamına gelen bir müzik terimidir.

⁷ *Modülasyon*, eser içerisinde ton aktarımı anlamına gelmektedir. Türkçeye genellikle *göçürüm* olarak tercüme edilir.

⁸ Bir bilim olarak "*harmonics*"in konusu, müzikal uyumluluğun ilkeleridir. Aristotelesçi yönetime uygun olarak, burada, ilkin konu belirlenir, daha sonra bu konu öğelerine ayrılır, bu öğeler tek tek incelenir. Ve sonunda, öğelerin en yetkin kullanımın olanaklarına göre, konusunu en başarılı gerçekleştirmenin ilkeleri verilir. (Katz, Ruth and Dahlhaus 1987: 271-272)

Aristoksenos, Pythagoras'ın göz merkezci, oran ve hesaba dayalı yönteminin yerine, kulak ve duymanın merkezde olduğu işitsel yöntemi kullanmıştır (Aristoxenus Tarentum 1902: 14-15). Böylece, teknik hesapların yeniden, kulak merkezli yapılmasının gerekliliği ortaya çıkmıştır. (1902: 43) Bu uygulama ile değişenlerin başında, aralıkların hesabı gelmektedir. Pythagoras'a göre, oranlarla yapılan *ton* (tam ses) aralığı, Aristoksenos'a göre bir sesin dörtlüsü ve beşlisi arasındaki fark kadardır. Bu yöntemde göre tam ses aralığının hesaplanması, bugün bile, uygun ve ölçülebilir bir sonuç vermektedir; üstelik iki telli basit bir çalgı üzerinde her zaman rahatlıkla test edilebilir bir yöntemdir bu.¹⁰

Pythagoras'a atfedilen *tetrakord*, yani art arda dizilmiş dört seslik aralık, aslında *kitharanın* akorduyla ilgili bir düzene işaret eder. *Tetrakord* terimi “dört tel” anlamına gelir ve art arda dizili dört sesin diziliş düzenini anlatmak için kullanılır. Üç tür *tetrakord* vardır: *Diatonik* (1+1+1/2), *kromatik* (3/2+1/2+1/2) ve *enharmonik* (2+1/4+1/4).¹¹ İşte bu dizilerin farklı birleşimleri, farklı çeşitli müzikal yürüyüş kalıpları verir bize. Bu kalıplar, Türkçede *makam*, *gam*, *dizi* dediğimiz, ezginin hangi notalar kullanılarak çalınacağını belirleyen kalıplardır. Antik dönemde söz konusu müzik geleneğinde bu kalıplar için *harmonia* terimi kullanılmaktaydı. Bu dönemden kalma, içerisinde bu kalıpların birbirine kurallı bir bağlanışının görüldüğü aşağıdaki tablo, makamlar üzerine müzikal hesaplamaların yapılabilmesine yaramaktaydı. Bu tabloda görünen müzikal dizgeye, müzik terminolojisinde, *Yunan Kusursuz Dizgesi* adı verilmektedir. (Aristoxenus Tarentum 1902: Introduction)



Bir müzikal kompozisyonda ya da bir müzikal icrada yapılan, *harmonia* kalıplarından birinin belirlediği sınırlar içerisinde, belli notaları seslendirmektir. Bu türlü üretilen ses dizisine basitçe *melodi* veya *ezgi* denir. Terimin bugünkü kullanımında, köken ve anlam açısından büyük bir farklılık ya da anlamsal kayıp söz konusu olmamıştır. Grek müziğinde de aynı anlamı karşılayacak şekilde *melos* terimi kullanılmaktaydı. Öte yandan, bir ezginin anlamlılığın ölçütü, onun makamla uyumluluğu olmakla birlikte, uyumluluk kendisini seslerin zamansal art ardalığında gösterir. Bu art ardalığın uyması gereken zamansal ölçülere/kalıplara da yine

⁹ Ancak, bu eserin basımı ilk kez 16. yüzyılda yapılmıştır.

¹⁰ İki telden biri diğerinin dörtlüsü olacak şekilde akort edildiğinde, aynı zamanda ikinci tel birincinin beşlisi olur. Dolayısıyla, bir “dörtlü” ve bir “beşli” aralığın oranları bu kadar basit bir yolla edinilebilir. (Aristoxenus Tarentum 1902: 46)

¹¹ Bu konuda bkz: Aristoteles 1996: 1092a-23, dipnot 4.

bugünkünden farklı olmamak üzere *rhuthmou* adı verilir. Bu, Türkçede, her ne kadar farklı kalıplar içerisinde gerçekleşiyorsa da, *ritim* veya *usul* olarak karşılanmaktadır. Ritim/*rhuthmou*, ezgi boyunca tekrarlanan döngüsel bir kalıptır.

Son olarak, belli bir makamda, ritimde icra edilen melodiye eşlik eden bir diğer unsur *sözdür* (*logos*). Fakat bu unsurun müzikteki yeri hakkında, özellikle Platon ve Aristoteles farklı görüşlere sahiptir. Bu tutum farklılığının *Poetika* ve *Politika* gibi iki ayrı konu üzerine olan kitaplarda görünmesi dolayısıyla, iki kitabı ayrı ayrı ve Platon'un terminolojik kullanımlarıyla ilgilerinde incelemekte fayda vardır. Bu noktada, varsaydığımız terminolojik tutarlılığa dayanak olarak, James Adam'ın *Devlet* 398-d'ye düşüğü notu hatırlatalım:

Grek müziğinin en iyi döneminde, lirik şiir yalnızca müzik için ve müzik yalnızca şiir için yazılırdı; bu iki unsuru ayırmak uygun görülmezdi. Müziğin unsurları, ritim (*rhuthmos*) ve armoni (*harmonia*) idi... Armoni, tiz (*oxu*) ve pes (*baru*) seslerin geniş anlamda her türlü uyumudur (*homologia*). Fakat pratikte, sözcük, özel olarak belli makamlar [*scales or modes*] için kullanılırdı. Platon da bu terimi burada bu anlamda kullanıyor. (Plato 1902: 398d-e)

Poetika'da Müzik

Aristoteles, *Poetika*'da müziği bir sanat olarak değil, bir taklit aracı olarak ele alır. Bunun nedeni, *Poetika*'da inceleme konusunun genel olarak “ses aracılığıyla taklit eden sanatlar”, özel olarak “şiir” (*poema*) / “şiir sanatı” (*poiêtikê*) olmasıdır. Burada, öncelikle şunu belirtmemiz gerekir: Flüt ve *kithara* ve kaval sanatında sadece *harmoni/armoni(harmonia)* ve ritmin(*rhuthmō*) kullanıldığı (Aristoteles Ekim 2008: Bölüm 1.4); buna karşı, ezgili şiirler (yani bugün anladığımız anlamda *şarkılar*) olan *dithyrambos şiiri* ve *nomonda*, ritim (*rhuthmō*), mısra ölçüsü (*metron*) ve *melodinin* (*melei*) baştan sona dek kullanıldığı belirtilmektedir. (Ekim 2008: Bölüm 1.5) Yine başka bir yerde, şiirde ölçünün (*metron*) de bir tür “ritim” olduğu söylenmektedir. (Ekim 2008: Bölüm 4.1) Dolayısıyla, bu “ezgili şiir” türüne özgü olanın *melos* ögesi olduğunu hesaba kattığımızda, *melosu*, “şiire eşlik eden melodi” olarak ele almamız yanlış olmayacaktır. Bu kanıyı destekleyecek ifadeler şu pasajda rastlarız: “...Her bölüm için özel araçlar kullanır” deyince de, kimi bölümlerde yalnız ölçünün (*metros*), kimi bölümlerde ise müziğin¹² kullanılmasını anlıyorum.” (Ekim 2008: Bölüm 6.2) Bu ifadeler tragedya türü için kullanılmaktadır. Aristoteles'in burada, tragedyada koro şarkılarının okunduğu bölüm ile düşüncelerin ezgisiz bir şekilde ifade edildiği diğer bölümleri ayırıyor olduğu açıktır. İkinci olarak, Aristoteles, *melos* terimi ile *melopoiia* terimini ayrı anlamlarda kullanmaktadır. Her ne kadar Aristoteles “müzik (*melopoiia*) deyince de herkesin bundan anladığı şeyi anlıyorum” diyerek daha fazla bir açıklama vermese de; diyebiliriz ki, bunlardan ilki, yukarıda bahsettiğimiz anlamda “şiire eşlik eden ezgi” iken, ikincisinin anlamı “müzik yapma/besteleme”dir. Nitekim bu terim,

¹² Burada İsmail Tunalı çevirisi şu şekilde: “kimi bölümlerde yalnız ölçünün, kimi bölümlerde ise aynı zamanda müzik ile şarkının kullanılmasını anlıyorum.” Oysa metnin söz konusu pasajında şarkı ve müzik için iki ayrı sözcük kullanılmamakta. Bu nedenle burada kullanılan *melousu* yalnızca “müzik” olarak çevirmeyi doğru bulduk.

Kassel ve Benardete çevirilerinde de müzik yapma/besteleme (*song-making*) olarak karşılanmıştır. (Aristotle 2002: Bölüm 6.3; 6.6; 6.16)

Aristoteles, armoni ve ritmin insan için doğuştan olduğunu söylemektedir. (Aristoteles Ekim 2008: Bölüm 4.1) Öyle ki, harmoni, gündelik konuşma tonumuzda da görülür ve konuşma tonumuz *jambik ölçü* ile benzerlik içerisindedir. (Ekim 2008.: Bölüm 4.8) Öte yandan, şu ifade ilginçtir: “‘Sanatça güzelleştirilmiş dil’ deyincede, harmoniyi (*harmonia*), yani şarkı (*melos*) ve mısra ölçüsünü (*rhuthmou*) içine alan bir dili anlıyorum.” (Ekim 2008.: Bölüm: 6.2) Burada, İsmail Tunalı’nın, *rhuthmou* terimini, dördüncü bölümdeki açıklamaya uygun olarak, mısra ölçüsü kastedildiğini düşünerek bu şekilde çevirdiği anlaşılmaktadır. Bu bir açıdan anlamlıdır: Tragedyadaki dil açısından verilen bu açıklama, “söz”ün merkezde olduğu bir sanat türü içindir. Dolayısıyla “ritm”i, bu sanat özelinde “mısra ölçüsü” olarak düşünebiliriz; bu şekilde, *melos*un neden “melodi” olarak değil de “şiire eşlik eden ezgi” olarak anlaşılması gerektiği de netleşmiş olur.

Harmonianın bugün anladığımız anlamda *makam* olarak anlaşılmasının uygun olduğunu belirtmiştik. Nitekim *harmonia*, Platon’un *Şölen* diyalogunda da, “tiz ve pes seslerin birlik içerisinde uzlaşması” olarak açıklanmaktadır. (Platon 2006, 187-b) Fakat, *Poetika*’da, teriminin genel anlamıyla “uyum”/“armoni” anlamlarında kullanıldığını belirtmek gerekir. Aksi durumda gündelik konuşma tonumuzun “makamsal” olduğunu söylemek sağduyuya aykırı olurdu. Üstelik, bu konuda, yukarıda alıntılıdığımız pasaj bize bir fikir vermektedir: “...*Harmoniyi*, (*harmonia*), yani şarkı (*melos*) ve mısra ölçüsünü (*rhuthmou*) içine alan bir dili anlıyorum.” (Aristoteles Ekim 2008: Bölüm 6.2) Buradan anlaşılacak şudur ki, Aristoteles’in *Poetika*’da kullandığı anlamda *harmonia*, ses aracılığıyla taklit eden sanatlar için, genel bir uyum ilkesi olarak da görülmektedir.¹³ Ancak burada bir istisna vardır; Aristoteles, dans için “harmonî olmadan yalnız ritmi kullanır” demektedir; fakat bellidir ki dans, belli bir melodi yahut en azından ritim ile yapılır. (Ekim 2008.: Bölüm: 1.4) Dans *Poetika*’da işlenmeden kalmış bir konu olduğu için bu nokta belirsizdir; fakat, bunun nedenini iki şekilde tahmin edebiliriz: Öncelikle, Aristoteles, dans unsurunu, dansa eşlik eden müzikten ayrı olarak düşünüyor olabilir.

¹³ Harmoni kavramının Antik dönemden uğradığı anlam değişiklikleri üzerine, dünya çapında çok ciddi bir literatür vardır. Özellikle Pythagorasçı geleneğin –Aristoteles’in *Metafizik*’te haklı olarak eleştirdiği gibi- kuramsal çarpıtmaları ve dolaylı etkileri nedeniyle, teorik ve pratik müzik incelemelerinin bilimsel bir yöntemle yapılması, M.S. 9. yüzyılın ikinci yarısına gelene kadar gerçekleştirilememiş, müziğin kuramsal ilkelerinin pratiğe uygulanmasında sorunlarla karşılaşmıştır. Özellikle, manastır eğitiminde, öğrencilerin birlikte ilahi söylemeleri noktasında ortaya çıkan sorunlar, “uyumlu aralıklar”/“uyumsuz aralıklar” konusunda kuramsal mükemmellikten vazgeçilip pratik sonuca yoğunlaşılması gerekliliği doğurmuştur. (Bknz: *Musica Enchiridis* ve *Scolia Enchiridis*) Nihayet, 15. yüzyıla geldiğimizde, bu yönde yapılan çalışmalar sonucu, Yunan geleneksel müziğinden oldukça farklı bir noktaya varılmıştır. Bu dönemden 19. yüzyıla kadar, üçlü aralıklar üzerine kurulu bir armoni sistemi olan “üçlüsel armoni” kullanılmıştır. Geçirilen dönüşüm içerisinde, terimler sabit kalmakla birlikte, birçok anlamı ve kuramsal zemini değiştirmiştir. Özellikle bugün hala Antik Yunan müziğine dayandırılan armoni kavramı, Antik dönemde zamansal art ardalağa dayalı tek sesli uyumu anlatırken; 20. yüzyıla gelene kadar, bunun anlamı, eş zamanlılığa dayalı çok sesli orkestral uyum halini almıştır. Bu karşıtlıkla ilgili olarak bknz: Rousseau 2009: 57-68, 79-85

Öte yandan, Antik Yunan müziğindeki enstrüman çeşitliliği içerisinde vurmali çalgıların yok denecek kadar az olması ve müzikoloji çalışmalarının büyük kısmının telli enstrümanlar üzerine yapılıyor olması, vurmali çalgılarla yapılan bağımsız bir müzik türü olarak kabul edilmediğine yorulabilir.

Politika'da Müzik

Politika'da, müzik, okuma-yazma, beden eğitimi ve her zaman olmamakla birlikte, resim çizme, eğitimin temel dört konusunu oluşturur. Yani, *Poetika*'dan farklı olarak, burada müzik, bir eğitim konusu olarak ele alınmaktadır. (Aristoteles 2000: 1337-b) Öte yandan, yine *Poetika*'dan farklı olarak, müzik (*mousikês*) ve şiir (*poiêtôn*) ayrı sanatlar, insanların haklarında yargı belirttikleri iki ayrı konu olarak ele alınmaktadır. (2000: 1281-b) Bu, şüphesiz, aynı konunun iki kitapta ele alınmış bağlamıyla ilgili bir farktır. Öyle ki, daha evvel söylediğimiz gibi, *Poetika*'da bir taklit aracı, tragedyanın bir öğesi olarak incelenen müzik, temel bir öğeden dahi sayılmamakta, yalnızca, tragedyanın “şarkı besteleme” ile ilgili bir unsuru olarak düşünülmemektedir. *Politika*'da ise, esas olarak, “müzik”, melodik, ritmik ve armonik yönleri ile, şarkı söyleme ve enstrüman çalma açısından, bütünlüklü bir sanat olarak incelenmektedir.

Burada önemli olan bir diğer farklılık da, “müzik” için *mousikês* teriminin kullanılıyor oluşudur. Müzik sanatının kapsamına nelerin girdiği şu pasajda açıklanmaktadır:

Biraz da, şu harmoniler (*harmonias*) ve ritimler (*rhuthmois*) ve eğitimle ilişkileri sorunu incelemeliyiz. Bütün harmoni ve ritimlerden yararlanacak mıyız, yoksa aralarında bir ayırım gözecek miyiz? Sonra, aynı ayırım eğitime ilişkin olarak kullanılacak mı, yoksa bir üçüncü grup mu ayıracağız? Besbelli, müzik (*mousikên*), bildiğimiz biçimiyle melodi (*melopoiias*) ve ritme (*rhuthmôn*) bölünmektedir; bunlardan her birinin eğitim üstünde nasıl bir etkisi olduğunu ve iyi bir melodisi olan müziği (*tên eumelê mousikên*) mi, yoksa iyi bir ritmi olan müziği (*ten euruthmon*) mi daha yüksek sayacağımızı düşünmeyi atlamamalıyız. (2000: 1341-b)

Harmoni unsurunun, burada, müziğin kapsamına alınmamış olmasını, yukarıda, harmoni ve melodi ilişkisinde yaptığımız açıklamaya dayanarak; bu ayırımın aslında müziğin pratik uygulamasında duyulanın ne olduğuyla ilişkilendirildiği şeklinde düşünebiliriz. Yani, melodi, örneğin Lydia, Mixolydia gibi harmonilerin/gamların birine uygun olarak yapılan seslendirme veya icradır. Harmoni ise, bu melodilerin uygun olmaları beklenen kalıplardır. Müziğin teorik analize müsait olan kısmı, harmonidir. Bu nedenle, Aristoteles, burada melodiyi müziğin temel iki unsurundan biri olarak saymaktayken, yine *Politika*'da, müziğin melodik yönüyle ilgili incelemede harmonileri ele almaktadır. Bu yargımızı destekleyecek ifadeler 8. kitabın 7. bölümünde rastlıyoruz: “...bu gibi şiirler, kendilerine yakışan anlatımı Phyrge makamında bestelenmiş melodilerde bulurlar. Örneğin, dithyrambos türü şiiri herkes Phrygiambos sayar... özellikle, örneğin Philoksenos efsanelerini Dor makamında dithyrambos olarak yazmaya kalkmış ama böyle yapamamıştır.” (2000: 1342-b)

Diğer taraftan, *Poetika*'da “söz” merkezli bir inceleme yapılmakta iken, *Politika*'da “söz”ün müziğin unsurlarından biri olarak sayılmadığı görülmektedir. Platon'un *Devlet*'te yaptığı şu tanımı hatırlayalım: “*Melodi (melos) üç şeyin karışımıdır: Söz (logou)*¹⁴, *makam (harmonias), ritim (rhuthmou).*”¹⁵ Bu farklılık, *Devlet*'te ve *Politika*'da müzik incelemesinin genelinde de görülmektedir. Platon, bu konuya, özellikle mit ve nazım türünden eserleri eklemektedir. (Platon 1962: 398-d) Benzer şekilde, *Yasalar*'da da, çocuk, genç ve orta yaşlılar için üç tür koro olması gerektiği söylenirken, bu koroların işlevi hakkında, ilahilerin sözel etkileri üzerinde durulmakta, melodik yönlerinin ise etkiyi arttırma amaçlı olması gerektiği belirtilmektedir. İkinci kitabın neredeyse tamamı, söz ve melodi arasındaki bu dengenin nasıl kurulacağı üzerinedir. Özellikle şu pasaj, bu dengede, sözün önemini açıklar niteliktedir:

“Çünkü bunların hepsinin karmakarışık edildiğini görürler; üstelik ozanlar çıplak sözleri vezne yerleştirerek ya da ezgi ve ritmi sözsüz ele alarak, salt kithara ve flavta kullanarak ritim ve figürleri ezgiden ayırıyorlar: Böylece bunlarda söz olmadığından ritmi ve harmoniyi yakalamak, ne demek istediğini ve söz etmeye değer taklitlerden hangisine benzediğini anlamak son derece zordur...” (Platon 1998: 669-d-e)¹⁶

Buna karşılık, Aristoteles'in, sözü müziğin unsurlarından saymamasının, onun *Poetika*'daki görüşleriyle, bir yönüyle tutarlılık içerisinde olduğu düşünülebilir. Zira, *Poetika*'da, koro şarkısı içerisinde birbirine eşlik eden iki unsur olarak melodi ve mısra ölçüsünü (bu anlamda “söz”ü) ve bunların yanında ritmi kullanan sanatlar olarak, *dithyrambos şiiri, nomon*, tragedya ve komedyası sayılmaktaydı. Flüt, *kithara* ve kaval çalma sanatları ise bu kapsamın dışında tutulmakta, onların yalnızca harmoni ve ritmi kullandığı söylenmekteydi. (Aristoteles Ekim 2008, Bölüm 1.4-5) Dolayısıyla, her ne kadar “ses aracılığıyla taklit eden sanatlar” kategorisinde sayılıyorsa da, bu son saydıklarımızı “söz” aracını kullanmıyor sayılmaktadır. Bu yönüyle makul görünmekle beraber, Aristoteles, *Politika*'da, “söz” unsurunu tam olarak konu dışı bıraktığı söylenemez. Zira, çalgısal müzik yanında, şarkı söylemek de eğitim bağlamında incelenmektedir: “...*Ozanlar, Zeus'u kendisi çalgı çalıyor (kitharizei/kithara çalma) ya da şarkı söylüyor (aedei) diye anlatmazlar. Gerçekten, profesyonel müzikçileri aşağı sınıftan sayarız; ama bir adam da kendi zevki için ya da bir toplantıda çok içki içince çalgı çalabilir ve söyleyebilir.*” (Aristoteles 2000: 1339-b)

¹⁴ Yine aynı diyalogda, 656-c ve 668-b numaralı pasajlarda Türkçeye “söz” olarak çevrilen *rhemarhematos* terimleri kullanılmakta. (Platon 1962: 398-c)

¹⁵ *Şölen*'de ise, şöyle bir tanım verilmektedir: “...müzik (*mousikē*) , harmoni (*harmonian*) ve ritim (*rhuthmon*) alanında sevgi olaylarının bilgisidir.” (Platon 2006: 188c) Yine aynı tanım, *Yasalar* 655a'da geçmektedir. Burada bir karşıtlıktan ziyade benzerlik mevcuttur: *Şölen*'de müzik, bir bilgi konusu iken, *Devlet*'te somut bir müzik eseri olarak *melostan* bahsedilmektedir.

¹⁶ *Devlet*'te bu farklılık açıkça şu şekilde geçmekte: “Böylesi ritimler bulunca, ölçü de, melodi de söze uyacak. Söz, ölçü ve melodiye değil. (Platon 1962: 400a)

Son olarak, *Poetika* ve *Politika* arasındaki bir başka fark, ritim unsurunun ele alınışı açısındandır. *Poetika*'da “şiiirdeki ölçünün ritmin bir türü olduğundan”¹⁷ söz edilmekte, özel olarak da, komedyaya ve tragedyanın gelişimindeki yeri açısından, *trimetre* (*jambik*), *tetrametre* (*trokhaik*) ve *hexametre* (*heroik*) vezin kalıpları incelenmekte, fakat veznin öykü karşısında ikincil önemde olduğu söylenmekteydi. (Ekim 2008: Bölüm 4; 9.7) *Politika*'da ise ritimler, yalnızca, harmonileri ayıran ahlaki nitelikler açısından kategorize edilmekteydi: “...bazı ritimlerin durultucu etkisi vardır, bazıları denge bozucu, bu ikincilerden bazıları bayağı hareketlere yol açar, bazıları soylu hareketlere.” (2000: 1340-b) Buna karşılık, Platon'un *Devlet*'te ritimler üzerine daha teknik bir açıklaması vardır; o burada ritimlerin isimlendirilmelerinin hangi ölçüte göre yapıldığından ve onların kullanılış şekillerinden bahseder. Fakat, burada adı geçen ritimler, hece ölçüsü olarak şarkının *prozodisinde* ritim görevi yaparlar; aynı matematiksel ölçünün hem müzikal ritme hem de vezne uygun olması beklenir. (Plato 1903: 400b)¹⁸ Platon bunu şu şekilde açıklar: “Böylesi ritimler bulunca, ölçü de, melodi de söze uyacak. Söz, ölçü ve melodiye değil.” (Platon 1962: 400-a) O halde, ritim unsurunun, gerek Platon, gerekse Aristoteles tarafından, söz ve ezginin birbirine eşlik ettiği şarkı içerisinde, *prozodi* açısından kullanımıyla ilgisinde ele alındığı açıktır. Bu konuda, Aristoksenus da aynı çizgiyi takip etmektedir. O, ritim unsurunu kuramsal müziğin 7 ögesi içerisinde saymamakta, ritmi hece ölçüsüyle birlikte, ayrı bir kitabın konusu yapmaktadır.¹⁹

Sonuç

Burada incelediğimiz temel müzik terimlerinin antik kullanımlarında, görüş farklılıkları ayrı tutulmak üzere, asgari terminolojik tutarlılık görülmektedir. Bununla birlikte armoni, melodi ve ritim gibi kimi temel terimlerin günümüzdeki kullanımlarıyla yer yer kimi uyumsuzluklar tespit edilmiş; bu uyumsuzlukların müzikolojik bağlam, tarihsel koşullar ve dönemin bilimsel kapasitesi ile ilgileri belirlenerek çözüme yönelik kimi terminolojik öneriler sunulmuştur.

¹⁷ *Retorik* 3. kitabın 8. bölümünün girişinde görüldüğü gibi, nazım türleri dışında da, nesirde de bir tür ölçüden (*metros*) söz edilmektedir. (Aristoteles Mart 2008, Kitap 3, Bölüm 8)

¹⁸ *Şölen*'de de, bu fikri destekleyecek şu ifadeler rastlarız: “...insanların harmonileri ve ritimleri kullanışlarında gerek müzik yaratırken (buna besteleme diyoruz), gerek bu yaratılan ses ve söz düzenlerini [melesi] (ki buna da usul bilgisi-*metrois*-deriz)...” (Platon 2006: 187c-d)

¹⁹ Pearson, Lionel, *Aristoxenus: Elementa Rhythmica. The Fragment of Book II and the Additional Evidence for Aristoxenean Rhythmic Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1990, Index. Yine de bu açıdan ritmin ikincil bir öneme sahip olarak düşünüldüğü sonucunu çıkarmamalıyız. Zira, ritim, zamansal art ardalık yönünden müziğin anlaşılmasının temel koşulu, belki de bu açıdan müziğin olmazsa olmaz unsurudur.

KAYNAKÇA

- AGNEW, Vanessa (2008). *The Power of Music in Other Worlds*, New York: Oxford University Press.
- ANONYMOUS (1995). *Musica Enchiriadis and Scolia Enchiriadis*, Translated by Claude V. Palisca, London: Yale University Press.
- APEL, Willi (1974). *Harvard Dictionary of Music*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- ARİSTOTELES (1996). *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- ARİSTOTELES (Ekim 2008). *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- ARİSTOTELES (2000). *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- ARİSTOTELES (Mart 2008). *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- ARISTOTLE (1996). *Ars Poetica*, Edited by R. Kassel, Oxford: Clarendon Press.
- ARISTOTLE (2002 *On Poetics*, Translated by Seth Benardete and Michael Davis, South Bend, Indiana: St. Augustine's Press.
- ARİSTOXENUS, Tarentum (1902). *The Elements of Harmony*, Translated by Henry S. Macran, Oxford: Clarendon Press.
- AUDİ, Robert (1999). *The Cambridge Dictionary of Philosophy, Second Edition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BLACKBURN, Simon (1996). *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- BURNEY, Charles (1978). *A General History of Music*, Volume I, New York: Harcourt, Brace and Company.
- BURNEY, Charles (1957). *A General History of Music*, Volume II, New York: Dover Publications, Inc.
- COLLECTIVE (2006). *Blackwell Companions to Philosophy, A Companion to Ancient Philosophy*, Edited by Mary Louise Gill and Pierre Pellegrin, Oxford: Blackwell Publishing.
- COLLECTIVE (1999). *Routledge History of Philosophy, Volume II, From Aristotle to Augustine*, Edited by, David Furley, New York: Routledge Press.
- COLLECTIVE (1999). *The Cambridge Companion to Aristotle*, Edited by Jonathan Barnes, Cambridge: Cambridge University Press.
- COLLECTIVE (2006). *The Cambridge History of Western Music Theory*, Edited by Thomas Christensen, Cambridge: Cambridge University Press.
- ERAYDIN, Müge (2006). *Müziğin Doğasında Varolan Fizik ve Matematik Öğelerinin Çağdaş Teoremler İçerisinde İncelenmesi*, İstanbul: Y.Ö.K. Ulusal Tez Merkezi.
- GROTE, George (2004). *Plato and Other Companions of Socrates, Volume III*, London: Elibron Classics.
- KATZ, Ruth and DAHLHAUS, Carl (1987) *Contemplating Music, Source Readings in the Aesthetics of Music, Volume I: Substance*, New York: Pendragon Press.

- MAHTHIESEN, Thomas J. (2006). *Greek Music Theory*, in *The Cambridge History of Western Music Theory*, Edited by Thomas Christensen, Cambridge: Cambridge University Press.
- NETTLES, Barrie (1987). *Berklee College of Music, Harmony*, Volume I-IV, Berklee Press.
- PEARSON, Lionel (1990). *Aristoxenus: Elementa Rhythmica. The Fragment of Book II and the Additional Evidence for Aristoxenean Rhythmic Theory*, Oxford: Clarendon Press.
- PETERS, E. Francis (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çeviren ve Hazırlayan: Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- PLATO (1903). *Platonis Opera*, Edited by John Burnet, Oxford: Oxford University Press.
- PLATON (1962). *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- PLATON (2006). *Şölen, Dostluk*, çev. Sabahattin Eylüboğlu, Azra Erhat, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- PLATON (1998). *Yasalar*, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- PRATT, Waldo Selden (1907). *The History of Music, A Handbook and Guide for Students*, New York: Reprint Services Corp.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2009). *Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişkisi İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, Çeviren: Ömer Albayrak, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- SUN, Muammer (2005). *Solfej 2*, Ankara: Sun Yayınları.
- TAGORE, Raja Sir Sourindro Mohu, (1963). *Universal History of Music*, Volume XXXI, Varanasi: The Chowkhamba Sanskrit Series Office.

Ümit ÖZTÜRK

Dr. Öğr. Üyesi
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gümüşhane, TR
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Gümüşhane, TR
u.rzg.ozturk@gmail.com
ORCID: 0000-0002-8569-9820

Saf Aklın Eleştirisi*'nde Nedensellik Antinomisi ve Özgürlük Problemi

Öz

Bir bütün olarak Kant fikriyatının hedefi, aklın tanımaya (*erkennen*) yönelik saf kullanımı ile aynı yetinin eylemde bulunma itibarıyla düşünmeye (*denken*) yönelik saf kullanımının birlik içerisinde nasıl mümkün olduğunu temellendirmekten oluşur. Aklın ilk türdeki kullanımı teorik, ikinci türdeki kullanımı pratik olarak adlandırılırken; ilk kullanımın nesnelere bilinenler, ikincisinininki ise düşünülenler diye nitelendirilir. Kant sistemi gereği mezkûr yetinin iki farklı türdeki kullanımının, hem transendental bir yanılsamaya (*Schein*) düşmeden hem de transendental bir birlik içerisinde gerçekleşmesini sağlayan meşru bir zemini bulunmalıdır. Bu çalışmada, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bahsedilen zeminin kurucu unsurlarından biri olarak geçen nedensellik antinomisi ve bağlı olarak özgürlük probleminin nasıl çözüldüğü "Sinn" ve "Bedeutung" mefhumları ekseninde tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Kant, Teorik Felsefe, Pratik Felsefe, Nedensellik, *Sinn*, *Bedeutung*.

* Bu çalışma, yazarının, "Kant'ta Aklın Teorik Kullanımından Pratik Kullanımına Geçişin Koşulları Üzerine Eleştirel Bir İrdeleme" başlıklı "Doktora Tezi"nden türetilmiştir.

Antinomy of Causality and the Problem of Freedom in the *Critique of Pure Reason*

Abstract

The aim of Kant's philosophical thought as a whole rests on establishing a firm system about a *sempiternal* bi-polar problem: how is possible of the faculty of reason in its pure use addressed to cognition (*erkennen*) and how is possible for the same faculty in its pure use addressed to acting in respect of thinking (*denken*) in unison? The first use of reason is called theoretical while the second one is practical. It is also described that the objects of theoretical reason are *phenomena* while the objects of practical reason are *noumena*. There must be a legitimate ground for the sake of these two different uses of reason without collapsing the transcendental illusion (*Schein*) as well as enable a transcendental unity due to the restrictions of Kant's philosophical taxonomy. In this study, how analysed the problem of antinomy of causality and the matter of freedom related with this issue in the *Critique of Pure Reason* as a constitutive background of mentioned case will be discussed within the axis of notions of "Sinn" and "Bedeutung."

Keywords

Kant, Theoretical Philosophy, Practical Philosophy, Causality, *Sinn*, *Bedeutung*.

1. Giriş

Felsefe tarihinin âbidevî eserlerinden *Saf Aklın Eleştirisi* (*Kritik der reinen Vernunft*)¹ metni, doğrudan doğruya Kant felsefesinin temel meselesiyle, insan aklının yanıt aramaya kendiliğinden ve zorunlu olarak itildiği, ancak sınırları nedeniyle de bir türlü yanıtlayamadığı bazı sorular tarafından dâimî bir şekilde tedirgin edildiği saptamasıyla açılır (KrV, A vii). Genel olarak denebilir ki bu türdeki soruların ortaya çıkışı, bilişsel kuvvetlerin (*Erkenntnisvermögen*) işleyişi neticesinde mevcûd olan farklı sahnelere veya alt-sahnelere aid unsurların birbirleriyle meşrûiyet barındırmayacak şekilde birleştirilmesinden kaynaklıdır. Örneğin, teorik bilgi sözkonusu olduğunda, tecrübeye (*Erfahrung*) müteakibli olan ile tecrübeye müteakibli bulunmayanı tek bir manzarada seyreden bir sahnenin unsuruymuş gibi yekpâre bir nazarda kuşatmaya çalışan akıl, tecrübe sırasında kullanılması kaçınılmaz olan birtakım ilkelerden yola çıkar, tecrübe tarafından yeterince teyid edildiğini gördüğü bu ilkelerle, doğasının gerektirdiği şekilde daha yüksek, daha uzak şartlara doğru yol alır. Fakat bu yolda ilerlediğinde sorular hiçbir zaman tükenmediğinden, akıl, kendi işinin hiçbir zaman tamamlanmamış olarak kaldığını farkederek, tecrübeye rastlanabilecek tüm olanaklı kullanımı aşan ilkelere sığınma zorunluluğuyla karşı karşıya kalmakta, bu şekilde de karanlığa ve çelişkiye düşmekten kaçınmamaktadır. Yine de akıl, bir yerlerde gizli kalmış hatalar zemîninde ilerlediğini tahmin etmekte, ancak sözkonusu hataların örtüsünü açıp kaldıramamaktadır. Zira kendisine dayanarak yol aldığı ilkeler tüm

¹ Bu metin "KrV" kısaltmasıyla anılacak; metnin 1781 tarihli ilk edisyonuna "A," 1787 tarihli ikinci edisyonuna ise "B" ile işaret edilecektir.

tecrübenin sınırlarını aştığından, tecrübeden gelebilecek bir denek taşı bulunamaz.² İşte bütün bu bitimsiz savaş alanı Kant'a göre "metafizik"ten başka bir şey değildir (A vii-viii).

Kant'ın deyişiyle "metafizik" denilen alanı meydana getiren sorulara ne ilgisiz kalınabilir ne de bu sorular kolayca çözüme kavuşturulabilir; dahası yapısı gereği insanda metafiziğe *doğal bir yatkınlık* bulunmaktadır. Yine de Kant'ın hassasiyetle üzerinde titrediği vechiyle, aklın metafizik ile olan imtihanı, bu yetinin *dışından* değil, *bizzât içinden* geçmek suretiyle çözümlenmelidir. *Pratik Aklın Eleştirisi'*nde (*Kritik der praktischen Vernunft*)³ konuyu derinleştiren Kant, ister spekülâtif (veya teorik) ister pratik kullanılışı göz önünde tutulsun, saf aklın her zaman bir "diyalektik"inin bulunduğu, çünkü bu yetinin şarta bağlı olarak verilmiş bir şeyin şartlarının mutlak totalitesini aradığını vurgular (KpV, AA 05: 107). Hâl böyle olunca da bahsedilen yetinin işleyişiyle husûle gelen açmazlar, bu yetinin "girdiği en yararlı yanlış yoldur, çünkü bu yanlış yol bizi bu dolambaçtan çıkaracak anahtarı aramaya zorlar" (KpV, AA 05: 107). Yine *Prolegomena'*da,⁴ saf aklın sınırlarını aşarak "antinomi"ler üretmesini onun *en dikkate değer başarısı* olarak gören Kant, antinomilerin sağladıkları yararı, "felsefeyi dogmatik uyuklamalarından uyandırmak ve onu zor bir işe, aklın kendini eleştirme işine koşmak" olarak nitelendirir (ProI, AA 04: 338). Çilingir'in son derece vurucu deyişiyle, "(...) çatışkı (*antinomi*) diyalektiğin en önemli bölümünü oluşturduğu gibi" *Eleştiri'*nin "ortaya çıkışında da başat bir rol oynamıştır." (2005: 35). Öyle ki Kant'ın Garve'ye yazdığı bir mektupta şu satırları görmek mümkündür: "Benim çıkış noktam Tanrı'nın varlığı, ölümsüzlük vb.nin araştırılması değil, saf aklın çatışkısıydı (...); bu idi beni ilkin dogmatik uykumdan uyandırıp, aklın sözde çelişkinin var ettiği skandalı yine bizzat akıl sayesinde ortadan kaldırmak için, doğrudan saf aklın eleştirisini yapmaya yönelten" (Kant'tan *çev. ve akt. Çilingir* 2005: 35). Gerçekten de konuyu "idea" râbitası üzerinden değerlendiren Wood'a göre, "[a]klın diyalektik bakımından görevi, diyalektikten sakınmak değildir; çünkü bu aynı zamanda, aklın gerektirdiği düşünme yolundan sakınmak olacaktır. Aksine, doğru yol bu idealara ulaşmak, bunların niçin aklın düşünebilmesi için gerekli olduğunu; fakat aynı zamanda

² Unutulmamalıdır ki metafizik soruların yukarıdaki şekilde gelişimi sadece *bir örnektir*. Müdrike (*Verstand*) ve akıl "*hiperfizik* –doğal yapılarına aykırı, fazla– kullanıldıklarında," "bilme yetileri olarak, kendilerine özgü sınırları aştıklarında" da aynı problemin değişik bir tezâhürü meydana gelir: müdrike kategorilerine "gerçek varolma yüklenince," "akıl, kendi ürünü olan ilkelere nesnede ("fenomende") geçerli ilkeler görünüşünü verirse" vb. (*Bkz. Kuçuradi* 1997: 103-105).

³ Bu metin "KpV" kısaltmasıyla anılacaktır. "KrV" hariç Kant'ın eserlerine referans verilirken kullanılan notasyonda "AA" kısaltması, "Akademieausgabe" olarak bilinen "Immanuel Kant. *Gesammelte Schriften*, Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin, 1900 et seqq." künyeli külliyyatı göstermekte; "AA"dan sonra gelen kısım ise ilgili külliyyattaki –sırasıyla– cilt ve sayfa numarasını vermektedir [Mezkûr külliyyat için, "Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants" kullanılmıştır (<http://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant>)]. Kant'ın eserleri için "Kaynakça"da verilen gerek İngilizce gerekse de Türkçe çevirilerden yararlanılmıştır. Ancak bu husûs, metinlerin Türkçe dillendirilmesindeki mesûliyetin yazara aid olduğu gerçeğini değiştirmez.

⁴ Bu metin "ProI" kısaltmasıyla anılacaktır.

diyalektik yanılmanın kaçınılmaz kaynağı olan kavramlar olduğunu anlamak; bu anlayışı, yanılmanın bizi sevkettiği hatalardan korumak için kullanmaktır (Wood 2009: 116).

Bu çalışmanın amacı, *KrV* sahnesinin diyalektik problemler ağında ve gerek klasik metafiziği yeniden yapılandırma gerekse de aklın teorik kullanımından pratik kullanımına geçişte⁵ Kant fikriyatının *modus operandi*'si kabul edilebilecek “nedensellik antinomisi” ve bu antinomi çerçevesinde bahsi geçen “özgürlük problemi”nin çözümünü “Sinn” ve “Bedeutung” mefhumları⁶ ekseninde açmayı

⁵ Kısaca belirtilirse, aklın teorik kullanımı sadece bilme kuvvetinin nesnelereyle (*Gegenständen des bloßen Erkenntnisvermögens*) ilgiliyken, aklın pratik kullanımında ise temsillerinin karşılığı olan nesnelere işler kulan (*Bewirkung*) ya da kendini bu nesnelere işler kılmak üzere tâyin eden “isteme”nin veya “irade”nin belirlenme zemini (*Bestimmungsgründen des Willens*) olarak akıllı ele alınmaktadır (KpV, AA 05: 15).

⁶ “Sinn” ve “Bedeutung” terimlerinin *KrV* bağlamında son derece farklı düzeylerdeki kullanımlarının dilimize nasıl çevrileceği hususu güç bir meseledir. Örneğin, sadece “Sinn” terimine bakıldığında, Kant bu terimi, transendental bakımdan, “ruh”un (*Seele*) üç temel kabiliyeti veya kuvvetinden (*Fähigkeiten oder Vermögen der Seele*) biri olarak tanımlamakta ve “Sinn”e bir çeşitlilik icmâl etme (*Synopsis*) görevi yüklemektedir (A 94). İkinci olarak, “Transendental Estetik” bölümünde, “canlandırma melekesi”nin (*Gemüth*) şartlarından “uzay” için “äußere Sinn” ve “zaman” için de “innere Sinn” kelimeleri kullanılmaktadır. Kant, “äußere Sinn” ve “innere Sinn”in birlikte, (“ruh”un değil ancak) “canlandırma melekesi”nin “Sinnlichkeit” vechesini kurduğunu ifade eder. Dahası Kant, içsel algıdaki (*innere Wahrnehmung*) durumların belirlenimine göre kendinin bilincinde olmanın (*Bewußtsein*) yalnızca empirik olup mütemâdiyen değiştiğini söyler. Ona göre, içsel tezâhürlerin sözkonusu akışında kalıcı ve dâimî bir “ben” mevcûd değildir ve geleneksel olarak da *akışa bağlı* “ben,” “innere Sinn” veya “empirik farkındalık (*Apperzeption*)” olarak adlandırılır (A 107). Bu deyişlere nazaran, “äußere Sinn” değil fakat “innere Sinn,” bir yeti veya alıcılık kabiliyeti olmanın yanında, “empirik bilinç” veya “empirik farkındalık” şeklinde nitelenir. Bilindiği üzere de sözkonusu empirik bilincin, aslı ve değişmez bir bilinç olan “transendental farkındalık/bilinç (*Apperzeption*)” tarafından kuşatılması zorunludur (A 107). Bu çerçevede, “Sinn” mefhumunun temel anlam katmanları *kismen* açığa çıkar: terim hem bir kuvvete ve yetiye, hem de empirik bir bilince gönderme yapar; bağlantılı olarak “sinn'lich” ise sözkonusu yeti veya bilince aid olanların özelliği olmaktadır. Ancak mefhumun, Kant felsefesinde son derece merkezî bir rol oynayacak ve çalışmamızın sonuç bölümünde “görüşel iz” olarak karşılanabileceği savlanacak bir başka anlam katmanı daha bulunmaktadır. Buradaki araştırmada, mezkûr terimler için önerilecek karşılıkların sağlam bir konsensüse bağlı derin bir araştırmayı zorunlu kılması nedeniyle (“Sinn'lich'keit” bağlamı hariç) “Sinn” ve “Bedeutung” terimlerinin çoğu kez Almanca bırakılması tercih edilmektedir. Bu meydana, çalışmamızda kullanılan Kant terimlerinin Türkçe mütebakkilleriyle ilgili şu notu düşmek yararlı olacaktır. Yapılan bir araştırma göstermektedir ki, “ne dil ne de terminolojik bakımdan (Kant’ın “Zeit” teriminin geçmişten günümüze “zaman” terimiyle karşılanması hariç) Türkçe Kant literatüründe “bir ortaklık/birlik bulunduğunu söylemeye imkân” vardır. Dahası, “*Kritik der reinen Vernunft* için bile, alfabetik olarak sıralanırsa, uygun görülen karşılıklardan bazıları şunlardır: “Arı Usun Eleştirisi”, “Arı Usun İrdelenmesi”, “Duru Aklın Eleştirisi”, “Katkısız Aklın Eleştirisi”, “Saf Aklın Eleştirimi”, “Saf Aklın Eleştirisi”, “Saf Aklın Kritiği”, “Saf Aklın Tenkidi”, “Salt Aklın Eleştirisi.” (Bkz. Öztürk & Özsoy 2015). Bu husus doğal olarak, çalışmada, gerek Almanca bazı terimlerin karşılanması bırakılmasını gerekse de bir diğer bahis mâhiyetinde, problematik görülebilecek terim karşılama yollarını haklı çıkarmaz;

denemektir.⁷ Bunun için ilk olarak Kant'ın “antinomi” tanımı verilip bir antinominin nasıl ortaya çıktığı gösterilecek; ikinci olarak Kant'ın çözümünün teşrihi gerçekleştirilecek; son olarak ise *KrV*'nin ikinci edisyonundaki “Önsöz”den *sine qua non* bir pasaj dikatlere sunulurak *eleştirel felsefe* bağlamında temel bir belirleme takdîm edilecektir.

2. Nedensellik Antinomisinin Doğuşu

Saf Aklın Eleştirisi'nin “Transendental Diyalektik” bölümünde Kant, genel olarak aklın kullanım tarzlarını sistematik olarak sınıflandırdıktan sonra, geleneksel metafiziğin temel problemlerini eleştirel felsefe çerçevesinde “ruh,” “kozmos” ve “Tanrı” cihetlerinden, diğer bir deyişle de, sırasıyla, “rasyonel psikoloji,” “rasyonel kozmoloji” ve “rasyonel teoloji” ile ilgili olmak bakımından tefrik eder.⁸ Bu örgüde “rasyonel kozmoloji” çerçevesinde “uzay-zaman” (A 426-443/B 454-461), “cevhre” (A 434-443/B 462-471), “nedensellik” (A 444-451/B 472-479) ve “dünya” (A 452-460/B 480-488) mefhumlarının kullanımı ile ilgili dört ayrı türde “antinomi” sıralanmakta; “nedensellik” ile bağlantılı “özgürlük” meselesinin bir çözüme kavuşturulması Kant'ın ana hedeflerinden biri olmaktadır. Bir “antinomi” ise karşıt bir argüman çifti anlamına gelip, bu çiftte her biri aklın kaçınılmaz bir ilgisini açığa vuran ve dahası kendileri açısından geçerli iki ayrı ispat mevcûddur (Beck 1963: 25). Nitekim Wood'un belirttiği üzere, karşıt savlara verilen “[h]er cevap türü bize dünya-bütünü ideasının farklı bir yorumunu verir:”

Fakat her cevap çifti, aralarında seçim yapmak zorunda kalacağımız iki uyumsuz yorum getirir. Kozmolojik sorulara hangi cevabı verirsek verelim, verdiğimiz cevap tatmin edicilikten uzak görünecektir. Eğer geriye doğru giden şartlar serisinin sonsuz olduğunu söylersek, serinin hangi noktasını dikkate alırsak alalım, dâimâ eksik olacaktır. Bu durumda da şarta tâbi olan mevcûdiyet, onun

sadece ve sadece, sağlam bir konsensüse zarûret cihetini daha da net görünür bir hâle getirir. Bu nedenle de bizim müteakabil “terim” (ve belki de en uygun kelime olarak “değiş”) seçerken izlediğimiz yol, zaman zaman terimin Kant bağlamındaki *teknik anlamını* bozacak raddeye varabilse de, felsefi refleksiyon öncesine kısmî bir nazar çatma ekseninde Türkçeyi seyre dayalıdır.

⁷ Bu noktada, araştırmamızın sınırına ilişkin bir belirleme yapmak zorunludur. İrdelemede, “Sinn” ve “Bedeutung” kavramları üzerinden çözümü vasatında kalacak şekilde saf aklın açmazlarından “antinomi” değerlendirilmektedir. Dolayısıyla da doğrudan hedefimiz, aklın teorik kullanımı ile pratik kullanımı arasındaki meseleyi derinlemesine açmak olmadığı gibi, “antinomi” ve “özgürlük” mefhumlarının da eleştirel sistem içerisindeki tüm vechelerini tartışmak değildir. İlâveten, gerek teorik-pratik akıl bağlantısı gerek özgürlük meselesi bağlamında Kant literatürünün son derece zengin olduğu yadsınamaz. Sadece Türkçe literatüre değinilirse, bildiğimiz kadarıyla Kant sisteminde teorik akıldan pratik akıla doğru gelişen çatışkılara dâir en derinlikli araştırma “Çilingir 2005”de sunulmuştur. Ayrıca “özgürlük” kavramı için, *bkz.* Çilingir 2003: 33-40, bu kavramın Kant'ın ahlâk sistemi ile olan bağı için, *bkz.* Kaygı 2006.

⁸ Dikkat edilmelidir ki, “Transendental Diyalektik”in “rasyonel teoloji”deki irdeleme konusu “Tanrı” ideası, “rasyonel psikoloji” ve “rasyonel kozmoloji”de irdelenenlerden farklı olarak “saf aklın ideali” diye nitelendirilir (Çilingir 2005: 34).

mevcûd olması için yeterli olan şey tarafından desteklenmemiş olacaktır. Öte yandan, serinin kozmolojik idealardan birine tekabül eden bir nesneyle son bulduğunu söylersek, bir zorunlu tecrübe yasasını; bu türden her mevcûdun, seriyi üretecek şekilde şarta tâbi olmasını gerektiren yasayı ihlâl eden bir varlığın mevcûdiyetini kabul etmek zorunda kalırız. İki seçeneğin de tatminkâr olmaktan uzak kaldığı, kozmolojik ideaların her biri için, ona tekabül eden bir nesne olduğunu iddia eden argüman ve böyle bir nesnenin olamayacağını iddia eden argüman birarada verilerek gösterilebilir: Bu karşımıza bir çelişkiler kümesi çıkaracaktır: Zamanda ilk olay, uzayda en büyük nicelik, basit cevher, ilk veya özgür neden, zorunlu varlık; bunların tümü hem olmak *zorundadır* hem de olmaları *imkânsızdır* (Wood 2009: 121).

Kant'ın deyişleriyle netleştirilirse,

[i]şte burada insan aklının en garip fenomeniyle karşılaşırız; bunun başka bir örneği de bu yetinin başka hiçbir kullanılışında gösterilemez. Biz, alışlageldiği gibi, his mahallinin tezâhürlerini kendileri bakımından şeyler olarak düşününce (*die Erscheinungen der Sinnenwelt als Dinge an sich selbst denken*), bu tezâhürlerin bağlantılarının ilkelerini yalnızca tecrübeye geçerli ilkeler olarak değil, yine alışlageldiği gibi —ve eleştirimiz olmadan hep yapılması kaçınılmaz olan— genel olarak kendileri bakımından şeyler için de geçerli diye kabul edince, o zaman beklenmedik bir çatışma ortaya çıkar. Bu çatışma alışılmış dogmatik yoldan hiç giderilemez, çünkü gerek tez önermesi gerekse karşıtı aynı şekilde açık, karşı çıkılmaz bir biçimde kanıtlanabilirler —ki bütün bu kanıtlamaların doğruluğunu göstermeyi üstüme alıyorum. Böylece akıl bir ikileme düşer; bir durum ki, septik kişiyi memnun eder, ama eleştirel filozofu düşünmeye götürerek tedirgin etmesi gerekir (Prol, AA 04: 339-40).

Sözü edilen dört antinomiden üçüncüsü, belirtildiği üzere, Kant literatüründe “nedensellik antinomisi” diye adlandırılır ve Kant özgürlük meselesinin çözümüne yer açmak ve bu çözümden elde edilecek kazanımları da pratik düzlemde yeni bir açılımda işletmek için, teorik düzlemde çelişen iki ayrı argümanı transendental idealizm ekseninde sökmeyi dener. Allison'ın da belirttiği üzere bu antinominin çözümü sadece spekülâtif metafiziğe yönelik keskin bir set çekme olmayacak, aynı zamanda Kant'ın etik ile ilgili tartışmalarının tam merkezinde yer alacaktır (1990: 11).

Şimdi, “nedensellik antinomisi” bağlamında savunulan “tez”i Kant şu şekilde formüle eder: “Doğa (*Natur*) yasaları bağlamındaki nedensellik, dünyadaki (*Welt*) tüm tezâhürlerin kendisinden türetilebileceği tek nedensellik türü değildir. Tezâhürler bütününe tam mânâsıyla açıklayabilmek için, özgürlük yoluyla mümkün olan bir başka nedenselliğin varsayılması zorunludur” (A 444/B 472). Bu tezin karşısında duran “anti-tez” ise şu şekilde formüle edilir: “Özgürlük yoktur, daha ziyâde, dünyadaki tüm olup bitmeler sadece doğa yasalarına göre belirlenir” (A 445/B 473). Kant'ın vurguladığı üzere yapısı gereği akıl, nedensellik ile ilgili bu iki argümandan her ikisini birden geçerli kabul etme zarûreti ile karşı karşıya kalmaktadır. Bununla birlikte bu zarûret, mezkûr yetiyi içinden çıkılmaz bir spekülasyonlar zincirine götürür. Açılırsa, antinominin “tez” kısmı ile ilgili akıl vasatında şu değerlendirmeler ileri sürülür: doğa yasalarına göre gerçekleşenden farklı türde bir nedenselliğin (*Kausalität*) bulunmadığı kabul edilsin. Bu kabule nazaran, olan biten her şey, bir kurala göre zorunlu bir biçimde

meydana gelen bir önceki durumu gerektirir. Ancak bir önceki durumun kendisi de zâten olmuş veya meydana gelmiş bulunmalıdır, çünkü belirtilen durum her zaman olmuş olsaydı, bu durumun sonucu da hiçbir zaman ilk kez ortaya çıkmaz, yani sonuç da her zaman olmuş olurdu. O hâlde, bir şeyin sebebi (*Ursache*) olan bir başka şeyin nedenselliği (*Kausalität*)⁹ bizzât olmuş bir şeydir ve doğa yasasına göre yine önceki bir durumu ve bu durumun nedenselliğini gerektirir. Böylece de nedensellik zinciri geriye doğru sürekli uzar. Diğer bir deyişle de, eğer her şey sadece doğa yasalarına göre olup bitiyorsa, her zaman, bir önceki başlangıç bulunmalıdır. Bu tür bir kabulde demek ki hiçbir zaman bir ilk başlangıç yoktur ve sebep zinciri totalite yönünden bütünlüğe varmaz. Ancak doğa yasaları ise *a priori* bir tarzda belirlenen yeter bir sebep olmaksızın hiçbir şeyin vuku bulamayacağını ifade eder. Böylece “tüm nedensellik/sebeblilik (*Ursache*) doğa yasalarına göre mümkündür” önermesi, sınırlanmamış bir genellik içinde kabul edildiğinden,¹⁰ önerme kendi kendisiyle çelişik olmak zorundadır. Buradan çıkan sonuç, doğa yasalarında anlamını bulan nedenselliğin, tek nedensellik türü olmadığınıdır. “Tez”e göre, bu çıkarımlar, bambaşka bir nedenselliğin, başka bir şey tarafından şarta bağlanmamış bir sebebin kendisinden türeyen, yani mutlak bir kendiliğindenlik olarak ayrı bir sebebin, tezâhürler dizisini kendisiyle uyum içerisinde başlatacak bir sebebin zorunluluğunu gösteririr: transendental bir özgürlük varsayılmalıdır (A 444-46/B 472-74). Dikkat edileceği üzere, transendental bir özgürlüğün, bir başka deyişle de aslında şeylere dâir bir ilk nedenin hem mümkün hem de zorunlu oluşunun savunulduğu bu “tez,” felsefe tarihi bağlamına yerleştirilirse, aslında rasyonalist ekolün ana dayanaklarından biri olmak durumundadır. Bu minvâlde antinominin diğer çifti olan “anti-tez” ise rasyonalizme karşı empirizmin bir yanıtı niteliğine bürünecektir.

Kant’a göre, antinominin “anti-tez” kısmına gelindiğinde yine akıl vasatında şu savlar ileri sürülür: Dünyadaki olayların kendisine göre meydana geldiği özel bir nedensellik türü olarak transendental cihette bir özgürlüğün mümkün olduğu varsayılın. Bu durumda, öyle bir kuvvet (*Vermögen*) kabul edilecektir ki, mutlak anlamda bir olayı başlatacak ve ilgili olayların sonuçları bir dizi olarak bu kuvvet üzerinden gerçekliğe dökülecektir. Fakat böyle bir hâlde, sözkonusu kuvvetin kendiliğindenliği yoluyla sadece bir olaylar dizisi mutlak olarak başlamayacak, aynı zamanda bizzât bu kendiliğindenliğin belirlenimine, *bir dizi üretme* imkânı tanınacaktır. Diğer bir deyişle, nedensellik mutlak olarak başlayacak ve başlatıcı kuvvetin etkinliğini önceleyen kurallı bir şart hiçbir biçimde mevcûd olmayacaktır. Yine de kendisi başka

⁹ “Kausalität” ve “Ursache” terimlerine burada sunulan karşılıkların ne denli yerinde olduğu konusu tartışmaya açıktır (ki metinden de anlaşılacağı üzere karşılıklar zaman zaman değişmeli olarak kullanılmıştır). Bu husûsa ilâveten, ilgili kavramların *olgusal/kausal* anlamda kullanılışı ile *mantıksal bağlamda* kullanılışı arasında bir tefriğe gitmek de zorunludur [Meseleye dikkat çeken “Kaygı” dergisi hakemlerine en içten teşekkürü bir borç bilirim]. Bununla birlikte çalışma bünyesinde bu tür bir derinleşme imkânı bulamadığımızdan, meselenin apayrı bir irdelemeyi bizim için mecbûrî istikâmet kıldığını söylemek zorundayız.

¹⁰ “Sınırlanmamış genellik” deyişi ilgili “tez”deki “şey”lerin *genel olarak şey*, yani *kendinde şey* veya *kendindeliği bakımından şey* diye telakkî edildiğine işaretir. Bu durumda hemen çıkarsanabileceği üzere antinominin çözümü, “şey” anlayışının sınırlarının çizilmesinden geçer.

bir nedenden doğmayan bir ilk başlangıç düşüncesi, doğrudan doğruya nedensellik düşüncesine, yani, her etkinin bir önceki olayın sonucu olduğu fikrine tamamen terstir. Bu gerekçeyle de transendental özgürlük nedensel yasa düşüncesini ihlâl eder ve dahası hiçbir tecrübe kendiliğinden işleyen bu tür bir kuvvete erişemez. Sonuç olarak, dünyadaki olayların birbiriyle olan bağlantısını ve bu bağlantıdan doğan düzeni “doğa ötesi”nde aramanın bir anlamı yoktur: “Doğa ve transendental özgürlük birbirlerinden, tıpkı yasallık ve yasasızlık gibi ayrıdır” (A 445-47/B 473-75).

Görüldüğü üzere, geleneksel bir deyiş kullanılırsa, Kant’ın rasyonalizmin ve empirizmin bir sentezini gerçekleştirebilmesi için, doğrudan doğruya aklın doğal ve kaçınılmaz antinomisini çözmesi gerekmektedir. Öye ki bu çözüm, aynı zamanda aklın bizzât pratik olup olamayacağını, yani kendisini özgür olarak düşünüp düşüneyeceğine de tâyin edecektir. Bu durumda, eğer mesele rasyonalizm-empirizm sentezi, aklın teorik/spekülatif ve pratik kullanımlarının birliği ise, Beck’in saptamasıyla, antinomideki *uzlaşmaz çiftlerin geçerli alanlarının* belirlenmesi zorunludur (1963: 25). Yani, çiftlerden her biri kendi alanları çerçevesinde yeniden konumlandırılmalı ve bu alanın ötesine geçmeyecek şekilde birarada geçerli kılınmaya çalışılmalıdır: “Antinomi, tezin numenler (kendinde şeyler) ve fenomenler arasındaki bağlantıya uygulanabileceğinin, anti-tezin ise sadece fenomenler arasındaki ilişkilerle sınırlandırılabilirliğinin gösterilmesiyle çözülecektir” (Beck 1963: 26). Bu husûs ise çalışmanın müteâkib bölümlerinde irdeleneceği üzere, ilk defa Frege ile felsefe tarihinde gündeme geldiği kabul edilen iki mefhumun, “Sinn” ve “Bedeutung” mefhumlarının antinominin çözümü bağlamında nasıl bir işlev gördüğünü açmaya hizmet edecektir.

3. Nedensellik Antinomisinin Aşılması

Kant, ilk *Eleştiri*'de, antinomiye dâir esâs çözümlemesine geçmeden önce, bir tür *sağduyusal* ve *pragmatik* bir savunma taktik eder. Burada tez ve anti-tezi, sırasıyla klasik rasyonalizm ve empirizm taraftarlarının savları olarak işleyen Kant, kendi deyişiyle, felsefi temellendirmenin kısmen öncesine dönmektedir (A 465/B 493). Açılırsa, “tez”in taraftarı olan rasyonalizmi dogmatik, “anti-tez”in taraftarı olan empirizmi de eleştiri yoksunu diye niteleyen Kant, her iki açıdan yaklaşıldığında, ilgili savların fayda ve zararlarının kısa bir mâliyetini çıkarır.

Rasyonalizm veya tez nazarında antinomiye bakıldığında, Kant’ın sağduyu cihetinden saptadığı ilk fayda, bu tür bir anlayışta transendental düzlemde bir özgürlük kabul edildiği için, aklın “pratik ilgi”lerine yönelik bir arayışın imkân dâiresine girmesinden oluşur. Bir başka deyişle tez, ahlâk (*Moral*) ve din için bir yol açıyor olsa da, anti-tez ya bu yolu tamamen kapatır ya da kapatmadığı bir durumda bile sözkonusu yolda yürümeye fazla açık bir alan bırakmaz (A 466/B 494). İkinci olarak tez, aklın “şarta bağlı olmayan” a doğru gidişindeki “spekülatif ilgi”sini tatmin etmekte; bütün şarta bağlı olanları tek ve ana bir şarta raptederek aklın *mutlak tamamlanma* özlemini gidermektedir (A 466-67/B 494-95). Nihâyet tez, anti-teze nazaran daha “popüler” olma gibi bir üstünlüğe sahiptir ve sıradan bir kavrayış tarafından dahi kolayca idrâk edilir (A 467/B 495). Diğer yandan, empirizm veya anti-tezin savunucuları açısından antinomi değerlendirildiğinde ise ilk olarak, aklın pratik ilgilerine, yani aklın saf ilkelerinden

türetilen bir ahlâk veya din fikrine yönelik *kesin* bir destek temin edilemez. Salt empirizm, Kant'ın deyişiyle, hem ahlâkî hem de dinî yönelimleri güç ve etkiden yoksun bırakır görünmektedir: dünyada varolanlardan ayrı bir varlık yoksa, dünyaya ilişkin hiçbir şekilde bir ilk başlangıç saptanamıyorsa, irade (veya isteme) özgür değil de yalnızca nedensellik bakımından belirleniyorsa, ahlâka dâir idealer ve ilkeler geçerliliklerini kaybeder ve bunlarla birlikte, bu idea ve ilkelere teorik destek temin eden transendental idealer da hiçbir anlam ifade etmez (A 468/B 496). Sözkonusu başlıca dezavantajına rağmen empirizm, yine de, akla kendi sınırlarını sürekli hatırlatarak, tecrübe dünyasının ötesine geçmenin sakıncalarına dikkat çeker ve “müdrike”nin (*Verstand*) belirlediği “ada”nın dışına çıkmamayı öğütler. Bu ise Kant'a göre, en azından belirli bir düzlemde, transendental yanılgıdan (*Schein*) kaçınmayı beraberinde getirecektir (A 468-69/B 496-97). Yine de o, empirizmin, tıpkı rasyonalizmde olduğu gibi dogmatik de olabileceğini ileri sürer ve bu vechiyle de empirizm, karşıtına benzer tarzda, sınırlarını aşmaya başlayarak, aklın pratik ilgilerine geçit vermemesi hasebiyle kınanır bir hâle bürünür (A 471/B 499).

Kant'ın antinomi hakkındaki çözümüne geçmeden önce, *KrV*'de tartışılan ve burada geliştirilen irdeleme için de yol gösterici işlevi bulunan bazı meseleleri hatırlatmak yerinde olacaktır. Kant'a göre, kategorilerin birliğine tâbi nesnelere olma bakımından düşünüldükleri takdirde tezâhürlere “fenomenler (*Phaenomena*)” denir (A 248-49). Ancak, *sadece müdrikenin nesnelere olabilecek şeylerin (Dinge)* bulunduğu ve aynı şekilde bu tür şeylerin hissî görüye değil de aklî görüye verilebileceği kabul edilirse, bu tür şeylere “numenler (*Noumena*)” denir (A 249). Dahası Kant için, “tezâhür” kavramı zâten numenlerin objektif realitesini kendisinde barındırır ve nesnelere fenomenler ve numenler olarak bölümlenmesini haklı çıkarır. Böylece “dünya (*Welt*),” his mahalli (*Sinnenwelt*) ve müdrike mahalli (*Verstandeswelt*), Latince klasik deyişle, “mundus sensibilis et intelligibilis” olarak *iki perspektifte(n)* ele alınabilmektedir (A 249).¹¹ Bu belirlemeler ışığında tekrar irdelememize dönülerek önemine binâen verilirse, antinomi çerçevesinde “tez” şu şekilde formüle edilmiştir: “Doğa yasaları bağlamındaki nedensellik, dünyadaki tüm tezâhürlerin kendisinden türetilebileceği tek nedensellik türü değildir. Tezâhürler bütünü tam mânâsıyla açıklayabilmek için, özgürlük yoluyla mümkün olan bir başka nedenselliğin varsayılması zorunludur” (A 444/B 472). “Anti-tez” ise şu şekilde verilmiştir: “Özgürlük yoktur, daha ziyâde, dünyadaki tüm olup bitmeler sadece doğa yasalarına göre belirlenir” (A 445/B 473).

Şimdi, Kant'ın nedensellik antinomisini aşma (*aufheben*) girişiminin esâsının, “tez”de ve “anti-tez”de geçen mefhumların hangi *anlamda* veya “Bedeutung” cihetinde kullanıldığını (sonradan da problemin “Sinn” mefhumuyla nasıl bağlantılı olduğunu) saptamaktan geçtiği husûsu bizim temel savımızı derinleştirmeye hizmet edecektir. Açılırsa, “tez” kısmındaki “doğa yasaları bağlamındaki nedensellik” ifâdesinde geçen “nedensellik” ile “anti-tez” kısmındaki “tüm olup bitmeler sadece doğa yasalarına göre belirlenir” ifâdesindeki “belirlenme” mefhumlarına bakıldığında, mefhumların burada, fenomenler mahallini tesis etmede temel bir rol oynayan *şematize edilmiş kategoriye*,

¹¹ Bu husûs, “bilme (*erkennen*)” ve “düşünme (*denken*)” tefrikine dayanmaktadır. Ayrıca genel olarak “perspektif” kavramının kullanılışı için “Allison 2004”den faydalanılmıştır.

empirik “Bedeutung”u çerçevesinde ele alınmış bir kategoriye gönderme yaptığı anlaşılmaktadır. Diğer bir deyişle de iki mefhum, *müdrikenin nesnelere olabilecek şeylere değil, sadece hissî görünümün nesnelere olabilecek şeylere delâlet etmektedir*. Bu meyanda ilgili mefhumların dâir olduğu *mütekabillerin* empirik realitesi bulunmakta, ancak transendental realitesi bulunmamaktadır.¹² Konuya başka bir açıdan yaklaşıldığında, mümkün tecrübenin ilkeleri çerçevesinde, her iki ifâde de zorunlu/apodiktik bir formda tesis edilmiştir. Bununla birlikte, “tez” kısmının devamında yer alan “dünyadaki tüm tezâhürlerin kendisinden türetilebileceği tek nedensellik türü” ve “tezâhürler bütünü tam mânâsıyla açıklayabilmek için, özgürlük yoluyla mümkün olan bir başka nedensellik” ifâdelerinde geçen “nedensellik” mefhumunun *mütekabili* mümkün tecrübenin koşullarını aşmaktadır. Bu durumda ilgili mefhum, ne empirik realite ne de empirik “Bedeutung” cihetinden kullanılmış olup, *şematize edilmemiş* bir kategori olmak durumundadır. Burada *Eleştiri*’nin ünlü “içerik olmaksızın düşünceler boş, kavramlar olmaksızın görümler kördür” (A 51/B 75) sözünü dillendirmek uygun düşecektir. Zira Kant fikriyatına göre hissetme yetisinden elde edilen verilerin bulunmadığı bir durumda kategoriler/kavramlar sırf “düşünce formları (*Gedankenformen*)” diye adlandırılmak zorundadır ve kategoriler bu meyanda objektif bir realiteye sahip değildir (B 148): kategorilere ancak “hissî ve empirik görtü” bir “Bedeutung” temin edebilir ve ancak bu minvâlde kategorilerin bir “Sinn”inden bahsedilebilir (B 148-49). İlâveten, kendilerine karşılık gelecek bir nesnenin veya en

¹² “İdealite” en genel anlamda zihne (İng. *mind* / Alm. *Gemüth*) bağlı bulunmaya veya zihinde bulunmaya (*ins uns*) işaret ederken; “realite,” idealiteye karşıt olacak şekilde, zihinden bağımsız olmaya veya zihne dışsal olmaya (*ausser uns*) gönderme yapar. Bununla birlikte, kavramların “empirik” ve “transendental” düzlemlerdeki anlamları birbirinden son derece farklıdır: “Empirik anlamı çerçevesinde ele alındığında ‘idealite’ zihnin kendine aid verilerini karakterize eder. Bu anlamda idealite, Descartes-Locke çizgisi bağlamında geçen idealleri veya daha genel olarak, ‘mental’ teriminin gündelik anlamı dâhilinde, herhangi bir mental içeriği kapsayacak şekilde kullanılır. Empirik anlam bağlamında dikkate alındığında ‘realite’ ise özneler arası ulaşılabilir, uzay-zamansal olarak düzenlenmiş beşerî tecrübe nesnelere alanına gönderme yapar. O hâlde, empirik seviyede, idealite ve realite ayrımı, beşerî tecrübenin öznel ve nesnel vecheleri arasında bulunan zarûrî bir ayırmadır. Kant kendisini empirik düzlemde realist kabul edip, ancak yine empirik düzlemde idealist olarak adlandırmayı reddettiğinde, aslen tecrübemizin, kendi temsillerimizin öz(n)el alanıyla sınırlı olmadığını, fakat ‘empirik olarak real’ uzay-zamansal nesnelere ile yüz yüze olmayı içerdiğini onaylar (...). Tecrübe üzerine felsefî (transendental) refleksiyon seviyesi olan transendental düzlemde ‘idealite,’ beşerî bilginin evrensel, zorunlu ve bu nedenle de *a priori* olan şartlarını karakterize etmek için kullanılır. Transendental Estetik’te Kant, insana has hissetme yetisinin *a priori* koşulları olarak işlev görmeleri düşüncesi zemininde, yani, insan zihninin düşünme veya tecrübe için veri alabilmesi anlamında, öznel koşullar olarak uzay ve zamanın idealitesini kabul eder. Bu koşulları terimleştirmek için “hissetmenin formları” deyişini kullanmaktadır. Uzay ve zamandaki şeyler (empirik nesnelere) aynı anlamda idealdirler, çünkü bu şeyler sözü edilen hissî şartlardan bağımsız olarak ne tecrübe ne de tasvir edilebilirler. Bu konuyla paralellik arzedecek şekilde, herhangi birşey eğer aynı hissî şartlara mürâcaat etmeden karakterize edilebiliyor ve böyle bir şeye referans yapılabiliyorsa, o şey transendental anlamda realdir. Transendental anlamda, o hâlde, zihne bağlı bulunma veya zihinden bağımsız olma (*ausser uns*), hissetme yetisinden ve onun koşullarından bağımsız olma anlamına gelir (Allison 1983: 6-7).

azından bir nesne tesis etmek için gerekli bir malzemenin verilmediği durumlarda, kategorilerin “Bedeutung”undan söz edilemez (A 139/B 178). Kant, anlaşılacağı üzere bu deyişlerle, (saf) görünün muhayyile (*Einbildungskraft*) üzerinden belirlenmesini ve ruhun bilme cihetinin zemîn tesis edici fiillerini merkeze alarak, ancak şematizm faaliyetinin kategorilere bir “Bedeutung” kazandırdığını vurgulamaktadır: saf müdrîke kavramlarının şemalaştırılması, bu kavramların bir objeye delâlet etmesinin (*Beziehung*), diğer bir deyişle de bir “Bedeutung” kazanmasının hakîki ve tek şartıdır (A 145-46/B 185). Demek ki şematizm faâliyeti, bir taraftan kategorilerin empirik nesnelere yönelik kullanımı temin eder, yani onların “Bedeutung” kazanmasını sağlarken; diğer taraftan da, eleştirel sistem gereği, kategorilerin tecrübe ötesi kullanımlarını, teorik düzlemde, yasaklar (A 146-47/B 186-87). Bu açıklamalar eşliğinde tekrar şematize edilmemiş kategori meselesine dönülürse, mezkûr varsayımda, *sadece müdrîkenin nesnelere olabilecek şeylerin bulunduğu ve aynı şekilde bu tür şeylerin hissî görüye değil de akli görüye verilebileceği* varsayımı yatmakta; böylece nedensellik mefhumu bir kategori diye sayılarak ancak empirik değil transendental “Bedeutung”u açısından işletilme vasatında bir “numen”e uygulanmaktadır.¹³ Derinleştirilirse, Kant için, eğer şematizm üzerinden elde edilen sınırlandırıcı koşula uyulmaz, yani hissetme sınırına riâyet edilmezse, kategoriler sadece empirik değil, sanki “saf” bir “Bedeutung”a sahipmiş gibi bir vehme düşülür ve saf “Bedeutung”u olduğu savlanan kategorilerin, bizzât şeyleri oldukları gibi tahayyül etmeye veya düşünmeye (*denken*) hizmet ettiği kabul edilir. Bu durumda şematizm ortadan kalktığından, kategoriler, şeyleri tezâhür ettikleri gibi temsil etme zorunluluğundan kurtulacak, sanki şematizmden bağımsız bir “Bedeutung”a sahipmiş gibi görülecektir (A 146-47/B 186). Kategorilerin mezkûr transendental kullanımı, aslında hiç de meşrû olmadığından onları transendental olarak işletmek vâsıtasıyla herhangi bir sentetik *a priori* önerme elde edilemez (A 247-48/B 304-05). Bununla birlikte, çalışmamızın son kısmında daha da netleşeceği üzere, dikkat edilmelidir ki, buradaki sentetik *a priori* önermeler, aklın teorik kullanımında elde edilmesi umulan önermeler olmak durumundadır –pratik değil. Diğer bir deyişle, empirik düzlem sözkonusu olduğunda nesne “belirleme”nin ötesine geçemeseler, yani transendental olarak kullanılamasalar da, Kant’a göre “saf kategorilerin, hissetmenin formel koşullarından bağımsız olarak, transendental bir ‘Bedeutung’ları bulunmakta”dır (A 248/B 305).¹⁴ Bu kullanım, tekrarlanırsa, bilme (*erkennen*) düzleminde bir belirleme yapmak için uygun olmayıp, bir başka düzlemde, pratik bir perspektifte iş görebilir. Dolayısıyla da bu son ifâdeler apodiktik/zorunlu değil, problematik/sorunlu deyişler olarak kabul edilmek durumundadır. Şu hâlde Kant, gerek “tez” gerekse de “anti-tez” açısından yaklaşılsa, mezkûr mefhumların hangi düzlemde ve ne tür bir “Bedeutung” üzerinden ele alınabileceğinin yolunu netleştirmiştir. Diğer bir deyişle Kant’ın antinomi çözümlemesi, esâsen, “özgürlük” ve “nedensellik” kavramlarının, aklın hangi tür kullanımında meşrû bir biçimde yer

¹³ Bu husûs, kısaca söylenirse, aslında tecrübe mahallini tesis eden bir “kategori”nin Kant sistemi gereği tecrübe mahalline bütünlük temin etmesi gereken bir “idea” ile karıştırılmasıyla ortaya çıkmaktadır.

¹⁴ Önceki dipnotla bağlantılandırılırsa, bu mesele de esâsı bakımından “saf bir kavram”ın veya “kategori”nin bir “idea”ya nasıl yükseldiği problemidir (Ancak Kant bu problemi açmaktan imtinâ etmiştir).

aldığını eleştirel cihetten açmaya dayalıdır: “tez,” aklın teorik ve pratik kullanımlarında farklı işlev görecektir olan kavram örgüsünü tek bir önerme içerisinde eritme bakımından; “anti-tez” ise aklın pratik kullanımında iş görebilecek bir kavram örgüsünü tek bir önerme bakımından reddetmek gibi temel bir hataya sahiptir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin temel ifâdelerinden, ancak tecrübenin kavramlara bir realite temin edebileceği, “tecrübe, yani doğruluk/hakikat (*Wahrheit*) ve bir nesneye delâlet (*Beziehung auf einen Gegenstand*) olmaksızın her kavram bir ideadır” (A 489/B 518) deyişi dikkate alındığında, bir kavrama ancak muhayyilenin şematize etme faaliyetiyle bir “Bedeutung” kazandırdığı husûsu da buna eklendiğinde, “tez” ve “anti-tez”de birbirine karıştırılan mesele, yani kavramların *empirik* ve *transendental* “Bedeutung”larının tefrik edilememesi problemi; bu minvâlde her iki savda da bir “kategorinin/kavramın” mı yoksa bir “idea”nın mı bulunduğu anlaşılabilmesi, klasik metafiziğin nedensellik ve bağlı olarak özgürlük problemindeki ana çıkmazdır. Binâenaleyh, transendental bakımdan realist bir tutuma yaslanan kişi, hissetmenin değişikliğe uğrama hâlini, kavramların transendental “Bedeutung”a yükseltilmesi üzerinden idrâk etmekte, salt temsilleri, kendinde şeylerin (*Sache an sich*) yerine geçirecek kullanmaktadır (A 491/B 519). Paralellik içerisinde empirik idealizme yaslanan kişi de ters bir yönde, kendinde şeylere işlerliğini teslim etmeyi unutmakta, salt temsiller düzleminde kalarak aynı hataya düşmektedir. Demek ki Kant'ın önerisi olan “transendental idealizm,” açılırsa da, temsilleri hissetmenin uğradığı değişikliklere bağlamak ancak kendinde şeylere de işlerliğini bırakarak bu tür şeyleri düşünmenin/tahayyül etmenin (*denken*) yolunu açmak, antinomiyin muhafaza edilerek ortadan kaldırılmasına vardırılmaktadır (A 490-92/B 518-20).

4. Değerlendirme: “Sinn” ve “Bedeutung” Örgüsü

Saf Aklın Eleştirisi'nin en sık alıntılanan sözlerinden biri, Kant'ın “inanca” yer açmak için “bilgi”yi “sınırladığı” veya “ortadan kaldırdığı”ni (*aufheben*) söylediği yerde mümkündür (B xxx).¹⁵ Bu konu aynı zamanda son derece ünlü “üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlâk yasası” deyişindeki bağlamı da tamlar:

¹⁵ Bu deyişin idrâkı ile ilgili, her ne kadar ilk bakışta konu dışına çıkmak gibi görülebilecek olsa da, “ortadan kaldırma (*aufheben*)” kavramı ekseninde açıklayıcı bir nota gereksinim duyulmaktadır. İfâdenin Almanca orijinali şu şekildedir: “Ich mußte also das Wissen **aufheben**, um zum Glauben Platz zu bekommen (...).” İfâdeyi Cambridge çevirisi “Thus I had to **deny** knowledge in order to make room for faith;” Kemp Smith çevirisi “I have therefore found it necessary to **deny** knowledge, in order to make room for faith;” Pluhar çevirisi “I therefore had to **annul** knowledge in order to make room for faith;” son olarak Yardımlı çevirisi “Bu yüzden inanca yer açabilmek için bilmeyi **bir yana atmak** zorunda kaldım” şeklide karşılanmaktadır (Vurgular bize aittir). Bu karşılıkların deyişteki “*aufheben*” kavramıyla ilgili ortak bir sorunu mevcûddur. Zira mesele, bilimin (*Wissen*) veya bilginin (*Erkenntnis*) basit bir biçimde yadsınması, reddedilmesi, iptal edilmesi, ilga edilmesi, feshedilmesi, bir yana atılması vb. olmayıp, tam da, Kant sisteminin bütünü açısından, îde-i itibârının kazandırılması yoluyla düşmüşlüğünden çekip çıkarılması (konu ile ilgili olarak “metafizik”in ağlayan Hekabe’ye benzetildiği *KrV*’deki “A viii-ix hattı son derece önemlidir), yani *ortadan kaldırılması*dır. Başka bir bağlamda olsa da terimin anlam katmanlarını söken Hegel hattındaki bir irdelemeden yararlanılırsa: “Ortadan kaldırmanın (*aufheben*) dilde iki

İlki, dış ciheti bakımından his mahallinde benim bulunduğum yerde başlıyor ve içinde bulunduğum bağlantılar ağını, dünyalar üzerine dünyalardan ve sistemler sistemlerinden oluşan (...) zamanların başlangıcına ve devamına doğru uzanan uçsuz bucaksız büyüklüğe dek genişletiyor. İkincisi, benim görünmez benliğimde, kişiliğimde başlıyor ve kendimi, gerçek sonsuzluğu olan, ama yalnızca müdrike yetisince farkedilebilen bir dünya içinde kendi gözümün önüne getiriyor (KpV, AA 05: 161-162).

*Yargıgücünün Eleştirisi (Kritik der Urteilstkraft)*¹⁶ metninden yararlanılarak bu konu derinleştirilirse, nesnelere bağlantılılığı vechiyle kavramların, aid oldukları nesnelere bilgisi (*Erkenntnis*) mümkün olsun olmasın, bir “alan”ı (*Feld*) vardır. Bu alan içerisinde, insan için bilginin sözkonusu olduğu bölüme kavramlar ve ilgili bilme kuvvetinin “yurt”u (*Boden*) denir. Bu yurt içerisinde de, yine kavramlar ve ilgili bilme kuvveti için yasa koymanın mümkün olduğu bölüme de “ikametgâh (*Gebiet*)” adı verilir. Kant’a göre, bir bütün olarak bilme kuvvetinin, doğa kavramları ve özgürlük kavramları olmak üzere farklı düzlemde açılan iki ikametgâhı vardır; zira bu kuvvet, her iki ikametgâh için de *a priori* yasa koyucudur. Bu husûs ise felsefenin “teorik” ve “pratik” olarak ikiye ayrılmasını temin eder (KU, AA 05: 174). Şu durumda, aklın spekülâtif kullanımında karşılaşılan “nedensellik” veya “özgürlük” sorununun çözümü, Kant fikriyatının hedefi bakımından vazgeçilmez bir kıymeti hâiz olup, bununla birlikte, kavramlara dâir ikametgâhın inşâ edildiği ve kavramların yasa koymalarının gerçekleştiği yurdun, dâimâ ve yalnızca, nesnelere yalnızca tezâhürler olarak kabul edildiği takdirde tüm mümkün tecrübe nesnelere dizisi olduğu unutulmamalı, aksi durumda, ilgili nesnelere nazaran müdrikenin yasa koymasının düşünülmemeyeceği teslim edilmelidir (KU, AA 05: 174). Böylece, doğa kavramları yoluyla yasa koyma müdrike üzerinden gerçekleşecek ve “teorik” sıfatını kazanacakken, özgürlük kavramları yoluyla yasa koyma akıl üzerinden işleyecek ve “pratik” vasfıyla bilme kuvveti açılacaktır. Diğer bir deyişle, doğa kavramları “müdrike”den, özgürlük kavramları ise “akıl”dan kaynaklanacaktır (KU, AA 05: 174-175). Pekiyi, tüm bu meselerin bir bütün olarak Sinn” ve “Bedeutung” mefhumları ile râbitası nasıl gerçekleşmektedir? Bu soruya yanıt verebilmek için, artık *Eleştiri*’nin ikinci edisyonundaki “Önsöz”den aslı önemi hâiz pasajı gündeme getirmek mümkündür.

Kant’a göre, eğer saf aklın eleştirisinde zorunlu kılınan, tecrübenin nesnelere olarak şeyler ile yine bu aynı şeylerin kendilerinde şeyler olmaları tefrikinin gerçekleştirilmediği kabul edilirse, o zaman nedensellik ilkesi ve bu çerçevede de nedensellik ile tamamlanan doğanın mekanik düzeni, tüm şeyler bakımından geçerli bir

anlamı vardır: hem muhafaza etmek (*aufbewahren*) saklamak (*erhalten*) gibi bir anlam taşır, hem de kesmek, durdurmak (*aufhören lassen*), bitirmek, son vermek (*ein Ende machen*) gibi bir anlam... Bu şekilde, ortadan kaldırılmış olan aynı zamanda saklanmış, muhafaza edilmiş bir şeydir; saklanmış olan yalnızca dolaysızlığını yitirmiştir, ancak yok edilmemiştir (*vernichtet*)” (Hegel’den akt. ve çev. Ege 2005: 122). Yine Ege’ye göre, “Türkçedeki ‘ortadan kaldırmak’ eylemi (...) *aufheben* gibi, hem silmek, yoketmek, değillemek, yadsımak, hem saklamak, korumak, muhafaza etmek, el altında tutmak (kışın yazlıkları sandığa *kaldırmak*), hem de yükseltmek, yüceltmek, daha yüksek bir düzleme çıkarmak (aşmak) anlamlarını içerir” (2005: 122).

¹⁶ Bu metin “KU” kısaltmasıyla anılacaktır.

hâle bürünür. Doğaldır ki böyle bir düzlemde de bir ve aynı varlığın, konu gereği insan ruhunun, iradesi/istememesi veya *murâd edişi* yönünden özgür olduğunu ve yine de aynı zamanda doğa zorunluluğuna tâbi olduğunu, yani özgür olmadığını, açık bir çelişkiye düşmeksizin söyleyeme imkânı ortadan kalkar: çünkü her iki deyişte de ruh bir ve aynı “Bedeutung” cihetinden, yani *genel olarak şey* veya *kendinde-olan şey* olarak telakkî edilmiş olmaktadır ki bilişsel melekelerle dâir transendental bir eleştiri tesis edilmeksizin de başka türlü bir deyiş yordamı düşünülemez: ‘Ancak eğer eleştiri, objenin *iki ayrı anlam sahnesinde*, yani iki-katlı *Bedeutung* mahallinde, diğer bir deyişle objenin *bilme bakımından transendental idealizm sahnesi’nde* tezâhür veya *düşünme bakımından mümkün bir transendental realizm sahnesi’nde* kendinde şey diye fikredilme gerekliliğini telkinde yanılmıyorsa (...), nedensellik ilkesi, *bilme bakımından transendental idealizm sahnesinde mümkün görüsel iz’i hâiz*, yani ilk kabulde geçen *Sinn’e* bağlı olarak telakkî edilen şeylere, onlar ancak tecrübenin nesnelere olma cihetinden uygulanıyorsa, *düşünme bakımından mümkün bir transendental realizm sahnesi’ndeki*, yani ikinci kattaki *Bedeutung’a* aid şeyler ise bu ilkeye tâbi değilse ve *bu sahneye dâir Sinn veya görüsel iz’den bahsedilemiyorsa*; o zaman tam da aynı irade/isteme tezâhürde, yani *empirik görüde mûkim fiiller kapsamında* zorunlu olarak doğa yasasına tâbi diye kabul edilir ve bu çerçevede *şarta bağlıdır*. Öte taraftan da hiçbir çelişki doğmaksızın, aynı irade/isteme veya *murâd etme*, mezkûr doğa yasasına, *böylece de şarta tâbi olmayacak ve ancak bu nazarda özgür kalacak şekilde* bir kendinde şeye aidiyeti bakımından tahayyül edilip düşünülür. Şimdi, her ne kadar sonraki bakış açısından yaklaşıp, spekülâtif aklı işleterek –dahası empirik gözlem yoluyla bile– ruhumu bilemesem, *diğer bir ifâdeyle bilme bakımından transendental idealizm sahnesinde mümkün görüsel iz’i hâiz bir unsuru*, *bu sahnenin kuşatıcısı olma vechine nazar çatarak ruh’a yükleyemesem*, bu yüzden de özgürlüğü *Sinn* mahallinde kendisine işlevler atfettiğim herhangi bir varlığın bir vasfı olarak idrâk edemesem de, çünkü bu durumda mezkûr mevcüdiyeti belirlenmiş olarak tanınam gerekirdi –fakat zamanda belirlenmiş olarak değil; zira bu olanaksızdır, çünkü kavramımı mümkün bir görü ile destekleyemem– yine de özgürlüğü düşünebilirim. Yani özgürlüğün *fikren hâyâlini açan murâd ediş*, *görüsel iz’i bulunan*, *demek ki Sinn* vasfını hâiz ve *doğrudan görüsel iz vasatında işlemeyen*, *demek ki aklî iki tasavvur yordamı arasında yaptığımız eleştirel ayırımımız ve bundan doğan müdrîke kavramlarının sınırlandırılması* ve böylece de bahsedilen durumdan kaynaklanan ilkeler korunduğu sürece, kendi içinde çelişki ihtiva etmez’ (B xxvi-xxviii).¹⁷

¹⁷ Burada alıntılanan pasajı bir “çeviri” olarak değil, daha önceki tartışmaları da içeren *kısmî* bir dillendirme girişimi şeklinde görmek daha uygundur. Metnin Almancası ise (terim bakımından bir karşılaştırma yapabilmek adına verilirse) şu şekildedir: “Nun wollen wir annehmen, die durch unsere Kritik nothwendig gemachte Unterscheidung der Dinge als Gegenstände der Erfahrung von eben denselben als Dingen an sich selbst wäre gar nicht gemacht, so müßte der Grundsatz der Causalität und mithin der Naturmechanism in Bestimmung derselben durchaus von allen Dingen überhaupt als wirkenden Ursachen gelten. Von eben demselben Wesen also, z. B. der menschlichen Seele, würde ich nicht sagen können, ihr Wille sei frei, und er sei doch zugleich der Naturnothwendigkeit unterworfen, d. i. nicht frei, ohne in einen offenbaren Widerspruch zu gerathen, weil ich die Seele in beiden Sätzen in eben derselben Bedeutung, nämlich als Ding überhaupt (als Sache an sich selbst), genommen habe und ohne vorhergehende Kritik auch nicht anders nehmen konnte. Wenn

Çıkarılabileceği üzere, insan varlıkları için irade/isteme cihetinden özgürlüğün, yani *kendi kendini belirleyen bir neden olarak kendini düşünmenin* mümkün olması, “şey” kavramının iki-katlı bir örgüde ele alınmasına ve bu örgüde özel bir mânâda geçmesi mümkün kavramların da yukarıdaki antinomi irdelemesinde belirlediği üzere “transendental” vasfına yükseltilerek işe koşulmasına dayalıdır. Ancak dikkat edilmelidir ki buradaki kullanımı bağlamında kavramın transendental “Bedeutung”u, “şey”lerin “tezâhürler” ve “tecrübe mütecabilleri” olarak tefrik edilmesi neticesinde geçerlilik kazanmakta, daha da önemlisi şeyin kendiliğindenliğini “bilmek” için değil “düşünmek” için çerçevelemektedir. Diğer yandan doğadaki nesnelere için nedenselliğin korunması, kavrama has “Bedeutung”un “empirik” vasfı içerisinde kullanılmasına, yani tezâhür olmaları vechiyle “görüşel iz” veya “Sinn”i hâiz olacak şekilde mütecabillerin “bilmek” ekseninde kuşatılmasına raptedilmektedir. Bu durumda, mezkûr “antinomi”de geçen “tez” ve “anti-tez” yeniden yapılandırılarak, nedenselliğin geçerli olduğu iki farklı sahne, birbirine âdeta temas etmeden fikren tesis edilebilir: bilme (*erkennen*) ve düşünme (*denken*).

Şimdi, tekrar *Yargıgücünün Eleştirisi*'ne atıf yapılırsa, demek ki müdrike ve akıl, biri diğerine zarar vermeksizin, bir ve aynı tecrübe yurdu (*einem und demselben Boden der Erfahrung*) üzerinde, iki farklı yasa koyucu olarak çalışabilmektedir (KU, AA 05: 175). Bu iki tür yasa koymanın birlikte mümkün oluşu ve bu farklı türdeki yasalılıkların kaynaklandığı imkânların “aynı özne” için çelişkisiz olarak düşünülebileceği ise Kant’a göre *Saf Aklın Eleştirisi*'nde gösterilmiş olup bu metni tamamlamak için *Pratik Aklın Eleştirisi* yazılmıştır.

aber die Kritik nicht geirrt hat, da sie das Object in zweierlei Bedeutung nehmen lehrt, nämlich als Erscheinung oder als Ding an sich selbst; wenn die Deduction ihrer Verstandesbegriffe richtig ist, mithin auch der Grundsatz der Causalität nur auf Dinge im ersten Sinne genommen, nämlich so fern sie Gegenstände der Erfahrung sind, geht, eben dieselbe aber nach der zweiten Bedeutung ihm nicht unterworfen sind: so wird eben derselbe Wille in der Erscheinung (den sichtbaren Handlungen) als dem Naturgesetze nothwendig gemäß und so fern nicht frei und doch andererseits als einem Dinge an sich selbst angehörig jenem nicht unterworfen, mithin als frei gedacht, ohne daß hiebei ein Widerspruch vorgeht. Ob ich nun gleich meine Seele, von der letzteren Seite betrachtet, durch keine speculative Vernunft, (noch weniger durch empirische Beobachtung) mithin auch nicht die Freiheit als Eigenschaft eines Wesens, dem ich Wirkungen in der Sinnenwelt zuschreibe, erkennen kann, darum weil ich ein solches seiner Existenz nach und doch nicht in der Zeit bestimmt erkennen müßte (welches, weil ich meinem Begriffe keine Anschauung unterlegen kann, unmöglich ist): so kann ich mir doch die Freiheit denken, d. i. die Vorstellung davon enthält wenigstens keinen Widerspruch in sich, wenn unsere kritische Unterscheidung beider (der sinnlichen und intellectuellen) Vorstellungsarten und die davon herrührende Einschränkung der reinen Verstandesbegriffe, mithin auch der aus ihnen fließenden Grundsätze statt hat.”

KAYNAKÇA

ALLISON, H. E. (1983). *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven & London: Yale University Press [(2004). *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Revised and Enlarged Edition, Yale University Press].

ALLISON, H. E. (1990). *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press.

BECK, Lewis White (1963). *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press.

ÇİLİNGİR, Lokman (2003). "Transendental Özgürlük," *Felsefe Tartışmaları*, 2003/31: 33-49.

ÇİLİNGİR, Lokman (2005). *Pratik Aklın Doğal Diyalektiği*, Ankara: Elis Yayınları.

EGE, Ragıp (2005). "Jacques Derrida'nın, Hegel'in 'Aufhebung' (Ortadan Kaldırma) Kavramını Soruşturması Üzerine," *Kaygı*, 4/2005: 116-125.

KANT, Immanuel (1990ff). *Immanuel Kants gesammelte Schriften*, Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen), Berlin [*Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants*, <http://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/>].

KANT, Immanuel (1992). *Critique of Pure Reason*, trans. by Norman Kemp Smith, Macmillan.

KANT, Immanuel (1993). *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

KANT, Immanuel (1994). *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Ankara: TFK.

KANT, Immanuel (1995). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi & Yusuf Örnek, Ankara: TFK.

KANT, Immanuel (1996). *Critique of Pure Reason*, trans. by Werner S. Pluhar, Hackett Publishing.

KANT, Immanuel (1999). *Critique of Pure Reason*, ed. & trans. by Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge University Press.

KANT, Immanuel (2000). *Critique of the Power of Judgement*, trans. by Paul Guyer & Eric Matthews, Cambridge University Press.

KANT, Immanuel (2002). *Theoretical Philosophy after 1781*, ed. & trans. by Henry Allison & Peter Heath, Cambridge University Press.

KAYGI, Abdullah (2006). "Kesin Buyruğu Anlamak," *Barışın Felsefesi. 200. Ölüm Yıldönümünde Kant*, yay. haz. İ. Kuçuradi, ss. 7-53, Ankara: TFK.

KUÇURADI, İoanna (1997). "Çeşitli Dialektik Kavramları: Metot ve Görüş," *Çağın Olayları Arasında*, ss. 91-140, Ankara: Ayraç Yayınevi.

ÖZTÜRK, Ümit ve Seda ÖZSOY (2015). "Batı Felsefesinden Yapılan Çevirilerde Türkçenin İmkânları: Kant'ın Teorik Sistemi Üzerinden Bir Araştırma," *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 28/2015: 49-72.

WOOD, Allen W. (2005). *Kant*, Blackwell Publishing.

WOOD, Allen W. (2009). *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya, Ankara: Dost Kitabevi.

Makale Geliş | Received: 13.01.2018

Makale Kabul | Accepted: 13.03.2018

DOI: 10.20981/kaygi.412223

Emine AYDOĞAN

Arş. Gör. | Res. Assist.

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Erzurum, TR
Atatürk University, Faculty of Letters, Philosophy Department, Erzurum, TR

e.aydogan@atauni.edu.tr

ORCID: 0000-0001-5173-3034

Hoşgörünün Liberal Yorumu: John Stuart Mill

Öz

Felsefe tarihinde Yararcı teorinin temsilcisi olarak sahneye çıkan John Stuart Mill çeşitlilik ve bireysel özerklik fikriyle de liberalizmin önemli bir ismi haline gelir. Mill, gerek yararcılıkta gerekse liberalizmde klasik bir temsilci olarak değerlendirilemez. Çünkü o yararcılığı, toplumsal ve entelektüel anlamda zenginleştirirken liberalizmi'de bu yönde, yararcılığıyla tutarlı bir şekilde klasik liberalizmden modern liberalizm çizgisine taşır. Mill'in gerek yararcılığı gerekse liberalizmi için temel bir unsur olarak görülen hoşgörü kavramı burada dikkat edilmesi gereken önemli bir düğüm noktası olarak görülebilir. Hoşgörü kavramı özgürlük, çeşitlilik gibi kavramlardan daha geniş kapsamlı ve onların varlığını garanti altına alan bir kavramdır. Bu kavram siyasi düşünceye Locke ile girmiş olsa da modern düşüncede bu kavrama son şeklini vermiş olan Mill'dir. Mill, hoşgörüyü sadece din özgürlüğü bağlamında değil birçok açıdan değerlendirme fırsatı sunar. Liberalizmde referansı olan otonom birey ideali Mill ile gerçekleşme imkânı bulur. Mill'in bu bireysel özerkliği temin edecek ilkesi ise hoşgördür.

Anahtar Kelimeler

John Stuart Mill, Liberalizm, Hoşgörü, Çeşitlilik, Özgürlük, Özerklik.

Liberal Interpretation of Tolerance: John Stuart Mill

Abstract

John Stuart Mill, taking to the stage as a representative of utilitarian theory has also become a critical name of liberalism with his idea of diversity and individual autonomy. It is not possible to regard Mill as a classical representative in both utilitarianism and liberalism. Because he enriches utilitarianism in social and intellectual sense while he moves liberalism from classical liberalism to modern liberalism in a consistent way with utilitarianism. The concept tolerance by Mill that is considered to be fundamental for both utilitarianism and liberalism can also be conceived as a significant ceasura. Tolerance is a term that is more comprehensive than the terms, freedom and diversity and guarantees their presences. Although this term is introduced into the political thought with Locke, in modern thought Mill gives this term its last shape. Mill also offers an opportunity to assess tolerance not only in the context of freedom of religion but also different aspects. It is the tolerance autonomy of Mill that ensures this individual autonomy.

Keywords

John Stuart Mill, Liberalism, Tolerance, Diversity, Freedom, Autonomy.

Giriş

Liberal kavramı latince kökenli olup, ilk kez İspanya’da kullanılır. Her ne kadar Liberalizmin fikri temelleri/inşası feodalitenin çöküşü, Rönesans ve Reformun ortaya çıkışına dayansa da o tam anlamıyla 18.yüzyılda sahneye çıkar. Kendisi “belli bir siyaset felsefesini olduğu kadar, bir kişi telakkisi ve ahlak anlayışı da ihtiva eden” politik bir ideolojidir. (Cevizci 2010: 1018; Torun-Macit 2014: 267-268) Liberalizme anlam olarak baktığımızda o özgürlük taraftarlığı olarak görülür. Burada kastedilen ise bireysel özgürlüktür.

Felsefe tarihinde liberalizmin kurucu filozofu olarak görülen isim John Locke’tur. Öte yandan liberalizmin beslendiği bir kaynak olarak Immanuel Kant’tan da bahsedilebilir. Kant genel olarak liberalist olarak düşünülmesi de “...bireysel özerkliği son derece kesin bir biçimde tesis etmesi, yani onu ahlak yasasının biricik ilkesi kılması nedeniyle” liberalizmi felsefi noktada besleyen kaynaklardan biri olarak verilir (Yürüşen 1996: 136). Tabii liberalizmi temsil noktasında birçok isimden bahsedilebilir: John Locke, Adam Smith, Montesquieu, Thomas Jefferson, John Stuart Mill, Lord Action, T.H. Green, John Dewey ve Isaiah Berlin, John Rawls gibi. Diğer taraftan bu isimler üst başlık olarak liberal diye verilse de liberalizmle ilgili birçok temel konuda hemfikir değillerdir. Yani karşımızda liberalizm değil bireysel liberaller vardır. Bu bireysel liberallerden biri olarak John Stuart Mill’in bu konudaki fikirleri “liberalizmin kalbi” olarak nitelendirilir. Böyle bir nitelendirmenin nedeni onun liberalizm türleri olan klasik ve modern liberalizm arasında bir köprü vazifesi görmesinden ileri gelir. Heywood bu iddiasını şöyle somutlaştırır: “...onun fikirleri hem 19.yüzyıl başlarına doğru geriye hem de 20. yüzyıla doğru ileriye bakar.” (Heywood 2009: 70)

19. Yüzyıl liberalizmi olarak adlandırılan Klasik liberalizmde doğal haklar, faydacılık, ekonomik liberalizm, Sosyal Darwinizm ve neo-liberalizm gibi kavramlar bizi karşılarken; 20. Yüzyıl liberalizmi olarak adlandırılan Modern liberalizmde ise bireysellik, pozitif özgürlük, sosyal liberalizm ve ekonomik işletmecilik kavramları ön plana çıkar. Mill'e baktığımızda onun liberalizminde ilkin modern liberalizmde olduğu gibi bireysellik kavramı temeldir. Ancak bu bireysellik klasik liberalizmin bencil bireyselciliğinden - Bentham'ın bireyselciliğinden - farklı olarak "gelişmeci bir bireyselciliktir". Yani; o insanı sadece maddi ihtiyaçlarına indirgemek yerine onun entelektüel gelişimini de dikkate alır. Mill'in liberalizminde ikinci olarak dikkati çeken, Özgürlük ilkesidir. Mill, klasik liberalizmin negatif özgürlüğünden ziyade modern liberalizmin pozitif özgürlük anlayışına sahiptir (Heywood 2009: 71). Bu konuda özellikle işçilerin ve kadınların hakları için gösterdiği çaba dikkate değerdir. Kadınların köleleştirilmesi kitabında onlara oy hakkı verilmesi gerektiğinin mücadelesini verir. Ancak bu oy hakkının ötesinde toplumsal açıdan kadınlarla ilgili mevcut eşitsizlik durumunu ortadan kaldırmaya çalışır. Bu manada ilişkilerde " tarafların hiçbirinin bir diğeri üzerinde herhangi bir güç ya da ayrıcalığa sahip olmayacağı" mutlak bir eşitlik ilkesini kabul eder (Mill 1990: 162). Mill'in liberalizminin diğeri bir yönü; o klasik liberalizmin minimal gece bekçisi devlet anlayışından ziyade modern liberalizmin refah devleti anlayışını temele alır. Yani devletten beklenen, toplum içerisinde hak kaybına uğramış ya da dezavantajlı konuma getirilmiş bireylere karşı toplumsal bir sorumluluk yüklenmesi ve onlara bir takım sosyal haklar – sağlık, barınma, eğitim - sunarak bu eşitsizlik durumunu ortadan kaldırmaya çalışmasıdır. Mill'de yararcılık ve liberalizm arasında olası bir çatışma ihtimali tam da bu noktada tartışılır. Mill *Özgürlük Üstüne*'de diğelerine zarar vermeyen kişisel eylemlerde hükümet müdahalesi olmaması gerektiğini iddia eder. Ama diğeri taraftan kişisel eylemlerde devlet müdahalesi bazen yarar artırabilir. Bu noktada Mill refah devletiyle, yararcılığıyla tutarlı olurken bir liberalist olarak da bu müdahaleye sınırları özgürlük noktasında çizmiş olduğu söylenebilir. Ancak bu sınırlama bazı liberal yorumcuların inandığı kadar kısıtlayıcı değildir (Mill 2000: 102; Kurer 2006: 200-202, 212). Mill refah devleti anlayışıyla bağlantılı olarak serbest piyasa ekonomisine de karşı çıkar. Liberalizmle özellikle de klasik liberalizm ile özdeşleşmiş olan serbest piyasa temelinde toplumdaki refaha katkı yapmak şöyle dursun bireysel eşitsizlikleri arttırması ya da işçi sınıfının haklarını istismar etmesi nedeniyle genel itibariyle modern liberaller özelde de Mill tarafından eleştiriye uğrar. Mill'in liberalizminin temel yönlerinden bir diğeri de hoşgörü'dür. Liberalizmin temel unsurların biri olarak hoşgörü hem klasik liberalizmin hem de modern liberalizmin odak noktalarından biridir. Hoşgörü kavramı özgürlük, çeşitlilik gibi kavramlardan daha geniş kapsamlı bir kavramdır. Başka bir deyişle, "...çeşitlilik, özgürlük ve özerklik kavramları, moral ilerlemeye hizmet ederlerken, hoşgörü, bunların varlığını garanti altına alan bir unsur, bir araç olarak değerlendirilir." (Yürüşen 1996: 170) Hoşgörü liberalizmi oluşturan temel unsurlarından biri olarak ele alındığı gibi liberalizmin ahlaki unsuru olarak da verilir. Nasıl verilirse verilsin Locke'dan beri hoşgörünün liberal bir değer olduğu konusunda liberaller arasında fikir birliği vardır. Liberalizm için hoşgörünün varlığı elzemdir. Çünkü bireysel olarak farklı hayat tarzları ve düşüncelerine sahip bireyleri ortak bir toplumsal yaşamda bir arada tutmanın ahlaki formülü hoşgördür. Örgütlenme özgürlüğünü devam ettiren/sürdüren ve böylece özgürlük bilincini koruyan bir toplum ilk erdemi hoşgörü olan bir toplumdur (Kukathas

2003:119). Çoğulculuk hoşgörüyle mümkündür. Diğer taraftan liberal hoşgörü sınırsız bir çoğulculuk ve farklılığa da işaret etmez. Örneğin; Locke dinsel hoşgörüyü savunmasına rağmen bu hoşgörü ilkesinin ulusal egemenlik için bir tehdit oluşturacak şekilde genişletilmesine de razı değildir.

Hoşgörü ile ilgili olarak bir tanım yapmak gerekirse; “Hoşgörü, müsamaha, insanların bizim onaylamadığımız bir şekilde düşünme, konuşma ve eylemlerde bulunmalarına göz yumma istekliliği demektir.” (Heywood 2009: 50-51) Yine başka bir tanım olarak Fransız yazar Voltaire *Felsefe Sözlüğü*'nde insanın genel tabiatının zayıf ve hata yapmaya eğilimli olduğunu ve böyle olduğu içinde bizlerin karşılıklı olarak bu yönümüzü hoş görmek gerektiğini söyler. Başka bir ifadeyle o kabul etmemiz gereken doğal bir yasadır (Voltaire 1977: 381) Tabii hoşgörü ile ilgili daha birçok tanım yapılabilir. Örneğin; Peter Nicholson ise hoşgörüyü şöyle tanımlar: Hoşgörü kişinin kendi önemli bulduğu bir şeyden sapmış olan, ayrılmış olan ve ahlaki olarak da onaylamamasına rağmen başkalarının bu görüş ve eylemlerini önleme gücünü kullanmaktan kaçınma erdemidir (Nicholson 1985: 162). Burada önemli olan kısım, kişinin bunu önleme gücünün olmasına rağmen müdahalede bulunmamasıdır. İşte hoşgörü tam da bu noktada ortaya çıkar. Öte yandan hoşgörü zaman zaman tahammül ya da sabrı gerektirse de diğerleri için saygı, empati, takdir ya da hatta fazla ilgi gerektirmez (Kukathas 2003: 23).

Özgürlükte olduğu gibi hoşgörü de de negatif ve pozitif hoşgörü olmak üzere ikili ayrımına gidilir (Nicholson 1985: 158). Negatif hoşgörü, bireyin diğer bireylere karşı onları rahatsız edici herhangi bir müdahale de bulunmama durumudur. Yani negatif özgürlükte olduğu gibi negatif hoşgörü de bireye müdahalesizlik durumu var iken Pozitif hoşgörü de bireye rahatsızlık verilmediği gibi bu tarz durumlarda birey, grup ya da toplumlara destekleme ve iyileştirme söz konusudur. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki negatif hoşgörü gerçekleştirilmeden pozitif hoşgörü pek de mümkün değildir. (Yürüşen 1996: 55-56) Hoşgörü ile ilgili verdiğimiz tanımlara baktığımızda Nicholson'un tanımı negatif hoşgörüye örnek olarak gösterilebilir.

John Stuart Mill ve Yararcılık

Liberalizmin önemli isimlerinden biri olarak verdiğimiz John Stuart Mill aynı zamanda Yararcı ekolün temsilcilerinden biri olarak karşımıza çıkar. Mill, felsefi serüvenine bir bakıma ona miras kalan *Yararcılık* ile başlar. Miras kalır; çünkü Mill yararcı ekolün önemli iki ismi olan James Mill ve Bentham tarafından bu gelenek içerisinde yetiştirilir. Mill'in miras aldığı bu *Yararcı ekol* nedir diye baktığımızda yararcılık: “Genel iktisadi bir öğretisi, bir siyaset felsefesi ve toplun teorisi olarak iynin, mutluluk ya da hazzı ve dolayısıyla da doğruya eşit olması” demektir (Cevzici 2010:1634). Yani genel olarak yararcılık bir eylemin doğru ya da yanlışlığını sağladığı faydaya göre belirleyen etik bir teoridir. Bu teoninin kökleri Hume'a kadar geri gitse de yararcılık asıl çehresini Bentham ve Mill ile kazanır. Aslında yararcılık ilk çağ hazırlığının toplumsal anlayışla tamamlanmış, modernize olmuş halidir (Cevzici 2010:1634). Bentham'ın çıkış argümanı “her insan varlığında kendini gözetilen ilginin toplumsal çıkara baskın olduğu”dur. Bentham için birey en temel noktadadır. Toplum

da bireyler toplamı ya da bir kurgudur. Bireyde de önemli olan arzu ve isteklerdir, akıl Hume’da olduğu gibi sadece bu isteklerin karşılanması bir araçtır.

Ancak Mill’in yararçı ekolle yetişmiş olması Babası James Mill ve Bentham’ı her anlamda olumladığı anlamına gelmez. Mill, geçirdiği bunalımdan¹ sonra babası ve Bentham’la ilgili bazı hayal kırıklıkları yaşar. Bunlar genel itibariyle üç başlıkta özetlenebilir: İlk Mill, Bentham’ın fikirlerinin duygusal anlamda yetersiz ve bu anlamda da mekanik olduğunu görür ki Mill’in bu eksikliği görmesinde Alman romantiklerinin etkisi olur. İkinci olarak, Benthamcı anlayış özgürlük ve sorumluluk konusunda onu yeterince ikna edemez. Son olarak da yararçılığın bireysel ve toplumsal çıkar ile ilgili noktalarında bazı değişikliklere gider (Çağla 2007: 23-24). Yine her ne kadar Mill’in kendisi yararçı olarak sahneye çıksa da birçok temel noktada yararçılığa ters düşer. Ancak temelde Mill yararçı ahlakında Bentham gibi “en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğu” argümanını savunur. Tabii ki Mill, hazı mutluluğa özdeş kılar. O, yararçılığı temellendirirken öncelikle insan yaşamının amacının mutluluk olduğunu söyler. Farkı, Mill bu argümanın dayandığı insanı, sadece duyumsayan bir hayvana eşitlemez. Bunun için de hazları sadece bedensel hazlara indirgemez. Onun mutluluktan anladığı sadece aşağı türden hazlar değildir. Mill, Bentham’ın niceliksel hazcılığını kabul etmez. O hazlarda nitelik ayırımına gider. Bu niteliksel değerlendirme önemlidir. Çünkü nasıl ki, insanlar bir takım şeyleri değerlendirirken nicelik ve nitelik olarak ikili bir değerlendirmeye tabi tutuyorlarsa hazlar söz konusu olduğunda da sadece niceliğe bakılamaz (Mill 1965: 13). Bu noktada da entelektüel ya da ahlaki bir takım hazlar devreye girer. Yani hazları aşağı ve yüksek hazlar olmak üzere ikiye ayırır. Entelektüel, zihinsel, ahlaki, estetik dediği hazların sağladığı mutluluk, bedensel ya da aşağı hazların sağladığı mutluluktan daha üstündür. Mill’in Bentham’dan farklılaşan bu hazcılığının en iyi kendi cümlesi anlatır: “Halinden memnun bir domuz olmaktansa, halinden memnun olmayan bir insan olmak, bahtiyar bir budala olmaktansa muzdarip bir Sokrates olmak daha iyidir.” (Mill 1965: 15). Gerçekten de bu türden entelektüel hazlar insanı diğer insanlardan daha mı mutlu kılar? Örneğin dâhiler, sanatçılar üstün zekaları, yetenekleri nedeniyle diğer insanlardan daha mı mutludurlar? (Billington 2011: 192) Van Gogh sanatsal yetisi baskın olmayan insanlardan daha mı mutluydu? Belki de Mill’i doğrulamayacak şekilde daha da mutsuzdur.

Mill için *en yüksek iyi olarak mutluluk’a* baktığımızda bu kelimeyle kastedilen haz ya da acının yokluğudur. Yani insan sadece mutluluğun peşinden koşmaz aynı zamanda mutsuzluktan da kaçınır. Öte yandan Mill’in mutluluk anlayışı Bentham’dan daha geniş bir çerçeveye sahiptir. Çünkü o mutluluktan yalnızca yüksek hazların anlaşılması gerektiğini eski mutluluk savunucularının da mutluluktan anladığının aynı şey olduğunu söyler: “...saadet bir vecit (vecd), kendinden geçiş hayatı değildi. Belki az ve geçici ıstıraplardan meydana gelmiş böyle anlar ve etkinin edilgin üzerine kesin galebesiyle çok ve çeşitli zevkleri ve şu esası taşıyordu; hayattan onun verebileceği şeyden fazlasını beklememelidir.” (Mill 1965: 20) Tabii Mill’in insanların genel olarak mutluluğu istediğine dair ortaya koyabileceği tek bir argümanı vardır: “Bir

¹ John Stuart Mill 20 yaşında ciddi bir depresyon geçirir ki bu büyük oranda küçük yaşta aldığı “salt akademik ve zihinsel” bir eğitime bağlanır. Mill’in kendisi de bu durumu zaman zaman eleştirir.

şeyin istenir, arzuya değer olduğunu ispat için onun şimdiki zamanda bütün insanlar tarafından arzu edildiğini söylemekten başka bir kanıtımız olmamasından korkarım.” (Mill 1965: 55). Mill yararcılığını ahlaki olarak da temellendirir. Nasıl ki yarar insan hareketlerinin amacı ise zorunlu olarak ahlakında temel ölçütüdür (Mill 1965: 19). Ya da başka bir ifadeyle Mill’e göre ahlaki ilkeler bireye ya da topluma yararlı oldukları için vardırlar. Son olarak Mill yararcılığını tam anlamıyla temsil eden ilkeyi Nasıralı İsa’nın düsturunda bulduğunu ifade eder: “başkasının size yapmasını istediğiniz şeyi yapmak, komşunuzu kendiniz gibi sevmek.” (Mill 1965: 27). Bu ifade gösterir ki Mill’in yarardan anladığı ve anlatmaya çalıştığı onun “ne pahasına olursa olsun bir çıkar gözetme biçimi” olmadığıdır. Mill’de herkes gibi çıkarları için suç işleyen insanlara karşıdır. Bu nedenle insanların mutluluğunun tam anlamıyla gerçekleşebilmesi için kendisine bir *fazilet duygusunun* eşlik etmesi gerektiğini savunur (Billington 2011: 184-186).

Mill ve Liberal Hoşgörü

Liberalizmde olduğu gibi hoşgörü kavramında da akla ilk gelen isim Locke’dur. Çünkü hoşgörünün liberal yorumu 17. Yüzyılda din özgürlüğüyle ilgili konularda bazı filozofların katkısıyla ortaya çıkmıştır ki bu isimlerden önemli ikisi Locke ve Milton’dur (Heywood 2016: 58). Yani hoşgörünün ilk uygulamaları din özgürlüğü noktasında olur. Ama genel olarak bakıldığında batıda hoşgörüyle ilgili dört isim öne çıkar: Spinoza, Locke, Voltaire ve Mill (Cevizci 2010: 1103). Liberalizmin önemli simalarından biri olarak Mill hoşgörü konusunda Locke’un bir adım gerisinden gelse de zamanla onun bir adım ötesine geçmeyi başarır. Çünkü Locke hoşgörüyle dinsel özgürlük bağlamında açıklama çabası içerisindeyken Mill, hoşgörüyle daha geniş bir perspektiften okumaya çalışır. Ayrıca Locke’dan farklı olarak hoşgörünün irrasyonelitesini açıklamakla kalmaz aynı zamanda onun immoralitesini de ortaya koyar. (Yürüşen 1996: 141)

Mill’in hoşgörü anlayışı iki temel üzerinde yükselir: İlki “...insan doğasının çeşitli olduğu ve onun kendini, yalnızca kendindeki bütün çeşitliliği içinde ifade etmesine izin verildiği takdirde geliştirilebileceği inancıdır.” İkincisi ise “...yaşamaya değer olan hayatın, kişinin kendi kendisinin seçtiği ve kendisinin belirlediği hayat olduğunu bildiren bireysel özerklik inancıdır.” (Yürüşen 1996: 140) Öyleyse burada ilkin bakmamız gereken Mill için insan doğasıdır.

İnsan Doğası ve Özgürlük

Mill’in özgürlük ve hoşgörü savunusunda ele alınması gereken başlıca konulardan biri insan doğasıdır. Mill felsefe tarihi içerisinde insanla ilgili olarak doğalcı bir yaklaşım benimser. Bu bağlamda çeşitli yaklaşımlara göre Mill sadece Hegel ve Nietzsche ile karşılaştırılabilir. Çünkü;

Hegel öz-aşkınlık arzusunu mutlak idealizm içinde yüceltti. Mill ve Nietzsche ise bu arzuya sahip olup idealizmi reddeden ve doğalcı bir insan yaklaşımına – Nietzsche’nin sözleriyle ‘ötesi olmadığı, doğal bir dünyada doğal bir varlık olarak

insanın kabul edildiği yaklaşıma – sadık olarak alternatif yollar sundu. Her ikisi de farklı yollarla da olsa, böyle bir dünyada insan aşkınlığının ya da kendini gerçekleştirmenin yolunu aradı. Her ikisi de modern kavramının karşı kutbu olarak doğalcılığı tanımladılar (Çağla 2007: 67-68).

Aslında bu girişim yani insana seküler bir sonsuzluk atfetme girişimi felsefe tarihinde çokça cereyan eden bir durumdur. Mill'in "fizikötesinin amansız düşmanı olan köktenci (radikal)" filozofların önde gelen isimlerinden biri olarak bu adımı atması olağandır (Gürbüz 1999: 115). Öyle ki Tanrıya inanmasına rağmen Descartes bile Tanrı karşısında insana bir özerklik atfetme çabası içerisinde olur.

Mill insan doğası ile ilgili olarak ilkin bireysel anlamda insan doğasının çeşitliliğine vurgu yapar: "İnsan yapısı, bir modele göre yapılıp kendisine emredilecek işi harfi harfine görmeye koşulacak bir makine değildir, kendisini canlı bir varlık yapan iç kuvvetlerin eğilimine göre enine boyuna gelişmek ve büyümek isteyen bir ağaçtır." (Mill 2000: 82) Her insan böyle farklı iç potansiyele sahip olduğu için onları aynı koşullara mahkûm etmek doğru değildir. Hatta bu konuda Mill'in iyi bilinen bir benzetmesi vardır: "İdeal karakter, belirgin hiçbir karaktere sahip olmamaktır; insan doğasının belirli bir şekilde göze çarpan ve kişiye sıradan insanlıktan belirgin bir başkalık vermek eğiliminde olan yanını bastırmak, tıpkı bir Çinli kadının ayağı gibi, cendereye sokup sakat etmektir." (Mill 2000: 95) Öyleyse birey bu potansiyeli geliştirebilmek için özgür olmalıdır. Bu yüzden Mill, özgürlüğü insanlığın gelişiminin tükenmez ve ebedi kaynağı olarak görür. Ne kadar birey varsa o kadar çok bağımsız gelişme merkezi vardır. Yani Mill farklılığı fikirlerin oluşumu için bir zenginlik olarak değerlendirir. Aslında burada farklılığa ve çeşitliliğe vurgu yapması ve bunu olumlu olarak lanse etmesi onun iyimserliğini gösterir. O, Hobbes'un yaptığı gibi farklı bireylerin ihtiyaçları arasında kaçınılmaz bir rekabet tanımlamaz. Ve ona göre "hakikat sadece fikirlerin serbest piyasasında" ortaya çıkabilir (Heywood 2009: 51).

İkinci olarak bireyin var olan potansiyelleri dıştan belirlenemez. Kişideki bu potansiyelleri keşfedecek ve ona yön tayin edecek olan bireyin kendisidir. "Kendi yaşam planının seçmeyi topluma ya da kendi çevresinde bulunanlara bırakan kimsenin, maymun gibi taklit etme yetisinden başka hiçbir yetiye gereksinimi yoktur. Kendi planını kendi seçen kimse bütün yetilerini kullanır." (Mill 2000: 81) Mill yine *Özgürlük Üstüne*'de bireyin kendi yaşamında gerek bedensel, gerekse zihinsel ve ruhsal bakımlardan, kendi sağlığını düşünecek olanın yine kendisi olduğunu söyler (Mill 2000: 25). İşte bireyin kendi yaşamını kendi belirlenimleri noktasında yapması onu bireyselliğe sonuçta da mutluluğa götürecektir. Bu düşünce tarihinde otonom ya da özerklik denilen şeye karşılık gelir. "İstekleri ve dürtüleri kendinin olan – kendi kültürünce geliştirilmiş ve değiştirilmiş olduğundan kendi kişiliğinin ifadesi olan – insana karakter sahibi denir." (Mill 2000: 83) Liberalizmin referans aldığı birey "aklını kullanan ve kendine özgü, otonom bir yaratıcılığı ulaşan" bir bireydir. Liberalizmin bu rasyonel ve otonom birey ideali Mill vasıtasıyla gerçekleşme imkânı bulur.

Mill'in bireysel özerkliği bu şekilde tesis etmiş olması ona bazı eleştirilerin yönelmesine de neden olur. Mendus'da bu eleştiri sahiplerinden biridir.

Üzerinde liberalizmin bu kadar yaygın bir biçimde tesis edildiği özerklik nosyonunu anlamak için yalnızca Çinli kadınların ayakları benzetmesine değil,

fakat aynı zamanda, arı kovanı devlet benzetmesine de ihtiyacımız vardır. İnsanların bağımsız oldukları kadar, nasıl karşılıklı olarak birbirlerine bağımlı olduklarını da anlamamız gerekir. Özerkliğin, yalnızca bireylerin bizzat doğalarında değil, fakat aynı zamanda, onların kendilerini içinde buldukları toplumun doğasında nasıl biçimlendiğini anlamamız gerekir (Yürüşen 1996: 176).

Her ne kadar Mill bireyin özgürlüğünü ve özerkliğini böylesine vurgulamış olsa da insanın toplumsal yanını da unutmaz. Ona göre “insan ister istemez zorunlu olarak yalnız kendi sefil ferdiyetine ait şeylerle meşgul olan bencil bir mahlûk değildir.” (Mill 1965: 22-23) İnsan, Aristoteles’in de belirttiği üzere doğası gereği toplumsal bir varlıktır. İnsanın bu sosyal duyguları bencil duyguları kadar ‘doğal’ ve ‘faal’dir (Gürbüz 1999: 128). Yani Mill, Bentham’ın duyumlayan hayvan olarak öne çıkan insan anlayışı yerine toplumsal ve entelektüel bir hayvan olan insan anlayışını geçirir (Cevzici 2010: 1103).

Diğer taraftan bu farklılığa sahip özgür ve özerk bireyin garantisi ne olacaktır. Yani insan da bu ilkelerin korunmasını sağlayacak olan ilke nedir dediğimizde karşımıza hoşgörü kavramı çıkmaktadır. Çünkü çoğulculuk hoşgörü ile mümkündür. Diğer bir ifadeyle özerk bireyleri bir arada tutmanın ahlaki formülü hoşgördür. Ortak düşünce ve inançlara dayanmayan ortak yaşam idealini bize sağlayacak olan hoşgördür. Burada Mill hoşgörü anlayışını çeşitlilik üzerine temellendirdiği için çok yönlü ve pozitif bir hoşgördür. Ancak temelde bireysel özerklik amacına hizmet ettiği içinde “...Mill’in hoşgörüyü bir kendinde iyi olarak değil, araçsal bir iyi olarak tesis ettiği söylenebilir.” (Yürüşen 1996: 170)

Sonuç olarak yararcılık ve liberalizmin önemli bir ismi olan Mill gerek liberalizmde gerekse yararcılıkta bireyselliğini sosyal refah anlayışıyla sentezler. Bu sentezin bir sonucu olarak bireyin refahı için devlet müdahalesini gerekçelendirildiği gibi diğer taraftan bireyselliğin, hakların kazanımı içinde gereken mücadele verilir. Özellikle gerek işçilerin gerekse kadın haklarını savunucusu olarak karşımıza çıkar. Bireyselliği gelişim temelinde değerlendirdiği için de çeşitliliğe ve özerkliğe büyük önem verir. Bireyde çeşitliliği ve özerkliği vurgularken bunları temin edecek bir ilkeye ihtiyaç duyar ki bu da hoşgördür. Tabii hoşgörü burada Mill’in bireyselliğinin garantörü olduğu gibi toplumsal refaha da büyük katkı sağlar. O zaman diyebiliriz ki onun hoşgörüsü temelde bireysel özerkliğe ve yarara hizmet ettiği gibi toplumsal refahında önemli bir unsuru olarak karşımıza çıkar.

KAYNAKÇA

- BİLLİNGTON, Ray (2011). *Felsefeyi Yaşamak*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- ÇAĞLA, Cengiz (2007). *Mill*, İstanbul: Say Yayınları.
- CEVİZCİ, Ahmet (2010). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- GÜRBÜZ, Ahmet (1999). *Hukuk Felsefesi Açısından Yararçılık Teorisinin Eleştirisi*, İstanbul: Beta Yayınları.
- HEYWOOD, Andrew (2009). *Siyasi İdeolojiler*, çev. Ahmet Kemal Bayram, Ankara: Adres Yayınları.
- KUKATHAS, Chandran (2003). *The Liberal Archipelago*, New York: Oxford University Press, p. 158-173.
- KURER, Oskar (2006). *John Stuart Mill: liberal or utilitarian?*, The European Journal of the History of Economic Thought, 6:2 200-215.
- MACİT, Hanifi ve Yıldırım Torun (2014). *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, Ankara: Orion Kitabevi.
- MİLL, John Stuart (1965). *Faydacılık*, çev. Şahap Nazmi Coşkunlar, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi
- MİLL, John Stuart (1990). “Kadınların Köleleştirilmesi: John Stuart Mill’in Diğer Eserlerinden Seçmeler”, çev. Şirin Tekeli, *Özgürlük Üstüne*, İstanbul: Belge Yayınları
- MİLL, John Stuart (2000). *Özgürlük üstüne*, çev. Alime Ertan, İstanbul: Belge Yayınları.
- NİCHOLSON Peter P. (1985). “Toleration as a moral ideal”. Eds. John Horton, Susan Mendus, *Aspect of Toleration*, London: Methuen.
- VOLTAİRE. *Felsefe Sözlüğü II* (1977). çev. Lütfi Ay, İstanbul: İnkılâp ve Aka Basımevi.
- YÜRÜŞEN, Melih (1996). *Liberal Bir Değer Olarak Ahlaki ve Siyasi Hoşgörü*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Işık EREN

Prof. Dr. | Prof. Dr.
Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa, TR
Uludag University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa, TR
isik@uludag.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0439-4935

Arthur Schopenhauer'a Göre Dünyayı Sanatla Anlamak¹

Öz

Schopenhauer'a göre "dünya", isteme, ideler ve tek tek şeylerin tümüdür. İnsan bilme ve isteme imkânlarını nasıl kullandığına bağlı olarak bu üç görünüşünde dünyanın farklı yanlarını obje edinebilir. Dünyanın çeşitli tarzlarda bilmeye konu olan yanlarının bilgileri de birbirlerinden farklılık gösterir. Bu farklı bilme yolları ise insana farklı imkânlar sağlar. Dünyanın isteme, ide ve tekler olarak bir bütün olduğunun bilgisi sadece sanat yoluyla insanlara gösterilebilir. Sanat, şeylere yeter-neden ilkesinden bağımsız bakma yoludur. Bu özelliği ile de o, deneyin ve bilimin metodunun tersi olan bir yol izler. Sanatın gerçekliğe ve dünyaya yaklaşımındaki bu metodun farklılığı, nesnesinin varlıksal farkından kaynaklanır. Onun nesnesi hiçbir bilgi dalının nesnesi olmayan "temel isteme"nin doğrudan objeleşmesi olan "ide"dir. Müzik dışındaki alanlarda her sanat eseri, kendi tarzında, "ide"yi gösterir, müzik ise alıcısıyla "temel isteme"yi melodide buluşturur. Temel istemenin bir objeleşmesi olan insan, kendi varlık temelini oluşturan "ide" ve "isteme"yle sadece sanat yoluyla karşılaşabilir. İnsanların yaşamdan anladıklarını, bir takım değerlendirmelerini, değer olarak gördüklerinin geçiciliği ve değişkenliğini, inançları ve bilgilerini sınama imkânı veren sanatın bilgisidir. Hayatı ortaya koyarak, onun yapısına cevap getiren her eser kendi tarzını kullanır. Hangi tarz kullanılırsa kullanılsın sanatlar görmenin dilini kullanırlar.

Anahtar Kelimeler

Dünya, Yeter Neden, Tasarım, İsteme, Dahi, İdeaların Bilgisi, Sanatlar.

¹ 17 Nisan 2015 tarihinde, H.Ü. Felsefe Bölümü'nün düzenlemiş olduğu A. Schopenhauer sempozyumunda sunulmuş, doktora tezinden üretilmiş bildiridir.

Understanding the World by Art in Arthur Schopenhauer's Philosophy

Abstract

According to Arthur Schopenhauer, "the world" is a whole of will, ideas and particulars. Human beings can obtain different aspects of the world as objects in these three appearances depending on how they use their knowing and willing opportunities. The knowledge of aspects of the world subject to various modes of "knowing" are different as well. And these different ways of knowing provide human beings with alternative possibilities. The knowledge of the fact that the world is a whole of will, ideas and particulars can only be presented to human beings through art. It is a way of seeing things independently of the "principle of sufficient reason". This difference of artistic approach to reality and "word" is due to the ontic difference of the object of art. This object is "idea", which, as a direct objectification of the "will", is not the object of any scientific discipline. All Works of art, except for music, show the "ideas" in their own way, while music makes possible the encounter of its "receiver" with the "will" in melody. Only through art man, who is also an objectification of the will, can grasp the ideas and the original will. It is the knowledge of art which allows humans to realize the temporariness and variability of its understanding of life, its assessments and things it sees as values; the opportunity to test its beliefs and knowledge. Each art work which presents life and provides an answer with regards to its structure by using its own style. But no matter which style is used, art uses the language of sight.

Keywords

The World, Sufficient Reason, Representation, Will, Genius, Knowledge of Ideas, Arts.

Schopenhauer'a göre "dünya", isteme, ideler ve tek tek şeylerin tümüdür. Ancak bu üçlü görünümünde dünyayı bütünlüğünde her kişi obje edinemez. İnsan bilme ve isteme imkânlarını nasıl kullandığına bağlı olarak bu üç görünüşünde dünyanın farklı yanlarını obje edinebilir. Bilme, temel istemenin nesneleşmesinin en yüksek basamağındaki insanda beden ve karakter olarak objeleşen temel istemenin bir imkânıdır. Dünyanın çeşitli tarzlarda bilmeye konu olan yanlarının bilgileri de birbirlerinden farklılık gösterir. Bu farklı bilme yolları ise insana farklı imkânlar sağlar (Schopenhauer 1956: 95-97).

Schopenhauer'ın "dünya, benim gördüğüm şeydir" sözüne bakacak olursak, dünya her bilme tarzı bakımından bilen gördüğü şeydir. Bu durumda dünya üç ayrı şekilde bilme konusu olabilir: 1) Tek tek şeyler olarak (insana dünyada yaşamayı, bilim yapmayı ve kendisi de bir görüntü olarak dünyanın içinde kalmayı sağlar), 2) İdelerden meydana gelen varlık basamakları olarak (isteminin çeşitli nesneleşme basamaklarını oluşturan teklerin ilk örnekleri olarak, bir türü o tür yapan şeyi görerek), 3) İsteme olarak. Bunlardan son ikisi, dünyayı yapıcı başkalığında görmektir.

Bu bilme tarzından ilki *bilimin* (oluşun ve nedenselliğin bilgisi), ikincisi *sanatın* (idelerin bilgisi), üçüncüsü *felsefenin* ("isteme olarak dünyanın bilgisi") bilgisidir. Burada, sanatın felsefeye olan yakınlığı dikkati çekmektedir. Çünkü sanat, dünyaya (şeylere) nedensellikten bağımsız olarak bakabilmekte, insanlarda insanı, taşa taşı, ağaçta ağacı görebilmektedir. Bu özelliğinden dolayı sanat, yaşamın- özü isteme yaşamın- en fazla yükselişi, tam gelişmesidir. Yani hedefine erişmiş bir istemedir.

Schopenhauer'da bu bilme tarzlarına denk düşen üç insan tipi vardır:

1) Nedensel bağları gören, kendisi de bunun içinde olan ve yapacağı en fazla şey bilim yapmak olan "akıllı insan".

2) Dünyayla, nedenselliğin dışında bir bağ kurabilen, nedenselliğin ötesine gidebilen "bağımsız bilen insan", "yaratıcı insan"(sanatçı).

3) Nedensel bağların ötesine geçmek ve bunu görmekle kalmayıp, nedenselliğin dışında bağımsız yaşamayı başaran, dünyanın özü, temeli bakımından isteme olduğunu gören ve istemesini tüm yaşamı boyunca susturan insan.

Böylece Schopenhauer'e göre "bütün görüntülerinde bir ve aynı olan temel İSTEME" ancak bilgiyle aydınlandığında kendi kendini görür. Ama çok az insanda bu isteme, aydınlanmış isteme olur.

Bu durumda dünyanın asıl yapısı nedenselleşmiş isteme olarak şöyledir:

1) Anorganik dünya: İlk ve en zayıf basamaktır. Maddeyi yöneten kuvvetler var. Ağırlık, manyetizm, kimyasal özellikler, katılık, akıcılık gibi.

2) Organik dünya: İsteme burada bir alt basamağı yenmiştir. Teklik vardır. Uyarılana yanıt verme ve tepkime olarak görünür. İstemenin belirgin görünümü yaşamaya bağlılıktır. Uyku ve ölüm, teklerin, istemedeki çatışmaya (kendisiyle) dayanamamasıdır, ilk basamağa dönme eğilimidir.

3) Hayvan (ve insan) dünyası: Tek tek durumları kavrayan bilgi var. Doğal güdü homo homini lupus'u da kapsayan yaşamayı isteme var.

4) İnsan: İsteme, kişilerin bedeni ve karakteri olarak çıkar. Tekleşme tamdır. Doğal güdü gerilemiş, düşünmeye dayalı yapıp etmeler ağırlık kazanmıştır. Kavramsal bilgi vardır ama bilgi, istemeye hizmet etmektedir. Ancak ender durumlarda isteme, kendini tam olarak görür, kavrar ve susturur. Bu ender durumda bir insan(isteme), diğerlerinden yapıcı başka olur ve "dünyanın gözü" olur. "İstemenin oyunu bir an duru ve özgür bir insan dünyaya bakar. Oyun yine sürer sonra".

Bu basamaklar arasındaki ilgi, dünyadaki uyum olarak, tekler arasındaki ilgi ise çatışma olarak görünür. Böylece dünya baştanbaşa görüntü ve baştanbaşa istemedir. Dünyada, nedenselliğin dışında insanlar(yaratıcı insanlar-sanatçılar- ve ulu insanlar-özgür insanlar-) ile nedenselliğin içinde olan insanlar birlikte ve yan yana dururlar. Bu dünyayı ayakta tutan da budur, yani dünyanın "baştanbaşa isteme" ve "baştanbaşa görüntü" olmasıdır.

Sanatçı "ide" olarak dünyayı, şeylerin yapısını ve "ide"sini kavrayabilen, nedensel bağların ötesini geçebilen, biridir. Bu insan, bilme gücünün isteme gücünden fazla olamasından dolayı dehadır, bir ve aynı olduğu ideyi, ideye uygun yapıda gösteren

olarak yaratıcıdır, bunları nedensel bağların dışına çıkararak yapabildiği için de özgürdür. O, sanatçıdır. (1956: 155-156).

Sanatçının ideyi bilgi objesi kılabilmesi için, onun kendinde bir değişimi gerçekleştirip yeter sebep ilkesinin hüküm sürdüğü alan dışına, ide alanına yükselmesi gerekir. Bu değişimi geçiren suje için ide olarak dünya, büsbütün saf bir dünyadır. İdeyi ya da istemenin nesneleşme basamaklarını tasarlayan biri için bilinç, bütün dünyayı ide olarak birleştirir. Yalnızca ide istemenin doğrudan doğruya objeleşmesi olduğundan, ide olarak dünya, yalnız özne ve nesne birbirini karşılıklı olarak doldurduğunda ve bütünüyle iç içe geçtiğinde doğar; burada bilen ve bilinenler birbirinden ayrılmış değildir. Seyre dalınan ve seyre dalan da bir ve aynı şeydir; ikisi de aynı şeydir: İstemedir.

İdenin bilgisi, görerek kazanılan bir bilgi türüdür, doğrudan doğruya verilen canlı bir bilgidir. Ancak, bu bilgi diğer görerek edinilen bilgilerden özce başkadır; nedensel bağları kavrayan bilgiden farklıdır, çünkü sanatın bilgisi kausal bağların ötesini kavrayan bilgidir. Ayrıca, bu bilginin kavradığı şey, doğrudan görülen idenin kendisidir. Ancak, bir kişinin kişiliğini silmesi, ideyi doğrudan görmenin ilk koşuludur. Bunu yapabilmek için de kişinin öncelikle kendi kendisini, bilen ve isteyen yanlarıyla ortaya çıkan özelliklerini görmesi beklenir. Bu demektir ki, idenin bilgisini edinebilmek için önce o kişinin kendi kendini görmesi, kendini bilmesi gerekir. Kişinin kendi kendisini doğrudan bilgi objesi edinmesi ve kendini bilmesi, sadece sanatın bilgisi için değil, aynı zamanda "metafizik" bilgi edinmek için ön şarttır. Bu ön şartı gerçekleştiren kişi, nedensellik sınırını aşanı bilgi konusu edinebilir.

Diyebiliriz ki, kişinin kendi kendisi hakkındaki bilgisi insana bir yandan varlığın bilgisini kazandırır, diğer yandan da ide olarak insanın bilgisine giden yolu açar. Böyle bir bilgi imkanını gerçekleştirebilenler ise sadece gören insanlardır. Onlar kausal bağların dışına çıkabilen, kendi gözleriyle görebilen, bağımsız bilen insanlardır.

Tek tek şeylerin bilgisinden ideleri bilmeye geçiş tek bir yolla olabilir. O da, kendini bilen kişideki köklü bir değişimle mümkündür. (1956: 144) Bir an olur ki, kişinin bilen yanı kendini kişinin istemesinden, onun hizmetinden kurtarır. O ana kadar hep istemesini beslemek için bilmek isteyen kişi, bilginin saf ve istemesiz öznesi olur. Artık şeylere bakmanın hep bilinen yönteminden vazgeçen kişi, sadece şeyin ne olduğuna bakar. Onun baktığı şey bir ağaç, bir dağ, bir bina ya da her ne ise, tümüyle nedensellik bağlarından kurtulmuş, kendi başına bir şeydir. Kişi böyle bir bakışla baktığı nesnede kendini yitirir. Kişiliğini, istemesini bile unutan saf özne, baktığı nesnenin duru bir aynasıdır. Bakılan ve bakan bir ve aynı şey olur.

İstemenin doğrudan objeleşmesi olan idelere ilişkin bilgi sanatın bilgisidir. Sanat, saf bir bakışla kavranan, dünya fenomeninde özsel olanı, öncesiz-sonrasız olanı bilen ve yeniden üreten ya da benzerlerini üreten bir etkinliktir. Sanatçı bu üretimi, malzemesine göre heykel, resim, edebiyat vb. olarak gerçekleştirir. Onun tek kaynağı idelerin bilgisi, tek amacı da bu bilginin aktarımıdır (1956: 154-155).

Deha saf algı durumunu sürdürme, algıya dalma ve sadece temel istemenin hizmeti için bilginin hizmetini sağlama yeteneğidir (1956: 156). Böyle bir kişi, dünyayı açık görendir ve bu görme tarzıyla da ilgilerini, dileklerini ve amaçlarını "burada" bira-

kandır, böylece de bir süre için kendi kişiliğinden vazgeçendir. Deha böyle bir gücü taşıma yeteneğine sahiptir. Schopenhauer'a göre, böyle biri yaratıcı bir insan, objektif bir insandır. O, bilgisini görerek kazanan biridir. Yaratıcı insanın özelliği onun görerek kazandığı bilginin tamlığında ve gücünde bulunur (1956: 201).

Denebilir ki, yaratıcı insanın teke bakıp onda ideyi görmesinin iki önemli ve birbirinden ayrılmaz ögesi vardır. Sanatçının yapısı ve dış objelerin durumu. Dış objelerin durumu kişiyi kör istemenin dışına çıkartıp, istemeden bağımsız kılar. Aşırı bilme gücü istemesinin hizmetinden kurtulan kişi, yaşamın kendisi üzerinde durur. O, her şeyin idesini kavramaya çalışır. Şeyin diğer şeylerle ilişkisi üzerinde durmaz. İdeyi kavramaya çalışırken, sıkça kendi yaşamını göz önüne almayı unutur. Sıradan insan için bilgi onun yolunu aydınlatan bir lambayken, sanatçı kişiliği olan biri için bilgi, dünyayı açığa çıkaran güneştir. Böylesi bir bilginin ortaya çıkması için kişinin yaradılışı, yapısı önemlidir. Sanatçının yapısı, ondaki değişimi mümkün kılan bir özellik gösterir. Böylece ya iç ya da dış bir neden kişide ani bir değişimi mümkün kılar. Bu değişimle o, saf algı durumuna geçebilir, nedenselliğin ötesine geçerek ideyi görebilir (1956: 159-160).

İç yaratılış ve bilme gücünün fazlalığı sanatçının nedensellik dışına çıkmasını sağlar (1956: 156). Tabiatta yer alan, kişiyi kendini seyretmeye çağıran, herhangi bir tek (dağ, ağaç, bina ya da her ne olursa) aniden kendini sanatçının bakışı için açığa vurduğunda, hemen her zaman, sadece bir an için bile olsa kişiyi subjektiflikten, istemenin köleliğinden kurtarmada ve saf bilme derecesine yükseltmede başarılı olur. Tutku, istek, ya da acıyla eziyet çeken insan böyle aniden, tabiata özgür bir bakımla bunlardan sıyrılır. Tutkular, istek ve korkunun baskısı, istemenin tüm acıları, aniden ve şaşılacak tarzda durgunlaşır, yatıştırır. Kişi bir an için istemeden kurtulduğunda, teklerin yer aldığı dünyanın üstüne, nedenselliğin dışındaki alana yükselir. İşte orada, idelerin görüldüğü anda ne mutluluk ne de mutsuzluk vardır. Böyle bir dinginlikte yaşanan sadece yücelik duygusudur (1956: 163- 164). Herhangi bir tabii objeye yönelmeyle, seyre dalmayla kişinin yaşadığı duygu huzurdur. Bu acısız bir durumdur. Çünkü biran için istemenin mutsuz çabasından kurtulmuştur. Bu, idenin bilgisi için gerekli olan saf seyre dalma, nesnede kendini kaybetme, bireyselliği unutmazdır.

"Sonuç, geçmişin ve uzağın üzerine sihirli bir çekicilik saçan ve onları bize kendi düzenlerinin anlamlarıyla böyle güzel bir ışıktaki gösteren istemesiz algının verdiği hazdır." (1956: 165).

Şeylerin bütün türlerinin ve istemesiz bilmenin saf öznesi olarak bilen kişinin bulunduğu yükseklik, yücelik duygusunun da yaşanmasını sağlar (1956: 163).

Saf algı durumunda yaşanan yükseklikte, saf algı durumunda, dünyanın gözü ve taşıyıcısı olarak tekte idesini, ide olarak dünyayı kavrayan kişi, bu algı durumunu bir süre sonra yitirir (1956: 157). İstemesine, kişiliğine yönelttiği tek bir ilgi, hatta saf seyre dalmasına neden olan objelerin tekrar bilincine geri gelmesiyle o, yeter sebep ilkesi tarafından yönetilen bilmeye geri döner. Daha doğrusu, o, ait olduğu zincirin halkasına geri döner.

Sanatçının tabiattaki herhangi bir şeye kendi tarzında bakması, ona tüm bağlantılarının dışında kendi başına, idesinin eksik örneği de olsa, ondan aldığı payın

güzelliğini taşıyan bir örnek olarak görmesi estetik² seyre dalma olarak adlandırılmıştır (1956: 177).

Estetik seyri davet eden doğadaki nesnelere (1956:162). Sanatçı istemeden kurtulduğu anda kendini istemenin rol oynamadığı bir bilgiye teslim eder. Bu bir bilme özgürlüğünü beraberinde getirir. Bu özgürlükle kişi mutluluk ve mutsuzluğun sözü konusu olmadığı bir duruma girer. Kişi kendini unuttur nedenselliğin dışında, yani kendini çevreleyen ve kendiyile ilgili olan her şeyin dışında bağımsız (kendi istemesine hizmet etmeyen), özgür, saf bilen özne olur (1956: 164). Sanatçı kişiyi seyre davet eden, doğal güzelliştir. Bu yüzden de bu tür seyre dalma estetik olarak nitelendirilir. Demek ki, bir şeye güzel dendiğinde, Schopenhauer'ın bununla, o şeyin kişinin estetik seyretmesinin (contemplation) nesnesi olduğunu ifade ettiğini anlamamız gerekir. Bir nesnenin böyle seyredilmesi ise bir yandan kişiyi objektif kılar, yani, kişi onu tasarlarlarken artık kişi olarak kendi bilincinin farkında değildir; diğer yandan o şeyde idesinin görülmesini sağlar.

Schopenhauer, 'estetik'le dile getirmeye çalıştıklarını bir benzetme ile dile getirir: temel isteme, güneş gibi, kausalitede olan ve olmayan her şeyin varolma koşuludur. Güneş nasıl ki tüm ısı, ışık ve hoşluk duygusu veren şeylerin koşuluysa, temel isteme de idelerin, teklerin ve bilginin koşuludur. Güneş istemeyse, ışık da idelerdir. Bu plânda ışık, güzelliğin (görünür olanın) zorunlu koşuludur (1956: 174). Işığın güzel etkisini seyre dalma kişiyi saf bilme derecesine yükseltir. Ancak, saf bilme derecesine seçilebilmek için, istemenin ilgilerini, tekler olarak gördüğünü derecelerdeki kişiselliği aşmak gerekir. Bunu bir insan bilmesini kişiliğinden, dolayısıyla kişisel istemesini kurtarmakla gerçekleştirebilir. Böyle biri, teke, onun içinde bulunduğu bağlantılarından soyutlanmış olarak, ondaki ışığı görerek yönelir. Güzel duygusundan yüceliğe geçişin ilk adımı olan ışık, güzelde yüceliğin en soluk izidir. Kişi yöneldiği objede kendini yitirinceye ve ideyi görünceye kadar, daha doğru bir ifadeyle kendisini ve yöneldiği şeyi tümüyle bu algıda unutup saf bilmeye ulaşınca kadar, bu saf algı durumu devam eder (1956: 156).

Görüldüğü gibi, sanatçı herhangi bir şeyi, nesnel bir tarzda ve bütün ilişkilerinden ayrı olarak kavramaktadır. Diğer yandan da, isteme objeleşmesinin her derecesinde kendini ide olarak nedensellik dışında göstermektedir. O halde, her bir tek, bir idenin ifadesidir. Bu demektir ki nedensellik alanındaki her bir tek aynı zamanda da güzeldir (1956: 175). En anlamsız şeyler bile saf nesnel ve istemesiz seyre dalmaya

² Schopenhauer'ın 'estetik' terimiyle dile getirmeye çalıştığı, estetik teorilerin anladığından farklıdır. Onun estetik olarak gördüğü nesne, estetik teorilerin öne sürdüğü gibi kendinde güzeli barındırmaz. Çünkü ona göre idelerin kopyaları olan her bir tek idesinden aldığı ışığı taşır. Ancak bu ışığı görebilecek olan sadece sanatçı kişidir. Bu anlamda da "estetik olan" iki öğeden oluşur. Birincisi idenin bilgisi, ikincisi de bilginin istemesiz saf sujesi olarak bilen kişidir. Bu iki öğe estetik tarzda seyre dalmadaki, dolayısıyla da sanatçının idenin bilgisini elde etmesindeki iki öğeyi oluşturur. Üstelik, bu iki ayrılmaz öğenin bir arada iş görmesiyle, güzelin seyrine dalmadaki (sanatçının doğrudan doğruya algısı içine nesnenin girmesiyle oluşan algı) haz ortaya çıkar. Demek ki, sanatçının yöneldiği tek şey de idesinin ışığı ile güzeldir, bu güzelin kendinde sanatçının saf algı durumuna geçmesi hazı, sanatçının tekin idesini görmesi ise onda yücelik duygusunu doğurur. Tüm bunlar sanatçının iç gücüyle başılır.

imkân verir. Ancak, her bir tek aynı güzellikte değildir. Bunun nedeni de, bir şeyin diğer bir şeyden daha kolaylıkla kendini seyre daldırma gücüne sahip olmasıdır (1956: 174-175). Çünkü bazı tekler kendi türünün idesini diğer şeylerden daha açık olarak taşırlar ve ideler daha açık taşınmasından dolayı da saf seyre dalmanın koşulunu kendilerinde daha çok gerçekleştirmiş olurlar. İşte bütün bunlardan dolayı da, insan, türünün idesini en açık olarak kendinde taşıma özelliğine sahiptir. Çünkü, o, istemenin en yetkin objeleşme basamağında yer almaktadır. O halde, insan bütün diğer teklerden daha fazla güzeldir (1956: 181). Schopenhauer bu anlayışından dolayı da, insan formu ve ifadesini plastik sanatın en önemli nesnesi olarak görmektedir (1956: 180). Tabiatın en derinliğinde işitilen melodilerin istemenin alt derecelerdeki objeleşmesinin ahengini sunduğunu söyleyen Schopenhauer, ağırlık, katılık, sıvılık ve benzerlerinin kendilerini taşlarda, yapılarda, sularda gösterdiğini ifade eder. Bunların her biri idesini taşıdığı için güzeldir. Ancak, bunların güzelliği kişiyi kolaylıkla seyre çağırarak kadar açık değildir. Yine de, tabiatın en temelinde yer alan ideler ve onların örnekleri büsbütün gözden kaybolmazlar. Onlar dikkatli gözler için güzeldirler.

Sanatçının ortaya koyduğu eser ideyi yansıtır. Ancak, Schopenhauer'a göre, ortaya konmuş her eser bu görevi aynı başarıyla yerine getirmeyebilir. Bazı eserler ideyi açıklıkla gösterirken, bazıları bunu belirsiz derecede gösterir, bir kısmı da hiç gösteremez. Ayrıca çeşitli sanat dalları, istemenin farklı objeleşme derecelerini gösteren ideleri görünür kılmaya açısından farklılık gösterir. Örneğin mimarlık sanatı, istemenin en alt objeleşme basamaklarında yer alan idelerle ilişkilidir. İstemenin bu ilk, en basit, en sözsüz görünümü, tabiatın bas notaları olan ve taşın evrensel nitelikleri olan, ağırlık, katılık, sertlik, mimarının estetik materyalini oluşturur. Mimarının problemi ağırlık ve katılık arasındaki mücadeleyi kendi yöntemiyle açığa çıkarıp, görünür kılmaktır. Bu yüzden de mimari bir eserde bütünü dengesi söz konusudur. Eserde her bir parça bir diğerini, uyumlu dengenin bozulmaması için gerekli kılar. Ağırlık ve katılık arasındaki ilişkiyi kuran bu denge ve mücadele, istemenin bu görünümü, taşta büsbütün görünür kılınır. (1956: 178) Böyle bir eserde istemenin objeleşmesinin en düşük dereceleri kendilerini açıkça ortaya sererler. Aynı şekilde, her bir kısmın formu da, keyfi olarak değil, bütünü ereğiyle ve kısımların bütüne olan ilgisiyle belirlenmiş olur. (1956: 178) Bu özelliklerinden dolayı da, mimari diğer sanat dallarından ayrı olarak bir kopya değil, şeylerin kendilerini verir.

Ancak hiçbir obje, estetik seyre dalmaya insan kadar kolay götürmez. Objeleşmenin en üst, en yetkin basamağında yer alan insan, hem diğer alt basamakları kendinde uyumlu bir bütünlükte topladığı, hem de tüm basamaklardan ayrı olarak akli ve bilmeyi taşıdığı için, üstün bir yere sahiptir. Böyle bir bütünlüğün yeryüzünde tekler, kişiler olarak ortaya çıkmasıyla da isteme en fazla insanla kendini açığa çıkarmıştır. İnsan kendi idesini en güçlü olarak taşıyan ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Bu özelliğinden dolayı da insan diğer her şeyden fazla olarak sanata konu olmaktadır. İnsanı doğrudan obje edinen sanatlar şiir, roman, epos ve dram sanatıdır. Bu demektir ki, tabiatta güzeli en fazla taşıyan insan, birçok sanatın da estetik seyre çağırıcı objesidir.

Şiir sanatı insanın yanı sıra istemenin bütün objeleşme derecelerindeki ideleri tasvir edebilir ki, bu durumda da şiir sanatının, çeşitlerinden söz etmek mümkün olmaktadır. Ancak onun en klasik teması insandır. Şair, ide olarak insanı, yani bütün ilişkilerinden bağımsız, zaman dışında olan insanın iç tabiatını kavrayan kişidir. Şairin

bilgisi yarı a priori'dir. (1956: 188) Bu bilgiye a priori niteliği kazandıran şey ise şairin baktığı ile gördüğü arasındaki farkta yatmaktadır. Şair kendini seyre çağırın neyse onu tabiat içinde bulur, ancak seyrettiğinde elde ettiği bilgi tabiatla olana ait değildir. O, ide olarak nedensellik dışında vardır. Bu yüzden de onun bilgisi bir kısmıyla a priori olma özelliğini taşır.

Roman, epos ve dram sanatları ise insan idesini iki yolla ortaya koyarlar: önemli karakterlerin doğru ve derinlemesine tasviri ile ve bu karakterlerin açığa çıktığı koşulların yaratılmasıyla. Bu sanat dallarının içinde ve şiiresel sanatların zirvesinde tragedya yer alır (1956:194). Tragedya, her ögesiyle istemenin iç dengesini gözler önüne serer. Acı, ağlama, kötülüğün zaferi, kaderin acımasızlığının, işlendiği her trajik eserde dünyanın ve varlığın yapısı gözler önüne serilir. Aslında ele alınan, tüm yönleriyle çatışma, istemenin kendi kendisiyle çatışması, kavgasıdır. Hem tabiatla hem de kişilerde görülebilecek olan bu çatışma temel istemenin kendisiyle çatışmasıdır. Demek ki, her tragedya hem insan idesini hem de istemeyi aynı anda göstermektedir (1956: 197).

İstemeyi dolaylı olarak, ideler aracılığıyla gösteren tüm bu sanat dallarının dışında bir sanat daha vardır ki, o doğrudan istemeyi gösterir. İşte bu sanat müziktir. Müzik, insanın evrensel bir dilidir ve bütün diğer sanat dalları dolaylı olarak istemeyi objeleştirirken, müzik idelerin ötesine gittiğinden fenomenal dünyadan büsbütün bağımsızdır. O, bu dünyayı hesaba katmaz. Müzik, bu yapısından dolayı da, diğer sanat dalları gibi idenin değil, istemenin kendisinin kopyasıdır. Bu da bize müziğin neden diğer sanatlardan daha fazla ve güçlü etkisi olduğuna açıklık getirir. Schopenhauer'a göre ide ve müzikte objeleşen isteme aynı istemedir. Ancak, müzik ile ide arasında doğrudan bir benzerlik değil, bir analogi kurulabilir (1956: 201).

Müzikteki tüm harmoni tonları istemenin objeleşme derecelerinin de göstergesidir (1956: 205). Ses ve tınının melodi hali ise istemenin en yüksek derecesini, yani insanın entellektüel yaşamını ve gücünü gösterir. Schopenhauer'a göre sözcükler aklın diliyken, müzik de hissetmenin ve aşkın dilidir. Entellektüel hissetmenin diliyle istemenin "en gizli tarihini" kaydeder, her zevki, her gücü, istemenin her hareketini resmeder (1956: 203-204).

Deha, dünyanın en iç tabiatını ortaya serer ve aklının anlamadığı bir dille en derin bilgeliği dile getirir. İnsan istemesinin ve hissinin bütün sırlarını açan melodinin bestesini ancak deha yapabilir. Deha, burada insanın istemesini olduğu gibi açığa vurur; onun hiç bir türlü soyut düşünce ve bilinçli amaçları yoktur (1956: 205). Yalnızca bir ilhamla ortaya çıkarılan -kimileri hızlı ve neşeli, kimileri ise ağır ve hüzünlü olan bu melodiler- ona tabiatın, görünüşlerin ve yaşam biçimlerinin bitip tükenmezliğini çağırıştırır.

Ayrıca müzik belirli bir acıyı, sevmeyi, zevki ya da nefreti göstermez. Acının, sevincin, zevkin ya da nefretin kendisini gösterir, böylece de bütün fenomenlerde görünen şeyin kendisini -istemeyi- göstermeyi başarır (1956: 206). Bundan kaynaklanan evrensel dili sayesinde de hayal gücümüzü çabucak heyecanlandırır ve bizi uzaklara götürür. Tüm bu açıklamalara rağmen müzik tarif edilemez bir derinliğe sahiptir. Onun derinliği bizden çok uzaklarda var olduğuna inanılan bir cennetin hayali gibi

bilincimizden geçer; o, hem tam olarak anlaşılan hem de açıklanması zor olan bir şey gibidir (1956: 209).

Gerçeklikten ve onun acılarından uzak olan müziğin nesnesi doğrudan isteme olduğu için, ciddilikten uzak olan, absürd olan hiçbir şey onun özel alanına giremez.

Müzik bir yana bırakılırsa, bütün diğer sanat dallarının ortak özelliği idenin bilgisini edinme ve bunu her biri kendi alandaki bir eserle dile getirme veya gösterme amacını taşımalarıdır. Ancak, onların açığa çıkartmaya, aktarmaya çalıştığı ideler istemeden bağımsız olmadıkları ve hatta istemenin doğrudan objeleşmesi oldukları için, edinilen ve aktarılan bilgi istemeyi dolaylı olarak gösterir. İşte müziğin diğer sanatlar arasında özel yerini sağlayan budur. Müzik, istemeyi doğrudan gösterir.

Böylece, çeşitli dallarıyla sanatın, şeylere, yeter-sebep ilkesine bağlı olmadan bakma tarzı olduğu söylenebilir. Bu tanım ışığında, sanat eserinin de insanları değil insanı, taşları değil taşı, ağaçları değil ağacı gösterdiğini söylemek gerekir. Bunu yapmakla sanat nedensellik alanı içinde yer alan her bir tekin idesini -sanatçıyı seyre çağırın idesini-, o şeyin yapısını, değişmeden kalan yanını göstermektedir. Bu bakımdan sanat, Schopenhauer'da bir yanıyla hayatın ta kendisi bir yanıyla da ondan üstün olan bir şeydir. Sanat, "hayatın en fazla yükselişi", onun tam gelişmesidir. Eğer bütünlüğünde görüntü olarak dünya, istemenin ancak görünür kılınmasıysa, sanat da bu görünür kılınanın açıklık kazanmasıdır (1956: 213).

Sanatın ortaya koyduğu başarılar, sanat eserleri hayat kadar gerçekler ve bir hakikati bize doğrudan doğruya gösterirler. Çünkü sanat şeylerin öz yapısını gösterir, nasıl olduklarını değil. Nasıllara cevap veren ise bilimdir. Yeter-sebep ilkesiyle şeylere bakma tarzı sonucunda bize verilen bilgi ise, şeylerin ne olduğuna ilişkin olmayıp nasıl olduğuna ilişkindir

Görüldüğü gibi, Schopenhauer, sanatı estetik dışında bir problem olarak, insanın yapısıyla ilgili bir problem ve bir insan başarısı olarak ele almaktadır. Ona göre sanat, metafizik bilgi gibi görüntü olmayan dünyayı açıklama çabasında değil, gösterme çabasıdır. Her sanat eseri de bu gösterme işlevini yerine getirir. Resim, heykel, şiir, drama ve müzik bize hayatı ve şeylerin asıllarını, objektif ve sübjektif tesadüflerden sıyrarak gösterir. Bu eserleri ortaya koyan, şeylerin yapısını, tekte idesini gören insan da yaratıcı, objektif, özgür, bağımsız bilen insandır.

Dünyanın isteme, ide ve tekler olarak bir bütün olduğunun bilgisi sadece sanat yoluyla insanlara gösterilebilir. Sanatçı bu gösterdikleriyle, uygun yapıda ve kavrayıştaki kişilere kendi kurallarının ve gördükleri kadarının hayatın özüne ters olduğunun bilgisini de sunar. Çağdan çağa, ülkeden ülkeye ve hatta belli topluluklarda insanların yaşamdan anladıklarını, bir takım değerlendirmelerini, değer olarak gördüklerinin geçiciliği ve değişkenliğini, inançları ve bilgilerinin sınama imkânı veren sanatın bilgisidir. Hayatı ortaya koyarak, onun yapısına cevap getiren her eser kendi tarzını kullanır. Hangi tarz kullanılırsa kullanılsın sanatlar görmeyi dilini kullanırlar. Resim, heykel, şiir, tiyatro eseri, müzik vb., hepsi hayat fenomenini kendi dillerinde göstermeye çalışır (1956: 155). Ancak, bütün bu tarzlar içinde müzik bambaşka bir yolla, aklın diline çevrilemeyen bir yolla hayatın ve varlığın yapısını dile getirir (1956: 199).

Schopenhauer'ın sanat ve dünya ilişkisi hakkındaki görüşlerini toparlayacak olursak, temel isteme çeşitli objeleşme tarzları ve dereceleriyle, kendi kendiyi çatışarak hayat olarak görünür. Temel istemenin bu çatışmasının nedeni kendini görme isteğidir. O, kendini her gördükten sonra, yeniden kendini görmeyi sağlayana kadar çatışmasına kadar devam eder. Çünkü o sürekli olarak hayatı ister ve hayat da istemenin görüntü için ortaya konmasıdır. Bu görüntü içinde tekler, kişiler bulunur. Ancak, hayatı ölüm olmayan anlamıyla ele almamalıyız. Çünkü isteme, yaşam ve ölümü bir arada taşır (1956: 218). Hayat bu ikisidir de. Bu dünyada yer alan her bir tek kendi idesinin var olmasını, dolayısıyla da kendi cinsini sürekli kılmayı sağlar. Her ortaya çıkış ve yok oluş istemenin kendini yenilemesine yarar. Hayat, ide gibi, zaman dışı ya da sürekli bir şimdidir. İde de, cins olarak, var olanın aslı olarak zamanın dışındadır. Kişi için ölümsüzlük imkânı ise, onun kişiliğinden sıyrılmasıyla mümkündür. Birinin kişiliğinden sıyrılıp, ölümsüz olması da kişinin ya isteme ya da ide olmasıyla mümkündür. İnsanın isteme olması onun ölümü ile, tekrar istemeye dönmesi demektir. İde olması ise, onun bağımsız bilen insan olarak sanatçı ya da ulu insan olmasıyla mümkündür (Kuçuradı 1968: 88-89).

KAYNAKÇA

- SCHOPENHAUER, Arthur (1956). *The World as Will and Idea*, trans. by. Irwin Edman, New York: The Modern Library.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1966). *The World as Will and Idea*, trans. by E. F. J. Payne, New York: Dover Publications. Volume I and II.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2000). *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, çev. Mehtap Söyler, Ankara: Öteki Yayınevi.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2013) *Güzelin Metafiziği*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayıncılık.
- KUÇURADI, Ioanna (1965). *Schopenhauer ve İnsan*, İstanbul: Yankı Yayınları.
- EREN, Işık (1994). "A. Schopenhauer ve M. Heidegger'de Bir Bilgi Türü Olarak Sanat", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- EREN, Işık (2006). *Sanat ve Bilgi İlişkisi*, Bursa: Asa Kitabevi.

Erdal İSBİR

Dr. | Dr.

Adnan Menderes Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Aydın, TR
Adnan Menderes University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Aydın, TR
eisbir@adu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-3100-4456

Husserl ve Dilthey’da Bilinç ve Anlam Sorunu

Öz

Husserl’in *transandantal fenomenolojisi* ve Dilthey’in *metodolojik hermeneutiği*, bu çalışmada, iki temel sorun bakımından karşılaştırılmaktadır: *bilinç ve anlam*. Bu iki sorun çerçevesinde, Husserl’in hermeneutik ve Dilthey’in fenomenolojik çıkmazlara sahip olduğu gösterilmek istenmektedir. Bu bakımdan şu sorulara yanıt aranmaktadır. Transandantal fenomenolojinin hermeneutik çıkmazı ile metodolojik hermeneutiğin fenomenolojik çıkmazı nedir? Hem Husserl’in hem de Dilthey’in epistemolojik çabalarının gelip dayandıkları sınır neresidir? Bu çabalar, dil ile dünya arasındaki ilişki sorununa tatmin edici bir yanıt verebilmişler midir? İki temel başlığa sahip olan çalışmada, ilkin Husserl’in bilinç ve anlam konusunda, tarihsellik ve tekillik kategorilerinden yoksun olduğu ve anlamın başka bir özne tarafından anlaşılmasının hermeneutik koşullarını açıklayamadığı iddiası temellendirilmek istenmektedir. İkinci olarak Dilthey’in aynı konularda, bilincin şimdide iş gören yönelimselliğinden yoksun olduğu ve anlamın ifadede görünür olmasının fenomenolojik koşullarını açıklayamadığı gösterilmek istenmektedir. Nihayetinde her iki düşünürün bu çıkmazlarının Gadamer ve Heidegger tarafından aşıldığı iddia edilmekte ve bu bakımdan her iki düşünürün de gündeminde olan kriz düşüncesinin, aslında bilimlerin yöntemine değil yaşamın kendisine ilişkin olduğuna işaret edilmektedir.

Anahtar Kelimeler

Husserl, Dilthey, Hermeneutik, Fenomenoloji, Bilinç, Anlam.

The Problem of Consciousness and Meaning in Husserl and Dilthey

Abstract

This study compares Husserl's transcendental phenomenology to Dilthey's methodological hermeneutics in context of the problems of the consciousness and the meaning. In this context, it's tried to show that Husserl has hermeneutical dilemmas like that Dilthey has phenomenological ones. In this respect, it tries to answer the following problems. What is the hermeneutical and phenomenological dilemma of the transcendental phenomenology and methodological hermeneutics? Where are the limits of Husserl's and Dilthey's epistemological attempts? Can these attempts answer the problem of relation between language and world? This study, which has two basic headings, firstly claims that Husserl's notions of the consciousness and the meaning have lack of the categories of the historicity and the individuality. Thus he cannot explain that the understanding has hermeneutical conditions. Secondly, it tries to show that Dilthey's concepts of the consciousness and the meanings have lack of the phenomenological intentionality. Thus he cannot see that appearing the meaning in expression has the phenomenological conditions. Eventually, this study asserts that Gadamer and Heidegger surpass the both of Husserl's and Dilthey's dilemmas. In this regard, it indicates that the crisis, which put on the agenda by two thinkers, is actually belonging to the life not to the scientific methodology.

Keywords

Husserl, Dilthey, Hermeneutics, Phenomenology, Consciousness, Meaning.

Giriş

Dilin felsefi bir probleme dönüşmesi, esasında dilin dünyayla ilişkisine odaklıdır. Bilimin önermelerini kurduğu empirik saf dil arayışı, bu odağın sonucudur. Yine de *sözcük* ile *anlam* arasında boşluk kabul etmeyen empirik saf dil, bilimin dünyayla ilişkisini sınırlandırmıştır. Bilimlerin, 19. yüzyılın ikinci yarısındaki toplumsal değişimleri, kavrama ve yönlendirme başarısızlığı, bu sınırdan dolayıcıdır. Hem Husserl (1970c: 3-18; Buckley 1992: 3-10) hem de Dilthey'da (1989: 55-76) “bilimlerini krizi” düşüncesiyle ifade bulan, bu sınırlara karşı çıkış, dilin dünyayla ilişkisini yeniden kurmak niyetindedir. İşte burada, Husserl ve Dilthey, bu amaçlarını gerçekleştirirken, yüzleşmek zorunda kaldıkları iki temel sorun bakımından karşılaştırılmaktadır: *bilinç* ve *anlam*. Çünkü hem Husserl'in transandantal fenomenolojiyi kesin bir bilme dönüştürme çabası hem de Dilthey'in tin bilimlerini metodolojik olarak temellendirme girişimi, *dil ile dünya arasındaki ilişkiye* odaklansa da iki temel soruna dayanır.

Husserl, “bir ifadenin nesnel bağıntısını” gösteren “anlamın ideal birliği” fikriyle (Husserl 1970a: 312), “her şeyin kendi içinde ne ise” öylece bilinebileceğini göstermeye çalışır (1970a: 321). Anlamın ideal birliği, dile ifade edildiğinden, Husserl için “ifade edilmiş olanın nasıl anlaşıldığı” sorunu, fenomenolojik bir problemdir (1983: 296). Çünkü hem bilincin *yönelimsel* unsurlarını (1983: 213) hem de anlamın ifade de *görünür olma* biçimlerini (1983: 222-226) içerir. Yine de “çağına hiç de yabancı olmayan” (1997: 12), Husserl'in “fenomenolojiyi kesin bir bilim olarak temellendirme”

girişimi, *bilinç* ve *anlam* konusunda *hermeneutik bir çıkmaza* sahiptir. Aynı şekilde, Dilthey'in, hermeneutiği, "yaşama yönelik her bilgisel çabanın metodolojisi" olarak temellendirme girişimi, bilinç ile dünya arasında kurulan mantıksal ilişkiye bir başkaldırıdır (Dilthey 1989: 66-76) ve bu başkaldırı zorunlu bir görevdir (1996: 252). Dilthey, *anlamı*, ifadede görünerek değil de gizlenerek içsel bir yaşam bağlamını dışsallaştıran araç olarak kabul eder (1989: 72). Bu nedenle, Dilthey'in metodolojik hermeneutiği de gizlenen şeyin açıklanması ve açıklanan şeyin nesnelliği konusunda *fenomenolojik bir çıkmaza* sahiptir. Belki de bu çıkmazlarından dolayı, hem Husserl'in *transandantal fenomenolojisi* hem de Dilthey'in *metodolojik hermeneutiği* belli bir sınıra kadar gelişme göstermiştir. Peki, transandantal fenomenolojinin hermeneutik çıkmazı ile metodolojik hermeneutiğin fenomenolojik çıkmazı nedir? Hem Husserl'in hem de Dilthey'in epistemolojik çabalarının gelip dayandıkları sınır neresidir? Bu çabalar, dil ile dünya arasındaki ilişki sorununa tatmin edici bir yanıt verebilmiş midir?

Transandantal Fenomenolojinin Hermeneutik Çıkmazı

Fenomenolojiyi, bilimsel bir yaklaşıma dönüştüren Husserl (1983: xvii), nesnellik sorununu, yargıların açıklığı sorunuyla ilişkilendirir. Onun, bir yargının açıklığının *psikolojik* ve *ideal* olmak üzere iki koşulu olduğunu öne sürmesi, aslında "kuşkucu görecelik" olarak tanımladığı *psikolojizmi* (1970a: 137) aşma çabasıdır. Husserl, psikolojizmin, "zihinsel olanın sadece zihinsel bir dayanağı olabilir" biçimindeki en temel önyargısını (1970a: 168), saf mantığı, bütün zihinsel süreçlerin altına yerleştirerek aşmaya çalışır (1970a: 173). Böylece zihinsel olanın ideal bir dayanağı olduğunu gösteren Husserl, ideal olanı saf mantığın nesnesi olarak kabul eder (1970a: 177-182). Saf mantığın görevlerini, "anlamın ve şeylerin saf kategorilerini saptamak", "bu saptamaları evrenselleştirecek bir teori kurmak" ve "teori oluşturmanın teorisini yapmak" biçiminde sıralayan Husserl (1970a: 236-240), saf mantığın bu görevlerini yerine getirecek olan araştırmayı fenomenolojik olarak kabul eder ve epistemolojik eleştirinin öncüsü olarak vurgular (1970a: 248-249). Böylece bütün bilimleri için temel bir felsefi yaklaşım olarak ortaya çıkan fenomenoloji, "fenomenin" kendisiyle ilgilenmesi bakımından saftır (1983: xvii). Odak noktası dil olan saf fenomenoloji (1970a: 248-249), hakikatin dile getirildiği sözlerin *anlamına* ilişkin bir araştırmadır. İşte araştırılan bu anlam, bir yargının psikolojik koşullarıyla değil ideal koşuluyla belirlenir. Başka bir deyişle, aranan şey, yargının *öznelliği* değil, *nesnelliği*dir. "Uzak, karmaşık ve sahte sezgilerden esinlenen anlamlar yeterli değildir; 'şeylerin kendisine' geri dönmeliyiz" çağrısı (1970a: 252) tam da buna işaret eder.

Husserl'in çağrısı, nesnelliği amaçlarsa da "bir yargının anlamı" konusunda hermeneutik çıkmazlara sahiptir. Bunlar, *tekillik* ve *tarihsellik* kategorileridir. Nesnellik tutkusuyla psikolojizm eleştirisine girişen Husserl, bu uğurda, anlamın dilsel kuruluşunun *tarihsel* ve kurulduğu anda da *tekil* olduğunu unuttur. Husserl'in *tekil görecelik* ve *özgün görecelik* olarak dile getirdiği bu eleştiri (1970a: 145-146), onun anlam ve bilinç sorunlarına getirdiği çözümleri, hermeneutik olarak sınırlar. Çünkü "saf zihinsel süreçlerin eidetik doktrinini" olarak kabul edilen fenomenolojinin (1983: 167) her tür öznelliği paranteze alan indirgeme yöntemi (1983: 60-61), *bilinç ile nesnesi*

arasındaki ilişkiyi fenomenolojik; anlam ile ifade arasında ilişkiyi de mantıksal olarak kurar ve bu ilişkilerin hermeneutik boyutlarını dışarıda bırakır.

Kendi kendimizi, fenomenal dünyanın bir üyesi olarak görürssek, fiziksel ve zihinsel şeyler (cisimler ve kişiler), fenomenal benliğimizle fiziksel ve zihinsel bir ilişki içinde görünürler. *Fenomenal nesne* (bunu aynı zamanda ‘bilişsel içerik’ olarak adlandırıyoruz) ile *fenomenal özne* (empirik bir kişi, bir şey olarak ben) *arasındaki bu ilişki, deneyim anlamında bilişsel içerik ile böylece bir bilişsel içeriğin birliği* (empirik Egonun fenomenolojik varoluşu) *anlamında bilinçlilikle ilişkisinden doğal olarak ayrı tutulmalıdır* (1970b: 538-539).

Husserl, *fenomenal özne* ile *fenomenal nesne* arasındaki ilişkiyi, psikolojizmin, bilincin fenomenolojik özüne getirdiği sınırları (1970b: 535) kaldırmak amacıyla ele alır. Bilinç kavramını üç farklı biçimde tartışan Husserl, bunları, “empirik benliğin fenomenolojik varlığı”, “öznenin fiziksel deneyimlerinin içsel farkındalığı” ve “zihinsel faaliyet ya da yönelimsel deneyim” olarak belirler (1970b: 535). Saf fenomenolojik bilinç kavramının “öznenin empirik gerçek varoluşla” bütün ilişkisini kesmesi gerektiğini (1970b: 537) ifade eden Husserl, bunu, öznenin “öznel bir konuşmada duygulanıma”, “nesnel bir konuşmada dışsal bir nesneye” sahip olmasıyla temellendirir (1970b: 538). Her durumda “deneyimleyen bilinç” ile “deneyimlenen içerik” arasındaki ilişkiye dayanan bu temellendirme, “bilincin yönelimsel farkındalığının” kaynağını da belirler. Öznenin kendisini “öncelikli olarak” kavramasını sağlayan “yönelimsel farkındalık” (1970b: 542-543), öznenin “Ben” demesinin koşulu ve kanıtıdır (Uygur 1998: 56-61). “Bilincinde olmak” ile “benlik” arasındaki ilişki gereği, özne, nesneyle ilişkisini “bilincinden olmak” biçiminde kurar. Bu ilişki biçimi, Husserl’in *yönelimsel deneyim* dediği, bilincin üçüncü biçimidir (Husserl 1970b: 548-551). Kısacası özne, önce fenomenolojik bir varoluşa, sonra “içsel farkındalığa” ve sonunda “yönelimsel deneyime” sahiptir. Dolayısıyla, bilincin yönelimsel deneyimi, “bir şeyin bilincinde olmaktır” ve “o şeyin fenomenal varoluşunu ve verilmişliğini” gerektirir. “Transzendental fenomenolojinin kurulmasında ortaya çıkan nesnel zorunluluk” (Uygur 1998: 76), “bilinç”, “varoluş” ve “verilmişlik” arasındaki bu ilişkidir.

Bilincin verili bir nesneyle kurduğu ilişki *yaşantıdır* ve durağan değildir. Yaşantı kavramına vurgusu, Husserl’i *yaşam felsefesi* için önemli kılsa da o, bu ilişkinin değişen koşullarına değil değişmeyen ideal koşullarını odaklanır. Bunun için öncelikle, bilincin bir yaşantı olduğunu kabul eden Husserl, bunu “düşüncede bir yaşantı” olarak tanımlar. Bu yaşantı, “mutlak akışta, şimdi olarak ve hemen ‘gözden kaybolarak’” görünür (1997: 36). Husserl, psikolojizmi, psişik yaşantının akışını durağanlaştırdığı konusunda eleştirse de kendisi, bilincin tarihselliğini ve yaşantıların biricikliğini, kendi amacı gereği dışarıda bırakarak aynı tuzağa düşer. Husserl’in girdiği bu hermeneutik çıkmaz, *zamansallık* düşüncesinde açıkça görülür.

Öznenin kendi varlığını kavraması konusunda, *fenomenolojik zaman* ile *bilincin zamanını* birbirinden ayıran Husserl, fenomenolojik zamanı, “bütün zihinsel süreçlere has bir özellik olarak” belirler (1983: 192). Bu, zihinsel süreçleri, önce, şimdi ve sonra biçiminde düzene sokan kozmik zamandır ve “somut duyusal içeriklerin açık ve seçik özü üzerine yayılan bir örtüdür”. Husserl’in “örtü” olarak tanımladığı *zamansallık*, başka bir bakımdan bilişsel yaşantıları, birbirine bağlar ve bu “sonsuz bir devamlılıkta sürer” (1983: 193-194). İşte buradaki tuzak, “birbirine bağlanan ve sonsuzca devam

eden bu yaşantılar arasında, bilincin hareketine olanak sağlan şey nedir?” sorusunda gizlidir. Husserl buna olanak sağlayan şeyin, fenomenolojik zamanı, bilincin zamanına indirgeyen *refleksiyon*, yani “düşünmenin kendisini düşünmesi” olduğunu söyler (1983: 221). Bilincin zamanı, fenomenolojik zaman gibi bölünmemiştir ve her zaman “şimdinin ufkuna” sahiptir. Diğer bir deyişle, refleksiyonun zamansal ufku, “şimdide” çakılıdır ve geçmiş bir yaşantıyı, “olası yeni bir yaşantıya” bağlayan bir zorunluluktur. Refleksiyonun zamansal ufku, öncenin ufkuna zorunlu bir biçimde sahip olan “yeni bir başlangıçtır” ve aslında “sonranın” zamansal ufkunu oluşturur (1983: 195). Zamansal ufukların birbirine bağlanmasının, anlama yetisinin bir özelliği olmasını pek önemsemeyen Husserl, bu nedenle, refleksiyonu “hermeneutik bir yansıtma” olarak değil, “fenomenolojik bir indirgeme” olarak kabul eder. Böylece bilincin zamansal ufkunu, değişebilir bir şey olarak değil, “saf benin ulaştığı, şimdilik bilinci olarak” kavrar (1983: 196). Zamansal ufukların ardışıklığını ve refleksiyonun şimdide çakılı oluşunu, *eidetik* bir kural olarak benimseyen Husserl, bilişsel yaşantıların hermeneutik boyutunu bir tarafa bırakıp, ondaki *fenomenolojik özü* ortaya koyar. Bunu, “bilişsel yaşantının ifadesi” ile “o ifadenin anlamı” arasında *saf mantıksal* bir ilişki kurarak gerçekleştirmeye çalışan Husserl, başka bir hermeneutik çıkmaza sürüklenir.

Verdiğimiz örnekler, bir ifadenin anlamı ile onun kendisini, kurulmuş bu ya da şu nesne bağıntısına bir isim olarak yönlendirme gücü arasındaki ayırımı –elbette anlam ile nesnenin kendisi arasındaki ayırımı- göz önünde bulundurulması konusunda bizi cesaretlendirmektedir. Bunun da ötesinde her bir ifadede tartışılan yönlerin, şununla yakın bir yöne sahip olduğu açıktır: her ifade, bir şeyi kastettiğinden sadece bir nesne bağıntısına gönderimde bulunur. Doğru bir biçimde, anlamı *aracılığıyla* bir nesneyi adlandırdığı ya da işaret ettiği söylenebilir. Bir anlamlandırma edimi, anlamlı gönderimin bu biçimi aracılığıyla, o anki nesnemizi kast ettiğimiz belirli bir tutumdur ve nesne bağıntısı sabit kalırken, anlamın kendisi değişebilir (1970a: 289).

Husserl için *ifade* her zaman bir *nesne bağıntısına* ve *anlama* sahiptir. Bir anlama sahip olmak, “dar bir uygulamadır” ve “bir bildirim ilişkisine bağlıdır” (1970a: 269). Bir bilinç yaşantısının *imlenebilme* özelliğiyle, yakından ilgili olan bildirim ilişkisi, *iletişime* olanak veren bir koşuldur. Yine de Husserl’in bütün ilgisi, ifadenin bildirdiği *anlama* değil, onun sahip olduğu nesne bağıntısına yöneliktir. İfadenin içerdiği nesne bağıntısı, onun anlamından farklıdır. Aynı nesne bağıntısına işaret eden ifadeler, farklı anlamlara gelebilirken, aynı anlama gelen farklı ifadeler, aynı nesne bağıntısına işaret ederler (1970a: 287). Başka bir deyişle, ifade ile anlam arasındaki ilişki, anlamı değiştirebilirken, nesne bağıntısı her zaman aynı kalır. Öyle ki bir ifadeyi de anlamlı kalan, ifadenin bir nesne bağıntısını içermesidir. Buna göre, “bir ifade bir nesneye karşılık geliyorsa *anlamlı*, gelmiyorsa *anlamsızdır*” (1970a: 293). Bu durumda bildirim, bir ifade aracılığıyla, anlamın aktarımı değil, “belirli bir nesne ya da olgu durumunun gerçekliğinin” belirlenmesidir (1970a: 270). İşte bunu *yönlendirme ilişkisi* olarak açıklayan Husserl, iletişimin öncelikle, anlam aktarımına izin veren hermeneutik bir ilişki olduğunu görmez gibidir. Onun, ifade ile nesne bağıntısı ilişkisini mantıksal olarak sınırlaması ve anlamlandırma deneyimini bu ilişkiyle açıklaması (1970b: 533-534), bir kimsenin ifadesinin, nasıl oluyor da başkasının bilişsel yaşantısındaki nesne bağıntısının uyduğu sorusuna tatmin edici bir yanıtı vermez.

İfadenin bir yandan fiziksel bir ime, diğer bir yandan nesne bağıntısı içererek bir anlama sahip olması, ona *iletişimsel* bir özellik kazandırır (1970a: 276-277). Yine de iletişim, sadece bir bildirim ilişkisi değil, aynı zamanda bildirim kavranması olduğundan, anlamın öznelarası aktarımına izin veren hermeneutik koşullar göz önünde bulundurulmalıdır. Husserl'in anlamlandırma deneyimini, sadece ifadenin bildirimle ilişkilendirmesi, bu hermeneutik koşulları arka plana itmesinin sonucu gibidir. Böylece öznelarası iletişimin koşullarını sadece fenomenolojik olarak temellendirir. Bu koşullar, ifadenin, öznenin bilişsel yaşantısıyla ilişkisini belirlediğinden, “ifadeyi ifade yapan şeye” zarar vermez (1970b: 278). Başka bir deyişle, öznenin bilişsel yaşantısındaki bir nesne bağıntısını ifade etmek, anlamı görünür kılan *fenomenolojik bir deneyimdir* ve aslında iletişimin sadece bir yönünü açıklar. Ancak ifadenin, başka bir özne nasıl bir yaşantı yarattığı ve nasıl bir nesne bağıntısı içererek anlam kazandığı, *hermeneutik bir deneyimdir* ve iletişimin diğer yönünü açıklar. İşte Husserl, sadece ilkiyle ilgili gibidir. Dolayısıyla onun, yalnızca verili bir fenomene ilişkin bir bilinç yaşantısının ifade edilebileceğini göstermesi, hermeneutik gelenek içinde kabul görse de “bilişsel yaşantının ifadesi” ile “o ifadenin anlamı” arasında kurduğu mantıksal ilişki hermeneutikten uzaktır. Çünkü bu ilişki, anlamı, iletişimde sürdürülen ve her seferinde yeniden kurulan bir yaşantı olarak değil, ifadede görünür olan bir ideal birlik olarak kabul eder.

Husserl anlamı üçe ayırır: “imin zihinde uyandırdığı imge”, “bu imgenin empirik deneyimle doldurulması” ve “bu ikisini örtüşüren bilişsel yaşantı” (2003:286-298). *Yönelimsel deneyim* kavramıyla (1970b: 533-534) üçüncüsüne odaklanan Husserl, bu deneyimi, bir eylem olarak açıklar. Buna göre, anlam, aslında elde hazır değildir, bir eylemle yaratılır. Anlamlandırma deneyimi denilen bu eylem, bir ifadenin taşıdığı anlama, apaçık olmanın koşullarını sağlar. Bu koşullar Husserl için anlamın, psikolojik değil ideal koşullarıdır ve saf mantığın alanındadır. Husserl'in kendi ifadeleriyle dile getirmek gerekirse, “eğer anlamların ideal özünü, onların psikolojik ve gramer bağlantılarından ayırmak için zorlukların üstesinden geliyorsak ve dahası bunların özünde kurulu olan, kastettikleri nesne bağıntılarına uygun apriori ilişkileri açıklığa kavuşturmayı deniyorsak, zaten saf mantığın alanındayızdır” (1970a: 322-323).

Anlamın ideal koşullarını, “mantıksal öz” olarak kabul eden Husserl, nesnellik sorununun çözümü konusunda mantıkçı pozitivistlere yakın görünür (Cobb-Stevens 1989: 123-152). Böylece saf mantığın alanı içinden, hermeneutik boyutu olan dil sorununa yanıt vermeye çalışan Husserl, “anlamın kuruluşu” konusunda olmasa da “anlamın anlaşılması” konusunda çıkmaza sürüklenir. Çünkü “ya bir bildirim olan ya da altında yatan bir bildirim dayanan” *yönelimsel deneyim* (Husserl 1970b: 598), bilinçte içsel bir yaşantı uyandırır (1970b: 578). Sadece bu yaşantı, ifadenin anlamının ideal özünü kavrar. Bu, bir sözün, onu dile getirenin varoluşundan bağımsız olarak kavranması demektir ki, yönelimsel bilinç zaten başkasını, varoluşa sahip bir özne olarak değil, “kendiliği bilince kapalı bir fenomen” olarak kavrar. Başkasının benliği, ancak öznenin özdeşlik bilinciyle kavranır (1970b: 563-569) ki bu bilinç yine ifade ile anlam arasındaki mantıksal ilişkiye dayanır. Bu nedenle, Husserl'de *öznelarasılık* sorunu, girdiği hermeneutik çıkmazın bir sonucu gibidir. Çünkü “başkasının bilinci olarak bilincin, başkasının mutlak başkalığıyla kurduğu dinamik ilişkiyi yönelimsellik üzerinden okuduğumuzda, benim başkasıyla her temasının başkasının başkalığıyla

başkalaşmasına” neden olur (Kartal 2017: 78). Oysa öznelararasılık, öz-belirlenimi ve öznelararası hermeneutik ortaklaşmayı içermek zorundadır.

Metodolojik Hermeneutiğin Fenomenolojik Çıkmazı

Husserl'in *bilinç* ve *anlam* sorununu, yaşamla ilişkilendirmesi, hermeneutik gelenekle önemli bir bağa sahiptir. Her ne kadar birbirlerine çok az referans vermişler de bu bağ Dilthey'da açıkça görülür. Dilthey da Husserl gibi dil-dünya ilişkisi sorununu nesnellik tutkusuyla ele alır ve *yaşama* kavramına ulaşır. Dilthey bilinç ve anlam sorununu bu çerçevede çözmeye çalışır. Bilinç yaşantısının ifade edilebilmesi ve ifade edildiği anda o yaşantının görünür olması, Dilthey'in hermeneutiğinin fenomenolojik kaynağıdır. Dilthey'in metodolojik hermeneutiği, *tarihsellik* ve *tekillik* kategorileri konusunda Husserl'in saplandığı çıkmazları aşmış olsa da fenomenolojik kaynağına rağmen, *bilincin yönelimselliği* ve *anlamın ifadede görünür* olması konusunda fenomenolojik çıkmazlara sahiptir.

Husserl, Dilthey'in insan bilimlerini özgün bir temele oturtma çabasını önemser ancak bu çabanın giderdiği ihtiyacı, farklı bir “yeni psikoloji” olarak değerlendirir (Husserl 1989: 181). Yine de Husserl için, Dilthey'in bu çabası, “doğanın bilimini nesnellığın; tin bilimini öznelğin bilimi” olarak gören “köhnemiş değersiz düşünceye” karşı çıkıp, “nesnellığın, psikolojiye dayalı bir bilimi olabileceğini” göstermiştir (1989: 376). Gerçekten de Dilthey, “tanımlayıcı bir disiplinin sınırları içinde kaldığı süreç”, psikolojinin temel bir tin bilimi olabileceğini iddia eder (Dilthey 1989: 84). Tin bilimlerinin hareket noktası, tarihsel-toplumsal gerçekliğin kurucusu olan “bireylerin içsel yaşantılarının” anlaşılması olduğundan, tanımlayıcı psikoloji temel bir tin bilimi olarak kabul edilebilir. Dilthey, psikolojik *iç-deneyimi* (1989: 376-379), *hermeneutik* adıyla tin bilimlerinin yöntemi olarak belirler. Bu, Dilthey'in hermeneutik gelenek içindeki başarısı olsa da fenomenolojik çıkmazlara sürüklenmesinin de nedenidir. Çünkü Dilthey epistemolojisini hermeneutik *iç-deneyime* dayandırmıştır ancak klasik epistemolojinin temel varsayımlarını sorgusuz kabul etmiştir. Böylece nesnellik sorunu, Dilthey'in gelip dayandığı ve aşmadığı bir zorluk olmuştur. Bu zorluğa rağmen Dilthey için *tanımlayıcı psikoloji*, *iç-deneyimin* temel ilkelerine dayandığından, ifadelerden hareketle öznenin ruhsal yaşamını tanımlayabilmektedir (1977: 51). Peki, *iç-deneyim* nedir? Bilinç, böylesi bir deneyimde nasıl bir işleve sahiptir?

“Gerçek olana her zaman bir duyuşsal etki eşlik eder” (1989: 355). Başka bir deyişle, *iç-deneyimde*, içsel algıya konu olan şey, gerçek olanın duyuşsal etkisidir. “Gerçekliğin kendisinin askıya alındığı *iç-deneyim*” Dilthey için, “bilinç olgusunun kendisidir” (1989: 359). Bu noktada “*iç-deneyimin kendiliğe*”, “*dış-deneyimin nesneye*” ilişkin olduğunu ama bu “*ikisinin birbirine bağlı olduğunu*” dile getiren Dilthey (1989: 361), “*nesneye*” dayalı değil, “*kendiliğe*” dayalı bir epistemoloji geliştirir. Çünkü klasik özne-nesne epistemolojisi, “*kendimizi bilmek*” konusunda “*kendiliğimizi*” nesneleştirerek durağanlaştırmak zorundadır. Bu nedenle, onun yaşamını ya da tarihselliğini açıklayamaz. Tin bilimlerinin yöntemi olan hermeneutik, insanın tarihselliğine uygun bir epistemolojiye dayanmak zorundadır. *Ben-özdeşliğine* dayanan bu epistemoloji, dış-dünyanın gerçekliğine ilişkin kuşku gibi, “başkasının beni” sorunu konusunda da fenomenolojinin sınırlarını aşar.

Kendi koşullarımın refleksif farkındalığını elde ettiğim içsel deneyim, bireyselliğime ilişkin bir bilinç geliştirmeme, tek başına yeterli değildir. Ben kendi tekilliğimi, öncelikle, başkalarıyla kendimi karşılaştırdığımda tecrübe etmekteyim. Bu noktada, beni başkalarından ayıran şeylerin ne olduğunun farkına varmaktayım ve Goethe, bütün deneyimlerimizin en can alıcısı olan bu deneyimin aynı zamanda en zoru olduğunu söylerken çok haklıydı. Gücümüzün boyutları, doğası ve sınırlarına ilişkin kavrayışımız, nihayetinde bitimsizdir. Fakat başkalarının varlığı, ilkin bize dışarıdan, aslında uygun bir duyuda, yani jestlerde, seslerde ve eylemlerde verilir. Yalnızca bu duyların yeniden yaratılmasıyla, bu iç-deneyimi tamamlayabiliriz (1996: 236).

Buradaki temel sorun, başkasının bize yabancı olan tekil benliğini nasıl bildiğimizdir. Dilthey, bu bilme biçimine, “anlama” der ve “ben-özdeşliğine” dayandırır. “Başkasının kendiliği”, yaşamın birliği bakımından “benim kendiliğimle” özdeş olduğundan, bir *duygudaşlık* kurabilir ve onun içsel deneyimlerini, yani yaşantılarını kendimde yeniden yaratabilirim. Başkasının yaşantılarının ‘Ben’in kendi bilincinde yeniden yaratılması, öz-bilincin de öncelikli koşuludur (1962: 67).

Öz-bilincin, öz-duygunun kökeni, dünyaya ilişkin bilinçle akrabadır. Yine de öz-bilinci tamamlamak için, deneyimi daha ileri koşullara yükseltmek gerekir. Self-refleksiyonu, ilk olarak hangi noktada açıkça elde ettiğimiz belirsizdir. Soyut felsefe fikrindeki o ‘ben’ sözcüğünün ilk kullanımının işaret ettiği bu anım, savunulması imkânsızdır. Çocuk, başkaları tarafından kendisine verilen isimle kendisini kastettiğinde, sadece başkalarının dilsel pratiğini sürdürüyordur ve onu içselleştiriyordur. İfadeyi kendisi yaratmasa da, çocuk ‘ben’ dediği anda, sadece, konuşan bir kimse olarak ‘benin’ tasarımıyla bağlamsal dilsel düzene uyum sağlar (1989: 549).

Öz-bilinci keşfeden, self-refleksiyonun nasıl ortaya çıktığını yanıtlamak, Dilthey için hem imkânsız hem de gereksizdir. Onu vurgusu, self-refleksiyonun ruhsal yaşama ait olduğu (1989: 363) ve “kendiliği” keşfetmek konusunda iç-deneyimi tamamladığıdır (1996: 236). “Kendilik” öncelikle, öznenin başkasının ifadelerini, kendi yaşantısında yeniden yaratan iç-deneyimle ve daha sonra bu deneyimi, bir öz-farkındalığa yükselten *self-refleksiyon*la keşfedilebilir. Bu nedenle, “self-refleksiyon dış dünyayla bağlantılıdır ve bir kimse başkası olmadan” kendisini keşfedemez (1989: 359). İç-deneyim, kendimi başkalarıyla özdeşleştirdiğim bir bilince dayanırken, self-refleksiyon kendimi başkalarından ayırdığım bir bilince dayanır. Ruhsal bir yaşantıyı, başkasının yaşantısından ayıran self-refleksiyon, bir bakıma bilincin içeriğini aydınlatır. “Bilinç içeriği olarak keşfedilen şey” ile “ben bilincinin kendisi, birbirinden farklı değildir” (1989: 254). Bilinç içeriği ile bilincin bir ve aynı olması, *bilinç sorunu* bakımından, Dilthey’in hermeneutiğini, Husserl’in fenomenolojisinden ayran temel noktadır. Buna göre, self-refleksiyon, bilinci şimdide durağanlaştıran *bilişsel bir eylem* değil, ‘Ben’in her yaşantısında, bilincin içeriğini, “kendilik” olarak yeniden keşfettiği *tarihsel bir hareketlilik*dir.

Düşünmenin, geçmiş ve gelecek arasında gidip gelmesini ima eden tarihsel hareketlilik, self-refleksiyonun, *yaşamın birliği* bakımından önemini de açıklar. Husserl gibi Dilthey için de “asıl olan yaşam [...] olmasaydı eğer, bir öz-bilince sahip olamazdık ve öz-bilincimiz olmasaydı bizim için bir dünya olmazdı” (Riedel 1996: 70). Gerçekten de yaşama dünyasının artık, sadece bize verili bir şey olarak değil, aynı

zamanda “bizim için” olan bir birlik olarak kabul edilmesi, Dilthey’i, Husserl’den ayıran önemli bir düşüncedir. Yaşamı “bizim için” kılan şey, self-refleksiyonun sadece, “bilinçteki nesne bağıntılarını çözmesi” değil, aynı zamanda hem düşüncenin hem de eylemin ilkelerini ya da kaynağını ortaya koyabilmesidir (Dilthey 1989: 268, 278). Böylece, düşünme ve eyleme dayanak üreten self-refleksiyon, “şimdide yaşamadır”. Ancak bu yaşama, “geçmiş yaşantılara” ya da “gelecekte yaşanabileceklere” kendisini yansıtmaz. İşte Dilthey’in bilinç konusunda sıkıştığı fenomenolojik çıkmaz da tam olarak buradadır. Bu çıkmaz, “şimdide işleyen refleksiyonun”, nasıl oluyor da kendisini “artık olmayan geçmiş bir ana” ve “hiç olmamış gelecek bir ana” yansıtabildiği sorusunda ifade bulur. Başka bir deyişle, fenomenolojik olarak “şimdide” yaşayan ve düşünen “ben”, nasıl oluyor da kendisini geçmişte ya da gelecekte keşfedebilir? Öz-bilinci, tarihsel bilinç olarak kabul eden Dilthey, onu keşfeden eden self-refleksiyonu da tarihsel ve dilsel koşullarla gerçekleştirilen “hermeneutik bir deneyimi” olarak belirler. Bu nedenle, Dilthey’in “başka bir yaşam bağlamına” ait yaşantının nasıl yorumlandığını göstermek için üzerinde durduğu, *yaşantı-ifade-anlam bağlantısı*, hermeneutik deneyimin nasıl işlediğine verilen bir yanıttır. Bu yanıt, bilinç sorunundaki fenomenolojik çıkmazı aşmadığı gibi, *anlam sorunu* konusunda Dilthey’in metodolojik hermeneutiğini başka bir fenomenolojik çıkmaza sürükler.

Anlam sorununu, *ifade, yaşantı, duygudaşlık* gibi kavramalarla birlikte ele alan Dilthey, anlamı, “ifadede görünen nesne bağıntısı ya da gönderim” olarak değil, “ifadeyi bizim için görünür kılan bir yaşam bağlamı” olarak kabul eder. Anlamın “bir yaşam bağlamı” olarak kabul edilmesi, ifadeyi de “bir yaşantının dışavurumu” olarak belirler. Bu, hem kendimi tanımanın hem de başkasını anlamamanın koşuludur. Çünkü başkasının varoluşu, bize dıştan, yani nesnel bir ifade aracılığıyla verilir. Başkasının mimik, jest ya da dilsel olan ifadelerinin bize gösterdiği yaşam bağlamını, sahip olduğum duygudaşlık sayesinde, “kendi yaşamımdan hareketle oluşturmaktayım”. Bilincin tarihsel hareketini varsayan bu süreç, başkasının içsel yaşantılarının, ifadeler aracılığıyla ‘Ben’in içsel yaşantısında yeniden yaratılmasıdır. İşte “tekil bir bilincin”, “kendisine yabancı bir bilincin yapısına ulaşmasını sağlayan bu tuhaf yöntem, anlamadır” (1996: 236). Öznenin içsel yaşantısı ile öznenin içinde yaşadığı dünya ve dolayısıyla başkasının içsel yaşantısı arasındaki ilişki, ancak ifadelerle dışavurulan “tinsel anlamlar” olabilir (1989: 72). Onun ifadede dışavurulması, gerçekliği aştığını gösterir. “Gerçekliği aşan” anlam (1985: 44), gerçekliğin kendisiyle değil, öznenin “yaşama deneyimi aracılığıyla”, “bireysel ve öznel olarak” kavranır (1985: 170). Dolayısıyla Dilthey için anlamın, ifadeyi, “bizim için görünür” kılan bir yaşam bağlamı olduğu söylenebilir. Ancak ifadeyi “bizim için görünür kılan bu yaşam bağlamı”, aynı zamanda, kendisini ifadede gizler. Onun *yoruma* ihtiyaç duyması da bundandır. Peki, kendisini ifadede gizleyen bir yaşam bağlamı, yani anlam, nasıl oluyor da ifadeyi bizim için görünür kılabılır? İşte bu soruna, bütünüyle metodolojik yaklaşmaz Dilthey, ifadeyi görünür kılan fenomenolojik koşulların çok fazla üzerinde durmaz. Çünkü onun için ifade ile yaşam bağlamı, yani anlam arasındaki ilişki, fenomenolojik olmaktan çok epistemolojik bir problemdir ve bu nedenle, onun öncelikli amacı, ifadede gizli duran anlamın, nasıl bir yöntemle anlaşıldığının ya da anlaşılması gerektiğinin araştırılmasıdır.

Yazılı eserlerin yorumlanması, yaşamın tümüne yayılan, konuşma ve yazının her türü karşısında anında işlemeye başlayan anlama ediminin sadece ustalıklı bir

şekilde geliştirilmiş halidir. Dolayısıyla, anlama ediminin analizi, yorumlamaya kurallar koymanın temelidir. Bu analiz, ancak, edebi eserlerin üretim sürecinin analiziyle bağlantı içinde tanımlanabilir. Yorumlamanın araçlarını ve sınırlarını belirleyen kuralların bağlantısı, ancak, anlama edimi ve edebi eserlerin yaratılması süreci arasındaki ilişkiyle temellendirilebilir (1996: 248).

Tin bilimlerinin yöntemi olarak sunduğu hermeneutiğin kurallarını, anlama ediminin analizinden çıkaran Dilthey, anlama edimini tarihçilerin yorumlama etkinliğine benzetir ve “üç ilgi” seviyesine göre gerçekleştiğini düşünür: “kronik tarihçilerin epik ilgisi; pragmatik tarihçilerin politik ilgisi ve genel tarihçilerin, yaşamın bütününi yeniden yaratma ilgisi” (1996: 234). Dilthey tarafından bilgisel bir etkinlik olarak kabul edilen anlamının nesnellliğini, “öznenin ilgisi” belirler (1996: 237). Dolayısıyla Dilthey, ifadede gizli duran ama ifadeyi bizim için görünür kılan bir yaşam bağlamının anlaşılmasını, varoluşsal bir durumla çözer. Buradaki çıkmaz, epistemolojik görünen ama aslında fenomenolojik olan bir soruna, varoluşsal bir yanıt vermek istenmesidir. Dilthey’in öznenin ilgisince yönlendirilen anlama ediminin nesnellğe ulaşamayacağını itiraf etmesi (1996: 249) bu çıkmazdandır. İfadede gizli duran içsel bir yaşama bağlamının, eksiksiz ve tam olarak yeniden-yaratılmasını ima eden “anlamının nesnellığı” sorunu, ifade ile yaşam bağlamı, yani anlam arasındaki ilişkinin öznenin kendi yaşam deneyiminden hareketle kurulduğu için büyük bir problemdir. Çünkü kimse kimsenin içsel yaşantılarını doğrudan deneyimleyemez. Bu nedenle, hermeneutik bir açıdan söz konusu olan şey, ifadeden anlamın kendisine gitmektir. Tin bilimleri, eğer nesnellik düzeyine yaklaşmak istiyorsa, böylesi bir yol izlemelidir. Dilthey’in anlama edimini, ifadenin biçimine göre, “başlangıç” (1977: 125-126) ve “yüksek düzey” (1977: 135) olarak ayırması tam olarak bu yolu gösterir.

Tin bilimlerinin temellendirilmesi için, anlama etkinliğinin nesnel bir düzeye ulaşabileceğinin kabul edilmesi gerektiğini düşünen Dilthey için (1996: 235), doğanın, başkasının ve hatta kendimizin bile anlaşılmasında, duyuşsal bir veri olan ifadeden, içsel bir yaşam bağlamına giden psişik bir süreç söz konusudur (1996: 236). İşte anlama etkinliğinin nesnellliğini belirleyecek olan şey, bu psişik sürecin geri dönülebilir, başka bir deyişle denetlenebilir olmasıdır. İfade ile anlam arasında denetlenebilir bir bağ, ancak yazılı eserler söz konusu olduğunda kurulabilir (1996: 237, 246). Çünkü yazının, dilsel bir ifade biçimi olarak kendisini sabitlediği anda, aslında kendisinde gizli duran yaşam bağlamını da sabitlediği düşünülür. Ancak dil sorunu konusunda bu düşünce, Dilthey’in tarihselliğe vurgusuyla çelişir.

Dili, içsel yaşantıları, ifade etme sürecinde damgalayan *kültürel bir yapı* olarak kabul eden Dilthey (1989: 449), dilsel olarak damgalanan bir yaşantının, kendisini yaşamın bütünlüğünden ayırdığını düşünür. Bu damgalanma ve ayrılma aslında, ifadenin kendisini tarihin bir noktasında sabitlemesidir. Bu nedenle, bir ifadenin içerdiği anlamın anlaşılmasının yüksek düzeyi, o ifadeyi ortaya koyan kişinin içsel yaşantısının ve o ifadenin dışavurulduğu tarihsel dönemin anlaşılmasına bağlıdır. Çünkü içsel yaşantı, dil aracılığıyla kendisini tarihsel bir dönemde sabitlemiştir. Daha derine bakıldığında, Dilthey’in anlamın dilde sabitlendiğini ve dolayısıyla dilsel bir ifadenin yegâne bir anlamı olduğunu kabul ettiği görülür. İşte dilsel bir ifadenin tek ve sabit anlamının olması, Dilthey’ı Husserlci bir kabule zorlar. Bu da *ifade* ile *anlam* arasında mantıksal bir ilişki olduğudur. Dilthey’a göre tekil bir dilsel işaretin, tümel bir bilme

tarzı olan anlama edimine konu olmasını sağlayan şey, yani “genel doğruları, tekil durumlarda yansıtan” bu mantıksal ilişkidir (1996: 249). Peki, nedir bu genel doğrular?

Bunları *tip* kavramıyla ortaya kayan Dilthey aslında, aşamadığı nesnellik sorununun etrafından dolanır. Ona göre, tin bilimlerinin yapacağı şey, “tekil olanda tıpsel olanı görmek” ve gördüğü tiplerle tekillikleri anlamaktır. Bu nedenle, tekillikleri karşılaştırmaya uygun hermeneutik bir yöntem kullanılmalıdır. Böylece Dilthey’in hermeneutik yöntemle, klasik epistemolojinin nesnellğe tutkusunu ve Alman tarih okulunun tekil olayları kavrama dürtüsünü uzlaştırma çabası kısmen başarıya ulaşır. Ancak esasında fenomenolojik yönü ağır basan *anlam sorununu*, epistemolojik olarak yanıtlama girişimi, ifadede gizli duran anlamın nasıl oluyor da ifadeyi bizim için görünür kıldığına tatmin edici bir yanıt vermez. İfadenin sadece bize verili olmadığını, aynı zamanda bizim için orada olduğunu doğru bir biçimde kabul eden Dilthey, anlamı, ifadede dilsel olarak sabitlenen bir yaşam bağlamı olarak kabul eder. Bu bakımdan, her ifadenin tek ve sabit bir anlamı olduğunu vurgulayan Dilthey, anlamın tarihselliğine ve yorumların çokluğuna, klasik epistemolojinin paradigmasıyla bir yanıt arar ancak doğal olarak tatmin edici bir yanıt bulamaz.

Sonuç

Açık bir karşılaştırma yapmak gerekirse, Husserl ve Dilthey’in düşüncelerinin, bilinç ve anlam konusunda dayandıkları çıkmazlar şu şekilde özetlenebilir. Bilinç ile nesnesi arasındaki ilişkiyi, fenomenolojik olarak kavrayan Husserl, doğal olarak bilincin refleksiyonunun şimdiki anın ufkunda iş gördüğünü doğru bir biçimde görür, ancak o ufukta çakılı olduğunu düşünür. Bu nedenle, *bilincin tarihselliği*, Husserl’in bu konudaki çıkmazıdır. Dilthey ise bilincin refleksiyonunu, tarihsel bir hareketlilik olarak kavrayarak, bu çıkmazı aşar ancak şimdiki anın ufkunda iş gören refleksiyonun nasıl oluyor da kendisini geçmişin ufkuna yansıtabildiğine yanıt veremez. Bu hareketlilik, aslında bilincin nenesini nasıl görünür kıldığına ilişkin fenomenolojik bir sorundur ve Dilthey’in çıkmazıdır. Bu nedenle, Dilthey, geçmişin ufkunda bulunan bir nesnenin, nasıl oluyor da şimdide iş gören refleksiyona konu olduğunu, bilincin hareketliliğiyle yanıtlar. Ancak bilincin kendisini geçmişin ufkuna yansıtarak, geçmişte iş gördüğü imasına sahip bu yanıtın, bizzat tarihsellik ilkesine aykırı olduğunu Gadamer gösterir (Gadamer 1989: xxxi, 300-307). Gadamer’in *etki tarihi ilkesi*, bilincin kendisini geçmişin ufkuna yansıtmadığını, geçmişin ufkunda bulunan nesnenin şimdiki anın ufkunda bir etkisi olduğunu söyler. İşte bilincin kendisine görünen, o nesnesinin kendisi değil, tarihsel etkisidir. Gadamer, bu yanıtla, hem Husserl’in hermeneutik çıkmazını hem de Dilthey’in fenomenolojik çıkmazını aşar.

Husserl ve Dilthey, dayandıkları epistemolojik varsayımların beraberinde getirdiği bu çıkmazlar nedeniyle, yaşamı kavramak konusunda da geniş bir perspektif sunamamışlardır. Anlam sorununa, daha doğrusu *anlam* ile *ifade* arasındaki ilişkiye, her iki düşünürün getirdiği tek yönlü açıklama, *iletişim* olgusunu tam olarak ortaya koyamamıştır. Bu nedenle, yaşamın öznelarası oluşu, her iki düşünür tarafından da tek yönlü açıklanır. Husserl, anlamın ifadede görünür olmasının mantıksal koşullarına odaklanırken, iletişimin sadece *bildirimde bulunma* yönünü açıklar. İletişimin hermeneutik boyutu olan, *bir ifadeyi anlam*ın koşulları, Husserl’in bu konuda

hermeneutik çıkmazdır. Dilthey ise Husserl'in aksine iletişimin, hermeneutik yönüne odaklanarak, fenomenolojik yönden çıkmaza sürüklenir. Çünkü Dilthey bir ifadenin anlaşılmasının koşullarına, doğru bir biçimde yoğunlaşırken, anlamın ifadede görünür olma koşullarının pek de üzerinde durmaz. İşte hem Husserl'in hem Dilthey'in bu konudaki çıkmazlarını aşan, iletişimin öznenin varoluşu ve yaşamı açısından önemini doğru bir biçimde kavrayan Heidegger olmuştur (Heidegger 1967: 188-210). "Yaşam" sadece bilgisel bir çabanın sürdürülmesi değil, aynı zamanda bir varoluşun kuruluşu olduğundan, bilinç ve anlam sorununun ne sadece fenomenolojik ne de sadece hermeneutik bir problem olduğu kabul edilmelidir.

Dünyayı "bizim için kesin bir şey" değil de "bizden varlık talep eden bir şey" olarak kabul eden Husserl (2010: 84), doğal olarak yaşamın kendisini ve ötekinin varoluşunu tarihselliğinden soyutlayarak bir varlık fenomenine dönüştürür. Bu fenomenal dünya içerisinde, "insan olarak, başkasının algılanmasında, karşıdakini Ben-[gibi] özneler olarak ve çevreleriyle ilişkisinde bana benzeyen varlıklar olarak anlamaktayım" (Husserl 1983: 105). Husserl için öznelerin birbirini anlamasının, yani iletişimin olanağını gösteren bu durum, Dilthey'in ben-özdeşliğini çağırıştırırsa da, aslında bütünüyle onda farklıdır ve öznelerarasılığın hermeneutik koşullarını açıklamaktan uzaktır. Öznelerarası fenomenal benzerlikten hareket eden Husserl'in aksine Dilthey, öznelerarası tinsel özdeşlikten hareket eder. Bu nedenle anlama, Dilthey için, öznel bir ifadenin içsel olarak yeniden yaratılması olduğundan, aslında öznenin, ötekinin varoluşuna açılan kapısıdır.

Dilthey, Husserl gibi, felsefe ve özellikle bilimin, yaşamı kavramak konusunda yetersiz olduğunu düşünse de onun aksine, bu sorunu "aşkın kavramlarla çözümlenmez" (Bowie 2003: 200). Ancak Dilthey da anlamın ifadede görünmesini sağlayan koşullar üzerinde durmadığından, dünyanın "bizim için orada duran" bir şey olduğunu fenomenolojik olarak temellendiremez. İşte Heidegger, bu iki ucu, başarıyla birleştirerek, "ötekinin varoluşunun" ne fenomenal bir "nedir?" sorusunun yanıtı (Bollnow 2012: 218) ne de tinsel bir özdeşlik olduğunu gösterir. Varoluşun fenomenolojisini, hermeneutik olarak temellendiren Heidegger (1996: 62), böylece Husserl ve Dilthey'ı uzlaştırmakta başarılı olduğu gibi, kriz düşüncesi konusunda da yeni bir ufuk açmıştır. Buna göre, kriz, bilginin değil varoluşun krizidir ve bu nedenle bilim ve felsefeye, kesin temeller kazandırarak değil, bilim ve felsefenin yaşam karşısındaki tavrını sorgulayarak başarıya ulaşabilir. Bugün de olduğu gibi, bilgi ya da bilimin krizi denilen şey, esasında yönetsel bir hataya değil, bilgi ya da bilimin yaşam karşısındaki tutumuna ilişkindir.

KAYNAKÇA

- BOLLNOW, Otto Friedrich. (2012). "IV. Varoluşçuluk Kavramı", çev. Emra Durukan, *Özne Dergisi*, 16/2012: 228-232.
- BOWIE, Andrew. (2003). *Introduction to German Philosophy, From Kant to Habermas*, Cambridge: Polity Press.
- BUCKLEY, R. Philip. (1992). *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Springer-Science+Business Media Dordrecht.
- COBB-STEVENS, Richard. (1989). *Husserl and Analytic Philosophy*, Boston: Kluwer Academic Publishers.
- DILTHEY, Wilhelm. (1962). *Pattern and Meaning in History, Thoughts on History and Society*, ed. H. P. Rickman, New York: Harper&Brothers.
- DILTHEY, Wilhelm. (1977). *Descriptive Psychology and Historical Understanding*, trans. Richard M. Zaner, Kenneth L. Heiges, Netherlands: Martinus Nijhoff, The Hague.
- DILTHEY, Wilhelm. (1985). *Poetry and Experience, Selected Works, Volume V*, trans. Louis Agosta, Rudolf A. Makkreel, Michael Neville, Christopher Rodie, Joseph Ross, ed. Rudolf A. Makkreel, Frithjof Rodi, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- DILTHEY, Wilhelm. (1989). *Introduction to Human Sciences, Selected Works, Volume I*, trans. Michael Neville, Jeffrey Barnouw, Franz Schreiner, Rudolf A. Makkreel, ed. Rudolf A. Makkreel, Frithjof Rodi, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- DILTHEY, Wilhelm. (1996). *Hermeneutics and the Study of History, Selected Works, Volume IV*, trans. Theodore Nordenbaug, Frederic R. Jameson, Rudolf A. Makkreel, Ramon J. Betanzos, Ebrahim Fischhoff, Patrica van Tuyl, ed. Rudolf A. Makkreel, Frithjof Rodi, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- GADAMER, Hans-George. (1989). *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York: The Continuum.
- HEIDEGGER, Martin. (1967). *Being and Time*, trans. Joan Macquarrie & Edward Robinson, Oxford: Basil Blackwell.
- HUSSERL, Edmund (1970a). *Logical Investigation, Volume I, Prologomena to Pure Logic*, trans. J. N. Findlay, London: Routledge and Kegan Paul Inc. The Humanities Press.
- HUSSERL, Edmund. (1970b). *Logical Investigation, Volume II, On the Theory of Wholes and Parts*, trans. J. N. Findlay, London: Routledge and Kegan Paul Inc. The Humanities Press.
- HUSSERL, Edmund. (1970c). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. David Carr, Evanston: Northwestern University Press.
- HUSSERL, Edmund. (1983). *Ideas Pertaining to A Pure Phenomenology and to A Phenomenological Philosophy, First Book, General Introduction to A Pure Phenomenology*, trans. F. Kersten, The Hague. Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers.
- HUSSERL, Edmund. (1989). *Ideas Pertaining to A Pure Phenomenology and to A Phenomenological Philosophy, Second Book, Studies in the Phenomenology of Constitution*, trans. Richard Rojcewicz and Andre Schuwer, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- HUSSERL, Edmund. (1997). *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, çev. Abdullah Kaygı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

HUSSERL, Edmund. (2003). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

HUSSERL, Edmund. (2010). “Kartezyen Meditasyonlar: Fenomenolojiye Bir Giriş”, *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, çev. K. Gödelek ve T. Ketenci, 6/2010: 29-47.

KARTAL, Onur. (2017). *Başkasının Politikası. Husserl, Heidegger, Levinas*, İstanbul: İletişim Yayınları.

RIEDEL, Manfred, W. (1996). “Dilthey’da Teorik Bilme ve Yaşama Kesinliği”, *Metinlerle Hermeneutik Dersleri*, çev. ve ed. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap Yayınları.

UYGUR, Nermi. (1998). *Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu*, İstanbul: YKY Yayınları.

Makale Geliş | Received: 10.01.2018
Makale Kabul | Accepted: 22.02.2017
DOI: 10.20981/kaygi.410558

Serdar SAYGILI

Dr. Öğr. Üyesi
Uşak Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Uşak, TR
Uşak University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Uşak, TR
serdar.saygili@myinet.com
ORCID: 0000-0003-1986-6448

Hakikatin Neliği Hususunda Zihinsel Bir Düzenleme Faaliyeti Olarak Düşüncenin Ekonomisi İlkesi ve Ernst Mach

Öz

Ernst Mach, bilimi, görüşler dünyasının doğru bilgisinin elde edilmesinde rasyonel bir düzenleme aracı olarak kabul etmiştir. Ayrıca bilimin, gerçek bilginin yegâne kaynağı olduğunu belirtmiştir. Ona göre, görüşler dünyasının zihinsel idealizasyonu kuramlar tarafından sağlanmaktadır. Kuramlar, duyular yolu ile ulaşılan olgular ve olaylar dünyasının mümkün zihinsel tasarımlarından meydana gelmiştir. Bu zihinsel tasarımların en üst düzeydeki doğruluk kabullerini ise bilimsel yasalar oluşturmaktadır. Bu bilimsel yasalar, sınırsız doğruluk değeri olan mutlak betimlemeler değildir. Bununla birlikte Mach, görüşler dünyasının bilgisinin elde edilmesinde insanın biyolojik yapısından dolayı ekonomik davrandığını belirtmiştir. Bunu düşüncenin ekonomisi veya düşüncenin tasarrufu ilkesi olarak ifade etmiştir. Düşüncenin ekonomisi ilkesini ise görüşler dünyasının en az düşünce sarfiyatı ile en fazla genellilikleri elde etme çabası olarak açıklamıştır. Dolayısıyla Mach, bilim ve felsefe üzerine geliştirdiği fikirleri ile çağının sınırlarını aşarak etkisi günümüze kadar ulaşan öncü bir filozoftur.

Anahtar Kelimeler

Ernst Mach, Bilim, Bilimsel Yasa, Düşüncenin Ekonomisi İlkesi, Hakikat.

Ernst Mach and the Principle Economy of Thought as Activity Arrangement a Mental about the Reality of Truth

Abstract

Ernst Mach was accepted that science as tool regulatory a rational in obtain the knowledge true of the world phenomenal. He also stated that science is the only source of real knowledge. According to him is provided by theories the mental idealization of the world phenomenal. Concepts have occurred from mental designs possible of the world of events and phenomena reached through the sense. The scientific laws are acceptance of truth in level the highest of these mental designs. These scientific laws are not descriptions taking value of unlimited accuracy. At the same time Mach was stated that behavior economic because of biological structure of human in obtain the knowledge of the world phenomenal. He expressed that this as the principle of the saving of thought. or the principle of the economy of thought. The economy of thought has explained that effort to obtain most generalities with power the least of thought world of phenomena. As a result Mach is philosopher a pioneer reaching our centennial the effect surpass the boundaries of the period with ideas on science and philosophy.

Keywords

Ernst Mach, Science, Law Scientific, The Principle Economy of Thought, Reality.

I. Giriş

Avusturya asıllı neopozitivist filozof Ernst Mach, yirminci yüzyıl felsefe tarihinin önemli filozoflarından birisidir. Pozitivizmden neopozitivizme geçiş sürecinde düşünceleri ile yeni felsefi akımların oluşmasına öncülük etmiştir. Bilim ve felsefe alanında ileri sürdüğü özgün fikirleri ile bilimsel dünya görüşünün gelişmesine imkân sağlamıştır. Böylece Viyana Çevresi olarak da adlandırılan neopozitivist felsefenin temellerini atan kurucu düşünürlerden olmuştur. Bu sebeptendir ki Mach, bilim ve felsefe alanında yapmış olduğu çalışmaları ile hem kendi döneminde hem de kendi döneminin ilerisinde derin etkiler bırakmış önemli bir filozoftur.

Fizik ve bilim felsefesi üzerine yapmış olduğu çalışmaları ile tanınan Mach (Aster 1949:103), çağdaşları arasında fikirleri ile tartışmalı konumda olan bir filozoftur. O, yaşadığı dönemin bazı filozofları ve bilim insanları üzerinde fikirleri ile müspet etkiler meydana getirmiş bir düşünür olmasına karşın, bazı filozoflar ve bilim insanları üzerinde menfi etkileri yaratmıştır. Onun fikirleri çağının filozofları ve bilim insanları arasında büyük tartışmaların meydana gelmesine neden olmuştur. Onun bilim felsefesi bağlamında ileri sürdüğü düşünceleri, bilimlerin nesnel dünyayı yansıtmama durumu yadsımakla birlikte agnostisizme, septisizme, öznel idealizme ve rölativizme olanak sağlayan düşünceler olduğu hususunda eleştirilere maruz kalmıştır (Frank 1950: 17). Ayrıca onun fikirleri bilimsel ilerlemeyi engelleyen ve metafizik düşünce temelinde Tanrı merkezli inançların yayılmasına olanak sağlayan düşüncelerin gelişmesine neden olduğu hususunda da eleştirilmiştir (Lecourt 2013: 39). Bu bağlamda bazı düşünürler Mach felsefesi üzerine yapılmış olan eleştirilerin yanlış yorumlamalardan veya ideolojik saplantılardan kaynaklandığını ileri sürmüştür (Frank 1950: 35). Zira Mach felsefesini

doğru yorumlamayan düşüncelerin merkezinde geleneksel felsefe olduğu düşünülmüştür. Geleneksel felsefeye göre, bilim ve felsefe nesnel hakikatin gizli gerçeklerini görünüşler dünyası çerçevesinde bulma çabasıdır. Nesnel gerçekliği görünür olgular arkasında arayan geleneksel felsefe, Mach'ın felsefi düşüncelerine karşı çıkmıştır (Frank 1950: 14-15). Bununla birlikte Mach felsefesi üzerine yapılmış olan eleştirilerin ideolojik olduğunu düşünen çağdaş bilim felsefecisi Feyerabend “İdeolojik olarak güdülenen cehaletin tek kurbanı Mach değildir” açıklamasını yaparak onu eleştirenleri kendisi sert biçimde eleştirmiştir (Feyerabend 1987: 16). Ayrıca Mach'ın bilime ve felsefeye getirmiş olduğu farklı perspektiflerin düşünsel dünyamız üzerindeki olumlu etkileri üzerine Feyerabend, şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur:

Mach'ın düşüncelerinden neler öğrenebiliriz? Biz ilk olarak; yerleşik kabullere, düşüncelere veya bilimin büyük dönüm noktalarına ya da büyük tartışmaların kabul edilmiş yorumlarına güvenmemeyi öğrenebiliriz. Hatta onlar ilgili alanın önde gelen bilim adamları tarafından desteklendiğini görüle dahi... Dördüncü olarak; büyük sorunlar olarak adlandırılan konuların, realizm ve pozitivism gibi, genelde tarihsel bir analiz olmaksızın bilgi ve bilim üzerine kesinlikle hiçbir şey öğretmeyen, dikkatsizlikler ve yanlış anlaşılmanın neden olduğu sahte mücadeleler olup olmadığından şüphe etmeyi öğrenebiliriz. Beşinci olarak; böyle konuları çözümlendiğini ileri süren felsefi sistemlerin, gerçek sanatçıların ürünlerinin taklidini yapan sahte sanatçılardan farklı olamadıklarını öğrenebiliriz (Feyerabend 1987: 217).

Feyerabend, Mach felsefesinin düşünce dünyamız üzerine yapmış olduğu olumlu etkiler ile ilgili olarak sözlerini şöyle sürdürmüştür:

Bilgimize katkıda bulunabilecek düşünce ve eylemleri ortadan kaldırmadan anlayışımızı geliştirebilecek bilim felsefeleri var mı? Evet, Ernst Mach felsefesi. Mach, fizik, fizyoloji, bilim tarihi, düşünce tarihi ve genel olarak felsefeye katkıda bulunmuş önemli bir düşünürdür (Feyerabend 1987: 15).

Mach'ın bilim ve felsefe alanında ki düşüncelerinin hem kendi döneminde hem de kendi döneminin ötesinde bilim insanları, felsefeciler, aydınlar ve sanatçılar gibi toplumun önde gelen insanları üzerinde önemli etkileri olmuştur. Ayrıca o, yirminci yüzyıl felsefe akımlarının en önemlilerinden birisi olan mantıkçı pozitivist felsefenin düşünsel temellerini inşa eden filozoflardan birisidir (Wartofsky 1976: 727-728). Mantıkçı pozitivist felsefenin kurucu filozoflarından Moritz Schlick (Holton 1993: 2), başta olmak üzere Rudolf Carnap, Otto Neurath, Hans Hahn (Stadler 2003: XIII), Carl Hempel, Alfred Ayer gibi (Ladyman 2002: 149) çevrenin birçok filozofu onun düşüncelerinin etkisinde kalmıştır. Mantıkçı pozitivist felsefe filozoflarının yansira Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein (Kocabaş 2013 69), Albert Einstein (Wheeler 1980: 101) Niels Bohr (Feyerabend 1978: 202) ve Paul Feyerabend (Preston 1997: 23) gibi dönemin felsefecilerini ve bilim insanlarını da etkilemiştir. Dolayısıyla Mach, düşünceleri ile yirminci yüzyılın pozitivist felsefe akımları ve pozitivist eğilimli düşünürleri üzerinde etkilerler yaratarak yeni düşüncelerin gelişmesine imkân sağlayan önemli bir filozoftur.

II. Bilim

Mach, olgular ve olaylar arasındaki bağıntıların araştırılması ile ortaya çıkan doğru bilginin (Mach 1997: 27) temel unsurunun bilim olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, bilim; olgu kuram bağlamında bir problem çözme etkinliği (Yıldırım 1993: 13); gözlemlenebilir olgular ve olaylar ile ilgili bir araştırma (Ladyman 2002: 148); gözlem ile düşünce uygunluğu arayışında olan bir uyarılma ve ayıklama faaliyeti (Thilly 1924: 565); olgular ve olaylar arasındaki ilişkilerin rasyonel bir biçimde organize edilmesi (Özcan 2012: 25); olguların rasyonel olarak idealize edilmesi veya şemalaştırılması; olguları anlamamızı sağlayan geçici çözümler (Thilly 1924:566); olaylar ve olgular arasında duyular vasıtası ile oluşturulan ilişkilerin düşüncede doğru bir biçimde temsil edilmesi (Soykan 1998: 58); *mümkün olan en az düşünce gücü ile* mevcut olguların mümkün olan en eksiksiz bir şekilde ekonomik olarak sunulması (Losee 2001:146); bilginin metafizik içeriklerden olabildiği kadar temizlemesi girişimidir (Soykan 1998: 11). Mach, bilim olarak yaptığımız şeyin diğerlerine nispeten daha tutarlı olan bir grup duyumun bütün duyular karmaşası içinden seçilip alınması olduğunu söylemiştir (Everdell 1998:186-187). Ona göre, insanlar, bilimi çevrelerindeki olgusal dünyayı daha ekonomik ve daha doğru biçimde anlamak için yaratmıştır (Thilly 1924:565). Dolayısıyla özgün bir insan faaliyeti olan bilim, olgular ve olaylar arasındaki ilişkileri zihinsel şematizsyona tekabül ettirerek daha doğru bilgi içeriklerine ulaşma faaliyeti olduğu söylenebilir.

Mach, özgün bir insan etkinliği olan bilimsel araştırmaların amacının ise fenomenlerin soruşturulması (Mach 1911: 9); fenomenlerin elementleri arasında mevcut olan ilişkilerin keşfedilmesi (Mach 1895: 205); düşüncede olguların doğru bir biçimde temsil edilmesi (Mach, 1914: 314); olgulara ilişkin bilinç içeriklerimizin tam olarak betimlenmesi; çözümlenmemiş duyular arasındaki ilişkilerin tespit edilmesi (Thilly 1924: 564); duyularımız vasıtasıyla deneyimlediğimiz olgulara ve olaylara ilişkin tutarlı açıklamaların yapılması (Hempel 1966: 81); gelecekteki olayların başarılı bir şekilde öngörülmesinin sağlanması (Ladyman 2002: 154); düşüncelerin olgulara doğru bir biçimde uyarlanmasının sağlanarak pratik yararlar elde edilmesi ve entelektüel rahatsızlıkların giderilmesi olduğunu ifade etmiştir (Mach, 1914: 316). Mach'ın açıklamalarından anlaşılacağı üzere bilim, olgular ve olaylar arasındaki ilişkilerin mümkün olan en az yanılı ile ekonomik bir biçimde ortaya koyulmasını amaçlamıştır (Losee 2001:143). Başka bir ifade ile bilim, olgular ve olaylar dünyasının ihtiyacımız olan en doğru resmini ekonomik bir biçimde zihnimize canlandırmayı istemiştir (Mach 1916: 361). Böylece bilim, olguların ve olayların zihinsel düzlemde şematizsyonunu sağlayarak deney(im)lerden tasarruf etmeyi gerçekleştirecektir (Lecourt 2013: 35). Dolayısıyla bilimin ereği, olguların ötesinde var olan transandantal bir gerçeklik arayışında olmak değil, duyuşsal temele dayalı olan fenomenler ve fenomenler arasındaki ilişkileri ekonomik bir biçime betimlemektir.

III. Kuram

Mach, olgular ve olaylar dünyasının ham duyu verileri vasıtasıyla anlaşılması hususunda zihinsel süreç olarak soyutlamalardan kavramlara, kavramlardan kuramlara

ulaşmaktadır. Mach, kuramı; olguları mümkün olan en üst seviyede anlamamızı sağlayan gelip geçici ve değişebilir yardımcı aletler (Özlem 2010: 42); olgusal dünyaya ilişkin oluşturduğumuz ideal şematizasyonlar (Soykan 1998: 81); yeni olguları keşfetmeye yarayan araçlar (Güzel 2011: 29); bilimsel çalışmaların ortaya çıkmasına olanak sağlayan soyutlamalar (Mach 1911: 54); gerçekliğe ilişkin oluşturduğumuz kısmi bilgi parçaları (Mach 1911: 74); gözlemcinin gerçekliğe uymaları için hazırladığı yaklaşımlar (Mach 1976: 358); deneyimle sınanabilen ve sınanmaları gereken şeyler (Feyerabend 1987: 195) olarak açıklamaktadır. En genel anlamı ile kuram, olguların ve olayların en yüksek seviyede bilgisine ulaşmak için onları ussallaştırma sürecinden geçirerek yapmış olduğumuz açıklama faaliyetidir (Popper 2005: 37-38). Yani doğayı, belli ilkeler aracılığıyla, anlama, yorumlama, açıklama, düzenliliklerini bulma ve geleceği kestirme uğraşlarıdır (İnam 1986: 43). Kuramsal açıklama faaliyetinin amacını, Mach, olguya veya olaya ilişkin en uygun açıklamayı elde etme faaliyeti olarak nitelemiştir (Mach 1976: 356). Yani kuramların amacı, birkaç ilkeden hareketle çok sayıda deney yasasına ulaşmamızı sağlamak ve zihinsel tasarrufa katkıda bulunmaktır (Kabadayı 2004: 78). Dolayısıyla kuramlar, içinde yaşadığımız olgular ve olaylar dünyasını anlamamız amacıyla üst düzey zihinsel etkinlikler ile oluşturulan, birbirleri ile tutarlı önermelerden meydana gelen anlamlandırma aracı olduğu söylenebilir.

Mach, olguların ve olayların açıklanmasına ilişkin olarak oluşturulan yetkin kuramlarda fenomenlerin bütün ayrıntılarının hipotezin tüm ayrıntılarına uygun gelmek zorunda olduğunu belirtmiştir. Ona göre, herhangi bir olgu veya olay alanına ilişkin bir kuram, mevcut olguyu ve olayı mümkün olan en yüksek seviyede betimlemesi durumunda kuram yetkindir. Şayet kuramın, olgu veya olay alanına ilişkin betimlemede eksik kalması söz konusu olduğunda kuram yetersizdir. Yani böyle bir durumda kuram, değersiz bir resim olmanın ötesinde hiçbir anlam ifade etmemektedir (Soykan 1998: 81). Olgular ve olaylar dünyasının belirli kısmının resmini bilimsel olarak belirlenmiş kuramlar çerçevesinde betimlemek mümkün olsa da bilimin olgular ve olaylar dünyasının bütününe kapsayan yetkin bir kuram ileri sürmesi mümkün değildir (Mach 1914: 90). Yani olgular ve olayları betimleyen kuramlar kısmen ya da tamamen yanlış olması ihtimal dâhilindedir (Ural 1984: 40). Şu halde Mach, olguların ve olayların betimlenmesine ilişkin olarak kuramlardan tam bir yetkinlik beklemenin doğru bir düşünce olmadığını belirtmiştir. Ona göre, fenomenler dünyasının tam bir bağıntısını vermek isteyen kuramların bunu gerçekleştirilmesi mümkün değildir. Çünkü düşünce ile olay veya kuram ile olgu arasında tam bir tekabül durum söz konusu değildir. Başka bir ifade ile olguların ve olayların bağıntısına bakış paradigmamız olgular ve olaylar dünyasını anlamamız açısından farklılıklar meydana getirmiştir. Bu nedenle tam bir yetkinlik savıyla ortaya çıkan kuramların olguya ve olaylara uyarlanması durumunda onların tam yetkinlik iddiasından vazgeçtikleri görülmüştür. Böylece kuramdan beklenen mutlak yetkinlik vurgusundan ziyade fenomenler dünyasındaki karmaşık durumları mümkün olan en yüksek doğruluk derecesinde daha basit ve daha açık biçimde ortaya koymak olmalıdır. Zira bir kuram, bağıntılarını verdiği olguların ve olayların açıklanmasında elverişli olduğu ölçüde geçerliliğini koruyabilir (Soykan 1998: 81-82). Mach, kuramın olguya veya olaya ilişkin açıklamalarında beklenen bulguyu vermemesi durumunda araştırmacı, araştırmaya ilişkin eski kuramdan vazgeçip yeni kuramlar aramada özgür olduğunu belirtmiştir (Mach 1976: 358). Bu bağlamda

kuramların olgular ve olaylar üzerindeki açıklamalarına mutlaklık atfetmeyen Mach, onların zamanla yenileri ile yer değiştirmesi hususunda şunları ifade etmiştir:

Doğa bilimin amacı, olguların bağıntısını ortaya çıkarmaktır. Kuramlar bu açıdan bilim organizmasına bir zaman için nefes aldırır. Sonra da tıpkı düşen kuru yapraklar gibi kaybolurlar (Mach 1911: 74).

Dolayısıyla fenomenler dünyası ile ilgili bir durumun açıklamasında doğru veri sağlayan kuramlar geçerliliğini korumaktadır. Aksi durumda araştırmacı kuramlara bağlanmadan onları yenisi ile değiştirilmelidir.

Olgular ve olaylar dünyasına ait doğru bilgilerin elde edilmesinde geliştirdiğimiz kuramların kullanım değerine ilişkin olarak Mach, şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur:

Biz kuramlar vasıtası ile olguların tamamen dile getirilişini kavramak zorundaydık. Ama bu son ereğe henüz erişilmediği için kuram daima bir ilerlemeyi ve son ereğe yaklaşmayı göstermektedir. Bu son ereğe yaklaşmak henüz tamamlanmamış olduğundan kuram açıklayıcı bir öge olarak belirli bir haklılığa sahiptir (Mach 1998: 199).

Görünüşler dünyasına ait doğru bilgilerin elde edilmesi sürecinde kullandığımız kuramların değerine ilişkin olarak çağdaş bilim felsefecisi Imre Lakatos ise şunları söylemiştir:

Bir kuramın bilişsel değeri, onun insan zihni üzerinde yaptığı psikolojik etki ile hiçbir ilgisi yoktur. İnanç, bağlılık ve anlama insan zihninin durumlarıdır. Fakat bir kuramın bilimsel değeri onu yaratan ya da anlayan insan zihninden bağımsızdır. Kuramların bilimsel değeri, sadece bu varsayımların olguların ne tür desteğine sahip olduğuna bağlıdır (Lakatos 1978:1).

Öte yandan Mach, bilimin merkezinde konumlanmış olan kuramları sadece görünüşler dünyasına ait önermeler sistemi olarak değil, aynı zamanda dinamik bir enformasyon sistemi ve enformasyon yoğunlaşması olarak düşünmüştür (Oeser 1991: 143-144). Kuramları enformasyon yoğunlaşması olarak kabul eden Mach, bilimsel bir kuramın kendi enformasyon içeriğini yükseltmesi ve tekrarlanan bilgi sürecini yönlendirmesi ölçüsünde başarılı olduğunu belirtmiştir. Yani bir kuramın açıklama ve öndeyide bulunabilme gücü ne kadar yüksekse kuram o kadar yetkindir. Yetkin bir kuramın doğruluğu ise onlara dayanarak geçmiş olayların açıklanması ve gelecekteki olayların önceden belirlenmesiyle sağlanmaktadır. Bu nedenle Mach, bilimsel bir kuramın anlamını enformasyon içeriğindeki gereksiz fazlalıkların aza indirilmesi ya da ortadan kaldırılması olarak değerlendirmiştir. Başka bir ifade ile bir kuramın enformasyon içeriği o teorinin belli türden olgulara ve olaylara ilişkin ifade imkânını ve açıklama gücünü temsil etmektedir. Şu halde kuramların enformasyon içeriği onların değerlendirilmesinde belirleyici ölçüt özelliğini taşımaktadır (Oeser 1991:143-146). O halde olgular ve olaylar dünyasına ilişkin ileri sürülen kuramların enformasyon içeriği yeterli değilse, kuram açıklama gücünden yoksundur. Olgular ve olaylar dünyasına ilişkin açıklayıcı bilgiler vermesi mümkün değildir.

Olgulara ve olaylara ilişkin bilimsel bir kuramın duyuların (Mach 1926: 1) ötesinde var olan şeylerle ilgili bir bulgu olmayıp sadece deneyim ile ilgili bir varsayım olduğunu düşünen Mach, kuramların dünyayı betimlemek için kullandığımız faydalı

organonlar olduğunu belirtmiştir. Ona göre, dünya üzerine ndeyide bulunan bütün kuramlar mutlak manada kapsayıcı açıklamalar değildir. O halde görünüşler dünyası üzerine konuşan kuramlar mümkün olan en üst seviyede açıklama iddiasında olan betimlemelerdir. Bu betimlemeler fenomenler dünyasının anlaşılması sürecinde kararlı bilgiler verdikleri ölçüde varlıklarını koruyabilirler. Aksi takdirde olgular ve olaylar dünyasına ilişkin kararlı bilgi verme içeriğinden uzaklaşan veya yoksun olan kuramlar yerlerini yenisine bırakmak zorundadır. Çünkü hiçbir kuram, görünüşler dünyasına ilişkin olarak mutlak manada kapsayıcı olan mükemmel açıklamalar değildir.

IV. Bilimsel Yasa

Diğer yandan insan, olgular ve olaylar dünyasında var olan sonsuz sayıdaki çeşitlilik karşısında kaos durumu ile karşı karşıya kalmamak, kalıcı kavrayışlar elde etmek ve doğru bilgilere ulaşmak için kapsamlı soruşturmalara girişmiştir (Hempel 1966: 47). İnsan, bu kapsamlı soruşturmalar sürecinde en yüksek kesinlikte olan kuramsal açıklamalardan yanlışlanma olasılığı en düşük seviyede olan bilimsel yasalara ulaşmiştir. Mach, bilimsel yasayı, deneyimlerimizin rehberliği işığında doğal dünyada yolumuzu bulmak için ihtiyacımız olan yüksek seviyeli zihinsel ıkarımlarımız (Mach 1976: 351-354); fenomenlerin insan zihninde yeniden yapılandırılması ve fenomenlerin ölçülebilir ögeleri arasındaki denklemsel ilişkilerin kurulması (Mach 1919: 502); olguların veya olayların kapsamlı bir biçimde betimlenerek sadece bilim insanı için önemli olan kısımlarının doğru bildirimini (Thilly 1924: 565); olgu veya olaylara ilişkin olasılıkların kısıtlanmasından oluşmuş en yüksek açıklamalar (Mach 1976: 352); mevcut gerçeklerin üstü kapalı zetleri olmakla birlikte zaman içerisinde olguları ve olayları önceden tahmin etmemize olanak sağlayan betimlemeler (Losee 2001: 146); olguları kapsamlı ve yoğun bir biçimde derleyerek olguların bizce önemli yanlarını saptama girişimleri (Denkel 2003: 482); bireyden bağımsız olarak doğaya yön veren bir ilke, tz veya aşkın bir şey olmayan; biyolojik yaşam pratiği açısından eylemde bulunan insanın düşüncesine tasarruf getiren ve düşünme ekonomisi sağlayan buluşlar (zlem 1982: 39) olarak açıklamıştır. Bununla birlikte Mach, bilimsel yasalara ilişkin olarak ‘Bilgi ve Hata’ isimli eserinde şöyle bir tespitte bulunmuştur:

Doğa kanunları aşamalı bir biçimde düzeltilen ve olgulara ilişkin olasılıklı beklentilerin kısıtlanarak görünüşe tekabül eden düşüncelerin daha doğru bir biçimde uyarlanması faaliyetidir. Elbette her tekil ve hesaplanamayan gelecek gerçeğe mükemmel bir uyum sağlamak mümkün değildir. Olguları yeterli doğrulukla zihinsel olarak yeniden inşa edebilir ve yeniden yapılandırabiliriz. Böyle idealize edilmiş olgusal unsurlar, gerçekte asla tam olarak meydana gelemeyen, vücudun düzenli ve düzenli olmayan hareketleri ile hızlandırılmış sabit termal ve elektrik akımlarıdır (Mach 1976: 356).

Bilimsel yasalar doğal dünyada belli bir düzen arayışında olan bilim insanının belli ilkeleri arama gereksiniminden meydana gelmiştir. Bu gerekesim ile birlikte bilim insanları yaptıkları duyuasal gözlemler ve deneyler vasıtasıyla cesur düşünsel çıkarımlar ileri srmuştir. Cesur düşünsel çıkarımlar ile olgular ve olaylar dünyası fazlalıkların ayıklanmasıyla soyutlaştırılarak idealize edilmiştir. Böylece doğal dünyanın objeleri, sonuç mükemmel olmamakla birlikte, düşünsel dünyada en yüksek doğrulukta yeniden

inşaa edilmiştir. Bu yeniden inşaa süreci doğal dünyanın kimi zaman bir yanını kimi zaman diğer yanını ön plana çıkararak olguları en yüksek kabulde şematize etmiştir (Feyerabend 1987: 201). Bununla birlikte Mach, doğa yasaları olarak adlandırdığı bilimsel yasaların olgulara veya olaylara ilişkin çıkarımlarının bir zaman sonra ilgili duruma kısmen ya da tamamen karşılık gelmemesi durumunda geçerliliğini ve değerini kaybedeceğini ifade etmiştir (Mach 1976: 351). Başka bir ifade ile o, en temel bilimsel yasaların dahi görünüşler dünyasının bazı kısımlarını belirli bir doğruluk derecesinde karakterize ettiğini ve sonsuza kadar nihai doğrular olarak kalmadığını belirtmiştir (Feyerabend 1978: 124-125). Ayrıca Mach, bilimsel yasaların işlevini, görünüşler dünyasına ait olan deneyimlerimiz arasındaki ilişkilerin sistematize edilmesini olduğunu söylemiştir (Ladyman 2002: 148). Bu konuyla ilgili olarak İngiliz filozof Karl Pearson ‘The Grammar Of Science’ isimli eserinde şunları ifade etmiştir:

Yerçekimi yasası, evrendeki her parçacığın öteki bir parçacığa göre nasıl hareket ettiğinin kısa bir açıklamasıdır. Yasa bize parçacıkların neden böyle hareket ettiğini veya dünyanın neden güneş *etrafında* belli bir eğik çizdiğini ayrıntılı betimlemesini söylememektedir. Sadece basit birkaç kısa kelime ile olguların geniş aralığı arasında gözlemlenen ilişkileri özetlemektedir (Pearson 1900: 99).

V. Düşüncenin Ekonomisi İlkesi

Etimolojik olarak ekonomi sözcüğü Yunanca oikia, oikos, oikonomos, oikonomia, oikonomikos kökünden gelen bir kelime olup ev, ev durumu, bir evde oturma, ev işlerini düzenleme, evi yönetme, yönetim görevi, tutumlu olma gibi anlamlara gelmektedir (Soykan 1998: 87). Mach, kökeni eski Yunan uygarlığına kadar uzanan ekonomi kavramını düşünme ekonomisi ilkesi veya düşüncenin tasarrufu ilkesi şeklinde geliştirmiştir. Geliştirdiği düşüncenin ekonomisi ilkesi Mach felsefesinin en önemli kavramlarından birisi olmuştur (Pearson 1900: 194). Mach, düşüncenin *ekonomisi ilkesini* (Lakatos&Feyerabend 1999: 62); bilimin doğasında mevcut olan temel kavramlardan birisi (Mach 1919: X); olguların anlaşılmasında sahip olunan anahtar bir kavram (Mach 1919: 82); olguların ekonomik bir biçimde gösterimi (Mach 1914: 49); mümkün olan en az düşünce gücü ile olguların mümkün olan en kapsamlı biçimde sunumu (Mach 1919: 490); tabiat olgularını ve olaylarını bilimin en az enerji sarfiyatı ile mümkün olduğu kadar mükemmel bir biçimde açıklaması (Adivar 1969: 503); olguların düşüncenin içine kopyalanması ile kavramsal bir harita oluşturma girişimi; düşüncenin olgulara ve kendi kendine uyumu (Lecourt 2013: 35); duyularımıza karşılık gelen olguların gözlemlerimiz ve deneyimlerimiz ile zihnimizde kavramsallaştırılması (Thilly 1924: 565) olarak açıklamıştır. Mach’ın açıklamalarından anlaşılacağı üzere düşüncenin ekonomisi ilkesi (Wartofsky 1991: 34), bilimi bilim yapan ve bilimsel faaliyetlerin başlamasına ve gelişmesine olanak sağlayan temel bir ilke durumundadır (Soykan 1998: 87). Ayrıca Mach, düşüncenin ekonomi ilkesinin sınırsız sayıdaki olgu ve olay durumunu düşüncede basit bir denkleme yerleştirmeye çalışan betimleme faaliyeti olduğunu da belirtmiştir (Hempel 1966 42-43). Dolayısıyla düşüncenin ekonomisi ilkesi, yaşadığımız dünyadaki olgulara ve olaylara ilişkin gerçekleştirilen bilimsel etkinlikleri zihinsel düzlemde soyutlayarak en az düşünce gücü ile en fazla durumu açıklama formülleri olduğu söylenebilir. Bu formüller sayesinde

görünümler dünyasındaki sonsuz çeşitlilikteki olgular ve olaylar gruplandırılarak insanların anlam dünyasında yer edinmektedir.

Bilimi, düşüncenin ekonomisi ilkesi çerçevesinde görünümler dünyasının sistematik bir biçimde yapılan özlü sınıflandırması olarak açıklayan Mach (Psillos 2007: 146), insan hayatının çok kısa olduğunu ve insanın sınırlı belleğinde değerli olarak kabul edilen bilgiye ancak düşünme ekonomisi yolu ile ulaşılacağını belirtmiştir (Mach 1919: 490). Yani duyuşal verilere dayalı gözlem ve deney alanının kapsamı ne kadar geniş olursa olsun belleğin ve dilin kapasitesi bir o kadar kısıtlı olduğundan bilimsel faaliyetleri gerçekleştirdiğimiz zihinsel alanımız ekonomik yapıdadır (Mach 1916: 336-337). Zira düşüncenin ekonomisi ilkesi, olgular ve olaylar dünyasında var olan sonsuz sayıdaki durumları kısıtlı zaman ve bellek faktörleri altında en kısa yoldan en genel şekilde sistematüğini oluşturmaya çalışmaktadır.

Mach, düşüncenin ekonomisi ilkesinin ereğini, olabildiğince eksiksiz, bağıntılı ve yeni olaylar çerçevesinde sürekli olarak değışmeyen bir dünya resmi vermek olduğunu ifade etmiştir (Mach 1916: 336-337). Düşüncenin ekonomi ilkesi bağlamında bilim, duyum içeriklerinden yararlanarak düşüncüyü metafizik apriori veri kalıntılarında kurtaracaktır (Özlem 1982: 39). Başka bir ifade ile görünümler dünyasının ötesinde bir dünyada var olduğu düşünölen kendinde şeylerin varlığı bilimsel düşünce alanından çıkarılacaktır (Denkel 2003: 482). Böylece bilim, görünümler dünyasının ötesinde duyuşal verilere elde edilmeyen ve gözlemlenmeyen şeyler ile zaman kaybetmeyecektir (Psillos 2007: 146). Bunun neticesinde görünümler dünyasına ait duyumların çözümlenmesi ve empirik verilerin betimlenmesi sağlanarak doğal bir evren tasarımı ortaya koyulacaktır. Böylece gerçek bilgiye ulaşmak isteyen düşünce onun var olduğu doğa bilimsel çizgiye getirilecektir (Özlem 1982: 39). Dolayısıyla düşüncenin ekonomisi ilkesinin amacı, duyuşal dünyada herhangi bir karşılığı olmayan metafizik unsurları zihinsel düzlemden ayıklayarak doğru bilginin referans kaynağını görünümler dünyasının sınırları içerisinde taşımayı amaçladığını söyleyebiliriz. Diğer yandan Mach, bilimin merkezinde düşüncenin ekonomisi ilkesi olmasına karşın, düşünme ekonomisi ilkesinin merkezinde ise insanın biyolojik uyum ilkesi olduğunu savunmuştur. Biyolojik uyum ilkesi, bir bilgi ve doğruluk ilkesi olan düşüncelerin olaylara uyumu ve düşüncelerin birbirine uyumu ilkesinin de temelinde yer almaktadır. Nasıl ki bilim, düşünce ekonomisi ilkesine dayanıyor ise düşüncenin ekonomisi ilkesinin temeli de biyolojik gereksinimlere dayanmaktadır. Bununla birlikte düşüncenin ekonomisi ilkesi içerisinde olayların ve olguların ideal bir kopyasını içeren tasarımlar biyolojik gereksinimleri karşılamaktadır (Soykan 1994: 20-28). Başka bir ifade ile duyumlara bağılı olarak ortaya çıkan doğa bilimsel bilgilerin ekonomik yapısında insanın biyolojik faktörleri rol oynamaktadır. Yani insanın biyolojik yapısı, düşünme ekonomisini doğrudan etkilemektedir (Ural 2011: 47). Bu etki düşüncenin ekonomisi ilkesinin yaşam ilkesi olduğunu da göstermektedir (Soykan 1998: 89). Görünümler dünyasını sistematize eden düşünme ekonomisi ilkesi üzerinde insanın biyolojik yapısının etkili olduğunu düşönen Mach, 'Knowledge And Error' isimli eserinde bu hususu şöyle ifade etmiştir:

Düşüncelerin ekonomikleştirilmesi, uyarlanması ve düzenlenmesi mantıksal tutarlılık talebinin çok ötesinde biyolojik bir ihtiyaç olarak hissedilmektedir (Mach 1976: 128).

Fenomenler dnyasını idealize eden dűşüncenin ekonomisi ilkesi üzerinde insanının biyolojik yapısının etkili olduđunu dűşünen Mach, bu konudaki dűşüncelerini ‘Knowledge And Error’ isimli eserinde şöyle sürdürmüştür:

Fikirlerin olguları daha doğru resmetmesi ile bu olgulara giderek uyması biyolojik ihtiyaçlardan kaynaklanır. Biyolojik ilgi, resimlerin karűılıklı olarak en iyi ve en ekonomik bir şekilde sapmalarını ayarlamak için düzeltilmesine neden olur (Mach 1976: 120).

Sonuç olarak, insan dűşüncesinin duyuların ötesinde var olan kendinde şeyleri bilme yetisine sahip olmadığını dűşünen Avusturya asıllı neopozitivist filozof Mach, bilginin kaynağını duyumla temellenen gözlem ve deney bulguları ile sınırlandırarak metafizik bilgi içeriklerine sert eleştiriler yönelmiştir. Gerçek bilginin kaynağını duyular vasıtasıyla algıladığımız olgular ve olaylar dnyasındaki ilişkilerin bilimsel araştırma süreçleri ile betimlenmesi neticesinde elde edilen veriler olduğunu dűşünmüştür. Bu noktada gerçek bilginin kaynağını sadece duysal veriler ile desteklenen olgusal dünya sınırlar içinde aramak ve alternatif bilgi içeriklerini yadsımak var olanın çözümlenmesinde insanın dűşünsel hareket alanını sınırlandırdığı söylenebilir. Zira bu durum gerçek bilginin elde edilme sürecinde sınırlı bir perspektif alanı içerisinde bulunmak anlamına gelmektedir. Bununla birlikte Mach, görünüşler dnyasını doğru resmini vermeye çalışan kuramların mutlak manada olgular dnyasını betimleyen resimler sunmadığını belirtmiştir. Ayrıca görünüşler dnyasının mümkün en yüksek seviyede resmini ortaya koyan bilimsel yasaların ise sonsuza kadar mutlak doğru bilgi içerikleri sunmasının mümkün olmadığını söylemiştir. Nitekim bilimin tüm dallarındaki araştırma süreçlerinin hiç durmaksızın yeni araűtırmalara yönelerek farklı bilgiler oluűturması onun bu dűşüncesinin haklılığını ortaya koymaktadır. Diđer yandan insanın bilim anlayışının temelinde ise dűşüncenin ekonomisi ilkesi olduğunu ifaden eden Mach, biyolojik olarak geliűmiş bir canlı olan insanın görünüşler dnyasını en az dűşünce gücü ile en genel resmini yakalamaya çalıştığını belirtmiştir. Çünkü insan için olgular ve olaylar dnyasındaki veri kaosunun üstesinden gelme zorunluluğu söz konusudur. Őu halde Mach’ın yaşadığı dönemde empirist geleneğini geliűtirerek gerek kendi döneminde gerekse kendi döneminin ilerisinde derin dűşünsel etkiler meydana getirmiş özgün bir filozoftur. Hem çağdaşları hem de gelecekteki filozoflar ve bilim insanları üzerinde meydana getirdiği etkiler ile yeni felsefi paradigmalardan ve bilimsel çalışmaların oluűmasına imkân sağlamıştır.

KAYNAKÇA

- ADIVAR, Adnan (1969). *İlim ve Din*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- ASTER, Von, Ernst (1949). "Modern Fizik", *Felsefe Arkivi*, 2(3)/1949: 98-106.
- DENKEL, Arda (2003). *Düşünceler ve Gerçekler*, İstanbul: Doruk Yayınları.
- EVERDELL, William (1998). *The First Moderns: Profiles In The Origins Of Twentieth-Century Thought*, Chicago: The University Of Chicago Press.
- FEYERABEND, Karl, Paul (1978). *Science In A Free Society*, London: Lowe& Brydone Ltd. Press.
- FEYERABEND, Karl, Paul (1987). *Farewell To Reason*, London&New York: New Left Books Press.
- FRANK, Philipp (1950). *Modern Science And Its Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press.
- GÜZEL, Cemal (2011). "Emile Meyerson'un Bilim Tasarımı", *Folklor Edebiyat*, 17(65)/2011: 27-36.
- HOLTON, Gerald (1993). *Science And Anti Science*, London: Harvard University Press.
- HEMPEL, Carl (1966). *Philosophy Of Natural Science*, New Jersey: Prentice Hall Inc.
- İNAM, Ahmet (1986). "Bilimi Eleştirmek", *Elektrik Mühendisliği Dergisi*, 330-331/1986: 41-47.
- KABADAYI, Talip (2004). "Kuramdan Bağımsız Gözlem ve Deney Dili Olanaklı mıdır?" *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/2004: 29-44.
- KOÇABAŞ, Şakir (2013). *Fizik ve Gerçeklik: Bilim Felsefesine Kavramsal Bir Yaklaşım*, İstanbul: Küre Yayınları.
- LADYMAN, James (2002). *Understanding Philosophy Of Science*, London&New York: Taylor & Francis Group.
- LAKATOS, Imre (1978). *The Methodology Of Scientific Research Programmes*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LAKATOS, I and P. FEYERABEND (1999). *For And Against Method: Including Lakatos Lectures On Scientific Method And The Lakatos-Feyerabend Correspondence*, Ed. Matteo Motterlini, Chicago&London: University Of Chicago Press.
- LECOURT, Dominique (2003). *Proletarian Science?: The Case of Lysenko*, London: Humanities Press.
- LECOURT, Dominique (2013). *Bilim Felsefesi*, Ankara: Kültür Kitaplığı Dost Kitabevi Yayınları.
- LOSEE, John (2001). *A Historical Introduction To The Philosophy Of Science*, Fourth Edition, New York: Oxford University Press.
- MACH, Ernst (1895). *Popular Scientific Lectures*, Ed. Thomas J. McCormack, Chicago: The Open Court Publishing Company.
- MACH, Ernst (1911). *History And Root Of The Principle Of The Conservation Of Energy*, Chicago&London: Kegan Paul, Trench, Trubner Company.

MACH, Ernst (1914). *The Analysis Of Sensations: And The Relation Of The Physical To The Psychological*, Chicago & London: The Open Court Publishing Company.

MACH, Ernst (1916). *Principles Of The Theory Of Heat*, Dordrecht: Published By D. Reidel Publishing Company.

MACH, Ernst (1919). *The Science Of Mechanics: A Critical And Historical Account Of Its Development*, The Third Edition, Chicago&London: The Open Court Publishing Company.

MACH, Ernst (1926). *The Principles of Physical Optics: An Historical and Philosophical Treatment*, London: Methuen&Company Ltd.

MACH, Ernst (1976). *Knowledge And Error*, Dordrecht-Holland: D. Reidel Publishing Company.

MACH, Ernst (1997). "A New Sense", *Galileo's Commandment: An Anthology Of Great Science Writing-1897*, First Printing, Ed. Edmund Blair Bolles, New York: W. H. Freeman.

MACH, Ernst (1998). "Araştırmanın Amacı", *Bilgi ve Betimleme: Pozitivizm ve Ernst Mach Üstüne*, derl&çev. Ömer Naci Soykan, ss. 199-200, İstanbul: Küyerel Yayınları.

OESER, Erhard (1991). "Bilgide İlerleyişin Teknolojisi Olarak Bilim Felsefesi", *Felsefe Arkivi*, 28/1991: 139-146.

ÖZCAN, Zeki (2012). "Viyana Çevresinin Dönemleri", *Viyana Çevresi: Felsefede Son Büyük Dönemeç*, derl&çev. Zeki Özcan, ss. 1-72, Ankara: Birleşik Yayınevi.

ÖZLEM, Doğan (1982). "Bilgi ve Bilimde Olguculuk: Tarihselcilik Tartışması Üzerine", *Yazko Felsefe Yazıları*, 4. Kitap.

ÖZLEM, Doğan. (2010). *Bilim Felsefesi*, İstanbul: Notos Kitap.

PEARSON, Karl (1900). *The Gramer Of Science*, Second Edition, London: Adam And Charles Press.

POPPER, Karl (2005). *The Logic of Scientific Discovery*, London&New York: Taylor&Francis Group Press.

PRESTON, John (1997). *Feyerabend: Philosophy, Science and Society*, Cambridge: Polity Press.

PSİLLOS, Stathis (2007). *Philosophy of Science A-Z*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

SOYKAN, Ömer Naci (1994). "Ernst Mach'da Bilginin Biyolojik Antropolojik Temeli", *Felsefe Dünyası Dergisi*, 13/1994: 21-30.

SOYKAN, Ömer Naci (1998). *Bilgi ve Betimleme: Pozitivizm ve Ernst Mach Üstüne*, İstanbul: Küyerel Yayınları.

STADLER Friedrich (2003). "What Is The Vienna Circle? Some Methodological And Historiographical Answers", ed. Friedrich Stadler, pp. XI-XXIII, New York: Kluwer Academic Publishers.

THİLLY, Frank (1924). *A History Of Philosophy*, New York: Henry Holt And Company.

URAL, Şafak (1984). "Felsefi Açıdan Bilim", *Felsefe Arkivi*, 24/1984: 27-53.

URAL, Şafak (2011). *Basitlik İlkesi*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

YILDIRIM, Cemal (1993). "Bilim Felsefesinin İşlevi", *Felsefe Dünyası Dergisi*, 8/1993:

WARTOFSKY, W, Marx (1976). “Philosophy And History Of Science”, *Essays In Memory Of Imre Lakatos*, Ed. Paul Feyerabend&Robert Cohen&Marx Wartofsky, pp. 727-728, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

WARTOFSKY W, Marx (1991). “How To Be A Good Realist”, *Beyond Reason: Essays On The Philosophy Of Paul Feyerabend*, Ed. Gonzalo Munévar, Boston&London: Kluwer Academic Publishers.

WHEELER, Archibald, John (1980). *Albert Einstein: 1879—1955*, Washington: National Academy of Sciences Press.

Makale Geliş | Received: 20.01.2018
Makale Kabul | Accepted: 15.03.2018
DOI: 10.20981/kaygi.411673

Metin BECERMEN

Assoc. Prof. Dr. | Doç. Dr.
Uludag University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa, TR
Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa, TR
metinbecermen@yahoo.com
ORCID: 0000-0002-7585-265X

An Inquiry on Relation among Discourse, Truth and Power in Michel Foucault

Abstract

Foucault calls his work “a critical history of the thought.” However, the critical history of the thought is the time, when any truth games appear, but not the time, when the truth is obtained or hindered. This history is directly linked to the power and to how the power operates. Foucault, who also deals with the power matter in line with the relation between discourse, truth and power, inquires function of the power in any enclosed institutions formed depending on development conditions of the capitalism such as hospitals, jails, etc. His main problem is to deal with the power by acting with any power relationship and to make a power solution accordingly. In this context, Foucault also adopts the states as a matter depending on analysis of modern institutions. He thinks that there is a resistance opportunity in wherever the power is available. Resistance means in some ways setting forth a different discourse and developing a game other than the power game. Therefore, Foucault, who thinks that, when the power is at stake, one should go out of the existing game and leave the state out of the game, makes a critical room for philosophy at this point.

Keywords

Discourse, Knowledge, Panopticon, Power, Truth.

Michel Foucault'da Söylem, Hakikat ve İktidar İlişkisi Üzerine Bir İnceleme

Öz

Foucault, kendi yaptığı işi “düşüncenin eleştirel tarihi” olarak adlandırır. Ancak, düşüncenin eleştirel tarihi, hakikatin elde edilmesinin veya gizlenmesinin tarihi değil, hakikat oyunlarının ortaya çıkışının tarihidir. Bu tarih de, iktidar ve iktidarın işleyişi ile doğrudan bağlantılıdır. Söylem, hakikat ve iktidar arasındaki ilişki çerçevesinde iktidar sorununu ele alan Foucault, kapitalizmin gelişme koşullarına bağlı olarak şekillenen hastane, hapisane gibi kapatılma kurumlarında iktidarın işleyişini araştırır. Temel sorunu iktidar iktidar ilişkilerinden hareketle ele almak ve buna bağlı olarak bir iktidar çözümü yapmaktır. Foucault, bu bağlamda, modern kurumların analizine bağlı olarak devleti de problem edinir. Ona göre, iktidarın söz konusu olduğu her yerde bir direniş imkanı da vardır. Direnmek, bir bakıma, farklı bir söylem ortaya koymak, iktidar oyununun dışında bir oyunu geliştirmeye çalışmak demektir. Bu nedenle, iktidar söz konusu olduğunda, mevcut iktidar oyununun dışına çıkmak için, devleti oyunun dışında bırakmak gerektiğini düşünen Foucault, bu noktada felsefeye önemli bir yer açar.

Anahtar Kelimeler

Bilgi, Hakikat, İktidar, Panoptikon, Söylem.

I

Foucault says that the power produces knowledge and both the power and the knowledge included in one other. Thus, it is accepted that there shall be no power relationship unless an associated knowledge area is formed, and there shall not be any knowledge and knowledge area that never assume and form any power relationship (Foucault 1992: 33-4). In this context, it is impossible to exercise the power without knowledge and it is impossible for the knowledge to exist without creating a power (Sarup 1995: 93). However, the knowledge comes out of any foundations required for social control and also provides these foundations. Community relies upon and enables each type of knowledge (Walzer 1986: 64). In Foucault's opinion, it is seen that the knowledge matches up with the power. Revealing a new human understanding as disciplinary objects in the relationship between the power means making a new thing with people (Hacking 1986: 33). According to him, discipline is a control principle in production of the discourse and ensures boundaries of the discourse my means of an identity so that the guidelines are updated permanently (Foucault 1993b: 21).

According to Foucault, the power is neither out of the discourse nor root of its source. The power is a thing that runs throughout the discourse, because the discourse is an element of strategic dispositive¹ of any power relation (Foucault 2005a: 182). Thus,

¹ According to Bernauer, the dispositive concept, which is the most important next methodological innovation in Foucault's *Knowledge's Archeology*, enables us to see interaction of two planes. The *Dispositive* concept results of a strategic opinion model followed by Foucault's opinion. That is, *dispositive* is an integral structure consisting of

the power is not a meaning of the discourse. Foucault, who says that the discourse includes a series of elements within a general power mechanism, states that the discourse should be accepted as political events, a series of events. With these events, the power is communicated and oriented. In this context, jails that are targets of Foucault's criticisms may be seen as the human's own modern identity. This identity is center of humanism that emphasizes both a special understanding in relation to human reality and technology of human development. This means a truth that comes to a power and a power that markets itself as a truth (Bernauer 2005: 34).

According to Foucault, the truth must be understood as a total of procedures arranged for production, compilation, distribution and operation of words. On the other hand, the truth is within a circular relationship with any power systems that produce and support such truth and with any power effects that create and spread such truth. Foucault calls this "the truth regime." This regime is not only an ideological or super structural one, but also a condition of formation and development of the capitalism (Foucault 2005a: 52). According to him, the thing that prevents talking about something and allows talking about only a certain something is the power finally. In this context, the truth depends on anybody, who has a power to render the truth right (Jenkins 1997: 43).

Foucault objects a truth opinion that remains completely out of a network of knowledge or power relationship. Therefore, his objection also contains possibility of a critical knowledge to talk about the truth and power that reveal what sovereign is and enables and promotes to resist against sovereign (Rouse 1994: 99). According to Foucault, the truth is a thing belonging to this world and occurs due to a large number of forces. On the other hand, each community has its own truth regime and general truth policy. Therefore, in each community, there are types of discourses that are accepted properly and put properly into operation, a number of mechanisms that are useful to distinguish any correct words from incorrect words; means to confirm correct and incorrect things by authorities; means to confirm any proper and improper things by authorities; any techniques and procedures preferred in achieving the truth; and status of anybody, who is obliged to say anything accepted properly (Foucault 2005a: 50-1). However, he states that the thing he understands from the truth is not such a general norm or a series of assumptions, but a total of procedures that enable to anybody to depict any words to be accepted properly at any time (Foucault 2003: 177).

discourses, institutions, architectural arrangements, administrative procedures, etc. Accordingly, even if it is an abstract statement, any concrete relationships exhibited by *dispositive* are seen first while analyzing jails. This area, criminal area of which consists of highly different elements, includes not only discourses, political revolutionists, psychologists, judges, legislators and physicians, but also daily order and disciplinary systems executed at jails complete with architectural structures of jails. On the other hand, upon of *dispositive*, any previously developed archeological tools should not be removed, because development of new integral rules, which expand their capacities, more important than re-addition of former rules for archeology. As seen above, knowledge and power gather in discourse, and discourse always runs as part of historical deployment. Nevertheless, power of legal and oppressive model on running of the power terminates (Bernauer 2005: 254-6).

II

At the beginning of his book *“Discipline and Punish”*, Foucault talks about enforcement of punishment of a prisoner named “Damien.” The prisoner must confess his crime before everybody (Foucault 1992: 3). While anybody, who watches a torture applied to the prisoner, enjoy to watch this, the prisoner only invokes God. In this event, which becomes a bloody show, the King shows his power to everybody there through violence to be applied on the body of the prisoner. The body that is subject to torture and interrogation is an application point of the crime and also a place, where the truth is obtained (Foucault 1992: 52). According to Foucault, juridical torture should be understood in political and liturgical scope. Torture takes place among ceremonies, where the power shows itself. Keelhauling realizes the justice and activates the power again. In this liturgical practice, the power relation that gives its power to the law appears. According to Foucault, there are two powers in this enforcement implemented before the people: Struggle and victory. In this liturgical practice, a struggle, the result of which is clear previously, occurs between the malefactor and king. The ruler shows his power on people as he incapacitates. He should do this. Otherwise, he cannot sustain his power. Most considerable thing is unbalance between forces. He has an absolute domination and infinite discretion on the body of the person as he supports or never supports. Foucault states that the justice of the king shows him as an armed justice, and says that the sword punishing the guilty person is also a sword destroying enemies (Foucault 1992: 61-62). The justice of the king stated as a sword is also his infinite power. The hangman, who is executioner of the punishment, is not only an executer of the law, but also a person, who indicates the power. He is in position of an actor of the violence applied to the prisoner.

On the other hand, it is seen that a new organization appears upon an action such as confinement, etc. this organization is a jail. According to Bernauer, the fact that a disciplinary power prevails in a medium, where any punishment theories are discussed, set the stage for development of hospitals (Bernauer 2005: 233). However, jails have developed so quickly as modern confinement organizations in a wide range of models, and confinement has become a quite comprehensive situation. Jails differ highly from cells and confinement places like jails in the middle ages. While a prisoner stays in cells and other confinement places, his/her punishment is enforced or he/she is ransomed, such prisoner is disciplined and improved in modern jails. Foucault states jails reveal at the end of ninth century and in this period, a new type of knowledge and thus a new power style are seen (Foucault 2005b: 225).

Foucault shows Bentham’s panopticon as last point, where the modern jail system that undergoes change reaches. According to him, panopticon, which is a dream of Bentham, and in which a person may observe everyone, is essentially a dream or one of dreams of the bourgeoisie. However, this dream has realized even if it is not in an architectural structure suggested by Bentham. Although Bentham’s panopticon is in an architectural style, it reveals especially in terms of management style. According to Bentham, panopticon is a practical mode of the force on an “intelligence for intelligence.” Foucault supposes that Bentham provides a presentation of practical modes of the force (Foucault 2005b: 135; 2003: 86-7).

Foucault, who states that the perception on panopticon expresses a condition in our age, describes that this may be expressed as a panoptism. According to him, “panoptism” is one of characteristics of the community, in which we live. Here, there is a mode of personal and permanent observation. Applied modes of inspection, punishment, rewarding and improvement are power modes applied as modification and formation of individuals (Foucault 2005b: 237; 2003: 94-8). The, discipline is critical. In this context, Foucault says that discipline develops an individual. Discipline is seen as a specific technique for power, which provides the individuals both as objects and execution means (Foucault 1992: 214). On the other hand, success of a discipline-based power includes a hierarchical viewpoint, a normalizing sanction, a combination of them and activation of this combination. In this context, Foucault says that hierarchical observatories resemble a military camp. A disciplinary tool shall enable to see everything permanently at one look. A central point shall be both a source of lights, which illuminate everything, and a place on which everything needed to be known focuses (Foucault 1992: 218). According to Foucault, it is seen that jails and hospitals reveal under glance of a light regime.

According to Foucault, who states that actual and physical disciplines underlie any formal and legal freedoms, although an agreement was considered an ideal fundamental of the justice and political force, panopticon created technical practice of taking a style under pressure and continued to process legal structures of the community deeply and permanently. In this context, according to Foucault, who emphasizes the relationship between discipline and power, the relationship between desire, power and benefit is much more sophisticated than supposed. The power executors should not be any persons, who have benefit on its execution. In fact, Foucault says that any persons, who have a benefit on execution of the power, never executed the power, and the power desire played a game, which still protect a singularity between the power and benefit (Foucault 2005a: 39). For instance in fascism, although the power executes its force on the people until their damage, death, victimizing and killing, the people desire execution of this power. Foucault alleges that he has never known this game between desire, power and benefit sufficiently yet.

III

Foucault considers a “modern state” not as a developed thing by omitting what are on the individuals and even their availability, on the contrary, considers it as a highly developed structure, provided that the individuals give individualism a new form and are subject to a series of specific patterns. In this respect, it is possible to see the state as a modern individualism ground or a new form of the pastoral power (Foucault 2005c: 66).

According to Foucault, a reform made in penal law is essentially a strategy prepared to make the chastising power more systematic, more effective and more permanent. Since this new power mode is positive, efficient and intends to support life contrary to the former adverse and restrictive power modes, Foucault calls such new power techniques and mechanisms “bio-power.” Thus, its practice in last three centuries appears as a domination mode of such disciplinary power, which produces individuals

of the modern age. Therefore, understanding of the modern human concept requires understanding of microphysics of the power. According to Foucault, the being includes a product of functionality of such new power mode upon punishers, inspectors, improvers, madmen, children, patients and workers (Keskin 1996: 119-21). On the other hand, since body of the capitalism should enter production process in a controlled way, and the population is adapted to financial processes, the bio-power is an indispensable fact in development of the capitalism.

According to Foucault, another effect of the development of the bio-power is importance gained by a normative game to the detriment of the legal legislation system. Accordingly, the legislation never remains without guns and its most suitable gun is death. The ones, who object to the legislation, are responded with this absolute jeopardy at least at the final stage. The legislation is considered permanently with holy justice. However, a power, which assumes life responsibility, shall always require any regulatory and corrective mechanisms. Here, it is possible to give life in worth and capability field, but not to put the death forth in sovereign field. Foucault says that the legislation runs more increasingly in a normative way and functionality of the legal authority becomes integrated more increasingly with a universe of tools especially such as medical, administrative, etc. Accordingly, a normalizing community is a historical end of a power technology that focuses on the life (Foucault 1993a: 147-8).

Since power relationship, first, the state is deprive of a power to be able to occupy all field of power relationship despite absolute power owned by the state's own units, and second, the state may run in foundation of any other existing power relationship, this exceeds the limits of the state. The state is in a superstructure position against a series of power networks, where the body of the state involves sexuality, family, knowledge, technology, etc. and these power networks takes place in the conditioning-conditioned relationship with a "meta-power" structured essentially around a certain prohibition functionality. However, this meta-power, which brings prohibitions, may take place and find a stable base only to extent that it takes root in a wide range of uncertain power relationship, which ensures fundamental of major negative power modes (Foucault 2005a: 73).

According to Foucault, state occurs upon coding of a large number of power relationships, which enable their own functionality. Revolution is seen as a different coding of same relationships. This means that there are types of revolutions as much as number of re-coding of the power relationships and revolutions that leave the power relationships, which constitute the ground of functionality of the state, essentially as it may also be considered. Foucault states that regular and legal power modes should not be analyzed in terms of things that may have general mechanisms or total effects, but on the contrary, the power should be dominated at its extremes. In other words, this means domination of the power at extremes that become less legal gradually. However, it is necessary not to see the power as a mass and homogenous domination phenomenon and domination of an individual, group or class upon others (Foucault 2005a: 105-6).

On the other hand, the power relationships include ones executed not only by the public units upon individuals, but also by a husband upon his wife and children. Furthermore, they also include a power executed by a physician, a power executed by

gentry people and a power executed by a plant boss upon his workers at his plant. Therefore, the power relationships that enable domination of a social class upon other one completely and domination of a group upon other one engage each other (Foucault 2003: 162).

Foucault states that impact of modern state on individuals is amazing contrary to common belief. Here, a number of techniques are placed and developed so that they prevent individuals from avoiding the power, surveillance, inspection, and becoming compliance, rehabilitation and settling down. All major disciplinary units –barracks, schools, shops and jails– include units that enable to know how to encompass individuals, who they are, what they do, what it may be done with them and where they should be placed. Human sciences also include any information that enables to know who individuals are, who is normal and abnormal, who is in his/her right mind or not, who has skills and which skills they have, what they may do, what anticipated attitudes of individuals are and which attitudes should be eliminated (Foucault 2005a: 213-4).

Foucault depicts that the prevailing “truth regime” always constitutes a knowledge area of the power relationships bounded cyclically by the truth and such knowledge enables the power to run, and traces basic relationship between knowledge and power. According to him, a power having a plenty of power relationships is produced and is available everywhere. Foucault emphasizes that public units, legislation or other hegemonic means consist of modes any strategies identifying the power are crystallized and formed. In this context, since the power exists only when it runs, it is necessary to analysis its functionality and to determine any circumstances, under which it introduces domination mode (Foucault 2004: 10-11). In this context, Foucault talks about a disciplinary community, where any inspection powers reproduce and hide (Blanchot 2005: 85). According to him, political domination of the body and solution of microphysics of the power require waiving violence-ideology conflict, knowledge model and object priority (Foucault 1992: 34).

Foucault talks about any struggle for a power that is available in the West from the Middle Age and is neither political, legal and financial power nor an ethnical domination power completely, but however, has major effects on structure of our communities. Here, the power is a religious power, which desires to assume existence of people comprehensively and in developments from births and deaths and to force them to act in a certain way and to pray (Foucault 2005a: 211). He calls this “pastoral power.” The pastoral power is a power executed by a sheepman on his fold. This type of power reveals in Christianity. In Christianity, any belief containing a hierarchic organization based on establishment and ground foundation of a church, and after death, sins, salvation and merit regime, and the belief that the Christians are a rabble according to definition of a priest reveal. Particular people, who make use of a particular status, have a right and duty to exercise any pastoral obligations on this rabble.

Basic function of the pastoral power is to do its enemies favor, but not to harm. The pastoral power, which differs principally from traditional power that is characterized with its victory upon ones the power succumbs is a power that ensures livelihood of both individuals and their respective group. It is a helpful power, but not victorious power (Foucault 2005a: 226-7). Consequently, it may be said that the pastoral

power is an individualistic power. Contrary to political power, such power mode is for salvation. Contrary to the empty principle, it is self-dedicated. Contrary to the legal power, it is individualistic, bears sustainability with life and is associated with that an individual produces a truth on himself/herself (Foucault 2005c: 65-6).

Foucault states that the thing that gives the power a right to approach until the body is to assume responsibility of the life rather than to threaten with death. He alleges that it is necessary to talk about any event, which puts any lives and living mechanisms under open accounts and changes the knowledge-power to a fact of conversion of the human life as a bio-policy, when any pressures applied to correlate historical processes to living actions is called “bio-history” (Foucault 1993a: 146-7).

On the other hand, Foucault considers the normative community as a community type, where the legal power never regresses, but expands rather to a general power. This community requires a more different monitoring and inspection system. There are inexhaustible visibility, permanent classification of individuals, hierarchy, qualification, determination of limitations and diagnosis. Norm becomes a criterion of dividing individuals into groups (Foucault 2003: 77-8). Thus, when the power matter is discussed only by means of the term “legislative” or “constitution” or the terms “state” and “public authorities,” such matter loses its importance. He alleges that the power is complex, dense and common unlike total of laws or a public unit (Foucault 2003: 98). According to him, the power mechanisms are applied highly larger than a simple legal unit and the power is executed by means of a highly large number of domination procedures.

However, the state has a structure that encompasses and orientates all power relations. In this context, Foucault does not desire to render the political power principally subject to the power relationships and also objects to render the power relationships subject to the political power. Foucault says that, when the power matter is discussed by means of the works “power relationships”, and availability of “administrative” relationships is accepted between individuals, in a crowd and in a highly complex network of relationship, major types of power –political power, ideological power, etc.– take place necessarily in these types of relationship, that is, in management and orientation relations between people. According to Foucault, if there are not such types of relationship, there are not other types of political structures as well (Foucault 2005a: 324).

According to Foucault, the power is not a function of any organization. On the contrary, such organization is a function or an effect of the power. In this context, the power arises from an organization and flows via such organization. The organization is seen only as a combination of a variety of power relationships. Since the power relationships are unstable and turn easily toward the organization, which control them, the organization is unstable as well. However, when the power relationships change to the domination relationships, power flows may be hindered and solidified. Such domination relationship is the ground of any organizations like government (Newman 2006: 133). According to Foucault, rights and worthies are indefinite. They are not essentially on the side of the power or on the side of resistance. Since rights include

guns to be used in a struggle, interpretation of these rights is on individuals' opinion (Newman 2006: 150).

At this point, Foucault states that today the roles of an intellectual person are not to enact any laws, to suggest any solutions and to predict anything. When he/she do so, he/she contributes only to functionality of a particular power situation (Foucault 2004: 162). Foucault criticizes this situation and states that his purpose is not to come up with a statement based on the power instead of a statement based on economy. He says that he tries to arrange and systematize any different analyzes and approaches configured around the power matter. Foucault, who states that he never understands any claims that he cannot explain the power, says on this matter that: "They say that I cannot explain it. Besides, nobody says that I explain it!" (Foucault 2004: 157).

IV

Foucault, who alleges that the power is everywhere, states that this results from that the power come from every place, but not from that the power covers every place. In this context, the power is not an organization, a structure or a particular power owned by some ones, but is a named given to a sophisticated situation in a community. On the other hand, the power is any obtained or lost thing, but is a structure that exits from an unlimited number of points and runs among unequal and movable connections. These connections are not in position of a superstructure having a simple punishment or maintenance role. They play a productive role directly, where they exist (Foucault 1993a: 99-100). According to Foucault, the thing constituting generality of a struggle is not a power system, but all running and execution mode of the power. According to him, the power comes from lower levels. This means that there is no conflict between ones, on whom the power principle prevails, and ones, who bind to the principle, that show its effect on groups restricted more gradually downwards and to depths of the social body (Foucault 1993a: 100).

On the other hand, there is resistance wherever the power exists. Therefore, resistance is never in an external position in comparison to the power. However, the power relationships may exist in comparison to a majority of resistance points. These points play a progress role for competitor, support and struggle in the power relationships. These resistance points are available on one side of the power network (Foucault 1993a: 101). These resistances are indestructible contrasts in the power relationships.² Just like a thick tissue formation that enters units and organizations partially at the end of the power relationships, migration of the resistance points pass through social separations and personal unions. As such, if the state is based on institutional integration of the power relationships, the thing enabling this revolution is that these resistance points are coded strategically (Foucault 1993a: 102).

² For example, life is a target of the power. Life is also an invisible face of the power. It exhibits its boundaries and resists against the power. According to Foucault, life is a boundary of the power. When people are ready to die to resist, and "life never exchanges itself," the power reached its boundary. Maybe, this boundary is in the meaning of pure clarity and possibility (Newman 2006: 153).

Therefore, the power mechanisms must be in an area of these power balances. Thus, it may be possible to throw off a Legislation-Ruler system that is attractive for a long-term political opinion.

Foucault alleges that primary duty of any political opinion and political struggle is strategic for discovering weakest aspect and most effective aspect of the power in respect to struggle (Bernauer 274). In this context, according to Foucault, it is better to know anything to jeopardize us and how we shall defend ourselves (Foucault 2005a: 102). Foucault states that the power relationships cause an inevitable resistance, make a resistance call at any time, enable to resistance and may resist highly more against the power that executes domination for a real resistance. In this context, Foucault says that anything he tries to reveal is a permanent and comprehensive struggle rather than a stable domination of a standardizing unit (Foucault 2003: 176-7).

Foucault never believes that individualization stands against the power, on the contrary, believes that our individuality is an effect and a tool of power of compulsory identity of each one of us. Anything the power is afraid of mostly is force and violence of groups (Foucault 2005b: 282) In this context, Young says that ones, who allege that Foucault eliminates resistance possibility, miss essence of the matter and anything Foucault reduce its importance is a resistance theory focused on an individual object as a prevailing subject. According to Young, a claim of a type of contrast resistance assumes that the subjects may resist in a position out of procedures of the power according to prevailing internal and external models of the traditional policy (Young 2000: 144).

On the other hand, Foucault states that it is necessary not to intend to eliminate the power relationships completely. According to him, the power relationships are also played. They are power plants needed to be reviewed by the term “tactic and strategy”, “rule and incidence”, and “hands and target.” Foucault states that these power games may be dealt with in many respects. Foucault prefers to be interested in power games having a noble status that are highly more modest, highly more limited and known to experience any major problems philosophically instead of reviewing major game of the state with citizens and other countries. They include insanity, medicine, diseases or sick body, criminal procedures and power games around jails. Foucault says that it is not possible to be a party of these power games basically for purposes of respecting their freedom and rights,, and they are games not required clearly yet. According to him, it is possible to reject the game and resistance to the game, but not intra-game conflicts (Foucault 2005a: 204-6). However, upon this rejection, existence of a “real” freedom is possible. Even if this is a quite difficult thing, Foucault shows that this is not possible.

The power that is Foucault’s sympathizer never obtains any associated truth and freedom, but obtains condition of the truth and freedom and a standard relationship between them (Taylor 1986: 93). On the other hand, Megill, who talks about the difference between rejection of the system by Foucault and rejection of the system by anarchists, underlines that there is no natural order and probable adaptation (Megill 1998: 376).

Foucault states that today’s political, ethic, social and philosophical matter is to relieve us of the state and its associated individualization, but not to relieve a person of

the state and its public authorities (Foucault 2005c: 68). Accordingly, it is to develop any life and action style other than any discourse and practice developed and to be developed around the state. However, any game other existing games may be exhibited. Area, where these games shall be implemented, is more ethical than policy. With regards to ethics, it may be possible to exhibit “a power, which does not come to power” game other than a power game. Since a game other that comes to power game is exhibited in an ethical area, this is a game, which does not come to power. However, since people never abstract them from political area, it is not possible to relieve them from existing power relationships. This never means that it does not occurs. However, resistance is also part of a power game. Power must be available for resistance to occur.

At this point, Foucault, who thinks philosophy shall play a critical role in this game, talks about situation of philosophy³ against power that: “It may be thought that there may still be a certain possibility for philosophy to play a role other than to be a founder or driver of the power against the power. Maybe, philosophy may still play a role near counter power as long as philosophy never praises its law against the power; philosophy stops to see itself as a prophet; and philosophy stops to see itself as pedagogy or law and undertakes to analyze, explain, display and expand any struggles occurred around the power, any strategies, tactics and resistance focus of rivals in the power relations as a duty. Briefly, the condition is that philosophy discusses the power matter by means of existence terms, but not the term ‘good’ or ‘bad’” (Foucault 2005a: 202-3).

This shall prevent philosophy from coming to power as well as it shall provide philosophy with an independent area against the power. If philosophy assumes a duty to destruct icons instead of a commander duty like Nietzsche’s “hammer” metaphor, the underlined word is better omitted the criticism may find its response. The “hammer” metaphor may depict a call toward power against each attempt to come to power. Foucault shows us that philosophy has a possibility to implement this to resist against the power and implement existence.

Conclusion

We see that Foucault deals with the power matter in terms of the relationship he established between discourse and truth. Foucault, who studies how the power runs in different institutions depending to confinement while he discusses this relationship, analyzes the power matter based on the power relationships. At this point, he focuses on the capitalism and individual, that is, subject, which appears depending institutional structure of the capitalism. According to him, a modern institution structure produces a modern subject. Therefore, according to Foucault, the power is a producer. That is, the power needs an individual and subject produced by the power. The power creates itself over these individuals and subjects. This shows that the power expands horizontally and

³ According to Deleuze, Foucault is a philosopher, maybe a unique philosopher of twentieth century. Thus, he is talked well about. In this context, Foucault puts his life in his opinion. The relationship Foucault founded with the power and himself includes a new life, death, insanity or mental problem (Deleuze 2006: 120).

deeply, but not vertically and penetrates into each point. The power reveals itself differently in a family, factory, school, jail, hospital, barracks, etc. Therefore, it is necessary to analyze the power in each relationship. However, there may also be a resistance possibility wherever the power is available. The more the power area expands, the more the resistance area expands. It is possible to resist against power wherever it is present. Resistance means displaying a game other than the power game and playing “a game, which never comes to power.” This game never depends on a truth discourse, but is a game that is far away from scientific frame and realizes on a being ground. That is, it is necessary to play a game, where the capitalism never prevails and accordingly to develop institutions incur to “deconstruction”. For this, it is necessary to go out of the existing power game and leave the state out of the game, because the power institutionalizes in a places that the state is available in the game and penetrates into each area of daily life. At this point, Foucault considers philosophy as a major place. According to him, when philosophy never alleges that it obtains he truth; never assumes to encompass; never dominates; never sees itself as a prophet; and most importantly, never desires to be a founder and a driver of the power, it may play a role as a counter power against the power. This means that philosophy is critical and has a critical place in life.

REFERENCES

- Bernauer, J. W. (2005). *Foucault'nun Ozgurluk Seruveni*, Trans. Ismail Turkmen, Istanbul: Ayrinti Yayinlari.
- Blanchot M. (2005). “Hayalimdeki Michel Foucault”, Trans. Ayse Meral, *Disarının Dusuncesi Michel Foucault-Hayalimdeki Michel Foucault Maurice Blanchot*, Istanbul: Kabalcı Yayınevi, ss. 59-104.
- Foucault, M. (1992). *Hapishanenin Doguşu*, Trans. Mehmet Ali Kılıcbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayinlari.
- Foucault, M. (1993a). *Cinselligin Tarihi I*, Trans. Hulya Tufan, Istanbul: Afa Yayinlari.
- Foucault M. (1993b). *Ders Ozetleri*, Trans. Selahattin Hilav, İstanbul: YKY.
- Foucault M. (2003). *Iktidarın Gozu Secme Eserler 4*, Trans. Isık Erguden, Istanbul: Ayrinti Yayinlari.
- Foucault M. (2004). *Marx'tan Sonra*, Trans. Gokhan Aksay, Civiayazilari Istanbul: Yayınevi.
- Foucault M. (2005a). *Entelektuelin Siyasi Islevi Secme Eserler I*, Trans. Isık Erguden-Osman Akinhay-Ferda Keskin, Istanbul: Ayrinti Yayinlari.
- Foucault M. (2005b). *Büyük Kapatılma Secme Eserler 3*, Trans. Isık Ergüden-Ferda Keskin, Istanbul: Ayrinti Yayinlari.
- Foucault M. (2005c). *Ozne ve Iktidar Secme Eserler 2*, Trans. Isık Ergüden-Osman Akinhay, Istanbul: Ayrinti Yayinlari.
- Hacking I. (1986). “The Archaeology of Foucault”, *Foucault: A Critical Reader*, Edit.: David Couzens Hoy, Basil Blackwell, New York, 27-40.

Jenkins K. (1997). *Tarihi Yeniden Düşünmek*, Trans. Bahadır Sina Sener, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Keskin F. (1996). “Foucault’da Sıddet ve İktidar”, *Cogito*, Sayı 6-7, İstanbul: YKY, ss. 117-122.

Megill A. (1998). *Asırılığın Peygamberleri*, Trans. Tuncay Birkan, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Newman S. (2006). *Bakuninden Lacan’a Anti-Otorieteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*, Trans. Kursad Kızıltug, İstanbul: Ayrinti Yayınları.

Rouse J. (1994). “Power/Knowledge”, *The Cambridge Companion to Foucault*, Edit. Gary Gutting, Cambridge University Press, New York, 92-114,

Sarup M. (1995). *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, Trans. A. Baki Guclu, Ankara: Ark Yayınevi.

Taylor C. (1986). “Foucault on Freedom and Truth”, *Foucault: A Critical Reader*, Edited by David Couzens Hoy, Basil Blackwell, New York, 69-102.

Walzer M. (1986). “The Politics of Michel Foucault”, *Foucault: A Critical Reader*, Edit.: David Couzens Hoy, New York: Basil Blackwell, ss. 51-68.

Young R. (2000). *Beyaz Mitolojiler*, Trans. Can Yıldız, İstanbul: Baglam Yayınları.

Makale Geliş | Received: 10.01.2018

Makale Kabul | Accepted: 09.02.2018

DOI: 10.20981/kaygi.411094

Cengiz Mesut TOSUN

Dr. Öğr. Üyesi

Mersin Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Mersin, TR
Mersin University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Mersin, TR

cengiztosun@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-2558-8560

Mehmet BERK

mehmetberk@windowslive.com

Foucault'nun Felsefesinde Bir "Sözel İlişki Etiği": *Parrhesia*

Öz

Parrhesia, Michel Foucault'nun yaşamının son birkaç yılında yaptığı çalışmalarda sıkça karşılaştığımız bir sözcüktür. Euripides'in tragedyalarından başlayarak tüm Antikçağ boyunca bu sözcüğün anlam bakımından karşıladığı tematik farklılıklarını irdeleyen Foucault'nun *parrhesia* çalışmaları, *Bilme İradesi* eseri ile *Hazların Kullanımı* ve *Kendilik Kaygısı* eserlerinin arasında bir geçiş soruşturması olarak karşımıza çıkmaktadır. *Parrhesia*, Antikçağ ahlakında öznenin kendisiyle ve başkalarıyla kurduğu etik ilişkisinin en temel "kendilik pratikleri"nden biridir. Çalışmamızda, Foucault'nun "sözel ilişki etiği" olarak tanımladığı bu pratiğin genel hatlarını serimledikten sonra, öznenin kendisiyle kurduğu "kendilik ilişkisi" ile irtibatını, *askesis* ile ilişkisini ve bu sözel etik pratiğin Foucault'nun son döneminde yaptığı Antikçağ soruşturmasındaki yerini tartışıyoruz.

Anahtar Kelimeler

Foucault, Sokrates, Etik, Antikçağ, Parrhesia, Parrhesiastes, Basanos, Askesis.

Parrhesia: A “Discursive Relationship Ethics” in Foucault’s Philosophy

Abstract

Parrhesia is a Word, which we often encounter in Michel Foucault’s work in the last few years of his life. Foucault’s work on parrhesia is focused on examining the thematic differences of its meaning throughout the Antiquity starting with the tragedies of Euripides; and this body of work appears as a transition investigation between his Will of Knowing and his Usage of Pleasure and Anxiety of Self. Parrhesia is one of the most basic "self-practices" of the ethical relationship that the self establishes with itself and with others in antiquity ethics. In this study, we aim first to describe the main features of this practice, which Foucault defines as “discursive relationship ethics”, and then to discuss its relation with “self relation” which the self establishes with itself and the place of this ethics practice in Foucault’s Antiquity investigation in his last period of work.

Keywords

Foucault, Socrates, Ethics, Antiquity, Parrhesia, Parrhesiastes, Basanos, Askesis.

Giriş

Foucault’nun *parrhesia* üzerine yaptığı soruşturma, Antikçağa adım attığı ilk çalışmalarından biri olmakla birlikte, Antikçağa ilgisi sadece *parrhesia* ile sınırlı değildi. Yunan toplumunun *gnothi seauton* (kendini tanı) ve *epimeleia heautou* (kendine özen göster) nosyonları temelinde biçimlenen “yaşama sanatları”na duyduğu ilgiyi Foucault’nun son yıllarında yaptığı tüm çalışmalarda görmek mümkündür.

Michel Foucault, yaşamının son yıllarında yaptığı *parrhesia* çalışmalarının merkezine “kim hakikati söyleyebilir?”, “hangi konuda hakikat söylenebilir?”, “hakikati söylemenin sonuçları ne olur?” ve “hakikatin iktidarla olan ilişkisi nedir” sorularını koyar (Foucault 2014a: 143). “Hakikati söylemek” temasının, gerek toplum yaşamında, gerekse kişiler arası ilişkilerde, en önemlisi de kişinin kendisiyle kurduğu tekil varlık ilişkisinde izinin sürülebileceğini düşünen Foucault’ya göre *parrhesia*, “Öteki ile bir sözel ilişki etiği” (Foucault 2015: 143) olarak Antikçağ insanının kendini etik olarak inşa etme sürecinin sözel bir pratiğidir. Söylenecek hakikatin ne olduğu, kimin hakikati söylemeye hakkı olduğu, kimin hakikate sahip olduğu ve hakikati söylemenin bedelinin ne olduğuna dair Yunanların özel bir ilgisi olduğu ve bu sebeple, *parrhesia* düşüncesine ahlak anlayışlarındaki en temel kendilik pratiklerinden biri olarak yer verdikleri açıktır. Tüm Yunan-Roma kültüründe üstü örtük veya açık olarak yer bulan bu kendilik pratiği, Antikçağ insanının kendilik kaygısı ile yakından ilişkilidir.

Yunanların, kendi yaşamlarını bir heykeltraşın yaptığı gibi adeta yontarak bir sanat eserine çevirme arzusu, taşıdıkları kendilik kaygılarının bir ifadesiydi. Yunanlar açısından etik, bir kimsenin kendi hayatını kendi üzerinde egemenlik kurma ve etik üslup edinme yoluyla bir sanat eserine dönüştürmesinin takdir edilmeye değer olduğu bir "varoluş estetiği"yle doğrudan doğruya bağlantılıydı (Best ve Kellner 2011:84). Kişinin iyi bir yaşama sahip olması için kendini bilmesi, tanınması, kendine özen göstermesi gerekmektedir. Foucault’nun Yunan-Roma kültürü okumasında etik, bir

bireyin kendisiyle kurduğu ilişkiydi (Best ve Kellner 2011:85) ve Yunanlar, kişinin kendisiyle etik bir "kendilik ilişkisi" kurabilmesi için çeşitli kendilik pratikleri yaratmışlardı; *Parrhesia*, bu kendilik (benlik) teknolojilerinin¹ içindeki en temel sözel pratiklerden biridir.

Foucault, Collège de France derslerinde *parrhesia*'ya dair pek çok metin okuması üzerinden ilerler ve bunlar ders esnasında üzerinde durulan konular olduğundan ötürü oldukça dağınıktır. Bu araştırmaların bant kaydı üzerinden derlenmiş olması da Foucault'nun derslerinde anlattığı *parrhesia* çalışmalarının takibini zorlaştırır. Fakat Foucault'nun 1983 sonbaharında, California Üniversitesi'nde İngilizce olarak verdiği bir seminer², *parrhesia* çalışmalarının en derli toplu metnidir. Bu altı derslik seminerde Foucault, Euripides'in tragediyalarından başlayarak Roma dönemini de içine alan oldukça geniş bir çerçevede *parrhesia*'yı tartışır.

Bu makalemizde, Foucault'nun yaşamının son yıllarında yaptığı çalışmalardaki *parrhesia* pratiğinin genel hatlarını çizdikten sonra, bir nevi geçiş soruşturması olduğunu düşündüğümüz bu pratiğin Antikçağ ahlakında önemli bir yer tutan *askesis* kavramı ile ilişkisini ve son olarak da Foucault'nun son dönem çalışmalarındaki konumunu tartışacağız.

1. *Parrhesia*'nın Anlamı ve *Parrhesiastes*'in Nitelikleri

Latinceye genellikle *libertas*³ olarak çevrilen *parrhesia* sözcüğü, genel olarak açık sözlülük, açık yüreklilik, açık konuşma, konuşma özgürlüğü anlamlarına gelir (Foucault 2015: 308). Foucault bazı derslerinde *parrhesia* sözcüğünden dürüstlük, yürek açıklığı, düşünce açıklığı olarak da bahseder (Foucault 2015: 145). Foucault, ilk kez Euripides'in tragediyalarıyla karşılaştığımız *parrhesia* sözcüğünün isim (*parrhesia*), fiil (*parrhesiazomai*) ve nadiren kullanılan fakat klasik metinlerde karşılaşılabileceğimiz biçimi (*parrhesiastes*) olmak üzere üç hali olduğunu kaydeder. Fransızca'ya "francparler" (açık sözlülük), Almanca'ya "freimüthigkeit" (açık sözlülük) olarak çevrilen *parrhesia*, İngilizce'ye ise "free speech" (özgür konuşma) anlamıyla çevrilir (Foucault 2014a: 9-10). Fakat Foucault, kendisine en doğru gelen çevirinin "açık sözlü konuşma" olduğunu ifade eder (Foucault 2015: 312). Etimolojik olarak *pan* (her şey) ve *rhema* (söylenen) kelimelerinin bir araya gelmesiyle oluşan *parrhesia*, genel olarak "her şeyi söylemek" anlamına gelmektedir (Foucault 2014a: 10). Fakat *parrhesia* kullanan bir "hakikat anlatıcısı" olarak *parrhesiastes*, aklına gelen her şeyi olduğu gibi dile

¹ Foucault, bireylerin kendi bedenleri ve ruhları, düşünceleri, hareket tarzları ve varoluş biçimleri üzerinde, kendi imkanları ya da başkalarının yardımıyla bir dizi operasyon yapmalarını ve böylece belirli bir mutluluk, arınmışlık, bilgelik, kusursuzluk ya da ölümsüzlük haline ulaşmak üzere kendilerini dönüştürmelerini sağlayan teknolojileri "kendilik (benlik) teknolojileri" olarak tanımlar (Foucault, Gutman ve Hutton 2001: 27-28).

² Türkçeye *Doğruyu Söylemek* adıyla çevrilen bu seminer, ilk olarak *Fearless Speech* özgün adıyla yayımlanmıştır.

³ "*Parrhesia* terimi, konuşanın seçimiyle, kararıyla, tutumuyla o kadar yakından ilgilidir ki, Latinler *parrhesia*'yı *libertas* olarak çevirmişlerdir. *Parrhesia*'nın her şeyi söylemesi *libertas* ile belirtilmiştir: konuşanın özgürlüğü" (Foucault 2015: 312).

getiren bir boşboğazdan, bir yaltakçıdan veya retorik sanatını⁴ kullanarak insanları sözlerine ikna etmeye çalışan retorikçiden oldukça farklı bir "kendilikle ilişki" türü yaratır.

Parrhesia, yaltaklanmanın tam anlamıyla karşıtıdır. Yaltakçı, insanın kendini olduğu gibi görmesini engeller. Kendinden üstün olanın iktidarından pay alma amacı güttüğünden ötürü, üstün olanın kendi kendisiyle gerektiği gibi ilgilenmesini de engeller. Bu sebeple yaltaklanma, hitap ettiği kişiyi kudretsiz ve kör kılar (Foucault 2015: 215). *Parrhesia*'da ise gerçekten konuşan, Öteki'ne konuşan biri vardır, ama Öteki ile öyle konuşur ki, bu Öteki, yaltaklanmada olandan farklı olarak, kendisiyle özerk, bağımsız, tamam ve tatminkar bir ilişki kurabilecektir (Foucault 2015: 318). Retorik ise her şeyden önce bir teknik olarak tanımlanır ve bu tekniğin usullerinin amacı, elbette bir hakikati tespit etmek değildir; retorik, hitap edilen kişiyi inandırma sanatıdır (Foucault 2015: 320). Fakat *parrhesia*, yaltaklanma ve retorikten farklı olarak hakikatle kurulan doğru bir ilişkiyi gerektirir. "*Parrhesia*'da sadece hakikat olabilir. Hakikatin olmadığı yerde de açık sözlülük olamaz. *Parrhesia*, hakikatin kendisinin adeta çıplak aktarımıdır" (Foucault 2015: 231). Bu açıdan "hakikat anlatıcısı", doğru olanı söyleyen bir peygamber, doğayı anlatan bir bilge, yahut bir gelenek adına *tekhne* anlatan bir üstad, bir öğretmen de değildir (Foucault 2011: 25). *Parrhesiastes*, sadece doğruyu söyleyen kişidir fakat bir yaltakçıdan ve retorikçiden farklı olarak, gerçekten doğru olduğuna inandığı şeyi, cesurca söyler.

Foucault'nun özel bir önem verdiği *Alkibiades* diyalogunda *parrhesiastes* rolü taşıyan Sokrates, Alkibiades'e, başkalarını yönetmek için öncelikle kişinin kendini yönetebilmesi gerektiğini, ama bunun için de önce kendini bilmesi (*gnothi seauton*) gerektiğini öğütler.⁵ Bu diyalogta Antikçağın yaşama sanatlarının (*techné tou biou*) temelindeki iki buyruk olan kişinin "kendini bilmesi" ve "kendine özen göstermesi" nosyonları, birbirleriyle çerçeveselenecek anlatılır. "Kendilik yönetimi" olarak bilme ile kendilik kaygısını birbirine bağlayan bu antik erdem, açık sözlü olmayı, yani *parrhesia*'yı gerekli kılar (Urhan 2013: 401-402). Antikçağın yaşama sanatlarının temelinde yatan *gnothi seauton* ve *epimeleia heautou* ilkeleri ile özne, *parrhesia* pratiğini kullanarak, doğru söylemin işleyeni haline gelmektedir.

Bir hakikat anlatıcısını "parrhesiastes" kılan ahlaki niteliklerin başında "cesaret" gelir. *Parrhesiastes*, doğru olduğuna inandığı şeyi gerektiğinde ölüm riskini de göze alarak dile getirir. Yunanlarda, birinin sadece belli bir bedeli göze aldığı durumlarda *parrhesia* kullandığı düşünülür. Yunanlar açısından, bir gramer öğretmenin ders verdiği öğrencilere hakikati söylemesi ve söylediklerinin doğru olması, onun bir hakikat anlatıcısı olduğu anlamına gelmemektedir (Foucault 2014a:14). Fakat bir filozofun, bir hükümdara, despotluğunun hakikatle bağdaşmadığını dile getirmesi o filozofu *parrhesiastes* kılar. Bu durumda hükümdar, onu sürgüne gönderebilir veya ölüm cezasına çarptırabilir. O halde *parrhesia* tehlike karşısındaki cesaretle ilintilidir ve belli

⁴ Aristoteles'e göre retorik "diyalektikğin eşdeşi"dir ve "kanıtlarla inandırma tarzları retorik sanatının özüdür". Retorik, "yargıyı coşkularla saptırmaya başvurur" (Aristoteles 2014: 19).

⁵ "Zor olsun, kolay olsun, başka bir yol yok, Alkibiades. Kendimizi bilirsek, kendimizle nasıl ilgileneceğimizi de biliriz. Bu bilgi olmazsa, kendimizle ilgilenmek imkansızdır" (Foucault, Gutman ve Hutton 2001: 14).

bir tehlikeye rağmen hakikati söyleme cesaretine sahip olunmasını talep eder (Foucault 2014a:14-15). Fakat bir *parrhesiastes*'i *parrhesiastes* kılan cesaret erdeminin sadece ölüm veya sürgün riski ile ilgili olması gerekmez. Örneğin, bir hatibin, popülerliğini yitirme pahasına çoğunluğun önünde onların düşünceleriyle uyuşmayan bir hakikati dile getirmesi de hatibi *parrhesiastes* kılar. Yahut, bir dostu kırma veya öfkelenendirme pahasına ona karşı hakikatin dile getirilişi de *parrhesia*'ya işaret eden bir risktir (Foucault 2014a: 15).

Foucault'nun *parrhesia* konusunda özellikle altını çizdiği husus ise *parrhesiastes*'in daima hitap ettiği birinden daha güçsüz bir konumda oluşudur; "*Parrhesia* 'aşağı'dan gelip 'yukarı'ya yönelir. Bu nedenle bir Yunan, bir çocuğu eleştiren bir öğretmenin ya da bir babanın *parrhesia* kullandığını söylemeyecektir. Ancak bir filozof tiranı eleştirdiğinde, bir yurttaş çoğunluğu eleştirdiğinde ya da bir öğrenci öğretmenini eleştirdiğinde *parrhesia* kullanmış olabilir" (Foucault 2014a: 16). Bu bağlamda *parrhesia*, konuşmacının dürüstlük yoluyla hakikatle belli bir ilişki kurduğu, tehlike yoluyla kendi hayatıyla belli bir ilişki kurduğu, eleştiri yoluyla kendisi ya da öteki insanlarla belli bir ilişki kurduğu, özgürlük ve ödev yoluyla ahlaki kuralla özgün bir ilişki kurduğu sözel bir etkinliktir (Foucault 2014a: 17). Unutulmamalı ki, bir yaltakçı da hitap ettiği birinden daha güçsüz durumdadır. Fakat yaltakçı, *-parrhesia* kullanan birinden farklı olarak- yaltaklandığı kişinin iktidarından pay alma amacı güder ve hakikat gibi bir derdi yoktur. Yaltakçıya inanan kişi, giderek yaltakçıya bağımlı hale gelir ve böylelikle kendisiyle özgül bir ilişki kuramaz. Yaltaklanılan kişinin kendisiyle kurduğu ilişki, bir yetersizlik ilişkisi, başkasının yalanı üzerinden geçen bir sahtelik ilişkisidir (Foucault 2015: 318). Fakat *parrhesiastes*, söylediği hakikatle Öteki'nin de kendisiyle bir ilişki kurmasını sağlar.

Parrhesiastes, öncelikle kendisiyle özgül bir ilişki kurmayı seçen kişidir;

Hayatının tehlikeye atıldığı bir *parrhesia* oyununu kabul ettiği zaman, kendi kendinle özgül bir ilişkiye girmiş olursun: Hakikatin söylenmemiş halde kaldığı bir hayatın güvencesi altında kalmaktansa, hakikati söylemek uğruna ölümü göze almış olursun. Tabii ki ölüm tehdidi Öteki'nden gelir; dolayısıyla da Öteki ile belli bir ilişkinin kurulmuş olması gerekir. Ancak *parrhesiastes* öncelikle kendisiyle özgül bir ilişki kurmayı seçmiştir: kendisine karşı sahtekarlık yapan bir canlı varlık değil, bir hakikat anlatıcısı olmayı kendisi için daha uygun görmüştür (Foucault 2014a: 15).

Parrhesiastes'in niteliklerinden biri de bir "erkek vatandaş" olması, kendi soykütüğünü ve statüsünü biliyor olmasıdır (Foucault 2014a: 16). Özellikle Euripides'in tragedyalarında bu nitelik daha çok öne çıkmaktadır. Çünkü Euripides'in tragedyalarında *parrhesia*'nın felsefi anlamından daha çok "özgür konuşma hakkı" ve "açık sözlülük" olarak politik bir anlamı mevcuttur. Bu tragedyalarda *parrhesia*, hem siyasi hem de felsefi bir mesele olarak görülür (Foucault 2014a: 24). Foucault, *parrhesia* araştırmaları açısından önemli bir yer edinen bu tragedyalar içinde başlangıç çalışması olarak İon tragedyası üzerinde durmaktadır. İon tragedyasının belli bölümlerinde İon, Kreuse ve Ksuthos arasında geçen diyaloglar, *parrhesia* temasına dair önemli ipuçları verir. Örneğin, İon, yabancı birinin bir şehre geldiği zaman ismi "yurttaş" olsa dahi dilinin bir köle olarak kalacağını, çünkü böyle bir yabancının

konuşma (*parrhesia*) hakkı olmadığını ve bu sebeple, hiç tanımadığı annesinin Atinalı olması için dua ettiğini söyler (Euripides 2013: 668-670).

Parrhesiastes'in öncelikle cesur olması, belli bir riski göze alarak hakikati söylemesi -ki bu kimi zaman ölüm riski de olabirdi-; bununla birlikte bir "erkek vatandaş" olması ve kendi soykütüğü ile statüsünü biliyor olması gerektiğine değindik. Son bir nitelik olarak; *parrhesiastes*'in bir hakikat anlatıcısı rolüne kabul görmesi için onun "sözleri" ile "eylemleri" arasındaki bir örtüşme olması gerekmektedir. Bu niteliği en güçlü şekilde Platon'un *Lakhes* diyalogunda görüyoruz.

Elbette Foucault, *parrhesia* araştırmaları açısından Platon'un sadece *Lakhes* diyalogu üzerinde durmaz. Son döneminde, "kendilik etiği"ne dair yaptığı soruşturmalarda *Sokrates'in Savunması* ve *Alkibiades* diyalogları üzerinde de sıklıkla durmaktadır. Özellikle *epimeleia heautou* ve *gnothi seauton* nosyonlarının Antikçağın kendilik kültüründeki önemine değinirken pek çok dersinde sıklıkla *Alkibiades* diyalogu üzerine yoğunlaşır. Fakat *Lakhes* diyalogu, bir *parrhesiastes* figürü olarak beliren Sokrates'in sözleri ve eylemleri arasındaki uyuma vurgu yapması ve insanların yaşamlarında neyin iyi ve neyin kötü olduğuna dair *basanos*⁶ rolü üstlenmesinin görülmesi bakımından önemli bir önceliğe sahiptir.

Foucault, Platon'un diyaloglarında *parrhesia* sözcüğünün oldukça seyrek kullanıldığını fakat *Lakhes* diyalogunda ise bu sözcüğün üç kez geçtiğini kaydeder. Foucault'nun *parrhesia* çalışmaları açısından bu diyaloga verdiği önemin bir başka boyutu ise, diğer katılımcıların da kendi *parrhesia*'ları ile nitelendirilmeleridir. Diyalogtaki diğer karakterler olan Lysimakhos, Melesias, Lakhes ve Nisias da Sokrates gibi *parrhesia* kullanırlar (Foucault 2014a: 77). Fakat bu diyalogta *parrhesiastes* rolü taşıyan tek karakter Sokrates'tir. Diğer karakterler diyaloga *parrhesia*'nın "açık sözlülük" ve "özgür konuşma" anlamlarıyla katılmaktadırlar. Platon'un erken diyaloglarında (ve sonraki Stoacı ve Kinik gelenekte) Sokrates figürü, gerçek bir ahlaki *parrhesiastes* olarak karşımıza çıkar. Yaşamında da savaşta gösterdiği aynı cesarete sahip olan, yaşadığı gibi konuşan Sokrates, kentteki en güçlü insanlardan bile kendileri hakkında hesap vermelerini istemekten çekinmez (O'Leary 2002: 150).

Diyalogta Lakhes'in Sokrates'e yönelik sözleri, Sokrates'in bir *parrhesiastes* olarak kabulünü görmek için önemlidir zira Lakhes, bir "sınanan" olarak diyaloga kendi isteğiyle girmekte ve Sokrates'ten kendisini sinamasını istemektedir;

Gerçekte insan olan, davranışları söylediklerinden farklı olmayan bir adamın, erdem ya da herhangi bir bilim üstüne konuşmasını dinlerken, söylevciye söylediklerinin birbirine ne kadar yaraştığını, ne kadar uyumlu olduğunu görünce büyük zevk duyarım. Böyle bir adam, dünyanın en güzel uyumunu, lir ya da

⁶ *Basanos* sözcüğü, Yunancada "denektaşı" anlamına gelir; "Bir altının gerçek olup olmadığını anlaşılması için söz konusu altın bu siyah taşa değdirilir, 'deneme'ye tabi tutulan altının taşa bıraktığı ize bakarak sonuca varılır. Sokrates'in *basanos* rolü de, aynı şekilde ona kendisiyle ilişki kuran ve denemeye tabi tutulan kişilerin *bios*'larıyla *logos*'ları arasındaki ilişkinin gerçek doğasını belirleme şansını verir" (Foucault 2014a: 82-83). *Basanos* sözcüğü, Platon'da siyasi anlamıyla da kullanılır. Platon *Devlet*'te, beden eğitimi derslerinin çocuklar için en önemli denemelerden biri olduğunu söyler çünkü bu eğitimle herkesin beden işlerindeki "değeri" ortaya çıkmaktadır (Platon 2010: 537b).

herhangi bir eğlence aracıyla değil, yaşamını sözleriyle uyuşturarak yaratan usta bir müzikçi gibi gelir bana. (...) Sokrates'in nasıl konuştuğunu duymadım; ama az önce söylediğim gibi, ona savaştaki davranışlarına bakıp değer biçtim ben ve içtenlikle söylüyorum ki güzel sözler söylemeye layık buldum. Eğer böyle bir vergiye sahipse, hiçbir şey esirgemem ondan; seve seve katlanırım sınamasına ve bir şeyler öğrenmekten kaçmam. (...) Haydi Sokrates, istediğin gibi eğit beni, sına; sen de benim bildiklerimi öğrenirsin (Platon 2011: 188d-189b).

Diyalogta “yaşamını sözleriyle uyuşturarak yaratan usta bir müzikçi” benzetmesini kullanan Lakhes'in, daha sonra ise Sokrates'e bir değer biçtiğini, Sokrates'i, kendisini eğitecek ve sınyacak bir *parrhesiastes* olarak kabul ettiğini görüyoruz. Çünkü Sokratik gelenekte öznenin hakikati, daha çok, yaşamları (bios) ve sözleri (logos) arasında bulunan ilişki yoluyla, öznenin kendisi tarafından temellendirilmektedir (O'Leary, 2002: 151). Bir “sınanan” olarak Lakhes'in, Sokrates'in dinleyicisinin hayatında “logos ile bios arasındaki ilişkiyi sınyacak iyi bir *basanos* olup olmadığı” konusundaki temel kriteri, onun sözleriyle (*logoi*) eylemleri (*erga*) arasında uyumlu bir ilişki olmasıdır. Sokrates'in sözleri ile eylemleri arasındaki bu uyum, “kendilik bakımı” ile ilişkili olarak ortaya çıkan “hakikati söylemeye cesaret etme” dönüşüncesi üzerinden sağlanır (McGushin 2007: 93). Foucault'ya göre hayatın ya da bios'un hakkında bir izahat vermek demek, hayatındaki tarihsel olayların anlatısını sunmak değil, logos ile yaşam tarzı arasında bir ilişkinin bulunduğunu ispat etmektir. Sokrates'in araştırdığı şey, logos'un bir kimsenin hayatını nasıl biçimlendirdiğidir; zira onun ilgisini çeken, bu ikisi arasında uyumlu bir ilişki olup olmadığını keşfetmektir (Foucault 2014a: 82). Bu bakımdan Sokrates'le birlikte *parrhesia*'nın siyasi yönü, büyük ölçüde felsefi içeriğinin ardında kalmıştır. Sokrates ve Platon'da *parrhesia*, siyasetten ahlaka doğru, bir nevi yerinden edilerek kendilik bakımının (*epimeleia heautou*) bir unsuru haline gelir (McGushin, 2007: 43-44). Bu açıdan felsefi *parrhesia*'nın temeli, dünyayı kişinin kendisiyle ilişkisi için bir sınama zeminine dönüştüren ve bir yaşam sanatı ile neticelenen kendilik bakımı, kendiliğin dönüşümü ve kurtuluşudur (McGushin 2007: 148).

Parrhesia sadece başkalarıyla olan bir ilişkiye değil, aynı zamanda kişinin kendisiyle kurduğu ilişkiye de gönderme yapmaktadır. Foucault'ya göre kendisi ve başkaları hakkında “doğruyu söylemek”, Yunan-Roma kültüründe ve tüm Antikçağ ahlakında önem bir yer tutmaktadır (Foucault 2011: 4). Gerek siyasi anlamıyla gerekse de Sokratik-felsefi anlamıyla *parrhesia* kullanımı, “öteki ile bir sözel ilişki etiği” olarak ortaya çıkar. Kişi, mecliste olsun, *agora*'da olsun, gerekse *kralın sarayı*'nda olsun, ya da bir *itiraf* biçiminde yaşama dair iyi veya kötü bir izahat olsun; her durumda “kişinin kendisiyle kurduğu tekil varlık ilişkisi”nin “Öteki”nde yansımaları görülür. *Parrhesia*, bu niteliğiyle içten dışa doğru bir yön izlemekte, böylelikle kişinin kendisiyle kurduğu ilişki, başkalarıyla kurduğu ilişkiyi de içermektedir. Kendilikle bir ilişkinin kurulması, çok açık bir biçimde, kendinin Öteki ile ilişkisine bağlanır (Foucault 2015: 135). Fakat Öteki ile kurulan bu “etik ilişki”nin kendilikle ilişkiyi de içermesi, sadece *parrhesia* kullanan kişi için geçerli değildir. *Parrhesia* kullanan kişi Öteki ile bir sözel ilişki yarattığı vakit, Öteki'ni de kendi kendisiyle ilişki kurmaya yönlendirmektedir.

2. *Parrhesia* ile *Askesis*'in İrtibatı

Foucault'ya göre çilenin (*askesis* anlamında), özne ile hakikat arasında olabildiğince sağlam bir bağ kurma rölü vardır. Çile, özneyi doğrulamanın öznesi olarak kurar ve Foucault'ya göre *askesis*'in esas rölü de budur (Foucault 2015: 311). *Parrhesia* ise bir yandan ahlaki niteliğe, ahlaki tutuma, *ethos*'a, diğer yandan teknik usule, *tekhne*'ye gönderme yapar ve bunların her ikisi de doğru söylemi, kendini kendinin üzerinde hükümler özne olarak ve kendi kendine doğruyu söylemenin öznesi olarak kurmak için ihtiyaç duyana aktarmak üzere gerekli ve vazgeçilmezdir (Foucault 2015: 312). *Parrhesia* ile kişinin kendisini disiplin altına almak için uyguladığı bir içsel edim olarak *askesis*'in (pratik talim) (Urhan 2013: 344) bağlantı noktası burasıdır. Kişinin kendisiyle kurduğu ve bunun bir yansıması olarak da başkalarıyla kurduğu ilişki, "yanlız başına kendini sorgulama", "kendi kendini teşhis etme" gibi çeşitli *asetik* pratiklerle⁷ doğrudan ilişkili hale gelmiştir. Bu ilişkinin zemininde ise kişinin kendisine dair hakikatlerle *-parrhesia* pratiğini kullanarak- cesurca yüzleşmesi vardır.

Foucault, Hıristiyanlıktaki çilecilikle Yunanların *askesis* anlayışının en az iki yönden birbirinden ayrıldığı görüşündedir;

(1) Hıristiyan çileciliğinin nihai amacı ya da hedefi kendinden feragat iken, Yunan-Roma felsefelerinin ahlaki *askesis*'inin amacı kişinin kendisiyle özel bir ilişki -bir kendine sahip olma ve kendi üzerine egemen olma ilişkisi- kurmasının sağlanmasıydı. (2) Hıristiyan çileciliği ana tema olarak dünyadan kopuşu alırken, Yunan-Roma felsefelerinin *askesis* pratikleri genellikle bireyin dünyayla etik ve akılcı bir şekilde yüzleşmesine yardımcı olacak hazırlığı yapmasıyla ve gerekli ahlaki donanıma sahip olmasıyla ilgilidir (Foucault 2014a: 122).

Antikçağ insanının kendi üzerine iktidar uygulayarak (*enkrateia*)⁸ kendine ve nefesine hükmetme pratiklerinin, Hıristiyan çileciliğinden farklı olarak "kendinden feragat etme", "dünyadan kopma" düşüncelerini içermediğini vurgulayan Foucault, *asetikliği* ise şöyle tanımlamaktadır;

Asetiklik, yani tanımlanmış bir ruhani amaca ulaşmak üzere bireyler için hazır, tavsiye edilmiş, hatta mecburi, her halükarda ahlaki, felsefi ve dinsel bir sistemde kullanılabilir, az çok düzenlenmiş egzersizler bütünü (Foucault 2015: 348).

Foucault'nun *parrhesia* ile *askesis* irtibatı ile ilgili olarak üzerinde durduğu metinlerin başında Seneca'nın *De Ira*'sı gelir. Seneca *Öfke Üzerine* adlı metninde, zihnin kendisini her gün hesap vermeye davet etmesi ve kendini sorgulaması gerektiğini, uyumadan önce tüm gününü gözden geçirip gün boyunca tüm yaptıklarının izini sürdürdüğünü söyler; "Ruh kendini övdükten ya da payladıktan, kendiliğin bu gizli sorgulayıcısı ve eleştirmeni kendi karakteriyle ilgili izahatı verdikten sonra, ne rahat, ne derin ve ne katıksız bir uyku uyunur! Ben bu ayrıcalıktan istifa ederim ve her gün kendi

⁷ Foucault, kişinin kendisini kendi eylemlerinin ahlaki öznesi olarak kurması için uyguladığı tüm pratiklere *asetik pratikler* demektedir (Foucault 2014b: 222).

⁸ *Enkrateia*, Antikçağın kendilik kültüründe "kendini tutmak", "kendine hakim olmak" anlamlarına gelir (Preus 2007: 102). Foucault, *Cinselliğin Tarihi* adlı eserinde *enkrateia* sözcüğünün, genel olarak "kişinin kendisine hükmetmesinin dinamiğine ve bunun gerektirdiği çabaya" gönderme yaptığını kaydetmektedir (Foucault 2007: 168).

mahkememde kendimle ilgili bir dava açarım”(Foucault 2014a: 124). Benzer bir idman Platon'un *Devlet*'inde de göze çarpar. Platon, düşüncesini duyulardan sıyrıp kendi kendini yoklayan, bugünde ve gelecekte akıl erdiremediği şeyleri anlamaya çalışan, öfkesini tutmasını bilen bir adamın kimseye çatmış olmadığı için rahat bir yürekle uyuduğundan bahsetmektedir (Platon 2010: 571e-572b).

Seneca'nın bahsettiği “yalnız başına kendini sorgulama” olarak adlandırılan bu uyku pratiğinin *parrhesia* ve *askesis*'i içeren iki boyutu olduğunu görüyoruz. İlkin, öznenin kendisine dair hakikatlerle yüzleşmeye “cesaret etmesi” söz konusudur; - ki bu aynı zamanda *parrhesiastes*'in temel niteliklerinden biridir. Kişinin kendisiyle kurduğu tekil varlık ilişkisi kapsamında *parrhesia*, içten dışa doğru bir süreç dahil olmaz, tersine, kendi üstüne katlanır. Artık cesaret, sadece başkalarına hakikati söylemek için gerekli bir erdem değil, kişinin kendisine dair hakikatleri yine kendisine söylemesi, kendisiyle yüzleşmesi için de gereklidir. İkincileyin, bu bir *asetik* pratik (pratik talim) olarak belli bir istikrarı ve egzersizler yoluyla kendiliğın gelişimini içermektedir. Öznenin kendisine dair hakikatleri kendine deşifre etmesi, aynı zamanda kendi üzerinde uyguladığı çeşitli egzersizler ve tekniklerle sıkı bir ilişki içindedir. Her gün uyumadan önce, kişinin tüm gün boyunca olan bitenlerin hesabını görmesi, -Seneca'nın deyimiyile- kendisinin davacısı olması, kendini sorgulaması, kendisiyle yüzleşmesi; bu tutum hem bir asetikliğe işaret etmekte, hem de kişinin kendisine dair hakikatleri yine kendisine deşifre etmesi açısından *parrhesia*'ya işaret etmektedir.

Bir başka metinde ise Foucault, “kendi kendini teşhis etme pratiği” üzerinde durur. Seneca'nın *Ruhun Dinginliği Üzerine* adlı metninden hareketle, bu pratiği çözümlenmeye çalışır. Fakat bu metinde, önceki metinden farklı olarak zihnin değişmezliği ve istikrarı söz konusudur. “Latincedeki *tranquillitas* sözcüğü Yunancadaki *euthymia* sözcüğünün çevirisidir ve ruhun ya da zihnin sabitliği anlamına gelir. Böyle bir durumda zihin dışsal olaylardan bağımsızlaşır ve aynı zamanda içinde istemsiz bir harekete yol açabilecek her türlü içsel heyecan ya da çalkalanmadan kurtulur” (Foucault 2014a: 127). İlgili metinde Serenus, dostu Seneca'dan kendisiyle istişarede bulunmasını istemektedir çünkü kendini inceleyen, soruşturan, kendi hakikatiyle yüzleşen Serenus, bunu aynı aileye mensup dostu Seneca'yla paylaşarak “tedavi olmayı” arzu etmektedir. Serenus, kendini araştırdığında, taşıdığı kimi kötülük ve olumsuzluklarının açıkta olduğundan, kimilerinin ise çok daha gizli bir şekilde bir köşede pusuya yattıklarından bahseder. Bazı kötülüklerin ise her zaman olmasa da belli aralıklarla tekrar ortaya çıktığını ve içlerinde en belahlılarının bunlar olduğunu söyler. Serenus bir ikilemde kalmıştır; korktuğu şeylerden ne kurtulabilmiş ne de onlara tam olarak köle olmuştur; -kendi deyimiyile- “hasta da değildir, sağlıklı da”.

Foucault'nun bu pratikte dikkat çektiği ilk husus, Serenus'un ahlaki bir rahatsızlıkla fiziksel bir rahatsızlık arasında bir özdeşleştirmeye gitmesi, sıkı bir benzerlik kurmasıdır. Bu metinde Serenus, kendini soruşturması, hakikatiyle yüzleşmesi sonucu tespit ettiği bir ahlaki sorunu fiziksel bir hastalıkla özdeşleştirmekte ve Seneca'dan alacağı önerilerle kendini tedavi etmeyi ummaktadır. Bir diğer dikkat çekici detay ise Serenus'un kendi hakikatiyle yüzleştikten sonra bunu aile dostu Seneca'ya bir nevi “itiraf etmek” istemesidir (Foucault 2014a: 129). Fakat bu “itiraf”, Hıristiyanlıktaki günah çıkarma pratiğiyle birlikte kurumsallaşan itiraf pratiğinden farklıdır. Nasıl ki Hıristiyan çileciliğinin Yunan-Roma kültüründeki *askesis* ile farkları varsa, Serenus'un

Seneca'ya kendisine dair hakikatleri deşifre etmesi ile günah çıkarmak için rahibe giden bir Hıristiyanın itirafı arasında paralel farklar vardır. Fakat kendilik pratiği olarak "itiraf", Hıristiyanlığa geçişle birlikte büyük kopuşlar ve kırılmalar yaşamış olsa da, en azından belli bir temanın değişmiş hali olarak kimi süreklilikler taşımaktadır.

Serenus'un kendisiyle yüzleşerek Seneca'ya deşifre ettiği kendilik teşhisi, Seneca'nın, "hastalığına" bir isim bulmasını istemesinden kaynaklanır. Fakat bunun zihin sabitliği ve zihin istikrarı (*tranquillitas*) eksikliği olarak tanınan ahlaki bir sorunla da ilişkisi vardır. Serenus, iki şey arasında duran ve ne doğruya, ne de yanlış eğilim gösteren bu zihin zayıflığının doğasını bir serferde ve tek parça olarak gösteremeyeceğinden ötürü Seneca'dan kendisine yardım etmesini ister. Foucault'ya göre "Serenus, karayı gören bir gemi gibi hakikati elde etme yolundadır. Ancak tam olarak kendine sahip olamadığı ve kendini kontrol edemediği için, ilerleyemediği hissine kapılır. Bunun nedeni belki zayıf oluşu, belki de güzergahının iyi bir güzergah olmayışdır. Bu bocalamasının nedenini tam olarak bilmemektedir; ancak rahatsızlığını 'sallama'dan başka bir harekete yol açmayan bir tür sürekli tereddüt olarak niteler. Gemi ilerleyemez çünkü sallanıyordur. O halde Serenus'un sorunu şudur: Bu tereddütlü sallanma hareketini -ki sebebi zihninin istikrarsızlığı ve oynaklığıdır- kendisini kıyıya, sağlam karaya götürecektir devamlı bir çizgisel hareketle nasıl değiştirebilir?" (Foucault 2014a: 130-131). Metinde görüldüğü üzere Serenus, kendini sorgulama, kendini tanıma (*gnothi seauton*), kendine dair hakikatleri bulup cesurca ve açık sözlülükle kendine itiraf etme konusunda *parrhesia* kullanmaktadır fakat zihin egzersizleri (*askesis*) ve teknikleri konusunda zayıf göstermekte, bu yüzden de belli bir zihin istikrarı (*tranquillitas*) sağlayamamaktadır.

Parrhesia ile *askesis*'in özellikle İsa'dan sonraki ilk iki asırda kendilik egzersizleri bakımından sıkı bir ilişkisi mevcuttur. Fakat bu ilişki, Sokrates-Platon döneminde karşılaştığımız *felsefi parrhesia* biçimi ile pratik talim olarak *askesis*'in irtibatının olmadığı anlamına gelmemektedir. Aradaki fark, *askesis*'in ilk etapta *paideia*'nın bir parçası olmasından, fakat daha sonraki dönemde *askesis*'in *paideia*'ya karşı bir tür otonomi kazanmasından kaynaklanır. Platon *paideia*'yı şöyle tanımlar; "Çocukluktan başlayarak erdem yolunda mükemmel bir yurttaş olma tutku ve hevesi uyandıran, hakça yönetmeyi ve yönetilmeyi bilen kişi olmayı sağlayan bir eğitim" (Urhan 2013: 378). Bu bağlamda "ahlaksal *askesis*, site içinde ve başkalarına karşı oynayacak bir rolü olan özgür insanın *paideia*'sının bir parçasıdır" (Foucault 2007: 177-178). Bu dönemde *askesis*'in *parrhesia* ile irtibatı, bir parçası olduğu *paideia* üzerinden kurulmaktaydı. Kendini çeşitli egzersizler ve pratiklerle geliştirmek, yetkinleşmek isteyen Antikçağ insanı, aynı zamanda iyi bir yurttaş olma amacını ve site yararını da gözetmekteydi. İsa'dan sonraki ilk iki yüzyıla geldiğinde ise artık *askesis*'in *paideia*'ya karşı özgül bir sıfat edindiğini görülür, politik anlamından büyük ölçüde sıyrılarak kişisel bir otonomi kazanır.

Sonuç: *Parrhesia*'nın Foucault'nun Antikçağ Araştırmalarındaki Yeri

Hatırlanacağı üzere Foucault, *Cinselliğin Tarihi* adlı projesinin ilk kitabı olan *Bilme İradesi*'nde, "cinsel özne"yi kuran iktidar ilişkilerini ve son üç asırda meydana gelen cinsel söylem patlamasının arkasındaki kurumsal kışkırtmayı deşifre etmekteydi. Bu eserde Foucault için söz konusu olan şey "insanın cinselliğine ilişkin söylemi ayakta tutan iktidar-bilme-haz düzenini, işlerliği ve varoluş nedenleri çerçevesinde belirlemek"ti (Foucault 2007: 18). Ortaçağda rahibin insanların ruhlarından çekip çıkardığı *itiraf* ile modern dönemde insanları kendilerine ait hakikatleri deşifre etmeye yönlendiren psikanalizin insanların ruhlarından çekip çıkardığı *itiraf* temaları arasında kimi tarihsel kırılmalar olmasına karşın belli bir sürekliliğin de olduğunu düşünen Foucault, bu bağlamda "psikanalizin arkeolojisi"ni (Foucault 2007: 98) yapmaktaydı. Çünkü psikanaliz, cinselliğe dair kurulan iktidar tertibatının içinde aynı anda birkaç rolü birlikte oynuyordu.

Her ne kadar cinselliğe dair hakikatlerin deşifre edilişi hususunda yasaklama ve yönlendirme bakımından Ortaçağ ile modern dönem arasında keskin bir kopuş olduğu düşünülse de, Foucault, her iki dönemde de iktidarın denetlenebilir, gözetlenebilir, yönetilebilir öznelere yaratma amacı açısından bariz süreklilikler görmektedir. Denilebilir ki, modern dönemde rahibin yerini psikanalist almış, arka planında iktidarın olduğu -baskı varsayımına karşı- kurumsal bir "kışkırtma"yla insanlar kendilerine ait olan hakikatleri "itiraf etmeye" yönlendirilmiş ve Batı insanı adeta bir "itiraf hayvanı"na dönüştürülmüştür (Foucault 2007: 50).

Foucault, modern dönemde psikanalizin tedavi vaadiyle insanların kendilerine ait hakikatleri deşifre etme pratiğinin temelinde, Hıristiyanlığın günah çıkarma ritüeliyle birlikte kurumsallaşan itiraf tekniğini görür. Her iki dönemde de insanlar, tüm tematik farklılık ve kırılmalara rağmen kendilerine dair hakikatleri deşifre etmekteydiler. Bu tekniğin temelindeki kendilik kültürünü ve modern dönemdeki cinsel söylemin köklerini araştırmak üzere Foucault, uzunca bir süre Hıristiyan yazınıyla ilgilenir. *Bilme İradesi* adlı eserinin hemen ardından Hıristiyanlığın ilk dönemini ve Hıristiyanlıktan hemen önceki pagan kültürleri inceler. Hıristiyanlığın ilk yıllarına odaklandığı *Tenin İtirafı* (Les Aveux de la chair) adlı eserinde her seferinde yeniden düzenlemeye gitmiş ve bu eser, 1984 yılında, *Cinselliğin Tarihi* adlı projesinin dördüncü ve son kitabı olarak ilan edilmesine rağmen yayımlanmamıştır (Eribon 2012: 347-350).

Foucault, Hıristiyanlıkta kök bulan "kişinin kendisine dair hakikati söylemesi", "itiraf etmesi" temasının köklerini oldukça farklı bir biçimiyle Yunanlarda bulmuştu. Foucault'nun Hıristiyanlığın analizi içinde keşfettiği şey, "kendilik tekniği"nin yeni bir biçimde ortaya çıkmasıydı (Eribon 2012: 344). "Hakikati söylemek", Yunanlarda Hıristiyan kültüründen oldukça farklı bir biçimde, tamamen kişinin kendisiyle ve Öteki'yle ilişkisi içinde yer bulan "yaşama sanatları"na dolanıyordu. Bu kültürde kişi, başrolüne *parrhesiastes*'in soyunduğu "hakikat oyunu"na kendi isteğiyle katılıyor, *parrhesiastes*'in onu bir *parrhesiastes* kılan ahlaki ve kişisel niteliklerine bağlı olarak yaşamı hakkında bir izahat verebiliyordu. "Hakikati söylemek" temasının aynı zamanda "açık sözlülük", "dürüstlük", "özgür konuşma" ve "özgürce konuşma hakkı" gibi hem felsefi hem de siyasi bir yönü vardı.

Hıristiyan kültüründe ve modern dönemde itiraf, kendisine ait hakikatleri söyleyen kişinin üzerine iktidar uygulanmasıyla elde edilirdi. Hem Ortaçağda rahibin hem de modern dönemde psikanalistin üstlendiği görevde özne, üzerine uygulanan iktidarın sonucu olarak kendine ait olan hakikati dile getiriyordu. Antikçağda ise "hakikat anlatıcısı", kendisiyle ilişki kuran ve *parrhesia* kullandığı kişiyi de kendisiyle bir etik ilişki kurmaya davet eden kişidir. *Parrhesiastes*, kendi üstüne iktidar uygular ve *parrhesia* kullanarak etik bir ilişkiye girdiği kişiyi de kendi üstüne iktidar uygulamaya davet eder. Antikçağın ahlak anlayışında kişi, kendi üzerine iktidar uygulayarak (*enkrateia*), çeşitli kendilik pratikleri aracılığıyla kendini yontarak, kendi yaşamını adeta bir "sanat eseri"ne dönüştürmeyi amaçlıyordu. Bu tutum, Yunan ahlakının temelindeki "yaşama sanatlarının iki ilkesi" saydıkları *gnothi seauton* (kendini bil) ve *epimeleia heautou* (kendine özen göster) nosyonlarıyla ilişkilidir. Platon'un *Alkibiades* diyalogunda Sokrates, Alkibiades'e "kendine özen göster" çağrısı yaparken, Alkibiades'i kendi kendisiyle ilişki kurmaya, kendi kendisinin üzerine iktidar uygulayarak kendi yaşamını yontup dönüştürmeye davet eder. Öteki ile kurulan ilişki, etik bir ilişki olduğu kadar aynı zamanda bir iktidar ilişkisiydi, fakat Yunanlarda "parrhesia oyunu"na katılan her bir kişi, Öteki'nin değil, kendisinin üzerine iktidar uygulamaya davet ediliyordu. Ortaçağda ise bu sözel etik ilişkinin ters yüz edilmiş haliyle karşılaşırız.⁹

Son dönemi itibarıyla "özne", Foucault için artık "kendini kuran özne"dir ve *parrhesia* çalışmaları, Foucault için bu odak değişimini gösteren önemli çalışmalarından biridir. Çünkü *parrhesia*, öznenin kendini etik olarak kurmasının sözel bir pratiği olarak karşımıza çıkmaktadır. Foucault'nun *arkeoloji* ve *soybilim* dönemlerinin ardından Antikçağa ve Antikçağın etik anlayışına yönelişinin sebebi, cinselliğin hangi gerekçelerle ahlaki bir sorun olarak ortaya çıktığı problemiydi. Modern dönem ve Ortaçağdaki itiraf pratiği arasındaki tematik süreklilik, Foucault için cinsellik ile ahlak arasındaki ilişkinin çözümünün önemli ipuçlarından biriydi. Foucault, Yunan ahlakında hem cinsellik ile ahlakın kesiştiği etik tözü ve Yunanların yaşama sanatlarını keşfetmiş, hem de kişinin kendisine ait olan hakikatleri deşifre ettiği itiraf pratiğinin köklerini *parrhesia*'da bulmuştu. Bu bağlamda Foucault'nun *parrhesia* çalışmaları, iktidar ilişkilerine yoğunlaştığı *soybilimsel* çalışmalarıyla süreklilikler taşıyan *Bilme İradesi* adlı eseri ile yaklaşık sekiz yıl sonra yayımlanan *Hazların Kullanımı* ve *Kendilik Kaygısı* adlı "etik dönem" eserleri arasında bir geçiş soruşturması olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁹ Foucault'ya göre Yunanların yaşama sanatlarına dayandırdıkları bu kendilik kültürü Hıristiyanlığın denetimine geçtiği andan itibaren, *epimeleia heautou* nosyonu *epimeleia tôn allôn'a* (başkaları adına kaygılanmak) dönüşmüş ve bir pastoral iktidarın uygulanmasının hizmetine sokulmuştur" (Foucault 2014b: 218).

KAYNAKÇA

- ARISTOTELES (2014). *Retorik*, çev. M. H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BEST, S. & Kellner, D. (2011). *Postmodern Teori*, çev. M. Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- ERİBON, D. (2012). *Michel Foucault*, çev. Ş. Çiltaş, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- EURIPIDES (2013). *Euripides III (İon)*, trans. R. F. Willetts, London: The University of Chicago Press.
- FOUCAULT, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi*, çev. H. U. Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, M. (2011). *The Course of Truth, The Government of Self and Others 2*, trans.. G. Burchell, New York: Palgrave Macmillan.
- FOUCAULT, M. (2014a). *Doğruyu Söylemek*, çev. K. Eksen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, M. (2014b). *Özne ve İktidar*, çev. I. Ergüden ve O. Akinhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, M. (2015). *Öznenin Yorumbilgisi*, çev. F. Keskin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- FOUCAULT, M., & GUTMAN, H. & P. H. HUTTON (2001). *Kendini Bilmek*, çev. G. Ç. Güven, İstanbul: Om Yayınevi.
- McGUSHIN, E. F. (2007). *Foucault's Askēsis. An Introduction to the Philosophical Life*, USA: Northwestern University Press.
- O'LEARY, T. (2002). *Foucault and The Art of Ethics*, New York: Continuum Books.
- PLATON (2010). *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- PLATON (2011). *Diyaloglar*, çev. Kollektif, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- PREUS, A. (2007). *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Plymouth: The Scarecrow Press.
- URHAN, Veli (2013). *Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları.

Aret KARADEMİR

Dr. Öğr. Üyesi
ODTÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara, TR
METU, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Ankara, TR
akaradem@metu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-1099-7089

Foucault ve Ulusalçılık Öz

Michel Foucault'nun iktidar analizi ile Benedict Anderson, Ernest Gellner ve Eric Hobsbawm gibi isimlerden oluşan ulusalcılık çalışmalarının modernist okulu, ilk bakışta fark edilenden daha fazla ortak noktaya sahiptir. Hem Foucault hem de modernist okul modern iktidarın üretken bir yapıya sahip olduğunu savunur. Foucault için iktidar, insan doğasını, cinselliği, bilgiyi, bireyselliği ve gerçekliği baskılayan değil; onları üreten bir yapıya sahiptir. Benzer bir şekilde, modernist okul için ulus, ulusal dil ve ulusal kültür, ulus-devletin yapı taşlarına değil; onun ürünlerine tekabül eder. Ne var ki hem modernist okul hem de Foucault'cu analiz sorunludur. Bunun nedeni, modernist okulun ulus inşasını cinselliği; Foucault'nun ise disipline edilmiş cinsel özne kurgusunu ulusu hesaba katmadan analiz etmeye çalışmasıdır. Bu yazının amacı, ulus inşası ile cinsel özne kurgusunun birbirinden bağımsız analiz edilemeyeceğini ve Foucault'cu iktidar analizi ile modernist okulun ulus incelemesinin ötekinin işbirliği olmadan eksik kalmaya mahkûm olduğunu göstermektir.

Anahtar Kelimeler

Foucault, Ulusalçılık, Cinsellik, İktidar, Modernite.

Foucault and Nationalism

Abstract

Michel Foucault and the modernist school in the literature of nationalism have more in common than it looks at first sight. They both argue that modern power is productive. For Foucault, modern power produces the so-called human nature, as well as sexuality, knowledge, individuality, and truth. Similarly, for the modernist school, nation, national language, and national culture are the products of modern power, namely the nation state. However, neither the Foucauldian analysis of power nor that of the modernist school is sufficient in analyzing the functioning of power. The reason is that the modernist school gives an account of the construction of nation without taking sexuality into account; and Foucault analyzes the construction of disciplined sexual subjects without taking nation into account. The aim of this paper is to show how and why neither the Foucauldian account of the functioning of modern power, nor that of the modernist school is sufficient in analyzing power, as well as to argue that the Foucauldian account and the modernist school may complement one another.

Keywords

Foucault, Nationalism, Sexuality, Power, Modernity.

Giriş

Michel Foucault'nun iktidar analizi ile Benedict Anderson, Ernest Gellner ve Eric Hobsbawm gibi isimlerden oluşan ulusalçılık çalışmalarının modernist okulu, ilk bakışta fark edilenden daha fazla ortak noktaya sahiptir. Hem Foucault hem de modernist okul modern iktidarın üretken bir yapıya sahip olduğunu savunur. Foucault'cu kelimelerle söyleyecek olursak; modern iktidar “hayır diyen yasa” ile özdeşleştirilemez (Foucault 1980: 120).¹ İktidarın tek fonksiyonu “yasal olan ile yasal olmayı” veya “kabul edilebilir olan ile yasak olanı” birbirinden ayırmak ve yasal olmayan ile yasak olanı baskı altında tutmak değildir (1978: 83). Kısacası, modern iktidar sadece “yasa, tabu ve sansür mekanizmaları” ile “reddetme, dışlama, inkâr etme, önünü kesme, saklama veya maskeleyen mekanizmaları” incelenerek analiz edilemez (1978: 83-84). Bunun nedeni, aşağıda daha detaylı göreceğimiz gibi, iktidarın üretken bir yapıya sahip olmasıdır. Foucault'ya göre modern iktidar özne, bilgi, bilgi objesi, disipline edilmiş bireyler ve sağlıklı, gürbüz ve üretken nüfuslar (populations) üretir; bu üretimin en önemli odak noktalarından biri ise cinselliklerdir. Benzer bir şekilde, modernist okul için iktidar—özellikle modern ulus-devletler—sadece yasa, yasaklama veya yasaklayıcı baskı üzerinden analiz edilemez. Modern devletler üretkendir: ulus, ulusal özne, ulusal dil, ortak yaşam tarzı ve ulusal kültür üretirler. Ayrıca, yazının ilerleyen bölümlerinde daha detaylı göreceğimiz gibi, hem Foucault hem de modernist okul için modern iktidarın ürettikleri, iktidara veya dominant kültüre uygun addedilen bireyler ve yaşam tarzlarıyla sınırlı değildir. Örneğin, Foucault'ya göre modern iktidar, sadece toplumsal cinsiyet normlarına uyan heteroseksüel bireyleri değil; marjinalleştirilmiş bireyleri ve toplumsal olguları da üretir: modern iktidar eşcinselliği ve eşcinsel bireyleri üretir. Benzer bir şekilde, modernist okul için modern iktidar, sadece ulus-devlet normlarına uyan toplumsal çoğunluğu değil; içerisinde buldukları ulus-devletin normlarını reddeden etnik veya ulusal azınlıkları da üretir. Son olarak, hem Foucault hem de modernist okul özne, kültür ve ulus üretimi sürecinin temelini moderniteyi koyar. Aşağıda daha detaylı göreceğimiz gibi, moderniteyle “sanayileşme,” “demokratikleşme” ve “ulusal kimlik algısı” üzerinden tanımlayabileceğimiz toplumlar bütünü anlaşılır (Riggs 1998: 271).

Foucault ve modernist okulun paylaştığı bir diğer ortak nokta ise, ikisinin de modern iktidarı eksik bir şekilde analiz ettikleri ve bahsi geçen eksikliğin giderilmesi için birbirlerine ihtiyaç duydukları gerçeğidir. Detaya incek olursak; modernist okul modern iktidarın ulus, ulusal özne veya ulusal kültür üretimi sürecini incelerken cinselliği ve toplumsal cinsiyet normlarını hesaba katmaz; modern ulus-devletlerin ne tür cinsiyet ve cinsellik politikaları aracılığıyla ulusal özne ürettiklerini sorgulamaz. Foucault ise modern iktidarın ürünlerini ulus-üretimi sürecini sorunsallaştırmadan analiz eder; bahsettiği iktidar mekanizmalarının ulus-devlet mekanizmaları olduğunu unutmaz. Bu yazının amacı, Foucault'cu iktidar analizi ve modernist okulun birbiriyle işbirliği yapmadan neden ve nasıl eksik kalacağını göstermektir. Yazının bir sonraki bölümünde modernist okul incelenecek ve modernist okulun cinsellik ve toplumsal cinsiyet incelemesi yapmadan ulus-üretimi sürecinin hesabını verirken neden ve nasıl eksik kalacağı, diğerleri gibi bir ulus-devlet olduğu sıkça gözden kaçan Amerika Birleşik

¹ Bu yazıdaki tüm alıntılar İngilizceden Türkçeye yazar tarafından tercüme edilmiştir.

Devletleri örneği üzerinden gösterilecektir. Yazının son bölümünde ise Foucault'nun iktidar analizi, modern iktidarın cinsellik ve toplumsal cinsiyet üretimi üzerinden betimlenecek; Foucault'cu analizin modernist okuldakine benzer bir ulus analizi olmadan eksik kalacağı iddia edilecektir. Kısacası, bu yazıda, ulusal özne üretimi ile cinsel özne üretiminin kesişen noktalarını sorgulamayan modern iktidar analizlerinin eksik ve sorunlu kalmaya mahkûm oldukları savunulacaktır.

Modernist Okul ve Ulusalçılık

Modernist okulu modernist yapan; ulus, ulusalçılık ve ulusal kimlik kavramlarının ne doğal, ne de yüzlerce yıllık tarihe sahip olgulara gönderme yapan kavramlar olduklarını savunmasıdır. Modernist okula göre ulus, ulusalçılık ve ulusal kimlik modernitenin ürünüdür. Anderson'ın kelimeleriyle söyleyecek olursak; “ulus, ulusallık ve ulusalçılık toplumsal kurgulardır” (Anderson 1991: 4). Yalnız bahsi geçen kurgular, son birkaç yüzyılın ürünüdür. Bu kurgular modern iktidara—özellikle ulus-devletlere—önsel değildir. Aksine, ulus-devletlerin 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başındaki doğuşu, ulus denen varlıkların, ulusallık algısının ve ulusalçılığın ortaya çıkmasının müsebbibidir. Hobsbawm'un deyişiyle, “uluslar devletleri ve ulusalçılığı doğurmaz, tam tersi olur”; yani ulus-devletler ulusları ve ulusalçılığı üretir (Hobsbawm 1992: 10). Bu üretimde sanayileşmenin ve demokratikleşmenin payı büyüktür.

Detaya inecek olursak; modernist okula göre ulus-devletler “ulusalçılık prensibi”ne uygun inşa edilen toplumlara tekabül eder. Bahsi geçen prensibe göre devletin siyasi ve bölgesel sınırları, ulusun “hayali” sınırlarıyla örtüşmelidir. Ayrıca, ulus, devlet içerisindeki tek egemen güç olmalı; devletin sahibi olarak algılanmalıdır. Devlet ise ulusun ayırt edici özelliklerini ve kültürel mirasını yansıtmalıdır. Son olarak, ulusun mensupları, özellikle savaş benzeri ulusal tehlike arz eden durumlarda, bağlılıklarını ve sadakatlerini diğer mensubiyetlerini unutmak pahasına sadece ulusu temsil ettiği düşünülen siyasi otoriteye, yani devlete sunmalıdır (Anderson 1991: 7; Gellner 1983: 1; Hobsbawm 1992: 9-10). Ne var ki ulusalçılık prensibi, sanayileşme çağında üretilen toplumsal bir kurgudan başka bir şey değildir. 18. yüzyılda başlayan sanayileşme çağı, seri üretime izin veren yüksek teknolojisi sayesinde, sürekli ekonomik gelişmeye, büyümeye ve zenginlik ile üretimdeki sınırsız artış idealine tapınılan bir çağdır. Bu çağda ekonomik gelişme ve zenginlik artışının önündeki her engel kaldırılmalıdır. Bahsi geçen engeller, sosyal ve bölgesel devinimsizlik olarak sınıflandırılabilir. Daha detaylı söyleyecek olursak; sürekli ekonomik gelişme ve zenginlik artışı çağında sosyal devinime, yani bireylerin sosyal sınıflarının içerisine gömülmemelerine ihtiyaç vardır. Sosyal sınıf hiyerarşisinin yıkılması, sınıflar arası geçişin mümkün olması ve her mesleki uğraşın her sınıftan bireye ulaşılabilir olması gerekmektedir. Ancak bu sayede seri üretim, ekonomik gelişme ve zenginlik artışı için elzem olan işbölümü ve işbölümü hücrelerini işgal edenlerin ekonomik ihtiyaç doğrultusunda yerlerini diğer işçilere bırakmaları söz konusu olabilir. Kısacası, sanayileşme çağında her birey bir iş kolunda ve işbirliğinin herhangi bir hücreinde çalışma hakkına sahip olmalı; içerisine doğulan sosyal sınıfa bağımlı olma ve toplumsal hiyerarşideki devinimsizlik olguları yok edilmelidir. Başka bir deyişle, sürekli ekonomik gelişme ve zenginlik artışı için bir tür eşitlik ve demokrasi algısı olmazsa

olmazdır. Bahsi geçen eşitlik ve demokratikleşmenin sanayileşmeye bir başka faydası ise, bu çağda ortaya çıkan sanayici sınıfının, demokratik yönetim olmadan—yani toplumu yönetenlerin halka karşı sorumlu olmalarını sağlayacak hukukun üstünlüğü ve yasa önünde eşitlik ilkeleri olmadan—sermayelerini ve üretim araçlarını yöneticilerin keyfi uygulamalarına karşı koruyup, sınai gelişime katkı sağlayamayacak olmalarıyla ilgilidir. Sosyal devinimde olduğu gibi, sanayileşmenin bölgesel devinime de ihtiyacı vardır; çünkü sanayileşme, ancak ve ancak gelişen ekonomiye katkı sağlayacak bir işçiler ordusu ve bu ordunun mensuplarının ekonomik ihtiyaç doğrultusunda sanayileşmiş bölgelere göç etmedeki istekliliği ve yeteneği sayesinde ayakta kalabilir (Gellner 1983: 22-26, 33-34).

Sanayileşme çağı ve beraberinde gelen sosyal ve bölgesel devinim ile demokratikleşme süreci, bireylerin eğitilmiş ve sadık vatandaşlar olarak üretilmelerini; Etienne Balibar'ın kelimeleriyle söyleyecek olursak, onların “*homo nationalis*” olarak yetiştirilmelerini zorunlu kılmıştır (Balibar 1991). Bunun çeşitli nedenleri vardır. Öncelikle, sosyal sınıf hiyerarşilerinin yıkıldığı ve bahsi geçen hiyerarşileri yöneten otoritelerin güç kaybına uğradığı bir çağda—yani bireylerin bağlılıklarını ve sadakatlerini sorgusuz sualsiz kabul edilen, kutsallaştırılmış ve doğal veya olması gereken olarak algılanan otoritelere ve hiyerarşilere otomatik olarak sunmadıkları bir çağda—devlet, istediği otoriteye bağlanma özgürlüğüne sahip bireyleri, sadakatini ve bağlılığını gönüllüce kendisine sunacak güvenilir vatandaşlar olarak yetiştirmelidir. Ayrıca, sadakatine talip olunan bireyler, demokratikleşme sayesinde toplumun yönetiminde söz sahibi olabilecek ve büyüyen ekonomiyle birlikte vergi mükellefi ve işçi konumuna yerleşecek vatandaşlardır. Kısacası, devlet sosyal sınıfının, dininin, mezhebinin veya ırkının değil; mensubu olduğu “vatan”ın refahı için oy hakkını kullanan, vergi mesuliyetini namusu sayan, çalışma ahlakı ve yeteneğine sahip, vatansever ve sadık vatandaşlar yetiştirmek zorundadır. Dahası, bireyler sanayileşme çağının ve bölgesel devinimin gereksinimlerine uygun yetiştirilmeli; sadece doğup büyüdükleri değil, aynı zamanda da ekonomik ihtiyaç doğrultusunda göç ettikleri sanayileşmiş bölgelerde karşılaşacakları insanlarla aynı dili konuşup, işçi ordusuna katılmalarını mümkün kılacak temel eğitime sahip olmalıydılar. Kısacası, sanayileşme çağında bireyler eğitilmiş, aynı dili konuşup yazabilen, iş ahlakına ve vatan veya ulus bilincine sahip, aynı siyasi otoriteye bağlılığını ve sadakatini sunan, devletin sınırları içerisinde göç ettikleri her bölgede aynı dil ve kültürle karşılaşım entegrasyon sorunu yaşamayacak vatandaşlar olarak yetiştirilmelidir (Gellner 1983: 26-34, 55-64; Hobsbawm 1992: 80-85; Riggs 1998: 275).

Sanayileşme çağında, bireylerin *homo nationalis* olarak yetiştirilmeleri, ekonomik gelişme ve zenginlik artışı için ne kadar gerekli ise; devletin merkezileşmesi de o kadar hayati olmuştur. Devlet, ancak merkezileşerek ekonomik gelişme ve zenginlik artışı için elzem olan sosyal, ekonomik, teknik ve kültürel altyapıyı inşa etmesini mümkün kılacak yönetsel bütünlüğe ve bürokratik verimliliğe ulaşmıştır. Merkezileşmenin en önemli faydalarından biri, devletin sanayileşme çağının olmazsa olmazı zorunlu ve standart eğitimi tek elden tüm vatandaşlara verebilmesidir. Kısacası, devlet, sanayileşme öncesinin aksine, bireylerin hayatının her alanına öğretmenleri, bürokratları, memurları ve uzmanları aracılığıyla müdahale etmeye başlamıştır (Gellner 1983: 63; Hobsbawm 1992: 80-82). Merkezileşmiş devlet bireyleri *homo nationalis*

olarak yetiştirmek için, onlara ulusal birlik, beraberlik ve aitlik hissi empoze etmiştir. Bunu da standart ve ortak bir dilde eğitimi zorunlu kılarak yapmıştır. Standart ve ortak bir dilde eğitim, sadece ulusal birlik, bütünlük ve aitlik hissi için değil; aynı zamanda da sanayileşen ekonomiye eğitilmiş iş gücü sağlayabilmek ve bölgesel devrim çağında farklı şehirlerden sanayileşen bölgelere göç eden ama farklı lehçeleri konuşan bireylerin iletişimini mümkün kılmak için gerekli olmuştur. Ulusal birlik, beraberlik ve aitlik hissine sahip bireylerin yetiştirilmesini sağlayan yöntemlerden bir diğeri ise, merkezileşmiş devletin ortak bir kültür yaratması ve bireyleri bu kültüre/kültürde yetiştirmesidir. Merkezileşmiş devlet bunu, aynı otoriteye ve eğitim programına bağlı okulları, zorunlu askerlik hizmeti, ortak bir tarihi geçmiş kurgusu, ortak ulusal bayramlar ve kutlamalar, ortak ulusal kahramanlar, ortak bir geçmişe işaret eden ve ortak dilde ifade edilen mahalle ve sokak isimleri, ortak ulusal mimari ve kutsal bölgeler; kısacası ortak mitler, semboller ve pratikler yaratarak yapmıştır (Gellner 1983: 37-39; Hobsbawm 1992: 91-94; Norman 2006: 46-47; Smith 1986: 136-149, 180-201).

Ne var ki ortak mitler, semboller ve pratikler ile ortak/ulusal dil ve ulusal/dini kutsallar yoktan var edilmemiş; toplumsal çoğunluğu oluşturan etnik grup veya grupların yaşam tarzından, gündelik pratiklerinden, konuştukları lehçeden ve inanışlarından türetilmiştir. Bu da sanayileşmeyle birlikte bireylerin hayatının her alanına müdahale etmekte beis görmeyen devletin ve onun ürettiği “ortak” ulusal kültürün toplum içerisindeki “dominant etnisitenin kültürü”nü yansıtmaya başlaması anlamına gelmektedir (Hastings 1997: 177). Özellikle eğitim kurumlarının dominant etnisitenin dilini zorunlu kılması ve sanayileşen ekonominin bahsi geçen dili dolaylı olarak vatandaşlara empoze etmesi, etnik azınlıkların dilinin ve yaşam tarzlarının kamusal alandan yavaş yavaş silinmesine yol açmıştır. Ayrıca, kitlesel medya çağında, etnik azınlıklar dominant kültürün özel/kamusal olmayan yaşam alanlarına girmesinin önüne geçemez hale gelmiştir (Hobsbawm 1992: 141-142). Dahası, hem kamusal hem de özel yaşam alanlarında, dominant kültür Michael Billig’in “banal milliyetçilik” adını verdiği yollarla da günbegün yeniden üretilmiştir—özellikle ulusal sembollere ve kahramanlara gönderme yapan madeni ve kâğıt paralar, bayraklar, popülist politikacıların siyasi söylemleri ve popüler kültür aracılığıyla (Billig 1995: 6-8, 41, 93-127). Kısacası, sanayileşme çağında etnik azınlıklar kendi kültürlerini dominant kültüre çevirmelerini, kendi lehçelerini resmi dil yapmalarını ve kendi yaşam tarzlarını ortak kültür olarak inşa etmelerini mümkün kılacak ulus-devlet araçlarına sahip olmadıkları takdirde, etno-kültürel yaşam tarzlarının, içerisinde buldukları ulus-devlet çatısı altında yok olacağını düşünmeye başlamışlardır. Bu da özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında, birçok etnik azınlık grubunun *ulusallaşmasına* yol açmış; bahsi geçen grupları, devlet sahibi olması gereken ve yüzyıllarca geriye dayanan kadim bir geleneğin taşıyıcısı olduklarına inanan, etnisitesini ve kültürünü siyasileştiren, ulus-devlet inşası veya demokratik özerklik peşinde koşan *ulusal azınlıklara* dönüştürmüştür (Gellner 1983: 66; Hastings 1997: 30; Hobsbawm 1992: 97).

Sonuç olarak, modernist okula göre ulus-devletler modernitenin; ulusal kültür, ulusal dil, ulusallık hissi, ulusal azınlıklar ve ulusal özne de ulus-devletlerin, yani modern iktidarın ürünüdür. Ancak, modernist okulun ulusal özne üretimiyle ilgili açıklamaları yetersizdir; çünkü modernist okul ulusal özne üretimi sürecini analiz ederken cinselliği ve toplumsal cinsellik normlarını hesaba katmamış, ulusal özne

üretimini cinsel özne üretimi üzerinden de yapıldığını göz ardı etmiştir. Kısacası, modernist okulun ulus kavramı cinsiyetsizdir. Ne var ki ulus, ulusal kültür ve ulusal özne, modernleşen ve merkezileşen devletin cinsellik ve toplumsal cinsiyet politikaları ile heteroseksüel özne üretimi süreçlerinden bağımsız düşünülemez. Bir örnek vermek gerekirse; Amerika Birleşik Devletleri’nde ulus inşası, büyük oranda devletin—özellikle 1960’lara kadar—göçü kontrol etmesiyle ve ulusun etnik veya etno-kültürel yapısını bozacağını düşündüğü Çinlilerin, Japonların ve Doğu ve Güney Avrupalıların ülkeye göçünü zorlaştırmasıyla gerçekleştirilmiştir (Zolberg 2006: 166-198, 243-270). Ancak, göç kontrolüyle devlet, ulusu sadece belirli bir etno-kültürel ideale göre inşa etmeye çalışmamış; onu belirli bir cinsel ideale göre de oluşturmayı amaçlamıştır. Daha detaylı söyleyecek olursak; Amerikan ulusu, “Amerikan vatandaşı olmanın anlamı”nı belirleyen ve bürokratik devletin en temel faaliyet alanlarını oluşturan göç, ordu ve sosyal devlet harcamaları gibi alanlardan eşcinselliğin ve eşcinsellerin dışlanmasıyla inşa edilmiştir (Canaday 2009: 3). Özellikle 20. yüzyılın ilk yarısında, eşcinsellik, Avrupa’dan ülkeye sızma tehlikesi olan ve Amerikan ulusunun biyolojik ve kültürel reproduksiyonunu tehdit eden bir “sapkınlık” olarak algılanmış; eşcinsellerin ülkeye girişi engellenmiştir. (2009: 20-54). 20. yüzyılın ikinci yarısında ise, eşcinsellerin “psikopatik kişilik bozukluğu”ndan mustarip olduğu bahane edilmiş; onların Amerikan ulusunu oluşturan öğeler arasına giremeyeceği 1990’lara kadar savunulmuştur (2009: 214-254).

Benzer bir şekilde, 20. yüzyılın ilk yarısında, ordu içinde eşcinsel faaliyette bulunanlar askeri mahkemelerce yargılanmış; 20. yüzyılın ikinci yarısında ise, 1993 yılına kadar ordu—psikiyatri gibi kurumların da yardımıyla—eşcinselliği Amerikan ulusunun en önemli kurumundan silmek için eşcinsel faaliyetleri ve hatta “eğilimler”i keşfedecek teknikler geliştirmeye çalışmıştır (2009: 54-90, 174-213). Son olarak, eşcinsellik sosyal devlet mekanizmalarınca da Amerikan ulusundan dışlanmıştır. Örneğin, Büyük Buhran zamanında işsizlik nedeniyle evini ve ailesini terk edip yollara düşen erkeklere yönelik kurulan Geçici Federal Program (*Federal Transient Program*, 1933-1935), eşcinselliği teşvik ettiği bahane edilerek sonlandırılmış; bahsi geçen program yerine kurulan İş Geliştirme Kurumu (*Work Progress Administration*) ise, vatandaşları Buhran’dan kurtarmak adına onlara iş bulmayı kendine görev edinmiş olsa da, bunu sadece evli ve (muhtemelen) heteroseksüel erkekler için yapmıştır (2009: 91-134). Ayrıca, 1944’teki Ordu Mensubu Düzenleme Kanunu (*Servicemen’s Readjustment Act*) ile Amerikan’ın en geniş kapsamlı sosyal devlet mekanizması oluşturulmuş; emektar askerlere ev ve iş kredisi, iş bulma, üniversite ve meslek eğitimi ile işsizlik yardımları yapılmış; ama bu yardımlardan faydalanmak için ordudan eşcinsel faaliyet veya “eğilim” nedeniyle atılmamış olmak ön koşul addedilmiştir (2009: 137-173). Sonuç olarak, Amerikan ulus-devleti göç, ordu ve sosyal devlet harcamalarından eşcinselliği dışlayarak bugünkü halini almış; Amerikan ulusu da ulusun biyolojik ve kültürel reproduksiyonunu tehdit ettiği düşünülen, *aile geçindiren erkek ve ona bağlı eş ile çocuklar* idealine zeval verecek eşcinselliğin, bir ulusu ulus yapan en temel alanlardan dışlanmasıyla inşa edilmiştir.

Ne var ki heteroseksüel ideallerle bezenmiş toplumsal cinsiyet normları ile ulus inşası arasındaki ilişki, sadece Amerika Birleşik Devletleri’yle sınırlı değildir. Birçok etno-kültürel grup, ulus inşa ederken veya uluslarını yeniden yapılandırırken

kadınlardan ve erkeklerden ulusal kültürün korunması adına toplumsal cinsiyet normlarına uymayı talep eder. Nira Yuval-Davis'in de işaret ettiği gibi, kadınlar genellikle ulusun "biyolojik ve kültürel üreticisi" olarak algılanır; onlardan ulusun gelecek nesillerine hayat vermeleri ve ulusun mensuplarını ulusal kültüre uygun yetiştirmeleri beklenir—özellikle de bahsi geçen ulus, üzerinde bulunduğu toprak parçasını başka bir ulus ile paylaşıyor, bu toprak parçasının hangi ulusun egemenliğinde olduğu uluslararası tartışmaya açılıyor ve iki ulus da o bölgede toplumsal çoğunluğu oluşturduğunu iddia edip, bölgenin kendi nevi şahsına münhasır yaşam tarzlarının/kültürlerinin ayrılmaz bir parçası olduğunu savunuyorsa (Yuval-Davis 1997: 26-31, 39-60; 1989: 92-109). Bu gibi durumlarda, kadınların heteroseksüel ideallerle bezenmiş toplumsal/ulusal/kültürel cinsiyet normlarına uymaları, ya lezbiyenliğin baskılanması ya da kadınlara yönelik sosyal devlet harcamalarının sadece doğumu teşvik edici işlev ile sınırlandırılması, yani sosyal devlet harcamalarının *heteroseksüelleştirilmesi* aracılığıyla sağlanır (Yuval-Davis 1997: 29-31). Kadınların durumunda olduğu gibi, erkeklerden de ulus adına toplumsal cinsiyet normlarına uymaları beklenir. Bu beklentiye göre, erkekler "erkeksi" erdemlere sahip olmalı; uluslarını ve ulusun kadınları ile çocuklarını koruyacak "vatansever erkekliğe" sahip olmalıdırlar (Nagel 1998: 242-269). Bu bağlamda, "kadınsı" olmak, eşcinsel olmak veya koruyucu erkek idealine uymamak, vatansever olmamak ile aynı anlama gelmektedir. Sonuç olarak, ulus bilinci sahibi vatandaş olmak ile toplumsal cinsiyet normlarına uyan birey olmak arasında tarihsel olarak çok güçlü bir bağ vardır. Dolayısıyla, ulus-devletlerin ulusal özne kurgusu, cinsel özne kurgusunun hesabı verilmeden analiz edilemez.

Foucault ve Modern İktidar

Modernist okulun aksine, Foucault için modern iktidarın en önemli hedeflerinden ve uygulama alanlarından biri cinsellik ve cinsel özne üretimidir. Foucault'ya göre, her ne kadar iktidarı "dışlama, diskalifiye etme, sürgüne gönderme, reddetme, mahrum bırakma" işlevi olan ve "baskı mekanizmaları" aracılığıyla insan doğasını boyunduruk altına alıp, insanı kendisine ve isteklerine, arzularına, insani özelliklerine yabancılaştıran yasa ve yasak koyucu olarak tanımlama eğilimimiz olsa da; modern iktidar sadece "negatif kavramlar deposu ve baskı mekanizmaları" incelenerek analiz edilemez (Foucault 2005: 44; 1998: 282). Bunun nedeni, modern iktidarın "insan davranışlarını yönetme" amacı gütmesi; başka bir deyişle "yönetimsellik" (*governmentality*) işlevi görmesi, bunu da "pozitif" mekanizmalar ve uygulamalar aracılığıyla yapmasıdır (2008: 186). Foucault şöyle der: moderniteyle birlikte "dışlayan, sürgün eden, marjinalleştiren ve baskılayan iktidar teknolojilerinden; biçimlendiren, gözlemleyen, bilen ve kendini kendi etkileri üzerinden çoğaltan, temelde pozitif bir iktidara geçilmiştir" (2005: 48).

Daha detaylı söyleyecek olursak; Foucault'ya göre modernite ve onun sanayileşme, kentleşme, nüfusta ve nüfusun devinimindeki artış ile üretim ve zenginlikteki artış gibi etkilerinin çağında, tek işlevi yasa ve yasak koymak olan modernite öncesi iktidar yapıları çağın gereksinimi olan sağlıklı, eğitilmiş, disipline edilmiş, normalleştirilmiş, sürekli gözlem altında tutulan, çalışma ahlakı olan, yasalara

uymayı kendisi isteyen, özel mülkiyetin ve alın terinin kutsallığını benimsemiş bireyler ve nüfuslar üretme endişesine sahip olmadıklarından işlevlerini yitirmişlerdir. Böylece, modern iktidar bireyleri ve nüfusları modernitenin ve sanayileşmenin ihtiyaçları doğrultusunda, verimli ve rasyonel yöntemlerle yönetmesini sağlayacak mekanizmalar arayışına girmiştir. Yönetimsellik işlevi olan iktidar bunu iki ekseninde yapmıştır: nüfusu yöneten ve bunu güvenlik mekanizmaları aracılığıyla yapan biyo-iktidar ile bireyleri yöneten ve bunu disiplin mekanizmaları aracılığıyla yapan disiplinler iktidar kimliklerine bürünerek.

Biyo-iktidarın uygulama alanı nüfustur. Ancak, söz konusu nüfus, izole ve belirli yasalara uyması beklenen hukuki öznelerin toplamına değil; toplumsal, tarihsel, ekonomik ve çevresel faktörlere bağımlı, *üretim ve zenginlik artışının kaynağı olarak algılanan* canlı bir organizmaya tekabül eder. Dolayısıyla, biyo-iktidarın asli amacı, nüfusun “doğal” kudretini baskılamak veya yadsımak değil; “nüfusun yaşam koşullarını iyileştirmek, zenginliğini arttırmak ve sağlığı ile uzun ömürlülüğünü sağlamaktır” (2007: 105). Modern iktidar bunu, nüfusun “gerçek” doğasını göz ardı ederek değil; onun doğum, ölüm ve suç oranlarının, kültürel özelliklerinin, yaşam beklentilerinin, doğurganlığının ve doğal yaşam alanı ile geleneklerinin bilgisine ulaşarak yapar. Ne var ki biyo-iktidarın tek işlevi, yönetimi altındaki nüfusun bilgisine ulaşmak değil; aynı zamanda da bu bilgi sayesinde onu etkili ve verimli bir şekilde yönetmek, bunu yaparken de üretimin ve zenginliğin kaynağı olan nüfusu modernitenin ve sanayileşmenin ihtiyaçları doğrultusunda yeniden üretmek, onu güçlü ama kolay yönetilebilir bir forma sokmaktır. Biyo-iktidar bunu, nüfusa “bedensel hijyen, uzun yaşama sanatı, sağlıklı çocuklar doğurma ve onları mümkün mertebe hayatta tutma ile insan soyunu geliştirme” normlarını empoze ederek; nüfusun “doğum oranını” veya “şu veya bu bölgeye göç dalgasını” yönetecek ve yönlendirecek politikalar üreterek yapar (1978: 125; 2007: 105).

Disipliner iktidarın uygulama alanı ise bireydir. Foucault’nun kelimeleriyle söyleyecek olursak; uygulama alanı bireyin “bedeni, zamanı, günlük jestleri ve aktivitelerdir—ayrıca alışkanlıklarının yatağı olması bakımından ruhudur” (1977: 128). Disipliner iktidarın asli amacı, bireyleri egemenin yasa ve yasaklarına *boyun eğdirmek* değil; onları eğitmek, disipline etmek ve normalleştirmektir. Disipliner iktidar bunu sürekli gözlem, fişleme, bireylere norm ve alışkanlık empoze etme ve beden ile sağlık eğitimi mekanizmaları aracılığıyla yapar. Kısacası, disiplinler iktidarın amacı, bireylerin bireyselliğini yok etmek değil; onları “alışkanlıklara, kurallara ve emirlere” uyan “uysal özneler,” “fayda sağlanabilen, dönüştürülebilir ve geliştirilebilir bedenler” olarak üretmektir (1977: 128, 136). Bu da disiplinler iktidarın sadece yasa karşıtı eylemler üzerinde değil; aynı zamanda da normlara uymayan alışkanlıklar, karakter özellikleri, “tutkular, içgüdüler, anormallikler, zayıflıklar ve uyumsuzluklar üzerinde yargıda bulunması” anlamına gelmektedir (1977: 17). Disipliner iktidar disipline edici işlevini ve disiplinli bireyler üretme amacını hakıyla yerine getirebilmek için, üzerinde yargıda bulunacağı bireylerin ve onların karakteristik özelliklerinin bilgisine ihtiyaç duyar. Dolayısıyla, disiplinler iktidar bireyleri bilginin, gözlemin ve belirli normlara uyarak yapılan sınıflandırmaların objesi haline getirir; onları analiz edilebilir, sınıflandırılabilir, betimlenebilir ve vaka incelemesi adı altında çalışılabilir *bilgi objeleri* olarak kurgular. Bunu da bireyin *bireyselliğini*; başka bir deyişle, onun nevi şahsına münhasır geçmişini,

kişisel gelişimini ve arzularının, alışkanlıklarının veya eğilimlerinin norma uygunluğunu/uygunsuzluğunu kataloglaştırarak yapar. Kısacası, disiplinler iktidar bireyleri hem *bireyselleştirir* hem de *objeleştirir*. Bahsi geçen bireyselleştirme ve objeleştirmeye örnek olarak, 19. yüzyılda eşcinselliğin psikiyatri ve kriminoloji gibi bilimlerin de yardımıyla kendine has özellikleri olan bir bilgi objesi ve nevi şahsına münhasır arzulara, eğilimlere ve yaşam tarzına sahip, kendine özgü bir bireysellik/özelik formu olarak üretilmesi gösterilebilir. Foucault şöyle der:

Antik medeni ve kilise hukukuna göre sodomi, bir tür yasaklı eylemler kategorisine gönderme yapardı; failer de hukuka tabi tabadan daha fazlası değildi. 19. yüzyıl eşcinseli ise bir tür kişilik, bir tür geçmiş, bir tür vaka incelemesi, bir tür çocukluk, bir tür yaşam formu olarak ortaya çıktı (...). Sodomit, anlık cinsel aşırılığa kaçan iken; eşcinsel, nevi şahsına münhasır bir tür oldu (1978: 43).

Sonuç olarak, Foucault'ya göre modern iktidar pozitiftir; çünkü üretken bir yapıya sahiptir. İktidar sağlıklı ve gürbüz bir nüfus, uysal ve disiplinli bireyler ve bireyselleştirilip objeleştirilmiş arzular, eğilimler ve yaşam tarzları üretir. Ayrıca, iktidar bilgi üretir; modern iktidar bilgi objeleri, vaka incelemeleri, taksonomi ve bilgi alanları ortaya çıkarır. Foucault için cinselliğin modern iktidarın odak noktası haline gelmesi, tam da disiplinler iktidar ile biyo-iktidarın kesiştiği, pozitif ve üretken iktidarın bireyleri ve nüfusu yönetmek adına “yaşam”ı kontrol etmeye başladığı noktada gerçekleşmiştir. Başka bir deyişle, moderniteyle birlikte sağlıklı ve gürbüz bir nüfus üretme amacı güden biyo-iktidar ile güçlü ama uysal bedenler üretme amacı güden disiplinler iktidar için, cinselliğin belirli normlar gözetilerek kontrol altına alınması/yönetilmesi ve bu normlar çerçevesinde sağlıklı, normalleştirilmiş, uzun ömürlü, gürbüz, disipline edilmiş ve uysal cinsel yaşamlar veya bedenler üretilmesi kaçınılmaz hale gelmiştir. Foucault'nun kelimeleriyle söyleyecek olursak;

Cinsellik, yaşamın bütün siyasi teknolojilerinin geliştiği iki eksenin birleşme noktasında yer alır. Bir yandan, cinsellik beden disiplinine bağlanır: bedensel güçlerden faydalanma, onları arttırma ve düzenleme [amacıyla] (...). Öte yandan, [cinselliğin kontrolü/yönetimi] nüfus düzenlemesine uygulanır (...). Cinsellik aynı anda hem bedeninin hem de insan türünün yaşamına giriş yolu oluşturmuştur (...). İşte bu nedenle, 19. yüzyılda cinsellik, bireylerin yaşamlarının en ufak ayrıntısına değin incelenmiş; davranışlarda ve düşlerde analiz edilmiş; en sıradan çılgınlıklarda bile ondan kuşkulunmuş; çocukluğun ilk yıllarına değin peşinden gidilmiş; bireyselliğin şifresi haline getirilmiş; bireyin hem anlaşılmasını hem de eğitilmesini olanaklı kılmıştır. Aynı zamanda, cinsellik siyasi operasyonların, iktisadi müdahalelerin (üremeyi özendirici ya da kısıtlayıcı davranışlar yoluyla) ve ahlak ile bireysel sorumluluk standartlarının yükseltilmesi amacını güden ideolojik kampanyaların odak noktası haline gelmiştir (1978: 145).

Foucault'ya göre modern iktidar, söz konusu cinsellik yönetiminin iki eksen arasında, bedeni disipline sokma amacı ile nüfusu düzenleme amacını çeşitli oranlarda bünyesinde barındıran bir dizi taktik geliştirmiştir: “*Kadın bedeninin histerikleştirilmesi*” (çünkü kadınlar gelecek nesillerin varlığından ve sağlığından sorumludur; dolayısıyla, bedensel ve ruhsal sağlıkları teminat altına alınmalıdır); “*Çocuk cinselliğinin pedagojikleştirilmesi*” (çünkü cinsellik ve özellikle masturbasyon, nüfusun temel direği olan çocukların bedensel gelişimine tehdit oluşturabilir); “*Üreme eyleminin toplumsallaştırılması*” (çünkü üreme eyleminin toplumsal ve siyasi

düzenlemeye tabi tutulmaması, kontrolsüz ve sağlıklı nüfus artışı veya azalışına yol açabilir); “*Sapkın hazların psikiyatikleştirilmesi*” (çünkü sapkın hazlar bireyleri sağlıklılaştıracağı gibi, gelecek nesillerin “kanı”nı da bozabilir) (1978: 104-105).

Kısacası, Foucault için—ve modernist okulun aksine—modern iktidar, cinsellik yönetimi ve bu yönetimin ürünü olan sağlıklı, normalleştirilmiş ve uysal cinsel özne kurgusu incelenmeden analiz edilemez. Ancak, modernist okulun, modern iktidarın ulusal özne kurgusunu, cinselliği göz ardı ederek analiz ettiği gibi; Foucault da iktidarın cinsel özne kurgusunu, ulusu göz ardı ederek analiz etmiştir. Yalnız bu, oldukça sorunlu bir analizdir; çünkü cinsel özne kurgusu ile ulusal özne kurgusu, modern iktidarın birbirinden bağımsız kurguları değildir. Örneğin, yukarıda gördüğümüz gibi, disiplinler iktidarın asli amacı, bireyleri egemenin (cinsel) yasa ve yasaklarına *boyun eğdirmek* değil; onları (belirli cinsellik ve toplumsal cinsiyet normlarıyla uyum içerisinde) eğitmek, disipline etmek ve normalleştirmektir. Foucault’ya göre modern iktidar, disiplin amacını özellikle okul, hapisane, fabrika, hastane ve ordu gibi kurumlarda uygulamaya soktuğu sürekli gözlem, fişleme, bireylere norm ve alışkanlık empoze etme ve beden ile sağlık eğitimi mekanizmaları aracılığıyla gerçekleştirir (1977). Ne var ki modernist okulun—ve özellikle bu okulun ulus anlayışı üzerinden ulus-devletlerin etnik ve ulusal azınlıkların kültürlerini yok etmekten geri duramayacağını, bu yüzden de azınlık haklarının adalet açısından elzem olduğunu savunan Will Kymlicka gibi liberal çokkültürcülerin—gösterdiği gibi, bahsi geçen kurumlar *ulusal* kurumlardır (Kymlicka 1995). Başka bir deyişle, bu kurumların dili, etnik çoğunluğun dilinden türetilmiş resmi dile tekabül etmektedir. Ayrıca, söz konusu kurumlar, tarihsel olarak, toplumu aynı dili konuşan ve aynı mit, sembol veya pratikler ağına/ağında yetiştirilmiş insanlar topluluğuna dönüştürme sürecinde büyük bir rol oynamışlardır. Okul, hapisane ve ordu gibi kurumlar doğrudan; serbest piyasa ekonomisinin kurumları ise dolaylı olarak resmi dili bireylere empoze etmişlerdir. Kısacası, Foucault’nun gönderme yaptığı cinsel özne, *ulusal-disipliner* kurumların ürettiği ve resmi dili konuşan ulusal özneye tekabül etmektedir.

Disipliner iktidarda olduğu gibi, biyo-iktidarın da ulusal bir yönü vardır. Örneğin, yine yukarıda gördüğümüz gibi, Foucault’ya göre biyo-iktidarın asli amacı, nüfusun “doğal” kudretini baskılamak veya yadsımak değil; onun yaşam koşullarını iyileştirmek, zenginliğini arttırmak ve sağlığı ile uzun ömürlülüğünü sağlamaktır. Ne var ki bu, özellikle çokuluslu ulus-devletler hesaba katıldığında, çoğu zaman doğru değildir. Bunun nedeni, modern ulus-devletlerin, genellikle (*ulus-suz*) nüfusun değil; *toplumsal çoğunluğu oluşturan egemen ulusun* yaşam koşullarını iyileştirmeyi, zenginliğini arttırmayı ve sağlığı ile uzun ömürlülüğünü sağlamayı amaç edinmiş olmasıdır. Çokulusluluk durumunda—özellikle devletin resmi sınırları dâhilindeki bazı bölgelerde yoğunlaşıp, söz konusu bölgelerde toplumsal çoğunluğu oluşturan etnik veya ulusal azınlıkların o bölgeler üzerinde demokratik özerklik benzeri siyasi hak taleplerinde bulunduğu veya söz konusu bölgenin sınırının öte tarafındaki devletin, azınlık grubuyla aynı etnisiteye sahip mensuplardan oluştuğu ve bölge halkının ötedeki devlet ile birleşme hayali kurduğu; ya da uluslararası sınırların tartışmalı olduğu ve bahsi geçen bölgenin hangi devletin toprağına katılması gerektiği ile ilgili tartışmanın demokratik yollarla sonlandırılma “tehlikesinin” olduğu, kısacası nüfus yoğunluğu oranının hayati önem arz ettiği, Nira Yuval-Davis’in “demografik yarış” olarak

adlandırdığı durumlarda—ulus-devletler toplumsal çoğunluk için sağlıklı, doğurgan ve zengin nüfus oluşturacak mekanizmaları devreye sokarken; etnik veya ulusal azınlıklar için söz konusu mekanizmaları kullanmaktan imtina ederler (Yuval-Davis 1989).

Bir örnek vermek gerekirse; her ne kadar 1946 yılında kurulan Bulgaristan Halk Cumhuriyeti, 1950’lerde ve 1960’ların ilk yıllarında kürtaj politikasını liberalleştirmiş olsa da; hem nüfus artışının istenilen düzeyde olmamasının sanayileşen ekonomiyi kötü etkileyeceği düşünüldüğünden, hem de özellikle Türkiye sınırında yoğunlaşan Türk azınlıkta etnik Bulgar çoğunluğa oranla daha fazla nüfus artışı gözlemlendiğinden, 1960’ların ikinci yarısında kürtaj-karşıtı—Foucault’nun biyo-politik olarak adlandıracağı—mekanizmaları devreye sokmuştur. (Brunnbauer & Taylor 2004: 299). Bu yıllarda çocuk ve aile yardımı arttırılmış, üçüncü çocuk için maddi ödüller verilmiş, tek çocuğu olan veya hiç çocuğu olmayan kadınlar için kürtaj zorlaştırılmış ve sadece üç veya daha fazla çocuğu olan kadınların kolayca kürtaj uygulamasına ulaşabilmeleri sağlanmıştır. Ancak, bahsi geçen uygulamalar sadece etnik Bulgar kadınlara yöneltilmiş, etnik Türk kadınları benzer politikalara maruz kalmamıştır (Vassilev 1999: 76). Sonuç olarak, Foucault’nun varsaydığının aksine, biyo-politik iktidarın uygulama alanı, çoğu zaman *ulus-suz nüfus* değil; toplumsal çoğunluğu oluşturan *egemen ulusun nüfusedir*.

Sonuç

Uluslar cinsiyetsiz varlıklar değildir; ulus inşası iktidarın cinsellik politikalarından bağımsız düşünülemez. Tarihsel olarak ulus, toplumu heteroseksüelleştirmek amacı güden, ulusun evlatlarının geleneksel kadınlık ve erkeklik normlarına uymalarını teşvik eden, ulusal kültürün geleneksel çekirdek aile aracılığıyla gelecek nesillere aktarılmasını mümkün kılan, toplumu belirli cinsel ve bedensel sağlık normlarına uygun üretmek için kurgulanmış ve egemen ulusal nüfusun etnik veya ulusal azınlıklara oranla daha fazla çoğalmasını teşvik edici politikalar üzerinden üretilmiştir. Başka bir deyişle, modern iktidarın ulus kurgusu, cinsel özne kurgusu hesaba katılmadan analiz edilemez. Kısacası, cinselliği hesaba katmayan modernist okulun ulus, ulusal kültür ve ulusal özne analizi eksiktir.

Ulus inşasının cinsellik politikaları hesaba katılmadan analiz edilemeyeceği gibi, cinsel özne üretimi de ulus inşası pratikleri hesaba katılmadan analiz edilemez. Cinsel özneler ulus-suz ve dilsiz değildir. Cinsel özne üretimi sürecinin en temel kurumları, ulus-devlet kurumlarıdır. Söz konusu kurumlar resmi dilde işlev görürler ve toplumu aynı dili konuşan ve aynı mitler, semboller veya pratikler ağına/ağında yetiştirme amacına hizmet ederler. Kısacası, bu kurumların tek amacı, topluma sağlıklı ve gürbüz kılmak değil; aynı zamanda da onu *ulusal nüfusa* dönüştürmektir. Sonuç olarak, ulusu hesaba katmayan Foucault’cu modern iktidar analizi eksiktir. Dolayısıyla, modernist okul ve Foucault’cu analiz tek başına eksik olan; ama birbirini *tamamlaması muhtemel* modern iktidar analizleri olarak görülmelidir.

KAYNAKÇA

- ANDERSON, Benedict (1991). *Imagined Communities* (Revised Edition), London: Verso.
- BALIBAR, Etienne (1991). “The Nation Form: History and Ideology”, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, ed. E. Balibar & I. Wallerstein, ss. 86-106, London: Verso.
- BILLIG, Michael (1995). *Banal Nationalism*, London: SAGE Publications.
- BRUNNBAUER, Ulf & TAYLOR, Karin (2004). “Creating a ‘Socialist Way of Life’: Family and Reproduction Policies in Bulgaria, 1944 – 1989”, *Continuity and Change*, 19 (2), ss. 283-312.
- CANADAY, Margot (2009). *The Straight State: Sexuality and Citizenship in Twentieth-Century America*, Princeton: Princeton University Press.
- FOUCAULT, Michel (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, çev. A. Sheridan, London: Penguin Books.
- FOUCAULT, Michel (1978). *The History of Sexuality: The Will to Knowledge, Volume 1*, çev. R. Hurley, London: Penguin Books.
- FOUCAULT, Michel (1980). “Two Lectures”, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, ed. C. Gordon, ss. 78-108, New York: Harvester Wheatsheaf.
- FOUCAULT, Michel (1998). “The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom”, *Essential works of Foucault, 1954-1984: Ethics, Subjectivity and Truth, Volume 1*, ed. P. Rabinow, çev. R. Hurley, ss. 281-301, London: Penguin Books.
- FOUCAULT, Michel (2005). *Abnormal: Lectures at the Collège de France, 1974-1975*, ed. A. Davidson, çev. G. Burchell, New York: Picador.
- FOUCAULT, Michel (2007). *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-1978*, ed. A. Davidson, çev. G. Burchell, New York: Palgrave Macmillan.
- FOUCAULT, Michel (2008). *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*, ed. A. Davidson, çev. G. Burchell, New York: Palgrave Macmillan.
- GELLNER, Ernest (1983). *Nations and Nationalism*, Oxford: Basil Blackwell.
- HASTINGS, Adrian (1997). *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HOBSBAWM, Eric (1992). *Nations and Nationalism since 1780*, 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- KYMLICKA, Will (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, New York: Oxford University Press.
- NAGEL, Joane (1998). “Masculinity and Nationalism: Gender and Sexuality in the Making of Nations”, *Ethnic and Racial Studies*, 21 (2): 242-269.
- NORMAN, Wayne (2006). *Negotiating Nationalism: Nation-Building, Federalism, and Secession in the Multinational State*, New York: Oxford University Press.
- RIGGS, Fred (1998). “The Modernity of Ethnic Identity and Conflict”, *International Political Science Review*, 19 (3): 269-288.
- SMITH, Anthony (1986). *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Basil Blackwell.

VASSILEV, Dimiter (1999). "Bulgaria", *From Abortion to Contraception: A Resource to Public Policies and Reproductive Behavior in Central and Eastern Europe from 1917 to the Present*, ed. H. P. David, London: Greenwood Press.

YUVAL-DAVIS, Nira (1989). "National Reproduction and the 'Demographic Race' in Israel," *Woman-Nation-State*, ed. Nira Yuval-Davis & Floya Anthias, ss. 92-109, London: Macmillan.

YUVAL-DAVIS, Nira (1997). *Gender & Nation*, London: SAGE Publications.

ZOLBERG, Aristide (2006). *A Nation by Design: Immigration Policy in the Fashioning of America*, Cambridge: Harvard University Press.

Tayfun TORUN

Dr. | Dr.

Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa, TR
Uludag University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa, TR
tayfunturun@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7169-5944

Yaşam-Dünyasının Sömürgeleştirilmesi Olarak Modernitenin Krizi

Öz

Habermas'ın *İletişimsel Eylem Teorisi* modern kapitalist toplumda baskı ve tahakkümden özgürleşimin mümkün olduğu iddiasına dayanır. Bu teoride, toplum, "yaşam-dünyası" ve "sistem" in birleşiminden meydana gelen iki katmanlı bir yapı olarak kavranır. Yaşam-dünyası, bireyler arasında anlaşma yönelimli etkileşimlerin meydana geldiği alanın sınırlarını çizer. Dolayısıyla bu alan iletişimsel rasyonelliğe dayanan iletişim eyleminin alanıdır. Buna karşın amaç-rasyonel eylem üzerinden koordine edilen sistem, ekonomi ve devlet (para ve güç ilişkileri) yapısal bileşenlerinden meydana gelir. Habermas'a göre, modern toplumların temel problemi, yaşam-dünyasının sistem tarafından sömürgeleştirilmesinin kaynaklanmaktadır. Anlaşma yönelimli etkileşimler üzerinden işleyen bir alanın, giderek artan ölçüde sistemik unsurların zorunluluklarına tabi kılınması modernitenin krizidir. Modernitenin krizi, bu bağlamda, üstesinden gelinebilecek tarihsel-olgusal bir durumdur. Sonuç olarak Habermas'ın teorisi özgürleşim problemini, yaşam-dünyasını sistem yapıları karşısında güvence altına alacak kurumsal yapıların geliştirilmesine bağlar. Dolayısıyla modernite projesi, modernitenin sonuna geldiğini iddia eden postmodern teorilerin aksine, henüz tamamlanmamış ve kendi kaynaklarına dayanılarak yeniden yapılandırılabilir bir projedir. Bu makale, modernitenin krizi olarak sömürgeleştirme tezinin "İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim" adlı metninde yer alan ilk versiyonunu açıklamayı ve Habermas'ın kariyerinin başından itibaren aynı tezi farklı bir perspektiften savunduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Jürgen Habermas, Yaşam-Dünyası, Sistem, Sömürgeleştirme, Teknik, Bilim, İdeoloji, İletişimsel Eylem, İletişimsel Rasyonellik.

The Crisis of Modernity as Colonization of the Lifeworld

Abstract

Habermas' *Theory of Communicative Action* is based on the idea that the emancipation from oppression and domination in the modern capitalist society is possible. In this theory, society is conceived as a two level construction which consists of the synthesis of life-world and system. Life-world defines the sphere in which understanding-oriented interactions occur among individuals. Thus, this sphere is the realm of communicative action that depends on communicative rationality. As the realm of purposive-rational action, however, the system arises from the structural components of economy and state. According to Habermas, the main problem of modern societies stems from colonization of life-world through the system, penetrating into it. Subjugating the life-world coordinated on the basis of understanding-oriented interactions to the systemic imperatives is the crisis of modernity. The crisis of modernity is, in this context, a historical-factual situation which can be overcome. Consequently Habermas' theory addresses the problem of emancipation as requiring that institutional structures that enables securing the life-world against the system to be developed. The Modernity project is, unlike postmodern theories which claim that modernity came to its end, is incomplete and could be reconstructed on the basis of its own sources. This article aims to explain the very first version of colonization thesis which takes place in "Technology and Science as Ideology" and to show that Habermas defends the same thesis from different perspective from the beginning of his career.

Keywords

Jürgen Habermas, Lifeworld, System, Colonization, Technic, Science, Ideology, Communicative Action, Communicative Rationality.

Horkheimer, Adorno ve Marcuse gibi Eleştirel Teori'nin birinci kuşak düşünürlerine göre modernitenin krizinin kaynağında, Aydınlanma geleneğinin *ethosundan* saparak yanlış bir yol izlemesi yer alır. Hakikatin verili olduğu anlayışına karşıt bir şekilde her şeyin aklın eleştiri süzgecinden geçilerek bulunabileceği¹ düşüncesinde temellenen Aydınlanma düşüncesi, Foucault'nun deyişiyle "doktrinal öğelere sadakat değil, fakat daha ziyade bir tutumun –yani tarihsel çağımızın sürekli bir eleştirisi diye betimlenebilen felsefi bir ethosun– sürekli canlı tutulmasına"² gönderimde bulunur. Eleştirel Teori'nin itirazı, Aydınlanmanın akla ve eleştiriye (söz konusu *ethosa*) verdiği önemle ilgili değil, akıldan anlaşılanın yanlış kavramsallaştırılması, başka bir deyişle yalnızca araçsal akla indirgenmesinedir.

Horkheimer ve Adorno'nun birlikte kaleme aldıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği* araçsal akıl eleştirisinin doruk noktasını temsil eder. Mît ve gizemli güçlerin insanlar üzerinde bilinmeyenden duyulan korku aracılığıyla yarattığı baskı ve tahakküme karşı, bu güçleri bilginin açıklığında ifşa etmeyi ve dünyayı gizemsizleştirmeyi amaçlayan

¹ Ketenci 2006: 467.

² Foucault'dan akt. Hollinger 2005: 29.

Aydınlanma düşüncesi, bu gizemsizleştirme süreci ile bizzat kendisi mite dönüşür. Bu haliyle Aydınlanma, hesaplama, şeyleştirme ve tahakküm altına almaya hizmet eden yeni bir akıl miti yaratır. Onların terminolojisinde problem, sentezleyici bir yeti olarak *Vernunftun* (akıl), *Verstand* (anlama yetisi-araşsal akıl) lehine gözden çıkarılmasıdır. Dış dünyanın kontrol altına alınması ve öznenin bitmek tükenmek bilmeyen isteklerinin yalnızca bir aracı durumuna getirilmesi ile başlayan sürecin, aynı zamanda toplumsal ilişkileri –öznenin öteki ile olan ilişkilerini de belirler hale gelmesi modern dönemin en büyük patolojisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle, dış dünyanın yalnızca üzerinde hakimiyet kurulacak ve belirli geçici amaçların nesnesi haline getirilebilecek bir şey olarak görülmesi tahakkümün bir yönüne işaret ederken, öznenin toplumsal ilişkilerinde öteki özneleri bir araç konumuna indirgemesi diğer yönüne tekabül eder.

Bu perspektiften, tarihte bir ilerleme olduğunu söylemek tam anlamıyla bir yanılgıdan ibarettir. Bu yeni akıl miti, modern bilim ve teknoloji aracılığıyla, bütün gizlerinden çözülmüş ve hakimiyet altına alınmış bir dünyada tarihin akışını bir ilerleme idesiyle kutsar. Ancak,

Auschwitz tarihin hümaniteye doğru ilerleyişinde yanlışlıkla sapılmış bir yol olarak görülemez. Adorno milyonlarca insanın yok edilmesinin modern uygarlığın tam ortasında olup bitmesi olgusundan hareketle ‘vahşilikten hümaniteye giden evrensel bir tarih olmadığı’ sonucuna varır. Ona göre yalnızca ‘sapandan megabombalara giden’ bir tarih söz konusudur. Eğer tarihte için bir ilerleme ilkesi varsa, bu zorunlu olarak ‘cehenneme doğru bir ilerleme’dir.³

Araşsal aklın yüceltilmesi, her şeyin belirli bir tarihsel anda araç konumuna indirgenebilmesine istinaden, anlamın ve değerın göz ardı edilmesine yol açar. Hiçbir şeyin kendisinde taşıdığı anlam ve değerin hesaba katılmadığı yerde bilim ve teknik alanında ortaya konanların yukarıdaki alıntıda da belirtildiği gibi yeni türden bir barbarlığa götürmesi de şaşırtıcı değildir. Günümüzde devam etmekte olan savaşların bilimsel ve teknolojik yıkım araçlarının gövde gösterisine dönüşmesi, insanın kendi ürettiklerinin nesnesi durumuna geldiğinin apaçık göstergesidir.

Aydınlanmanın Diyalektiği, bu sürecin toplumsal ilişkiler alanında bulunduğu karşılığı ise “kültür endüstrisi” başlığı altında ele alır. Kültür artık insanların kendilerini gerçekleştirileceği bir değerler alanını değil, egemenlik ilişkileri tarafından biçimlendirilen bir manipülasyon alanını temsil eder. Bu haliyle bireyler, kapitalizmin devamını olanaklı kılan endüstriyel araçlarla donatılmış bir kültür alanında, özgürlüklerinden yoksun bırakıldıklarından habersiz, mevcut tahakküm sisteminin talepleri doğrultusunda yönlendirilen şeylerden ibarettir. Horkheimer ve Adorno, en nihayetinde, insanların Aydınlanmanın ideallerine ulaşmalarının nerdeyse imkansız olduğu (otantik sanatın yalnızca ayrıcalıklı bireyler için sunduğu bilinç düzeyinde bir Aydınlanma bir kenara bırakılırsa) bir noktaya ulaşırlar. Nitekim onların kötümser yorumları, kendilerinden sonra gelen pek çok postmodern düşünürün Aydınlanma konusundaki yorumları üzerinde kalıcı bir etki bırakmıştır.

³ Ketenci 2004: 20-21.

Bu kötümser yorumların açtığı yolda, Aydınlanmanın akıl, özne, eşitlik, adalet, özgürlük, ilerleme gibi kavramlarının ya da üst-anlatılarının inandırıcılıklarını kaybettiğini, mevcut dünyayı algılamak ve yorumlamakta kullanılamayacağını dile getiren pek çok düşünür, kendilerini modern olanla bir karşıtlık içerisinde tanımlayan postmodern bir konuma yerleştirmeyi tercih eder. Postmodern, Lyotard'ın ünlü *Postmodern Durum* adlı eserinde modern olanla karşıtlık içerisinde şöyle tanımlanır:

Modern terimini, kendisini tinin diyalektiği, anlamın hermeneutiği, akıl sahibi ya da çalışan öznenin özgürleşimi ya da zenginliğin yaratılması gibi, açıkça birtakım üst anlatılara başvuran bir meta-söyleme referansla meşrulaştıran herhangi bir bilimi adlandırmak için kullanacağım. ... *Postmoderni*, ise üst-anlatılara inanmazlık olarak tanımlıyorum.⁴

Her ne kadar Lyotard “postmodernizm” kavramını tercih etmiyor olsa da, genel olarak postmodernizm, her türlü üst-anlatının yeni bir baskı ve tahakküm formuna gönderimde bulunduğu işaret etmekle, modern olan karşısında alınan bir tavır olarak yorumlanmak durumundadır. Postmodernizmin üst-anlatılara karşı oluşu Eagleton'un şu ifadelerinde daha çarpıcı bir şekilde dile gelir:

Postmodernizm, bu tür ‘üst-anlatılar’ın ölümünün habercisidir. Bu ‘üst-anlatılar’ın gizli terörist işlevi, ‘evrensel’ bir insan tarihi yanılmasını temellendirmek ve meşrulaştırmaktı postmodernizme göre. Şimdi artık, manipülasyona dönük akli ve bütünsellik (totality) fetişi ile bu modernlik karabasanından uyanma sürecindeyizdir. İçine uyandıığımız yeni ortam, bütünleme ve kendini meşrulaştırma yolundaki nostaljik dürtüden kurtulmuş postmodern dünyanın, hayat tarzlarının ve dil oyunlarının o heterojen yelpazesinin, ferah çoğulculuğudur. Bilim ve felsefe, o şaşalı metafizik iddialarını fırlatıp atmalı ve kendilerini daha alçak gönüllü bir tarzda, başka anlatılardan farklı olmayan bir dizi anlatı olarak görmeyi öğrenmelidirler.⁵

Habermas'ın bakış açısından burada vurgulanması gereken postmodernizmin, ana hatları itibariyle, bir *ölçüt problemine* yol açtığıdır. Postmodernizm, mevcut dünyayı anlamlandırmak için kullandığımız söylemler çoğulluğu içerisinde, birini diğerinden daha doğru ya da daha yanlış, daha iyi ya da daha kötü, daha çok ya da daha az tercih edilebilir kılabilecek “evrensel ve değişmez” herhangi bir ölçütün (ya da bir üst-anlatının) olmadığı düşüncesi üzerinde yükselir. Evrensel ve değişmez hiçbir değerlendirme ölçütünün olmadığı yerde, postmodern filozoflara göre, Aydınlanmanın vaatlerinin gerçekleşmesini beklemek anlamsızdır. Düzen imkansızdır.

Habermas'ın felsefi teşebbüsü, bir bütün olarak, Eleştirel Teori'nin normatif temellere dayanan yeni bir kavramsallaştırmasını, diğer bir deyişle yeniden inşasını merkeze alır. Habermas, her şeyden önce, mevcut problemlerin çözümünde akıldan başka başvurulacak merci olmadığını altını çizmektedir. Hocalarının *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Marquis de Sade ve Nietzsche gibi kara burjuva yazarlarının izinden giderek Aydınlanmanın özgürleştirici gücüne hiçbir şekilde umut bağlanamayacağı fikrine ulaşmaları düşüncesine itiraz ederken⁶, moderniteyi tamamlanmamış bir proje

⁴ Lyotard 1984: xxiii-xxiv.

⁵ Eagleton'dan akt. Harvey 1996: 22.

⁶ Habermas 2003: 85.

olarak olumlar. Bu eserde, Horkheimer ve Adorno tarafından öne sürülen araçsal aklın tahakkümü tezinin kendi sınırlarını fazlasıyla aştığını ileri süren Habermas'a göre, "aklın, yakın dönem ürünlerine kadar (modern bilim, evrensel adalet ve ahlak görüşleri, özerk sanat) araçsal rasyonelliğin söylemlerinin buyruğunda olduğunu"⁷ iddia etmek mümkün değildir. Onları, Weber'in değer alanlarının ayrışması tezini dikkate almamakla eleştiren Habermas, farklılaşan değer alanlarında sorunların kendi mantıkları içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini ve tüm geçerlilik sorunlarının araçsal rasyonelliğin ufkuna mahkum edilemeyeceğinin altını çizer.⁸ Habermas burada açıkça kültürel modernitenin (yani modernitenin politik boyutunun) akılsal içeriğine haksızlık edildiğini ileri sürerken, burada gördüğü olumlu içeriği şöyle özetler:

Bunu söylerken, bilimleri ve hatta bilimlerin özdüşünüm süreçlerini, teknik olarak yararlı bilginin ortaya çıkarılmasından ibaret olmanın ötesine götüren özgül kurumsal dinamikten söz ediyorum; bunun ötesinde, (her ne kadar çarpık ve eksikli bir biçimde de olsa) anayasaya dayanan hükümetin kurumlarına, demokratik iradenin formasyonuna ve kimlik formasyonunun bireysel motiflerine de katkıda bulunan ahlak ve hukukun evrensel temellerinden söz ediyorum; ve nihayet, etkili etkinliğin buyruklarından ve gündelik algılar üzerinde varılan uzlaşılardan özgür kılınan özneliliğin, merkezsizleşerek kazandığı temel estetik deneyimlerin-avangard sanat eserlerinde sunulan, sanat eleştirisinin söylemlerinde açıkça ifade edilen ve bireyin kendini gerçekleştirmesi için ihtiyaç duyduğu değerler silsilesinin yenilikçi bir biçimde zenginleştirilmesiyle belli bir ölçüde aydınlatıcı bir etkiye (ya da en azından öğretici olmanın tersi bir etkiye) ulaşmayı başaran deneyimlerin –üretkenliğinden ve patlayıcı gücünden söz ediyorum.⁹

Dolayısıyla o, bilimin kurumsallaşmış yapısından, mevcut toplumun demokratik organizasyonundan ve bu organizasyona bağlı olarak bireyin akla dayalı irade oluşumundan yana tavır almaktadır. Habermas'a göre, aklın eleştirel potansiyelinin araçsal aklın tahakkümü altında büsbütün ortadan kalktığını söyledikleri anda Horkheimer ve Adorno ironik bir şekilde tam da tükendiğini iddia ettikleri aklın eleştirel gücünden yararlanırlar ve aslında modernitenin kendi içinde taşıdığı olanağı görmek bakımından bu çelişkinin tespiti hayati bir önem arz etmektedir.¹⁰

Aydınlanma ve akıl eleştirisi bir yana, Eleştirel Teori'nin kendisi aslında Aydınlanma geleneğinin bir parçasıdır. Dolayısıyla, bir yandan toplum dünyasının mevcut yapısının anlaşılması diğer yandan da söz konusu toplumun rehabilite edilmesinde yol gösterici olması gereken bir teoridir. Bu, Eleştirel Teori'nin teorik ve pratik olmak üzere birbiriyle bağlantılı iki misyona sahip olduğu anlamına gelir. Buna göre, Aydınlanma hem zorunludur/gereklidir hem de imkansızdır: zorunludur / gereklidir, çünkü Aydınlanma olmadığı takdirde insanlık öz-yıkım ve köleliğe doğru hızla sürüklenmeye devam edecektir; imkansızdır, çünkü Aydınlanma rasyonel insan eylemine dayanmaktadır ve zaten problemin kaynağı aklın kendisindedir. Sözü edilen *aporia*, Eleştirel Teori'yi somut tarihsel koşullarda sürekli ihtiyatlı olmaya sevkeden bir çıkmazı dile getirir. Nitekim bu düşünürlerin Aydınlanmaya ve akla yönelik

⁷ Habermas 2003: 89.

⁸ Habermas 2003: 91.

⁹ Habermas 2003: 92.

¹⁰ Habermas 2003: 97-98.

kötümserliklerinin temelini de bu *aporiada* görmek yanlış olmayacaktır. Habermas ise, hocalarının yaşadığı bu çıkmazı onların analizlerinin eksik ve kusurlu olmasına bağlar. Habermas hiçbir zaman modernitenin başarılarını dışlayan veya görmezden gelen bir pozisyona sahip çıkmamıştır.¹¹ Modernite savunusu kariyerinin henüz başlangıç dönemlerinde fazla açık olmasa da; kamusal alan ve öğrenci protestosu üzerine yazdıkları, burjuva demokrasisinin olmazsa olmaz kazanımlarından vazgeçmeme tavrını önceleyen bir karakter arz eder. Frucht ile yaptığı söyleşide Habermas bir araştırma geleneğinin temel/geleneksel amaçlarının yeni deneyimler ışığında değerli olduğu gösterildiğinde canlı kalabileceğini dile getirir. Bir teorinin ortaya çıkış bağlamını dikkate alması olağan bir tavidir. Tam da bu nedenle Horkheimer “Eleştirel” Teori’yi “geleneksel” olandan ayırırken, bu teoriyi açıklamak istediği aynı toplumsal süreçlerin bir parçası olarak ele alır. Adorno da aynı bakış açısından “hakikatin zamansal çekirdeği”nden (Zeitkern der Wahrheit) söz eder. Nihayetinde Habermas’a göre, tümünden vazgeçmek ya da olduğu gibi muhafaza etmek doğru alternatifler değildir. Eleştirel toplum teorisini yeniden yapılandırmacı ve özelleştirel bir şekilde devam ettirmek için araştırmacı bir tavır takınılmalıdır. Habermas’a göre, bu bağlamda yapılması gereken bu geleneğin temel amaçlarını yeni tarihsel koşullar altında yeniden yapılandırmaktır.¹²

Helmut Dubiel’in yorumuyla, bir gelenek olarak Eleştirel Teori, içerisinde farklı eğilimleri barındırmaktadır. Kapitalizmin yıkıcı dinamiğinin sosyal devlet ve hukuk devleti aracılığıyla ehlileştirilip ehlileştirilemeyeceği, burjuva demokrasisinin savunulmaya değer yönlerinin olup olmadığı, bireylerin bilinç formlarının yalnızca mevcut tahakküm formlarının yansımaları olmayıp aynı zamanda özgürleştirici bağlantıları kurmaya muktedir olup olmadığı, bireylerin bu toplumsal koşullarda farklılıklarını muhafaza edip edemeyecekleri türünden bazı temel sorular ortak bir çekirdeğe işaret etmekle birlikte, cevaplarda önemli bir ayırım göze çarpar.¹³ Dubiel’e göre, bu sorulara olumsuz bir yanıt verenler *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde vücut bulan radikal versiyondan yana tavır alıyorlar demektir. Ancak tek alternatif bu değildir. Bu soruları olumlu bir şekilde yanıtlayan biri ise, Habermas’ın *İletişimsel Eylem Teorisi*’nde cisimleşen bir yaklaşımı takip etmektedir.¹⁴ O söz konusu iki kampın 3 noktada birbirinden ayrıldığı iddia etmektedir: (1) *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde yukarıda da detaylı bir şekilde açıkladığımız gibi, Batılı akıl anlayışının derinlemesine bir analizini gerçekleştiren Horkheimer ve Adorno, bu araçsal aklın sınırlarının dışına hiçbir şeyin çıkamayacağını dile getirmekle aslında bir paradoksa düşmektedir. Araçsal aklın dışına çıkarak bir eleştiri gerçekleştirmenin imkansızlığını bile muazzam bir eleştiri üzerinden gerçekleştirmeleri bu anlamda çelişkilidir. Habermas da, bu eserin

¹¹ Finlayson 2005: 8.

¹² Habermas 1987: 57-58.

¹³ Dubiel u.a. 1989: 505.

¹⁴ Bununla birlikte Dubiel, bu ayırımın da nihayetinde indirgemeci bir yaklaşım olduğunun altını çizer. Birini kötümser diğerini ise iyimser bir yaklaşım veyahut da birinin salt bir tahakküm ötekinin de salt bir özgürleştirme teorisi olduğunu söylemek eksik ve hatalı bir yaklaşımdır. En nihayetinde bir tanesi totaliter geç kapitalizmin diğer faşizm sonrası kitle demokrasilerinin teorileridir. Ancak temeldeki bağdaşmaz eğilimleri anlamak için Dubiel böyle bir sınıflandırmaya gittiğini belirtmektedir. [Dubiel u.a. 1989: 506].

yazgılı olduğumuz iddia edilen baskı ve tahakküm koşulları altında yazılabiliyor olmasının aslında bu yazgıyı yalanladığını savunur. Bu bağlamda Habermas'ın farkı Eleştirel Teori için kavramsal ve normatif bir temel önermesinden meydana gelir: İletişimsel rasyonalite kavramı. Dubiel'in ifade ettiği üzere, bu kavram, insanlararası anlaşmanın antropolojik temel yapıları ve kurumsal formları içerisinde akla dayalı eylemde bulunma imkanlarını gözler önüne serer.¹⁵ (2) Horkheimer ve Adorno bireylerin toplumsal yaşam koşullarını kendi irade ve bilinçleri ile belirleyebilme imkanına hiçbir suretle güven duymazlar. Onlara göre geç-kapitalizmin kitle kültürü ve faşizmin baskısı, otonom bir politik irade oluşumunu öylesine engeller ki, bireylere herhangi bir kendini gerçekleştirme alanı bırakmaz. Habermas ise, Batı toplumlarının anayasal temellerine büyük bir güven beslemekle, iletişim eylemi aracılığıyla koordine edilen bir politik iklimde bireyin kaderine olumlu bir açıdan yaklaşır.¹⁶ (3) Aradaki üçüncü fark ise, Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde insanlık tarihini bir bütün olarak çöküş hikayesi şeklinde sunarken, Habermas'ın buna karşın bütün bir tarihin bir "ilerleme" ya da "çöküş" teması üzerinden ele alınamayacağına ve tarihte her daim çatışan eğilimlerin biraradalığına dair vurgusundan meydana gelir. Bu nedenle, o, toplum felsefesinin karşı karşıya olduğu güçlükten söz ederken, bilincin mevcut koşulların kararsızlığını (Ambivalenz) hesaba katması gerektiğinin altını çizer.¹⁷ Dolayısıyla Habermas 1970'ten itibaren Piaget ve Kohlberg gibi psikologların "gelişim mantığı" teorilerine dayanarak, bu gelişim sürecinde tahakkümün değil fakat bireysel otonominin giderek arttığının altını çizer. Yine de onun asıl dayanak noktası, kitle demokrasilerine dayalı refah devletlerinin gelişiminde gerileme ve çöküşe engel olacak kurumsal yapıların varlığına ve bunların demokrasi öncesi seviyelere geri dönüşe engel olduğuna ilişkin inancıdır.¹⁸ Sonuç olarak, Eleştirel Teori'nin birinci kuşağının aksine Habermas, toplumsal yaşam-dünyasının bireyin irade sahibi ya da özgür bir varlık olabilmesi için taşıdığı olanakları araştırmaya yönelir. Onun ilk temel eseri olan *Kamusalın Yapısal Dönüşümü* tam da bu perspektifin ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

Jürgen Habermas'ın felsefi düşüncelerinin çıkış noktası, kendi deyimıyla, "insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu"dur.¹⁹ Toplumsal bir varlık olarak insanı anlamak için, Aristoteles'in *zoon politikon* tanımlamasına başvurulabilir. "İnsan politik bir hayvandır" demek aslında onun kamusal bir varlık olduğuna atıfta bulunur. Habermas'ın ifadeleriyle,

insan, ancak toplumsal ilişkilerden oluşan bir kamusal ağın içine doğumundan itibaren yerleşmesi sayesinde, onu bir kişi haline getiren becerileri geliştiren bir hayvandır. [...] Her şeyi birbirimizden öğreniriz. Bu ise sadece kültürün oluşmasına neden olan bir ortamın kamusal alanında mümkündür.²⁰

Toplumsal bir varlık olan bireyin özgürlüğü meselesi, Horkheimer, Adorno ve Marcuse gibi düşünürlerin aksine, 2. Dünya Savaşı sonrası Almanya'nın yeniden inşa sürecinde yazan Habermas için başka bir anlam ifade etmektedir. Habermas, siyasi

¹⁵ Dubiel u.a. 1989: 506-507.

¹⁶ Dubiel u.a. 1989: 507.

¹⁷ Habermas 1987: 61-62.

¹⁸ Dubiel u.a. 1989. 508-509.

¹⁹ Habermas 2009: 17.

²⁰ Habermas 2009: 17-18.

kültürün henüz tam olarak oturmadığı, kısmen dışarıdan empoze edilmiş, sancılı bir demokratikleşme sürecinin yaşandığı bir dönemin Almanya'sının entelektüelidir. Onun politik bir kamusal alanın demokratikleşme süreci açısından taşıdığı öneme yönelik vurgusu da bu dönemin ürünüdür.²¹ Kamusal alan, Habermas'a göre, toplumsal bütünleşmenin gerçekleşebileceği yegane mekandır. Bu mekan, karmaşık toplumsal bütünde bireyleri bir arada tutan bir toplumsal bir "iç yapıştırıcı" görevi görür.

Daha basit etkileşimlerde ortaya çıkan genel "kamusal alan" olgusu, öznelerearası gizemli, farklılıkları birbirine denkleştirmeden birleştirme gücü açısından beni daima ilgilendirmişti. Kamusal alanlarda, toplumsal bütünleşmenin yapılarını okumak mümkündür. Kamusal alanların düzeninde ilk önce, çürümenin anormal nitelikleri veya baskıcı bir toplumsallaşmanın çatlakları kendini gösterir. Modern toplum koşulları altında, özellikle de demokrasi kurumunun siyasi kamusalılığı, toplumun bütünleşmesi için semptomatik bir anlam kazanır. Çünkü karmaşık toplumlar normatif olarak sadece vatandaşlar arasında hukuk aracılığıyla soyut bir dayanışma sayesinde bir arada tutulabilir. Artık şahsen tanışmayan vatandaşlar arasında, sadece kamusal fikir ve istenç oluşumu süreci aracılığıyla kırılğan bir ortaklık sağlanabilir ve yinelenabilir. Bir demokrasinin durumu, politik kamuoyunun nabızı dinlenerek anlaşılabilir.²²

Özetle, "kamusal alan"a Habermas'ın düşüncesinde toplumsal alanın demokratik inşası ve bireye bir özgürlük alanı tesis edilmesinde merkezi bir rol atfedilir. *Kamusal alanın Yapısal Dönüşümü*, kamusal alana atfedilen bu merkezi rolün hem tarihsel hem de felsefi temellerinin ortaya konduğu yerdir.

Habermas'ın ilk büyük yapıtı kabul edilen ve modern toplumların gelişimini ele alan *Kamusal alanın Yapısal Dönüşümü*, modernite söylemine iki bakımdan eklenir. Eserin birinci bölümü, modern öznenin özgürleşiminin önünü açan ve ona kendini gerçekleştirme olanağı sağlayan olgunun "burjuva kamusal alanı"nın doğuşu olduğunu tespit eder. Habermas burada burjuva kamusal alanının doğuşunun tarihsel anlatımı üzerinden bu özgürleşimin gerçekleşmesini olanaklı kılan koşulları ele alır. Bu bağlamda burjuva kamusal alanının politik irade oluşumunun mekanı olarak taşıdığı öneme odaklanır. Onun felsefesinde "iletişim" kavramına yapılan ilk ve en temel vurgu da burjuva kamusal alanı içerisinde politik irade oluşumunun olanaklılık koşulu olarak burada yapılır. Kariyeri boyunca Habermas, bireyin özgürleşiminin "tahakkümden bağımsız" ya da "çarpıtılmamış" iletişim koşullarında mümkün olduğunu savunur. Dolayısıyla burjuva kamusal alanının doğuşunun hikayesi ve anlatılan tarihsel koşullar, modernitenin kazanımlarının belirlenmesi noktasında hayati bir öneme sahiptir. Bununla birlikte, kitabın son bölümü, burjuva kamusal alanının çöküşü temasını ele alır. Çöküş analizi, gerek Weber tarafından gerekse Eleştirel Teori'nin kendinden önceki düşünürleri tarafından tasvir edilen, modern özneyi tahakküm altına alan koşulların ortaya çıkması düşüncesine dayanır. Bu noktada yapılan tespitlerin, özellikle selefının Aydınlanma ve kültür endüstrisi eleştirisiyle muazzam bir paralellik taşıdığı söylenebilir. Yine de Habermas'ın düşüncelerinin özgün yanı, sözü edilen yapısal dönüşümün bir kader olmadığı noktasında yatar. Modernitenin krizi tespiti doğru olmakla birlikte (kamusal alanın çöküşü teması), özne için hala kendini gerçekleştirme

²¹ Habermas 2009: 24-25.

²² Habermas 2009: 25.

yolu açık görünmektedir. Dolayısıyla bu eser, Habermas'ın öznenin yeniden tesisinin bir ideal olarak "iletişim"e bağlı olduğunu ve hatta tarihte *mutlu ancak kısa bir an olarak* bu durumun koşullarının gerçekleştiğini tespit ettiği ilk yerdir.

İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim

Kitlelerin yeniden gerçek özneler olarak, kendi kaderini tayin edebilen özgür bireyler olarak varolabilmesi, ancak ve ancak kamusal alandaki iletişimin mahiyetine bağlıdır: bozulmamış-manipüle edilmemiş ve her türlü baskıdan muaf bir iletişime. Bu nedenle politik alanda söylemsel bir irade oluşumunun hangi zeminde yeniden tesis edilebileceği meselesine odaklanılmak durumundadır. Bu çerçevede, onun olgunluk dönemi düşünceleri, yapısal bir dönüşüme uğramış olan kamusal alanın hangi koşullarda yeniden canlandırılabilmesine yönelik bir toplum teorisinin ana hatlarını sunar.

Yine erken dönem eserlerinden biri olan *Theorie und Praxis* (1963) [Teori ve Praksis] adlı eserinde Habermas teknik ve pratik politika arasındaki karşıtlığı teknik ve pratik rasyonellikler arasındaki gerilimden hareketle serimler. Şeyler üzerinde başarıya ulaşma ve etkililik kriterlerine göre hakimiyet kurma mekanizması olarak teknik kullanım, modern dönemde bilimsel araştırma, teknik, endüstriyel üretim ve yönetime ilişkin öyle bir kurumsal çerçevenin oluşmasına neden olmuştur ki, toplum artık yalnızca teknik açıdan kontrol altına alınması ve yönetilmesi gereken bir "davranış durumları bağlamı" olarak algılanmaktadır. Buna karşın, politik irade oluşumunun pratik perspektifinden, toplum, aydınlanmak ve uzlaşmaya varmak için iletişimde bulunulan eylem bağlamları olarak ele alınmak zorundadır.²³ Bilim ve tekniğin mevcut algılanış biçimi dolayısıyla çağdaş toplumsal problemlerin ortaya çıkışında hatırı sayılır bir etkiye sahip olduğunu söyledikten sonra, Habermas, toplumun kurumsal (yaşam-dünyasına özgü) yapısını teknik bir mesele olarak kavranamayacağını dile getirir. Politik sorunlar için pratik bir rasyonelliğe gereksinim vardır. Bu bağlam "yaşam-dünyası" kavramının ilk ortaya çıktığı yer olması bakımından söz konusu metin hayli önemlidir.²⁴

"Yaşam-dünyası" Habermas için "iletişim eyleminde bulunan insanların, içerisinde ortak yaşama ilişkin pratik sorunların müzakere edildiği demokratik kurumların alanıdır. Buna karşın araştırma, teknik, ekonomi ve yönetim sistemi olarak "çalışma-alanı" (Arbeitswelt), nesneleştirme süreçlerindeki teknik kullanımı tarafından domine edilir.²⁵

İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim metni ise Habermas'ın modernitenin krizine dair çözümlemenin yeni bir kavramsal çerçeve içerisinde ilk defa ele alınıyor olduğu yerdir: yaşam-dünyasının sistem eliyle sömürgeleştirilmesi.

²³ Dietz 1993: 74-75.

²⁴ Habermas bu kavramı ilk olarak *Teori ve Praksis* adlı eserinde 1963'te kullanır. Yaşam-dünyası ve sistem kavram çiftlisinin kullanımı ise ilk olarak *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim* eserinde 1968'de gerçekleşir.

²⁵ Dietz 1993: 75.

Habermas incelemesine Marcuse'nin görüşlerini ele alarak başlar. Marcuse'ye göre, belirli amaçlar doğrultusunda kullanılan tekniğin masumiyeti (ya da nötr olması) düşüncesinin bizzat kendisi bir ideolojidir. Çünkü teknik kavramının kendisi ortaya çıkış bağlamı itibariyle baskıcı bir iktidar/tahakküm yapısına gönderimde bulunur. Habermas teknik ve praksis arasında yaptığı kendi ayrımı Marcuse'nin bu kavramsallaştırmasından hareketle kurar. Teknokrasi karşısında politik olanın kendisine özgü anlamı konusunda ısrar eden Habermas, aynı şekilde bilimsel-teknik olanın kendine özgü alanının da yadsınmaması gerektiğinin altını çizer. Zira bilimsel ve teknik ilerlemenin insanlık tarihinde önemi yadsınamayacak bir karaktere sahip olduğu görmezden gelinemez. Onun temel vurgusu bu anlamda, demokratik karar verme süreçlerinin teknik bir meseleymiş gibi algılanmaması gerektiğiyle ilgilidir. Marcuse'nin hayali olan mevcut doğabilimleri ve tekniğe alternatif geliştirme düşüncesi naif bir teşebbüstür ve doğabilimlerinin ve tekniğin özgün yeri göz ardı edilmemelidir. Yapılması gereken daha çok demokratik karar süreçlerinin teknik eliyle gaspedilmesinin önüne geçmektir.²⁶ Pratik ve teknik problemler arasındaki genel ayrım, bu metinde bir toplumun *kurumsal* yapısı ya da toplumsal yaşam-dünyası ve amaç-rasyonel eylemin alt-sistemleri (genel olarak sistem) arasındaki ayrıma dönüşür. Dolayısıyla yaşam-dünyası ve sistem kavramları üzerinden kurulan çerçeve, bu metni olgunluk dönemi teorisine geçiş yazısı olarak ele almayı mümkün kılmaktadır

Kamusallığın Yapısal Dönüşümü her ne kadar belirli ideallere işaret ediyor olsa da, yukarıda ele alınan çöküş senaryosu (ya da yapısal dönüşüm) açıkça Eleştirel Teori'nin Batı toplumlarında bireyin özgür bir varlık olarak kendisini gerçekleştirebileceği koşulların ortadan kalktığına ilişkin analizini takip eder niteliktedir. Bu çöküşte, bilim ve teknikten anlaşılan şeyin ideolojik bir karaktere bürünmesinin, Habermas'a göre, önemli bir etkisi vardır. Ancak ne Weberci rasyonelleşmenin ne de bu tezi bir adım öteye taşıyarak teknik ve bilimin mevcut iktidar formlarıyla kaynaşma eğilimine sahip olduğunu ve açıkça yeni türden bir iktidar mekanizmasını cisimleştirdiğini söyleyen Marcuse'nin, Habermas'a göre anlamlı bir çözüm önerisi sunduğu söylenemez. O, "İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim" adlı makalesinde Weberci tezi şu şekilde özetler:

Weber kapitalist ekonomi etkinliği, burjuva özel hukuku ve bürokratik iktidar formunu tanımlamak için "rasyonellik" kavramını öne sürdü. Rasyonelleşme öncelikle rasyonel karar verme ölçütlerine tabi toplumsal alanların genişlemesi anlamına gelir. [...] Toplumun giderek artan "rasyonelleşme"si bilimsel ve teknik ilerlemenin kurumsallaşması ile bağlantılıdır. Teknik ve bilim toplumun kurumsallaşmış alanlarına nüfuz ettiği ve böylelikle kurumların kendisi değiştikleri ölçüde, eski meşruiyet formları da tasfiye edilir. Eylem yönlendirici ideolojilerin, kültürel mirasın dünyevileşmesi ve "büyü bozumu", toplumsal eylemin artan "rasyonelliği"nin diğer yüzüdür.²⁷

Marcuse, Weber'in bu "rasyonelleşme" adını verdiği sürecin rasyonelleşmenin aksine zikredilmemiş, örtük bir iktidarı cisimleştirdiğini iddia eder. Amaç-rasyonelliğin ürünü olarak teknik ve bilim, yalnızca doğaya değil aynı zamanda topluma hakim

²⁶ Dietz, 1993: 76.

²⁷ Habermas 1968: 48.

olmanın iktidar tarafından kullanılan araçlarından başka bir şey değildir. Marcuse, artık bilim ve tekniğin saf/masum bir üretim aracı olarak görülemeyeceğini ileri sürmektedir:

Teknik akıl kavramının belki de bizzat kendisi ideolojidir. Yalnızca kullanımı değil, tekniğin bizzat kendisi (doğa ve insan üzerinde) iktidardır; metodik, bilimsel, hesaplanmış ve hesaplayan iktidar. İktidarın belirli amaçları ve ilgileri/çıkarları tekniğe ancak “sonradan eklenmiş” ve dışarıdan empoze edilmiş değildir –onlar bizzat teknik aygıtın yapısına girerler; teknik her halükarda tarihsel-toplumsal bir projedir. Onda bir toplumun ve ona hakim olan ilgiler/çıkarların insanlara ve şeylere yapmayı amaçladığı şey yansır. İktidarın bu amacı ‘maddi’dir ve bu ölçüde bizzat teknik aklın formuna aittir.²⁸

Marcuse’ye göre bilimsel ve teknik ilerlemenin üretim güçleri üzerinde yarattığı etki, bireyi devasa üretim ve dağıtım aygıtının boyunduruğu altına giderek daha fazla alırken, paradoksal biçimde birey tarafından daha çok görünmez olur. Çünkü iktidarın yeni meşruiyet kaynağı, bireye daha konforlu bir yaşam sürme imkanı veren daha fazla üretkenlikten ve doğayı giderek daha yetkin bir şekilde kontrol altına almaktan geçer.²⁹ Rasyonelleşme, bu perspektiften, bireyi tahakküm altına alan koşulların ifşa edildiği bir süreç değil, aksine bu koşulların gizlenmesine hizmet eden bir süreç olarak karşımıza çıkar.³⁰ Bugün iktidar Marcuse’ye göre, kendisini teknoloji yardımıyla meşrulaştırmıyor, bizzat teknoloji olarak meşrulaştırmaktadır.³¹

Teknik ve iktidar özgün bir kaynaşma içerisindedir ve Marcuse çıkmazı aşmak için, teknik ve bilimin devrimci bir karaktere sahip olacak şekilde dönüştürülmesini önerir. Bilim ve tekniğin mevcut kavramsal yapısı tahakkümü kaçınılmaz kılıyorsa, gerekli olan yapısal bir değişimdir.³² Şimdi sorulması gereken soru, Marcuse’nin bahsettiği gibi yeniçağ bilimine alternatif, farklı bir kavramsal ve metodolojik yapıya sahip yeni bir bilim ve teknik tasarımı geliştirilip geliştirilemeyeceğidir. Habermas teknik ve bilimin tamamen farklılaşacağı, devrimci bir dönüşümden söz etmenin oldukça naif bir talep olduğunu dile getirir. O, amaç-rasyonel eylemin ve buna bağlı olarak bilim ve tekniğin gelişiminin belirli bir tarihsel sürecin ürünü olduğunun altını çizer. İnsan yaşamını toplumsal emek/çalışma ve emeği/çalışmayı mümkün kılan araçlar yardımıyla kurduğu için, böyle bir bilim ve teknik anlayışı ortaya çıkmıştır. Aksi ancak insan doğasının örgütlenmesinin kökten bir değişimini gerektirirdi. Bu durumda mevcut bilim ve teknik öyle kendisinden doğrudan vazgeçilebilecek şeyler değildir.

Habermas’a göre, Marcuse’nin zihninde aslında doğaya ve daha da ileride toplumsal ilişkilerde “öteki”ne alternatif bir yaklaşım geliştirme arzusu yatmaktaydı. Ancak *Tek Boyutlu İnsan*’da bu düşüncesinden önemli ölçüde vazgeçen Marcuse durumu şöyle özetlemektedir:

²⁸ Marcuse’den akt. Habermas 1968: 49-50.

²⁹ Habermas 1968: 50-51.

³⁰ Habermas 1968: 51-52.

³¹ Marcuse’nin bu tespitleri onun neden Eleştirel Teori’nin çekirdek kadrosuna dahil edildiğini açıkça göstermektedir. Zira onun burada zikrettiğimiz düşünceleri Horkheimer ve Adorno’nun yukarıda detaylı bir şekilde serimlediğimiz düşünceleriyle neredeyse birebir aynıdır.

³² Habermas 1968: 54-55.

Teknolojik a priori, doğanın dönüştürülmesi insanın dönüştürülmesi ile sonuçlandığı ve insanlar tarafından üretilen eserler bir toplumsal bütünden kaynaklandığı ve ona geri döndüğü ölçüde politik bir aprioridir. Yine de teknolojik evren mekanizmasının “bu türlü” politik amaçlar karşısında kayıtsız/ilgisiz kaldığında ısrar edilebilir. O bir toplumu hızlandırabilir ya da yavaşlatabilir. Elektronik bir hesap makinesi sosyalist bir rejime olduğu gibi kapitalist bir rejime de hizmet edebilir; bir parçacık hızlandırıcısı bir barış taraftarı için olduğu gibi bir savaş taraftarı için de aynı şekilde iyi bir gereç olabilir. [...] Ancak teknik materyal üretimin kapsayıcı formu olursa, bütün bir kültürü biçimlendirir; tarihsel bir totalite –bir dünya tasarımlar.³³

Marcuse’nin tezi, alıntıdan da anlaşılacağı üzere, bilim ve tekniğin yapısal bir değişikliğe uğraması gerektiği tezinden, yönlendirici değerlerin değiştirilmesi noktasına evrilmiştir. Başka bir ifadeyle sorunun kaynağı üretici güçlerin (bilim ve teknik) nötr bir doğaya sahip oldukları düşünülürse, bu güçlerin ne için ve nasıl kullanıldıklarıyla ilgilidir. Yine de Habermas’a göre sorun ortada durmaktadır. Marcuse’nin teknik aklın politik yönünü vurgulamasına karşın açıklamayı başaramadığı şey, amaç-rasyonel eylemin yaşam-dünyasının bütününe sirayet etmesi noktasında ne yapılması gerektiğidir. Bu nokta modernitenin probleminin açıkça yaşam-dünyası ve sistem perspektifinden tanımlandığı ilk yerdir.

Habermas bu noktadan itibaren Weberci “rasyonalizasyon” meselesini, yeniden formüle ederek kendi kavramsal şeması üzerinden açıklamaya geçer. O öncelikle “emek/çalışma” ve “etkileşim” kavramları arasındaki ayrımıdan yola çıkar. Emek/çalışma ya da amaç-rasyonel eylem, ya araçsal rasyonelitedir ya rasyonel seçimi ya da bunların bir biresimini ifade eder. Araçsal eylem, empirik bilgiye dayanan teknik kurallara göre işler. Söz konusu teknik kurallar, Habermas’a göre, doğayla ya da toplumla ilgili gözlenebilir olaylar üzerine koşullu tahminlere gönderimde bulunurlar ve bu tahminlerin doğru olup olmadıkları kanıtlanabilir. Rasyonel seçim ise analitik bilgiye dayanan stratejilere göre işler. Bu stratejiler, öncelik kurallarının (değer sistemlerinin) ve genel ilkelerin türevlerine gönderimde bulunurlar. Genel olarak o halde amaç-rasyonel eylem, verili koşullar altında belirli amaçların gerçekleştirilmesiyle ilgilidir. Bununla birlikte, araçsal eylem gerçekliğin etkili bir şekilde kontrol altına alınmasını mümkün kılan araçların organizasyonuna, stratejik eylem ise, mevcut alternatif davranış biçimlerinin doğru bir değerlendirilmesine bağlıdır.³⁴

İletişimsel eylem, bir diğer eylem biçimi olarak, sembolik olarak dolaylanılmış etkileşimlerdir. İletişimsel eylem, karşılıklı davranış beklentilerini tanımlayan ve en azından eylemde bulunan iki özne tarafından anlaşılacak ve tanınmak zorunda olan bağlayıcı-geçerli normlara göre işler.³⁵ Habermas’a göre toplumsal normların anlamlarını gündelik dildeki iletişimde bulabiliriz.

Teknik kuralların ve stratejilerin geçerliliği empirik açıdan doğru (wahr) ve analitik açıdan doğru (richtig) cümlelerin geçerliliğine bağlıyken, toplumsal

³³ Marcuse’den akt. Habermas 1968: 59.

³⁴ Habermas 1968: 62. Onun burada yapmış olduğu eylem tanımları asıl teorisinin temel dayanaklarını kurması bakımından da dikkate değerdir. Nitekim *İletişimsel Eylem Teorisi* de amaç-rasyonel eylem ve iletişimsel eylem arasındaki ayrımı ele alarak başlar.

³⁵ Habermas 1968: 62.

normların geçerliliği yalnızca amaçlar üzerine anlaşmaya varmanın öznelarasılığında temellenir ve zorunlulukların genel olarak tanınmasıyla (Anerkennung) garanti altına alınır.³⁶

Habermas bu durumda temelde yer alan iki eylem tipinin birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Bu farklı eylem türleri yardımıyla toplum sistemlerini –içlerinde amaç-rasyonel eylemin mi yoksa etkileşimin mi ağır bastığına göre– ayırt etmek mümkündür. O iki farklı eylem türünden hareketle bu eylemlerin işler durumda olduğu alanları da birbirinden ayırır. Buna göre bir toplumun *kurumsal* çerçevesi, dilsel olarak dolayımlanmış etkileşimleri yöneten normlardan meydana gelir. Habermas bu normlardan meydana gelen *kurumsal* alana “yaşam-dünyası” adını verir. Öte yandan, amaç-rasyonel eylem üzerinden kurumsallaşan ekonomi sistemi ve devlet aygıtı gibi alt-sistemler vardır. Bunlar da sistem alanını belirlemektedir. Habermas’ın bu noktada rasyonelleşmeyi kavrayışı Weber ve Marcuse’den ayrılmaktadır. Ona göre, yaşam-dünyasında rasyonelleşmenin artması, özgürleşim, bireyselleşme, tahakkümden bağımsız iletişimin genişlemesi anlamına gelir. Öte yandan, sistem alanındaki rasyonelleşme, üretim güçlerindeki artışa ve teknik kullanım gücünün yayılmasına karşılık gelir.³⁷

Geleneksel toplumlara bakıldığında toplumun *kurumsal* yapısının (yani yaşam-dünyasının) amaç-rasyonel eylemin alt sistemleriyle (ekonomi ve iktidar) yalnızca sınırlı bir ilişki içerisinde olduğunu görürüz. İnsanlık tarihinde spesifik bir aşamaya gönderimde bulunan geleneksel toplumları belirleyen halihazırda 3 temel unsur vardır: (1) merkezi bir iktidar gücü; (2) sosyo-ekonomik sınıflardan meydana gelen bir toplumsal yapı ve (3) iktidarı meşrulaştıran mitos ve din benzeri bir dünya görüşü. Kapitalizm öncesine özgü bir üretim tarzı, endüstri öncesi bir teknik ve modern öncesi bir bilimle karakterize olan bu toplumların, tarıma ve el emeğine dayalı bir ekonomi temelinde işlerken, teknik ve organizasyon anlamında yeniliklere yalnızca sınırlı ölçüde açık olduğunu söyleyebiliriz. Habermas buna istinaden toplumsal emek/çalışma ve teknik açıdan kullanılabilir bilgidен hareketle ortaya çıkan alt-sistemlerin hiçbir zaman iktidarı meşrulaştıran kültürel geleneğin otoritesini sarsacak bir seviyeye ulaşmadığının altını çizer. Onun buradaki gönderimi kuşkusuz monarkın ve seçkinler zümresinin ayrıcalıklı konumlarının meşruiyetinin adeta kültürün semalarından geliyor olmasıdır. Geleneksel toplumlarda *kurumsal* yapı (yaşam-dünyası), buna istinaden, ekonomi ve devlet aygıtı gibi alt-sistemler karşısında açıkça daha baskındır.³⁸ Kırılma, bu ilişkinin tersine dönmesi, ancak modernitenin eşliğinin geçilmesiyle gerçekleşir. *Kurumsal* yapının üstünlüğü ya da baskın karakteri kapitalist üretim tarzının ortaya çıkması ile sarsılır. Kendi kendisini düzenleyen ve ekonomik büyümeyi kurumsallaştıran kapitalist üretim tarzı, *kurumsal* yapı üzerinde yapısal bir dönüşümün gerçekleşmesi yönünde büyük bir itki yaratmıştır, ancak modern topluma geçiş yalnızca bununla da açıklanamaz. İnsanoğlu kendisini başlangıçtan beri belirli bir emek/çalışma süreci üzerinden kurmaktadır, burada yeni olan amaç-rasyonel eylemlerin yayılmasını/genişlemesini kalıcı kılarken, iktidarın meşruiyet formunu kozmolojik

³⁶ Habermas 1968: 63.

³⁷ Habermas 1968: 63-65.

³⁸ Habermas 1968: 65-67. Dolayısıyla geleneksel toplumlarda sistemik unsurların yaşam-dünyasını istila etmesi ya da sömürgeleştirilmesi gibi bir problemden söz edilemez.

dünya yorumları üzerinden sorgulanır hale getiren üretim güçlerinin yeni bir seviyeye ulaşmasıdır.³⁹

Geleneksel toplumlar eleştiri mekanizmasının işlemediği dolayısıyla iktidarın meşruiyetinin sorgulanmadığı yapılarıdır. Ancak üretim güçleri kapitalizmde öyle bir seviyeye gelir ki, eleştiri mekanizması çalışmaya başlar ve geleneksel toplumlardaki iktidarın meşruiyet kaynağı olan dünya görüşünün bireysel-toplumsal alanda ortaya çıkan insani problemlere bir çözüm bulması beklenir. Diğer bir deyişle, geleneksel toplumların sonunu getiren, iletişimsel eylemin dayandığı rasyonelliğin amaç-rasyonellikle karşı karşıya gelmesidir. Özetle, amaç-rasyonel eylem temelinde gelişen alt-sistemlerin (ekonomi ve devlet) giderek daha çok genişlemesiyle birlikte, iletişimsel rasyonellik temelinde işleyen alandaki problemlerin nasıl çözülmesi gerektiğine yönelik sorular daha görünür hale gelir. Bu sorular geleneksel iktidarın meşruiyet formunun cevap bulabileceği sorular değildir. Geleneksel toplumların aksine kapitalizm, iktidarın meşruiyeti probleminde yeni bir açılım getirir. İktidar meşruiyetini artık yeni *üretim tarzı* üzerinden kazanacaktır. Yani söz konusu meşruiyet artık kültürel geleneğin semalarından değil bizzat emek/çalışma temelinden kaynaklanır. Sahip olunan malların ve hiçbir şeye sahip olunmayıp tek sahip olunan emeğin ya da iş gücünün takas edildiği pazar kurumu, bu takasın *adil* olduğu sözünü verir. Kapitalizm *kurumsal* çerçeveyi bu adalet ilkesi üzerinden yeniden dizayn eder, ancak bu sefer yukarıdan değil, aksine aşağıdan tam da emek/çalışma sistemi üzerinden.⁴⁰ İktidarın meşruiyetinin kaynağı, sonuç olarak üretim ilişkileri temelinden kaynaklanır. Habermas'a göre, burjuva hukuk devletinin doğuşu bu şekilde anlamlandırılmak durumundadır. Onun geleneksel toplumlardan modern toplumlara geçişle ilgili çözümlemesi, *Kamusal Yapısal Dönüşümü* adlı eserindeki çizgiyi takip eder görünmektedir. Dolayısıyla Habermas'ın bu metninin amacı, bu dönüşümü yeni bir kavramsal şema üzerinden okumanın mümkün olduğunu göstermektir. Yapısal dönüşüm, bu bağlamda bir sömürgeleştirme tezine evrilir.

Kapitalizmin liberal evresinde üretim tarzlarında meydana gelen bu değişim *kurumsal* alana hızla nüfuz etmeye başar:

Emek/çalışma ve ekonomik ilişkinin örgütlenmesi, ulaşım, haberleşme ve iletişim ağı, özel hukuk ilişkisinin kurumları, finans yönetimine bağlı olarak devlet bürokrasisi. Böylece modernleşme baskısı altında bir toplumun alt-yapısı doğar: askeriye, okul sistemi, sağlık işleri, ailenin ve ister şehirde ister kırsalda olsun yaşam formunun bir kentleşmesi –başka bir ifadeyle bireyin içinde yetiştiği alt kültürleri bir etkileşim bağlamından amaç-rasyonel eyleme her zaman dönüştürebilmeyi dayatır.⁴¹

Habermas'a göre, iktidarı meşrulaştıran geleneksel dünya görüşleri bu bağlamda hızla çözülmeye başlar, bu Max Weber'in “dünyevileşme” dediği olgudan başkası değildir. Modern bilim ve tekniğin bu süreçte oynadığı rol, Habermas'a göre, gerçekten de dikkate değerdir.

³⁹ Habermas 1968: 68.

⁴⁰ Habermas 1968: 69-70.

⁴¹ Habermas 1968: 71.

Şimdiye kadar kapitalizmin liberal evresini tanımladık. 19. yüzyılda bu evrenin sonuna gelinmiştir. İngiltere ve Fransa’da 19. yüzyılın ortalarına kadar kapitalist üretim tarzı öylesine başarılı oldu ki, Marx buradan hareketle bir ekonomi-politik eleştirisi geliştirebildi. Toplumun kurumsal çerçevesini üretim ilişkileri üzerinden kavramsallaştırdı ve eş-değer takasın meşru olmadığını ilan etti. Onun emek-değer teorisi, serbest iş sözleşmesine dayalı hukuk kurumunun ücretli iş ilişkisinin temelinde yer alan şiddet ilişkisini gizlediği sözde özgürlük söylemini yerle bir etti.⁴² Dolayısıyla Marx, kapitalizmin liberal evresine dair sağlam bir eleştiri geliştirebildi. Ancak 19. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan iki gelişme eğilimi, bir yandan sistemin istikrarının krizler pahasına garanti altına alınışı ve diğer yandan bilimlere öncelikli üretim gücü haline getiren teknikteki ilerleme, dengeleri değiştirmiştir. Kapitalimin liberal evresi bu gelişmelerle birlikte son bulmuştur. Habermas’a göre, bu durumda, Marx’ın ekonomi politige dayalı okuması geçerliliğini kaybetmiştir.

Habermas değişen bu durumu anlamak için Marcuse’nin temel tezine başvurur: bilim ve teknik bugün iktidarı meşrulaştırma görevi görür. İktidar, Habermas’a göre, toplumsal hayata ilişkin pratik sorunları teknik meseleler olarak algılayan bir karaktere bürünür. Onun metninde geç-kapitalizmin karakteristiği olan politikanın teknik bir mesele haline gelmesi uzun uzadıya şu şekilde anlatılır:

Politikanın daha eski formu, zaten iktidarın meşruiyet biçimi dolayısıyla, kendisini pratik amaçlarla ilişki içinde belirlemek zorundaydı: “iyi yaşam”a ilişkin yorumlar etkileşim bağlamlarına uygundu. Bu burjuva toplumunun ideolojisi için de geçerliydi. Bugün hakim olan telafi programı, buna karşın, sadece bir yönetim sisteminin işlev görmesiyle ilgilidir. O pratik sorunları ve böylelikle yalnızca demokratik irade oluşumuyla erişilebilir standartların kabulü tartışmasını devre dışı bırakır. Teknik görevlerin çözümü kamusal tartışmaya bağlı değildir. Kamusal tartışmalar daha ziyade sistemin sınır durumlarını problem haline getirebilirler. Öyle ki, bu sınır durumları içerisinde devletin görevleri teknik görevler olarak sunulur. Yeni devlet müdahaleciliği politikası, bu nedenle halk kitlesinin de-politizasyonunu talep eder. Pratik sorunlar devre dışı bırakıldığı ölçüde politik kamusalılık da işlevsizleşir. Öte yandan toplumun kurumsal çerçevesi hala amaç-rasyonel eylem sistemlerinden ayrıdır. Onun organizasyonu, yalnızca daima bilimsel bir şekilde yönlendirilen *teknige* değil önceden olduğu gibi iletişime bağlı *praksis* sorunudur. Dolayısıyla politik iktidarın yeni formuyla ilgili olan, praksisin bir kenara bırakılması, kendiliğinden anlaşılır bir şey değildir. İktidarı meşrulaştıran telafi programı, önemli/hayati bir meşruiyet gereksinimini açık bırakır: kitlelerin de-politizasyonu kendilerine nasıl inandırdı? kılmacaktır? Kuşkusuz Marcuse bu soruya şöyle yanıt verdi: teknik ve bilimin bir ideoloji rolünü *de* üstlenmeleriyle.⁴³

19. yüzyıldan itibaren bilim ve teknikte yaşanan göz kamaştırıcı ilerleme, bu alanların giderek daha özerk oldukları bir aşamayı beraberinde getirir. Habermas, bu aşamaya “teknokratikleşme” adını verir. Bu ilerlemenin ne kadar etkili olduğunu anlayabilmek için, toplumsal ilerlemenin bu aşamada bilimsel-teknik ilerleme ile ölçülmesine bakmak yeterli olacaktır. Habermas’ın merak ettiği ve yanıtlamak istediği soru, teknokratik zihniyetin politikadan uzaklaşan kitlelerin bilincine bir arkaplan

⁴² Habermas 1968: 73.

⁴³ Habermas 1968: 78-79.

ideolojisi olarak nasıl nüfuz ettiği, nasıl meşrulaştırıcı bir güç olarak görülmeye başlandığıdır.⁴⁴ Bu ideolojinin temel işlevi, toplumun kendisine yönelik kavrayışını iletişimsel eylemin ilişki sistemi ve sembolik olarak dolayımlanmış etkileşim üzerinden değil de bilimsel bir model üzerinden kurmasını sağlamaktır. Söz konusu süreç, Habermas'a göre, insanların şeyleşmesine giden yolun taşlarını döşer.⁴⁵

Söz konusu teknokratik anlayış, toplumu kendi kendisini düzenleyen bir sistem olarak ele alır. Toplumu sistem teorisi üzerinden anlamaya çalışmak iletişim eyleminin egemen olduğu etkileşim alanının istilasına götürür. Amaç-rasyonel eylemin etkili olduğu alanın diğer alanlara genişlemesinde doruk noktasını "teknokrasi" kavramı ile açıklayan Habermas'a göre, buradaki tehlike, başka eylem türü tarafından taşınmakta olan *kurumsal* yapının amaç-rasyonel eylem eliyle sömürülmesidir. Habermas bu teknokratik yönelimin, pratik soru(n)ları dışarıda bırakan ve yalnızca teknik görevler üstlenen yeni bir politika için ideoloji olarak işlev gördüğünün altını çizer. Söz konusu anlayış insanın pratik yaşamına dair soru(n)larının yalnızca teknik meseleler olarak algılanmasına neden olmaktadır.⁴⁶

Habermas'ın çözüm önerisi, *kurumsal* çerçevenin, amaç-rasyonel eylemin alt-sistemleri tarafından istila edilmesinin önüne geçmektir. Zira *kurumsal* çerçevenin dayandığı rasyonellik, amaç-rasyonellikten büsbütün farklıdır. *Kurumsal* çerçeve öznelerarası etkileşim süreçlerinde vücut bulan iletişimsel bir rasyonelliğe dayanır.

Kurumsal çerçeve düzeyinde rasyonelleşme yalnızca dille dolayımlanmış etkileşim alanında, yani sınırlandırılmamış iletişim ortamında gerçekleşebilir. Amaç-rasyonel eylemin giderek gelişen alt-sistemlerinin sosyo-kültürel etkilerinin ışığında, eylem yönlendirici temel ilke ve normların uygunluğu ve arzu edilebilirliği üzerine kamusal, sınırlandırılmamış ve tahakkümden bağımsız tartışma –politik ve yeniden politikleştirilmiş irade oluşum süreçlerinin bütün düzeylerinde bu türden bir iletişim, böyle bir rasyonelleşmenin olduğu yegane ortamdır.⁴⁷

Habermas'ın toplumsal yaşam-dünyası ve mevcut teknik ilerleme arasındaki ilişkinin mahiyetini ele aldığı ve bu ilişkinin rasyonel bir tartışmanın denetimine nasıl getirebileceği sorununa odaklandığı bir diğer metni yine aynı eserin içerisinde yer alan "Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt" [Teknik İlerleme ve Toplumsal Yaşam-Dünyası] adlı makalesidir. Teknik bilgi geçmişte de pratik yaşam üzerinde belirleyici bir etkiye sahipti; ancak günümüz modern toplumlarında bu etki, teknik bilginin bilimsel bilgi formunu almasıyla birlikte sınırlarının fazlasıyla ötesine geçmiştir.⁴⁸ Nitekim artık zanaatkarların teknik birikimlerinin ötesinde, teknolojiler şeklinde değerlendirilebilir bilimsel bilgiler formunu almıştır. Ona göre sorulması gereken soru, bilimsel bilginin ve bu bilginin teknik formunun yaşam-dünyasının pratik alanına nasıl tercüme edileceğidir. Bu soruna politik irade oluşumu perspektifinden bakılmak durumundadır, Habermas'a göre. O, teknikten açıkça nesneleştirilmiş süreçler

⁴⁴ Habermas 1968: 80-81.

⁴⁵ Habermas 1968: 81-82.

⁴⁶ Habermas 1968: 82-83.

⁴⁷ Habermas 1968: 98.

⁴⁸ Habermas 1968: 107.

üzerindeki bilimsel, rasyonel kullanımı anlar. Öyle ki, bilimsel araştırma ve teknik, ekonomi ve yönetim tarafından beslenen bir sistemin unsurları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun aksine “demokrasi” genel ve kamusal bir iletişimin kurumsal açıdan garanti altına alınmış formlarını ifade eder. Bu iletişim, insanların olağanüstü düzeyde genişlemiş kullanım gücünün nesnel koşulları altında birbirleriyle nasıl yaşayabilecekleri ve yaşamak istedikleriyle meşgul olur. Başka bir ifadeyle problem, teknik ve demokrasi ilişkisi üzerinden yeniden şu şekilde formüle edilebilir: “Teknik kullanım gücü eylemde bulunan ve tartışan vatandaşların uzlaşımına nasıl getirilebilir?”⁴⁹

Bugün teknik ilerlemenin yönü hala toplumsal yaşamın yeniden üretimine dair doğal baskıdan ileri gelen toplumsal ilgiler/çıkarlar aracılığıyla, (düşünülmeksizin ve toplumsal grupların açıklanmış politik öz-anlamaları ile yüzleşmeksizin) belirlenir. Bundan dolayı, yeni teknik beceri, yaşam praksisinin mevcut formlarına hazırlıksız bir şekilde girer. Daha gelişmiş yeni bir teknik kullanım gücünün potansiyelleri, devamlı rasyonelleşmenin sonuçları, düşünülmemiş amaçlar, katılmış değer sistemleri ve eskiyen ideolojiler arasındaki anlaşmazlığı aşır kılar.⁵⁰

Alıntının da işaret ettiği gibi teknik, insanın toplumsal yaşamını kurarken kullandığı olmazsa olmaz unsurlardan birisidir. Sorun dolayısıyla tekniğin kullanımında değil, onun yaşam-dünyasında nasıl bir yer işgal edeceğine karar vermeksizin kullanılmasındadır. Bu nedenle Habermas, bu sorunun ancak politik bir tartışmanın sonucunda aşılabileceğini ileri sürer:

İnsanoğlu, yalnızca toplumsal akıbetine sebep olmakla kalmayıp aynı zamanda ona hakim olmayı öğreten teknik ilerlemenin planlanmamış sosyo-kültürel sonuçlarına kendisi meydan okur. Tekniğin bu meydan okuması, yalnızca teknik aracılığıyla karşılanamaz. Daha çok, teknik bilgi ve becerideki toplumsal potansiyeli pratik bilgi ve irademizle rasyonel açıdan bağlayıcı bir ilişki içine sokan, politik olarak etkili bir tartışmayı başlatmak gerekir.⁵¹

Bu iki metindeki çözüm önerilerini özetle şöyle ifade edebiliriz. “İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim”de Habermas, *kurumsal* alanın amaç-rasyonel eylemin alt-sistemleri tarafından sömürgeleştirilmesine set çekmek gerektiğini söylerken, “Teknik İlerleme ve Toplumsal Yaşam-Dünyası” adlı metninde de sürecin tersine çevrilmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Başka bir ifadeyle amaç-rasyonel eylemin alt-sistemlerinin (bilim ve teknik) yaşam-dünyasında ne derece etkili olacağına kurumsal çerçevenin iletişim zemininde karar verilmelidir. Kuşkusuz demokratik karar-verme süreçlerinin işin içine katılması burada oldukça dikkate değer bir olgudur. Bu çerçevede o metnin sonunda iletişime ve politik yurttaşta duyduğu güvenin taşıyıcısı olarak öğrenci hareketlerinin taşıdığı potansiyele atıfta bulunur. Endüstriyel olarak gelişmiş kapitalizm belirli bir toplumsal zenginlik yaratmıştır. Bu zenginliğin kaynağı olan teknik ve örgütsel koşullar

⁴⁹ Habermas 1968: 113.

⁵⁰ Habermas 1968: 117-118.

⁵¹ Habermas 1968: 118.

altında, belirli bir statü elde edebilmenin koşulu verimli olmaktır. Mevcut öğrenci hareketleri, bu verim ilkesini temelden yıkma potansiyelini içinde barındırmaktadır.⁵²

KAYNAKÇA

HARVEY, David (1996). *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, 2 Basım İstanbul: Metis Yay.

DUBIEL, Helmut (1989). “Herrschaft oder Emanzipation? Der Streit um die Erbschaft der kritischen Theorie”, *Zwischenbetrachtungen: Im Prozess der Aufklärung*, Hgg. von A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe und A. Wellmer, Zweite Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, ss. 504-518.

FINLAYSON, James Gordon (2005). *Habermas*, Ankara: Dost Kitabevi.

LYOTARD, Jean-François (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Trans. from the French by Geoff Bennigton and Brian Massumi, England: Manchester Uni. Press.

HABERMAS, Jürgen (1968). *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, Jürgen (1987). “Kritische Theorie und Frankfurter Universität”, *Eine Art Schadenabwicklung*, Erste Auflage, F. am Main: Suhrkamp Verlag, ss. 57-63.

HABERMAS, Jürgen (2003). “Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno”, çev. Bülent O. Doğan, *Cogito-Adorno: Kitle, Melankoli ve Felsefe*, Sayı 38, İstanbul: Yky.

HABERMAS, Jürgen (2009). *Doğalcılık ve Din Arasında: Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant, 1. Baskı, İstanbul: Yky.

HOLLINGER, Robert (2005). *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, çev. Ahmet Cevzici, İstanbul: Paradigma Yay.

DIETZ, Simone (1993). *Lebenswelt und System*, Würzburg: Königshaus&Neumann GmbH.

KETENCİ, Taşkın (2004). *Çağdaş Felsefede Akıl Eleştirisi Ve Kant Etiği*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

KETENCİ, Taşkın (2006). “Eleştiri ve Aydınlanma”, *I. Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Vadi Yay., ss. 466-472.

⁵² Habermas 1968: 103.

Tuğba YAZICI

Arş. Gör. | Res. Assist.
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Erzurum, TR
Atatürk University, Faculty of Letters, Philosophy Department, Erzurum, TR
tuğba.yazici@atauni.edu.tr
ORCID: 0000-0001-9202-8462

Hannah Arendt'te Totalitarizmin Neliği

Öz

Bu çalışmada, totalitarizm denilince ilk akla gelen önemli siyasi düşünürlerden birisi Hannah Arendt'in (1906-1975) totalitarizm üzerine düşüncelerinden hareketle, totalitarizmin ne olduğu ve ne olmadığı irdelenecektir. Tiranlık, diktatörlük veya otoriter yönetim gibi kavramların totalitarizm kavramıyla sıklıkla ve pervasızca karıştırıldığı ve hatta totalitarizme muadil olarak kullanıldığı bugünlerde totalitarizmin aslında ne olduğu üzerine kafa yormak oldukça önemli görünmektedir. Dahası, bu kavramın gerçekte ne olduğu bilinmeksizin güncel siyasal problemler tam olarak anlaşılammaktadır. Böyle bir ihtiyaçtan yola çıkan bu çalışma totalitarizmin ne olmadığı problemini, Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları* adlı eserinde büyük bir ihtiyatla vurgulamış olduğu, totaliter yönetimin ayırt edici unsurları üzerinden düşündürmeyi ve dolayısıyla totalitarizme dair bir farkındalık kazandırmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Totalitarizm, *Totalitarizmin Kaynakları*, Hannah Arendt.

The Nature of Totalitarianism in Hannah Arendt

Abstract

In this study, it will be scrutinized what totalitarianism is and what is not, with reference to Hannah Arendt's thoughts on totalitarianism, one of the most important political thinkers who came to mind first when totalitarianism was mentioned. Thinking over what is totalitarianism is actually quite important at the present time in which the concepts such as tyranny, dictatorship or authoritarian rule which are frequently and blatantly confused with the totalitarianism end even used as a substitute for totalitarianism. Furthermore, current political problems can not be enlightened without knowing what it is in reality. This study driven by such a necessity aims to make thinking the problem of what the totalitarianism is not, through the distinctive elements of totalitarianism that were cautiously emphasized by Arendt's study titled *The Origins of Totalitarianism* and thus to create awareness of totalitarianism.

Keywords

Totalitarianism, *The Origins of Totalitarianism*, Hannah Arendt.

Giriş

Otoritesiz hiyerarşi yoktur ve ‘otoriter kişilik’ denen şeyle ilgili olarak bir dizi yanlış anlamaya rağmen otorite ilkesi tüm önemli yönlerden totaliter tahakküm ilkesine taban tabana zıttır. Roma tarihinden gelen kökünden oldukça farklı olarak, hangi biçimde olursa olsun, her zaman özgürlüğü kısıtlama ya da sınırlama –ama asla ortadan kaldırma değil- anlamına gelmiştir. Bununla birlikte totaliter tahakküm özgürlüğü ortadan kaldırmayı, hatta genel olarak insanın kendiliğindenliğini yok etmeyi ve ne kadar zorbaca olursa olsun özgürlüğü katiyen kısıtlamayı amaçlar (Arendt 2014b: 193).

Çağımızın en kayda değer problemlerinden olan totalitarizm ya da totaliter yönetimin neliği problemi* tartışılırken, tiranlık, despotluk, diktatörlük veya otoriter yönetim gibi kavramlarla birbirlerine karıştırılması ve hatta birbirlerinin yerine kullanılması hem kavram kargaşasına hem de insan varlığına yönelik bir tehdit taşıyan totalitarizmin üzerinin örtülmesine ve tam olarak anlaşılmasına neden olmaktadır. Nitekim *Totalitarizmin Kaynakları** isimli çalışmasında Hannah Arendt, totalitarizmin bahsi geçen diğer kavramların çok fazla uzağına düştüğünü, çok daha tehlikeli bir karakteristiğe sahip olduğunu ihtiyatla vurgulayarak bir anlamda günümüz insanını uyarmakta ve bu tehlikeye karşı yeniden düşünmeye teşvik etmektedir.

Modern dönemlerin *cinnet halindeki güçleri** ni bizzat deneyimlemiş bir düşünür olan Arendt, üç bölüm halinde yazdığı *Totalitarizmin Kaynakları* çalışmasında, totalitarizme dönüşen unsurları tarihsel zeminiyle birlikte vermiş ve böylece totalitarizmin karakteristik özelliklerini ortaya koyarak diğer kavramlardan ve yönetim biçimlerinden ayırt edici yönlerini açıklığa kavuşturmuştur. Modern çağın doğurmuş olduğu yepyeni bir yönetim biçimi olarak totalitarizm, Arendt'e göre sanıldığı gibi aksine, modern tiranlık olmaktan çok uzağa düşen ve insan doğasına müdahale eden çok daha girift, sistematik bir yapıya sahiptir. *Totalitarizmin Kaynakları*'nda Arendt, totalitarizmin tanımını yapmamakla birlikte, totalitarizme zemin hazırlayan unsurlara dikkat çekerken, tarihsel portreler (Nazi Almanyası ve Stalin Rusyası örnekleri) üzerinden totaliter yönetimin kendine has yönlerinin izlerini sürerek, bu sürecin nasıl gerçekleştiğini ortaya koyma ve neden olabileceği tehlikelere dair bir farkındalık yaratma peşindedir. Çünkü Nazi Almanyası ya da Stalin Rusyası tarihsel bakımdan bitmiş görünse de, totalitarizm Arendt'e göre her an yeniden hortlayabilecek bir potansiyele sahiptir. Bu tehlike hep var olduğu için totalitarizme dönüşebilecek unsurları bilmek ve bu konuda bir farkındalık oluşturmak totalitarizm problemi açısından çözüm yoluna giden en önemli adımdır. Bu anlamda bu çalışmada, Arendt aracılığıyla totalitarizme dönüşen unsurlara dair doğru bir kavrayış yaratmaya çalışmak amaçlanmaktadır ki böylelikle, bu unsurlar hafife alındığında veya despotluk, tiranlık

* Bu çalışma, *Hannah Arendt'te Radikal Kötülük Problemi* isimli henüz yayınlanmamış yüksek lisans tez çalışmamdan üretilmiştir.

* Orijinal adı *The Origins of Totalitarianism* olan Arendt'in bu çalışması üç ayrı kitap; *Totalitarizmin Kaynakları /1 Antisemitizm*, *Totalitarizmin Kaynakları /2 Emperyalizm*, *Totalitarizmin Kaynakları /3 Totalitarizm* olarak İletişim Yayınları tarafından Türkçe'ye kazandırılmıştır.

* Arendt'in Nazi Almanyası ve Stalin Rusyası için kullandığı bu tabir özellikle 2. Dünya Savaşı dönemine tekabül etmektedir.

vb. görece daha az tehlikeli otoriter rejim belirtileriyle karıştırılıp önemsenmediğinde ortaya çıkan ölüm kampları gibi insan varlığına yönelik korkunç oluşumlar yeniden yaşanmasın. Bir şeye karşı koymanın ya da eğer mümkünse önüne geçebilmenin yolu öncelikle onun ne olduğunu bilmekten ve dolayısıyla da onunla karşılaştığında fark etmekten geçer. Bu nedenledir ki Arendt, toplama ve imha kampları gibi bir felaketin yaşanmasındaki en büyük etkenin totalitarizme dair bu öngörülemezlik olduğunun sıklıkla altını çizmektedir.

Totalitarizmin Kaynakları'nın ilk iki kısmında Arendt, totalitarizme zemin hazırlayan *Antisemitizm* ve *Emperyalizm* faktörlerini eleştirel bir dille ele alıp incelemiştir. Kısaca söz etmek gerekirse, Birinci Kısım olan *Antisemitizm*, “Yahudi Sorunu ve antisemitizm gibi küçük ve dünya politikası bakımından önemsiz bir fenomenin, ilkin Nazi hareketi, sonra bir dünya savaşı ve son olarak da ölüm fabrikalarının kurulmasında bir katalizör işlevi görmesi (bu sağduyuya aykırı gerçek)”ni (Arendt 2014a: 11), böyle bir şeyin nasıl mümkün olabildiğini irdelemiştir. Arendt, Hitler totalitarizmine zemin hazırlayan Yahudi karşıtlığının politik ekonomik ve dini birtakım temellerini ve daha sonra da tüm Avrupa’da antisemitik bir hal alarak doruk noktasına çıktığını gözler önüne sermektedir. Yahudilerin tüm dünyaya karşı komplo hazırlıkları içerisinde olduğu gibi söylentilerle yayılan antisemitizm propagandasının Hitler totalitarizmine nasıl bir arka plan oluşturduğu ve böylelikle totaliter Nazi yönetiminin her zaman için halktan belirli bir destek aldığı tarihsel bir çözümlemeyle birlikte vermektedir.

İkinci kısımda ise Arendt, yine totalitarizme zemin hazırlayan en önemli etkenlerden bir diğeri olan *Emperyalizm*’i ele alır. Arendt açısından “Bu kavram (emperyalizm), gerçek anlamda hiçbir biçimde siyasi bir kavram değildi; köklerini, spekülatif iş yaşamından almakta ve 19. Yüzyıla özgü bir durum olan, endüstriyel üretimle ekonomik işlemlerde ortaya çıkan sürekli bir genişlemeyi ifade etmekteydi” (Arendt 2012a: 14). Aslında bu süreç; emperyalizm yani yayılma uğruna yayılma ideali, çok daha önceleri kapitalizmle birlikte başlamıştır. Çünkü kapitalizm modern bireyleri yani, fabrikalarda birbirlerinin yerine geçebilecek ve yalnızca belirli birtakım komutları yerine getirebilen standartlaştırılmış bireyleri üretmiştir. Dolayısıyla bu modern bireylerden emeğine ve dolayısıyla da kendine yabancılaşmış, köksüzleştirilmiş ve yurtsuzlaştırılmış yığınlar, kitleler oluşturulmuştu. Bu nedenledir ki yurtsuzluk ve köksüzlük ilk olarak kapitalizmle başlamıştır (Arendt 2012a: 15). Bunun yanı sıra, ulus-devletlerin yıkılması ve emperyalizmin siyasi iktidarı genişletmek amacıyla yayılma uğruna yayılma politikaları da yaygınlaşan iç savaşlara, hiçbir yere ait ve hiçbir hakka sahip olmayan, devletsiz göçmen yığınların oluşumuna ve bunların totaliter yönetimlerin elinde *yeryüzünün posası* ilan edilmelerine zemin hazırlamıştır (Arendt 2012a: 256).

Üçüncü kısım ve bu çalışmanın da ana kaynağını teşkil eden *Totalitarizm* ise Arendt’in, antisemitizm ve emperyalizm ile tarihsel zemini hazırladığı ve bir çeşit ön provası yapılmış olan totalitarizmin son minvalde tüm karakteristiğini analiz ettiği ve totaliter unsurları tek tek irdelediği bölümdür.

Arendt’in “(Sadece Yahudilere duyulan nefretten ibaret olmayan) antisemitizm, (sadece fetihden ibaret olmayan) emperyalizm, (sadece diktatörlükten ibaret olmayan)

totalitarizm; her biri diğ erinden daha acımasız olan bu [fenomenler], insan onurunun yeni bir güvenceye ihtiyacı olduğunu göstermiştir” (Arendt 2014a: 12) şeklindeki ifadeleri öncelikle totalitarizmin yeni ve insan onurunu çiğneyen bir sistem olduğuna dikkat çekmektedir.

Totalitarizm Nedir?

Etimolojik olarak incelendiğinde Türkçe'ye Fransızca'dan geçmiş olan totalitarizm* in kökeni tüm-bütün-tamamen anlamlarındaki Latince *totus** kelimesinden gelmektedir.

Totalitarizm kavramı ilk olarak 1920'lerin başlarında, İtalyan siyasi düşünürleri tarafından faşizmi ayakta tutmak ve ona olumlu anlamda katkıda bulunması amacıyla, özellikle de Benito Mussolini ve Giovanni Gentile tarafından kullanılmış ve İtalyan ansiklopedisinde faşist yönetim totaliteryan* olarak tanımlanmıştır (Knight 2003: 54-55).*

Günümüz siyasi düşüncesinde, en genel tanımıyla Hitler Nazizmi ile Sovyet Stalinizmi'ni ve iktidarın tek elde toplandığı mutlak, baskıcı parti yönetimini tanımlamada kullanılan totalitarizm, aynı zamanda hem siyasi hem de özel hayatının her alanında insanı tahakküm altına alan ve her türlü (siyasi, ekonomik, medya, silah vb.) denetimin bir merkezde toplandığı bir siyasi yapıyı karakterize etmektedir (Cevizci 2005: 1631-1632).

Totalitarizm tanımı dönem dönem farklılık arz etmişse de siyaset bilimcilerin vermiş olduğu tanımların çoğunda ortak olarak görülen *kitle*, *ideoloji*, *terör* gibi birtakım unsurlara sahiptir. Arendt ise tam olarak *Totalitarizm Nedir?* in cevabını vermekten ziyade, totalitarizme dönüşen unsurlar üzerinde durduğunu ve böylelikle totaliter hareketlerin yapısını analiz ettiğini şu ifadelerinde açıkça belirtmiştir:

Benim yaptığım ... totalitarizmin başlıca öğelerini ortaya çıkarmak, bu öğelerin izlerini tarihte gerekli ve uygun gördüğüm kadar gerilere giderek sürmek ve onları tarihsel açıdan analiz etmektir. Yani, totalitarizmin tarihini yazmadım, totalitarizmin tarihsel açıdan bir çözümlemesini yaptım; anti-semitizmin ya da emperyalizmin tarihini yazmadım; Yahudi düşmanlığı öğesini ve genişleme öğesini, bunlar hâlâ açıkça görünür oldukları ve totaliter olgunun kendisi üzerinde belirleyici bir rol oynadıkları ölçüde analiz ettim. Dolayısıyla kitap, maalesef başlığının iddia ettiği gibi totalitarizmin “kökenleri” ile ilgili değildir; tersine, totalitarizmde billurlaşan öğelerin tarihsel bir anlatısıdır, bu anlatıyı totaliter hareketlerin yapısının ve baskının kendisinin temel bir analizi izler. (Berktag 2016: 78).

* *Totalitarisme* bkz. TDK.

* The whole of, all, whole, complete, often used to emphasized magnitude. Daha fazla bilgi için bkz. (Oxford Latin Dictionary 1968: 1978).

* Totalitorio kavramı Mussolini tarafından “Devlet içindeki herkes, devlet dışındaki hiçkimse, devlete karşı hiçkimse.” olarak tanımlanmıştır (Encyclopedia Britannica 2012; totalitarianism).

Arendt'in, totalitarizmin basit bir tiranlık, diktatörlük ya da otoriter yönetim olmadığını tarihsel detaylarıyla ele aldığı bu çalışması, totalitarizm üzerine yapılmış en geniş kapsamlı ve en önemli çalışmadır.

Totalitarizmin Diğer Otoriter Yönetimlerden Ayrılan Unsurları Üzerine

Totalitarizme zemin hazırlayan unsurları irdeleyen diğer siyasi düşünürler gibi Arendt de totalitarizmin en önemli unsurlarından biri olarak *kitle* kavramını merkeze almaktadır. Kitle oluşumunun en büyük etkeni, Arendt'e göre emperyalizmin sonuçlarından birisi olan, toplumlarda sınıfların çökmesi olgusudur. Sınıfsız toplumların kitlelere dönüşmesiyle oluşan yeni dünya düzeni, bir anlamda totalitarizme zemin hazırlamıştır. Çünkü ne Hitler ne de Stalin kitlelerin desteği olmaksızın totaliter yönetimlerini sürdüremezlerdi (Arendt 2014b: 37).

Arendt modern toplumu kitle toplumu olarak tanımlamaktadır. Son yıllardaki nüfus artışıyla ve kitlesel işsizlikle eş zamanlı olarak Avrupa'da ortaya çıkan kitle toplumu, büsbütün yeni bir fenomendir. Özellikle Almanya'da ve Avusturya'da genel olarak hoşnutsuz ve umutsuz olan bu insan kitlesi, "Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra askeri yenilginin bölücü sonuçlarına enflasyonun ve işsizliğin eklenmesiyle hızla büyüdü; bu kitle tüm halef devletlerde büyük oranda varoldu ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Fransa ve İtalya'da aşırı hareketleri destekledi" (Arendt 2014b: 44-51). Sınıflar arası duvarların yıkılmasıyla birlikte toplumsal/sosyal ilişkilerden yoksun olan ve tecrit edildiği için de yalnızlaşan bu yığınlar herhangi bir grupla bir bağ kuramadılar. Bu durum kitlelerin en önemli özelliği olan; sosyal sorumluluklara ve dış dünyada olup bitenlere karşı bir *kayıtsızlık* halini doğurdu (Arendt 2014b: 52-54). Özellikle savaşlarla birlikte kitlelerde, yalnızca belirli komutları yerine getiren birer sayıdan ibaret, bir dişli gibi iş gören *bensizlik* ve *birey olmama* durumu yaygınlaştı (Arendt 2014b: 73-74).

Bu kayıtsız kitle toplumları totaliter rejimlerde görülen yepyeni bir olgu olmakla birlikte insanın bireyselliğinin, biricikliğinin ortadan kalkması tehlikesini de beraberinde getirmiştir. Nazi ve Stalin totaliter yönetimlerine destek olan kitleler arasındaki tek fark Arendt'e göre şuydu: "Nazi totalitarizmi, ancak yavaş yavaş seçkin oluşumların tahakkümüne girmiş bir kitle örgütlenmesiyle başlamıştı; halbuki Bolşevikler seçkin oluşumlarla başlamış ve kitleleri bunlara göre örgütlemişlerdi. Her iki durumda da sonuç aynı oldu" (Arendt 2014b: 154-155).

Arendt, daha sonra totaliter hareketin temelini oluşturan *propaganda* ve *örgütlenme* unsurlarına dikkat çekmektedir: "Yalnızca seçkinler ve ayaktakımı totalitarizmin kendi momentumuyla harekete geçer; kitlelerse propagandayla kazanılmalıdır." (Arendt 2014b: 93) düşüncesiyle hareket eden "totaliter hareketler, totaliter olmayan bir dünyada var olduklarından, genellikle propaganda saydığımız şeylere başvurmak zorunda kalmaktadırlar. Bu bakımdan Hitler'in savaş sırasında generalleriyle yaptığı, konuklarını ağırlarken onları kazanmak için söylediği muazzam

yalanlarla donatılmış konuşmalar propagandanın gerçek örneğidir.”* (Arendt 2014b: 95). Totaliter diktatörler propagandayla çok daha etkin uğraşırlar. Buradaki önemli nokta, propaganda ihtiyaçlarının her zaman dışarıdaki dünyaya dikte edildiği ve totaliter hareketlerin aslında propaganda yerine beyin yıkama* yaptıklarıdır.

Terörün eşlik ettiği beyin yıkama, totaliter hareketlerin gücüyle ya da totaliter rejimlerin dış müdahalelere karşı korunması ve izole olmasıyla artar. Modern totaliter yönetimlerin diğer diktatoryal yönetimlerden ayrılan özelliklerinden birisi de üyelerinin etrafını, onları dışarıdaki (totaliter olmayan) dünyadan ayıran, koruyucu bir duvarla kuşatırken aynı zamanda normallikle bir köprü oluştururlar ki, bu üyeler kendi dünyaları (inançları, kurguları vb.) ile totaliter olmayan dış dünya arasındaki farklılıkları çok keskin bir şekilde hissetmesinler (Arendt 2014b: 133). Propaganda ‘psikolojik savaşın’ gerçekten en önemli kısmını oluşturur. Propaganda ile sindirilen ve susturulan halkın üzerinde bir korku saltanatı sürmenin aracı olarak da terör devam edecektir. “Terör yönetimi, toplama kampında olduğu gibi, mükemmelliğe eriştiğinde propaganda bütünüyle ortadan kalkar” (Arendt 2014b: 97-98). Arendt propagandanın, totalitarizmin totaliter olmayan dünyayla iletişime geçtiği tek araç olduğuna tekrar tekrar dikkat çekmektedir. Bu nedenledir ki ona eşlik eden ve sonrasında da bir akışkanlık içerisinde devam eden terörün totaliter devlet biçiminin özünü teşkil ettiğinin defaatle altını çizmektedir.

Tarihe dönüp bakıldığında, totaliter yönetimlerde olduğu gibi despot yönetimlerde de kitle ve propaganda silahı olarak bilimin kullanıldığı görülmüştür. Bu yeni bir durum değildir ve Arendt de “bilimsellik ile kitlelerin yükselişi arasında eski bir bağlantı” (Arendt 2014b: 102) olduğu görüşündedir. Bu doğrultuda totaliter sistemler de ‘yaşamın ve doğanın yasaları ne denli bilinirse, Kadir-i Mutlak’ın iradesine o denli yaklaşılaacağı ve ne kadar yaklaşırsa da o denli başarılı olunacağı’ yönünde bir yaklaşıma (Arendt 2014b: 100-102) sahip olmuşlardır. Ancak totalitarizmi bu yaklaşıma yakın düşünen diğer hareketlerden ayıran tehlikeli karakteristiği; insanın doğasının dönüştürülebilmesinin olanaklı olduğunu varsayarak, bilimi özellikle bu yönde kullanmasıdır (Arendt 2014b: 246). Bu bağlamda totaliter düşünce Arendt’e göre, insanların özgürlüklerini ortadan kaldırmakla yetinmeyip, yeni bir insan doğası belirler ve toplumu bu doğaya uyarlamaya çalışarak onları bir kitle haline dönüştürmeyi hedefler. İnsan doğasını değiştirmeye veya dönüştürmeye çalışırken, belirlediği doğaya herhangi bir şekilde uymayan herkesi (muhalif veya taraftar olsun) ortadan kaldırmayı amaçlar. Bu süreçte ahlaki ya da hukuki hiçbir yasa tanımadığı gibi, ideolojiyi

* Arendt’in *Hitlers Tischgesprache* kaynağından bizlere aktardığına göre, “1942 yazında Hitler hâlâ *son Yahudi’yi dahi Avrupa’dan (kovmaktan)* ve Yahudileri Sibiryaya, Afrika’ya ya da Madagaskar’a yerleştirmekten söz ederken aslında Rusya seferinden önce muhtemelen 1940’ta nihai çözüm konusunda çoktan karar vermiş; 1941 güzünde gaz odalarının inşa edilmesini emretmişti (Ayrıntılı bilgi için bkz. *Nazi Conspiracy and Aggression*, II, s. 265 ve devamı; III, s. 783 ve devamı, Document PS 1104; V, s. 322, Document PS 2605).

* Arendt’in burada kullandığı kavram *indoctrination* yani *beyin yıkama*, totaliter yönetimlerin dış müdahalelere karşı korunmasını ve sempatanlarının, yandaşlarının dış dünyadan izole olmasını sağlayan; ideolojilerini kabul ettirme ve yandaşlarına yönelik öğretilerini aşılama eylemidir. Hareketin büyüklüğüne göre içeride uygulanan beyin yıkama, hareket büyüdükçe dışarıdaki totaliter olmayan dünyaya karşı *propagandaya* doğru evrilir.

yasalaştıran bir sistem ve korku yönetimi ile hareket etmektedir. Bu sistemde herkes her an suçlu konumuna düşebileceğinden totalitarizmde, suçlu ya da masum gibi kavramların ayırt ediciliği ortadan kalkar, bulanıklaşır ve keyfi müdahaleler kitleleri bu belirsizlik içerisinde korku ile yaşamaya mahkûm etmektedir. Bu mefhumlarından ötürüdür ki totalitarizm, kötülüğün en radikal halini alabilmektedir (Arendt 2014b: 254-255).

“Nazi propagandasının en verimli kurgusu, antisemitik propaganda ya da Yahudi dünya komplosu^{*} hikâyesidir” (Arendt 2014b: 114). Zira, bu propagandayı desteklemek için de herhangi bir terör hareketine gerek duymadılar (Arendt 2014b: 94). Bununla birlikte kitlenin birleşmesi, Arendt’in totalitarizm düşüncesinde, en büyük propaganda biçimlerinden birisidir. O güne kadar hiçbir siyasi eyleme dahil olmayan ya da siyasi örgütlenme arzusu duymayan grupları, “Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi” (Nazi), ‘Alman’ ve ‘işçi’ kavramlarını bir arada kullanarak -sağın milliyetçilik kavramıyla solun enternasyonalizmini kaynaştırarak- tek elde toplamıştır. Böylelikle örtük bir şekilde birleştirici ve bütünleştirici bir rol üstlendiği görülmektedir. Bu başarılı politik kurgu sonucu kitlelerin birleşmesi bakımından Hitler Nazizmi’nin en büyük propagandası, bir ilk olarak tarihe geçmiştir (Arendt 2014b: 119).

Totaliter propagandayı diğer otoriter örgütlerin, hareketlerin veya yönetimlerin propagandalarından ayıran bir diğer özelliği ise “içeriği ne olursa olsun hareket mensupları için hayatlarında tıpkı aritmetiğin kuralları gibi gerçek ve dokunulmaz bir unsur haline gelmiş olmasıdır.” (Arendt 2014b: 128). Bunun en güzel örneği, bir Nazi Subayı olarak savaş sonrası yakalanıp mahkemeye çıkarılan Adolf Eichmann’ın savunmasında Kant’ın kategorik buyruk düşüncesinden alıntılar yaparak, kurduğu şu cümledir: “Kendi eylemlerinin ilkesi, kanun koyucunun veya bu toprakların hukukunun ilkesiymiş gibi hareket et- veya Hans Frank’ın Nazi Almanyası’ndaki kategorik buyruk formülasyonunda olduğu ve Eichmann’ın da muhtemelen bildiği gibi: *Eyleminizden haberdar olsa, Führer’in de onaylayacağı şekilde hareket edin* (Arendt 2012b: 143).

Totaliter yönetimlerin ayırt edici bir başka özelliği de küresel egemenlik kurma amacıdır. “Nazi propagandasının nihai amacı tüm Alman ulusunu sempatanları olarak örgütlemektir. Hatta bu doğrultuda Alman ulusuyla da yetinmeyen Hitler, tüm Avrupa’yı kendi ideolojisi çevresinde örgütlemişti.” (Arendt 2014b: 144). Totaliter yönetimler, kitlelerin sadakatini arttırmak amacıyla kendilerine karşı bir dünya komplosunun gerçekten var olduğuna dair bir örgütlenme aygıtı kullanarak, totaliter olmayan dünyayı da buna inandırmaya çalışır. Çünkü “Yeryüzündeki tüm insanları topyekün tahakküm altına alma mücadelesi ve rekabet halindeki her bir totaliter olmayan gerçekliğin tasfiyesi totaliter rejimlerin bizzat doğasında vardır” (Arendt 2014b: 174).

Bununla birlikte totaliter rejimler için bu örgütlenme, “hareketin uyduruk dünyasını kuşatan pek çok koruyucu duvardan en verimli olanıdır; öyle ki bu duvarın

* “Yahudi dünya komplosuna dair yalanlar, Dreyfus Davası’ndan beri günceldir ve bunlar kendilerini tüm dünyaya yayılmış Yahudi halkının karşılıklı dayanışmasına ve uluslararası ilişkilerine dayandırır. Yahudilerin dünyanın iktidarı olması üzerine abartılı nosyonlar ise çok daha eskidir; Yahudilerin ulus-devletler ile girdiği yakın iş ilişkilerinin açığa çıktığı 18. yüzyılın sonuna dek izleri sürülebilir.” Daha fazla bilgi için bkz. (Arendt 2014a: 114-115).

‘gerçekliği’, bir üye hareketten ayrılmayı yasadışı eylemlere suç ortaklığının sonuçlarından daha fazla korkutucu bulduğunda ve harekete üye olmayı muhalif olmaktan daha güvenli bulduğunda ortaya çıkar” Bu bağlamda totalitarizmde, eyleme tabii olmayanlar dışlandığı ve dışlananlar da eylemin içindekiler bana karşıdır psikolojisiyle hareket ettiği için totaliter dünya tüm nüanslarını, farklılıklarını ve çoğulcu görünümünü büyük ölçüde yitirir. Sonrasında uygulanan terörle de kamusal alan tamamen yok edilerek, totalitarizme yol açılır. Daha da kötüsü, iktidar elde edildikten sonra dahi, tamamen boyun eğmiş insanları mutlak bir tahakküm altına alabilmek için terör sürdürülür. Totaliter terör karakteristiğini burada gösterir. Tarihe bakıldığında diğer despotik yönetimlerde görülen terör; “muhalafet ezildiğinde, kimse parmağını kaldırmaya bile cesaret edemediğinde ya da devrim bütün kudret rezervlerini tükettiğinde son bulur” (Arendt 2014c: 413). Oysa totaliter terör, düşmanlarını veya muhalafeti susturduğunda da azalmayıp aksine artan ve artık mutlak surette masum insanlara yönelen, sonu olmayan, sürekli devrim halinde devam eden akışkan bir süreçtir.

Totalitarizmin bir başka önemli özelliği, tahakkümü altındaki tüm insanları suç ortakları yapana dek her türlü aracı kullanmasıdır. Her türlü tasfiye, müdahale ve benzerinin yapılabilmesinin mümkün ve mubah olduğu bu ortamda yasaların hiçbir hükmü yoktur ve yasalar sürekli değiştirilerek neyin suç olduğu veya olabileceğine dair sınırlar bulanık hale getirilir. Böylelikle her an keyfi uygulamalar yapılabilmekte buna bağlı olarak da korku yönetimi sürdürülebilmektedir.

Totaliter yönetimi karakterize eden bir diğer özellik olarak Arendt, bu yönetimlerin ordunun sahip olduğu silah gücünü göz ardı ederek, *gizli polis* üzerinden hareket etmesine dikkat çekmektedir. Bu doğrultuda, terörün temelini ordunun teşkil etmiş olduğu diğer despot yönetimlerden farklı olarak, *gizli polisin süper etkili ve yetkili hizmetleri* totaliter iktidarın çekirdeğini oluşturmaktadır (Arendt 2014b: 217). Totaliter yönetici, politikalarını nihai bir dünya devleti varsayımı* üzerinden yürüttüğü için, kurbanlarına sanki onlar vatana ihanetten suçlu isyancılar gibi davranır ve sonuçta işgal edilmiş bölgeleri silahlı kuvvetlerle değil, gizli polisle yönetmeyi tercih eder. Totaliter yönetimlerde gizli polisin tamamen değişen misyonu zihin kontrolünün modern bir biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki, “tutuklanacak ve tasfiye edilecek kişi ve onun ne düşündüğü ya da ne planladığı önceden yönetim tarafından belirlenmiştir. Kişi tutuklandıktan sonra, onun gerçek düşüncelerinin ve planlarının hiçbir önemi yoktur. Onun suçu, herhangi bir ‘öznel’ faktörün yardımı olmaksızın, nesnel olarak belirlenir. Bir Yahudi ise Siyonist komplonun bir üyesidir; bir kalp rahatsızlığı varsa Alman halkının sağlıklı gövdesine yapışmış bir parazittir; Rusya’da [...] hükümet Trotsky’i* hatırlatan ne varsa yok etme niyetindeyse o bir Trotskysttir, vesaire...” (Arendt 2014c: 418).

* Totalitarizmin en önemli iddialarından olan küresel egemenlik kurma iddiasıdır. Arendt’in deyişimiyle bu ‘iddia’lar bize totaliter yönetimlerin temel karakteristiklerini verirler.

* Asıl adı Lev Davidovich Bronshtein olan Trotsky, Yahudi kökenli Rus devrimcidir. Marksist ve sosyalist düşünce yapısına sahip olmakla birlikte kapitalizm ve emperyalizm karşıtı devrimci hareketleri onu Stalin ile karşı karşıya getirmiş, Stalin ile mücadelesini kaybettikten

Gizli polis aracılığıyla gerçek düşmanların imhasını tamamladıktan ve “nesnel düşmanların” izini sürmeye başladıktan sonra terör, totaliter rejimlerin asıl içeriği haline gelir. Bundan sonra totalitarizmin ikinci iddiası olan topyekûn tahakküm hayata geçirilir (Arendt 2014b: 219-220). Böylelikle gizli polis, güvenliği sağlamak amacından ziyade, iktidardaki totaliter yönetimin topyekûn tahakküm kurmasında iş görür.

Totaliter gizli polis, yepyeni bir düşman türünün yani, *nesnel düşmanın* peşindedir ve nesnel düşman hükümeti düşürme hırsına sahip, düşünceleri kışkırtılması gereken bir birey değil; fakat bir hastalık taşıyıcısı gibi “eğilimlerin taşıyıcısıdır” (Arendt 2014b: 222). Bu kurbanlar “bütünüyle rastgele seçilir ve hatta suçlanmadan yaşamaya uygun olmadığı ilan edilir. Bu yeni “istenmeyenler” kategorisi, Nazilerin durumunda olduğu gibi zihinsel hastalıkları olanlar ya da kalp ve ciğer hastalıkları olanlardan oluşabilir ya da Sovyetler Birliği’nde olduğu gibi sürgün edilmesi emredilen ve oranı şehirden şehre değişen, o yüzdelik dilim içinde kalmış insanlardan oluşabilir. Bu sürekli keyfilik, herhangi bir tiranlığın yapabileceğinden çok daha fazla etkili bir biçimde beşerî özgürlüğü inkâr eder [...] Masumlar ile suçlular aynı derecede istenmeyen kimselerdir. Suç ve suçlular kavramındaki değişiklik, totaliter gizli polisin yeni ve korkunç yöntemlerini belirler” (Arendt 2014b: 236-237).

Totaliter devletlerde gizli polis, en yeni tasfiye etme yöntemi olarak, hiçbir zaman varolmamış gibi mucizevî şekilde kurbanlarının icatlarına bakar. Burada da totalitarizmin karakteristik yapısı yine baş göstermektedir. Öyle ki despot yönetimler veya tiranlık rejimi muhalifini ya da seçtiği kurbanını öldürür, fakat onun anılmasına veya yasının tutulmasına izin verir. Ancak totaliter yönetim kurbanını yok etmekle yetinmez, yine bir adım daha öteye giderek kurbanını, hiç varolmamış gibi ona dair tüm anılarla birlikte imha eder.

Totaliter terörün anlamını kavramak için dikkatimizi, birbiriyle bütünüyle ilişkisiz gibi gözüken iki önemli olguya çevirmemiz gerekir. [...] hem Nazilerin hem de Bolşeviklerin, toplama kamplarını dış dünyadan yalıtılmak ve oralar kapattıkları insanları onlar sanki birer ölüymüş gibi davranmak konusunda sergiledikleri aşırı titizliktir. Her iki totaliter yönetimde de yetkililer aynı şekilde davranırlar. Ölümlerin sözü bile edilmez. Söz konusu kişinin sadece ölüp gittiği değil, aynı zamanda hiç varolmadığı yolunda bir izlenim yaratmak için her türlü çaba harcanır. Bu kişinin akıbetini öğrenme yönündeki tüm çabalar böylelikle tamamen anlamsız olur (Arendt 2014c: 419-420).

Bu noktada topyekûn tahakküm devreye girer. İnsanların çoğulluğunun ortadan kaldırılmasına yönelik hareket eden ve insan doğası üzerinde oynayan topyekûn tahakküm anlayışı, totaliter yönetimin en karakteristik ve en tehlikeli unsurlarındandır. Topyekûn tahakkümün mutlak anlamda uygulandığı yerler olan toplama kampları, halkın kökünü kurutma ve insan onurunu küçük düşürmenin yanı sıra, Arendt’in tabirleriyle insan davranışının bir ifadesi olan bizzat kendiliğindenliğin yok edildiği ve insanın kişiliğinin dönüştürüldüğü deney* ortamları haline gelmiştir. Kamplardaki bu

sonra sürgüne uğratılmış ve Rus vatandaşlığından çıkarılarak bir suikast eylemi sonucunda öldürülmüştür. Ayrıntılı bilgi için bkz. <https://www.britannica.com/biography/Leon-Trotsky>.

* “Bu deney, [...] ulusun yanı sıra bireyi de umursamayan bir nihai amaç uğruna bir halkın örgütlenmesi deneyidir. İktidardaki totalitarizm, uzun vadeli dünya zaferi hedefi ve hareketin

topyekûn tahakküm deneyi, totaliter yönetim altındaki bir ülkenin oluşturduğu ve *insanların dış dünyadan tamamen tecrit edilmesi* veya *yalıtılması* deneyidir. Tarihteki diğer toplama kamplarından ve zorbalık türlerinden farklı olarak, kurbanlarının canlılar dünyasıyla irtibatını tamamen koparan; onları *ölüme terk eden* ve “onların imhasını haklı gösteren tamamen yeni bir tutuklama ve tehcir” türü demektir (Arendt 2014c: 420). İnsanın kendiliğindenliğine karşı ciddi bir tehdit oluşturan bu hareket insanın deneyimlerinden ve daha sonra da bizzat kendisinin gerçekliğinden kuşku duymasına yol açar. Nihai olarak totaliter düşünce, insanı hiç varolmamış gibi imha etme yoluna giderek insanlık bakımından büyük bir tehlike arz etmektedir. Arendt'in bahsini ettiği ikinci olgu ise “iktidarı o an elinde tutan lider dışında hiç kimse terörden bağıışık değildir; bugünün cellatları kolaylıkla yarımın kurbanlarına dönüşebilirler” (Arendt 2014c: 420). Bu olgu diğer otoriter yönetimlerin, devrimin kendi çocuklarını yediği yönündeki düşüncelerinden çok öteye düşmektedir. Totaliter rejimler kendi çocuklarını yemenin yanı sıra iktidar, ordu ve polisteki üst düzey yetkilileri sürekli olarak yemeye devam edecektir. Gizli polis ve terörle temizlik işlemleri, devrim bittikten sonra da düzenli aralıklarla devam eden, kalıcı kurumlar halini almıştır (Arendt 2014c: 420-422).

Totaliter yönetim başlangıçta tıpkı diğer otoriter yönetim tarzlarında olduğu gibi kanlı terör yaparak muhalefeti susturmaya ve olanaksız hale getirmeye çalışırken; daha sonra bu yönetim tarzlarından ayrılarak, insanları sonu gelmeyen yekvücut terörle toplama kamplarında toptan tahakküme maruz bırakır. Bu aşamadan sonra totaliter terör, araç olmaktan çıkarak amaç haline gelir. Toplama kampları totalitarizmin mutlak anlamda gerçekleştiği yerler olarak, artık insanı fiziksel olarak yok etmeden ruhen de yok edilebileceğinin kanıtıdır. Arendt'in de vurgulamış olduğu üzere, toplama kamplarında olanlar basitçe cinayet olarak adlandırılmaz, cinayete totaliter tahakküm arasında kocaman bir uçurum vardır. Çünkü “cinayet yalnızca sınırlı bir kötülüktür. [...] Katil arkasında bir ceset bırakır ve kurbanı hiç varolmamış gibi davranmaz; herhangi bir ipucunu silerse, bunlar kurbanını sevenlerin anıları ve kederleri değil, kendi kimliğiyle ilgili olanlardır. Bir yaşamı imha eder ama varoluşun kendisini imha etmez” (Arendt 2014b: 252-253). En genel anlamda totaliter yönetimlerde ya da daha özeldir toplama kamplarında düpedüz daha önceden bilmediğimiz ve öngöremediğimiz yeni bir kötülük türü olarak *radikal kötülük* gerçekleşmiştir (Yazıcı, 2018: 66-73).

Toplama kampları “bir siyasal parçalanma sürecinde yüz binlerce insanı aniden ve beklenmedik biçimde evsiz, yurtsuz, hukuktan mahrum ve istenmeyen kişilere dönüştüren, bir yandan da milyonlarca insanı işsizlik nedeniyle ekonomik bakımdan gereksiz, toplumsal açıdan külfet sayan olayların ürünüdürler.” (Arendt 2014b: 260-261). İnsanların insan olarak gereksiz kılınması totalitarizm ile birlikte vuku bulmuş ve böylelikle topyekûn tahakküme giden yol, insandaki tüzel kişiliği öldürme işlemi ile açılmıştır. Totalitarizm, belli kategorideki insanları yasa korumasından mahrum bırakıp yurttaşlıktan çıkararak, bu insanlar için insan haklarının geçerliliğini tamamen yitirmesine neden oldu. Bu zihinsel süreç ile yapılan tüm sağduyudan yoksun ve yasa

kollarının yönlendirilmesi için devlet yönetimini kullanır; yurtiçindeki sürekli gerçeği kurguya dönüştürme deneyinin yürütücülere ve muhafızları olarak gizli polis teşkilatını kurar; sonunda topyekûn tahakküm deneyini gerçekleştirmek üzere laboratuvarlar olarak toplama kamplarını kurar” (Arendt 2014b: 174).

dışı uygulamalar totaliter olmayan dünyaya kabul ettirildi. Bu kabul ettirme aşamasında Arendt özellikle şunun altını çizmektedir ki; “Toplama kampı hiçbir surette belirli bir suçun cezası değildir.” Başlangıçta kamplar suçlular için var gibi gösterilir zira bu duruma suçluların dahil edilmesi kurumun sosyal unsurlar için var olduğuna yönelik propagandasını makul kılmak adına zorunludur ve nitekim totaliter olmayan dünyayı ikna etmede de amacına ulaşmıştır. Bu nedenle Arendt’in de söylediği gibi başlangıç için iyi ve etkili bir kamuflaj olması bakımından toplama kamplarına en alt tabakadan, en aşağılık hırsız ve katiller seçilir. Daha sonra siyasilere suçlular karıştırılır. En son ve tutukluların çoğunluğunu oluşturacak grup ise tutuklanmalarıyla herhangi makul bir bağlantısı olabilecek hiçbir şey yapmamış olan masumlardır. (Arendt 2014b: 262-264) Elbette bu grup, Almanya için nihai amaç olan Yahudi kitlelerinden oluşmaktadır. Bu durum daha sonra rastgele seçilmiş gruplardaki insanlarla devam edecektir. Arendt’in de belirttiği üzere, keyfi bir sistemin amacı devletsizler/uyruksuzlar ve yurtsuzlar gibi, kendi ülkesindeki yasal haklarından mahrum kalacak şekilde tüm halkın yurttaşlık haklarını ortadan kaldırmaktır. Böylelikle bir insanın haklarını imha etmek, ondaki tüzel kişiliği öldürmenin ve mutlak tahakkümün önkoşuludur. Büsbütün/mutlak tahakküm bu anlamda yalnızca ne Yahudileri ne suçluları ne de muhalifleri kapsar; tüm bu gruplarla birlikte totaliter bir devlette yaşayan herkesi kapsamaktadır. Çünkü, “Topyekûn tahakküm için özgür muvafakat, özgür muhalefet kadar büyük bir engeldir” (Arendt 2014b: 267).

Arendt düşüncesinde, belirleyici bir diğer aşama ise insandaki ahlaki kişiliğin öldürülmesidir. Bu süreç öncelikle kamplarda yapılacak herhangi bir karşı çıkış veya protestonun bir önemi olup olmadığına dair yaratılan kuşku ortamında insanların tepkisizliğe itilmesi* ile başlamıştır. Kampların başına Yahudilerden ya da diğer kurbanlardan birtakım liderler seçilmesi kurbanla katilin karıştırılmasına neden olmuş; kimin öldürüleceği ya da ölmesine göz yumulacağı gibi vicdani seçimlerle baş başa bırakılan ahlaki birey artık iyi ile kötü arasında değil, cinayet ile cinayet arasında bir seçime veya seçimsizliğe zorlanmıştır. Ayırt edici çizgiler bulanıklaştıkça ve “toplama kamplarında ölümün kendisi anonimleştirildikçe” (Arendt 2014b: 269) de ahlaki kişilik ortadan kalkmıştır. Bundan sonra “bireyi hâlâ yaşayan ceset olmaktan alıkoyan şey” olarak bir tek farklılığı, elinde yalnızca bireysel kimliği kalmıştır (Arendt 2014b: 270). Totaliter rejimin topyekûn tahakkümünü tamamlamak için gerekli son çalışmaları da elbette bu bireysel kimlik veya farklılıklar üzerinedir:

Yüzlerce insanın yük vagonlarına istiflenerek, günlerce ülkenin bir ucundan diğer ucuna durmaksızın ileri geri postalanıp, kamplara taşındığı korkunç koşullar vardır. Ardından kampa vardıklarında, ilk saatlerin iyi tertiplenmiş şoku, saçların

* Hannah Arendt’in David Rousset’ten aktarmış olduğu şu sözler bahsi geçen tepkisizliğin nedenini açıklamaktadır: “Burada kaç insan bir protestonun hâlâ tarihsel bir önemi olduğuna inanır? Bu septisizm, SS’lerin gerçek başyapıtıdır. Onların büyük başarısıdır. SS’ler, her türlü beşerî dayanışmayı tahrip ettiler. Burada, gece geleceğin üstüne düşmüştür. Hiç tanık bırakılmadığında, tanıklık da olmayacaktır. Ölümün daha fazla ertelenemeyeceğini göstermek, ölüme bir anlam vermeye kalkışmaktır, kendi ölümünün ötesinde davranmaktır. Bir jestin başarılı olması için toplumsal bir anlamı bulunmalıdır. Burada ise mutlak bir yalnızlık içinde yaşayan bizden yüz binlercesi vardır. Ne olursa olsun boyun eğmemizin nedeni budur.” (Arendt 2014b: 268).

kazınması, grotesk* kamp giysileriyle devam edilir ve herhangi bir anda bedeni çabucak öldürmeyecek biçimde ayarlanmış düpedüz akıl almaz işkencelerle bitirilir. Her halükârda tüm bu yöntemlerin amacı, organik kökenli birtakım zihinsel hastalıkların yaptığı kadar acımasızca beşerî kişiliği tahrir edecek biçimde insan bedenini yönlendirmektir (Arendt 2014b: 271).

Bu şekilde bireyselliğin ve insani kendiliğindenliğin yok edilmesi durumu kamplardaki intihar girişimlerinin şaşırtıcı miktarda az oluşunu da makulleştirmektedir. Zira, insanın kendiliğindenliğini dışa vurduğu eylemlerden biri olarak intihar için her türlü girişimin böylelikle önüne geçilmiştir. Bundan ötürüdür ki toplama kampları totaliter rejimlerin en önemli kurumudur. Çünkü kampların yol açtığı en radikal olasılıklar ve dolayısıyla belirsiz korku olmadan “totaliter bir devlet ne çekirdek birliklerine fanatizm ilhamı verebilir ne de tüm toplumu tam bir ilgisizlik içinde tutabilir” (Arendt 2014b: 275).

Totaliter rejim doğası gereği sınırsız bir iktidar ister ve bunun imkânı da ancak topyekûn tahakkümle mümkündür. İnsan, doğası gereği belirsizlik taşıyan bir kendiliğindenliğe sahip olması bakımından, totaliter rejimlerin önündeki en büyük engeldir ve dolayısıyla da “Totalitarizm, insanlar üzerinde despotik bir yönetim kurmak için değil, içinde insanların gereksiz olduğu bir sistem için mücadele eder. Yekvücut iktidar ancak, kendiliğindenliğin en ufak izinin bile olmadığı koşullu refleksler ve kuklaların dünyasında başarılabilir ve korunabilir” (Arendt 2014b: 277). Bu doğrultuda da her türlü kendiliğindenlik belirtileri ve dolayısıyla da bireysellik ortadan kaldırılarak, hemen her kitleden insanları kapsayabilecek bir gereksizlik ortamı yaratılır. Bunun için totaliter devletler toplama kamplarına çeşitli kitlelerden gelişigüzel seçimler yaparak yönetimde sürekli bir ayıklama işlemi ve insan ihraçları gerçekleştirir ki, böylelikle nihayetinde ‘insanın gereksizliği’ olgusunu -birinin yerini bir diğerrinin kolaylıkla alabileceği- düşüncesini totaliter olmayan dünyaya zihinsel açıdan kabul ettirmeyi başarabilsin. Totalitarizmin diğer rejimlerden çok daha ileri giden radikal hali ve en büyük tehlikesi Tanrı'nın insanları bir çoğulluk içerisinde yarattığı totaliter olmayan dünyaya, insanın tek bir türe indirgenebileceği ve gereksizliği düşüncesini kabul ettirmesinde yatmaktadır (Yazıcı 2018: 67-73). Ölümün, yaşamın ve hatta insanın anlamdan yoksun bırakıldığı totaliter dünyada veya toplama kamplarında yalnızca totaliter ideoloji anlamlıdır ve her şey onun uğruna yapılmaktadır. Zaten “hiçbir ideoloji, insanların yaratıcılığına ve kimsenin asla önceden tahmin etmediği kadar yeni bir şeyleri yaratabilme yetilerine içkin olan öngörülemezliğe katlanamaz. O halde totaliter ideolojilerin amaçladıkları şey, diğer otoriter yönetimlerde olduğu gibi dış dünyanın dönüştürülmesi ya da toplumun devrimci dönüşümü değil, insanın doğasının kendisinin dönüştürülmesidir. Toplama kampları, insan doğasındaki değişimlerin test edildiği laboratuvarlardır” (Arendt 2014b: 280).

* Fransızca *grotesqueden* gelen grotesk sözcüğü isim haliyle, Eski Çağ Roma yapılarında bulunan tuhaf, gülünç figürlerden oluşmuş süsleme üslubu iken; tiyatro literatüründe, kaba gülünçlüklerden, tuhaf ve olmayacak şakalaşmalardan yararlanan, karşıt görüntüleri, bağdaşmaz durumları şaşırtıcı biçimde birleştiren güldürü biçimi olarak kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. (TDK 2017: grotesk).

Diğer despot yönetimlerden daha da ileri giden totaliter hareketler, “sadece belli bir anlamında özgürlüğü değil, insana doğumu dolayısıyla bahsedilen ve yeni başlangıç yapma kapasitesinde bulunan özgürlüğün kaynağını da yok etmiştir. İnsanın çoğulluğunu tahrip eden ve çokluktan, sanki kendisi tarih ya da doğanın gidişatının bir parçasıymış gibi hatasız davranacak Birlik’i çıkararak” bir sistem içerisinde hareket eder (Arendt 2014b: 294). Söz konusu Birlik ise, birbirinden çok farklı insanları sabit bir tepki ve refleksler koleksiyonuna indirgeyen böylelikle hayvanlardan bile daha alt mertebede (Pavlov’un, doğası saptırılmış köpeği gibi) bir şeye; *homo sapiens* türünün birbirinden hiçbir şekilde ayırt edilemeyen ve tanımlanamayan bir numunesi haline doğru evrilmektedir. Özellikle de totaliter yönetimlerdeki kamplarda insan doğasının imhasına yönelik bu deneyler büyük bir titizlikle gerçekleştirilmiştir (Arendt 2014c: 420-422).

Arendt’e göre totaliter sistemlerin her şeyin mümkün olduğu inancıyla yaptığı bu eylemler, insani saiklerle açıklanamayan ve ne cezalandırılabilir ne de affedilebilir yeni bir suç türü olarak, “insanlığa karşı suç (‘insan statüsüne karşı’ veya insan doğasına karşı bir suç)” türünü ortaya çıkardı (Arendt 2012b: 274). Arendt bu suçların yaratmış olduğu kötülük için radikal kötülük kavramını kullanmıştır. Ona göre felsefe tarihine bakmamızın bu kötülük türünü anlamlandırmaya hiçbir katkısı olmayacaktır. Zira, “en azından böyle bir kötülük türünün varlığından kuşkulanan zorunda kalmış tek filozof olan Kant” bile bunu anlaşılabilir insani saiklerle açıklamaya kalktığı için Arendt tarafından eleştirilmiştir*. Fakat, burada Richard Bernstein’in “Kant’tan yirminci yüzyılın bu vahşetini öngörmesini beklemek kronolojik bir hata olur” (Bernstein 2010: 22) düşüncesine hak vermek gerekir. Bununla birlikte Arendt, insani kendiliğindenliğin ortadan kaldırılmasının mümkün olamayacağı düşüncesinden ötürü Kant’ı eleştirmekte haklıdır. Çünkü totalitarizm bunu toplama kamplarında başarmıştır.

Totaliter ideolojilerde *yasa, hareketin kendisini* ifade ettiği gibi pozitif hukukun veya yasanın yerini de *yekvücut terör** alır. Totaliter yönetimin itaatkâr bir hizmetçisi haline gelen yekvücut terör, her türlü özgürlüğü ve insanın çoğulluğunu ortadan kaldırarak onlardan belirli komutları yerine getiren bir bir’lik oluşturmaya çalışır. Yığınları tekdüze bir birlik haline getirdikten sonra onlara boyun eğdirmek adına bilimsel bir tavır takınırlar. İşte totaliter yönetimleri tiranlık rejimlerinden ayıran özelliklerinden birisi de kendi ideolojilerini -yönetimlerindeki her bir insanın teröre uyum sağlaması ve boyun eğmesi için kullandıkları en etkili yöntem olan ideolojik çıkarımlarını- mantıksal bir tutarlılıkla vermeleridir. Bu katı mantıksallık her türlü

* Kant’ı Arendt için özel kılan şey, onun ilk defa kötülük incelemelerine *teodise* anlayışları dışında yeni bir kavram ve farklı bir içerik kazandırmasıdır. Arendt Radikal Kötülük kavramını Kant’tan almış ancak içeriği noktasında Kant’ın bakış açısından ayrılmıştır. Çünkü ona göre kamplarda olup bitenler tam anlamıyla Radikal Kötülük’tür ve bu olanlar (bencilik gibi) insanca anlaşılabilir saiklerle açıklanamadığı gibi; Kant insani kendiliğindenliğin ortadan kaldırılamayacağını savunsa da yirminci yüzyıl totalitarizmi kamplarda bunu başarmıştır. Daha fazla bilgi için bkz. (Kant, 2012) Ayrıca bkz. (Bernstein 2010: 259).

* Arendt’in tanıdığı terör artık her türlü muhalefetten bağımsız hale geldiğinde yekvücut bir hal alır ve yoluna artık kimseler çıkmadığı için de en üst derecede korkuyla yönetir. Dolayısıyla hareketin yasanın uygulanması olarak yekvücut terör, tür uğruna bireyleri yok ederek totaliter yönetimlerin özünü teşkil etmektedir (Arendt 2014b: 291-292).

totaliter hareketin karakteristiğinde vardır. Mantığın bu karşı konulamaz gücü yığınlar haline getirilmiş toplumu içsel bir zorlamaya iter. Arendt'in deyiimiyle *mantıksal sistemin tiranlığı*, insanlarda düşüncenin yani aklın boyun eğmesiyle sonlanır ve böylelikle kitleler düşünce özgürlüğünden kendi istekleriyle feragat etmiş olurlar (Arendt 2014b: 305). Totalitarizmin bunu başarmasındaki bir diğer etkili yöntem ise yekvücut terör baskısıyla diğerlerinden izole edilen yığınların gerçeklikle kurgu arasındaki ayrımı yitirmelerini sağlamaktır. Bu yeni tahakküm biçimi, terör aracılığıyla insanlar arasındaki siyasal bağları özel yaşamda da tamamen kopararak ve insanı kendi terk edilmişliğiyle baş başa bırakarak gerçekleştirilir. Özel yaşamında da büsbütün terk edilen bu yığınlar katı mantıksallık tiranlığına açık ve elverişli hale getirilir ki, yönetimin her hareketine koşulsuz boyun eğsin veya en azından kayıtsız kalsın. Aynı zamanda insanda 'hiçbir biçimde dünyaya ait olmama duygusu' yaratılmış; kapitalizmle başlatılan *değersizlik* düşüncesi, emperyalizmle artan sermaye ve ayaktakımı *fazlalık*'ı artık yerini insanın *gereksizlik*'i düşüncesine bırakmıştır.

Terörün ortak zemini, totaliter devletin özü olan ve cellatlar ile kurbanları mantıksal sistemin ideolojisi için hazırlayan terk edilmişlik; sanayi devriminin başlangıcından beri modern kitlelerin laneti olmuş, geçen yüzyılın sonunda emperyalizmin yükselişle ve zamanımızdaysa siyasal kurumlar ile toplumsal geleneklerin yıkılışıyla şiddetlenmiş köksüzlük (uprootedness) ve gereksizlikle (superfluosness) de yakından bağlantılıdır. Köksüz olmak, dünyada başkalarının tanıdığı ve güvence altına aldığı hiçbir yeri olmamak demektir; gereksiz olmak ise hiç dünyaya ait olmamak demektir. Tıpkı tecridin terk edilmişliğin önkoşulu olabileceği gibi köksüzlük de gereksiz oluşun önkoşulu olabilir" (Arendt 2014b: 309).

Sonuç

Totalitarizm bir tür diktatörlük yönetimi olarak başlamıştır ve tarihe dönüp bakıldığında totalitarizme dönüşen unsurların kökenlerine mutlaka rastlanır. Ancak topyekûn tahakkümü, yani insanı bütünüyle tahakküm altına almayı içeren bir hareket olarak totalitarizm, geleneksel anlamda bir diktatörlükten veya diğer söz konusu otoriter yönetimlerden çok daha öte, çok daha sistemli ve insanlık açısından çok daha tehlikeli bir oluşumdur. Arendt'in de söylediği gibi Hitler Almanyası'nda ve Stalin Rusyası'ndaki bu totaliter hareketler gerçekleşmeden önce totalitarizme dair bir öngörülemelik hakimdi. "Hitler ve Stalin'in ideolojilerindeki bu siyasal olanakları, gerçekleşinceye kadar hiçbir siyasal yönetim daha önce görmemişti." Bu yepyeni totaliter tahakküm biçimi Hitler'in *buz gibi akıl yürütme yeteneği* ve Stalin'in *diyalektiğindeki merhametsizliğiyle*, dışarıdan bakıldığında *ilkel ve absürt görünen* mantıksal tutarlılıklarını bu izole edilmiş ve sağduyuyu kaybetmiş olan yığınlar üzerinde en uç noktalara kadar sürüklediler (Arendt 2014b: 302-312).

Arendt totalitarizmin, Nazi Almanyası'nın düşüşüyle ortadan kalkmadığı gibi Stalin'in ölümüyle de sonlanmayacağını altını çizmektedir. Hatta çağımızın en hakiki problemlerinin totalitarizmin geride bırakılması durumunda, otantik bir biçime bürünebileceğini de belirtmişti (Arendt 2014b: 284). Totaliter unsurlar bir araya geldiğinde, belki farklı bir ideolojiyle, totalitarizmin çeşitli varyasyonları olarak her an ortaya çıkabilir. Çünkü totalitarizmin izleri günümüzde birçok noktada, özellikle de

kitlelerin kayıtsızlığında, insanların çoğulluğundan tek bir *birlik* oluşturma ve *insanların* -birebir insan olarak- *gereksiz kılınması* fenomenlerinde çok açık görülmektedir. Üstelik ne zaman bir tahakküm durumu söz konusu olsa hemen diktatörlük, tiranlık veya despotluk gibi kavramlar, dillere pelesenk olmuş bir şekilde, birbirlerine ve -ne yazık ki- totalitarizme muadil olarak kullanılmaktadır. Bu doğrultuda olup bitene dair doğru bir anlayışa sahip olmak ve totalitarizme dönüşen unsurları iyi çözümlenmek gerekir.

Arendt her ne kadar “totalitarizm kesinkes yenilgiye uğramadığı sürece onu kesinkes anlamayı bekle(ye)meyiz” dese de şunun da altını çizmektedir ki “Totalitarizme karşı vereceğimiz savaşı, onu ‘anladıktan’ sonraya erteleyemeyiz” (Arendt 2014c: 427). Çünkü anlamaya çalışmak, totaliter hareketlere göz yummamayı, totaliter dünyayla uzlaşmamayı sağlayacaktır. “Zira siyaset çocuk bakıcılığına benzemez, siyasette itaat ve destek aynı şeydir” (Arendt 2012b: 284).

İnsanların genellikle eleştirel bakış açısı olmadan giriştikleri anlama çabası onları yanlış anlamaya götüren en büyük etken olmuştur. Bu anlamda Almanya ve Rusya yorumlamaları “tek bir ülke için geçerli olan tarihsel, toplumsal ya da psikolojik nedenlere indirgeyerek açıklandığında totaliter tahakkümü tiranlıkla ya da tek parti diktatörlüğüyle eşitlemiş olmaktadırlar. Bu tür yöntemlerin anlama çabalarını ileriye taşıyamayacağı aşikârdır, çünkü bu yöntemler bildik olmayan ve anlaşılması gereken ne varsa hepsini bir aşinalıklar ve makul olasılıklar yığınına atmaktadır” (Arendt 2014c: 432). Bu şu anlama gelmektedir: Totalitarizmin insanın kendiliğindenliğine/bireyselliğine, çoğulluğuna, yeniden başlayabilme potansiyeline (doğuma) ve en radikal anlamda özgürlüğüne dair nasıl bir tehlike arz ettiğinin üzeri örtülmektedir. Totalitarizmin en büyük tehlikesi yalnızca bahsini ettiğimiz insanlık durumlarını ortadan kaldırarak, kendi “hakikat”i çerçevesinde bir insan türü yaratıp bu türe dönüştüremediklerini imha etme yoluna gitmesinde değil; aynı zamanda kurbanlarını, tahakkümü altındaki fuzulileştirdiği insan grupları arasından -kendine tehdit olarak görsün görmesin- tam bir keyfiyetle seçmesindedir. Ayrıca bir defa yönetime geçmesi halinde sürekli olarak ihraç ve terör eylemleriyle korku yönetimini ve topyekûn tahakkümünü sürdürmeye devam edecektir. Bu kaygılardan yola çıkan bu çalışma, bir nebze olsun söz konusu örtüyü kaldırma, totaliter unsurlara ve tehlikelerine yönelik farkındalık yaratma çabasıyla ortaya konulmuştur. Çünkü böyle bir totaliter kötülüğün her an başka olaylarla tekrarlanabileceği ve oldukça *normal* -Arendt’in deyişiyle- *sıradan*, insanlar tarafından bizzat destek veya yardım görebileceği gerçeğini görmezden gelemeziz. Arendt bu konuda bizi, *Totalitarizmin Kaynakları* çalışmasının sonlarına doğru şu ifadeleriyle uyarmaktadır:

Ceset fabrikaları ve unutmaya hücrelerinin tehlikesi şudur: Günümüzde her yerde nüfusun ve yersiz yurtsuzların sayısının artmasıyla birlikte, dünyamızı yararcı kavramlarla tasarlamaya devam ettiğimiz sürece, insan kitleleri durmadan gereksiz hale gelmektedir. Her tarafta siyasal, toplumsal ve ekonomik olaylar, insanları gereksizleştirmek için tasarlanmış totaliter aygıtlarla sessiz, gizli bir tertip içindedir. [...] Totaliter çözümler, siyasal, toplumsal veya ekonomik sefaleti insana layık bir tarzda dindirmenin olanaksız görünmesi durumunda ortaya çıkan güçlü eğilimler şeklinde, totaliter rejimlerin çökmesinden sonra bile kolayca ayakta kalabilir.” (Arendt 2014b: 281-282).

Tüm bunlar, totalitarizm fenomeniyle ilgili kavramsal boşlukların veya kavram kargaşalarının giderilmesinin ne denli hayati bir öneme sahip olduğunu göstermektedir. Bireysel olarak en azından bu farkındalığa sahip olma sorumluluğumuz bulunmaktadır. Aksi takdirde, her an topyekûn tahakküm hareketlerinin kurbanları ya da bizzat sorumluları haline gelebilir ve belirli koşullar oluştuğunda totaliter çözümlere yeniden inanabiliriz.

KAYNAKÇA

AGAMBEN, Giorgio (1999). *Tank ve Arşiv Auschwitz'den Artakalanlar*, 2. Basım, çev. Ali İhsan Başgöl, Ankara: Dipnot Yayınları.

ARENDR, Hannah (2014a). *Totalitarizmin Kaynakları /1 Antisemitizm*, 5. Basım, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayıncılık.

ARENDR, Hannah (2012a). *Totalitarizmin Kaynakları /2 Emperyalizm*, 3. Basım, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayıncılık.

ARENDR, Hannah (2014b). *Totalitarizmin Kaynakları /3 Totalitarizm*, 1. Basım, çev. İsmail Serin, İstanbul: İletişim Yayıncılık.

ARENDR, Hannah (2013). *İnsanlık Durumu*, 7. Basım, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayıncılık.

ARENDR, Hannah (2014d). *Geçmişle Gelecek Arasında*, 1. Basım, çev. Bahadır Sina Şener- Onur Eylül Kara, İstanbul: İletişim Yayınları.

ARENDR, Hannah (2012b). *Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs'te*, 2. Basım, çev. Özge Çelik, İstanbul: Metis Yayıncılık.

ARENDR, Hannah (2014c). *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm Anlama Denemeleri 1930-1954*, 1. Basım, çev. İbrahim Yıldız, Ankara: Dipnot Yayınları.

ARENDR, Hannah (1994). *Altogether Elsewhere*, ed. by Marc Robinson, London: Faber and Faber.

ARENDR, Hannah (1971). "Thinking and Moral Considerations: A Lecture", *Social Research*, 38 (3): 417-446.

BAUMAN, Zygmunt (2016). *Modernite ve Holokaust*, 1. Basım, çev. Süha Sertabiboğlu, İstanbul: Alfa İnceleme.

BERKTAY, Fatmagül (2016). *Dünyayı Bugünde Sevmek*, 2. Basım, İstanbul: Metis Yayınları.

BERNSTEIN, Richard J. (2010). *Radikal Kötülük Bir Felsefi Sorgulama*, 1. Basım, çev. Nil Erdoğan- Filiz Deniztekin, İstanbul: Varlık Yayınları.

CEVİZCİ, Ahmet (2005). *Felsefe Sözlüğü*, 6. Basım, İstanbul: Paradigma Yayınları.

GÜLMEZ STEWART, Asime Tuba (2012). *Demokrasi Perspektifinden Totalitarizm Kavramı ve Hannah Arendt*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

KANT, Immanuel (2012). *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, çev. Suat Başar Çağlan, Konya: Literatürk.

KANT, Immanuel (1951). *Critique of Judgment*, trans. J. H. Bernard, London: Hafner Press.

KNIGHT, Patricia (2003). *Mussolini and Fascism*, London: Routledge.

KOHLER, Lotte- SANER, Hans (1993). *Hannah Arendt Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*, trans. from the German: Robert and Rita Kimber, United States of America: Harcourt Brace and Company.

KOLEKTİF (2009). *Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt*, 1. Basım, der. Sanem Yazıcıoğlu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

NEİMAN, Susan (2006). *Modern Düşüncede Kötülük Alternatif Bir Felsefe Tarihi*, 1. Basım, çev. Ayhan Sargüney, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

NEUMANN, Sigmund (1965). *Permanent Revolution Totalitarianism in the Age of International Civil War*, London and Dunmow: Pall Mall Press.

Encyclopedia Britannica Online, (2012). *Totalitarianism*, Erişim Tarihi: 17.12.2017, (<http://www.britannica.com/totalitarianism>).

Türk Dil Kurumu (2016). *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Oxford Latin Dictionary (1968), *Latin Dictionary*, London: Oxford University Press.

YAZICI, Tuğba (2018). Hannah Arendt'te Radikal Kötülük Problemi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

ZIZEK, Slavoj (2013). *Biri Totalitarizm mi Dedi? Bir Nosyonun (Kötüye) Kullanımına Beş Müdahale*, 3. Basım, çev. Halil Nalçaoğlu. Ankara: Epos Yayınları.

Seda ÖZSOY

Dr. Öğr. Üyesi
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gümüşhane, TR
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Gümüşhane, TR
sedazsy@yahoo.com.tr
ORCID: 0000-0002-2473-4258

Popper ve Kuhn Arasında: Imre Lakatos ve Bilimsel Metodoloji İçin Yeni Bir Öneri

Öz

Bilim olan ile bilim olmayan arasındaki ayrımın nasıl yapılacağı sorununa ilişkin tartışmalar, 20. yüzyılın bilim felsefecileri için öncelikli bir konuma sahip olmuştur. Bu noktada bilim felsefesi literatüründe ayrıcalıklı bir yeri bulunan Lakatos, bilim tarihini iyi bilmenin gerekliliğini vurgulayarak yola çıkmış ve bilimi diğer etkinliklerden ayırt etmemizi sağlayacak bir felsefi analiz işine girişmiştir. Bu bağlamda düşünürün, *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi* adlı eseri, bilimsel rasyonalite gibi temel konuların anlaşılması açısından incelenmeye değerdir. *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*'nde Lakatos, Popper'ın ortaya attığı yanlışlamacılık fikrini, "dogmatik yanlışlamacılık", "metodolojik yanlışlamacılık" ve "sofistike yanlışlamacılık" olmak üzere üçe ayırmış ve Kuhn'un *Bilimsel Devrinlerin Yapısı*'nda geliştirdiği tarih tasarımıyla bir hesaplaşma gerçekleştirerek tarihsel olaylar silsilesi içinde bilimsel rasyonalitenin nasıl geliştiğini açığa çıkarmaya çalışmıştır. Lakatos'un öngördüğü bilimsel araştırma programının mantığına göre farklı kuramlar bir araştırma programı çerçevesinde birbirine bağlanmakta, bütün araştırmalar ortak bir "çekirdek" ekseninde birleşmektedir. Bu çalışmada, her ne kadar yöntem konusunda bütünüyle tamamlanmış bir eseri söz konusu olmasa da Lakatos'un bilimsel metodoloji için sunduğu yeni önerisi irdelenecektir. Çünkü Lakatos, bu konunun ifrat ve tefrite düşmeden nasıl değerlendirileceğinin en çarpıcı örneklerinden birini sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Bilim Felsefesi, Imre Lakatos, *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*.

Between Popper and Kuhn: Imre Lakatos and A New Proposal for the Scientific Methodology

Abstract

Discussions on how to make the distinction between science and non-science have been a priority for the philosophers throughout the history of 20th century. Lakatos who has a privileged place in philosophy of science at this point started out by emphasizing the necessity of knowing history of science and set to work on a philosophical analysis which enables to distinguish science from other activities. In this context of *The Methodology of Scientific Research Programmes* is deserved to be examined in terms of understanding basic issues such as scientific rationality. In Lakatos's *The Methodology of Scientific Research*, Popper's idea of falsification separates into three sections as "dogmatic falsification", "methodological falsification", and "sophisticated falsification". Lakatos tried to reveal how scientific rationality develops in the history of events by making a reckoning with the design of history which developed by Kuhn in the *Structure of Scientific Revolutions*. According to the logic of scientific research program(s) prescribed by Lakatos, different theories are interconnected within the framework of a research program, and all the researches converge on an axis of a common "core". In this study, Lakatos's building attempts a new scientific logic will be examined because of the fact that presented one of the most striking examples of how this subject will be evaluated without overdoing and understatement in his investigations.

Keywords

Philosophy of Science, Imre Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*.

1. Giriş

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bilim felsefesi alanında karşımıza çıkan tartışmaların ana eksenini Popper, Kuhn, Feyerabend ve Lakatos tarafından ileri sürülen savların oluşturduğu göze çarpmaktadır. Formel sistemlerin daha yoğun olarak kullanıldığı ve bilimin kuramsal yapısının daha da soyutlaştığı bu süreç içerisinde düşünürler, yeni bir felsefi yönelime ve bilimin öndayanaklarını çözümleyebilecek bir açıklama modeline ihtiyaç duymuştur. Bilimde elde edilen başarılar dikkate alındığında yeni bir bilim mantığının gerekliliğini ortaya koyan mantıkçı pozitivistimin tüm sorunları ortadan kaldıracak/bilimden metafizik unsurları arındıracak bir yöntem bulma çabasından hareketle şekillenen tartışmalar, saydığımız isimlerin katılımıyla ileri bir düzeye taşınmıştır. Buna koşutlukla bilim felsefesinin bu kadar önem kazanmasında ve etkili bir disiplin haline gelmesinde kuşkusuz ki 19. yüzyıl ve sonrasında kaydedilen bilimsel başarıların payı yadsınmaz. Einstein'ın rölativitesi, Bohr'un atom modeli, Heisenberg'in belirsizlik teorisi, Planck'ın ışınım yasası ve çoğaltılabilecek diğer örnekleriyle bilim, önceki dönemlere nazaran büyük bir ilerleme göstermiştir. Bu ilerlemenin kuramsal düzlemde açıklanmasının gerekliliği de bilim felsefesi alanındaki çalışmalara öncülük etmiştir.

Böylece yıllardır felsefe tarihini meşgul eden yöntem sorunu yeniden tartışmaya açılmış ve farklı bağlamlarda incelemeye tabi tutulmuştur. Bu ve benzeri konular hakkında çalışanların başında gelen mantıkçı pozitivistlerin yöntem açısından güvenilir bir bilimsel ölçüt belirlemeye uğraşması ise aslında bilimi metafizik dizgelerden kurtarma yöneliminden başka bir şey değildir. Kurgulanan ifadeler sistemi, uygun kavram ve çıkarımlar aracılığıyla bilimsel verilerin denetlenmesini ve doğrulanmasını sağlayacaktır. Mezkûr tartışmalar neticesinde bilim dilini inceleyecek bir üst-dil tesis edilmeye ve bu üst-dil sayesinde de bilimsel dilin ve bu dil tarafından kuşatılan verilerin kontrolü gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Rudolf Carnap, Otto Neurath, Hans Reichenbach, Hans Hahn, Alfred Ayer, Ludwig Wittgenstein ve Carl Hempel gibi düşünürlerin öncülük ettiği süreç, matematiğin desteğiyle temellendirilmiş bir mantığı öngörür ve bilim olan ile bilim olmayanı ayırt etmemizi sağlayacak ölçüt doğrulanabilirliktir.

Bilindiği üzere doğrulamacı bilim anlayışı, dönemin düşünürlerinin çalışmalarının temelini oluşturmuştur. En dikkat çekici isimlerden biri olan Carnap'a göre; bir önermenin bilimsel olması, onu doğrulama yöntemine bağlıdır. Bir önerme, deney ve gözlem yoluyla doğrulanabiliyorsa bilimseldir, doğrulanamıyorsa metafiziktir. Carnap açısından doğruluk sorunu, bir ifadenin anlamıyla ilgili bir sorundur ve bu ifadenin anlamı da ifadenin doğruluk yönteminin, yani ifadenin hangi koşullar altında doğru ya da yanlış olduğunun saptanmasından geçmektedir. O halde bir önerme, var olan ya da tasarlanmış bir olgu bağlamında dile getirildiğinde anlamlıdır ve anlamlı olduğu için de bilgi içeriğine, sonuçta da test edilme olanağına sahiptir. Buradan yola çıkan Carnap, iki tür doğrulama anlayışı geliştirmiştir. Doğrulama, verili olandan hareketle yalın biçimde test edilebilir ise buna *doğrudan doğrulama* adı verilir. Düşünür, doğrudan deneyime indirgenemeyen ama çeşitli araçlar yardımıyla ve matematiksel hesaplamalarla doğruluğun gösterilmesine ise *dolaylı doğrulama* demiştir (Çüçen 2012: 160). Bununla birlikte gerek Carnap'ın gerekse de diğer mantıkçı pozitivistlerin “doğrulama” görüşünün statik bir hat üzerinde ilerlemeyip “belgeleme” ve “denetleme” gibi kavramlar çerçevesinde evrildiğine de dikkat etmek gerekmektedir (Öztürk 2016: 49-56).

Diğer yandan Hempel, evrensel yasalardan yola çıkılarak sınırlandırıcı birtakım koşullar öne sürüldüğünde olgulara yönelik olarak daha dar kapsamlı önermeler elde edildiğini ortaya koymuştur. Bu dar kapsamlı ve somut önermelerin sınanması ile genel ifadelerin doğruluğu kanıtlanmaya çalışılmıştır. Bu yöntemde *açıklayanlar* (öncüller/explanans), sınırlandırıcı koşulları betimleyen önermeler ve yasalardır. Açıklayanlar verildiğinde *açıklanan* (explanandum) zorunlu bir sonuç niteliği kazanmaktadır. Bir bilimsel açıklamada açıklanan, açıklayanların mantıksal bir sonucu olmalı, yani açıklanan, açıklayanlarda verilen bilgilerden mantıksal olarak türetilebilmelidir. Açıklayanlar ise genel yasalar içermeli ve deneysel içerikli olmalı, yani deney ve gözlem yoluyla sınanabilmelidir (Hempel 1966: 246). Bu ve benzeri görüşler, dönemin koşulları ekseninde önemli bir taraftar kitlesine hitap etmeyi başarmış olsa da zamanla eleştiriye tabi tutulmuştur. Sözü edilen eleştirilerden en dikkat çekici olanı Viyana Çevresi'nin resmi muhalifi olarak görülen Popper tarafından ileri sürülmüştür. Kuhn'un yaklaşımıyla yeni bir boyut kazanan süreç, Feyerabend ile farklı bir yöne evrilmiş, Lakatos ise bu düşünürler arasında gündeme getirdiği çözüm

önerisiyle kendisini özgün bir mahalde konumlandırabilmeyi başarmıştır. Lakatos'un değerlendirmelerini aktarmadan önce bahsi geçen bakış açılarını kısaca ele almak faydalı olacaktır.

II. Popper'ın Temel İlkesi Olarak Yanlışlanabilirlik, Kuhn'un Paradigması ve Feyerabend'in Yöntemi

Popper, tartışmalara konu edilen açıklama modelleri için ortada genel bir sorunun var olduğunu savlamaktadır: Tümevarım sorunu. Düşünür, özel önermelerden evrensel önermelere varma işlemi şeklinde benimsenen tümevarım için çıkarımların yerinde olup olmadığı ve ne zaman yerinde olacağı sorusunu gündeme getirmiştir. Popper tarafından önermeler ya da önermeler dizgesi ileri sürme ve bunları sistemli bir biçimde sınama görevi yüklenen bilim insanı, özünde deney ve gözlem aracılığıyla işleyen ve tümevarım yönteminin esas alındığı süreci doğru analiz edebilmeli ve "olasılığa başvurmadan" bilimsel yöntem için önem arz eden tümevarımsal çıkarımların geçerliliğini temellendirecek bir "tümevarım ilkesi" belirlemelidir (1998: 51-54). Böyle bir ilke totolojik ve analitik olamayacağına göre bilimsel doğruluğun tespiti nasıl gerçekleştirilecektir? Burada bilim olan ile bilim olmayan arasındaki ayrımı sağlamak adına Reichenbach'ın bulma ve doğrulama bağlamlarını hatırlatan Popper, yaklaşımını gerekçelendirebilmek için bilgi psikolojisiyle bilgi mantığının farkına açıklık getirir.

Popper'ın dile getirdiği farklar söz konusu olduğunda başlangıçta öngörülen önermeler/kuramlar ileri sürme görevi mantıksal çözümleme için yetersiz bir hale gelir. Çünkü yeni bir şeyin nasıl keşfedildiği sorunu bilgi mantığının değil, bilgi psikolojisinin alanına girer. Oysa bilgi mantığı, olguların sorgulanması yerine geçerliliğin sorgulanmasıyla işe başlar. Bilgi mantığı, önermenin sınanabilir olup olmadığıyla ilgilenir, yani dikkate değer her bir fikre uygulanan sistematik sınama yöntemlerini inceler (Popper 1998: 55). Böylece ilkesel düzeyde yeni bir şeyin bulunmasında mantıksal ya da ussal olarak yeniden yapılandırılabilir bir yöntemin olmadığını söylemek mümkündür. Popper açısından kuramların eleştirel sınaması ise dört boyutta gerçekleşmektedir. Bu süreç, sistem içinde çelişmezliğin var olup olmadığını ortaya koymak için sonuçların kendi aralarında mantıksal olarak karşılaştırılması; ampirik nitelikte olup olmadığını belirlemek için kuramın mantıksal biçimine ilişkin bir incelemenin yapılması; sınanacak kuramın bilimsel ilerlemeler için önemli olup olmadığını anlamak adına diğer kuramlarla karşılaştırılması ve son olarak türetilmiş sonuçların ampirik uygulamalarla sınanmasıyla işlerlik kazanır. Bu tümdengelsel sınama yönteminde karşılaştırmalar tutarlı ve olumlu ise tekil sonuçlar benimsenir, doğrulanır ve dizge sınavı başarmış olur; olumsuz ise sonuç yanlışlanır ve sonuçların tümdengelsel olarak türetildiği dizge de yanlışlanır. Her durumda tümdengelsel sınamalar tutarlılığını koruduğu ve bilimdeki gelişmelere rağmen değişmediği sürece "sağlanmış" demektir (Popper 1998: 56-57).

Peki bilimsel araştırmalarda tümevarım yöntemini dışarda bırakmayı gerektirecek veya ampirik olanla metafizik olan arasındaki ayrımı sağlayacak şey nedir? Sorunun yanıtı açısından düşünürün öngördüğü sınırlandırma ayracı, herhangi bir saptama ya da uzlaşım için öneri niteliğindedir. Tümevarımsal sınırlandırma ayracı ya

da olgucu anlamdaki sınırlandırma, tüm ampirik önermelerin sonuçta karar verilebilir olmasıyla eşdeğerdir. Oysa doğrulanamayan önermeleri de kapsayan, onları da ampirik olarak kabul edecek bir ayraç seçilmelidir. Bu da sınırlandırma ayraç olarak dizgenin doğrulanabilirliği değil, yanlışlanabilirliği düşüncesine gönderme yapar (Popper 1998: 64). Önermeler, mantıksal olarak hem doğrulanabilir hem de yanlışlanabilir bir biçimde olmalıdır. Klasik bir örnek olan “*Yarın, burada yağmur yağacak, belki de yağmayacak.*” önermesi çürütülemeyeceğinden ampirik olarak betimlenemez. Buna karşın “*Yarın, burada yağmur yağacak.*” önermesi ampiriktir, diğer bir deyişle deney ve gözlem yolu ile hem doğrulanabilir hem de yanlışlanabilir (Popper 1998: 65). Düşünür açısından mutlak gerçeğe ve kesin bilgiye ulaşamayacağımızdan ve bilğimiz de eleştirel bir bulmaca, varsayımlardan oluşmuş bir ağ, sanılardan dokunmuş bir kumaş olduğundan dolayı bilimin rasyonallitesi doğrulamacılık değil, yanlışlamacılık üzerine inşa edilmelidir.

Mantıkçı pozitivistlere yönelttiği eleştiriler bağlamında Popper’ın saptamaları yeni bir açılım sunmaktadır. Her ne kadar düşünür için de kuram ile olgu arasında bir uygunluk ilişkisi söz konusu olsa da bu ilişkide kuram, olgu tarafından yanlışlanmaya açık olmak zorundadır. Örneğin, “Tüm kuğular beyazdır.” önermesi/hipotezi tek bir siyah kuğunun varlığıyla yanlışlanabilmektedir. Böylece bazı olgular, kuram tarafından açıklanır, bazıları ise yasaklanır. Popper açısından bir doğa yasasının doğrulanması, yalnızca kapsamındaki tüm olaylar tek tek görgül olarak belirlenebilir ve sonuçta tüm olayların kendisiyle tutarlı olduğu saptanabilirse mümkündür, bu da asla gerçekleştirilemez. Buna koşut olarak düşünürün tasarımı doğruluğun erişilebilir olmaktan çıktığı söylenebilir. İnsan aklının sınırları içinde kalan ama pratikte ulaşılması mümkün olmayan bir bilimsel doğruluk fikri ise bilimsel faaliyetin dayanaklarını ortadan kaldıracaktır. Ancak var olan bilgiyi aşma girişimi dolayımında eleştirel akılla hareket etmek ve yanıtlardan çok sorulara odaklanmak, bilimsel ilerlemeyi tetikleyecektir. Çünkü Popper için bilim, mevcut kuramların eleştirilmesiyle ilerler. Zaten mantıkçı pozitivistler, 1930’lardan itibaren doğrulama anlayışlarında revizyona gitmişler ve katı tutumlarını yumuşatmaya başlamışlardır. $E=mc^2$ gibi kuramsal ifadelerin duyu verilerine bağlanarak bırakın mutlak bir biçimde doğrulanmasını, belgelenmesinin dahi olanaksızlığı açığa çıkmıştır. Bu tür ifadeler bir yana, “Masanın üzerinde siyah bir bardak vardır.” gibi ampirik bir ifadenin bile doğrudan duyu verilerine nasıl indirgeneceği hususunda tartışmalar doğmuştur. O halde Popper ile mantıkçı pozitivistler arasındaki ayrım nereden kaynaklanır? Sorunun yanıtı, daha önce zımnen atf yapıldığı üzere metafiziğin konumunda yatmaktadır. Popper, her türlü metafizik arayıştan ve öngöründen yararlanmayı savlarken bildiği gibi mantıkçı pozitivistler metafiziği dışarda bırakır. Böylece onun sürekli eleştiriyi talep etmesi, bilim insanından filozof olmasını beklemesini de beraberinde getirecektir. Tartışmalar, bu minval üzere süregelen ve bilim tarihi eksenine doğru bir kayma gerçekleşmiştir. Sadece mantıksal çözümlemenin yeterli olmadığını benimsenmesiyle bilimin tarihselliğinin de incelenmesinin gerekliliği öne çıkmıştır.

Bu doğrultuda mantıkçı pozitivistlerin “bilimsel dünya görüşü” bağlamında bilim felsefesinden ne anlaşılması gerektiği üzerine inşa ettikleri geleneğe bir karşı çıkış da 1962 yılında basılan *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (The Structure of Scientific Revolutions) adlı eseriyle Kuhn tarafından gerçekleştirilmiştir. “Yeni bir bilim

felsefesinin müjdecisi” olarak karşılanan eserinde Kuhn, “tarih, yalnızca bir zamandizimi ve anlatı deposu olarak görülmediği takdirde şu anda bize egemen olan bilim imgesinde esaslı bir dönüşüme yol açabilir” (1995: 46) görüşüyle temel hedefinin tarihin doğrudan doğruya araştırma faaliyetini kaydetmesinden doğabilecek oldukça farklı bir bilim kavramı kurgulamak olduğunu dile getirmiştir. Kuhn’a göre sorun, “iknaya yönelik ve pedagojik” olarak hazırlanmış ders kitapları ve bunlardan türetilen bilim anlayışından kaynaklanmaktadır. Bu kitaplarda sıralanan bilgiler, bilimle uğraşan insanları, özellikle de bilim tarihçilerini “bir çoğalma sürecinin vakanüvisleri” haline indirgemekte fakat aynı zamanda bilimin nasıl ilerlediği ile ilgili soruları gündeme getirmektedir: Bilim ya tek tek keşif ve icatların birikmesiyle gelişmiyorsa? Bu bağlamda artık bilim tarihini yazma yönteminde bir devrimin meydana geldiğini söylemek mümkündür. Zamanını doldurmuş kuramların sırf bir kenara atıldıkları için ilkece bilimsel olmadıkları söylenemeyeceğinden birikimci olmayan gelişme çizgileri de izlenmeli ve bilimin kendi zamanındaki tarihsel bütünlüğünü sergileme çabası öncelikli olmalıdır (Kuhn 1995: 47). Bu doğrultuda Kuhn, kendi bilim tasarısının başat unsurlarından biri olan “olağan bilim” kavramlaştırmasını tanımlamaya girişir.

Bilim çevresinin, uygulamanın sürekliliğini sağlamak adına bir süre için temel kabul ettiği bilimsel ilerlemeleri kapsayan olağan bilim dönemi, Kuhn’un ifadesiyle “bulmaca çözme işi”, kendisiyle bağlantılı olarak kullanılan “paradigma” kavramıyla birlikte anlaşılabilir. Olağan bilim döneminin önkoşulu olarak paradigma/kabul görmüş olan bir model ya da örnek, bilim insanları tarafından yapılan araştırmanın temelindeki kurallara işaret eder ve bir paradigmanın kurulması, herhangi bir bilim dalının olgunlaşmasının göstergesidir. Burada belirtmekte fayda var ki Kuhn açısından kurallar, paradigmalardan türetilir ama paradigmalardan da araştırmaya yön verebilir. Diğer yandan Kuhn, paradigma kavramını, eserinin farklı bölümlerinde birden çok anlama karşılık gelecek şekilde kullanmıştır. Kuhn, bahsi geçen kavramın içeriğini “disipliner matris (disciplinary matrix)” ve “motif/numune (exemplar)” alt-kavramlarına indirgemıştır. “Disipliner matris”in kapsadığı bileşenler (simgesel genellemeler, modeller, değerler ve motifler) bilim topluluğu ve bilim felsefecilerince zaten bilirse de “motifler” bilim tartışmalarına yeni bir açılım getirmekte ve üstelik felsefi açıdan da paradigmanın derin anlamını kurmaktadır. Bir paradigmanın ya da paradigma adayının olmadığı yerde, belli bir bilimin gelişmesi ile uzaktan yakından ilintisi olabilecek bütün etkenlerin görece önemlerini ayırt etme olanağı yoktur. Bunun sonucu olarak ilk aşamadaki olgu biriktirme işlemi daha sonraki bilimsel gelişmede görülenden çok daha fazla şansa bırakılmış bir etkinliktir (Kuhn 1995: 57). Bunun yanı sıra bir kuramın paradigma olarak kabul edilmesi için rakiplerinden daha güçlü olması şarttır ancak paradigmadan kapsamına girebilecek bütün olguları açıklaması beklenmez. Yine de paradigma, bilim alanının yeni ve daha katı bir tanımını getirdiği için çalışmalarını bu yeni tanıma uydurmayı beceremeyenleri ya da uydurmak istemeyenleri, tek başına devam etmek veya başka bir çevreye bağlanmak zorunda bırakır (Kuhn 1995: 59-60). Paradigma çevresinde çalışmak, önemli olguların belirlenmesi, olgu ve kuram arasında uyum sağlanması ve kuramın daha da ayrıştırılması işlemlerini gerektirir ki olağan bilim dönemi başka türlü yürütülemez. Aksi bir durum paradigmayı terk etmeyi ve hatta bilim insanının bağlı olduğu bilim dalını bırakmasını gerektirir. Aslında Kuhn’a göre bütün araştırma, paradigmada örtük olarak bulunan ilkelerin doğaya nasıl uygun bir biçimde

bağlanabileceğinin yollarını bulmaktan ibarettir. Dolayısıyla bilim insanı, ne doğrulama/yanıtlama gibi işlerle uğraşır, ne de konulara bir filozof gibi eleştiri odaklı yaklaşır. Adeta bir teknisyen gibi paradigma tarafından üretilmiş olan kalıbı doğanın farklı alanlarına uygulayarak çoğaltmaya çalışır.

Oysaki olağan bir araştırma sorununu sonuca bağlamak, tahmin edileni yepyeni bir şekilde başarmak demektir ve burada Kuhn'un "bulmaca çözme" metaforu devreye girer çünkü bahsi geçen başarının elde edilmesi için araç-gereçle kavramlarla matematikle ilgili bir sürü karmaşık bulmacanın çözülmesi elzemdir (1995: 73). Buna koşt olarak paradigmayı değiştirmek, bambaşka bir bulmaca tanımlamak demektir. Peki böyle bir süreci takiben gündeme gelen paradigma nasıl işlerliğini yitirir ve reddedilir? Kuhn açısından bilimsel bir kuram bir kez paradigma konumu elde ettikten sonra ancak hazırda yerini alabilecek bir başka almaşık adayı varsa geçersiz kılınabilir (1995: 106). Bu nedenle doğayla doğrudan karşılaştırmalı -Popper'in tasarımına atıfla- yanıtlama gibi bir yöntemle ilgili bir işlemin, bilimsel gelişmenin tarihsel incelenişi sonucu ortaya çıkarılan süreçlerle hiçbir benzerliği yoktur. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, bilim insanlarını daha önce kabul edilmiş bir kuramı reddetmeye götüren muhakeme işleminin bu kuramın doğa alanıyla karşılaştırılmasından daha başka etkenleri de içermesidir. Herhangi bir paradigmayı reddetme kararı, aynı zamanda daima bir başkasını da kabul etme kararıdır (Kuhn 1995: 106). Ayrıca Kuhn, olağan bilimin kuram ile olgu arasında daha yakın bir uyum sağlamak için sürekli olarak uğraşmak zorunda olduğunu ifade eder. Bu çabayı, Popper'in ileri sürdüğü tarzda bir yanıtlama arayışı şeklinde algılamak olasıdır ancak asıl amaç bulmaca çözümüdür ve bulmaca da varoluşunu bile zaten paradigmanın geçerliliği varsayımına borçludur. Bu husus, Kuhn'un Popper'dan ayrıldığı noktalardan biridir.

Ancak olağan bilim sürekli olarak bu şekilde ilerlemez, başka bir ifadeyle sıklıkla rayından çıkar ve böylece Kuhn'un tasarımının bir diğer bileşeni, yani "bilimsel devrimler" devreye girer. Kuhn bilimsel devrimleri, birikimci olmayan ama gelişimci bir sürecin parçaları olarak kabul eder ve bilimsel devrimlerin en önemli özelliklerinin eski bir paradigmanın yerini onunla bağdaşmayan bir yenisinin tamamıyla ya da kısmen alması olduğunu söyler (1995: 118). Ona göre bilimsel devrimler, eldeki paradigmanın araştırmayı zaten kendisinin odaklamış olduğu bir doğa parçasını incelemek için gerekli işlevi artık yapamadığının artan ölçüde hissedilmesiyle başlar. Böylece yeni bir paradigmanın peşinden giden bilim insanları, yeni araçlar benimser ve farklı yerlere bakar. Daha da önemlisi bilim insanları, devrimler sırasında bildikleri araçlarla daha önce bakmış oldukları yerlere tekrar baktıkları zaman yeni ve farklı şeyler bulur. Paradigma değişiklikleri gerçekten bilim insanlarının araştırma ile bağlanmış oldukları dünyayı farklı şekilde görmelerine neden olur (Kuhn 1995: 132). Çünkü Kuhncu anlamıyla devrim süreci, biçimlerin yavaş yavaş hissedilmeden değiştiği sürekli nitelikli bir evrimden farklı olarak müteşekkil olana kıyasla yeni bir tutumun veya bir fikrin çatışma, mücadele ve zafer sürecidir (Moles 2012: 284).

Görüldüğü üzere Kuhn da bulmaca çözme işi olarak nitelediği bilim faaliyetlerinin nasıl analiz edilmesi gerektiği noktasında özgün katkılar sunmuştur. Olağan bilim ve bilimin devrimci dönemleri arasında nasıl bir bağlantı kurulabileceği, paradigma değişimi söz konusu olduğunda ne zaman bilim topluluğunun görüşlerine başvurulacağı ya da ne zaman bilim insanlarının yaratıcı dehasının devreye sokulacağı

(ki Kuhn bu meselelere çok önem vermektedir), bu konuların rasyonalite aracılığıyla çözümlenip çözülemeyeceği ve sonuçta da bilim felsefecilerinin ne tür bir etkisinin olacağı gibi hususlar, Kuhn'un çalışmalarının merkezinde yer almıştır. Bu alandaki etkisi büyük olmakla birlikte bazı tutarsızlıkların varlığı da -bir taraftan rasyonalite bahsinin geçtiği her durumda bilim topluluğunun onayını öne çıkarırken diğer taraftan konunun onları da aşan yanlarının olduğunu, zaten her şeyi bilen öznenin zihninde mutlak kriterlerin bulunduğunu ileri sürmesindeki gibi- dikkat çekmektedir.

Tüm bunların yanı sıra bilim felsefesindeki tartışmalara yöntem eleştirisi üzerinden katılan Feyerabend ise bilimin statüsünü sarsan açıklamalarıyla dikkat çeker. Ona göre bilim; din, sanat, astroloji gibi alanlardan biridir ve bundan dolayı onun üstün olmasını sağlayacak herhangi bir ölçüt ya da yöntem gerekli değildir. Çünkü bilim, aslında anarşist bir çabadır: Kuramsal Anarşizm, yasa ve düzen öngören diğer seçeneklerinin yanında daha insana yakın, daha çok ilerlemeyi yüreklendiricidir (Feyerabend 1991: 21). Bu nedenle katı bir tutum yerine göz önünde bulundurulması gereken tek ilke şudur: Ne olsa gider (Anything goes) (Feyerabend 1991: 29). Burada belirtmekte yarar var ki ilk bakışta şaşırtıcı gibi gözüke de bu anarşist çaba, Popper'in sürekli eleştiren bilim insanının Feyerabendci tasarımı bulduğu karşılıktır. Böylece belirli bir kurala ya da geleneğe bağlı kalmak, bilimin ilerlemesini sekteye uğratarak bunlara karşı çıkararak yeni kanallar açabilmek, hem özgür düşünmeyi hem de kuramların çoğalmasında destekler. Feyerabend bu süreci, bilim tarihinden seçtiği örnekler aracılığıyla açıklamaya çalışır. Düşünürün bilimsel standartlara bir almaşık şeklinde kurguladığı epistemolojik anarşizm, “en gelişmiş, görünüşte en güvenilir kuramların bile sarsılabilir olduğunu” savunur. Bilim tarihinden sağlanan veriler bize, bilim olan ile bilim olmayanın birbirinden ayrılmasının gereksiz olduğunu göstermiştir. Kopernik, Atomcu Kuram, Büyücülük, Çin Tıbbi örnekleriyle gördük. İşte bugünün bilgisi yarının masalına dönüşebilirken en gülünesi efsane bile sonunda bilimin en sağlam parçası oluverir (Feyerabend 1991: 58). Bu nedenle yeni yaklaşımlara açık olmak ve bunlara direnen “bilim şövenliği”ni ortadan kaldırmak bir zorunluluktur.

Bugüne kadar bilimde gözlemlenen ilerlemeler, mevcut yöntemlerin çiğnenmesiyle gerçekleşmiştir. Çünkü bilim, değişmez kutsallığı olan bir etkinlik olarak görülemez ve aklın evrensel kabul edilmesi, akıldışının ise tamamen ortadan kaldırılması mümkün değildir. Feyerabend için bilim ile bilim dışı dünya görüşleri arasındaki verimli alışveriş, anarşist bir yaklaşım tarzının gerekliliğini göstermektedir. Feyerabend'in *Yönteme Karşı* adlı kitabında serimlediği görüşlerin, bilimin tek egemen güç haline dönüşme tehlikesine yönelik bir karşı duruşu, aynı zamanda da bilimin tek bir yönteminin olması gerektiği savıyla ilgili eleştirileri içerdiğini söylemek mümkündür. Feyerabend'e göre her yöntemin sınırları bulunmaktadır, ancak kendisinin ileri sürmüş olduğu “Ne olsa gider.” kuralı sınırı olmayan tek kuraldır.

Düşünürün bu kural/yöntem ekseninde ortaya koyduğu karşı duruş aynı zamanda geçmişte düşüncelerinden övgüyle söz ettiği Kuhn'un geliştirdiği *paradigma* kavramsallaştırmasına da yöneliktir. Kuhn'un, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda paradigmayı “bilim camiasına belirli bir süre için model sağlayan, yani örnek sorular ve çözümler temin eden, evrensel olarak kabul edilmiş bilimsel başarılar” şeklinde tanımladığını belirtmiştik (1995: 42). Feyerabend'in ilerlemeyle ilgili öne sürdüğü düşünceler, birbirine alternatif oluşturacak kuramlarla çalışmak üzerine

temellendiğinden, “geniş bir düşünsel çerçeve (paradigma)”ye bağlı kalmak engelleyici olacaktır (Güzel 2013: 143). Feyerabend için Kuhn’un çalışmaları her yoruma uygun ve her yoruma destek sağlayabilir nitelikte olmaları bakımından müphemdirler (1992: 243-283). Bu noktada Lakatos da bilim tarihinin, rekabet halindeki paradigmaların tarihi şeklinde değerlendirildiğini ve “çoğulcu kuramsallık”ın “tekçi kuramsallık”tan daha iyi olduğunu vurgulayarak Feyerabend’i açıkça destekler (Lakatos 2014: 120-121; Lakatos & Musgrave 1992: 111-242). Bu bağlamda Lakatos’un ortaya koyduğu yeni metodolojik yaklaşım, önemli ölçüde özgünlük taşımakla birlikte adı geçen düşünürlerin konuyu ele alış biçimlerinin belirli unsurlarını da içinde barındırır.

III. Lakatos’un Bilimsel Metodoloji İçin Yeni Önerisi

Kendisinden önceki bilim felsefelerini eleştirel bir süzgeçten geçiren Lakatos, mantıkçı pozitivistlere karşı Popper’in savlarına önem verir. Popper’in görüşlerinin bazı yanlarını Kuhn’a yönelerek eleştiren Lakatos’un Feyerabend ile kimi ortak noktalarının olduğu da dikkat çeker. Ancak Lakatos’un bu doğrultudaki ilk yaklaşımı, Kuhn’un olağan ve devrimci bilim anlayışlarını ele almak olmuştur. Ona göre Kuhn’un düşüncesinin aksine bilim nadiren tek bir paradigma tarafından yönlendirilmektedir. Bu çerçevede bilimsel araştırma, yeni kuramların eski kuramların yerini alırken eski kuramların önemli yanlarının korunduğu bir ardıllık içerisinde yer almaktadır. Lakatos, Kuhn’un paradigma kavramına alternatif olarak “bilimsel araştırma programı” fikrini ileri sürer. Bilimsel araştırma içerisinde farklı kuramlar bir araştırma programı çerçevesinde birbirine bağlanmakta, bütün araştırmalar ortak bir “çekirdek” ekseninde birleşmektedir. Ona göre bu çekirdek ise yardımcı varsayımlarla oluşturulan “koruyucu bir kuşak” ile çevrilidir (Güzel 2013: 136-137). Çekirdek, araştırma programı sürerken dokunulmaz olarak kalır ancak araştırmacılar koruyucu kuşağın yardımcı varsayımlarını, araştırma sürecinde, ortaya çıkan olumlu ya da olumsuz kanıtlarla bağdaştırmak için değiştirebilir (Aslan 2004: 423-453). Bilim, yalnızca deneme yanılma veya bir dizi kestirim ve çürütmeden ibaretmiş gibi görülemez. Örneğin, Newtoncu bilim, yalnızca üç mekanik yasası ve bir kütleçekim yasası olmak üzere dört kestirimden oluşan bir önerme kümesi değildir. Bu dört yasa önermesi Newton programının yalnızca çekirdeğini oluşturur. Bu çekirdek de yardımcı hipotezlerden meydana gelen geniş bir “koruyucu kuşak” tarafından çürütmelere karşı muhafaza edilmektedir. Daha da önemlisi bu araştırma programının aynı zamanda güçlü bir sorun çözme makinesi olan “höristiği” vardır. Bu höristik, sofistike matematiksel teknikler sayesinde aykırılıkları sindirir ve olumlu kanıtlara çevirir (Lakatos 2014: 24).

Bütün kuramlar, gelişimlerinin her aşamasında çözülmemiş sorunlara, üstesinden gelemedikleri aykırılıklara sahiptir. Bu anlamda bütün kuramlar, çürütülmüş bir şekilde doğup çürütülmüş olarak ölürler. Böylece bilimsel/ilerletici bir programın sahte-bilimsel/yozlaştırıcı bir programdan nasıl ayırt edilebileceği sorusu gündeme gelir. Bu doğrultuda ilk olarak Lakatos’un eserinde yer alan “yanlışlamacılık” hakkındaki eleştirel değerlendirmelerine göz atmak faydalı olacaktır. *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*’nde Lakatos, Popper’in ortaya attığı yanlışlamacılık fikrini, “dogmatik yanlışlamacılık”, “metodolojik yanlışlamacılık” ve “sofistike yanlışlamacılık” olmak üzere üçe ayırmıştır. Lakatos’a göre “dogmatik

yanlışlamacılık”, bütün kuramların “yanılabilirliğini” kabul etmekte fakat belirli bir tür “deneysel temelin” yanlışlamazlığını alıkoymaktadır. Tümevarımcı olmadan katı bir biçimde deneycidir: Deneysel temelin kesinliğinin kuramlara taşınabileceğini reddeder. Böylelikle dogmatik yanlışlamacılık doğrulamacılığın en zayıf türüdür (Lakatos 2014: 35). Dogmatik yanlışlamacılığın ayırıcı özelliği ise kuramların aynı derece kestirimsel olduğunun kabulüdür. Bilim, hiçbir kuramı kanıtlayamaz, fakat çürütebilir yani tam bir mantıksal kesinlikle yanlış olanı yadsımayı yerine getirebilir çünkü bunun için kullanılacak sağlam bir deneysel olgular temeli vardır. Böylelikle bilimsel dürüstlük, eğer sonucu kuramla çelişirse kuramın terkedileceği bir temeli önceden belirtmekten ibarettir (Lakatos 2014: 36).

Dogmatik yanlışlamacılığın mantığına göre bilim, sarsılmaz olguların yardımıyla kuramların tekrar tekrar yıkılması sayesinde ilerler. Örneğin, Descartes’in kütleçekim hakkındaki girdap kuramı, gezegenlerin kartezyen çemberler değil, elipsler çizerek hareket ettikleri olgusuyla çürütüldü ve saf dışı bırakıldı. Bununla birlikte Newton’un kuramı, o dönemde mevcut olguları hem Descartes’in kuramıyla açıklanmış olanları hem de onu çürütenleri başarıyla açıkladı. Böylece Newton’un kuramı, Descartes’inkinin yerini aldı. Benzer şekilde sırası gelince Newton’un görüşleri de başka kuramlarla çürütüldü (Lakatos 2014: 37). Görüldüğü üzere bu tür yanlışlamacılık, bilimsel etkinlikte hiçbir kuramın doğrulanamayacağını kabul etmekle birlikte bazı kuramların yanlışlığının tam bir kesinlikle ortaya konulabileceğini iddia etmektedir. Ancak Lakatos’a göre dogmatik yanlışlamacılık iki hatalı varsayıma dayanmaktadır. Bunlar ise “kuramsal ve spekülative önermelerle olgusal veya gözlemsel önermelerin” birbirinden ayrılabilir olduğunun varsayılması ve bir önermenin olgusal yahut gözlemsel olmanın temel ölçütünü yerine getirmesi durumunda, onun doğru olduğunun yani olgularla ispatlandığının kabul edilmesidir (Lakatos 2014: 38).

Özetlemek gerekirse klasik doğrulamacılar yalnızca kanıtlanmış kuramları, neo-klasik doğrulamacılar olası olanları kabul ettiler; dogmatik yanlışlamacılar ise iki durumda da herhangi bir kuramın kabul edilebilir olmadığını fark edip kuramları, sınırlı sayıda gözlemlerle çürütülebilir oldukları takdirde onaylamaya karar verdiler. Bu durumda, “Tüm gezegenler bir elips boyunca hareket eder.” gibi bir kuram beş gözlemlerle çürütülebilir ki bu da bizi dogmatik yanlışlamacılık açısından kuramın bilimsel olduğu kabulüne götürür. Aynı şekilde “Bütün gezegenler bir çember boyunca hareket eder.” gibi bir kuram dört gözlemlerle çürütülebildiğinde kuram, onlar için daha da bilimsel olur. Dolayısıyla bilimselliğin en üst noktası “Tüm kuğular beyazdır.” kuramıdır çünkü tek bir gözlemlerle çürütülebilir. Diğer yandan Newton’un, Maxwell’in, Einstein’in olasılıkçı kuramları, bilimsel olmadıkları gerekçesiyle reddedilebilir çünkü hiçbir sınırlı gözlem kümesiyle çürütülmeleri mümkün değildir (Lakatos 2014: 46).

İkinci olarak “metodolojik yanlışlamacılık”a gelindiğinde ise bu tür, uzlaşımçılıkla kısmi bir ilişki içinde anlaşılmaktadır. Lakatos açısından metodolojik yanlışlamacılık, uzlaşımçılığın bir türüdür ve bunu anlayabilmek için “pasifist” ve aktivist” bilgi kuramları arasındaki ayrımı bilmek gerekir. Pasifistlere göre doğru bilgi tamamıyla etkin olmayan bir zihinde doğanın bıraktığı izdir ve zihinsel etkinlik sadece önyargı ve bozulma getirebilir. En etkili pasifist ekol ise deneyciliktir. Aktivistler, doğanın kitabını zihinsel etkinlik olmaksızın beklentilerimizin ve kuramlarımızın etkisinde onu yorumlamaksızın okuyamayacağımızı savunur. Muhafazakâr aktivistlere

(muhafazakâr uzlaşımçı ya da metodolojik doğrulamacı) göre, temel beklentilerimizle doğarız, onlarla dünyayı “kendi dünyamız”a dönüştürürüz fakat böylelikle sonsuza kadar kendi dünyamızın zindanında yaşamak zorunda kalırız. Devrimci aktivistler (devrimci uzlaşımçı ya da metodolojik yanlıslamacı) ise kavramsal çerçevemizi geliştirebileceğimize ve hatta daha iyi olanlarıyla değiştirebileceğimize inanır çünkü zindanlarımızı biz yaratırız ve onları eleştirel bir biçimde yıkmamız mümkündür. Bu bağlamda Lakatos’a göre Popper’in hem uzlaşımçı hem de metodolojik bileşenler barındıran yanlıslamacılığını hatırlamak gerekmektedir. Popper, anlaşmayla kararlaştırılan ifadelerin tümel değil, tekil olduğunu iddia ederek uzlaşımçılardan; böyle bir ifadenin doğruluk değerinin olgularla değil, bazı durumlarda anlaşmayla kararlaştırılabileceğini savunarak dogmatik yanlıslamacılardan ayrılmaktadır. Bu açıdan metodolojik yanlıslamacılığa göre, bilim insanları olguları yorumlama sürecinde deneysel teknikleri kullanırken bu işi yanılabilir kuramların ışığında yapar. Bu kuramları belli bağlamlarda kullanıyor olmalarına rağmen onları sınanan kuramlar olarak değil, problem teşkil etmeyen bir “arka-plan bilgisi” olarak görürler (Lakatos 2014: 47-50).

Metodolojik yanlıslamacılık, aynı zamanda yeni bir sınır koyma ölçütü önerir. Buna göre sadece belirli “gözlemlenebilir” olgu durumlarını yasaklayan ve dolayısıyla “yanlıslanabilen” ve reddedilebilen kuramlar yani gözlemsel olmayan önermeler bilimseldir ya da bir kuram, “deneysel temele” sahip olduğu durumda bilimseldir veya kabul edilebilir. Dogmatik ve metodolojik yanlıslamacılık arasındaki ayrımı keskinleştiren bu ölçüt, nispeten daha fazla özgürlük alanı tanır ve yeni eleştiri mevkileri açar ki buna koşut olarak daha fazla sayıda kuram bilimsel sıfatını hak etme şansına kavuşur (Lakatos 2014: 55). “Sofistike yanlıslamacılık”a geldiğinde ise bir kuram, eğer önceki veya rakip bir kuramdan farklı olarak “artan deneysel içerikle” destekleniyorsa yani eğer yeni olguların keşfine götürüyorsa ancak o zaman “bilimsel” veya “kabul edilebilir” bir kuram sayılır. Bir karşılaştırma yapmak gerekirse dogmatik yanlıslamacılığa göre bir kuram kendisiyle çelişen bir gözlem önermesiyle yanlıslanır. Oysa sofistike yanlıslamacılıkta, örneğin K kuramı ancak ve ancak şu özellikleri yerine getiren bir K* kuramı ile yanlıslanmaktadır:

1. K*, K’den daha fazla deneysel içeriğe sahip olmalıdır.
2. K*, K’nin önceki tüm başarılarını açıklamalıdır.
3. K* kuramının fazla içeriğinin bir kısmı, deneysel olarak desteklenmelidir (Lakatos 2014: 65-66).

Böylece eğer bir kuram, sayılan bu özellikleri karşılayan bir “problem kayması” meydana getiriyorsa “ilerletici”dir (progressive) ve bu nedenle bilimseldir. Eğer problem kayması, bu gereklilikleri yerine getirmiyorsa o kuram “yozlaştırıcı”dır (degenerating) ve bu yüzden de sahte-bilimsel bir kuram olarak görülmelidir ve Lakatos’a göre bu nedenle de reddedilmelidir. Bilimsel ilerleme, problem kaymasının ilerletici veya yozlaştırıcı olma derecesine yani hangi kuramlar dizisinin bizi yeni olguları keşfetmeye götürdüğüne bağlı olarak belirlenir. Böylece Lakatos’un ele aldığı şekliyle sofistike yanlıslamacılık bilimsel kuramlarla ilgili sorunları, bir kuramın değerlendirilmesinden bir dizi kuramın değerlendirilmesine kaydırmaktadır. Diğer kuramlardan yalıtılmış olarak bir kuramın bilimselliğinden veya bilimsel olmamasından

bahsedilemez. Lakatos açısından yanlışlama, kuram ile deneysel temel arasındaki bir ilişki değil, fakat kuramlar ile özgün deneysel temeller ve yarışmanın ortaya çıkardığı deneysel büyüme arasında çoklu bir ilişkidir.

Lakatos'un bilimsel araştırma programları metodolojisine bakıldığında ise bunun, Kuhn'un anlayışı ile sofistike yanlışlamacılığın bir sentezi olduğunu ileri sürmek mümkündür. Bu çerçevede Lakatos eserinde, “katı çekirdek”, “koruyucu kuşak”, “pozitif keşif/olumlu hōristik” ve “negatif keşif/olumsuz hōristik” terimleri üzerinden görüşünü ortaya koymaya çalışır. Buna göre, daha önce de değindiğimiz üzere tüm bilimsel araştırma programları, bir “katı çekirdek” ve onu çevreleyen bir “koruyucu kuşak”a sahiptir. Koruyucu kuşak, bilimsel araştırma programının ayırıcı özelliği olup programın geliştirileceği temel hipotezlerden oluşur. Katı çekirdeği değişikliğe uğratabilecek bilim insanları, araştırma programı içinde kalarak bunu başaramazlar. Böylece araştırma programı değişmeye başlar. Bütün etkinlik bir çekirdeğe dayalı olarak gerçekleştirileceği için bu temel yapının yanlışlanmamasına çalışılır. Fakat dogmatik yanlışlamacılığın aksine burada katı çekirdeğin çökmesinin mümkün olduğu ve daha iyi bir araştırma programının varlığına bağlı olduğu savunulur. Lakatos programın çöküşünün, mantıksal ve deneysel nedenlere dayandığını vurgulamaktadır.

“Negatif keşif/olumsuz hōristik”, bir programın gelişimi esnasında katı çekirdeğin değişikliğe maruz bırakılmaması ve bozulmadan kalması gerektiği düşüncesiyle ilgilidir. “Pozitif keşif/olumlu hōristik” ise bilim insanlarını anomaliler arasında boğulmaktan kurtarmaya hizmet eder. Koruyucu kuşakta meydana gelen değişikliklerin ileri götürücü bir problem kaymasına neden olması durumunda araştırma programı başarılı, tersine yozlaştırıcı bir problem kaymasına götürmesi durumunda ise program başarısızdır. Lakatos için başarılı bir araştırma programının klasik örneği, Newton'un kütleçekimi kuramıdır. İlk üretildiğinde, bir aykırılıklar/karşı örnekler okyanusuna batmış durumdadır ve bu aykırılıkları destekleyen gözlem kuramları aleyhindedir. Fakat Newtoncular, büyük bir azim ve marifetle bu “karşı kanıt”ın kurulmasını sağlamış olan başlangıçtaki gözlem kuramlarını alaşağı ederek karşı olayları birbirini destekleyen olaylara dönüştürmüştür. Bunun yanında bir araştırma programı bir dünya görüşü haline gelmemelidir, başka bir deyişle nasıl matematiksel katılık kendisini neyin ispat olup neyin olmadığına hükmeden bir hakem konumuna koyarsa bir araştırma programının kendisini aynı şekilde neyin açıklama olup neyin olmadığına hakemi konumuna koyan bir çeşit bilimsel katılığa dönüşmesine asla izin vermemek gerekir (Lakatos 2014: 120).

Bütün bu açıklamalar Lakatos tarafından bilim tarihinde önemli yerleri olan Prout, Bohr, Kopernik, Newton, Planck, Maxwell ve Einstein gibi birçok bilim insanının meydana getirdikleriyle ilgili örnekler verilmek suretiyle desteklenmeye çalışılmıştır. Çünkü bilim tarihi, birbiriyle rekabet halindeki araştırma programlarının (ya da dilerse paradigmalardan) tarihidir ve öyle de olmalıdır; normal bilim dönemlerinin birbirini izlemesi değildir ve o hale gelmemelidir. Rekabet ne kadar erken başlarsa o kadar iyidir. Çoğulcu kuramsallık tekçi kuramsallıktan daha iyidir. Bu noktada Popper ve Feyerabend haklıdır ama Kuhn haksızdır (Lakatos 2014: 121). Ancak burada Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* kitabını yazmasının ardından (1969 sonrası) kaleme aldığı yazılarında çoğulculuğa kayan bir anlayışa yönelmiş olduğunu hatırlatmak yerinde olacaktır.

Peki araştırma programları nasıl saf dışı edilirler? Popper, Kuhn ve Feyerabend'e yönelik karşı çıkışların ardından oluşturulan yeni dizge için yanıtlanması gereken yegâne soru budur. Lakatos'a göre yozlaştırıcı bir sorun değişikliği, bir araştırma programını saf dışı etmek için eski moda çürütmeden ya da Kuhncu bir bunalımdan daha yeterli bir sebep değildir. Bir programı reddetmek için yani çekirdeğini ve koruyucu kuşağını teşkil etme programını etkisiz kılmak adına (sosyo-psikolojik sebeplere karşıt olarak) nesnel bir sebep olabilir mi? Yanıt oldukça açıktır: Gerekli olan nesnel sebep, rakibinin daha önceki başarısını açıklayan ve daha fazla hōristik gücü olduğunu göstermek suretiyle onun yerine geçen rakip bir araştırma programı tarafından sağlanır (Lakatos 2014: 121).

Buradan hareketle eserinde metodolojilerin eleştirel bir karşılaştırmasını sunan düşünür, bilimin rasyonellik bunalımına çözüm olarak tarihe ve tarihyazımına önemli bir misyon yükler. Oldukça yüksek epistemolojik standartlar koyan doğrulamacı metodolojiler ve küresel bir tümevarım ilkesiyle taçlanan uygulamacı-uzlaşımçı metodolojiler yetersizliklerinden dolayı tarihyazımsal bir araştırma programının metodolojisiyle yer değiştirmelidir. Bilimsel rasyonalite kuramında ilerlemenin işaretleri yeni tarihsel olguların keşfi, büyüyen değer yargılarıyla dolu tarihin rasyonel olarak yeniden inşasıdır. Bilimsel rasyonalite kuramı ilerlemeci bir tarihyazımsal araştırma programı teşkil ettiği takdirde ilerler (Lakatos 2014: 216). Düşünür açısından bilim rasyoneldir fakat bilimin rasyonalitesi hiçbir metodolojinin genel kuralları altında toplanamaz (Lakatos 2014: 212). Sonuç itibarıyla Lakatos'un eserinin geneline hâkim olan temel motivasyonun bilimin daha iyi bir rasyonel yeniden inşasını sunan geliştirilmiş bir metodoloji ortaya çıkarmak, başka bir ifadeyle *yeni bir bilim mantığı* kurmak olduğunu söylemek mümkündür. Buna koşut olarak Lakatos, Viyana Çevresi ile başlayan eleştirel geleneğin bir sürdürücüsü gibi gözükse de bilim felsefesi açısından yeni bir dönemin başlangıcını temsil etmektedir.

IV. Sonuç

Aktarılanlar ışığında Lakatos açısından Popper'in deneysel olarak yanlıştırılabilir olma şeklinde betimlediği yaklaşımının oldukça iyi bir bilimsel ölçüt sunduğunu belirtmek gerekir. Herhangi bir dizgenin bilimsel olması onun deneysel açıdan sınanmasında kendisini gösterir. Kuramın doğrulanması için yüzlerce örnek karşımıza çıkabilir ancak yanlıştırılması için tek bir örnek yeterlidir. Oysaki Popper, bilimsel kuramların inatçılığını hesaba katmaz, başka bir ifadeyle bilim insanların sadece olgularla çeliştiği için kuramdan vazgeçmeyeceklerini göz ardı eder. Popper'in düşüncelerinin aksine Lakatos'un "bilimsel araştırma programlarının metodolojisi" ilk andan itibaren akla uygunluk beklemeyerek kuramlara "merhametli" davranır. Programların kendilerini geliştirmeleri onlarca yıl alabilir, bu yüzden de eleştiri, çürütme yoluyla yapılan Popperci hızlı bir infaz olmamalı, yapıcı olmalıdır.

Kuhn için de tek bir deneysel kanıt yeterli olmayacaktır. Paradigma değişiminin kavramsal devrimlere gönderme yapması, yanlıştırılma mantığının paradigmanın reddedilmesi durumunda uygulanamayacağını gösterir. Gözlemlerimiz de kuram yüklüdür. Kuramı yanlıştırılmak üzere kurgulanan bir deney, kuram içinde kaldığı sürece gerçekleştirilemez. Bu durum, kuramların doğayla karşılaştırılmasının

olanaksızlığını yani paradigmalardan eş-ölçülemezliğini ifade eder. Lakatos, Kuhn'un bu yaklaşımının dini fanatiklerin temel siyasal inançlarını haklı çıkardığını ileri sürer. Bilimsel devrimler, Kuhn'un kimi savlarındaki gibi irrasyonel din değiştirmeler değil, rasyonel ilerlemelerdir. Kısacası bilim tarihi, ne Popper'ı ne de Kuhn'u tam anlamıyla desteklemektedir. Poppercı can alıcı deneyler de Kuhn'cu devrimler de birer mittir, başka bir ifadeyle çok önemli yönleri itibarıyla pratikle uzlaşmaz. Aslında meydana gelen ilerletici bir araştırma programının yozlaştırıcı olanın yerini almasıdır.

Bunların yanı sıra Feyerabend ise hem Popper'ın ölçütüne hem de bilimsel tutuculuk olarak gördüğü Kuhn'un anlayışına karşı duruş sergiler. Feyerabend'in total perspektifi, bilim ile sahte-bilim arasındaki sınır belirleme işini de kısmen saçma addeder. Herhangi bir bilimi/kuramı bir diğerinden üstün görmemizi sağlayacak mutlak rasyonel bir açıklama/ölçüt yoktur. Buna rağmen Lakatos, bilimsel ilerlemenin rasyonel bir açıklamasının yapılabileceğini öngörür. Bilim tarihi rasyonel olarak yeniden inşa edilmelidir ki ne Popper gibi yanlış bir bilim tarihi okuması yapılsın ne de Feyerabend'de görüldüğü üzere irrasyonellik saplantısı devreye girsin.

Sonuç olarak Lakatos'a göre bilimsel bir analizde değerlendirilmeye tabi tutulması gereken tek bir kuram değil, araştırma programının kendisidir. Yeni olguları önceden öngören araştırma programı ilerletici, olguları açıklama işinde yetersiz kalanlar yozlaştırıcıdır. Lakatos'un ölçütü oldukça açıktır: *Yeni bir bilimsel metodoloji için bilim tarihini yeniden/yeni bir perspektifle okuyarak bilimsel araştırma programlarının rasyonel temelini/konumunu pekiştirmek.* Lakatos'un durumunda bir yandan bilim pratiği dikkate alınmalı ve bilim insanlarının kendi mesleklerini hangi koşullar altında icra ettiği unutulmamalı ancak bu anlayış, bilimsel bir problemin sadece bilim topluluğunun kararına nazaran çözülebileceği anlamına gelmemelidir. Diğer yandan kuramsal unsurlardaki keskin kırılmalar yerini tedrici eleştiri sürecine bırakmalı ancak eleştiri, her tür savın bilimsel irdelemeye girmesine izin verecek kadar irrasyoneliteye kaymamalıdır. Anlaşılacağı üzere Lakatos, bilim felsefesi alanında ifrat ve tefrite düşmeden nasıl değerlendirme yapılacağına en çarpıcı örneklerinden birini sunmaktadır.

KAYNAKÇA

ASLAN, Hasan (2004). "Bilim Felsefesinin Tarihi", *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt II, ed. Ahmet Cevzici, ss. 423-453, İstanbul: Etik Yayınları.

ÇÜÇEN, A. Kadir (2012). *Bilim Felsefesine Giriş*, Bursa: Sentez Yayıncılık.

FEYERABEND, Paul K. (1991). *Yönteme Kaşı*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Ara Yayıncılık.

FEYERABEND, Paul K. (1992). "Uzmanlaşma Taraftarı İçin Teselliler", *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin İncelenmesi*, ed. Imre Lakatos ve Alan Musgrave, çev. Hüsamettin Arslan, ss. 243-283, İstanbul: Paradigma Yayınları.

GÜZEL, Cemal (2013). *Bilim Felsefesi*, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

HEMPEL, Carl G. (1966). *Philosophy of Natural Science*, New Jersey: Prentice Hall Publisher.

KUHN, Thomas (1995). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Alan Yayıncılık.

LAKATOS, Imre & Alan MUSGRAVE (1992). *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları.

LAKATOS, Imre (2014). *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*, çev. Duygu Uygun, İstanbul: Alfa Yayınları.

MOLES, Abraham (2012). *Belirsizin Bilimleri: İnsan Bilimleri İçin Yeni Bir Epistemoloji*, çev. Nuri Bilgin, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

ÖZTÜRK, Ümit (2016). “Rudolf Carnap”, *Felsefe Tarihi III: XX Yüzyıl Filozofları*, ed. A. Kadir Çüçen, ss. 30-60, İstanbul: Sentez Yayınları.

POPPER, Karl R. (1998). *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka, İbrahim Turan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Ferhat YÖNEY

Dr. Öğr. Üyesi
İstanbul Medeniyet Üniv., Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, TR
İstanbul Medeniyet Uni., Faculty of Arts and Humanities, Philosophy Department, İstanbul, TR
ferhatyoney@gmail.com
ORCID: 0000-0002-0965-7637

Çağdaş Ahlaki Doğüstüçülük ve Russ Shafer-Landau¹

Öz

G. E. Moore'un 1903 yılında yayımlanan *Principia Ethica* adlı çalışmasında savunduğu ahlaki doğüstüçülük, karşılaştığı epistemik ve metafizik eleştirilerle 1960'lı yıllardan başlayarak gözden düşmüştür. 2000'li yıllardan başlayarak yeniden gündeme gelen ahlaki doğüstüçülüğün en önemli savunucularından biri 2003 yılındaki *Moral Realism A Defence* adlı çalışmasıyla Russ Shafer-Landau'dur. Bu çalışma, öncelikle Moore'un görüşlerine kısaca değinip sonrasında Shafer-Landau'nun ahlaki doğüstüçülüğü nasıl savunduğunu ortaya koymaktadır. Son olarak ise Shafer-Landau'nun görüşlerini değerlendirmektedir.

Anahtar Kelimeler

Ahlaki Doğüstüçülük, G. E. Moore, Ahlaki Realizm, Russ Shafer-Landau, Normatiflik.

Contemporary Moral Non-Naturalism and Russ Shafer-Landau

Abstract

Moral non-naturalism which was defended by G. E. Moore in his *Principia Ethica* at 1903, lose its popularity starting from 1960's due to epistemic and metaphysical criticisms which it faced. Moral non-naturalism came to the fore again starting from 2000's and one of the most important advocate of it is Russ Shafer-Landau with his work named *Moral Realism A Defence* at 2003. This article, firstly elucidates Moore's thought shortly, then presents Shafer-Landau's defence of moral non-naturalism. Lastly, evaluates Shafer-Landau's thoughts.

Keywords

Moral Non-Naturalism, G. E. Moore, Moral Realism, Russ Shafer-Landau, Normativity.

¹ Bu çalışma İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında Doç. Dr. Abdurrahman Aliy danışmanlığında 2015 yılında tamamlanan *İlahi Buyruk Teorisi ve Diğer Ahlaki Realizm Türlerinin Değerlendirilmesi* adlı doktora tezinin 146-160. sayfalarından türetilmiştir.

I. Giriş

Ahlak felsefesinin, ahlaki kavramların analiz edilmesi, anlamlarının ortaya çıkarılması, ahlaki yargılarda bulunduğumuzda gerçekte ne yaptığımızın ele alınması, ahlaki özelliklerin doğasının araştırılması gibi ahlaka ilişkin ikinci dereceden sorulara yanıt arayan dalı meta etikdir. Ahlak felsefesinin diğer iki dalı olan normatif etik ve uygulamalı etik, ahlak alanındaki sorunlara normatif yargılarda bulunarak yanıt verirken, meta etik alanında normatif yargılarda bulunulmaz.

Meta etik alanın sorunlarından biri ahlaki özelliklerin gerçekten var olup olmadığı diğeri ise eğer varsa bunların nasıl özellikler olduğudur. Ahlaki realizm, ahlaki özelliklerin insanların zihinsel durumlarından bağımsız dolayısıyla nesnel biçimde var olduğunu savunan görüştür. Ahlaki doğaüstüçülük ise ahlaki realizm türlerinden biridir.

Ahlaki doğaüstüçülükten ne anlaşılması gerektiğini, bu görüşün nasıl tanımlanması gerektiğini bir sonraki alt başlığa bırakarak öncelikle ahlaki yükümlülüklerimize ilişkin ahlaki yargılarımızın ne gibi işlevleri olduğu ortaya konacaktır. Böylece eğer ahlaki yargılarımıza karşılık gelen ahlaki yükümlülükler nesnel biçimde varsa, bunların hangi özellikleri taşıması gerektiği daha açık kılınmış olacaktır.

a. Ahlaki Özellikler - Diğer Özellikler İlişkisi

Ahlak dilinin en temel özelliklerinden biri; bir eyleme ya da olguya belirli bir ahlaki özelliği yüklemlediğimizde aynı özelliklere sahip başka bir eylem ya da olguya da aynı ahlaki özelliği yüklemlememiz gerektiği ve bunun hepimiz için mantıksal bir zorunluluk olduğudur. Evrensellik olarak da nitelenebilecek bu özelliğe göre bir X eyleminin Y ahlaki özelliğine sahip olduğu yargısına ulaşırsam benzer bir X eylemi ile ilgili de Y ahlaki özelliği olduğu yargısına ulaşmalıyım (Pojman ve Fieser 2012: 7).

Çağdaş metafizikteki ‘bağımlılık (supervenience)’ ilkesi değişik özellik toplulukları arasında olduğu düşünülen mantıksal bir ilişkidir. Buna göre örneğin A özelliği B özelliğine bağımlıdır ancak ve ancak B’de bir değişiklik olmadıkça A’da bir değişiklik olamaz. Burada B özellik topluluğuna taban özellik, A özellik topluluğuna bağımlı olan özellik denmektedir (Leuenberger 2008: 749). Bu durum, ahlaki özellikler ile diğer (non-moral) özellikler arasında da geçerlidir. Diğer özellikleri açısından birbiriyle özdeş olan iki ayrı eylem ya da olgunun ahlaki özellikleri birbiriyle özdeş olmalıdır.

Ahlak dilinin doğasını, işlevini açıklama iddiasında bulunan bir meta etik teori ahlaki özelliklerle diğer özellikler arasındaki bu mantıksal ilişkinin nereden kaynaklandığını, nasıl korunduğunu açıklamalıdır. Çünkü ahlaki özelliklerle diğer özellikler arasındaki bu ilişkinin kopması durumunda ahlaki yargılarımız keyfi duruma gelir ki bu durum ahlaka ilişkin yaygın günlük uygulamamıza uygun değildir.

Ahlaki özellikler - diğer özellikler ilişkisinin diğer yönü ise belirli ahlaki özellikleri belirli eylem türlerine yüklemlediğimizdir. Örneğin başkasının bir varlığını onun onayı olmadan almak eylemine ahlaki olarak yanlış (yapılmaması gereken) olma özelliğini yüklemlemekteyiz. Benzer biçimde kimi eylem türleri ahlaki olarak doğru

(yapılması gereken) olma özelliğini alırken, kimi eylem türleri ise ahlaki olarak ne doğru ne yanlış olma özelliğini almaktadırlar. Dolayısıyla ahlakın doğasını açıklama iddiasında bulunan bir meta etik teori neden belirli eylemlere ahlaki olarak doğru, belirli eylemlere ahlaki olarak yanlış, belirli eylemlere ise ahlaki olarak ne doğru ne yanlış olma özelliğini yüklemlediğimizi açıklayabilmelidir.

b. Normatiflik

Ahlaki yargılarımızın ikinci özelliği normatif olmalarıdır. Ahlak alanını gerek felsefenin incelediği diğer çoğu alan gerekse pek çok bilim dalından ayıran yönü, yalnızca dünyanın nasıl olduğu ile değil buna ek olarak dünyanın nasıl olması gerektiği ile de ilgilenmesidir. Ahlak dilinin önemli bir özelliği eylemlerimizi yönlendirici olmasıdır.

Bir kişi bir eylemin ahlaki olarak yanlış olduğu yargısında bulunduğu anda bu kişinin o eylemi yapmaktan kaçınmak için gerekçesi olduğunu düşünürüz. Benzer biçimde bir kişi bir eylemin ahlaki olarak doğru olduğu yargısında bulunduğu anda bu kişinin o eylemi yapmak için gerekçesi olduğunu düşünürüz. Buna ek olarak ahlaki yükümlülüklerin insanlar için oluşturduğu eylem için gerekçeler, kategorik (koşulsuz) olup bütün belirli olgunluğa erişmiş rasyonel bireyler için o kişilerin olumsal arzularından bağımsız olarak geçerlidir. Dahası ahlaki yükümlülüklerin oluşturduğu eylem için gerekçeler kolayca yok sayılamayan güçlü gerekçelerdir.

c. Ahlaki Bilgi

Ahlaki yargılarımızın bir özelliği de ahlaki bilgidir. Ahlaki bilgiyi şöyle tanımlayabiliriz. Ahlaki yargılarımızdan en azından bir bölümü (hırsızlık yapmanın yanlış olması, insan öldürmenin yanlış olması, adaletli davranmanın doğru olması gibi) ile ilgili insanların büyük çoğunluğu arasında yaygın bir uzlaşım bulunmaktadır ve bu ahlaki önermeleri insanların yaygın biçimde bildiği düşünülmektedir.

Ahlaki yargıların insanlar arasında böyle yaygın olmasının kaynağı ya da nedeni ve eğer bu ahlaki yargılar doğru ise bu ahlaki yargılara karşılık gelen ahlaki özellikler ya da olgulara epistemik erişimin hangi yollarla olduğu, ahlakın doğasını araştıran görüşlerce açıklanabilmelidirler.

II. Ahlaki Doğaüstücülük ve G. E. Moore

Ahlaki doğaüstücülük en genel biçimiyle ahlaki özelliklerin doğaüstü özellikler olması olarak tanımlanır. Böyle bir tanımlamada, kavramın içine doğaüstü özellikler olan teistik özellikler de gireceği için ahlaki teorileri sınıflarken doğaüstü görüşler içine teolojik iradecilik ya da ilahi buyruk teorisi olarak da adlandırılan teistik meta etik teorilerini alanlar da olmuştur (Fisher 2011: 73-89).

Bu çalışmada incelenecek doğaüstü teorileri doğru sınıflayabilmek için, teistik olan doğaüstü teorilerin varlığı da dikkate alınarak, bu tanımları daha da sınırlamak gerekmektedir. Ahlaki doğaüstücülük, ahlakın gerek doğa bilimlerinden

gerekse teoloji gibi konusu doğaüstü varlık olarak Tanrı olan diğer alanlardan bağımsız olma anlamında özerk olduğunu savunan görüştür. Ahlakın özerk olması, ahlaki özelliklerin ahlaki özellikler dışında özellikler ile analiz edilemeyeceğini, dolayısıyla da ahlaki özelliklerin gerek doğal gerekse doğal olmayan başka özellikler ile tanımlanamayacağını veya bu özelliklere indirgenemeyeceğini savunur (Ridge 2013). Teistik meta etik teorilerde örneğin teolojik iradecilikte ahlaki özelliklerin, tanrısal irade gibi teistik özelliklere indirgendiği düşünülürse, burada incelenecek teistik olmayan dolayısıyla daraltılmış anlamdaki ahlaki doğaüstüçülüğü tanımlarken; ahlakın özerk bir alan ve ahlaki özelliklerin başka özelliklere indirgenemez, kendine özgü özellikler olduğunun vurgulanması önemlidir.

Ahlaki doğalcılığın bir türü olan Cornell realizmde² de ahlaki özelliklerin başka özelliklere indirgenemez kendine özgü özellikler olmasının doğalcı ontoloji içinde savunulduğu düşünülürse; ahlaki doğaüstüçülüğü tanımlarken; ahlaki özelliklerin yalnızca kendine özgü özellikler olduğu değil doğal olmayan veya doğaüstü özellikler olduğunun belirtilmesi de gereklidir.

Ahlaki doğalcılık türleri içinde Cornell realizm, ahlaki özelliklerin doğal özellikler olduğunu savunması bakımından diğer ahlaki doğalcı teoriler ile ortaktır. Diğer yandan ahlaki özellikleri indirgenemez özellikler olarak değerlendirmesi bakımından diğer ahlaki doğalcı teorilerinden ayrılırken, bu çalışmada inceleyecek olan doğaüstüçü ahlak teorileri ile birleşir.

Sonuç olarak burada incelenecek nesnelci bir meta etik teori olarak ahlaki doğaüstüçülüğün temel iki tezinden birincisi ahlaki özelliklerin doğal ya da teistik (Wielenberg 2009: 25, 26) başka özelliklere indirgenemeyen kendine özgü özellikler olduğu, ikincisi ise bu özelliklerin doğal olmayan yani doğaüstü özellikler olduğudur. Ahlaki özelliklere ilişkin böyle bir ontoloji sonucunda ortaya çıkan üçüncü iddia ise en azından bazı ahlaki önermelerin delile dayanmaksızın bilinen önermeler olduğudur (Shafer-Landau 2003: 66). Bu yüzden bu tip ahlak teorileri birçok kez sezgicilik olarak da adlandırılmaktadır (McMahan 2000: 92-110).

G. E. Moore, 1903 yılında yayınlanan *Principia Ethica* adlı çalışmasında ahlaki doğaüstüçülüğü savunmuştur. Moore, ahlaki “iyi” kavramının analiz edilemez, basit bir özellik olması gerektiğini, başka özelliklere indirgenemeyeceğini, ortaya koyduğu “açık soru argümanı”na³ dayanarak savunmuştur. İndirgemeciliğe böyle karşı çıktıktan sonra “iyi” kavramıyla ilgili olası iki seçeneğin var olduğunu, bunların ise iyinin bütünüyle anlamsız olması veya basit bir özellik olması olduğunu belirtmiştir (Moore 1903: 15). Moore, birinci seçeneği bütünüyle reddetmiş gözükmektedir (Shafer-Landau 2003: 56) ve çabasını ikinci seçeneği savunmak için harcamıştır.

² Cornell Realizm, ahlaki doğalcılığın bir türü olarak ahlaki özelliklerin doğal özellikler olmasına karşın başka doğal özelliklere indirgenemeyeceğini dolayısıyla başka doğal özellikler ile özdeşleştirilemeyeceğini savunan görüştür. Söz konusu görüş, bu görüşü savunan filozofların bir bölümünün Cornell Üniversitesi ile yakın ilişkileri nedeniyle bu adla anılmaktadır. Cornell Realizmle ilgili bilgi için bkz. (Sturgeon 1988 ve Miller 2003: 138-177).

³ Moore’un açık soru argümanı ve değerlendirilmesi için bkz. (Ferhat Yöney 2015: 257-264).

Moore, ahlaki özelliklerin, doğal özelliklere yüklenmesine karşı, “iyi”nin doğal bir özellik olmadığını belirtir. “İyi”nin diğer doğal özellikler gibi zaman içinde veya zamana bağlı olarak var olduğunu düşünemeyeceğimizi belirtir. “İyi”nin doğal özelliklerin bir parçası olmadığını, ancak doğal özelliklere yüklendiğini savunur. Ahlaki özelliklerin doğal özellikler olması durumunda; ahlaki özelliklerin bu nesnelere alınması durumunda bu nesnelere var olamayacağını savunur (Moore 1903: 41).

Moore’un açık soru argümanındaki amacı indirgemeci görüşler ve ahlakın özerkliğinin savunulması olduğu için tek amacı doğalcı ahlak görüşlerin eleştirilmesi değildir. Bu nedenle Moore, kitabının 4. bölümü olan “Metafizik Ahlak” bölümünde doğalcı olmayan diğer doğaüstü görüşleri de eleştirmiştir. Moore, “Metafizik” olma kavramından doğalcılığın veya doğal olanın tersi dolayısıyla doğal olmayı anladığını belirtmiştir (Moore 1903: 110, 111). Yani ‘Metafizik’ kavramını doğal olana karşı olarak kullanmıştır.

III. Russ Shafer-Landau ve Günümüzde Ahlaki Doğaüstücülük

Moore’un görüşleri gerek metafizik gerekse epistemik bir takım eleştirilerle karşı karşıya kalmıştır. Moore’un savunduğu ahlak ontolojisinde ahlaki özellikler, duyular üstü ancak tanımlanamaz bir konumda olmakla eleştirilmiştir. Ayrıca bu ontolojide, ahlaki bilgilere erişim için sezgiler öne sürülürken; bu yöneme gizemli ve anlaşılmaz olduğu eleştirisi getirilmiştir (Hurka 2014).

Ahlaki özelliklerin doğal özellikler olmayıp doğal özelliklere yüklendiğini savunmasına karşı bu doğaüstü ahlaki özellikler ile ahlaki özelliklerin yüklendiği doğal özellikler arasındaki ontolojik ilişkinin açıklanması Moore’un pozisyonunun karşı karşıya kaldığı diğer ciddi eleştirilerden biridir. Diğer bir eleştiri ise ahlaki özelliklerin bulunduğu doğaüstü alana erişim ile ilgilidir. Bu eleştirilerden dolayıdır ki 1960’lı yıllardan başlayarak Moore’un görüşü yani doğaüstü ahlak büyük ölçüde felsefi literatürde devre dışı kalmıştır (Hurka 2014).

Ancak 2000’li yıllardan başlayarak ahlaki doğaüstücülük ya da diğer adıyla ahlaki sezgicilik, karşı karşıya kaldığı ve zayıf gözüken yönleri olan ontolojik ve epistemolojik kaygılara verilen yanıtlarla yeniden savunulmaya başlanmıştır (Hurka 2014). Bu çalışmalar içinde en ön plana çıkanlardan biri de Russ Shafer-Landau’nun çalışmalarıdır.

Shafer-Landau, 2003 yılında yayınlanan çalışmasında; hem sistematik bir ahlaki realizm savunması yapmış hem de ahlaki özelliklerin doğaüstü özellikler olan soyut nesnelere (abstract object) olduğunu savunmuştur. Ahlaki realizme getirilen metafizik, normatiflik ve epistemoloji ile ilgili eleştirilere yanıtlar sunarken; bunu ahlaki özelliklere ilişkin savunduğu doğaüstü ontoloji ile yapmaya çalışmıştır.

Ahlaki doğalcılığı eleştiren Shafer-Landau, ahlaki doğaüstücülüğü yani ahlaki özelliklerin doğal özelliklerden ayrı ancak doğal özelliklere bağımlı doğaüstü özellikler topluluğu olduğunu belirtir. Böyle bir yaklaşımın ontolojik olarak kalabalıklaştırma olmadığını savunur. Ahlaki özelliklerin doğal özelliklere indirgenememesiyle ilgili

olarak da; Cornell realizme benzer biçimde biyoloji, tarih gibi alanlara ilişkin özelliklerin fiziksel özelliklerden farklı olduğunu ve bu alanlara ilişkin olguların fizikle ilgili yasalarla kuşatılamayacağını belirtir. Bu alanlara ilişkin olguların bütünüyle fiziksel kavramlarla açıklanamayacağını savunur. Bu anlamda ahlakın özerkliğini ve özerk olan diğer alanlarla benzer konumda olduğunu belirtir (Shafer-Landau 2003: 72).

Shafer-Landau, önerdiği ahlak ontolojisi için zihin felsefesindeki indirgemeci olmayan teoriler ile paralellikler kurar. Buna göre, zihinsel özellikler fiziksel özellikler ile özdeş değildir ancak fiziksel özelliklerin örneklemeleri ile gerçekleştirilirler. İlgili fiziksel özellikler olmadan, zihinsel özellikler de olmayacaktır (Shafer-Landau 2003: 72, 73), yani zihinsel özellikler fiziksel özelliklere bağımlı olarak vardırlar.

Shafer-Landau, zihin felsefesi ile ilgili bu yaklaşım ile ahlak alanı arasında üç önemli benzerlik olduğunu belirtir. Bunlardan birincisi, zihinsel ve fiziksel özelliklerimizin özdeş olmadığına ilişkin inançtır. Çünkü bu iki farklı kavram aynı anlamlı gözükmemektedir ve ahlaki özelliklerin doğal özelliklere indirgenme girişimindeki başarısızlık bunu destekler niteliktedir. Ayrıca, zihinsel özelliklerin çoklu gerçekleştirilebilir veya oluşturulması açık bir gerçek olarak görünmektedir. Örneğin bir zihin durumu olarak şaşırma tek bir doğal özellik veya doğal süreç ile değil, çeşitli doğal özellikler veya doğal süreçlerce oluşturulabilmektedir. Benzer biçimde ahlaki iyilik, "en fazla mutluluk" ile oluşturulabilir ancak bu durum, ahlaki iyilik ile en fazla mutluluğun özdeş olduğu anlamına gelmez. Çünkü en fazla mutluluk her zaman ahlaki iyiliği oluşturmayabilir, ayrıca başka özelliklerce de ahlaki iyiliğin oluşturulduğunu görebiliriz (Shafer-Landau 2003: 73, 74).

İkinci olarak; bu ontolojinin cimri olduğunu, kalabalık olmadığını belirtir. Zihin felsefesindeki fizikalist ve indirgemeci olmayan iki görüşten birincisi töz ikiciliği (substance dualism) yani zihin ve maddenin iki ayrı töz olduğu görüşü iken ikinci görüş özellik ikiciliği (property dualism) yani zihinsel özelliklerin doğal özelliklerce oluşturulduğu ve örneklediği görüşüdür. Bu görüşlerden ilki fiziksel olan dışında ikinci bir temel varlık alanı ortaya koyarak ontolojimizi kalabalıklaştırmaktadır. İkinci görüşe göre ahlaki özellikler doğal özelliklerce oluşturulmaktadır ve doğal özelliklere bağımlı olarak var olurlar. Doğal özellikler ile ahlaki özelliklerin töz ikiciliğindeki gibi iki ayrı töz gibi var olmaları için ise bu iki varlık alanı arasındaki zorunlu ilişki ancak tanrısal özellikler ile kurulabilir ki; bu görüş ilahi buyruk teorisidir. Yani ahlaki özellikleri oluşturan şey bütünüyle ilgili doğal özelliklerdir ve bir ahlaki özellik ancak bu doğal özellikler nedeniyle örneklenmişlerdir (Shafer-Landau 2003: 74, 75).

Üçüncü benzerlik ise zihinsel özellikler ile doğal özellikler arasındaki bağımlılık (supervenience) ilişkisidir. Zihinsel olmayan (non-mental) özellikler açısından özdeş olan iki durum zihinsel özellikleri açısından da özdeş olmak durumundadır. Benzer biçimde bir eylemin veya durumun ahlaki özelliği diğer (non-moral) özellikleri değişmeden değişmez. Shafer-Landau, ahlaki özelliklerin diğer özelliklere bağımlı olması ve bu özelliklerin denetimi altında olması gerekliliğini kavramsal bir zorunluluk olarak görür (Shafer-Landau 2003: 76, 77).

Shafer-Landau, ahlaki özellikler ile diğer özellikler arasındaki bağımlılık ilişkisi açısından asimetrik bir ilişki olduğunu belirtir. Buna göre, bir ahlaki özelliğin örneklenmesi belirli bir betimsel özelliğin örneklenmiş olmasını gerektirmez; yani

özdeşlik ilişkisi dışlanır. Ancak tersine doğal özellikler veya diğer (non-moral) özellikler bir eylem veya durumun ahlaki özelliğini belirler (Shafer-Landau 2003: 85).

Ahlaki realizme yönelik olarak ahlaki özellikler ile diğer özellikler arasındaki zorunlu ilişkinin nasıl sağlanacağı eleştirisine ise bilim veya felsefenin diğer alanlarıyla benzerlik kurarak karşılık verir. Benzer bir ilişki, zihin felsefesinde doğal durumlar ile zihinsel durumlar veya kimyada atomla ilgili özellikler ile kimyasal özellikler arasında da vardır. Bu alanlarda da temel özellikler diyebileceğimiz doğal özellikler ve atomla ilgili özelliklerle bu özelliklere bağımlı olan (supervening) özellikler olan zihinsel ve kimyasal özellikler arasında zorunlu bir ilişki vardır. Yani atomlarla ilgili bir özellik belirli bir kimyasal özelliği bir kez oluşturduğunda; atomlarla ilgili aynı özellik aynı kimyasal özelliği hep oluşturmaktadır. Eğer bu alanlarda bu varsayımı kabul ediyor ve gerek zihin gerekse kimya ile ilgili olarak anti realist bir pozisyon belirlemiyorsak benzerini ahlak için de yapabiliriz. Tersine, eğer ahlak alanı ile ilgili anti realist bir pozisyonu seçiyorsak zihin ve kimya alanında da anti realist bir pozisyon izlemeliyiz (Shafer-Landau 2003: 86, 87).

Bağımlılık ilişkisi ile ilgili ikinci konu olan neden belirli eylemlere belirli ahlaki özellikleri yüklediğimiz fakat başka eylemlere bu ahlaki özellikleri yüklenmediğimiz sorunuyla ilgili olarak ise "Klasik Doğalcılık" olarak da adlandırdığı indirgemeci doğalcılığın daha üstün olduğunu ve bu soruya doğrudan bir yanıt olduğunu belirtir (Shafer-Landau 2003: 90). Doğaüstüçülükte ise ahlaki özelliklerin diğer özelliklerle çoklu olarak gerçekleştirildiğini (multiple realizability) savunurken Frank Jackson'ın analitik işlevselciliğine gönderimde bulunur. Jackson'ın ahlaki özelliklere karşılık gelen özelliklerin karmaşık ayırıcı (disjunctive) özellikler olduğu savunmasının doğaüstücü ahlak ontolojisi ile de uyumlu olduğunu savunur. Buna ek olarak sorunun çözülmediğini; karmaşık ayırıcı bir özelliğin ortaya konmasının bu kez de neden başka bir karmaşık ayırıcı özellik değil de bu karmaşık ayırıcı özellik olduğu sorusuna taşınacağını belirtir. Jackson tarzı doğalcılığın doğaüstüçülük kadar bu soruna yanıt vermede başarısız olduğunu savunur (Shafer-Landau 2003: 93-95).

Shafer-Landau, neden belirli eylemlere belirli ahlaki özellikleri yüklediğimiz sorusuna ancak birinci dereceden ahlaki konuları araştıran normatif etik alanında yapılacak araştırmalar ile yanıt verilebileceğini savunur. Bu sorulara ancak iyilik, eylemlerin doğruluğu, erdem gibi konulardaki yaklaşımlarımız ve bunlarla ilgili normatif etik alanındaki tartışmalarla anlamlı yanıtlar bulunabilir ki; ahlaki doğaüstüçülerin ahlaki doğalcılar ve diğer nesnelci görüşü savunular kadar bu tartışmalara erişim olanağı vardır. Doğaüstüçüler, neden ahlaki özellikler temel oluşturan özelliklerin tam da bu özellikler olduğuna normatif etik alanındaki çalışmaların sonuçlarından yararlanarak yanıt vermelidirler (Shafer-Landau 2003: 95, 96).

Shafer-Landau, ahlaki özelliklerin bağımsız biçimde nedensel ilişkiye girecek gücü olmadığını, ahlaki özelliklerin nedensel ilişkiye girmeyen soyut nesnel olduğunu belirtir. Ahlaki özelliklerin neye inanmamız gerektiğiyle ilgilenen epistemik olgulara benzediğini belirtir (Shafer-Landau 2006: 226, 227). Bu tanımlama ile hem nedensel ilişkiye giremeyen şeylere ilişkin anti realist tutuma hem de Cornell realistlerin ahlaki özelliklerin nedensel ilişkiye girdiği ve gözlemlerimizin en iyi açıklaması olarak yer

aldığı dolayısıyla bu özelliklerin doğal özellikler olması gerektiği düşüncesine karşı çıkar (Shafer-Landau 2003: 108). Nedensel ilişkiye girebilmenin var olmanın ön koşulu olmadığını, dolayısıyla nedensel ilişkiye giremeyen şeylerle ilgili de realist pozisyon benimsenebileceğini savunur.

Doğaüstü ahlaki özellikler, ancak onları oluşturan doğal özelliklerden dolayı veya bu doğal özelliklerin barındırdığı nedensel ilişkiye girme özelliğini alarak nedensel ilişkiye girme gücüne sahip olabilirler (Shafer-Landau 2003: 109). Doğaüstü özellikler ve dolayısıyla soyut nesnelere olarak ahlaki özellikler, betimsel değildir yani evrenin veya insan davranışlarının nasıl olduğunu betimleme veya nasıl olacağına ilişkin öngörülerde bulunmaz. Ahlaki özellikler, yükümlülükleri belirleyici ve insanlara bu yükümlülüklerle uygun biçimde eylemler için gerekçeler oluşturma işlevini yerine getirirler (Shafer-Landau 2003: 112).

Shafer-Landau, ahlaki yükümlülüklerin normatifliği konusunda ise ahlaki yükümlülüklerin her zaman insanların arzularıyla ve kişisel çıkarlarıyla uyum sağlamak zorunda olmadığını; ahlaki yükümlülüklerle uygun eylemin zaman zaman bu arzularımızdan ve çıkarlarımızdan vazgeçmeyi gerektireceğini belirterek; ahlaki özelliklerin eylem için sunduğu gerekçelerin kategorik olması gerektiği görüşünü benimser (Shafer-Landau 2003: 170). Ahlaki özelliklerin eylem için sunduğu kategorik gerekçelerin ise dışsal (extrinsically) yani ahlaki özellikler ile başka özellikler arasındaki bir ilişkiye dayalı olarak değil, kendinden-özel olarak (intrinsically) var olduğunu savunur (Shafer-Landau 2003: 203, 204). Diğer yandan ahlaki realizm; ahlaki önermelerin insanların durum ve görüşlerinden bağımsız olarak doğruluğuyla ilgili iken; eylem için gerekçelerin pratik akılla ilgili olduğunu belirtir ve ahlaki realizmin ahlakın kategorik olmaması ile de uyumlu olduğunu belirtir (Shafer-Landau 2003: 191).

Shafer-Landau, çalışmasının ahlakın normatifliği ile ilgili bölümünde, ahlakın normatifliğine dayanan ahlaki anti realist eleştirilere yanıt vermiş ve eyleme ilişkin gerekçelerin kategorikliği görüşü ile uyumsuz olan araçsal rasyonalite (instrumental rationalism) ve egoist rasyonalite (rational egoism) teorileriyle karşılaştırmasını yapmıştır. Araçsal rasyonalite ancak ve ancak arzuların bir kişi için eylem için gerekçeler sunabileceğini savunan görüştür. Egoist rasyonalite ise ancak ve ancak kişisel çıkarların kişiye eylem için gerekçeler sunabileceğini savunan pratik akıl teorisi (Shafer-Landau 2003: 194).

Shafer-Landau, araçsal rasyonalite ve egoist rasyonalite tezlerince ahlakın kategorikliğine karşı getirilen argümanlar da içinde olmak üzere eyleme ilişkin gerekçelerin kategorikliği tezine karşı getirilen, toplam dört tane argümanı ele almış ve bu argümanlara karşı çıkmıştır. Bu dört argümana karşı getirilecek güçlü itirazların da ahlaki özelliklerin eylem için kategorik gerekçeler sunacağı pozisyonu destekleyecek bağımsız bir argüman oluşturmayacağını da kabul etmiştir (Shafer-Landau 2003: 193-209). Sonuç olarak gerek ahlakın kategorikliği gerekse de ahlakın kategorikliğine karşı olan bu iki görüş olmak üzere toplam üç değişik görüşün felsefi olarak birbirlerinden açık biçimde üstün gözükmediği sonucunu ortaya koymuştur (Shafer-Landau 2003: 209-211).

Shafer-Landau'nun ahlaki özellikler ve bunlardan doğan yükümlülükler ile mantık ve teorik bilginin gerekçelendirilmesi arasında kurduğu benzerliğin ahlaki

özelliklerin oluşturduğu eylem için gerekçelerin kategorik ve özsel olduğuna ilişkin bir argüman olduğu söylenebilir.

Buna göre kimi özellikler insanlar için kendinde-özsel olarak kategorik normatifliğe sahip olabilirler. Örnek olarak bir kişi güçlü delillere dayanarak bir koşullu önerme ve bu koşullu önermenin ön bileşenini (antecedent) kabul etmiştir. Bu kişi, bu koşullar altında art bileşeni (consequent) kabul etmeyi gerektirecek yeterli gerekçeye sahiptir. Yani bu olgular bu kişiye çıkarları, arzuları ve amaçlarından bağımsız olarak gerekçe sunmaktadır. Bu gerekçeyi kişi kendisi oluşturmamaktadır. Başka bir deyişle bu gerekçe kişinin arzularına ya da çıkarlarına bağlı değildir. Ahlaki özelliklerle bu durum arasında bir paralellik kurulabilir; örneğin herkesin soykırımı kötü olarak saymak ve böyle bir eylemden uzak durmak için gerekçesi vardır (Shafer-Landau 2003: 205-207).

Shafer-Landau mantık yasaları ile ahlak yasaları arasındaki benzerliğe dayalı argümanına da ahlaki bilgiye erişime dayalı bir yorum eklemeyi ihmal etmez. Buna göre gerek mantık yasaları gerekse ahlak yasalarının soyut nesnelere olduğu kabul edildiğinde; bu özelliklerin bir kişiye eylem için gerekçe sunması, o kişinin bu olgunun farkında olması, bu ahlaki yasanın doğruluğunu kabullenmesine bağlıdır. Özsel olarak eylem için gerekçe sunabileceği düşünülen bir ahlaki özelliğin geçerliliğini bir kişi sorguladığında, bu yöntem başarısız olmaktadır. Shafer-Landau'nun verdiği örnekle ortaya konursa; bir çocuğa yalnızca haz almak için işkence eden bir adamı ele alalım. Bu eylemi görüp, bu eylemin kötü bir eylem olduğu sonucuna ulaşmayan veya bunu kabul etmeyen kişinin bu eylemden kaçınmak için kategorik bir gerekçesi olduğunu söylemek zor gözükmemektedir (Shafer-Landau 2003: 209, 210).

Yani doğaüstü özellikler olarak ahlaki özelliklerin eylem için gerekçeler sunması bu doğaüstü özelliklere epistemik erişime bağlıdır ki, Shafer-Landau'ya göre araçsal rasyonalite ve egoist rasyonalite bu anlamda herhangi bir sorun yaşamamaktadır. Çünkü gerek kişisel arzular gerekse çıkarlar, yanılabilir olsa da, kişiye epistemik içerik sunabilmektedir. Bu anlamda kimi özelliklerin özsel olarak eylem için gerekçeler sunacağı görüşüyle karşıtlık oluşturmaktadırlar ve kategoriklik görüşünden üstün gözükmemektedirler (Shafer-Landau 2003: 210, 211).

Shafer-Landau, ahlaki bilgi ile ilgili olarak da hem ahlaki bilginin doğruluğunun gerekçelendirilemeyeceği hem de ahlaki bilgiye erişimin olanağı ile ilgili kuşkucu eleştirilere yine savunduğu doğaüstü ontoloji içerisinde yanıt vermeye çalışmıştır. Öncelikle, ahlaki önermelerle ilgili kuşkuculuğun ve ahlaki sorunlar konusunda insanlar arasındaki anlaşmazlığın (Shafer-Landau 2006: 219, 220) tek başına ahlaki realizmi reddetmemizi gerektirmediğini belirtir. Ahlaki önermelerin doğruluğunun gerekçelendirilmesi konusunda en azından kimi ahlaki önermelerin kendiliğinden doğru olduğunu savunur. Örneğin, başkalarının açısından haz almanın kötü olması, suçsuz bir kişinin cezalandırılmasının ahlaki olarak yanlış olması gibi önermeler başka bir önermenin temellendirilmesine gerek kalmadan doğrudur. Yani bir kişi bu eylemleri gerçekten anladığında bunları destekleyecek başka inançlara gereksinim duymadan bunların doğru olduğunu düşünebilir (Shafer-Landau 2003: 248). Bu biçimde hem ahlaki bilginin doğruluğunun gerekçelendirilmesi hem de ahlaki bilgiye erişim sağlanmış olur.

Ahlaki bilgiye ilişkin kendiliğinden doğru a priori (Shafer-Landau 2006: 212) yolla elde edilen bilgiyi savunan Shafer-Landau, elde edilen bu bilginin doğru olup olmadığı konusunda ise yine bilginin kaynaklarına ilişkin diğer yaklaşımlarla benzerlikler kurar. Algı, hafıza, tanıklık gibi diğer bilgi kaynaklarının da kuşkucu yaklaşımlara karşın bilginin doğruluğunun gerekçelendirilmesinde güvenebileceğini, dolayısıyla ahlaki bilginin ve a priori bilgi kaynağının diğer gerekçelendirme ve bilgi kaynağı türlerinden farklı değerlendirilmesi konusunda farklı bir tutum takınmamız için bir neden olmadığını savunur (Shafer-Landau 2003: 265).

IV. Russ Shafer-Landau'nun Ahlaki Doğaüstüçülükle İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Shafer-Landau'nun meta etik görüşü ve argümanlarını özetledikten sonra bu görüşler üzerinden ahlaki doğaüstüçülüğü değerlendirmek istiyorum. Öncelikle ahlaki özellikler-diğer özellikler ilişkisi açısından değerlendirilirse; Shafer-Landau, ahlaki özellikler ile diğer özellikler arasındaki zorunlu ilişkiyi asimetrik, tek yönlü ilişki olarak; doğaüstü özellikler olan ahlaki özelliklerin doğal özelliklerce oluşturulması olarak ortaya koyar ve özellikle de zihin felsefesi ile benzerlik kurar.

Bu yolla kurulduğu düşünülen zorunlu ilişkiye getirilen itiraz zihin felsefesi ile ahlak felsefesi arasında kurulan benzerliğin yanlış olduğu yönündedir. Ahlaki özelliklerin diğer özelliklere bağımlı olduğu tezi analitik bir doğru iken; zihinsel özelliklerin diğer özelliklere bağımlı olduğu tezi için aynısını açıkça söylemek güçtür. Pek çok insan, zihinsel özelliklerin zihinsel olmayan (non-mental) doğal özelliklere bağımlı olarak var olduğu görüşünü tözsel ikici bir görüş benimseyerek kolaylıkla reddedebilirler (Ridge 2007: 337). Bu bağımlılık ilişkisi yani ahlaki özellikler ile diğer özellikler arasındaki ilişki ise zorunlu bir ilişki olarak gözükmektedir.

Ahlaki özellikler-diğer özellikler ilişkisi açısından ikinci gereklilik ise neden belirli doğal özelliklere belirli ahlaki özellikleri yüklemlediğimiz ancak diğer başka doğal özelliklere yüklemlemediğimiz açıklanmasıdır. Bu soruya Shafer-Landau, bir açıklama getirmenin güç olduğunu, bu sorunun yanıtının normatif etik alanındaki araştırmalar ile verilebileceğini belirtir. Ayrıca sonraki makalesinde ahlaki özelliklerin, açıklanamayacak kaba olgular olduğunu kabul etmemiz gerektiğini savunmuştur (Shafer-Landau 2005: 318, 319). Cornell realizm için de geçerli olduğu gibi indirgemeci olmayan meta etik teorilerin zayıf yönlerinden biri budur.

Metaetik alanındaki ahlaki realist görüşlerin yöntemi açısından durumu değerlendirirsek; araştırılan sorun, doğruluğu insanların hepsi veya büyük çoğunluğunca kabul edilen temel bir takım ahlaki önermelerin doğru olup olmadığı değil, bu ahlaki önermelerin doğru olduğu kabul edilerek, bu doğruluğu ilgili ahlaki realist meta etik teorinin açıklamasıdır. Shafer-Landau ise bu görevi birincil dereceden ahlaki sorulara yanıt veren normatif etiğe yüklemiş gözükmektedir ve doyurucu herhangi bir yanıt vermemektedir. Dahası Shafer-Landau'nun sistematik bir ahlaki realizm savunması yaptığını düşünürsek, böyle bir yaklaşım savunduğu realist görüşlerin tersine genel kabul gören ahlaki yükümlülükleri bile tartışmaya açmış gözükmektedir.

Ahlaki yükümlülüklerin normatifliği konusunda ise Shafer-Landau, ahlaki özelliklerin eylem için kategorik gerekçeler sunacağı görüşünü pratik akılla ilgili diğer seçeneklere karşı savunurken; doğaüstü ahlaki özelliklerin eylem için kategorik gerekçeleri nasıl oluşturabileceklerine ilişkin bağımsız bir argüman sunmamıştır. Soyut nesnelere olan ahlaki özellikler ile tümdengelsel akıl yürütmenin kuralları arasında benzerlik kurar. Ancak daha önce de belirtildiği gibi gerek mantık kurallarının gerekse bunlara benzer doğaüstü özellikler olması durumunda ahlaki özelliklerin eylem için gerekçeler sunabilmesi, insanlara kurallar koyması kişilerin bu kuralların farkında olmaları ve onların bu kuralları kabul etmelerine bağlıdır.

Tümdengelsel akıl yürütmenin kuralları nesnel olarak var ve ahlaki özelliklerle aralarında kurulan benzerlik doğru olsa bile; tümdengelsel akıl yürütme kurallarının nesnel olması bu kuralların bütün insanlar arasında yayılmış ve insanlarca yaygın biçimde bilindiğini göstermez. Örneğin çevremizdeki pek çok insanın akıl yürütmede veya günlük konuşmalarında yaptıkları mantık hatalarının pek çok farkında olmadıklarını ve bunların mantık hatası veya mantık kurallarına aykırı olduğunun farkında olmadıklarını söyleyebiliriz. Yani nesnel anlamda tümdengelsel akıl yürütme kurallarına uymak için insanların hepsinin gerekçeleri olduğunu söyleyemeyiz. Bu da ahlakın bütün insanlara yayılan bir yapısı olması açısından tümdengelsel akıl yürütme ile farklılığını göstermektedir.

Soyut nesnelere ile ilgili felsefi tartışmalardaki genel kabul, soyut nesnelere nedensel ilişkiye giremeyen özellikler olarak tanımlanmaları yönündedir (Rosen 2013) ve Shafer-Landau da soyut nesnelere olarak ahlaki özelliklerin nedensel ilişkiye girme özelliği olmadığını belirtmiştir. Nedensel ilişkiye giremeyen ve varlığı bütünüyle onları oluşturan doğal özelliklere bağlı olan soyut nesnelere insanlara eylem için kategorik gerekçeler sunabileceğini söylemek zor gözükmektedir. Dolayısıyla gerek ahlak ile benzerlik kurulan tümdengelsel akıl yürütme kurallarının nüfuz eden yapıda olmaması gerekse soyut nesnelere nedensel ilişkiye girme özelliğinin olmaması nedeniyle; ahlaki özelliklerin soyut nesnelere benzeri doğaüstü özellikler olması durumunda eylem için kategorik gerekçeler oluşturmayı nasıl başarabileceklerine ilişkin bağımsız bir argümana gereksinim vardır.

Ahlaki bilgi konusunda ise en azından kimi ahlaki özelliklerin başka bir gerekçelendirmeye gereksinim duymadan kendiliğinden doğru ve soyut nesnelere oldukları için a priori olarak bilinebilir oldukları belirtilmiştir. Ahlaki yükümlülüklerin normatifliği ile ilgili bölümde belirtildiği gibi a priori bilgi ile ulaşılan soyut nesnelere bütün rasyonel insanların kolayca erişeceğini savunmak için bağımsız bir argüman gerekmektedir ki bu argüman normatiflik açısından da ahlaki doğaüstüçülüğü daha güçlü bir konuma getirebilir. Ahlaki özelliklerin a priori olarak bilinebilir olması, ahlakın bütün rasyonel insanlara nüfuz eden yapısını sağlamak için tek başına yeterli gözükmemektedir.

Shafer-Landau, gerek neden belirli ahlaki önermelerin doğru olduğu, gerekse ahlaki özelliklerin nasıl eylem için kategorik gerekçeler sunabileceği gibi sorulara anlamlı açıklamalar sunmamıştır. Bu sorulara anlamlı açıklamalar sunmak yerine ahlak dışındaki herhangi bir alanda da bu tip açıklanması güç durumlar olabileceğini; kimi olguları açıklanamayan kaba olgular olarak kabul etmememiz durumunda yalnızca

ahlak alanında değil pek çok alanda anti realist bir görüş benimsenmesi gerektiğini savunarak bu sorunları çözmeye çalışmıştır. David Copp'un da belirttiği gibi Shafer-Landau'nun yeterli açıklama sunmadığı sorunlardan biri olan ve ahlakı diğer alanlardan ayıran özellik normatifliktir ve bu özellik diğer alanlarda geçerli değildir (Copp 2005, 281). Dolayısıyla, nesnel ahlaki özelliklerle ilgili bu açıklama beklentilerine, nesnel ahlaki özelliklerin açıklanamayan kaba olgular olduğu biçiminde yanıt veren bir meta etik teori yerine; bu sorulara yanıt veren bir ahlak teorisinin yeğlenmesinin daha doğru olduğunu düşünüyorum.

V. Sonuç

Sonuç olarak Russ Shafer-Landau'nun ahlaki doğaüstücülüğe ilişkin savunması, Moore'un görüşlerinin de karşılaştığı epistemik ve metafizik eleştirilere yanıt vermekte başarısız gözükmemektedir. Shafer-Landau, ahlaki özellikler-diğer özellikler ilişkisi açısından soyut nesnel olan ahlaki özelliklerin doğal özelliklerle arasındaki zorunlu ilişkinin kopmamasının nasıl sağlanacağını açıklamakta başarılı olamamıştır. Çünkü ahlak alanıyla gerek zihin gerekse kimya alanı arasında kurduğu benzerlik sorunu aşmak için yetersizdir. Ayrıca ahlaki özellikler-diğer özellikler ilişkisi açısından neden belirli doğal özelliklere belirli ahlaki özellikleri yüklemlediğimiz dolayısıyla Shafer-Landau'nun görüşüne göre neden belirli doğal özelliklerin belirli ahlaki özellikleri oluşturduğu sorusuna da yanıt verememiştir.

Ahlaki yükümlülüklerin normatif olma özelliği açısından da ahlaki doğaüstücülük başarılı gözükmemektedir. Shafer-Landau, ahlaki özelliklerin eylem için kategorik gerekçeler sunduğunu savunmasına karşın, doğaüstücü ontoloji içinde soyut nesnel olarak var olan ahlaki özelliklerin bunu nasıl gerçekleştirebileceğine ilişkin bağımsız bir argüman ortaya koyamamaktadır.

Ahlaki bilgi açısından ise bilginin kaynağı olarak a priori bilgi sunulmaktadır. Ahlaki doğaüstücü görüşe göre ahlaki özelliklerin ilgili doğal özelliklerce zorunlu olarak oluşturulduğu ve a priori bilgi ile ulaşılabilen soyut nesnel olduğu kabul edilse de; söz konusu ahlaki doğrulara bütün rasyonel insanların nasıl ulaşacağına ilişkin bağımsız bir argüman sunulmuş gözükmemektedir.

KAYNAKÇA

- COPP, David (2005). "A Skeptical Challenge to Moral Non-Naturalism and A Defense of Constructivist Naturalism", *Philosophical Studies*, 126(2): 269-283.
- FISHER, Andrew (2011). *Metaethics: An Introduction*, Durham: Acumen.
- HURKA, Thomas (2014). "Moore`s Moral Philosophy" *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Erişim Tarihi: 12.05.2014, (<http://stanford.library.usyd.edu.au/entries/moore-moral/>).
- LEUENBERGER, Stephen (2008). "Supervenience in Metaphysics", *Philosophy Compass*, 3(4): 749-762.
- McMAHAN, Jeff (2000). "Moral Intuition", *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, derl. Hugh LaFollette, ss. 92-110, Oxford: Blackwell.
- MILLER, Alexander (2003). *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Oxford: Polity Press.
- MOORE, G. E. (1903, 1971). *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press.
- POJMAN, Louis P. ve James FIESER (2012). *Ethics: Discovering Right and Wrong*, 7. bs., Belmont: Wadsworth Publishing.
- RIDGE, Michael (2007). "Anti-Reductionism and Supervenience", *Journal of Moral Philosophy*, 4(3): 330-348.
- RIDGE, Michael (2013). "Moral Non-Naturalism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Erişim Tarihi: 15.12.2013, (<http://plato.stanford.edu/entries/moral-non-naturalism/>).
- ROSEN, Gideon (2013). "Abstract Objects", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Erişim Tarihi: 15.12.2013, (<http://stanford.library.usyd.edu.au/entries/abstract-objects/>).
- SHAFER-LANDAU, Russ (2003). *Moral Realism: A Defence*, New York: Oxford University Press.
- SHAFER-LANDAU, Russ (2005). "Replies to Critics", *Philosophical Studies*, 126(2): 313-329.
- SHAFER-LANDAU, Russ (2006). "Ethics as Philosophy: A Defense of Ethical Non-Naturalism", *Metaethics after Moore*, derl. Terry Horgan, Mark Timmons, ss. 209-232, New York: Oxford University Press.
- STURGEON, Nicholas L. (1988). "Moral Explanations", *Essays on Moral Realism*, derl. Geoffrey Sayre-McCord, ss. 229-255, New York: Cornell University Press.
- WIELENBERG, Erik J. (2009). "In Defense of Non-Natural, Non-Theistic Moral Realism", *Faith and Philosophy*, 26(1): 23-41.
- YÖNEY, Ferhat (2015). "Ahlak Felsefesinde Olgu-Değer Ayrımı ve Nesnelci Ahlaki Realizm Açısından Değerlendirilmesi", *Felsefe Dünyası*, 61: 241-268.

Haluk AŞAR

Dr. Öğr. Üyesi
Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Kayseri, TR
Erciyes University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Kayseri, TR
haluk_asar2@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-0073-3250

Hayvan Haklarına Yönelik Temel Görüşler ve Yanılgıları

Öz

Bu makalede hayvan hakları savunucularının görüşlerini ele alıp birbirleri ile farklarını ortaya koymakla birlikte onların insan-merkezciliğe yönelttikleri temel eleştirilerine de değinilecektir. Burada hayvan hakları savunucularının insan-merkezci düşünce biçimine getirdiği en temel eleştiri etiğin sınırlarının genişletilmesi gerekliliğidir. Hayvan hakları savunucularından bazıları yalnızca duyarlı hayvanları bu sınıra dahil ederken ki bunlardan en önemlisi Peter Singer'dır başka bazıları ise öznel bir yaşama sahip olmayı, yani kendi dünyasına sahip olmayı bu sınıra dahil eder ki bu düşünürlerden en önemlisi de Tom Regan'dır. Ancak burada hayvan hakları savunucularının insan-merkezci düşünce biçimine getirdikleri eleştirilerin aynısını onlara da getirmek mümkün gözükmemektedir. Bu bakımdan bu düşünürlerin eleştirdikleri düşünce biçiminden kurtulamadıklarını göstermek bu makalenin temel amacı olacaktır.

Anahtar Kelimeler

İnsan-Merkezcilik, Etik, Hayvan Hakları, Peter Singer, Tom Regan.

The Basic Approaches to Animal Rights and Their Misconceptions

Abstract

This article deals with the views of animal rights advocates and reveals their differences with each other, as well as the basic criticisms they have directed towards anthropocentrism. Here the most basic criticism of animal rights advocates towards anthropocentrism is the necessity of expanding the boundaries of ethics. Some of the advocates of animal rights include only sentient animals in this class, the most important of which is Peter Singer, while others include having a subjective life, that is to say having own world, which is the most important of these thinkers, Tom Regan. However, it seems possible to bring to them the same criticisms that animal rights advocates have made to anthropocentrism. From this point of view, it will be the main objective of this article to show that these thinkers can not get rid of their criticized way of thinking.

Keywords

Anthropocentrism, Ethics, Animal Rights, Peter Singer, Tom Regan.

Giriş

Düşünce tarihine baktığımızda insanın kendini ve doğayı anlamlandırmasının insan-merkezli bir şekilde gerçekleştiğini görmekteyiz. “İnsan-merkezilik sınırlı bakış açısına sahip insana dünyayı anlayabilmeleri için belirli bir düzen ve yapı sunar” (Steiner 2005: 1). Bu bakımdan şeylerin sıra ve düzenini insanın kendi bakış açısına göre ve kendisini merkeze alarak açıklaması olarak anlaşılan insan-merkezilik dinsel, kozmolojik ve felsefesi açıdan ele alınabilmektedir. “Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy” kitabının içinde yer alan “Anthropocentrism” başlıklı bölümünde (2009) Ben A. Minteer’in felsefe tarihini ele alarak yapmış olduğu analize göre, felsefi açıdan insan-merkezli düşünce etik, ontolojik ve epistemolojik bağlamda ele alınabilir. Etik bir görüş olarak insan-merkezcilik yalnızca insan varlığının içsel bir değere sahip olduğu, diğer tüm varlıkların ve şeylerin sadece araçsal değere sahip olduğu iddiasına dayanır. Ontolojik bakışla insan-merkezcilik, bazen Aristotelesçi veya Thomasçı olarak tanımlanan, insanların evrenin merkezinde veya yaratılışın sonunda olduğuna dair görüşü temsil eder. Son olarak epistemolojik bakışla insan-merkeziliğin ise totolojik bir çıkarım olduğu düşünülür. Burada tüm insani değerler, insan-merkezci olmayanlarca doğaya atfedilen içsel değer de, insan tarafından ortaya atılan değerlerdir şeklinde bir düşünüş vardır (Minteer 2009: 58-59). Bu bakımdan her bir insan-merkezci bakış açısı, insanın değerli ve merkezde olduğunu var sayarak diğer canlıları insan açısından değerlendirir.

İnsan-merkezcilik açısından baktığımızda insanlar doğrudan ahlaki statüye sahiplerdir, çünkü “insanlığın kendisinin sonu, diğer şeylerin, yani bireysel varlıklar ve eko sistemin de sonu anlamına gelmektedir” (Goralnik ve Nilson 2012: 145). Buradaki son diğer canlıların varlıklarının sona ermesi anlamında bir son değildir. Buradaki sondan daha çok dünyayı anlamlandıran, değerlendiren ve değerli kılan varlığın sonu ile anlamını ve değerini kaybeden bir doğa ve dünya anlaşılır. Bu anlayışın kaynağı yalnızca insanların ahlaki değerleri tanıma ve formüle etme bilincine sahip olduğu düşüncesidir. Bu bakımdan ortaya atılan tüm etik öğretiler insan ürünü olduğundan, tüm etiklerin insan-merkezci olması gerektiği düşüncesi doğar. Bu durum, kurulan tüm etik sistemlerin merkezine insanın yerleşmesini sağlar. Bu bakımdan Batı felsefesinin insan-merkezci olduğunu söylemek yanlış sayılmaz: “Dört yüzyıldır Batı felsefesi ve teolojisi ağırlıklı olarak insan-merkezlidir” (Rolston 2012: 1-2). Ancak kabul etmeliyiz ki “insan varlığının objektifi (görüş alanı) sınırlı bir bakış açısına sahiptir ve bizler hala dünyada bulduğumuz değerleri o bakış açısından seçeriz” (Goralnik ve Nilson 2012: 145). Buradaki düşünce bizim bilişsel yetimizi ve etik yaklaşımımızı ontolojik insan-merkezcilik bağlamında belirlediğine işaret etmektedir. Ancak genel olarak dünyaya olan sınırlı bakışımız göz ardı edilerek “insan-merkeziliğin belirlenmesinden anlaşılan ise içsel değerlerin tek sahipleri olarak insanların, ahlaksal açıdan insan merkeziliğidir” (Goralnik ve Nilson 2012: 145). Bu bakımdan burada ortaya ahlaki fail olma ile ahlaki ilgiye layık olma özdeşliği sorunu çıkmaktadır.

Geleneksel etik kuramların ortak özelliği insanı yalnızca ahlaki fail olarak değil, aynı zamanda ahlaki davranışlarımızın tek nesnesi olarak düşünmeleridir. Bu bakımdan genel olarak ahlaki fail olma ile hak sahibi olma, yani ahlaki davranışlarımızın konusu olma eşit düşünülmüştür. Böylece diğer canlılar ahlaki fail olma özelliği gösteremediklerinden dolayı hak sahibi de olamamışlardır. Felsefe tarihine baktığımız

zaman Aristoteles'ten Aquinas'a, Descartes'ten Kant¹'a kadar filozoflar diğer canlıları hak sahibi olarak görmemişlerdir. Derrida'ya göre² ise bu filozofların yanına Heidegger'den Levinas'a kadar gelen süreçteki filozoflar da eklenmelidir. Felsefe tarihine baktığımızda örneğin, Aristoteles "Politika" kitabında doğanın insana özel yapıldığından bahseder³. Aquinas diğer canlılara yapılan davranışları insana zarar verdiği takdirde yanlış olarak değerlendirir⁴. Ancak Descartes'a gelindiğinde hayvanlar

¹ Kant'a göre, "varoluşları bizim istememize değil de, doğaya dayanan varlıkların, akıl sahibi olmayan varlıklar olunca yine de araç olarak ancak görelî bir değeri vardır" (Kant 2002: 45). Kant intihar üzerine yaptığı yorumda insanın bazı koşullarda canlarını feda edebileceklerini söylerken bu durumlar dışında intiharı olumsuzlar. İntiharı olumsuzlamasının sebebi ise insanı kutsal bir varlık olarak görmesidir. Aynı zamanda burada Kant diğer canlıların da insana tabi olduğunu dile getirerek Aristoteles ve Aquinas ile aynı konumu paylaşır: "Kendi kişisinde insan çiğneyemeyeceği bir şeye sahiptir; bu insana emanet edilen kutsal bir şeydir. Diğer her şey insana tabidir... İnsan hayatın kendisine emanet edildiğini görür ve hisseder. Ve eğer hayatı kendi aleyhine çevirirse (intihar), kendisine bahşedilen bu kutsî güveni sarsmak düşüncesinden geri adım atması gerekir. İnsanın başından savabileceği/atabileceği şey ise bir nesne olmalıdır (thing). Hayvanlar burada nesne olarak düşünölmüştür ancak insan nesne değildir, fakat yine de insan kendi hayatını başından savarsa kendisini bir hayvan değeriyle bir tutmuş olur" (Kant 1997: 147). Bu bakımdan Kant diğer canlıları insana tabi olarak düşünür ve onların yalnızca araçsal değeri vardır diyerek onları kullanmamıza olanak tanır: "İnsan hayvanları hızlı bir şekilde (acısız) öldürme ve onların kapasitelerini aşmayan, yani onlara uygun işlerde onları çalıştırma yetkisine sahiptir" (Kant 1991: 238).

² Derrida logos merkezli düşünüş biçiminin aynı zamanda insan-merkezci düşünüş biçimi olarak hayvana ilişkin bir tez olduğunu öne sürer. Çünkü logosantrizm'de veya insan merkezilikte hayvan logostan veya insana ait özelliklerden mahrum bir varlık olarak öne sürölür. Derrida'ya göre, bu tez "Aristoteles'ten Heidegger'e, Descartes'tan Kant'a, Levinas ve Lacan'a kadar muhafaza edilen bir tez, pozisyon ya da varsayımdır" (Derrida 2002: 395-396).

³ "... Bir kez bitkilerin hayvanlar için, ikinci olarak da tüm öteki hayvanların insanlar için var olduğuna inanmamız gerekir — evcil hayvanlar, insanın onlardan sağlayabileceği besinin yanı sıra, kullanılabileceği gibi kullanması için, vahşî hayvanların da hepsi değilse bile çoğu, yiyecek olarak işe yarar ve başka bakımlardan kullanılır; kendilerinden giyecekler ve araçlar yapılabilir. Doğanın amaçsız bir şey yaratmadığına, boşu boşuna bir şey yapmadığına inanmakta haklıysak doğa tüm şeyleri özel olarak insan için yapmış olmalıdır" (Aristoteles 1993: 1. kitap 8. bölüm 1256b sf. 18-19).

⁴ Tüm hayvanlar doğal olarak insana tabidir. Bu, üç yoldan ispatlanabilir. Birincisi, doğanın düzeninden; çünkü şeylerin oluşmasında kusurlu olandan kusursuzluğa doğru belirli bir düzenini algıladığımız için (bu nedenle madde form uğruna ve kusurlu olan kusursuz olan uğruna vardır), aynı zamanda orada doğal şeylerin kullanımındaki düzen de vardır. Böylece kusurlu olanlar, kusursuz olanın kullanımını içindir; bitkiler kendi beslenmeleri için yeryüzünü kullanır, hayvanlar bitkiyi kullanır ve insan hem bitkilerden hem de hayvanlardan faydalanır. Bu nedenle, doğanın düzenine uygun olarak, insan hayvanlar üzerinde egemendir. Dolayısıyla filozofların dediği gibi vahşî hayvanların avlanması adil ve doğaldır, çünkü insan doğal bir hakka sahiptir. İkinci olarak, ilahî kudret'in düzeni tarafından üstün olanın altta olanı yönetmesi ispat olarak gösterilebilir. Tanrı'nın suretinden yapıldığından dolayı insan diğer hayvanların üzerinde olduğu için onları yönetme hakkına sahiptir. Üçüncü olarak insan ve diğer canlıların özelliği sunulur. Diğer canlılarda belirli eylemler ile ilgili olarak, doğal içgüdüden pay alan belirli bir sağduyuyu görürüz; oysa insan, pratik konularda evrensel bir sağduyuya sahiptir. Şimdi her ne pay alırsa pay alan her zaman esas ve evrensel olana tabidir.

ve diğer canlılar ruhsuz birer makine olarak görülmeye başlanmıştır. Descartes iradeden hiçbir şekilde pay almayan hareketlerin mekanik hareketler olduğunu söyler ve ona göre, hayvanların iradeye dayalı hareketleri olmadığından onların hareketleri mekaniktir. Hayvanların birer makine olarak tasarlanması demek onların acı çekmediğini var saymaktır.⁵ Bu bakımdan Descartes'in bu tezi hayvanlara acımasız davranışın kırılma noktasıdır. Descartes'in bu tezinin yanı sıra ortaya çıkan kapitalist ekonomi biçimi ve doğaya egemen olma düşüncesi artık insan ile diğer canlılar arasındaki ilişki biçiminde de değişiklik yaratmıştır. Diğer canlılar zamanla insan için birer “şey” haline indirgenmiştir. İnsanlar kendi amaçlarına ulaşmak ve daha fazla üretmek/tüketmek için diğer canlılara karşı giderek acımasızlaşmıştır. Bu acımasız tutum özellikle üretim biçimlerine yansımaktadır. İnsanlar daha fazla gıda elde etmek için hayvanlara zulüm etmekte onlardan sanayi malı olarak seri bir şekilde “ürün” elde etmektedirler. Bunların sonucunda günümüz dünyasına baktığımızda en büyük problemler arasında iklim değişikliği, canlı türlerinin yok olması ve diğer canlılara acımasız davranmanın yer aldığını görmekteyiz.

Temel Hayvan Hakları Görüşleri

Son yüzyıl içerisinde insan-merkezci düşünce biçimine çok büyük eleştiriler getirilmiştir. Bu eleştiriler özellikle hayvanların da etik davranışlarımızın kapsamı içerisine dahil edilmesi gerektiğini vurgular. Bu düşünceleri ve eleştirileri daha iyi anlayabilmek için belli başlı bazı düşünürlerin görüşlerine değinmek gerekmektedir. Bunların başında her ne kadar hayvan hakları savunucusu olmasa da bu düşüncenin önünü açması bakımından J. Bentham gelmektedir. Ardından genellikle biyolog olarak bilinen, fakat hayvanların birer makine olduğu görüşüne karşı eleştiriler getiren Jakob von Uexküll'a değinilecektir. Bu iki temel düşünürün ardından hayvan hakları konusunda en önemli iki isim Peter Singer ve Tom Regan'ın görüşlerine değinilecektir. Makalenin sonunda ise her ne kadar hayvanlara yönelik bu düşünceler olumlu bir gelişme olarak görülse de aslında bu düşüncelerin insan-merkezci düşünce biçiminden kurtulamadığı gösterilmeye çalışılacaktır. Bu bakımdan hayvan hakları veya hayvan

Bu nedenle diğer hayvanların insana boyun eğmesinin doğal olduğu kanıtlanmıştır (Aquinas 1920–1925: 1, question 96, Article 1, Answer).

⁵ Descartes hayvanların hissi özelliklere sahip olmadığını tepkisel harekete sahip olduklarını şu şekilde belirtir: “İnsanlar düşerken başlarını korumak için ellerini uzattıklarında onlara bu hareketi yapmalarını söyleyen herhangi bir sebep yoktur; bu sadece yaklaşan düşüşün beyne ulaşması ve bir makede üretilebileceği gibi hiçbir zihinsel istem olmaksızın bile hareketi üretmek için gerekli şekilde sınırları hayvan ruhuna gönderme işlemidir. Ve kendi terübemiz bunun doğru olduğunu bize bildirdiğinden, neden bir kurtun gövdesinden bir koyunun gözlerine yansıyan ışığın, koyundaki ışık hareketlerini eşit derecede alevlendirebileceği bizi şaşırtmalı?” (Descartes 1991: II: 161).

Descartes, Mersenne'a yazdığı bir mektupta bu durumu şöyle açıklar: “Ruha atıfta bulunmadan acı hissini açıklayamıyorum. Benim anlayışıma göre acı (pain) yalnızca anlayışta (understanding) var olur. Bizdeki bu hislere eşlik eden tüm dışsal hareketler hayvanlarda içsel hislere eşlik etmeden oluşan hareketlerdir ve tam anlamıyla bu acı değildir” (Descartes 1991: III:72)

refahı gibi fikirlerin etik değerlendirme açısından yetersiz oldukları ortaya konmaya çalışılacaktır.

Etik hakkında çağdaş yazılarda bir varlığın “duyarlı” (sentient) olduğunu söylemek genellikle o varlığın acı veya hazzın bilincine sahip olduğu anlamına gelmektedir. Bununla birlikte, etimolojik açıdan “duyarlı” terimi acı ve hazzın bilincinden ziyade, daha geniş anlamda bir şeylerin bilincinde olmayı ifade eder ve bu kullanım çağdaş duyarlılık etiğinin en önemli savunucularının fikirlerinde görülür. Peter Singer bu terimi acı ve hazzın bilincinde olma şeklinde yorumlarken, Joel Feinberg ve Tom Regan hayvanların ahlaki ehliyeti konusunda acının bilincinden ziyade, hayvanlar aleminde daha az yaygın olan “kapasiteye sahip olma” durumuna bakarlar. John Rodman ise duyarlılık terimini bir “izm” (sentientism) şeklinde ilk kullanan kişidir. Ona göre bu etik, bilinçli varlıkların ahlaki ehliyete sahip olması ile sınırlıdır (Varner 2001: 192).

Hayvan hakları veya hayvan refahı gibi etik düşüncelerin gelişimine baktığımızda ise ilk olarak günümüzden yaklaşık iki yüz yıl önce yaşamış olan faydacı filozof J. Bentham’a değinmek gerekmektedir. Peter Singer’a göre, Bentham’ın ortaya attığı kuram aslında hayvan haklarına yönelik ilk olumlu gelişmedir. Bentham kuramında, krizin temel sebebinin Batı metafiziği boyunca süregelen insanın akıllı bir varlık olmasından dolayı elde ettiği üstünlük olduğunu belirtir. Bu bağlamda haklar veya ahlak konusundan bahsedeceksek eğer, temel sorunun diğer canlıların akıllı olup olmaması ya da konuşabiliyor olup olmamasında aranmaması gerektiğini, asıl sorulması gereken sorunun bu canlıların acı çekebiliyor olup olmadıklarını sormak olduğunu belirtir. Bentham’a göre:

Gün gelir insan dışındaki canlılar bazı haklar elde edebilir, o zaman bu haklar onlardan despot bir el dışında hiçbir şekilde geri alınamaz. Fransızlar derinin siyahlığının bir insanın kendisine eziyet edilmesinin bir nedeni olmadığını çoktan keşfettiler. Bir gün bacakların sayısı, derinin ne ile kaplandığı ya da kuyruk sokumu kemiğinin yok olması gibi şeylerin duyarlı bir varlığı aynı kadere terk etmek için eşit derecede yeterli bir neden olmadığını kabul edilmesi gerekebilir. Başka nasıl aşılabilir? Bu sınırı aşılabilir mi? Bu sınırı aşılabilir belki de, akıl veya konuşma yetisine mi bağlıdır? Fakat yetişkin bir at veya köpek her ne kadar sosyal olsalar da akla sahip olan bir günlük, bir haftalık veya bir aylık bebek ile karşılaştırılmaz. Fakat tersi durumu farz ettiğimizde ne yararı olurdu? Soru, onlar akıllı davranabilir mi ya da konuşabilir mi sorusu değil, temel soru onlar acı çekebilirler mi sorusudur (Akt. Singer 2002: 7).

Peter Singer, Bentham’ın bu teorisini olumlu bir gelişme olarak görse de hayvan hakları konusunda yetersiz bulur. Canlı-merkezci düşünür Albert Schweitzer ise Bentham’ın kendi etiği kapsamında hayvanlara yer verdiğini, fakat onun insanlar ile ilişkisinde büyük acımasızlığı önlemek için hayvanlara iyi davranılması gerektiğini savunduğunu belirtir. Bununla birlikte Bentham’ın faydacı görüşü hayvan hakları ve refahı konusunda ilk olumlu gelişme olarak değerlendirilebilir.

İkinci olarak biyolog Jacop Von Uexküll’ün Descartes’in hayvanların ruhsuz birer makine olduğu dolayısıyla acı çekmediğine dair görüşlerine getirdiği eleştiriler ve ortaya koyduğu yeni fikirler hayvan hakları için önemlidir. Uexküll “A Foray Into The Worlds of Animals and Humans” (2010) kitabında hayvanların mekanik bir şekilde

düşünemeyeceğini ve her canlının kendisine has algısal dünyası olduğunu öne sürerek kendi teorisini yeni bir bilime giriş olarak düşünülmemesi gerektiğini, sadece bilinmeyen dünyaya bir yürüyüşü tanımlama çabası olarak tanımlar. Uexküll, insan dışındaki varlıkların bir makine olarak tanımlanmasına karşı olarak bizim aletlerimiz ve makinelerimizin, ürünler (trenler, arabalar, uçaklar, teleskop, vb.) üretmeye yaramaktan başka insan varlığına herhangi bir yardımı yoktur der. Bu şeylerin hayatımızı kolaylaştırdığı şüphesiz bir gerçektir. Ancak hayvanları makine olarak düşünmek onları da tamamen işe yarayacak eşya olarak düşünmek demektir. Hayvanları makine olarak görenler onları diğerleri gibi alet ya da araç olarak düşünürler. Bu bağlamda onlar için hayvanlar özne olmaktan uzak birer nesnedirler. Uexküll'e göre, duyu organlarımızın algılamaya motor organların da etki üretimine hizmet ettiğini düşünen birisi artık hayvanları da mekanik bir montaj olarak göremeyecektir. Bu insanlar aynı zamanda bizim gibi bir vücuda gelmiş ve organlardan oluşmuş öznelerin aynı zamanda bir makine operatörü gibi olduklarını keşfedeceklerdir. İşte bu keşif onları hayvanlara yönlendirecektir ve onların da kendi vücutlarının operatörleri olarak kendi algısal dünyaları ve bu dünyadaki etkilerini görebilecektir. Bu bağlamda artık bu kişiler diğer canlıları bir nesne olmaktan ziyade özne olarak düşüneceklerdir (Uexküll 2010: 41-42).

Uexküll'e göre bu kişiler, bir öznenin algıladığı her şeyin kendi algısal dünyasına (Merkwelt) ait olduğundan onun ürettiği her şey de kendi etki dünyasına (Wirkwelt) ait olduğunu keşfeder. Dolayısıyla kendi dünyasını algılayan ve kuran özne olarak hayvan kendi dünyası ile yani çevresi ile sınırlıdır. Bunun sonucunda hayvanların kendileri kadar çeşitli çevreler vardır. Uexküll yaşayan canlıların her birinin çevresini sabun köpüğüne benzetir. Bu köpük her hayvanın çevresini temsil eder ve öznenin erişebileceği tüm özelliklerini içerir. Böyle bir köpüğün içine girer girmez öznenin önceki çevresi tamamen yeniden şekillendirilir. Bu bağlamda öznedeki yeni bağlantılar oluşturarak yeni bir algı dünyası oluşur ve böylece her köpükte yeni bir dünya oluşur. Uexküll'ün sabun köpüğü metaforu aslında her canlının algısal dünyasının sınırını betimlemektedir. Bu şekilde düşündüğümüzde canlı çeşitliliği kadar köpük vardır diyebiliriz. Sonuç olarak Uexküll'e göre, canlıların her birinin kendi öznel dünyaları vardır ve bu dünyalar o canlıların kendi çevresiyle kurduğu algısal ilişki ile oluşur. Bu dünyaların hiç biri bir diğerine karşı üstün değildirler, çünkü her bir dünya öznel olduğundan dolayı onları üstünlük açısından karşılaştırmak mümkün değildir. Her bir canlının kendi algısal kapasitesi ve çevresi bağlamında oluşturduğu bu birbirinden farklı dünyalar bize insanın diğer canlılardan üstün olamayacağını söylemektedir (Uexküll 2010: 42-43).

Hayvan hakları ve refahı görüşleri içerisinde en etkili isimlerde birisi de Peter Singer'dır. Singer'ın "Practical Ethics" (2011) kitabına baktığımızda onun genel olarak faydacı düşünürler arasında yer aldığını söyleyebiliriz. Ancak onu diğer faydacı düşünürlerden ayıran yan Singer'ın sadece insanların değil, hissetme yetisi olan tüm canlıların mutluluklarını merkeze alan faydacı bir görüş ortaya atmasıdır. Bununla birlikte Singer kendi faydacılık görüşünün hedonistik değil, tercihe dayalı olduğunu söyler. O, tercihe dayalı faydacılığın evrensel etik görüşlerinden çıkarılmadığını iddia eder. Singer tercihe dayalı faydacılık kuramında tercihin evrenselleştirilmesinden ziyade, kişisel çıkara dayalı karar vermenin evrenselleştirilmesi ile tercihin ilk aşamasına ulaştığımızı söyler. Singer tercihe dayalı fayda etiğinde haz kavramının

tercihleri tatmin etmesi durumunda, acı kavramının ise tercihleri tatmin edememesi durumunda ortaya çıkacağını düşünür (Singer 2011: 11-13).

Singer'ın tercihe dayalı faydacılık kuramı, menfaatlerin eşit şekilde dağıtılması ilkesi ile birlikte düşünülmelidir. Ancak buradaki eşitlik klasik eşitlik olan eşit muamele değil, eşit değerlendirme fikridir. Singer'a göre, "eşitliğin temel ilkesi eşit ya da aynı muameleyi gerektirmez, eşit değerlendirmeyi gerektirir" (Singer 2002: 3). Örneğin, eşitlik ilkesi bağlamında bir çocuğa atılan tokat ile bir ata atılan tokat aynı acı oranına sahip değildir. Ancak eşit değerlendirme ölçütü ile düşünürsek çocuğa vurulan tokadı daha büyük bir acıya yol açacağını görürüz. Singer burada eşit muamelelerin yol açtığı soruna değinirken, yapılması gerekenin çıkarların eşit ölçüde göz önünde bulundurulması gerektiği olduğunu belirtir. Bu durumda Singer'a göre, ahlaksal yeterliliğe sahip bir kişi eylemde bulunurken eyleminin tüm acıya duyarlı varlıklar üzerinde etkisini düşünmesi gerekmektedir.

Singer bir kaya parçasının ya da bir taşın acı duymayacağını belirtir ve bu yüzden bunların çıkarlarından söz edilemez der. Bu durumda bir canlının çıkar sahibi olabilmesi acı ve haz duyma yetisine bağlanmıştır. Singer sadece çıkar sahibi olabilen, yani haz ve acı duyabilen varlıkların ahlaki yönden ilgi görmeye ehliyetlerinin olabileceğini düşünür. Singer'ın bu iddialarına karşı bazı filozoflar "bir varlığın hak sahibi olabilmesi için özerk veya bir topluluğun üyesi olması gerektiğini veya diğer canlıların haklarına saygı duyabilme yetisine veya bir adalet duygusuna sahip olması gerektiğini belirtirler" (Singer 2002: 8). Ancak bu iddiaların hayvan özgürlüğü ile ilgili yoktur. Singer bu tür iddiaların türçülük veya ırkçılık olduğunu düşünür: "İrkçılar kendi çıkarları ve başka bir ırkın üyelerinin çıkarları çatıştığında kendi ırklarına mensup olanların çıkarlarına daha fazla ağırlık vererek eşitlik ilkesini çiğnerler. Cinsiyet ayrımcıları kendi cinslerinden olanların çıkarlarını ön planda tutarak eşitlik ilkesini çiğnerler. Aynı şekilde, türçüler kendi türlerinin çıkarlarının diğer türlerin çıkarlarını ezmesine izin vermektedirler. Davranış tarzı her durumda aynıdır" (Singer 2002: 9).

Hayvan hakları konusunda düşünen bir diğer önemli düşünür olan Tom Regan ise Singer'ın faydacılık kuramını yetersiz bulur ve eleştirir. Ona göre:

- 1- "Başkalarına fayda sağlamak için masum bir canlıyı katletmek yanlıştır.
- 2- Faydacılık bunun neden yanlış olduğunu açıklayamaz durumdadır.
- 3- Dolayısıyla faydacılık yetersizdir" (Regan 2003: 85).

Regan'ın eleştirileri sadece faydacılık kuramına yönelik değildir, daha çok Kant eleştirisi üzerinden giderek kendi kuramını oluşturmaya çalışmıştır. "Animal Rights, Human Wrongs" (2003) kitabında Regan, Kant'ın kişi kavramına⁶ atfettiği anlama

⁶ Regan, Kant'ın ahlak yasasına göre eylemde bulunabilme özelliği olan akıl sahibi canlılara kişi dediğini belirtir. Bu bakımdan özerklik ile değerli olma ve dolayısıyla kişi olma arasında sıkı bir bağ vardır: "Demek ki özerklik insanın ve her akıl sahibi varlığın değerinin temelidir" (Kant, 2002: 53). Bu yüzden hayvanlar değerli değildir, çünkü özerk bir şekilde eyleyebilme kapasiteleri yoktur: "İnsanlar insan dışındaki diğer varlıklara karşı ahlaki ödevle sahip değildir; ve eğer bir kişi, insanlar dışındaki varlıklara karşı ahlaki olarak yükümlü olduğunu düşünüyorsa bunun nedeni bu kişinin refleksif kavramlarındaki karışıklıktır ve bu kişinin diğer canlılara karşı hissettiği ödevler aslında kendine karşı olan ödevleridir. Bu karışıklığı

baktığımızda her insanın kişi olmadığını görürüz der. Regan'a göre, yeni döllenmiş bir insan yumurtası ve kalıcı komada olan bir insan da insandır, fakat ikisi de Kant'ın kişiden kastettiği anlamda kişi değildir. Aynı son döneminde olan insan fetüsleri, yeni doğanlar, belirli bir yaşa kadar çocuklar ve yaşları ne olursa olsun çeşitli sebeplerle Kant'ın kişilik tanımındaki zihinsel yetenekleri eksik olan tüm insan varlıkları için de geçerlidir. Böylece, tüm bu insanlar, kişilerin sahip olduğu ahlaki değerlerden mahrumdur. Bu bağlamda onların durumundaki insanlar direkt olarak saygılı davranış ödevine ve saygılı davranış hakkına sahip değillerdir. Regan, diğer canlılara davrandığımız gibi bu kişi olmayan insanlara yalnızca araç olarak davranacak olsaydık, Kant neden ve nasıl onlara herhangi bir yanlış eylemde bulunduğumuzu açıklayamazdı der (Regan 2003: 78).

Regan'ın temel eleştiri noktası Kant'ın kişi kavramı üzerinde odaklanmıştır. Kişilerin sahip olduğu yetilere sahip olmayan bu insanların da diğer canlılar gibi hakları olmadığı sonucuna götürür bizi, ki bu sonuç onların insan eylemlerinde saygılı davranışı hak etmediğini söyler. Regan, Kant etiğinin bu çıkarıma cevap vermede yetersiz kalacağını düşünür ve kendi fikrini ortaya atar. Ona göre, Kant etiğinde hak sahibi olan ve saygılı davranışı hak eden kişiler aynı zamanda yaşamın öznelidirler. Yaşamın özneli olan bu kişiler içsel değere sahiptirler. Ancak Regan, bir yaşamın öznesi olan tüm canlıların içsel değeri olduğunu düşünür. Yaşamın özneli olan bu canlılar artık birer araç olarak düşünülemezler. Çünkü onlar kendi yaşamlarının amaçlarını kendilerinde barındırırlar. Regan bir yaşamın öznesi olma düşüncesini şöyle açıklar:

Bir yaşamın öznesi olmak yalnızca dünyada olmak değildir, onlar dünyada olduklarının da farkında ve onların gözlerinin arkasındaki hayatta 'içeriden' meydana gelenlerin de farkındalardır. Böylelikle, bir yaşamın öznesi olanlar, yaşayan ve ölen bitkilerden farklı olarak canlı maddeden daha fazlasıdır; bir yaşamın öznesi olanlar yaşamlarının deneyim merkezidirler; hayatları başkaları tarafından değer verilip verilmediğinden bağımsız olarak kendileri için daha iyi veya daha kötü geçmiş olan bireylerdir. En azından memeliler ve kuşların durumunda, ulaştığımız sonuç basittir: esasen, bu hayvanlar, durumumuzdaki gerçeklikte olduğu gibi, bir yaşamın öznesidir (Regan 2003: 93).

Regan kitabında bugüne kadar ahlak felsefesinin üç kelime üzerine odaklandığını belirtir. Bunlar insanlar, hayvanlar ve kişilerdir. Buradaki üç kelimenin hiç biri diğer ikisi ile mükemmel denecek bir biçimde uyumsuzlar. Örneğin "tüm insanlar hayvandır" önermesi doğruyken, "tüm hayvanlar insandır" önermesi yanlıştır. Aynı şekilde az önce bahsettiğimiz sebeplerden dolayı bazı insanların kişi olmadıklarını, Kantçı anlamda ise hiçbir hayvanın kişi olmadığını söyleyebiliriz. Regan'a göre, bu kelimelerin örtüşmemesinin temel sebebi insan ile hayvanların psikolojik olarak keşiştiği ortak bir alanı ifade eden dilsel bir yetersizliktir (Regan 2003: 93). Regan "bir yaşamın öznesi" ifadesinin dildeki bu boşluğu dolduracağını düşünür. Regan'a göre bu kavram, ortak bir statüde tüm canlıları tanımlamamıza izin verir:

İnsan kelimesi burada yetersiz kalır, çünkü bazı 'bir yaşamın özneli' insan değildir. Hayvan kelimesi de aynı şekilde yetersizdir, bazı hayvanlar 'bir yaşamın

özneleri' değildir. Kişi kelimesi de yetersizdir zira bazı 'bir yaşamın özneleri' insan olsun olmasın kişi değildir. Ancak mevzubahis gerçekliliği karıştırmaya imkan yoktur, kelimenin tam anlamıyla milyarlarca insan ve hayvan varlığı tarafından paylaşılan bir gerçeği" (Regan 2003: 93).

Regan'ın ortaya attığı bir yaşamın öznesi olma sadece insanlara değil, hayvanlara da içsel değer atfeder. Bir yaşamın öznesi olan hayvanların içsel değerinin olmadığını düşünürsek eğer, bu düşünüş tarzının insan-merkezci düşünüşte var olan türçülükten farkı olmayacağını belirtir Regan. Çünkü ona göre, "insan çıkarlarını ahlaki açıdan önemli saymak ve aynı çıkarları insan dışındaki varlıkların insan olmadığı için reddetmek ne kadar tür ayrımcılığıysa; bir hayatın öznesi olan insanlar için içsel değeri teyit edip insan olmayanlar için reddetmek de aynı şekilde tür ayrımcılığıdır" (Regan 2003: 94). Bu bağlamda kendi haklar görüşünün bu şekildeki tür ayrımcılıklarını ortadan kaldırdığını düşünür Regan. Ona göre bu haklar görüşü bir yaşamın öznesi olan insanların kim daha 'yüksek' kim daha 'üstün' ya da kim daha 'alçak' karşılaştırmasına göre sıralanmasını kategorik olarak reddettiği gibi; benzer sıralamayı hayvanlar ve insanlar kıyaslamasında da tutarlılık adına reddeder. Bir yaşamın öznesi olan tüm insanlar ahlaki açıdan önem değerlerinde (içsel değer) ne kadar az ya da çok bilirlerse bilsinler ve ne kadar yetenekli ya da yeteneksiz ve ne kadar zengin veya fakir olurlarsa olsunlar vs. eşittirler. Yalnızca tür ayrımcılığının son kalıntısı bizi bir yaşamın öznesi olan hayvanların vakasında aynı yargıya ulaşmaktan alıkoyar. Daha "yüksek" veya daha "üstün" değiliz, onlar da daha "alçak" veya daha "altta" değiller. Ahlaki önemimiz, içsel değerimiz açısından eşitiz (Regan 2003: 94).

Çevre Felsefesinden Yöneltilen Eleştiriler

Tarihsel süreçte diğer canlıların hakları mücadelesinde önemli adımlar atıldığını görmekteyiz. Bu bakımdan insan-merkezci görüşten yavaş yavaş sıyrılarak diğer canlıların da bu dünyada yaşama hakları olduğu gerçeği ile hesaplaşmak zorundayız. Hayvan hakları ve duyarlılık etiği bu gelişimde önemli derecede katkı sağlayan fikirler ve eleştiriler öne sürmüştür. Özellikle bir canlının ahlaki ilgiye layık olması için akıl sahibi olması gerekir savına yönelik eleştirileri, insan-merkezci etik anlayışına bağlı düşünürlerin de etiğin kapsamını genişletmelerine (burada yine insan tek başına değer sahibi olarak görülür, fakat diğer canlılara da ahlaki davranmak gerekir) vesile olmuştur. Nitekim bu eleştiri karşısında zihinsel engelli insanların, yeni doğan bebeklerin ya da bitkisel hayattaki hastaların durumlarını etik açıdan yorumlamada çok büyük sıkıntılar çekmekteydiler. Bu bakımdan Peter Singer ve Tom Regan'ın "bazı" hayvanları da etiğin kapsamına dahil etmeleri etik alanında önemli bir ilerleme olmuştur. Ancak bir önceki satırda özellikle vurgulanan "bazı" ifadesi de Singer ve Regan'ın fikirlerinin yetersiz olduğunu ve insan-merkezci bakış açısından tamamen kurtulmadığının işaretidir. Özellikle çevreci ve canlı-merkezci düşünürlerin bu konudaki eleştirileri bir hayli önemlidir.

Öncelikle duyarlılık etiğinin bir çevre etiği için yeterli olmadığına dair eleştiriler vardır. Bu yetersizliğin ise üç nedeni olduğunu belirtirler. İlki; geniş anlamda çevre etiği yok olma tehlikesi altındaki türleri, vahşi yaşamı ve ekosistemin bütünlüğünü korumaya çalışır, fakat duyarlılık etiğini savunan çevre etikçileri bu amaca uymazlar, onların

düşüncesi bütüncü bir bakış açısı değildir. İkinci olarak, bazı varsayımsal durumlarda (bunlardan en iyi bilineni “son adam” olarak adlandırılan durumdur) duyarlılık etiği çevre etiği ile çatışır. Burada duyarlılık etiği savunucuları ya farklı cevaplar verirler ya da bu durumu tamamen bir etik sorun olarak düşünmezler. Üçüncüsü, çevreciler direkt olarak türler ve ekosistem gibi bütüncül bir bakışla türleri korumayı çalıştığı için insanlar arasındaki çatışmalarla başa çıkmak için geliştirilen geleneksel etik teorisinin kavramsal yapısı, çevrecilerin düşündüğü genel değer çerçevesinin yakalanması için uygun değildir (Varner 2001: 196).

Canlı-merkezci düşünür Holmes Rolston’a göre, çevreci etik düşünürler daha aşağı seviyede hayvanları, böcekleri, bitkileri, türleri, ekosistemi kapsamadığı için yalnızca duyarlı varlıkların veya belirli bir özellikteki hayvanların etik açıdan değerlendirilebileceğine karşıdır. Hayvana dayalı bir etik, canlıların küçük bir kesimini oluşturan daha yüksek seviyedeki hayvanlara değinerek her şeyi yalnızca araçsal olarak değerlendirir. Çünkü besin zincirinde hayvanlar ve insanlar yaşam piramidinin en üstünde yer alırlar ve bu yüzden diğer canlılara ihtiyaç duyarlar. Çevre etikçileri buna katılmakta, ancak yine de bunun çok dar bir bakış açısı olduğunu düşünmektedirler. Biyolojik bakış açısından bu, insan dışında başka canlıları da değerlendirmesi açısından yine de iyi bir gelişmedir. Ancak daha derin bir yaşama saygı tüm yaşayan canlıları değerlendirir. Bu bakımdan hayvan hakları veya hayvan refahı etiği dünyayı biyosferik açıdan görme bakımından yaşamı tüm düzeylerinde değerlendirememektedir (Rolston 2012: 67-68).

Çevre felsefesinde önemli düşünürlerden biri olan Callicott da duyarlılık etiğinin bir çevre felsefesi için yeterli olmadığı kanaatindedir. Ona göre, Singer’ın faydacı görüşü ve Regan’ın haklar görüşü hayvan özgürlüğü ve hayvan refahı gibi terimlerle ifade edilse de onlar aslında duyarlılık etiği içerisinde değerlendirilmelidirler. Varner’in aktardığına göre, Callicott bu etiği, Aldo Leopold’un ortaya koyduğu ve kendisinin de destek verip geliştirdiği “yeryüzü etiği” ile kıyaslayarak eleştirir:

1.“Yeryüzü etiği yerel çevreyi korumak için beyaz kuyruklu geyik (bu hayvanlar avcıları olmadığı takdirde aşırı üreme eğilimindedirler ve onların sayısının fazlalığı çevre bitkileri açısından oldukça tehlikelidir) gibi hayvanların avlanmasını yasaklamaz, ancak hayvan özgürlükçüleri böyle durumlarda dahi avlanmaya karşıdır.

2.Etik değerlendirmeleri açısından farklıdır. Onlar türü tehlikede olan hayvanlara ve avcılara kıyasla nadir türlere değer verirken, yeryüzü etiği büyük avcıları biyotik topluluğun kritik derecede önemli üyeleri olarak görür. Callicott’a göre hayvan özgürlükçüleri, bu hayvanları acımasız, vahşi ve uslanmaz birer katil olarak kınıyor olmalıdır. Bununla birlikte Callicott hümanist çobanların biyotik topluluğun istikrarı, bütünlüğü ve güzelliği için son derece önemli olan bitkiler üzerinde koyunların özgürce otlamalarına izin vereceğini ifade eder.

3.Hayvan özgürlükçüleri vejeteryanlığı savunurlar, fakat Callicott vejeteryanlığın her şeyi yiyen bir beslenmeden çok daha verimli olmasından dolayı evrensel vejeteryanlığın büyük ihtimal çevresel olarak felakete yol açacak derece insan nüfusunda artışa yol açacağını öne sürer.

4.Callicott tam anlamıyla evcilleştirilen hayvanlara özgü sonuçları da sıralar; ona göre bu hayvanlar ya hayatta kalamayacaklar; aniden yok olacaklar veya vahşi

atlar gibi daha da vahşileşecekler ve çevrelerine zarar verecekler ya da sahipleri onları evde tutmaya ve beslemeye devam ederken onların kesilmesini durdurmak zorunda kalacaklardır ki böylece ekolojiye verdiğimiz zarar daha da artacaktır. Alternatif olarak bu hayvanların gelecek nesillerini yetiştirmeyi bırakma düşüncesi ise Callicott'a ironik görünür” (Varner 2001:197).

Sonuç

Hayvan haklarına yönelik ortaya atılan bu görüşler, neden acı veya haz duymanın ya da bir yaşamın öznesi olmanın değerli olduğunu, diğer başka özelliklerin ise değersiz olduğunu açıklamada da yetersiz kalmıştır. İnsan-merkezci görüş insanların sahip olduğu özelliklerden dolayı insanların değerli bir varlık olduğunu dolayısıyla da ahlaki ilgiye yalnızca onların mazhar olması gerektiğini düşünür. Nitekim insan-merkezçiliğin en temel varsayımı, ahlakın ve değerın insana mahsus özellikler olduğu, yani ahlak ve değerın yalnızca insan var oldukça var olacağı ve yalnızca insanların ahlaki davranabileceği bu bakımdan da diğer canlılarda bu tür özellikler olmadığından onları etik açıdan değerlendirmenin gereksiz olduğudur. İnsan-merkezçiliğin bu temel varsayımı hala geçerliliğini korumaktadır, yani diğer canlılar etik kapsamına dahil edilecekse bu varsayımla hesaplaşmak zorundadır. Ancak hayvan haklarına yönelik değindiğimiz görüşler bu varsayımı göz ardı etmişler ve yukarıda da bahsedildiği gibi asıl temellendirmelerini insanlarda var olan temel özelliklere sığınarak gerçekleştirmişlerdir. Bu bakımdan haz veya acıya sahip olmanın ya da bir yaşamın öznesi olmanın ahlaki ilgiye layık olma bakımından herhangi bir gerekçesi yoktur. Dolayısıyla neden bu özellik değil de şu özellik değerli sorusuna verebileceğimiz tek yanıt, bu özelliklerin insanlarda da bulunan en temel özelliklerle ortak olmasıdır.

Çevreci düşünürlerin eleştirileri de duyarlılık etiği veya hayvan refahı gibi hayvan haklarına yönelik düşüncelerin aslında insan-merkezçilik gibi dar bir bakışa sahip olduğunu göstermektedir. İnsan-merkezci etikte genellikle merkezde “akıl” varken burada “duyarlı olma” veya “öznel bir yaşama sahip olma” gibi özellikler vardır. Her iki bakış açısında da belirli niteliklere sahip olma temelinde bir etik görüş ortaya atılmakta ve bu niteliklere sahip olmayan canlılar etik kapsamı dışında bırakılmaktadır. Hayvanlara yönelik ortaya atılan bu fikirler aynı zamanda tüm hayvanları da kapsamamakta böylelikle hayvanlar arasında da bir değer hiyerarşisi kurmaktadır. Nitekim insan-merkezci düşüncenin en temel özelliği değer açısından insanın diğer canlılardan üstün olduğunun düşünülmesidir. Bu bakımdan hayvan haklarına yönelik ortaya atılan bu fikirler, insan-merkezci hiyerarşik yapıda değerli olan insanın yanına “bazı” hayvanları da eklemiş diğer canlıları ise yine alt tabakada düşünmüştür. Bunların yanı sıra hayvan haklarına yönelik bu düşünceler, akıl veya ahlaki davranabilme özelliklerinin yerine duyarlılık veya bir yaşamın öznesi olma özelliklerini geçirerek insan-merkezçiliğin dilinden sıyrılamamıştır. Nitekim hayvanlara yönelik ortaya atılan etik görüşlere baktığımızda “insanlar gibi” acı çekebilen veya haz duyan ya da “insanlar gibi” bir yaşamın öznesi olabilen canlılar değerli görülmüştür. Bu bakımdan insanlarla ortak özelliklere sahip olma kriteri bu düşüncelerin temel motivasyonunu oluşturmaktadır.

Eğer gerçekten yeni bir etik⁷ ortaya konacaksa insan-merkezci düşünce ile ciddi bir hesaplaşmaya girilmesi gerekmektedir. Bu bakımdan insan-merkezçiliğin temel varsayımına cevap sunmakla birlikte, yeni bir değerler sistemi ortaya konulabilmelidir. Bunların yanı sıra yine insan-merkezçiliğin sahip olduğu hiyerarşik ve ötekileştiren dili bir kenara bırakarak tüm canlıların değerli olduğu dolayısıyla da tüm canlıların ahlaki ilgiye layık olduğu ortaya konulmalıdır. Burada incelediğimiz hayvan haklarına yönelik görüşlerin bu özelliklere sahip olmadığı görmekteyiz, ancak son yüzyıl içerisinde canlı-merkezci düşünürlerin özellikle Paul Taylor ve Holmes Rolston'un çalışmaları yeni bir etiğin ortaya çıkabileceğinin sinyallerini vermiştir, ki bazılarınca bu görüşler yeni etik olarak düşünülmektedir. Burada detaylıca anlatma olanağı olmasa da kısaca baktığımızda her iki görüşün de değer sorunu ile ciddi bir şekilde hesaplaştığımız ve yeni bir değerler sistemi ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Bu bakımdan sonuç olarak, insan-merkezci etiğin temel varsayımı olan değer ve ahlaki davranabilmenin insana mahsus özellikler olması dolayısıyla yalnızca insanın değerli olması gerektiği savıyla hesaplaşan ve bu sava karşılık yeni bir sav ortaya atabilen canlı-merkezci etik kuramlar, yukarıda bahsettiğimiz hayvan haklarına yönelik etik kuramların çok ötesindedir. Dolayısıyla yeni bir etik için üzerinde durulması ve geliştirilmesi gereken hayvan haklarına yönelik temel kuramlar denilen görüşler değil, canlı-merkezci düşünürlerin ortaya attığı görüşlerdir.

KAYNAKÇA

ARISTOTELES (1983). *Politika*, çev. Mete Tunçay, Ankara: Remzi Kitapevi.

AQUINAS, Saint Thomas (1920–1925). *The 'Summa Theologica' of St. Thomas Aquinas*, Translated by Fathers of the English Dominican Province, 22 vols., London: Burns Oats and Washbourne.

CALLICOTT, J Baird (2012). "Intrinsic and Instrumental Value" *Encyclopedia of Applied Ethics*, Ed. Ruth Chadwick, pp. 760-768, London: Elsevier Inc.

CALLICOT, J. Baird (1984). "Non-Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics", *American Philosophical Quarterly*, 21(4)/2012: 299-309.

DERRIDA, Jacques (2002). "The Animal That Therefore I Am (More to Follow)", trans. by David Wills, *Critical Inquiry*, 28(2)/2002: 369-418.

DESCARTES, Rene (1991). *The Philosophical Writings of Descartes*, ed. John Cottingham et al., 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

GORALNIK, L. Nelson; Michael P. (2012). "Anthropocentrism", *Encyclopedia of Applied Ethics*, Ed. Ruth Chadwick, Callahan and Singer, pp. 145-155, Massachusetts: Academic Press.

⁷ Burada yeni etikle kast edilen klasik normatif etiğe, yani "geleneksel insan-merkezci etiğe karşı etiğin tüm canlıları veya çevreyi kapsayacak bir biçimde genişletilmesi, kısaca doğanın da etik topluluk içerisine dâhil edilmesi gerektiğidir" (Callicott 1984: 299). Bu bakımdan son zamanlarda etik, bazı düşünürlerce geleneksel etik ve yeni etik olarak ikiye ayrılmakta ve geleneksel etik görüşler eleştirilmektedir.

KANT, Immanuel (1991). *The Metaphysics of Moral*, trans. by Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press.

KANT, Immanuel (1997). *Lectures on Ethics*, trans. by Peter Heath, ed. Peter Heath & J. B. Schneewind, Cambridge: Cambridge University Press.

KANT, Immanuel (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: TFK Yayınları.

MINTEER, Ben A. (2009). “Anthropocentrism”, *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, ed. J. Baird Callicott & Robert Frodeman, New York: GALE.

REGAN, Tom (2003). *Animal Rights, Human Wrongs*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

ROLSTON, Holmes (2012). *A New Environmental Ethics: The Next Millennium for Life on Earth*, New York: Routledge.

PLUHAR, E. (2012). “Animal Rights” *Encyclopedia of Applied Ethics*, ed: Ruth Chadwick, Callahan and Singer, Massachusetts: Academic Press.

SINGER, Peter (2011). *Practical Ethics*, New York: Cambridge University Press.

SINGER, Peter (2002). *Animal Liberation*, New York: Ecco Press.

STEINER, Gary (2005). *Anthropocentrism and Its Discontents*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

UEXKÜLL, Jakob Von (2010). *A Foray Into The Worlds of Animals and Humans*, Translated by Joseph D. O’neill, Minneapolis-London: The University of Minnesota Press.

VARNER, Gary (2001). “Sentientism”, *A Companion to Environmental Philosophy*, ed. by Dale Jamieson, pp. 192-203, Massachusetts: Blackwell Publishers.

Çevirmen | *Translator*: Metin BAL

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.

Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İzmir, TR
Dokuz Eylül University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, İzmir, TR

balmetin@gmail.com

ORCID: 0000-0003-3448-3736

Edward CAIRD

Eleştiri Düşüncesi: *Kant'ın Eleştiri Felsefesi'*ne Giriş¹

Öz

Bu felsefi metin Immanuel Kant'ın eleştiri düşüncesi üzerinedir. Yazar metin boyunca Immanuel Kant'ın başyapıtı olan *Saf Aklın Eleştirisi* üzerine yoğunlaşır. Kant kendi çağını, herşeyin boyun eğmek zorunda olduğu eleştiri çağı olarak tanımlar. Kant'ın eleştirel çalışması sadece nesneyi değil öznenin zihinsel yapısını da aydınlatır. Kant kendi eleştirisini dogmatizm ve kuşkuculuğa yönlendirir. Bu metnin cevaplamaya çalıştığı sorular şunlardır: Kant'ın sözlerindeki eleştiri ile kastedilen şey nedir ve eleştiriye özellikle kendi çağının özelliği olarak görmesinde Kant hangi gerekçeye sahiptir?

Anahtar Kelimeler

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, Eleştiri, Dogmatizm, Kuşkuculuk.

¹ Çeviri Hakkında Not: Burada çevirisi sunulan metnin orijinal künyesi şu şekildedir: “CAIRD, Edward (1909). “Idea of Criticism”, *The Critical Philosophy of Immanuel Kant*, 2 vols., pp. 1-41, Glasgow: James Maclehose and Sons. Çeviri metne, *Kaygı* dergisi yayın kurallarına uygunluk gözetilerek ve dergi Yayın Kurulu görüşü dikkate alınarak, orijinal metinde bulunmayan bir “Öz” ve “Anahtar Terimler,” çevirmen tarafından eklenmiştir. Metnin bu çevirisi içindeki köşeli parantezler metnin Türkçe çevirmenine aittir [Çevirinin, telif haklarına dair sorun, *Kaygı* dergisinin değil, çevirmenin sorumluluğundadır].

“Mevcut çağ belki, kendisine herşeyin boyun eğmek zorunda olduğu bir eleştiri olan Eleştiri Çağı olarak nitelendirilebilir. Dinin, kendi kutsallığı zemininde ve Hukukun kendi üstünlüğü zemininde bu zorunluluktan kaçmaya kalkışmaları pek nadir girişimler değildir. Fakat, bu tür çabalar yoluyla onlar kaçınılmaz olarak, kendi temellerinin sağlamlığı hakkında haklı bir kuşku uyandırdılar, ve onlar, kendisinin özgür sorgulama sınavına yenik düşmeyebileceğini göstermiş olana akıl tarafından gösterilen yapmacıksız hürmet taleplerinin tamamını yitirirler.”

Kant'ın bu sözcüklerindeki Eleştiri ile ne kast edilmektedir ve Eleştiri'yi özel olarak kendi çağının karakteristiği saymakta Kant hangi gerekçeye sahiptir? “Eleştiri” teriminin, hemen hemen hiçbir kuralı ve ilkesi olmayan bir sürece, basitçe, kendisini eleştirilen teoriye ya da öğretiye sunan herhangi bir görüş açısından çeşitli itirazlar yükseltmekten oluşan bir sürece uygulanması çok ender bir durum değildir. Böyle bir eleştiri belirli bir bağıl değere sahip olacaktır çünkü o, zihni edilgen bir alımlama tutumundan uyandırır ve onu, ele alınan konu etrafında özgürce hareket etmesi için uyarır. Böyle bir eleştirinin, sürekli olarak uyguladığı kesin bir yargı ölçütü yoktur. Böylece, onun kullanımı daha iyi bir yöntem hazırlanmak içindir. Eğer o böyle bir yöntem yol açmıyorsa, kararlılıkla bağlı kalacağı hiçbir ilkeye sahip olmaması nedeniyle, o, çok geçmeden her şeyi kanıtlayabilen ya da çürütebilen bir sofistliğe düşer. O bir ölçütten yoksun eleştiridir, ve sonunda o, belki eleştirmenin zihninden başka hiçbir şeye ışık tutmamış olarak kalır. Böyle bir eleştiri, yalnızca, eleştirmenin yargılarının üzerine temellendirildiği bilinçdışı önvarsayımlara erişmemizi sağladığı sürece eleştirmenin zihni üzerine de ışık tutar.

Şimdi Kant, kendi çağını Eleştiri çağı olarak adlandırırken ve kendi *Eleştiri*'sinden, çağın görevini felsefe alanındaki kendi meşru sonucuna vardırarak olarak söz ederken, hiç kuşkusuz bundan çok farklı birşeyi kast etti. Onun ne kast ettiğini, onun Eleştiriyi Felsefenin diğer iki biçimine, Dogmatizm ve Kuşkuçuluğa karşı nasıl konumlandığını düşündüğümüzde en iyi şekilde anlayabiliriz. Kant şu açıklamayı yapar: “Dogmatizm aklın, onun kendi yetisinin ön eleştirisi olmaksızın olumlu ya da dogmatik işleyişidir;” başka bir deyişle, o dünyayı anlamak ve yorumlamak için doğrudan çaba - kendi yetkinliğine ilişkin olarak ya da onun kullandığı yöntemlerin ve ilkelerin etkililiğine ilişkin olarak henüz hiçbir çekince tarafından rahatsız edilmemiş olan bir zihnin çabası - içinde üretilen bir sistemdir. Böyle bir zihin, gerçekte, genel olarak her ne türden olursa olsun hiçbir yöntemin ya da ilkenin bilincinde değildir. Böyle bir zihin kendisiyle ilgilenemeyecek kadar çok kendi nesnesiyle meşguldür. Bir erken filozof, Aristoteles tarafından, göğün genişliğine bakıyor olarak ve “herşey birdir” açıklamasını yapıyor olarak betimlenir. Böylece, sezgisel düşüncenin doğrudan bir çabasıyla, bilginin olanağına ilişkin olarak henüz hiçbir kuşku tarafından rahatsız edilmemiş olan zihin, evrenin kendisi kadar geniş görünen birtakım genel ilkeler benimser ve bu ilkeleri bütün görüşleri açıklamak ya da konuyu savuşturmak için kullanır. Zihnin bu şekildeki dolayimsız, çekincesiz eylemi mutlaka iyi bir sonuçtan sapacak değildir. Şeylerin doğası hakkında insanın ilk görüşü her zaman böyle bir eylem tarafından sağlanır. Fakat o, her durumda, en azından ilk anda, kendi sınırını aşar. Sezgisel sergilemenin canlılığıyla şeylerin bir özelliğini aydınlatırken, o diğer özellikleri gölgede bırakır. Sınırlı erimi olan bir ilkeyi kavrarken, o bu ilkeyi kendi açıklayamadığı ve bu nedenle yalnızca çarpıtmaya hizmet ettiği

nesnelere korkusuzca uygular. Bu durum, bir uyarım tarafından ve başka bir zihinden almış oldukları bir düşünce doğrultusunda harekete geçirilen az bir orijinalliğe sahip zihinler için söz konusudur. Yaratıcı ve orijinal görüye sahip kimseler, genellikle, nitelik ya da sınırlama olmaksızın teorik bir şekilde ortaya koymuş olsalar da bir ilkenin makul olmayan uygulamalarından onları alıkoyan bir bütünlük duyumuna, şeylerin birliğinin bir bilincine sahiptirler. Evren hakkındaki mutlak mekanik açıklamaları ya da hayvan varoluşunun bütün olanaklarının skolastik şemasını Newtonlardan ya da Darwinlerden edinmiyoruz. Bir zamanlar yola çıktıkları her türlü entelektüel yolda tereddütsüz bir şekilde ilerleyen ve bu yol herhangi bir şeye götürdüğü sürece, başka bir deyişle, kendi yöntemlerini yalnızca onun için uygun olan nesnelere uyguladıkları sürece bilime büyük hizmetlerde bulunma yeteneğine sahip en yüksek dereceden olmasa da yüksek dereceden birçok bilgin vardır. Buna rağmen, kendi anahtarlarını her şeye uygulayacakları tam bir korkusuzluk ve sağlam inanç ile onun her kilidi açıp açamayacağı hakkında ilk kuşkuyu uyandırmak çoğu zaman bu insanların yazgısıdır. Onları tutsak alan düşüncenin - Goethe'nin adlandırdığı şekilde - “demonik” etkisi altında ısrarla devam ederek, sıradan anlayışın onların olgulara Prokrustiyen² davranışında onları takip etmeyi reddedeceği noktaya kadar, varoluşun her bölgesini bu düşüncenin egemenliği altına sokmaya çalışırlar. Böylece, bir ilkenin evrensel olmaması bilinci tam da bu ilkeyi evrenselleştirme girişiminden kaynaklanır ve düşüncenin tepkisi eğer onun değeri ve doğruluğuyla ilgili olarak, onun kendi sınırlı alanı içinde bile kuşkuculuk uyandırmıyorsa yerindedir.

Anlama yetisinin doğrudan dogmatik ya da eleştirel olmayan kullanımı birtakım noktalarda kendisini, kesinlikle, şeylerin doğası tarafından denetleniyor ve engelleniyor bulacaktır. Dünyanın açıklanması için kendilerini ilk sunan yalın ilkeler zorunlu olarak kusurlu ve tek-taraflıdır. Eğer onlar fenomenleri açıklıyorlarsa, bu yalnızca sınırlı bir menzile içindedir ve onlar bu menzilin ötesine genişletildiklerinde olgularla ve hatta kendileriyle çelişki içine düşerler. Dünyanın belirli bir parçasının ya da gerçekliğin belirli bir evresinin incelenmesine uygulandığı sürece yeterli bir kılavuz oluşturan kategori, evrensel bir ilke olarak çalıştırıldığında onun uygun olmadığı bulunur. Böylece, buradaki tek-taraflılık orada karşıt bir tek-taraflılığa yol açar, dogmatizm karşıt bir dogmatizm tarafından karşılanır ve açıkça karşıt ancak gerçekte birbirini tamamlayan düşüncelerin savunucuları arasında ortaya çıkan sonu gelmez anlaşmazlıkta, her bir kimse kendi karşıtına karşı yönelttiği keskin diyalektiğin kendi üzerine döndürüldüğünü bulur. Bunun yanında, bu şekilde dıştan saldırıya uğruyor olmak dışında, bir yarım-doğruluk onun kendi Nemesis³'idir. Tek-taraflı bir dogmatizm

² Çev. notu: “Prokrustiyen” sıfatı Grek mitolojisinde adı geçen Prokrustes'in davranışlarını betimlemek için kullanılır. Prokrustes “Atina ile Megara yolu üstünde bulunan bir haydut. Biri küçük, biri büyük iki yatağı varmış ve gelen, geçen yolcuları soyduktan sonra uzun boyluları küçük yatağa yatırır, ayaklarını keser, kısaları büyük yatağa yatırır, ayaklarından çeker, uzatmış. Bu korkunç eşküyayı Theseus öldürmüştü.” s. 254, Erhat, Azra (2002) *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

³ Çev. notu: “Nemesis hem soyut bir kavramı simgeler, hem de tanrısal bir varlık olarak canlandırılır. Hesiodos'a göre Gece tanrıça Nyks'in kızıdır. Zeus ona tutulur, ama Nemesis tanrıdan kaçmak için bin bir biçime girer, sonunda bir kaz olur, tanrı da kuğu kuşu biçiminde onunla birleşir. Nemesis'ten doğan yumurtanın Leda'nın eline geçtiği ve Helene ile

kendi içinde saklı duran karşıt dogmatizmdir. Onun yalnızca geliştirilmeye ihtiyacı vardır ve o kendisini yok eder. Kendisini bir bütün olarak kuran bir parça, tam bir gerçeklik olduğunu iddia eden bir soyutlama, kendisiyle bile çelişki içindedir; ve bu çelişki, sonunda onun için öldürücü olur. Böylece eski diyalektik, mutlak birliğin hiçbir şekilde birlik olmadığını ya da farkla ilişkili olması dışında birliğin hiçbir anlamının olmayacağını gösterirken (tüm farklılıkların gerçekliğini reddetmek amacıyla yorumlanan) “her şey birdir” teorisine son darbeyi indirir.

Dogmatizmin başarısızlığının ilk sonucu doğal olarak Kuşkuculuğun yükselişidir. Karşıt dogmaların çatışması bir umutsuzluk hissi üretir, ve hatta bu “öne sürülebilecek her şeyin eşit bir nedenle reddedilebilir” olduğu kanısı olabilir. Böyle bir kuşkuculuk daha derin bir doğaya ya da daha sığ bir doğaya sahip olacaktır. Birçok fikir farklılığını gözlemlemenin ve iki taraftaki birçok tartışmayı dinlemenin sonucu yalnızca bu yüzeysel kuşku olabilir. Herhangi bir şey lehine ya da herhangi birşeye karşı makul bir iddianın savunulabilecek yanlarını bulmak sofistik bilinç olabilir. Ya da son olarak, her dogmatizmin kendi içinde karşıt bir dogmatizmi saklı halde barındırdığı bilincinden ve karşılaştığı kendi karşıtından kaynaklanan çelişkinin yalnızca onun kendi mantığının onun kendisi üzerine geri tepmesi olduğu bilincinden ortaya çıkan iyi düşünülmüş bir bilgi çaresizliğinin daha derin kuşkuculuğu olabilir. Kant'ın kuşkuculardan “entelektüel dünyanın, toprağın ne çeşit olursa olsun düzenli işlenmesine izin vermeyecek göçebeleri” olarak söz ederken kastettiği şey kuşkuculuğun özellikle bu ikinci türüdür. Bu tür bir kuşkuculuğun kendisi, Bacon'ın dediği gibi, bir dogmatizmdir: “Ephecticus ἀκαταληψίαν dogmatizavit.” Böyle bir kuşkucu olumsuzlamada, hiçbir doğrunun ulaşılabildiği kanısında huzur ararlar. O kendi zihninin, kendisinin ona ait öznel kesinliğinden memnun olmasını sağlamaya ve her nesnel inancı kölelik olarak geri püskürtmeye çalışır. Bu anlamda eski kuşkucular, “kefaletten kaçınanlar emindirler” [“he who shuns suretyship is sure”] atasözünü, bu sözün hiçbir şeye bağlanmamış bir kimsenin, zihinsel ya da ahlaki bakımdan hiçbir şeye inanç göstermeyen ve güven duymayan, fakat kendisi hakkındaki çıplak bilince geri dönen kimsenin böylelikle her türlü düşüncülüğünün ve sıkıntının [vexation] üstüne çıkacağı şeklinde yorumlayarak kullandılar. “Ich habe meine Sache auf Nichts gestellt”⁴ sözü bilge insanın mottosudur.

Böyle bir kuşkuculuk istikrarlı mıdır?, ya da o kendi karşıt olduğu dogmatizm gibi bir çelişki tarafından rahatsız edilmekte midir? Kant bu sonraki sorunun doğru olduğunu, ve kuşkuculuğun, dogmatizm gibi, kendi içinde onun kendisini çürüten ilkeyi barındırdığını savunur. Kuşkuculuk böyle yapmalıdır, çünkü, şimdiden söylenmiş olduğu gibi, kuşkuculuk yalnızca başka çeşit bir dogmatizmdir. Kuşkuculuk olumsuz bir

Dioskurların bu yumurtadan çıktıkları anlatılır. Kavram olarak Nemesis tanrısal öcü simgeler, kimi zaman Erinyslere karışır, ama çokluk insanlarda ölçsüzlüğü, kendine ve talihine aşırı güveni cezalandıran varlık olarak gösterilir. Ate ile Hybris'in hemen ardından gelir. Bu nitelik de tragediyada büyük bir rol oynar. Marathon'a yakın küçük bir Attika kentinde Nemesis'in bir tapınağı varmış, tapınağtaki tanrıça heykelini ünlü heykeltıraş Pheidias Paros mermerinden yontmuş. Bu mermeri Persler Atina'yı aldıktan sonra zafer anıtı olarak dikmeye hazırlanırken, Nemesis ölçsüz gururlarını cezalandırmış, mermer de böylece tanrıçanın heykelini yontmaya yaramış.”, s. 215, Erhat, Azra (2002) *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

⁴ Çev. notu: “Kendi meselemi hiç üzerine kurdum”.

sonuçta birdenbire durduğunda ve kendi silahlarını kendisine doğrultmayı reddettiğinde, o tam da kendi düşmanını suçladığı tutarsızlığa düşmüş olur. Bir kuşkucu ancak bir dogmatist olarak dogmatizme karşı güçlü olur: o, yalnızca, çekişen taraflara ortak olan birtakım ilkeleri savunarak onların birbirlerini çürüttüklerini gösterebilir. Çünkü, bütünüyle olumsuz bir konum bir imkansızlıktır: bir soru bile bir varsayım içerir. Bir kuşku, hatta olumsuz bir kanı bile, kendi arkasında olumlu bir kesinlik taşıyor olmalıdır. Bildiğim her şeyin görünüş olduğunu ve görünüşün ötesindeki gerçekliği bilmediğimi ve bilemeyeceğimi söylesem, bu gerçekliğin görünüş ile birliğini reddetmemi sağlayan gerçekliğin birtakım ölçütlerini biliyor olmalıydım. Eğer nesnelere değil kendimin ve düşüncelerimin bilincinde olduğumu söylersem, düşüncemden bağımsız nesnelere gerçekliğini ya da olanağını varsayarım, ve aynı zamanda, kendim hakkındaki bilinci bu nesnelere hakkındaki bilinçten ayırabildiğimi varsayarım. Mutlak kuşkuculuk böylece kendisini yok eder. Kuşkucuların kendileri mutlak kuşkuculuğun hastalıkla birlikte kendisini de tasfiye eden bir ilaç olduğunu söylediler, fakat onlar kendi söylemlerinin gücünü fark etmediler. Kendi tutarsızlığını fark eden bir kuşkuculuk, aynı zamanda, kuşkuculukta durup kalmanın imkansız olduğunu fark eder; ya da başka bir deyişle, kuşkuculuk, hakkında kuşkucu olmanın imkansız olduğu fundamental bir inancı açığa çıkarmakla sonlanır. Eğer kuşkuculuğun ilk işi bizi karşıt dogmatizmlerin ötesine taşımak ise, son işi onların olduğu gibi kendisinin de gelip dayanacağı doğruluk temelini açığa çıkarmaktır. Fakat, kuşkuculuk bu son işe giriştiğinde, onun gerçek anlamda kuşkuculuk olması son buldu ve Eleştiri'ye dönüştü.

Bu son açıklama Kant'ın çarpıcı bir ifadesiyle betimlenebilir. “Kuşkuculuk” diyor Kant, “eğer dogmatistler tarafından katedilen zemini kendi yolculuklarının başladığı noktaya kadar tekrar gözden geçirmiş olsaydı yararlı bir gerileme olacaktı.”⁵ Eleştiri, böylece düşüncemizin başlangıçlarına – ya da en azından, karşıt dogmatik sistemlerin birbirinden ayrılacağı noktaya mantıksal olarak öncel olan bir noktaya - geri giden ve böylece düz yola yeniden giren daha derin bir kuşkuculuk çeşitidir. Başka bir deyişle, onun amacı, onun kaynaklarını ve önvarsayımlarını saptayarak bu tartışmaya bir son vermektir. Her tartışmada tartışmacılar için, onların neredeyse fark edemeyeceği kadar küçük ortak bir zemin var olmalıdır. Eğer bu böyle değilse, iddia ve reddetme, saldırı ve savunma eşit derecede anlamsız olacaktır. Kuşkuculuğun değeri yalnızca şudur ki o, taraflardan her birinin argümanlarını diğer tarafı çürütmek için kullanırken, mevcut sorunun, sorgulanmaksızın bir karara bağlanamayacağı birtakım önvarsayımlara sahip olduğunu öne sürer. Aynı şeyi farklı bir bakış açısından ortaya koyacak olursak, İonyalılar ve Elealılar arasında, ya da Platoncular ve Aristotelesçiler arasında, ya da Stoacılar ya da Epikürcüler, ya da tekrar modern zamanlarda, Locke okulu ve Leibniz okulu arasındaki her büyük düşünce çatışmasının nedeni, bir doğruluğun tamamlayıcı özelliklerinin ya da öğelerinin bu doğrulukla kesinlikle çelişen görüşler olarak kabul edilmeleridir. Bu tür tartışmalar basit bir “evet” ya da “hayır” demekle bir anlaşmaya varılamayacak soruları bu şekilde basitçe cevaplama çabasından doğarlar. Böylece her cevap bir absürlük içerir ve öteki taraftan karşı konulamaz bir saldırıya açıktır. Saldırıya karşı güvenliğini sağlayan ve kendi karşıtı savunma pozisyonu almaya zorlayan tartışmacı galip olacaktır. Bu arada, kuşkucu kimse doğrunun erişilemez

⁵ R. i. 492; H. viii. 523.

olduğu, ya da Kantçı bir dille söyleyecek olursak, sorunun aklın çözümlenemez bir “çatışkı”sını [Alm. *Widerstreit*, İng. *antinomy*] içerdiği sonucunu çıkarır. Ancak, olguların doğru yorumu farklıdır. Bir dogmatizm, tüm evreni, yalnızca onun bir parçası ya da evresine uygulanan bir ilkeyle açıklama çabasıdır. Bu sırada, onun karşıtı bir dogmatizm bu ilkenin herhangi bir geçerliliği olduğunu reddeder ve bu ilkenin yerine karşıt bir ilke koyar. Son olarak, sonuçta ortaya çıkan kuşkuculuk karşıt iki dogmanın her ikisinin topyekun reddedilmesidir. Eğer bu böyleyse, tüm savaşımların, hiçbir nihai zaferin kazanılmadığı kapalı bir arena içinde savaşıyor oldukları açık hale gelir. Bu tartışmaya bir son vermenin tek yolu bu tartışmanın kendileri altında sürdürüldüğü dar koşulları aşip geçmektir. İşte Eleştiri'nin yapmaya çalıştığı şey tam da budur. Başka bir deyişle, Eleştiri'nin amacı tartışmanın altında yatan ilkeye sızmak, karşıt teorilerin herbirini doğruluğun bir ögesi olarak kendi yerlerine koyan daha kuşatıcı bir kavrayışı keşfetmektir. Bu, dogmatizmi ve kuşkuculuğu birleştiren, buna rağmen bunun her birinden ayrı bir süreçtir. Eleştiri, her bir dogmatik teorinin taraflı doğrusunu fark ettiği sürece dogmatiktir; Eleştiri, dogmatik teorilerin her birini bir tarafa sınırlandırdığı sürece kuşkucudur; ve dogmatik teorilerin kendi farklılıklarında ve bağıl karşıtlıklarında açığa çıkan birliği keşfettiği sürece tekrar dogmatiktir. Eleştiri, onların bağıl geçerliliğinin koşulu olan birtakım önsel doğrular ortaya çıkarmak yoluyla ilksel ve evrensel olduğu varsayılagelmiş ikincil ilkelerin geçerliliğini sınırlandırır. Eleştiri böylece aynı anda hem gerileyici hem ilerleyicidir, ya da daha iyi bir ifadeyle, o ilerleyici olmak için gerileyicidir. Eleştiri, içinde karşıt okulların farklarının uzlaşacağı kuşatıcı bir düşünceye ilerlemek için bu karşıt okulların bölünmesinde önvarsayılan bir birlik ilkesine geri döner.

Eleştiri, böylece, sözcüğün en yüksek anlamında, içinde bir tartışmanın yürütüldüğü alanın ötesine geçmek için ve tartışmacıların her birinin üstünde olan bir bakış açısından – bu, aynı zamanda, tartışmacıların ikisinin de zımnı olarak kabul edecekleri bir bakış açısı olmasına rağmen - tartışmanın üzerine yeni bir ışık tutmak için bir çabayı özsel olarak içerir. Bu, bir özneyi ilkenin bölgesine yükselten ve böylece onu sıradan bir tartışmanın saldırısından ve kaba cevabından özgürleştiren gerçek bir eleştiridir. Kant'ın ortaya koyduğu anlamda bir *eleştiri felsefesi*, yalnızca, sadece belirli bir tartışmaya değil fakat bütün tartışmalara önsel olan ilkelere ulaşmak için bir çaba olduğu sürece sıradan bir tartışmanın ötesine geçer. Kant'ın onu betimlediği haliyle eleştiri felsefesi, amacı, bilinebilir hakkındaki en genel koşulları belirlemek olan bir “bilgi yetisi eleştirisidir”.

Şu açıktır ki bilinebilir olanların hepsi arasında, bilinebilir olanın bilinebilir olma durumunda söz konusu herneyse onu yüklememiz ve bu tür yüklemeler diğer hepsinden öncelikli bir yer tutarlar ve içinde kendilerinin anlaşılacağı anlamı belirleyecekler ya da sınırlayacaklardır. Bu bakış açısından, bu nedenle, gerçekte biliniyor olmasından bağımsız olarak dünyaya ve onun içinde her nesneye ilişkin öne sürdüğümüz birtakım iddiaların var olduğu görülüyor. Bu iddialar gerçek bilgimizin herhangi bir artışı yoluyla, ya da şimdiden bildiğimiz tikel nesnelere ilgili görüşümüzdeki herhangi bir değişiklik yoluyla değiştirilmez ya da düzeltilemez. Bu anlamda, “bilgi yetisi” bilinen herşeyin önvarsayımdır; ve bu yetinin eleştirisi, başarıyla yürütüldüğünde, evrensel olan ve bu nedenle tüm ikincil ilkelerin bir bilgi şeması içindeki değerini ve yerini belirlemek için kullanılabilir ilkelerin kurulmasına götürecektir.

Kant tarafından önümüze bu şekilde konulan problem ilk bakışta Locke'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme* yapıtında çözmeye çalıştığı problemin aynısı olarak görünür. Ancak bu problem üzerinde düşününce, onlar arasında önemli bir fark olduğunu buluruz. Bu farkın açıklanması hem felsefi eleştirinin doğası üzerine hemde onun erişilmeye çalışılan nesnesinin imkanı üzerine ışık tutmaya hizmet edecektir. Locke bu soruyu Psikolojinin bir sorusu olarak kavrar. Locke şöyle der: “Ben, insan zihninin üstlenmek için çok uygun olduğu tatmin edici çeşitli soruşturmalara doğru ilk adımın bizim kendi anlama yetimiz hakkında bir görüş edinmek, kendi yetilerimizi incelemek ve onların hangi şeylere uygulanabileceğini görmek olduğunu düşünüyorum. Bu gerçekleştirilinceye kadar yanlış uçtan başladığımızdan kuşkulandım ve geniş varlık okyanusu içinde, sanki tüm bu sınırsız kapsam, içinde hiçbir şeyin onun kararlarından muaf tutulamayacağı ya da onun kavrayışından kaçamayacağı anlama yetimizin doğal ve kuşku götürmez bir mülkümüğü gibi düşüncelerimizi serbest bırakırken, bizi en fazla ilgilendiren doğruların dingin ve pekin bir sahiplenilişinde tatmin arayışı boşunadır. Böylece insanlar kendi soruşturmalarını kendi kapasitelerinin ötesine genişleterek ve kendi düşüncelerinin sağlam bir zemin bulamayacakları derinliklerde gezinmesine izin vererek, hiç kuşkusuz, açık herhangi bir sonuca asla varmayan, yalnızca kendi kuşkularını sürdürmeye ve artırmaya ve onları sonunda kusursuz bir kuşkuçuluk içinde saptamaya yarayan soruları artırır ve tartışmaları çoğaltırlar. Anlama yetimizin kapasiteleri iyi düşünüldüklerinde, bilgimizin genişliği bir kez keşfedildiğinde ve şeylerin aydınlatılmış ve karanlık kısımları arasındaki, bizim tarafımızdan kavranılır olan ve olmayan arasındaki bağları kuran ufuk bulunduğunda, insanlar belki büyük bir çekince duymaksızın bir kimsenin aşikar bilgisizliğini kabul ederler ve kendi düşüncelerini ve söylemlerini başkalarına daha çok avantaj ve doyumla uygularlar.”⁶ Gerçekte, Locke, bir teleskop yoluyla görülen nesnelere hakkındaki görüşümüzü uzabileceği herhangi bir kusurun onun yapısında olup olmadığını ya da verili bir vazaklığın ötesinde onu kendi kapsamında kullanışsız kılacak herhangi bir sınırlama olup olmadığını keşfetmek amacıyla bir teleskobu inceleyebilmemize benzer şekilde, bilgimizin doğasını ve sınırlarını keşfetmemiz amacıyla yetilerimizi incelemeyi teklif ediyor. Şimdi, bu Kant'ın bize bilgi yetimizi eleştirme teklifi yaptığı anlamda ise, zihni zihnin dışında birşeyle inceleyemeyeceğimize ve diğer nesnelere bilmemizi ya da onları doğru bir şekilde bilmemizi engelleyebilecek zihindeki herhangi bir kusurun, buna eşit bir şekilde zihnin kendisini bilmemizi engelleyeceğine itiraz etmek akla aykırı olmayacaktır. Buna, katıksız bir psikolojik bakış açısından, yanıt verilemez görünmektedir.⁷ Bilginin nesnelere biri olarak, zihin, onu maddeyle karşılaştırdığımız anlamda, hakkındaki bilgisi tüm diğer bilgiler temeline dayanan bir nesne olarak ele alınamaz. Bunun aksine, zihni bu anlamda anlamak şimdiden maddi dünyayı anlamış olduğumuzu imler. İnsan doğayı iki yönden önvarsayan bir varolandır, kendi organını bir hayvan bedeninde bulan bir ruh olarak, ve kendi yaşamının

⁶ *Essay [Deneme]*, I.i.7.

⁷ Başka bir deyişle, eğer psikoloji zihinle, onu diğerleri arasında bir nesne olarak kabul ederek ilgileniyorsa. Locke, hiç kuşkusuz, Berkeley gibi, zihnin kendisini doğrudan içebakış yoluyla bileceği ve tek zorluğun zihnin kendisinin ötesine nasıl bakabileceği olduğu varsayımına ilerler. Bir noktaya kadar Kant'ı bile etkileyen bu görüş, onun ardından kapsamlı olarak tartışılacaktır.

önkoşulunu ve çevresini doğa sistemi içinde bulan olarak. Bilgiyi psikoloji üzerine oturtmak, bu nedenle, onu, onun en son ve en karmaşık sonucu üzerine oturtmak olacaktır. Zihni bu anlamda biliyorsak, bilginin kendisi üzerine kurulacağı ilkeyi aramaya ihtiyacımız olmamalıdır, çünkü kendisi açısından böyle bir ilkenin arandığı her amaca şimdiden ulaşmış olmalıyız. Eğer bilgi tapınacağının üstüne taşıyıcı taş sağlam ve güvenli olarak yerleştirilmiş olsaydı, onun temellerini arıyor olmazdık.

Şimdi bu zorluk, zihnin aynı anda bilginin başlangıcı ve sonu olarak kendisini sergilediği iki katlı özellikten kaynaklanır. Düşünen varolan yalnızca bilinen ve bilinebilir dünya içindeki bir nesne değildir, o aynı zamanda bilginin bir öznesidir ve yalnızca böyle bir özne için bir nesne ya da bir nesnelere dünyası var olabilir. Böylece, insanın kendini bilmesinden iki şekilde söz edebiliriz: yalın bir şekilde kendi olarak, tüm bilgi nesnelere imlenen düşünen özne olarak görüldüğü kendisi hakkında bir bilgi; ve diğer insanlardan, hayvanlardan ve genel olarak doğadan ayırt edilen ve bunların her biriyle belirli ilişkiler içinde yer alan bir insan olarak kendisi hakkında bir bilgi. İksel özelliği bakımından Eleştiri'nin, psikolojinin konusu olan kendisi hakkındaki bilginin bu ikinci türüyle hiçbir ilişkisi yoktur; çünkü zihnin bu bilgisi, şimdiden söylenmiş olduğu gibi, bilimin başlangıcı değil, fakat sonudur, ve o, kendisinden daha basit olan bir test ya da ölçüt olarak kullanılamaz. Bilinen ve bilinebilir olan herşeyde zihin önvarsayıldığı sürece, ya da başka bir deyişle, nesnelere bilinçli bir kendi ile ilişkisinde içerilen, kendileri yoluyla diğer herşeyin bilinmesi gerektiği ve bu nedenle kendileri aracılığıyla diğer her türlü bilgi çeşitinin olanaklı olduğu ilkeler tüm bilginin saklı önkoşulları oldukları sürece, eleştiri, yalnızca zihnin bilgisiyle ilgilenmek zorundadır. Psikoloji bu tür soruşturmalarda yalnızca, neyse o olarak bir bilgi nesnesi olan bilinçli bir varolan, mantıksal olarak böyle bir öznenin ayrı şekilde varoluyor olarak düşünülemez bir dünya içinde onun bütün diğer nesnelere ilişkisi hakkındaki görüşümüzü özsel olarak düzeltemez olduğu sürece ilgilenir.

Şimdi, Kant'ın ifadesinde mevcut birtakım yetersizlikler üzerine düşünmeyi bir tarafa bırakacak olursak, henüz açıkladığımız anlamıyla, Kant'ın kendi bilgi yetimizin bir eleştirisiyle başlamayan her felsefenin bir dogmatizm olduğu şeklindeki iddiasını kabul etmeliyiz. Çünkü, daha önce söylendiği gibi, tüm bilinebilir nesnelere düşünen bir öznenin zorunlu ilişki içindedirler; Onlar esasen bir-kendi-için-nesnelere: ve bu görecelik onları böyle bir öznenin bilincine dışsal olarak (sanki nesnelere adeta, onları bilme yeteneğinde birtakım varolanlarla birlikte bir dünya içinde varolmuşlar gibi) ele almayı imkansız kılar. Bu bakış açısından, zihin bir şey ve madde başka bir şey değildir: çünkü eğer zihin demekle bilinçli bir özneyi kastediyorsak, böyle bir özne maddi ve ruhsal dünyaların benzer oldukları önvarsayımdır. Ya da, başka bir şekilde söyleyecek olursak, şeylerden, onları bir özne için olanaklı nesnelere kılan ilinekten ayrı halde kendi içlerinde niteliklenmiş olarak söz edemeyiz. Onlar en baştan beri, kendileri yoluyla onları bildiğim bu özellikleri onlarla ilişkilendirirler. Onlar en baştan beri esasen, bilinçle ilişkili olmaksızın asla hiçbir şekilde benim bilincime gelemeler. Zihin onlar üzerine, düşünen varolanların doğa dünyasının bir parçası oldukları ve bu dünyada diğer varolanlar ve şeyler üzerinde dışsal olarak etkili olduğu ve onlar tarafından etkilendiği anlamında bir koşul koyamaz. Ancak, zihnin, bütünüyle bağlantılı böyle bir nesnelere dünyasına dönüşmesiyle oranın koşulu olması anlamında zihin koşul koyabilir. Şu açıktır ki eğer tüm varoluş düşünen bir kendi için varoluş olarak tanımlanacaksa, bir

kendiyle bu ilişki içinde söz konusu olan şeyi öz-bilince getirmekte, madde ve zihin ilişkisini iki ayrı nesne olarak bütünüyle açıklıyor değiliz, fakat nesnelere ya da yalnızca nesnelere hakkında bilgi olsun oranın önkoşullarının ne olduğunu gösteriyoruz. Başka bir deyişle, bu şekilde kendi üzerimize geri giderek, bilginin başlangıcına ve aynı zamanda bilinen ve bilinebilir dünyaya geri gidiyoruz.

Bilgi hakkındaki Lockecu ya da psikolojik teorinin kusuru, böylece, bu şekilde ortaya konulur. Bu teori, bilgi yetisini dünyadaki birtakım varolanlara ait bir ilinekle olarak ele alır. Böylece, ağırlık bir taşın ilineğidir, düşünce insanın ilineğidir; ya da Cabanis'in ünlü sözünü kullanacak olursak "karaciğerin safra salgıladığı gibi beyin düşünce salgılar" vb. örneklerde olduğu gibi ilinekle yoluyla bu varolanlar belirlenir ve diğer varolanlardan ayırtdılır. Fakat bu şekildeki bir bilgi yetisi görüşü bilginin olanağı ile temel bir tutarsızlık gösterir. Bu şuna işaret eder ki, kendileri yoluyla nesnelere algıladığımız ve düşündüğümüz zihnin edimlerinin, neyse o olarak bireysel bilincin durumlarından daha fazla bir şey olmadıkları kabul edilecektir. Fakat, eğer bu onlar hakkındaki doğru açıklama ise bu durumlar yoluyla nesnelere bilgisi açıkça imkansız olacaktır. Çünkü, birey kendi varlığının durumları içinde, önerilen hipotezden yola çıkarak, bu durumların dışındaki şeyler hakkında herhangi bir şey söylemek için bir neden nasıl bulabilir? Eğer zihinler yalnızca dünya içindeki gerçek şeylerin bir türüyse ve bilginin tüm edimleri yalnızca onların ilgili oldukları yetinin ifadeleri ise, böylece onlar kendilerinden başka hiçbir şeyi bilmezler. Bilgi onlar için, yalnızca psikolojide başlamaz, fakat orada son bulur. Kendi içinde bu şekilde hapsedilmiş bir varolan için hiçbir kaçış yoktur; ya da eğer, - örneğin, Descartes'in "rastlantısal nedenler"inde ya da Leibniz'in önceden kurulmuş uyumunda söz konusu olduğu gibi - bir mucize yoluyla, içerdeki düşünceler onun dışındaki nesnelere tekabül ediyorsa, o onların bu şekilde tekabül ettiğini asla bilemeyecektir. Locke'un konumunu benimsemek, örneğin, zihni bağımsız bir nesne saymak ve onun, kendileri yoluyla nesnel bir dünyaya ilişkin tüm sorulardan ayrı tartışılacak düşüncelerini ve algılarını yalnızca öznel fenomenler olarak ele almak bilginin olanaksızlığını varsaymak olacaktır. Zihin kendisini ve kendi faaliyetlerini başka herşey hakkındaki bilgidan ayrı bilebilirse, işte tamda bu nedenle, zihnin bu dünyaya bütünüyle dışsal ve onu bilmeye yetenekli olmayan bir töz olduğu gösterilmiş olacaktır. Başka bir deyişle, öz-bilince ilerlemesi onun dışındaki bir dünya hakkındaki herhangi bir bilinci işaret etmeyen ve bu nedenle böyle bir bilince hiçbir olanak yoluyla erişemeyen bir zihin olduğu gösterilecektir. Onun kendi öznel durumları yoluyla dünya hakkında kusurlu ya da çarpıtılmış bir görüş sahibi olması anlamında değil fakat onun dünya hakkında hiçbir şekilde herhangi bir görüş sahibi olmayacağı anlamında o kendi içine hapsedilmiş olacaktır. Psikolojiyi bütün diğer bilimlerin *prius*⁸u yapmak, başka bir deyişle, psikolojiden başka hiçbir bilimin olmadığını söylemektedir. Lockecu eleştirinin ilkesi böylece bize eleştirilecek hiçbir şey bırakmaz. Lockecu eleştirinin bilgiyi açıklama çabası kaçınılmaz olarak, Hume'da olduğu şekliyle, bilgi olarak böyle bir şeyin varolmasının nasıl imgelenebildiğini bir açıklama çabasıdır. Bu, kuşkuçuluğa geri götüren bir eleştiridir.

Fakat, zihni bilinir dünyanın geri kalanı dışında ayrı bir varoluş olarak ele almak ve onun incelenmesi yoluyla, dünya hakkındaki bilincimizi küçümseyeceğimiz ve

⁸ Çev. notu: Latince'de *prius* sözcüğü "öncel", "baş", "önsel", "birincil" anlamına gelir.

eleştireceğimiz bir bakış açısını sağlama bağlamak imkansız ise: eğer bilgiden ayrı olarak bilme araçlarımızı inceliyemiyorsak, o halde, hangi şekilde olursa olsun bilgiyi nasıl eleştirebileceğimiz sorusu sorulacaktır. Kendisi yoluyla deneyimlerimizi edindiğimiz ve mevcut inançlarımızı geliştirdiğimiz bu işleyişi incelerken hangi zemin üzerinde durmalıyız? Bilgi olarak adlandırdığımız tüm yaşam görüşümüzü eleştirmekten söz etmek, bunu yapabilecek herhangi bir aracı, bu bilginin kendisinin içinden başka bir yerde bulamazken absürd değil midir? Archimedes dünyayı hareket ettiremezdi, çünkü kendi kaldıraç olarak dünyanın kendisi dışında hiçbir dayanak bulamazdı. Genel olarak bilginin bir eleştirisi düşüncesi ilk bakışta sanki benzer bir çelişki, bilincin ötesinde yer alan – buna rağmen bilincin erişebileceği ve kendisini oradan yargılayabileceği - bir noktanın var olduğu varsayımını içeriyor görünmektedir.

“Kendi düşüncelerimiz”in döngüsü ötesine çıkamayacağımız düşüncesi bir anlamda doğrudur ve bunun farkında olmamız gerektiği en yüksek önem arz eder. Bizim içimizdeki bilinçli kendiyile ilişkili olmaksızın asla hiçbir şey bilemeyiz. Her neyle ilgileniyorsak, hala şeyler hakkında kendi bilincimizle ilgileniyoruzdur. Eğer bir şey bunun tarafından dışlanıyor ise, o mutlak şekilde dışlanmıştır. Bilinçle hiçbir şekilde ilişkili olmayan kendilerinde şeyler hakkında, eğer böyle şeyler var ise, hiçbir şey bilemeyiz.⁹ Bir ikinci bilinç olmaksızın şeyler hakkındaki bilincimizi eleştiremeyiz. Bu ikinci bilinç neden, içinde şeylerin bize ilkin sunuldukları bilinçten daha fazla otoriteye sahiptir? Bu anlamda kavranılır dünya, içinde herşeyin ya da en azından bizim için nesne olan herşeyin içerildiği kapalı bir çemberdir ve bu çember içindeki birşeyi, onsu bir şeye referans yoluyla açıklamak kendisine hiçbir anlamın tekabül etmediği sözcükler kullanmaktır. Bilinir evrenin ne dayandığı bir kaplumbağa ne de onu tutabilecek dış bir kulpu vardır. Eğer bu nedenle bir kimse kuşkuculuğun ağır bir silahını gerçekliğe ya da bilginin olanağına karşı çevirmeyi seçecek olursa, bu ağır silahın kendisinin, bu bilgi dünyasının içine bu kimsenin bu ağır silahı çevirme numarası yaptığı şeye karşı yerleştirildiğini göstermek dışında onu çürütemeyiz.

İşte burada tüm zorluğun çözümü şimdiden işin içine girer. Gerçekte, bilginin kendisinin dışında herhangi bir bilgi ölçütü bulmanın, dünya hakkındaki sıradan bilincimizi yöneten ya da onu küçümseyen başka bir bilinç türüne yükselmenin hiçbir olanağı yoktur. Eğer biz Stoacı ve Epikürcü ve aynı zamanda birtakım modern felsefe okullarında öne sürülen tarzda ölçü sorusu yükseltirsek; eğer, başka bir deyişle, yalnızca dışsal olarak birbirleri üzerinde etkide bulunabilecek bağımsız şeyler olarak, bilincin bir tarafta ve nesnenin diğer tarafta var olduklarını varsayarsak; ve öncelikle neyse o olarak kendi duygulanımlarının ve yalnızca onların bilincinde olan bilincin nesneyi kavramak için kendi ötesine nasıl geçtiğini ya da onun öznel düşüncelerinin nesnel gerçekliği temsil edip etmediklerini, temsil ediyorlarsa hangilerinin temsil ettiklerini test edecek ölçütün nerede bulunacağını sorarsak, bunun cevabı değişmez bir şekilde, asla böyle bir ölçüt bulunamayacağı şeklinde kuşkucu olacaktır. Biz, gerçekte, problemi tam da onu ifade ettiğimiz tarz yoluyla çözülemeyiz kılıyoruz. Zihnin içinde, ona özgü olduğu varsayılan, hiçbir şekilde zihinle bir ilişki içine girememesi anlamında, zihinden *yoksun* olan bir ölçüt aramaktayız. Böyle bir soru üzerine, her nasılsa, gerçek eleştiri, cevabın

⁹ Kant'ın “kendinde şeyler” ’inin bu şekilde bilinçle bağlantısız olup olmadıkları konusunu daha sonra ele alacağız.

erişilemez olduğu değildir, fakat sorunun kendisinin anlamsız olduğudur. Onun, hakkında konuştuğu nesnelere, eğer onlar bilinebilecek iseler, varolan olarak tanımlandıkları şey olmaya son vereceklerdir. Onlar hakkında konuşmak bile zihin ve gerçeklik arasında giderilemez, fakat aynı nedenden dolayı var olduğu bilinemeyecek, hatta bir absürlük olmaksızın hakkında konuşulamayacak bir çatlak varsaymaktır. Soru böylece, henüz mutlak kuşkuculukta işaret edilmiş olan aynı çelişkiyi, başka bir deyişle, oradan kavranılabilir dünyaya karşı kuşkunun yönlendirildiği, kavranılabilir dünya dışında bir bakış açısı iddiasını kapsar.

Bilincimiz içinde kendisi yoluyla bilincin bir dünya ile tekabülünü sınamayacağımız, bu bilincin dışında olduğu varsayılan bir ölçüt bulmamız imkansızken; böyle bir ölçüt düşüncesi bir çelişki içerirken, bu, bizim bilincimiz içinde bu bilince sunulan nesnelere hakkındaki bilginin geçerliliği hakkında bir ölçüt bulmanın imkansız olduğuna işaret etmez. Çünkü tikel nesnelere hakkındaki tüm bilgimiz birtakım genel ilkeler, bilincin doğasından ve genel olarak onun nesnelere ilişkisinden kaynaklanan ilkeler üzerine oturtulmuştur. Eğer bu ilkeler bir kez aydınlığa çıkarılırsa, onlar bizim özel düşünce ve inançlarımızı sınamak ve doğrulamak için kullanılabilirler. Böylece, örneğin, dünya hakkındaki tüm bilinçte, bilimsel bilinçte olduğu gibi sıradan bilinçte de, onu bir birlik olarak, hatta, az ya da çok kesinlikte sistematik bir birlik olarak temsil edilmiş buluruz. Tüm bilincimizin bir kendisiyle ilişkili olduğu gibi, yine böyle bir dünya içinde – bir uzam ve bir zaman içinde - bilincin tüm nesnelere bizim için mevcut olurlar. Bu dünyanın şeyleri, varlıkları ve olayları, bu nedenle, bunların hepsi birbiriyle birtakım ilişki çeşidi içinde duruyor olarak kavranılır. Bu, ilkin, bilimsel bilinç için doğru görünmez, çünkü bilim olguların yorumlanmasında yeni zorlukları sürekli keşfetmektedir ve bu sürekli olarak onu yeni teoriler benimsemeye götürür. Bu, sıradan bilinç için doğru görünmez, çünkü o, olguları genel ilkelerle yorumlamak için en küçük bir çaba bile harcamaz, fakat, onları, onların kendilerini bireysel deneyimde uzam ve zaman içinde sergiledikleri gibi ilişkilendirerek onları tikellerin karmaşık bir kütlesi olarak ele alıyor görünür. Fakat daha açık bir görüş, bilimsel bilincin, birtakım fenomenler için belirli bir yer bulma gücü tarafından asla rahatsız edilmeyen, fakat böyle bir gücü yalnızca ona bağlı birtakım doğa görüşlerini sabit genel ilkelere uygun olarak yeniden biçimlendirmek için bir fırsat olarak gören bir yasa ve düzen inancı üzerine oturtulduğunun farkına varmamızı sağlar. Sıradan bilince gelince, o, kullandığı ilkeler hakkında bilgisizlik içinde ya da en azından onların seçik bilgisinden yoksun olarak çalışan, fakat buna karşın, böyle ilkeleri tikel olgular hakkındaki ham ve hazır yorumları içinde önvarsayan henüz gelişmeye başlamış durumdaki bilimsel bilinçdir. Böylece töz, neden ve karşılıklı etki kategorileri, aklın bilinçdışı çalışmasının bir sonucu olan dilin gramatik yapısında gömülüdürler. Bu kategoriler üzerinde çok az düşünmüş olsa da ve onları uygulaması tutarsız ya da belirsiz olsa da “sıradan insan”ın bu kategorileri, olgular hakkında kendisi ya da başkalarına yaptığı her açıklama içinde kullandığını göstermek zor değildir. Bu kategoriler, ifade edecek olursak, onun dünya hakkındaki görüşünün üzerine oturtulduğu çerçevedir, onun zihninin bilgi edinmesinin tümünde kendilerine göre edimde bulunduğu biçimlerdir. Kendileri yoluyla fenomenlerin doğru nedenlerini ve karşılıklı bağılıklarını keşfetmeyi ya da doğrulamayı denediği tümevarım kanonlarıyla bilim insanı, kendileri yoluyla onun kendisini yönlendirdiği ilkeler bakımından “sıradan insan”dan temelde ayrı değildir, fakat,

kendisini basitçe onların kılavuzluğuna bırakmak yerine onları önceden bilinen bir amaç için bilinçli bir şekilde kullanarak, kendisi yoluyla onları uyguladığı bilincin kesinliği ve açıklığı bakımından ayırır. Fakat, hem bilimsel hem de sıradan bilinç için dünya kendi çokluğu içinde birdir, kendi değişimleri içinde sürekli, eş-varoluşları içinde karşılıklı-bağlantılıdır; ve ikisi için de, belirli yollarla birbirlerine neden olan ve birbirlerini etkileyen birtakım şeyleri ve olayları ilişkilendirmek ve açıklamak için özel çabalarla bu genel birlik bilinci etkili olur. Bunun ne anlama geldiğini farketmişimizde, bunun şundan az bir şey olmadığını anlarız: tüm rasyonel biçimler, kendisini eş-varoluşsal ya da ardışık uzam ve zaman içindeki fenomenleri farklı birleştirme yollarıyla açığa çıkaran ve böylece, her düşünen varolan için, belirli ve sürekli ilişkiler içinde birbirine ve onların bilincinde olan kendiyeye dönük duran bir nesnelere ve olaylar dünyası kuran belirli bir sonul birlik ilkesine göre bir plan üzerine inşa edilmiştir.

Şimdi, işte tam burada Eleştiri, kendisi yoluyla tüm şeyleri kanıtlayacağı, kendisi yoluyla kendilerini bilgi olarak sergileyen tüm düşünceleri sınavacağı bir ölçüt bulmaya çalışır. Eğer insan deneyimi bu tür genel ilkeler üzerine inşa edilmişse eleştiri olanaklıdır; eğer böyle inşa edilmemişse, o zaman eleştiri olanaksızdır. İkinci durumda kendisi yoluyla dünya ve kendimiz hakkındaki kendi bilincimizi eleştirebileceğimiz hiçbir ilke geçici ve bağıl bir değerden başka birşeye sahip olamayacaktır. Başka bir deyişle, eleştiri, bilginin tüm özel aşamalarının altında bilginin genel bir biçimi ya da – Kant'dan bir ifade ödünç alırsak – kendimizde taşıdığımız ve kendisi yoluyla, insan tarafından bilinen her şeyin, hatta hakkında en az bilgi sahibi olunan şeyin deneyimine bir çeşit birlik verilen genel bir “şema” olduğu düşüncesi üzerine oturtulur. Öz bilinçli her varlık en azından, bir olgu olarak tanıdığı şey hakkında birtakım kaba sınamalara sahiptir; ve yeni bir fenomen kendisini sunduğunda, bu tür her varlık, kendi bilincinin bir dünyası içindeki tüm diğer olgularla ilişki içinde, bir şekilde bu yeni fenomene bir yer bulmakla, belirli bir yer ve bir ad vermekle yükümlüdür. Bu şu anlama gelir ki o kendi içinde genel öz-tutarlı bir doğal sistem planı taşır ve o gerçek olma iddiasındaki her şeyi bunun içinde belirli bir konum almaları için zorlar. Şimdiden gösterildiği gibi, bu plan, bir anlamda, bilinçdışıdır; başka bir deyişle, onun üzerine asla düşünülmez, o kendisini onu üreten etkinlik içinde değil yalnızca kendi etkisi içinde açıklar.¹⁰ Çok az kimse onu bütünüyle kendi zihninde taşıdığını bilir ve bundan daha az kimse onu tanımlayabilir ya da betimleyebilir. Dil durumunda ilişkiler hakkındaki bilincin kendisini, bu ilişkiler kendileri için adlandırılmadan ya da düşünülmeden çok daha önce gramatik yapı içinde gösterdiği gibi, insanın dünya hakkındaki bilgisi ya da deneyimi için de, gerçekte, dil en ilksel ifadedir. Bir yasa yönetimi hakkındaki herhangi bir inanç, hatta düşüncenin varlığından çok daha önce, bilincin birliğinin kendisini kendi içerikleri ve nesnelere çeşitliliği içinde ve bu çeşitlilik yoluyla dayatmasıyla insan deneyimi kendi ideal özelliğine ihanet eder. Böyle bir birlik, eğer insan herhangi bir zihinsel deneyim sahibi olacaksa, bir şekilde insan zihni için mevcut olur; ya da daha doğrusu, bu *birlik* insanın kendi zihnidir. Diğer taraftan, bilincin birliğinin mevcut olmayışı, tikel olguları bir bilinç içinde diğerleriyle ilişki içinde kendi yerlerine koymadaki yeteneksizlik tam olarak budalalık ya da delilik dediğimiz şeydir. Bu, gerçekte, bu birliği en baştan fark etmeyişimizin ve düşüncelerimiz ona çevrilmiş olduklarında bile

¹⁰ A. 104. B.

bu birlikle ne ölçüde ilişkili olduğunu fark etmenin bu kadar zor olmasının nedenidir. Bilincin birliğinin, üzerine tüm kavranılabilir deneyimin işlediği zemin olması olgusu onu bizim bakışımızdan saklar. Başka bir deyişle, bilincin birliği neyse o olarak nesnelere bilincinde olmaya başladığımızda şimdiden arkamızdadır, çünkü o, kendisi yoluyla onları bildiğimiz yetinin kendisini kurar. Biz içeriye doğru bakmadan önce dışarıya doğru bakarız ve ilkin birşeyi görmeksizin görme yetisinin bilincinde olabilmemizden daha fazla olmaksızın dışarıya doğru bakıncaya kadar içeriye doğru bakamayız. Böylece, bilgi yetisi, bir anlamda, nesnelere hakkındaki edimsel bilgiye önsel olmasına rağmen, bu yeti hakkındaki bilinç, bilen kendi hakkındaki bilinç, böyle bir bilgiye sonrasaldır ve onu önvarsayar. Böyle bir bilinç, bu şekilde üzerine geri döndüğümüz kendi tüm nesnel bilincimizin ve bu nedenle her ne olursa olsun tüm nesnelere önvarsayımı olmasına rağmen, düşüncenin nesnelere bilgisinden onun içinde işaret edilen birliğin üzerine bir geri dönüşün ürünüdür.

Eleştirinin keşfetmeye çalıştığı şey yalnızca onun ortaya koyduğu bilginin bu önvarsayılmış birliği ve ilkeleridir ki o, onlar yoluyla şimdiden sahip olduğumuz bilginin ya da varsayılmış bilginin tikel öğelerini sınavabilsin. Bu, “Eleştiri bilginin *a priori* öğelerini keşfetmek zorundadır” demek yoluyla ifade edilebilir. Doğrudur ki bu ifade, zihnin deneyimden edindiğine karşıt olarak zihne yüklenebilir anlam olarak, genellikle başka bir anlamda ele alınır. İçinde, eleştiri probleminin kendisini ilkin Kant'a sergilediği özel biçimi ele alacak olursak, bilginin parçalarının bölünmesi hakkında açıklama yapmalıyız ve onun geçerliliğini daha bütünlüklü olarak ele almalıyız. Fakat burada, genel olarak Eleştiri problemiyle ilgilendiğimiz yerde, Kant'ın bunun hakkındaki açıklamasının özgüllüklerine gönderme yapmaksızın, kendisine göre öncekinin zihnin kendisinden ve sonrakinin zihnin dışından türetildiği bilginin *a priori* ve *a posteriori* öğelerinin kapsamlı bölünmesinin eleştiri problemi anlaşılır anlaşılmaz gözden yittiğine ya da en azından kendi anlamını bütünüyle değiştirdiğine işaret etmek yeterli olacaktır. *A priori* ve *a posteriori* karşıtlığı, bilginin farklı parçaları olarak, gerçekte bilginin özne ve nesnesinin farkının bilginin farklı nesnelere olarak zihin ve maddenin farkıyla bir karıştırılması üzerine dayanır. Özneye ilişkisinden ayrı olarak bilginin hiçbir nesnesinin verili olmadığı fark edilir edilmez, onun kendisi için var olduğu bilinçten ayrı olan nesne nedeniyle var olması anlamında, bilginin bütünüyle *a posteriori* hiçbir parçasının olmadığını söylemek imkansız hale gelir. Yalnızca nesnelere bilgisi içinde ve bu bilgi yoluyla öznenin kendi yetisi hakkında, başka bir deyişle, kendisi hakkında bilgiyle karşı karşıya gelişi fark edilir edilmez, nesnelere hakkındaki bütün bilincimizden ayrı olarak zihne sunuluyor olma anlamında, bilginin hiçbir parçasının bütünüyle *a priori* olmadığını söylemek eşit derecede imkansız hale geldi. Bu nedenle, eleştiri anlamında, *a priori* adı yalnızca, nesnelere hakkındaki tüm bilince ilişkin olarak önvarsayılan, başka bir deyişle, bilgi tapmağının temelindeki ilk taşlar, ya da, başka bir metaforla ifade edecek olursak, bütün bilginin kendisinden yattığı tohumlar olan doğruluğun öğelerine uygulanabilir. Onlar, başka bir deyişle, kendileri yoluyla diğer bütün doğruların var olduğu ve anlaşıldığı ve bu nedenle, diğer olgular ya da yasalarla eşit şekilde ortaya konulacak özel olgular ya da yasalar gibi ele alınamaz ilkelerdir.

Bilginin *a priori* öğesiyle ilgili bu görüş bizi Kant'ın, gerçek olmayan bir eleştiri olarak ilan ettiği kuşkuçuluk hakkındaki düsturuna geri götürür. Çünkü dogmatizmi

çürütürken, o, dogmatizmin bilginin doğru yolundan saptığı noktaya geri gitmedi, başka bir deyişle, o, doğru oldukları iddiasında bulunan tüm öğretilerin zımni olarak üzerine kurulu oldukları doğruluk düşüncesine geri dönmedi. Kant'ın zihninin önündeki düşünce, düşünen bilinçlerin bütün türlerinin ortak bir yol boyunca belirli bir noktaya ilerlediği, ve bu nedenle, dogmatik ya da kuşkucu olsunlar ve neyi onaylıyor ya da reddediyor olurlarsa olsunlar tüm zihinler arasında ortak anlayışın bir temelini oluşturur. Bu, başka bir şekilde şöyle ifade edilebilir: tüm iddialar ve reddetmeler kavranılır olanın sınırları içinde yer alırlar. Tikel bir dogmayı çürütebiliriz, fakat bunu yaparken bizim tutumumuz, bütünüyle, onu kanıtlarkenkinden daha fazla olumsuz olamaz. Sonraki durumda olduğu gibi önceki durumda da, ifade etmesek bile, sınama yaparken kullandığımız ya da kendileriyle ilişkili olarak kabul ettiğimiz ya da reddettiğimiz doğruluk hakkındaki birtakım düşüncelere kaçınılmaz olarak işaret ederiz. Kuşkucu kimse, diğer tüm rasyonel varlıklar gibi, kendi önvarsayımlarına sahiptir, ve yalnızca onları sakladığı ya da dahası belki onların farkında olmadığı için düşmanına karşı açık bir üstünlük kazanır. Karanlıktan aydınlıktaki bir düşmana çakması basitçe onun üstünlüğüdür. Onu saklandığı yerden çıkardığı ve onun kullandığı her silahın onun kendisine karşı çevrelediğiyle karşılaşırız. Tüm rasyonel saldırı ve savunmalar, saldırganı ve savunmanı birbirlerine anlaşılır kılan belirli genel ilkeler üzerine dayanır ve onlara başvururlar: ve kuşkucu kimse konuşmaya başlar başlamaz, zihnin genel temelleri üzerine kendi karşıtıyla aynı tarafta yer alır. Kuşkucu kimsenin ileri sürdüğü gibi - kendisi ve rakibi için onun ifadesini kavranılabilir kılan tek şey olan ve üzerinde onların buluşabileceği tek ortak zemini oluşturan - bilgi hakkındaki düşüncenin kendisini reddetmek için çabalamak ayaklarımız havadayken bir rakibimizle doğuşa girişmeye benzer. Bedenin kendisini maddi dünyadan dışarıya kaldıramayacağı gibi zihin de kendisini hiçbir tartışma süreci yoluyla kavranılır dünyadan dışarıya kaldıramaz. Bunun tersine, şimdiden işaret etmiş olduğum gibi, kuşkucu kimsenin yaptığı mutlak reddetme peşinde olan çaba, bu kuşkucunun kuşkuculuğunun saldırmayacağı ve saldıramayacağı ilkeleri, bu kuşkucunun yalnızca evrenselin tikel ile, doğruluk düşüncesinin tikel bir doğruluk ile bir karıştırılmasından hareketle saldırmayabilir görüldüğü ilkeleri aydınlığa çıkarmaya eğilim gösterir.

Doğruluğun bu sonul temellerini açığa çıkaracak ve böylece bilgi hakkındaki düşünceye kesinlik verecek bir eleştiriye duyulan bilinçli ihtiyaç, görmüş olduğumuz gibi, Kant'ın dogmatizm¹¹ olarak adlandırdığı, düşüncenin ilk dolaylımsız kurucu çabasının başarısızlığından kaynaklanır. Gerçekte - fenomenlerin birbirleriyle görünür tutarsızlıkları tarafından üretilen - bir kuşku ya da merak ile başlayan bilimin kökenini bile bu başarısızlık hakkındaki bilince borçluyuz. Bu kuşkunun ya da merakın açığa çıkardığı şey, bir bütün içindeki kendi deneyimini kurmakta zihnin birtakım ilkeler ve önvarsayımlar üzerinden ilerliyor olduğu ve zihnin böyle yapmakta bir engelle karşılaşması ve kendisini bu önvarsayımların bir değişmesi olmaksızın önceki deneyimiyle yeni deneyimi birleştiremeyeceğini bulmasıdır. Bir fenomen merak uyandırır çünkü o bizim ummadığımız bir şeydir, çünkü o, şeyler hakkındaki genel planımız içindeki bir yere uymayacaktır, fakat fenomenleri kabul etmekte

¹¹ Stradan fikrin “dogmatik” olduğunu söylediğimizde, bu terimi kesin doğru bir şekilde kullanıyor değildir. Bir dogma, uygun bir şekilde söyleyecek olursak, genel bir ilke ya da yasa olmalıdır.

alışageldiğimiz görüşe uygun olarak diğer fenomenlerle çarpışma içine girer. Eğer hiçbir beklentiye sahip olmasaydık, hiçbir şey bizi şaşırtmayacaktı. Bizim kuşukumuz şu anlama gelir ki görünüşleri, şimdiye kadar benimsediğimiz onların bağlantılarının zihinsel şeması ya da planına uygun olarak yorumlamada bir güçlük vardır. Dikkati ilk olarak, şimdiye dek özellikle ilgilenilmeksizin işlemekte olan, bu şemanın ya da planın varoluşuna ya da onun içindeki birtakım ögelere yönlendiren böyle bir zorluktur. Bilim tarihindeki erken bir döneme bizi geri götüren bir örnek verecek olursak; şeylerin niceliklerine ilişkin olarak belirlenimleri onların bağıl büyüklük ya da ağırlıklarına ya da onların niteliklerinin bağıl yoğunluğuna ilişkin iddialarla başlamış olmalıdır. Fakat çok geçmeden, onları oluşturan bireyin koşulları içindeki her değişiklik tarafından etkilenen bu iddiaların, sallantılı ve kesin olmadıkları bulunacaktı. Bireysel fikrin dogmatizmi ve kuşkuculuk doğal olarak fikirlerin bu tür çarpışmasından kaynaklanan nesnel niceliksel yargıların olanağına ilişkin olarak, sonunda, dikkati, onların içinde işaret edilen evrensel yönlendirirler. Düşüncenin bu evrensel üzerine bir gerilemesi bu nedenle, kendilerini genel olarak niceliğin doğasını ve onun belirleniminin ilkesini düşünmeye veren birtakım erken eleştiri filozofları tarafından gerçekleştirildi. Aritmetik ve geometri bu refleksiyon çabasından kaynaklandı. *Quantanın* kesin ve devamlı ilişkileri, onların içinde gizlendikleri somut detay yığından çözülmüştür ve bu ilişkilerin soyut gelişimi, *quanta* oldukları sürece şeyler hakkındaki ilk kesin bilginin üzerine kurulabileceği bir temel sağladı. Tüm niceliksel yargılarda önvarsayılan genel ilkeler aydınlığa çıkarılır çıkarılmaz, kendisine uygun olarak gözlemlerin birbirine bağlanabildiği ve onlardan yeni sonuçların geliştirildiği bir kural bulunmuş olur. Matematiksel bilimlerin a priori sentezi, Kant'ın bir ifadesini kullanacak olursak, ilişkileri, kendisi yoluyla yalnızca tikel niceliksel yargıların kurulabileceği bu ilkeye uyumlu olacak tikel fenomenlerin öngörülmesi için bir araç sağladı. Bu nedenle evrensel üzerine eleştirel geri çekiliş, aynı anda hem dogmatizme hemde kuşkuculuğa bir son verir ve matematiksel bilgiyi “bilimin güvenilir yolu”¹²na sokar.

Şimdi, bilim olarak adlandırdığımız bütün durumlar için benzer açıklamalar yapılabilir: onun ilk ortaya çıkışı her zaman, onları ilk sentezlememizde görünüşlerin birbirleriyle birtakım çarpışmalarında yatar. Bu şekilde üretilen kuşku ve zorluktan kurtulmanın tek yolu bu sentezde işaret edilen ilkeyi keşfetmek ve onu, bu ilkenin altına düşürecek nesnel sınıfla ilişkili olarak tüm tikel yargılarda bir kılavuz olarak hizmet eden bir ilişkiler sistemine geliştirmek olagelmıştır. Her bilim böylece, bilimin konusu hakkındaki ilk düşünümsel olmayan yargılarımıza şimdiden karışmış olan birtakım genel ilkelerin gelişimidir. Bu tür yargılarda söz konusu ilke zihne bir nesne olarak değil, fakat yalnızca gözardı edilmiş bir önvarsayım olarak sunulduğu gibi, onun uygulanması da doğal olarak değişken ve belirsizdir ve uzun bir süre zorluğa ve hatta çelişkiye neden olacak bir yanılığa düşemez ve bu tür bir zorluk ve çelişki yalnızca önvarsayımı açığa çıkarmak ve onunla ilgili herşeyi keşfetmek yoluyla uzaklaştırılabilir. Şimdi, bilimlerin tüm ilkeleri, sonul olarak tüm bilimlerin – örneğin, “dünya kavranılabilir bir bütündür” gibi - genel bir önvarsayımlarının tikel gelişimleridir. Başka bir deyişle, her zihnin kendisinde taşıdığı gizli varsayım - tüm fenomenler ilgili düşünceye göre tek bir tutarlı sistem parçalarını oluşturur – açıkça tutarsız olguları

¹² Bkz. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci baskısına önsöz, B.x.

bağdaştırmanın birtakım yollarını bulmak için bizi zorlayan bir uyarandır: ve dikkatimizi, kendisi yoluyla tikellerin ilişkilerinin belirleneceği bir ilke olarak bu olgularla ilişkili evrensel çeviren şey böyle bir uzlaştırma için ilk girişimlerimizdeki başarısızlıktır. Böylece, eleştirel geri çekiliş bilimin yeni bir ilerleyici deviniminin aracına dönüşür ve onun şimdiye kadar denenmemiş bir yola girmesini sağlar. Bu yol boyunca bilim, kuşkuculuğun kuruntularıyla ya da dogmatizmlerin çatışmasıyla rahatsız edilmeksizin güvenli ve hızlı ilerleyebilir.

Bilim, böylece, çok geçmeden kendisinden kaynaklandığı kuşkuyu unuttur. Belirli bir soruşturma çizgisi üzerinde başlar başlamaz her bilim, bir zamanlar saptadığı şeyden geri çekilmeye mecbur olmaksızın doğru üzerine doğru biriktirerek yol alıyor görünür. Zihin yalnızca kendi işlerliği içinde denetlendiğinde kendisi üzerine geri döner, o aynı zamanda, bilginin kapsamı içinde hergün başarıyla uygulanmakta olan bir ilkeyi ve bir yöntemi asla eleştirme durumunda kalmaz. Bilginin olanaklı olup olmadığı sorusu, onun var olması olgusu yoluyla böyle bir durumda engellenir ve ilerleyen bilimin *solvitur ambulando*¹³su önünde bütün kuşklar yok olur. Modern zamanlarda bu başarı iddiası, kendi gençliklerinin mücadelelerini uzun zamandır görmezden gelen matematik ve fizik bilimlerinin adına özel bir vurguyla öne çıkarıldı. Onların istikrarlı ilerleyişi ve dogmatizm ve kuşkuculuğun metafizik alanında görülmüş hiçbir belirgin ilerleme olmaksızın sürekli olarak birbirinin yerini almaları arasında çoğu zaman bir zıtlık vardır. Bu fark için bir açıklama nasıl yapabiliriz? Onu metafiziğin nesnelere, özsel olarak ve şeylerin doğası içinde, bilginin olanağının ötesinde olduklarının bir işareti olarak mı kabul etmeliyiz? Eğer böyleyse, bu tür incelemelere ait olduğu görülen, *in partibus infidelium*¹⁴ bile sürekli olarak tekrar ortaya çıkan, hatta metafizikten vazgeçmiş olduklarını ilan edenlerin yapıtlarında dahi ortaya çıkan bastırılmaz yaşam hakkında açıklama nasıl yapacağız? Ya da onu, kuşkuculuğun bu bölgede eleştiriye dönüşecek kadar ve kendi tanımı metafiziği “bilimin sağlam yolu”na sokacak böyle bir yolda asla tespit edilmemiş olmasına rağmen, onu tikel yargılarda kullanma yönündeki sürekli eğilimimiz tarafından gerçekliği kanıtlanmış görünen bu evrensel tanımlayacak kadar derine asla inmedisinin bir göstergesi olarak mı kabul edeceğiz?

Kant'ın bu problemi *Eleştiri*'nin ikinci baskısının önsözünde bize tanıtmaya biçimi kısmen böyledir. Metafizik, karşıt bir dogmatizme eşit bir eğilim tarafından dengelenen dogmatizme bir eğilimi güvenceye alırken ve bu nedenle, kuşkuculuk tarafından kendi başlangıcına sürekli olarak geri götürülürken, Matematik ve Fizik bilimleri kendi içlerinde sağlam görünmektedirler, çünkü onlar var olmaktadır, çünkü onlar devamlı olarak yeni sonuçlar geliştirirler.

Bu sonuca biraz daha yakından bakacak olursak, Kant'ın ima ettiği gibi, onun, bizi bu zorluk hakkındaki daha açık bir görüşe hemen götüren ve bizi onu çözme yoluna koyan bir özelliğini buluruz. Karşıt dogmatizmlerin birbirleriyle ve kuşkuculukla çatışmasına neden olan metafizik problem, fizik ve matematik biliminin probleminde

¹³ Çev. notu: devinimin gerçek olmadığı iddiasına cevaben Sinoplu Diyojen'in ayağa kalkıp yürüyüp gitmesine dayandırılan Latince *solvitur ambulando* sözü “Problem yürüme (pratik deneyim) yoluyla çözülür” anlamına gelir.

¹⁴ Çev. notu: Latince “in partibus infidelium” sözü “imansızların ülkesinde” anlamında gelir.

bütünüyle ayrı değildir. Bilakis, o, metafizik zorluğun kendisini görünür kıldığı böyle bir bilimin ilkelerini evrenselleştirme girişiminde bulunur. Bu ilkeler, yeni fetihler yaparak, içinde kendilerini devamlı olarak doğruladıkları bir alana sahiptirler ve bu nedenle, zihin onları diğer alanlarda kılavuz olarak kullanmayı denediğinde yalnızca doğal bir itkiyi takip eder. Maddi dünyayla ilgilendiğimiz sürece, onların uygulanabilirliğinden kuşku duymak için hiçbir neden bulamayız. Ruhun doğasına, onun dünyadaki mevcudiyetinin kipine ve onun diğer varolanları ve şeyleri etkileme ve onlardan etkilenme tarzına ilişkin sorular gibi ruhsal dünyaya ilişkin soruların çözümüne onları uygulamaktan neden çekinmeliyiz? Onları böylece genişletmeye giriştiğimiz zaman, bu yeni alanda, matematik ve fizikte böyle başarılarla götürmüş olan ilkeleri uygulamayı denediğimiz zaman, aynı anda, ruhsal dünyaya ilişkin olarak insana ait en derine köklenmiş kanıların bir kısmıyla çatışma içine sokuluruz; dahası, böyle bir dünyanın kendisinin varoluşu hakkında kuşkuya sürükleniriz. Şimdi, dış ya da fizik dünyanın nesnelere yanında ve ötesinde, dahası etrafta, insanın düşüncelerinin bütün çağlarda üzerlerine çevrildiği çok daha fazla nesnenin ya da varsayılmış nesnelere var olduğu inkar edilemez. İnsanın yüksek ilgileri, insana en özgü olan merkezi ilgiler, Kant'a göre, Tanrı, Özgürlük ve Ölümsüzlüktür: ya da, başka bir açıdan ortaya konulacak olursa, ruhsal ve öz-belirlenimli bir özne olarak ruh hakkındaki idelerdir; tüm kendi çeşitlilikleri ve değişimi içinde yine de kendisiyle rasyonel bir düzen ve birlik gösteren bir sistem olarak dünya hakkındaki ideler; ve son olarak, zihinsel ve kavranabilir dünyanın aynı anda kaynağı ve ereği olan ilahi bir birlik hakkındaki ideler. Fakat, maddi dünyayı bizim için kavranılabilir kılan ilkeleri bu idelerin nesnelere her uygulama girişimi onların varoluşunun bir reddine eşdeğerdir. Uzam ve zaman koşulları altındaki bu tür nesnelere – ki eğer matematik bu tür nesnelere uygulanacak ise onlar bu koşullar altına düşmelidir - varoluşunu varsaymak bir çelişki içerir. Onları, fizik nedenselliğin yasasına uygun olarak - onlar eğer fiziğin alanına getirilecek ise gerekeceği gibi - diğer nesnelere tarafından dışsal olarak belirlenen nesnelere olarak ele almak daha açık bir çelişki içerir. Eğer ruh bu tür bir nesne olarak kabul edilecekse, o, basitçe bedeninin bir ilineği olarak ya da bedeninin içinde meydana gelen bir fenomenler dizisi olarak kavranmalıdır. Böylece biz onu, tam olarak, dış dünyadaki diğer nesnelere gibi ele alırız ve ona hiçbir bağımsız, öz-belirlenimsel güç atfetmeyiz. Eğer bu düşünceyle, ruhun dünyada hiçbir ayrıcalıklı konumda durmadığını kabul edersek, böylece dünyayı herhangi bir özel yolla ruha tekabül ediyor olarak kabul edemeyiz, ya da dünyayı kendi içinde, uzam içinde dışsal olarak belirlenen ve dışsal olarak belirleyen nesnelere sonsuz bir kümelenmesinin dışında, zaman içinde belirli değişimler yoluyla bu belirlenimin sonucunda meydana gelen herhangi bir birlik sahibi olarak kabul edemeyiz. Son olarak, ne de Tanrı bu kümelenmenin başka bir adı dışında herhangi bir şey olabilir. Eğer, diğer taraftan, bu sonuçlara karşı çıkılacaksa ve eğer insan yaşamının herhangi bir ruhsal faaliyetinin zemininde, bilgi ve ahlaki eylem olguları zemininde, bilinçli öznenin onun bildiği olgulardan ya da nesnelere birinden daha fazla bir şey olduğu iddia edilirse, dahası, bu zincirin kendisinin daha yüksek bir gerçekliğin fenomeninden başka bir şey olmadığı iddia edilirse; o zaman, Matematik ve Fiziğin ilkelerinin kendisinin soru konusu haline getirildiği görülür; ve özel olarak, modern bilimin tüm başarılarının altında yatan fizik nedensellik ilkesinin kendi evrensel geçerliliğinden yoksun olduğu görülür. Eğer onun *evrensel olarak* geçerli olmadığı kabul edilecek olursa, bu yolla, en azından kendileri yoluyla bu alanın sınırlandırıldığı

ve tanımlandığı birtakım yüksek ilkeler bulunana kadar, hala onun hakimiyetine izin verilen alanda bile onun geçerliliği üzerine kuşku düşürülmüş olur. Her durumda, zihin, onu yöneteceği varsayılan farklı yasalar arasında dolayım sağlayan, düalizmi kavranılır kılan ve aynı zamanda bizi onun ötesine taşıyan birtakım ilkeler olmaksızın ikili ya da bölünmüş bir dünya kavrayışına dayanamaz. İki ayrık ilkeyi ve onların uygulanma alanlarını, onların farklarının kendisi altına düşeceği daha derin bir ilke aramaksızın yanyana koymakla yetinebilmemiz imkansızdır. İlk durumda insanı, görünüşlerin tutarsızlığı hakkında birtakım açıklamalar için soru sormaya zorlayan aynı itki, onları aynı zamanda onların çatışan doğal ve ruhsal gerçekliklerinin bilincini uzlaştırmaları için zorlar. Bunu, hem onlar arasındaki farkın bir olumsuzlanması yoluyla (başka bir deyişle, “her şey ruhsaldır”, ya da “her şey doğaldır” iddiası yoluyla) yapar, ya da birinin diğeriyle ilişkili olarak bilincinde olduğumuz sürece zihinlerimiz için belirli bir anlamda halihazırda sunulmuş olan bu birliğin doğasının keşfi yoluyla yapar.

Kant matematik ve fizik biliminin ilkeleri hakkındaki bir kuşkunun, en azından, zihinlerimiz bu bilimlerin özel alanı içinde kaldıkları sürece, imkansız olmasa bile irrasyonel olduğunu düşünür. Kant aynı zamanda, hem bu ilkelerin üzerine atılan hemde onların üzerine inşa edilen bilimin üzerine atılan bir kuşku refleksi, onları bu alanın ötesine taşımak için bir girişim gerçekleştirilir gerçekleştirilmez kabul eder. Kant'ın tartıştığı gibi, bu girişim, zihnin artık “bilimin güvenli yolu”nda devinmediğini gösteren dogmatizmlerin bir çatışmasına yol açar. Yalnızca ilgili ilkelerin *evrenselliğini* uygun şekilde etkileyen bu kuşku refleksi, biz, özel bir alan içinde ve bu alana sınırlanmaları içinde bu ikincil ilkelerin bağıl geçerliğini aynı anda açıklayacak daha derin bir ilke bulana kadar bir kenara konulamaz. Böyle daha derin bir ilke ortaya çıkmadığı sürece, ve onun aracılığıyla, ikincil ilkelerin bağıl sınırlarını güvenilir bir şekilde belirleyecek bu çizgi kesin bir şekilde çizilmediği sürece, fizik ve matematik biliminin sınırları üzerinde kuşku gezinecektir ve hatta zaman zaman onlar üzerine saldırılarda bulunacaktır. Tanımladıkları dünyanın tamamlanmış bir bütün değil fakat yalnızca aynı yasalar altına getirilemeyecek diğer parçalarla zorunlu ilişki içinde duran bir parça olduğu kuşkusuna sürüklenir sürüklenmez onlara karşı, onlar kendi içinde tamamen bütünlüklü olan ve kendisine ait ilkeler yoluyla belirlenen tutarlı bir bilgi bütünü oluşturdukları sürece, kendi içlerinde ele alınan bu bilimlere etkilemeyecek bir kuşku uyandırılır. Eğer durumun böyle olduğu kanıtlanırsa, o zaman bu bilimlerde bulunan doğruluk soyutlamanın bir doğruluğu olarak kabul edilmelidir; ya da başka bir deyişle, mutlak olarak ya da evrensel olarak doğru olmayan bir hipotezin zorunlu mantıksal sonucu olarak kabul edilmelidir. Eğer fizik dünya gerçekten ayrı bir dünya değilse, kendisine ait ilkeler yoluyla sınırlandırılmış ve sonlandırılmış tamamlanmış bir bütün değilse, bu ilkeler doğru olarak kabul edilemezler, fakat yalnızca, zorunlu olmasına rağmen, kısmi olarak yanlış bir hipotezin ifadesi olarak kabul edilebilirler.

Bu ifadenin anlamı, söz konusu bu bilimlerin sınırları içinde bile, şimdilik ihmal edilen niteleyici doğruluklarının yeniden-tanıtmı yoluyla ilerlerken düzeltmek zorunda olduğumuz soyut hipotez üzerine çalışmayı zorunlu bulacağımızı düşünürsek daha iyi anlaşılacaktır. Başka bir deyişle, tikel bir bilimin amaçları için, yalnızca asla tam olarak yerine getirilemeyecek koşullar içinde doğru olduklarını sonradan kabul etmeye mecbur olduğumuz şeyi mutlak ya da evrensel doğru olarak ifade etmek zorundayız. Ya da daha sonradan daha geniş bir bütün içinde diğer öğelerle bağlantılarından kesilemez kabul

etmek zorunda olduğumuz varoluşları, bütün gerçeklik olarak, Spinoza'nın dilini kullanacak olursak *res completae* olarak ele almaya mecburuz. Böylece örneğin soyut ve şimdiye kadar hipotetik bir bilim olan Aritmetik mutlak olarak doğru olmayan bir hipotez üzerine oturtulmuş bir bilimdir. Aritmetiğin hesaplamaları, ancak aritmetiğin hesaplamalarının uygulanmak zorunda oldukları varlıklar ve şeyler, doğal ve ruhsal dünyanın varlıkları ve şeyleri, dışsal olarak birbirine eklenebilmeleri dışında hiçbir ilişkiye sahip olmayan yalın birimler ise ve bu şekilde eklendiklerinde birbirleri üzerinde daha fazla etki üretmiyorlar ise kesinlikle doğru olacaktır. Şimdi, bu, yalnızca birbirlerini kimyasal olarak ve mekanik olarak çektikleri ve ittikleri için oldukları şey olan ve birleştirildiklerinde asla yalnızca onların parçalarının toplamı olmayan ne dünyadaki bir şey hakkında nede ölü madde dediğimiz şeyin iki parçası hakkında doğrudur. Bu, organik varlıklar için, hem birbirleriyle ilişkileri içinde hem de onların farklı parçalarının ilişkilerinde daha az doğrudur. Bu varlıklar söz konusu olduğunda, Aritmetiğe rağmen, kendisi içinde, bütünün herbir parçada var olduğu bir anlam vardır. Biz varoluş skalasında yükselirken sayı kategorisinin değeri düşer, ve, o, en yüksek ruhsal ilişkilerimiz hakkında dahi bizim bilgimizde bir yer edinmeye asla son vermese de, yine de o, onlara ilişkin olarak bizim kendileri yoluyla daha uygun görüşlere hızlıca geçebileceğimiz ilk yüzeysel belirlememizi yapmamızı sağlar. Bu durumlarda, onun yetersizliğini, sayının ötesinde olanın anlaşılması için nükteli bir başlangıç-noktası yapmak için sık sık, - "Tanrı'da bir, bir çokluktur." Sözüde olduğu gibi - sayı düşüncesi tanıtılıyor görünür. Ya da Novalis'in düsturundaki gibi "kuşkusuz, benim kanaatim bir diğer ruhun benimle inandığı an'ı sonsuzca kazanır." Tüm bu durumlarda, elbette, aritmetik ilişki mevcuttur, fakat aritmetiğin sayılarında olduğu gibi, o hiçbir durumda yalnız mevcut değildir. Böylece, her fenomeni açıklamakta bize yardımcı olurken Aritmetiğin değeri, fenomenin kendisinin karmaşıklığı ve kuşatıcılığıyla ters orantı içindedir. Aynı bu şekilde, maddenin fiziksel ve kimyasal özellikleri, artan karmaşıklıkları içinde birbirlerini önvarsayıp aştikları gibi, özel bilimlerin ilk gelişimi için zorunlu olmuş olan soyutlamanın devamlı bir doğrulamasını bizim üzerimize zorlarlar. İnorganik dünyanın en basit tözünü açıklamak için bile, incelemenin amaçları için parçalamış olduğumuz birliği yeniden kurmak zorundayız.

Tüm fiziksel nitelikleri içinde gerçek nesnelere ilgilenen daha karmaşık bilimlere ulaştığımızda bu soyutlamanın ve bu nedenle bilimin kusurunun yok olduğu tartışılabilir. Böylece eğer saf Matematik soyut ise onun soyutlamanının Fizik tarafından düzeltildiği ve bu düzeltinin Kimya tarafından tamamlandığı ortaya çıkar; bu bilimlerin alanında ölü nesne olarak adlandırdığımız şeye ait olan her bir nitelikle ilgileniriz ve bu niteliklerin, canlı varlıkların doğasında açıklanacak olan şeyin yalnızca bir parçasını oluşturdukları söylenecek olmasına rağmen, yine de onlar inorganik olan şeylerin tüm doğasını oluştururlar. Aynı bu açıklama bitkilerin, hayvanların ve insanların yaşamında tanıtılan bunu izleyen tüm karmaşıklıklara uygulanabilir. Herbir düzeyde, daha karmaşık bir varolanın doğasının yalnızca bir kısmını açıklıyor olarak düşündükleri zaman ve bu nedenle, buna bağlı olarak hipotetik olarak ele alınan soyut olan bilimsel ilkelerin somut oldukları ve daha az karmaşık olan varlığa dayandırılarak saptanabilen bütün doğruları ifade etme yeteneğine sahip oldukları söylenebilir. Böylece, özel bir bilimin inceleme nesnesi olan şeyden daha yüksek hiçbir niteliğe sahip olmayan bir şey

ya da varlık, bu bilimin sınırlarının ötesine geçmeksizin, ya da onun içinde çalışmayan birtakım kategoriler ya da ilkeleri işe karıştırmaksızın tam olarak tanımlanabilir.

Buna şöyle cevap verilebilir ki biz kendimizi doğal dünyaya kapatsak bile, inorganik doğayı belirleyen ve kendisi inorganik dünya tarafından belirlenen organik dünyaya göndermede bulunmaksızın inorganik dünyayı kavramak imkansızdır. Kendi içlerinde, bizim yalnızca fiziksel özellikler dediğimiz şeyleri sergileyen nesnelere var olduğu doğrudur, fakat, inorganik olanın bir dünya içinde birleştiği organik olana gönderme yapılmaksızın fiziksel olanın ya da bütünüyle inorganik olanın tam ve upuygun bir şekilde anlaşılabilmesi doğru değildir. İnorganik dünyanın organik olan olmaksızın varolabileceğini söylemek uygun bir soyutlamayı bir *res completa*'ya dönüştürmektir. Duyarlı bir özneye bağlı oldukları düşünülen ikincil niteliklerin, kendilerinde şeylere ait oldukları düşünülen birincil niteliklerden ayrımı ve bu ayrımın Fizikteki kullanımı, bize şimdiden organizmalarla ilişkisinden ayrı görülen fiziksel dünyanın artık deneyimizin fiziksel dünyası olmadığını, fakat saf mekanik çekimler ve itmelerin bir dünyası, kendilerini asla renkler ya da sesler olarak, basınç ya da ısı olarak, tad ya da koku olarak açıklamayan devinimler dünyası olduğunu gösterir. Hareket ediyor, birbiri üzerinde etki ve tepkide bulunuyor olarak uzaydaki duyumsanır nesnelere ilişkilerini, onların duyu organlarıyla ilişkisinden hala ayırt edebiliyorsak, bunun nedeni, ilksel nitelikleri içinde maddeyi inorganik olmayan herşeyle ilişkiden bağımsız, kendinde bir şey olarak ele alabiliyor olmamız değildir, fakat bu niteliklerin daha açık bir şekilde, yalnızca duyumsayan değil aynı zamanda bilinçli olan bir özneye bir ilişki içinde olmaları nedeniyledir.¹⁵ Bu nedenle, bunu şu izler ki, yalnızca, ancak kısmen fiziğin doğruları yoluyla açıklanabilir olan canlı organizmaya ilişkin olarak değil fakat aynı zamanda inorganik dünyanın kendisine ilişkin olarak da Fiziğin doğruları hipotetiktir. İnorganik olanı organik olan için zorunlu olarak görürken, fakat organik olanın inorganik olan için eşit bir şekilde zorunlu olduğunu reddettiğimizde yanlış bir soyutlamayı tikel bir bilimin amaçları için kullanışlı olmayan bir soyutlama olmasına rağmen - mutlak doğru diye kabul ediyoruz. Eğer, bu nedenle, organik dünyayı açıklamak için, saf Fiziğin ve Matematik'in ilkelerinin ötesine uzanan zorunlu olan herhangi bir yeni ilke var ise, bu ilkeler olmaksızın inorganik dünyayı bütünüyle açıklayabileceğimizi söylemek yalnızca bir yanılsamadır. Diğer taraftan, hem organik hemde inorganik olanı içeren bir dünyanın tüm parçaları, onların açıklanması için, onların herbirini açıklamak için zorunlu olan en yüksek kategoriye ihtiyaç duyarlar.

¹⁵ Yukarıda söylenen şeyin kendi başına açık ve ikna edici olacağı umamam. İnorganik olanın özel olarak organik olana bağlı olduğunu ve bu ilişkinin ihmalinin, fizik biliminin amaçları için yararlı ve hatta zorunlu olsa bile, madde hakkında dahi soyut ve tamamlanmamış bir görüşe götüreceğini söylemek, sıradan düşüncenin kiplerinin ve sıradan açıklama yöntemlerinin böyle bir tersine çevrilmesini içeren, itirazsız kabul edilmesi umulamaz bir ifadedir. Ve daha ileriye giderek, inorganik olanın ve organik olanın benzer şekilde bilincin birliğine bağlı olduklarını - bu ilişkiden bağımsız olarak ikisi hakkında da sonul bir açıklamanın verilemeyeceği anlamında - söylemek, yalnızca Kant'ın argümanının tamamıyla ilgili olmakla kalmaz, aynı zamanda, onu Kant'ın bile asla bütünüyle kabul etmeyeceği bir sonuca taşır. Böyle bir teoriye temel itirazlar ve onun için temel gerekçeler bunun akabinde tartışılacaktır. Bu, burada bir itirazı karşılamak ve bu görüşün hazırlayıcı ifadesini tamamlamak amacıyla olan, tutarlı bir eleştiri felsefesinin takınması gerektiğini düşündüğüm bir görüşle ifade edilmiştir.

Aynı düşüncenin, onun, öz bilinçli ya da ruhsal varlıkların yaşamında açığa çıkarılan ilkeyle ilişkisinden ayrı olarak doğal dünyayı tüm açıklama girişimleriyle ilişkili olarak geçerli olduğu hala daha açık bir şekilde görülüyor. Eğer ruh, öteki parçalarla birlikte bir düzlem üzerinde doğanın yalnızca bir parçasından daha fazla bir şey ise ya da onun içinde onlarda olanın sınırlarının ötesine uzanan bir şey var ise doğayı tinden ayrı olarak açıklamanın hiçbir olanağı yoktur. Doğayı ruh ile açıklayabilmeksizin, ruhu doğa olmaksızın açıklayamayız. Eğer insan bütünüyle doğanın çocuğu değilse, kendi fiziksel ve yaşamsal aktörleri yoluyla bütünlüklü bir açıklama yapamıyorsa, o zaman, doğa insandan ayrı, kendi içinde bütünlüklü bir sistem olarak ya da içinde insanın bir ilinekten başka bir şey olmadığı bir sistem olarak ele alınamaz. Kendilerini, bilinci fizik güçlerden biri olarak açıklayamayacak halde bulan, kendi mantıklarının zorunluluğu tarafından, bilincin kendisinin düşündüğü dünya içinde hiçbir şekilde bir sonuç üretmediği hipotezine sürüklenen fizikçilerin tuhaf sonucu bu güçlüğü betimler. Bilim, eğer onun kendisine ait kusurlu ya da bütünüyle soyut doğrusunu kabul etmeye hazır değilse, ruhsal olanı kaçınılmaz olarak doğal ya da var olmayan olarak ele alır. Fiziksel açıklamaları onların son sonuçlarına zorlamak ve böylece ruhsal dünyayı doğal dünyaya indirgemek; ya da diğer taraftan, tam olarak ifade edecek olursak, bilimin zorunlu soyutlaması içinde sanki bütünüyle doğal bir dünya varmış gibi konuşuyor olsak da böyle bir şeyin var olmadığını kabul etmek dışında bir seçenek yoktur. Eğer, böylece, fizik açıklamaların geçerliliği için bir sınırın var olduğu ve bu nedenle onların bir anlamda hipotetik oldukları bir kez kabul edilecek olursa, kendisinden bilimin kaynaklandığı merak tarafından, içinde bu sınırın kendi açıklamasını bulduğu daha derin bir ilke aramaya zorlanırsınız.

Yukarıda önerilen düşünce, onu doğrulamanın ötesinde bütün yönleriyle düşünmekten vazgeçemeyeceğimiz bir düşüncedir; fakat onu, en yaygın bir şekilde onun karşısına konulan bir düşünceyle karşılaştırmak yoluyla ona açıklık kazandırmak faydalı olacaktır. Dünyayı açıklamanın yaygın yöntemi bir “aşağıya doğru çekme”, başka bir deyişle, varoluşun en aşağı formlarını skalada daha yüksekte duran şeyler hakkında açıklama olarak kabul etme ve bu formların bilimsel belirleniminde işaret edilen ilkeleri evrenselleştirme girişimi olarak betimlenebilir. Bu yolla Psikolojinin Biyolojiye, Biyolojinin Kimyaya ve Kimyanın Fizığe geri götürülmesine çalışılır. Bu düşüncenin genellikle yorumlandığı gibi yorumlanan gelişme öğretisi, daha yüksek ve daha karmaşık varlık formlarının izini daha aşağı ve daha basit varlık formlarına kadar geriye doğru sürmeyi zorunlu kılmakla bu görüşü destekler; bu görevi yerine getirmenin en açık yolu, daha yüksek ve daha karmaşık varlık formlarında daha düşük ya da daha basit varlık formlarındakinden daha fazla hiçbir şeyin var olmadığını analitik olarak göstermektir. Ve bu, tekrar, bizi dünyanın henüz yaşamın en basit formlarını bile desteklemekte yetersiz olduğu ve bu nedenle inorganik olanın organik olan olmaksızın var olduğu bir zamana geri götürür jeolojik ya da astronomik gerilemede bir tür empirik destek buluyor görünür. Şeyler hakkındaki bu görüş, halihazırda parça parça ifade edilen nedenlerden dolayı, ne kadar akla yakın olsa da, akla yatkın olmaktan daha fazla olmasına izin verilemez. Bir soyutlama edimi yoluyla, inorganik dünyayı organik olanla özsel olarak ilişkisizmiş gibi ele almak mümkün olmasına rağmen, ve dünyanın hala en basit yaşam formu tarafından bile mesken tutulmadığı biz zamanı kendimize resmetmemize rağmen, bu şekilde tasarladığımız dünya, hakkında, ondan

uzaklaştırma numarası yaptığımız duyarlı ve bilinçli varlıkla bir ilişkiyi zorunlu olarak işaret eder demek dışında başka hiçbir şey söyleyemeyeceğimiz bir dünyadır. Eğer soyutlamamızı onun meşru sonucuna taşıyabilirsek, bir inorganik dünya ya da herhangi bir dünya ya da nesne düşüncesini kendiliğinden yok etmiş olacağız. Bu nedenle inorganik dünyanın organik olandan ve bilinçdışı nesnenin kendisi için nesne olduğu bilinçten yalnızca soyutlama yoluyla ayrıldığını kabul etmeliyiz. Bu nedenle, yalnızca, madde için yeterli olduğu görülen açıklamanın yaşam ve zihin için yeterli olduğunu reddetmekle kalmamalıyız, fakat madde zihinle zorunlu olarak ilişkili olduğu için, söz konusu açıklamanın madde için bile yeterli olduğunu reddetmeliyiz. Biz, bu nedenle, henüz gönderme yapılmış olunan açıklamanın yöntemini tersine çevirmeliyiz, dünyadaki en düşük varoluşun bile sonul yorumlanışının, en yüksek varoluşu açıklamak için uygun olan ilkelere dayanmaksızın yapılamayacağını söylemeliyiz. Biz “seviyeyi düşürmemeli”yiz, “seviyeyi yükseltmeli”yiz: bizim reddedeceğimiz şey yalnızca maddenin ruhu açıklayabileceği değildir, fakat, maddenin kendisinin bile ruhsal bir dünya içindeki bir öge olarak anlaşılmasının dışında, tam olarak anlaşılamayacağını söylemeliyiz.

Yukarıdaki ifadede şimdiye kadar hala gerçekleştirilmeyi bekleyen bir sorgulamanın sonucunu öngördüm. Şimdilik onu yalnızca, içinde, varoluşun daha düşük formlarından daha yüksek formlarına ilerlerken bilimin ilerleyici deviniminin, halihazırda kullanılagelen kategori ve ilkelerden daha yüksek kategoriler ve ilkeler arayışında eleştirel bir gerilemeye yeni bir imkan verdiği yolu betimlemek için kullanacağım. Böyle bir gerileme, görmüş olduğumuz gibi, matematik bilimine kaynaklık eden düşüncenin ilk deviniminde bile söz konusudur. Böyle bir gerileme fizik biliminin araştırmaları için temel ve kural oluşturan kavrayışların belirleniminde tekrarlanır. Şu an onu yine tekrarlamak zorunlu hale gelmiştir, çünkü fizik biliminin büyük ilerleyişi onun ilkelerini yalnızca hayata değil fakat zihne bile bir genişletme çabasına götürmüştür. Bu ilk gerileme, şeylerin ilişkilerini yalnızca *quanta* olarak belirleyen diğer bütün yasalara olduğu gibi saf uzam düşüncesine ve onun belirleniminin ilkelerine dikkat çekmek yoluyla, matematik bilimlere düzen getirdi. Gerçekliğin sayılardan meydana geldiği Pythagorasçı öğretisi, bilimdeki ilk adımın atıldığı bir zamanın ve bunun bir bütün olarak dünya hakkında bir açıklama değil, fakat yalnızca onun tüm diğerlerinden soyutlanmış bir özelliği hakkında bir açıklama olduğunun henüz algılanmadığı bir zamanın bilincini ifade etti. Yalnızca nicelik kategorisi tüm doğayı kavranabilir yapmak için gerekli görünür. Büyük bir haksızlık olmaksızın söylenebilir ki eskilerin bilimi bu aşamanın ötesine geçemedi ve tüm diğer bilimlerin ilk koşulu olarak gerek duyulmuş matematik biliminin ilerlemesi için bu talihi bir hataydı. Fakat, şeyleri açıklamanın bu yönteminin soyutluğu fark edilene kadar, onun çözümlerinin maddi dünyaya, bu maddi dünyayı bildiğimiz gibi, uygulanmadığını, fakat yalnızca saf nicelik, saf uzam ve saf zamanın ideal bir dünyasına uygulandığı açığa çıkarılana kadar fizik bilimi herhangi bir başarıyla sorgulanamaz. Bu anlaşıldığı zaman, matematiksel kavrayıştan fiziksel kavrayışa geçiş bir zorunluluğa dönüşür; başka bir deyişle, maddenin matematiksel kavrayışını aynı anda sınırlandıracak olan ve bu kavrayışı madde hakkında, onu yalnızca yayılmış değil fakat direngen olarak kavrayan, yalnızca edilgen bir şekilde bölünebilir yeniden birleştirilebilen olarak değil fakat itme ve çekme için etkin enerjiye sahip olarak

kavrayan daha karmaşık bir görüşün altına sokan bir ilke aranmalıydı. Modern filozoflar Descartes ve Spinoza, maddeyi uzanım [yer kaplama, extension] ile özdeşleştirmeleri yoluyla ve maddeyi özsel bakımdan atıl olarak ele alma tarzları yoluyla gösterildiği gibi, hala belirli bir ölçüde, eskilerin matematiksel sentezinin etkisi altındadırlar.¹⁶ Onların içinde oldukları soyut tartışmalar ve özellikle, kuvvet düşüncesiyle ilgili olarak Descartes'ın ve Leibniz'in takipçileri arasında yükselen tartışma, kendisi yoluyla yeni bir dünya anlayışının kendisini kurduğu eleştirel sürecin birçok izini taşır. Bu tür tartışmalara kısmen fizik biliminin ilerlemesi neden olmuştur, fakat kısmen, aynı zamanda onlar bu ilerlemeyi, bilim insanlarını, içine girmekte oldukları bu yeni araştırma alanı için zorunlu olan yeni kategoriler ve yöntemler hakkında bilinçlendirmek yoluyla desteklediler. O, onları olanaklı yapan kategorilere ya da ilkelere gönderme yapmaksızın sonuçların dar bir görüşüdür. Bu, bilime amacın seçikliğine vermek konusunda bu soyut tartışmaların dolaylı olmasına rağmen büyük etkisini gözardı edebilirdi. Doğa yalnızca onunla ilgili sorulan soruları cevaplar ve keşiflerin belirli bir zamanda yapıyor olmalarının nedeni, bütünüyle olgular – ki olgular, onlar yoluyla çözülecek birtakım belirli problemler bakımından bir araya getirilmemişler ise kendi içlerinde hiçbir anlama sahip değildir - hakkındaki artan bilgide yatmaz, fakat zihnin sorulacak belirli sorulara neden olan öz-bilince olgunlaşmasında yatar. Zihnin bu olgunlaşması kendisini özellikle felsefenin ilerlemesinde ifade eder.¹⁷ Kant'ın ilk denemesini kuvvetin doğası hakkındaki Kartezyenler ve Leibnizciler arasındaki tartışma üzerine yazmış olması belki önemli bir olgudur. Gençliğinde matematik kavrayışlardan fizik kavrayışlara geçişin ve matematik kavrayışların fizik kavrayışlar altına alınması zorunluluğunun önemini farkedenden bir kimse, bu çağda, bağımsız bir kendinde şey olarak kabul edilen maddi dünyayı açıklamak için yeterli olan kavrayışlardan dünyanın bilinçli bir özne ile özsel bağlara sahip olduğu keşfedildiğinde zorunlu olan bu maddi dünya hakkındaki düşünceye daha zor bir geçiş yoluna işaret etmeye yazgılıdır.

Şimdi sözü edilen bu iki geçiş arasında belirli bir paralelizm vardır. Matematiksel ilkelere fiziksel ilkelere ilerlemenin zorunluluğu hakkındaki bilinç, matematik ilkeleri kendilerine uygun alanın ötesine genişletme ve onları maddi dünyanın tam açıklanışına uygun olarak ele alma çabasıyla bağlantılı olarak ortaya çıkar. Bu, doğrudan, bu ilkelerin yetersizliğinin bir algısına ya da başka bir deyişle, onları bu tür ilkeler yoluyla açıklanabilir kılmak amacıyla içinde olguların çarpıtılacakları yol hakkında bir anlayışa götürür. Kartezyen hipotezin kendisinin aşırılığı, fiziksel fenomenlerin bütünüyle matematiksel bir açıklamasının sınırları belirlenene kadar ve nicelik düşüncesi kuvvet ya da fiziksel nedensellik düşüncesi altına sokulana kadar çözülmemiş bir protesto ve bir tartışma uyandırdı. Buna benzer olarak, fiziksel ilkelerin ötesine bir ilerleyiş için zorunluluk, onları, içinde daha fazla uygun olmayı sürdüremedikleri bir alana genişletmeye girişildiğinde ilk olarak hissedildi. Fizik

¹⁶ Spinoza kendi mektuplarından birinde (70) maddenin atıl kabul edildiği Kartezyen görüşe itiraz etmesine rağmen hala *res extensa*'dan söz eder. Spinoza bu düşünceye doğal olarak uzanım [extension] ve düşünce paralelizmi yoluyla götürüldü.

¹⁷ Bunun başka bir örneği Kant'ın ve bu düşüncenin uyandırdığı büyük bilimsel hareketten önceki Kant'ın İdealist takipçilerinin yazılarındaki Evrim düşüncesinin gelişiminde bulunabilir.

bilimi kendi zaferlerini başlıca tözün sürekliliği ilkelerinin, neden ve sonuç yasasının altında tözlerin ardışık durumlarının zorunlu bağlantısının ilkelerinin ve birlikte-varolan tözlerin durumlarının birbirleri yoluyla karşılıklı belirlenimlerinin ilkelerinin kılavuzluğu altında kazanmıştır. Maddi dünyanın doğası hakkındaki bütün keşifler, bu ilkeler tarafından önerilen uslamlama zincirinin takip edilmesi yoluyla gerçekleştirilmiştir. Fakat, başarı dürtüsü doğal olarak, bilim insanlarını inorganik ve hatta maddi dünyanın ötesine taşıdı ve onları bu ilkelerin uygulanamaz ya da yetersiz olduğu herhangi bir öznenin var olduğunu kabul etmekte çekimser yaptı. Böylece, bu ilkelerin gerçekten evrensel olup olmadıklarını ya da onların yalnızca bu şekilde görünmek zorunda olup olmadıklarını sorgulamak zorunlu olmuştur, çünkü onlar şimdiye kadar yalnızca maddi dünyaya uygulanmışlardır ve dahası yalnızca, maddi dünyanın bütün doğasının anlaşılamayacağı soyut bir bakış açısından maddi dünyaya uygulanmışlardır. Fiziksel ilkelerin Fiziğin ötesindeki bölgeye genişletilmesi karşı konulamaz değildir; fakat tersine, o, alana şimdiden hakim ve aynı anda ahlak ve din yoluyla desteklenmiş karşıt bir dogmatizm tarafından karşılanır. Dahası, bu bölgede Fizikte epey verimli olan ilkelerin aynı etkiyle daha fazla kullanılmadıkları, fakat onların kendilerinin, saldırmaya olduğu kadar karşı konulmaya da açık olan bir dogmatik fikirler sistemi yaratıyor göründükleri keşfedildi. Bu şekilde ortaya çıkan bu çatışmanın yoğunluğu kendi ölçüsünü yalnızca, iki tarafta da düzenlenmiş ilgilerin öneminde bulur. Bir tarafta, kendisiyle bilim insanının, kendi yönteminin evrenselliğini kabul etmeyi her reddi dikkatle incelediği hoşgörüsüzlük, gerçekte, insanın evrensel olarak geçerli olmayan bir şeyi doğru olarak kabul etmesine izin vermeyen en derin zihinsel güdülerinden kaynaklanır. Doğanın sınırlarının kilidini açmak için onların güçlerinin uzun bir deneyiminin doğallıkla ürettiği onun kendi ilkelerine duyduğu güven bu güdü ile birleşmiştir. Diğer taraftan, bu ilkelerin bu yeni bölgeye genişletilmesine direnenler, onlara karşı kendilerine ait seçik bir ilke koyamamalarına rağmen, onların kendi ruhsal yaşamları hakkındaki olguların bir bilinci tarafından ve onlara göre, tamamı içinde en kesin olan bu olguların, eğer bilimin iddiaları kabul edilecek olursa, yanılısma olarak ele alınmaları gerektiği anlayışı tarafından desteklenirler. Buna rağmen, onlar kaçınılmaz olarak anarlar ki bütünüyle savunmacı bir yaklaşım zayıftır ve entelektüel bakımdan savunulamazdır ve bunun madde hakkında bile yeterli bir açıklama olmadığını göstermek yolu dışında, zihnin bilimsel açıklamasını kesin bir şekilde reddetmek imkansızdır. Dünya birdir ve yalnızca bir sonul açıklama ilkesi kabul eder ve eğer bilimin iddiaları reddedilecek ise, onlara yalnızca bir alan içinde karşı konulmamalı fakat onlar tüm alanlarda çürütülmelidirler. Böylece düşüncenin her kipi, yalnızca kendisine ait zemini muhafaza etmek için değil aynı zamanda rakibine saldırmak için içsel bir zorunlulukla işletilir ve bu çatışmadan, modern kuşkuculuğun en derin kaynağı olagelmiş olan “Aklın Karşıtlaması” [Antithetic of Reason] ortaya çıkar. Böyle bir kuşkuculuk, ancak, doğanın fizik bakımından kavranışlarının temellerini ve sınırlarını keşfedecek ve böylece doğanın kendisini, onun ruhla doğru bağlantısı içine sokacak eleştirel bir gerileme ile aşılabılır.¹⁸

¹⁸ Bkz. *Eleştiri*'nin “Aklın Bu Çatışkıdaki İlgisi Üzerine” [von dem Interesse der Vernunft bei diesem Widerstreit] başlıklı bölümü. A. 462; B. 490.

Eleştiri'nin zorunluluğu, böylece, bir anlamda, modern zamana özgüdür. Gerçekte şu doğrudur ki bilgi hakkındaki tüm büyük ilerlemeler “reculer pour mieux sauter”¹⁹ ilkesi üzerinde gerçekleştirilmiştir. Daha önceleri evrensel olarak kabul edilen ilkelerin geçerli oldukları sınırların ötesinde kullanılmış oldukları için etkisiz bulunmaya başlanmaları olgusu nedeniyle zorunlu olarak gerçekleştirilen gerilemeler varolagelmıştır. Fakat bu tür bir gerileme için zorunluluk daha önceleri hiç bu kadar güçlü hissedilmemişti, çünkü evrensel olduklarını iddia eden ilkelerin, olgular hakkındaki açıklama konusunda böyle uzun bir başarılar kaydına başvurabilme durumu daha önce asla olmamıştı ve çünkü, diğer taraftan, bu iddialar insan ruhu üzerinde son derece derinden etkili olan ilgiler ve inançlarla daha önce asla çarpışma içine girmemişlerdi. Maddi dünya hakkındaki bilgimizin gelişimi bizi, yeni bir anlam ile, dünyanın bütünüyle maddi olup olmadığı ya da en azından, neyse o olarak maddi dünya hakkındaki açıklama için yeterli bulunmayan ilkeler temelinde bütünüyle açıklanıp açıklanamayacağını sormaya zorladı. Daha erken zamanlarda, doğal dünya hakkındaki ve ruhsal dünya hakkındaki bilinç, deyim yerindeyse, birbirlerine karşı oldukça dengelidirler ya da eğer bir üstünlük var ise, bu daha çok ruh tarafındadır. Onların kendi bilinci insanları öyle bütünüyle ele geçirdi ki bağımsız herhangi bir varlık ya da güçten yoksun olarak doğa bizim yaşamımızın yalın bir hizmetçisi olarak göründü. Bu, ya doğal fenomenlere bir insanlık elbisesi giydiren ya da onları, insan yaşamını yöneten güçlere benzeyen ruhsal güçlerin ikincil araçlarına indirgeyen yüzeysel bir antropomorfizmdir. Şimdi, içinde bilimlerin geliştiği zorunlu düzenin sonucunda durum tersine çevrilmiştir. Doğa bilimleri, üzerine kuruldukları ilkelerin daha büyük sadeliği nedeniyle, *sichere Gang der Wissenschaft*²⁰'a ulaşmakta daha öncedirler. Onların istikrarlı ilerleyişi birçok sayıda ve çok büyük araştırma bölümlerini *intellectus sibi permissus*²¹, un anarşisinden kurtardı ve onları insan düşüncesinin sağlam ve kavranılabilir kazanımlarına dönüştürdü, böylece, onların bugüne kadar onlara karşı muhafaza edilmiş – bilimin herhangi bir rakip ordusu tarafından ziyade, bilim dışı düşüncenin delinmemiş taburu tarafından da, şimdiye kadar olduğu gibi, muhafaza edilmiş - sınırı geçme iddialarına direnmek bütünüyle imkansız görünmektedir. Buna rağmen, bu sınırın aşılması, ruhun doğaya dahil edilmesi gerektiğinden ve doğayı açıklamak için yeterli bulunmuş yöntem ve ilkelerin evrensel olarak görülmeleri ve aynı zamanda ruhu açıklamak için kullanılmaları gerektiğinden daha az bir anlama gelmez. *Status quo*'nun muhafaza edilmesi, dahası ruhun doğa üzerindeki eski üstünlüğünün restorasyonu ve kalıcı onaylanması imkansızdır. Bu yalnızca, doğa kavrayışının temelinde daha yüksek bir yorumlama ilkesi bulacak olan düşüncenin bir gerilemesi yoluyla mümkündür. Eğer bilimin, deneyimin öğelerinin yalnızca bir kısmını içeren bir soyutlamayı kendi evrensel açıklaması için bir ilke haline yükselteceği doğruysa, bu yalnızca, bu genel ilkelerin, zihnin ve kavranılabilir dünyanın doğasıyla ilişki içine girmiş daha derin bir incelenmesi yoluyla gösterilebilir. Bilim ve deneyim benzer bir şekilde bu inceleme üzerine inşa edilmiştir ve onlara özgü bütün doğrular bu inceleme yoluyla yorumlanırlar.

¹⁹ Çev. notu: “Daha iyi bir sıçrayış yapmak amacıyla geri çekilmek”.

²⁰ Çev. notu: “Bilimin sağlam işleyişi.”

²¹ Çev. notu: “Kendisine bırakılmış zihin.”

Bu anlamıyla, eleştiri kendi kaynağını, fizik biliminin ilkeleri ve din ve ahlakta ifade edilen ruhsal gerçekliğin bilim dışı bilinci arasındaki çatışmada bulur; ve hemen bunun ardından bu çatışmadan kaynaklanan ve bilim dışı ve bilimsel görüşü (onların birbirlerine karşıtlıkları nedeniyle) reddederek Agnostisizme sığınan kuşkuculukta bulur. Bu, bu çatışmayı onun kaynaklarını ya da onu aşan birliği araştırmak yoluyla bir çözüme çabasındır. Eleştiri bu nedenle, bir anlamda, hem sıradan hemde bilimsel bilincin altına gitmeye çalışır, fakat buna rağmen, görmüş olduğumuz gibi, kendisine onların dışına gitmeyi öneremez. Eleştiri, duruş noktasından onu eleştirecek deneyimin dışında hiçbir bakış açısı bulamaz. Eleştiri yalnızca geriye gidebilir, Kant'ın diliyle söylenecek olursa, “olanaklı deneyimin ya da bilginin koşulları” üzerine, şeylerin her kavranabilir bilinciyle ilişkili ilkeler üzerine gidebilir. Eleştiri, yalnızca düşünce yolunun kaynağına, karşıt dogmatizmlerin ayrılmaya başladığı noktaya kadar geri gidebilir ve böylece, kendileri altında doğayı ve ruhu birbirleriyle karşıtlıkları ve birlikleri içinde bildiğimiz genel önvarsayımlar içinde, karşıt iki taraftan bize sunulan görüşlerin tutarsızlıkları için anahtar bulmaya çabalar. Fakat, bunun önvarsayılmasıyla birlikte, doğa biliminin kendisinin önkoşulları üzerine geri gitmek yoluyla, doğa biliminin *ötesinde*, ruha ilgili şeylere ilişkin olarak bilimsel olsun ya da olmasın birtakım sonuçlara ya da fikirlere giden bir yol bulma çabası olarak teklif edilen soruşturmanın iki katlı yükünü görürüz. Bu, içinde bilginin ve inancın kendisini sunduğu iki ayrı biçimin farkı ve karşıtlığı için, her iki türü de kapsayan bir *genus*'un tanımını aramak yoluyla bir anahtar bulma çabasıdır. Şu açıktır ki fizik biliminin ilkelerinin insanın, örneğin, ahlak ve din deneyimine uygulanamadıkları öne sürümü için herhangi bir gerekçe var ise, bu gerekçe deneyimin tüm biçimlerini kuşatan birlik içinde aranmalıdır; ve bunun tersine, deneyim hakkındaki düşüncede onun biçimlerinin böyle bir karşıtlığı için hiçbir yer kalmamışsa, karşıtlığın kendisinin bir yanılısına olduğu ilan edilmelidir. Ruhun özgürlüğünün doğanın zorunluluğuna karşı kendisini aklayabilmesi, ancak ve ancak bu tartışma, ruh ve doğanın birbirleriyle dogmatik bir şekilde daha fazla karşıtlaştırılmadıkları fakat deneyimin her bir türünün ya da nasılsa o haliyle deneyim olarak görünen şeyin imkanını açıklayan bir ilke yoluyla uygun ilişki içine yerleştirildikleri bir bölge içine çekilmesiyle mümkündür.

Bütün bu söylenmiş olanların sonucu böylece, eleştiri çalışmasının iki katlı doğasını göstermektedir. Eleştiri her zaman, zihnin kullanılmakta olduğu kategorilerin ve yöntemlerin evrensel uygulanabilirliğine karşı bir kuşku uyandıran birtakım güçlüklerle yolu kapatılmış olan zihnin kendi yolunu bulmuş olması olgusunun sonucudur. Bu anlamıyla eleştiri bilimin doğuş noktasında yer aldı ve o, kendisi yoluyla bilimin kendi araştırma alanını geliştirdiği ve kendi çeşitliliği ve birliği içindeki somut dünya olgusunu daha kesin bir şekilde zihnin erişimine sunduğu yeni bir bakış açısına her geçişe aracılık etti. Özel bir anlamda, bunun şimdiki çağa özgü entelektüel bir görev olduğu söylenebilir, çünkü şimdi ilgilenmek zorunda olduğumuz bilime karşı özel engel bu karşıtlık içinde yatar ve – en azından sıradan bilinç için – bu sabit karşıtlık maddi ve ruhsal dünya arasında yatar. Düşüncenin kendisine karşı en son ve en büyük bölünmesi, burada açıkça birbirine karşı yerleştirilen ilgilerin büyüklüğü hakkında bir algı uyandırmaksızın kendisini bize sunamaz. Fakat, örneğin, kendi farklılıkları altında bir birlik ilkesine sahip olmayan hiçbir karşıtlık olmayacağı gibi, kavranılabilir dünya içinde hiçbir mutlak karşıtlık olamazken - ve, gerçekte, böyle bir birliğe, kavranabilir

bir fark olarak herhangi bir fark hakkındaki ifade içinde işaret edilirken - böylece, bizler şunu düşünmeye mecburuz ki bu problemin anahtarı, karşıtlığı uzlaştırmanın ya da uzaklaştırmanın araçları, eğer bu birlik ilkesinin ne olduğunu açıkça belirleyebilirsek bulunacaktır. Böyle bir ilke bizim, birbirleriyle ilişkileri içinde karşıt öğeleri tanımlamamızı ya da onların kendi geçerliliklerinin sınırlarını belirlememizi sağlamalıdır ve yalnızca böyle bir ilke bunu sağlayabilir. Eleştirel gerileme böylece felsefe için yeni bir soru ileri sürer ya da o eski soruyu önceki hiçbir felsefe tarafından ortaya konulmamış bir şekilde ileri sürer. Bu *sahip* olduğumuz bilginin başlangıçları üzerine, *sahip olmadığımız* - ya da en azından onu arzuladığımız biçimiyle - bir tür bilginin bakış açısıyla bir gerilemedir. Doğrudan doğruya yalnızca Fizik ve Matematiğin, başka bir deyişle, doğa biliminin temellerini araştıran metafizik ya da ontolojik araştırmaların sonul amacı, bugüne kadar bu kibirli adları doğurmuş olan bu sözde-bilimlerin yerini alacak yeni bir Psikoloji, Kozmoloji ve Teoloji için yol hazırlamaktır ya da birbirleriyle ilişkileri içinde doğa dünyasının ve ruhsal dünyanın birtakım yeni belirlenimleri için yol hazırlamaktır. Kısaca, eleştirinin sonul amacı evrenin idealist bir yorumlanmasının imkanını ortaya koymak, eğer mümkünse, böyle bir yorumlamanın alması gereken biçimi belirlemektir. Bu doğrudan doğruya “ilk şeyler” olarak adlandırılanlarla ilgili olacaktır, fakat eleştirinin sonul amacı kavranılabilir dünyanın “en son şeyleri”dir. Eleştiri, insan ve Tanrı hakkında yeni bir görüş için yol hazırlayan, aynı zamanda doğa üzerine yeni bir ışık tutan yeni bir Mantık'tır. Görmüş olduğumuz gibi, doğa eğer ruhu içeriyor olarak değil, ruhla zorunlu bir bağ içinde duruyor olarak kavranacak ise yeni bir suret takınmalıdır. Bu şekilde bağlantılandırılmış bir doğa yalnızca fiziksel bağlantıların kapalı bir sistemi olamaz. Doğaya daha büyük bir bütünün parçası olarak kavranmalıdır ve hatta şu da olabilir ki onun hakkındaki sonul açıklamada, onu ruhun zorunlu görünüşe çıkması olarak görebiliriz. Bunu söylemek, şimdi başlıyor olduğumuz soruşturmanın sonucunu öngörmektir.

Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi Yayın İlkeleri

1. *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* (ISSN: 1303-4251), kısa adıyla *Kaygı*, Bahar (*Nisan*) ve Güz (*Ekim*) olmak üzere yılda iki kez yayımlanır.

2. Dergiye gönderilecek eserler esas olarak "felsefe" ve teorik olmak kaydıyla "sosyal/beşeri bilimler" alanlarına dâir olmak zorundadır ve iki ana grupta sınıflanır: İlk grupta, "Araştırma Makalesi" türündeki eserler bulunur. İkinci gruptaki eserler ise derginin amaç örgüsüne uygun olan ve rayıçteki konuların irdelendiği "Çeviri", "Kitap Değerlendirme", "Tartışma", "Söyleşi" ve "Konferans/Seminer Metinleri"nden oluşur.

3. Dergiye Türkçe ve İngilizce ("Yayın Kurulu"nun görüşüne bağlı olarak da Almanca ve Fransızca) dillerindeki eserler kabul edilir (Bu husus "Madde 2"de belirtilen birinci grup yazılar için geçerli olup aynı maddede sözü edilen ikinci grup yazıların Türkçe olması mecbûrîdir. Ayrıca bahsi geçen maddede yer alan "Çeviri" türündeki eserler, "Yayın Kurulu"nun görüşüne bağlı olarak hem hedef hem de kaynak dilde basılabilir).

4. Dergiye gönderilen tüm eserler öncelikle muhtevâ, yazım kuralları ve diğer yönlerden "Yayın Kurulu" tarafından incelenir (Gönderilen çalışmaların, daha önce başka bir dergide yayımlanmamış, yayımlanmak üzere gönderilmemiş ya da yayım için kabul edilmemiş olması zorunludur).

5. Dergiye gönderilecek "Araştırma Makalesi" eserlerinde sırasıyla Türkçe "Öz" ve "Anahtar Kelimeler" ile İngilizce "Abstract" ve "Keywords" bulunmalıdır (Bu husus, "Çeviri", "Kitap Değerlendirme", "Tartışma", "Söyleşi" ve "Konferans/Seminer Metinleri" türündeki eserler için zorunlu olarak geçerli değildir).

6. Dergide, "Araştırma Makalesi" türündeki eserler için "kör hakemlik" sistemi uygulanır. "Yayın İlkeleri"ne uygun olan bu türdeki eserler en az iki "Hakem" tarafından değerlendirilir. Böyle bir eserin yayıma kabul edilebilmesi için eserin gönderildiği iki "Hakem"nin de olumlu raporu gereklidir. Raporlardan birinin olumlu, diğersinin olumsuz olması durumunda ilgili eser üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden gelecek rapor doğrultusunda eserin kabul veya reddine "Yayın Kurulu" karar verir.

7. "Yayın İlkeleri"ne uygun olan "Çeviri", "Kitap Değerlendirme", "Tartışma", "Söyleşi" ve "Konferans/Seminer Metinleri" türündeki eserlerin yayımlanıp yayımlanmayacağı "Yayın Kurulu"ndan en az iki üyenin raporuna bağlıdır.

8. Dergiye gönderilecek "Çeviri" türündeki eserlerin telif haklarıyla ilgili sorunlar daha önceden çeviren(ler) tarafından çözülmüş olmalıdır ve "Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü" bu konuda herhangi bir biçimde taraf değildir.

9. Dergiye gönderilen tüm eserlerin, ilgili süreçler tamamlandıktan sonra, olduğu gibi veya kısmen düzeltilerek yayımlanmasına veya aksine "Yayın Kurulu" karar verir ve sonuç, yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen eserler, en geç bir ay içinde dergi yönetimine ulaştırılmalıdır.

10. Dergide yayımlanan eserlerin yasal sorumluluğu tümüyle yazar(lar)a aittir ve eserlerde savunulan fikirler "Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü"nın görüşünü yansıtmaz.

11. Yayımlanan eserler için yazar(lar)a telif ücreti ödenmez.

12. Yayımlanan eserlerin telif hakları, ilgili bir beyân olsun-olmasın, *Kaygı* dergisine devredilmiş kabul edilir (Bu husus aynı zamanda, eser sahiplerinin "Tübitak DergiPark" tarafınca belirlenen "Açık Dergi Sistemleri" kurallarını kabul ettiğini de gösterir).

13. Dergide yayımlanan eserlerden kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir.

Yazar Rehberi

1. BAŞVURU

Kaygı'ya gönderilecek eserler için e-posta adresi: "m_fatihelmas@hotmail.com" ve "kaygi@uludag.edu.tr."

2. ESER TÜRLERİ

Kaygı'da yayıma kabul edilebilecek eserler esas olarak "felsefe" ve teorik olmak kaydıyla "sosyal/beşeri bilimler" alanlarına dâir olmak zorunda olup iki ana grupta sınıflanır: İlk grupta, sözü edilen alanlara ait "Araştırma Makalesi" türündeki eserler bulunur (Bu eserler, "Öz", "Kaynakça" ve "Ana Metin" toplamı olarak 5000 kelimeyi geçmemelidir). İkinci gruptaki eserler, derginin amaç örgüsüne uygun olan ve rayıçteki konuların irdelendiği "Çeviri", "Kitap Değerlendirme", "Tartışma", "Söyleşi" ve "Konferans/Seminer Metinleri"nden oluşur.

3. DİL VE ANLATIM

Türkiye Türkçesi ile yazılan makalelerin, yazım kuralları açısından "Türk Dil Kurumu"nun yürürlükteki "Yazım Kılavuzu"na uygun olması gerekir.

4. SAYFA DÜZENİ

Sayfa Yapısı

- Genel sayfa yapısı "A4" formatında, sağ ve soldan "3 cm," üst ve alt kenarlardan "4 cm" boşluk bırakılarak hazırlanır.

İlk Sayfa

- "Yazar Bilgileri" sağa yaslı şekilde verilmeli ve alt alta gelecek şekilde şu sırayı takip etmelidir: Yazar Ad ve Soyadı, Unvan, Kurum, E-Posta.
- "Başlık" büyük harflerle ve bold stil, Times New Roman 12 punto olacak şekilde ortalanarak yazılmalıdır.
- "Öz" ortalama 150-200 kelimededen oluşmalı ve yazının esasını verecek tarzda hazırlanmalı; biçim, paragraf girintisiz, Times New Roman 10 punto, tek satır aralıklı ve iki yana yaslı olarak hazırlanmalıdır. "Öz" içinde alıntı, kaynak, şekil, çizelge vb. bulunmamalıdır.
- "Anahtar Kelimeler", "Öz"ün hemen altında yer almalı ve en az üç, en çok altı tane verilmeli; biçim, paragraf girintisiz, Times New Roman 10 punto, tek satır aralıklı ve iki yana yaslı olarak hazırlanmalıdır.

Ana Metin

- "Metin" MS Word programında Times New Roman 12 punto karakteriyle, paragraf başı ilk satır, 1.5 satır aralıklı, her paragraftan sonra "6 pt" boşluk bırakılacak ve iki yana yaslanmış olarak hazırlanmalıdır (Transkripsiyonlu metinlerde farklı fontlar kullanılabilir).
- "Blok Alıntılar" Times New Roman 11 punto karakteriyle, paragraf başı girintisiz, tek satır aralıklı, sağ ve soldan "1,2 cm" girintili, her paragraftan önce ve sonra "12 pt" boşluk bırakılacak ve iki yana yaslanmış olarak hazırlanmalıdır.

Şekiller ve Tablolar

- Tablo ve şekil başlıkları, tablo ve şekillerin üzerinde numaralandırılarak “Times New Roman 11 punto” karakteriyle yazılmalıdır. Tablo içi yazım karakteri “Times New Roman 10 punto” olmalıdır. Hazırlanan tablo ve şekiller belirtilen sayfa boyutlarını aşmadan metin içerisinde yer alacakları bölüme düzgünce yerleştirilmelidir. Her tablo, tablo numarası ve adını içeren bir başlık taşımaktadır. Gerekliğinde tablo ve şekiller, ekler bölümü oluşturularak kaynaklardan önce gelecek şekilde de metne yerleştirilebilir. Gerekli durumlarda açıklayıcı dipnotlar veya kısaltmalar, şekil ve tabloların hemen altında yer almalı, bunların varsa kaynaklarına metin içi atıf kurallarına uygun olarak yer verilmelidir.

Resimler

- Yayına konulacak resimler, profesyonel nitelikte ve JPEG formatında olmalıdır. Ayrıca şekiller ve tablolar için verilen kurallara uyulmalıdır.

5. KAYNAKÇA HAZIRLAMA VE REFERANS VERME

KİTAP (Çeviriler Dahil)

Tek Yazarlı Kitap (Kaynakça Hazırlarken)

- DEMİR, Ömer (2000). *Bilim Felsefesi*, 2. Basım, Ankara: Vadi Yayınları.
- WEST, David (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- CARNAP, Rudolf (1995). *The Unity of Science*, trans. by M. Black, Bristol: Thoemmes Press.

Tek Yazarlı Kitap (Referans Verirken)

- Demir 2000: 35

İki Yazarlı Kitap (Kaynakça Hazırlarken)

- KABAAĞAÇ, Sina ve Erdal ALOVA (1999). *Latince-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- MALLORY, J. P. & D. Q. ADAMS (2006). *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, Oxford: Oxford University Press.

İki Yazarlı Kitap (Referans Verirken)

- Kabaağaç ve Alova 1999: 77
- Mallory & Adams 2006: 115

Çok Yazarlı Kitap (Kaynakça Hazırlarken)

- GÖKDÖĞAN, M. Dosay; TOPDEMİR, Hüseyin Gazi; UNAT, Yavuz ve Remzi DEMİR (2002). *Bilim Tarihi Kılavuzu: Buluşlar ve Yapıtlar*, Ankara: Nobel Yayınevi.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. & M. SCHOFIELD (1983). *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge: Cambridge University Press.

Çok Yazarlı Kitap (Referans Verirken)

- Gökdoğan vd. 2002: 126
- Kirk et al. 1983: 235

Tüzelkişi Yazarlı Kitap (Kaynakça Hazırlarken)

- Türk Dil Kurumu (2005). *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Tüzelkişi Yazarlı Kitap (Referans Verirken)

- Türkçe Sözlük: 115

Eski El Yazması (Kaynakça Hazırlarken)

- LEBİB-İ ÂMİDÎ. *Dîvân-ı Lebîb, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Efendi, No: 382.*

Eski El Yazması (Referans Verirken)

- *Dîvân-ı Lebîb 382: 15b-16a*

KİTAP BÖLÜMÜ (Derleme ve Çeviri Kitap içindeki bölümler, Ansiklopedi Maddesi, Basılmış Bildiri vb. dahil)Kaynakça Hazırlarken

- KUÇURADİ, İonna (1999). "Değer, Değerler ve Yazın", *Sanata Felsefeyle Bakmak*, ss. 92-113, Ankara: Ayraç Yayınevi.
- CARNAP, Rudolf (2013). "Metafizik'in Dilin Mantıksal Analiziyle Aşılması", *Viyana Çevresi Üzerine: Felsefede Son Büyük Dönemeç*, derl. & çev. Zeki Özcan, ss. 123-152, Ankara: Birleşik Yayınevi.
- CARNAP, Rudolf (1966). "The Old and the New Logic", trans. by I. Levi, *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer, pp. 113-146, New York: The Free Press.
- AKKAŞ, Sema Önal (2004). "Francis Bacon", *Felsefe Ansiklopedisi, Cilt 2*, ed. Ahmet Cevizci, ss. 8-17, İstanbul: Etik Yayınları.
- ALKAN, Necmettin (2014). "Osmanlı'da Modernleşme, Modern Siyasal Düşünceler ve Türk Milliyetçiliği", *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. M. F. Gökçek, ss. 712-722, Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.

Referans Verirken

- Kuçuradi 1999: 34

MAKALE (Çeviri Makaleler, Derleme Kitap içindeki Makaleler vb. dahil)Kaynakça Hazırlarken

- FRIEDMAN, Michael (2002). "Kant, Kuhn, and the Rationality of Science", *Philosophy of Science*, 69(2): 171-190.
- CARNAP, Rudolf (1987). "On Protocol Sentences", *Nous*, trans. by R. Creath & R. Nollan, 21(4): 457-470.
- HEIDEGGER Martin (2010). "Kant'ın Varlık Tezi", çev. Özgür Aktok, Heidegger, ed. Özgür Aktok ve Metin Bal, ss. 76-107, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Referans Verirken

- Friedman 2002: 181

TEZLERKaynakça Hazırlarken

- KOVANLIKAYA, Aliye (2002). *A Critical Approach to Kant's Conception of Experience in View of Leibniz's Ontology*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Referans Verirken

- Kovanlıkaya 2002: 78

ON-LINE KAYNAKLARKaynakça Hazırlarken

- NİSAN, Fatma (2014). "Entelektüel Sorumluluğu Vicdanda Taşımak", Erişim Tarihi: 04.02.2014, (<http://haber.gumushane.edu.tr/90/yazarlar/entelektuel-sorumlulugu-viddanda-tasimak-.html>).

Referans Verirken

- Nisan 2014

Yayın Kurulu