

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

(*flsf*)

E-Dergi / E-Journal
<http://flsfdergisi.com/>
ISSN 2618-5784

Sayı 26, Güz 2018
Issue 26, Autumn 2018

Bilgi için/For Information: <http://flsfdergisi.com/>
<http://dergipark.gov.tr/flsf>

Yazışma Adresi
Mailing Address
Ankara Üniversitesi
Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Felsefe Bölümü
Sıhhiye/ANKARA
TURKIYE

Tel: (+90 312) 310 32 80 / 1225 ya da 1234
Mail: flsfdergisi@hotmail.com
<http://dergipark.gov.tr/flsf>

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

İmtiyaz Sahibi / Owner

Hamdi BRAVO

Sayı Editörleri / Editors

Işıl BAYAR BRAVO

Hamdi BRAVO

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief

Işıl BAYAR BRAVO

Yardımcı Editörler / Associate Editors

Fatma ERKEK

Eda ÇAKMAKKAYA

Z. Emir ÖZER

Öner GÜLER

Yayın Kurulu / Editorial Board

Doç.Dr./Assoc.Prof.Dr. Hülya ALTUNYA (Süleyman Demirel Üniversitesi)

Prof.Dr. Işıl BAYAR BRAVO (Ankara Üniversitesi)

Prof.Dr. Hamdi BRAVO (Ankara Üniversitesi)

Doç.Dr./Assoc.Prof.Dr. Abdullah DURAKOĞLU (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)

Prof. Dr. Thomas DUTOIT (Université Lille 3)

Dr. Adi EFAL-LAUTENSCHLÄGER (University of Cologne)

Prof.Dr. Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof.Dr. Durmuş GÜNAY (Maltepe Üniversitesi)

Doç.Dr./Assoc.Prof.Dr. Elissa HELMS (Central European University)

Prof.Dr. Mark JUERGENSEMEYER (Santa Barbara University)

Prof.Dr. Talip KABADAYI (Adnan Menderes Üniversitesi)

Prof.Dr. Abdullah KAYGI (Hacettepe Üniversitesi)

Prof.Dr. Sinan ÖZBEK (Kocaeli Üniversitesi)

Prof.Dr. Filimon PEONİDİS (Aristotle University of Thessaloniki)

Prof.Dr. Theodore SCALTSAS (Edinburg University)

Dr. Paolo STELLINO (Universidade Nova de Lisboa)

Yrd.Doç.Dr./Asst.Prof.Dr. Barry STOCKER (İstanbul Teknik Üniversitesi)

Prof.Dr. Şafak URAL (Emekli Öğretim Üyesi)

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences) is a bi-annual academic journal listed in Philosopher's Index, International Bibliography of the Social Sciences (IBSS), EBSCOHost Humanities Source and TÜBİTAK ULAKBİM, and also served as full text by these databases.

BU SAYININ HAKEMLERİ REVIEWERS

Prof. Dr. Tansu AÇIK

Prof.Dr. Işıl BAYAR BRAVO

(Ankara Üniversitesi)

Prof.Dr. Hamdi BRAVO

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL

(İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)

Prof. Dr. Hakan ÇÖREKÇİOĞLU

(Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Hanife Nalan GENÇ

(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Prof.Dr. Nurten GÖKALP

(Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Prof. Dr. Ünal KAYA

(Ankara Üniversitesi)

Prof.Dr. Muhammet Hanifi MACİT

(Atatürk Üniversitesi)

Prof.Dr. Yasemin IŞIKTAÇ

(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Talip KABADAYI

(Celal Bayar Üniversitesi)

Prof. Dr. Taşkın KETENCİ

(Mersin Üniversitesi)

Prof.Dr. Fatih Sultan Mehmet ÖZTÜRK

(Pamukkale Üniversitesi)

Prof. Dr. Cafer ŞEN

(Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Vefa TAŞDELEN

(Yıldız Teknik Üniversitesi)

Prof. Dr. Sibel YARDIMCI

(Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)

Prof.Dr. Sedat YAZICI

(Bartın Üniversitesi)

Prof. Dr. Dilek ZERENLER

(Selçuk Üniversitesi)

Doç. Dr. (Assoc.Prof.Dr.) Emrah AKDENİZ

(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Doç. Dr. (Assoc.Prof.Dr.) Hülya ALTUNYA

(Süleyman Demirel Üniversitesi)

Doç. Dr. (Assoc.Prof.Dr.) Ömer F. ANLI

(Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. (Assoc.Prof.Dr.) Kemal BAKIR

(Erzurum Teknik Üniversitesi)

Doç. Dr. (Assoc.Prof.Dr.) Meriç BİLGİÇ

(Kocaeli Üniversitesi)

Doç. Dr. (Assoc.Prof.Dr.) Mustafa Cihan CAMCI

(Akdeniz Üniversitesi)

Doç. Dr. (Assoc.Prof.Dr.) Raşit ÇELİK

(Karadeniz Teknik Üniversitesi)

Doç. Dr. (Assoc.Prof.Dr.) Ahmet Emre DAĞTAŞOĞLU

(Trakya Üniversitesi)

Doç. Dr. (Assoc.Prof.Dr.) Cevriye DEMİR GÜNEŞ

(Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. (Assoc.Prof.Dr.) İdiris DEMİREL

(Katip Çelebi Üniversitesi)

Doç. Dr. (Assoc.Prof.Dr.) Abdullah DURAKOĞLU

(Abant İzzet Baysal Üniversitesi)

Doç. Dr. (Assoc.Prof.Dr.) Erman GÖREN

(İstanbul Üniversitesi)

Doç. Dr. (Assoc.Prof.Dr.) Hakan GÜNDOĞDU

(Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. (Assoc.Prof.Dr.) Funda GÜNŞOY

(Uludağ Üniversitesi)

Doç. Dr. (Assoc.Prof.Dr.) Cem KAMÖZÜT

(Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)

Doç. Dr. (Assoc.Prof.Dr.) Ertan KARDEŞ

(İstanbul Üniversitesi)

Doç. Dr. (Assoc.Prof.Dr.) Şahin ÖZÇINAR

(Akdeniz Üniversitesi)

Doç. Dr. (Assoc.Prof.Dr.) Muhammet ÖZDEMİR

(Katip Çelebi Üniversitesi)

Doç. Dr. (Assoc.Prof.Dr.) Cengiz İskender ÖZKAN

(Adnan Menderes Üniversitesi)

Doç. Dr. (Assoc.Prof.Dr.) Barış PARKAN

(Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Doç. Dr. (Assoc.Prof.Dr.) Eren RIZVANOĞLU

(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Doç. Dr. (Assoc.Prof.Dr.) Adem SAĞIR

(Karabük Üniversitesi)

Doç. Dr. (Assoc.Prof.Dr.) Emine Funda SERİN

(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Doç. Dr. (Assoc.Prof.Dr.) Özcan Yılmaz SÜTÇÜ

(İzmir Katip Çelebi Üniversitesi)

Doç. Dr. (Assoc.Prof.Dr.) Feysel TAŞÇIER

Doç. Dr. (Assoc.Prof.Dr.) Çetin TÜRKYILMAZ

(Hacettepe Üniversitesi)

BU SAYININ HAKEMLERİ REVIEWERS

Doç. Dr. (Assoc.Prof.Dr.) Mustafa YILDIZ
(Erciyes Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi (Assist.Prof.Dr.) Sengün Meltem ACAR
(Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi (Assist.Prof.Dr.) Abdullah Onur AKTAŞ
(Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi (Assist.Prof.Dr.) Banu ALAN SÜMER
(Kırıkkale Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi (Assist.Prof.Dr.) Naciye ATIŞ
(Mersin Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi (Assist.Prof.Dr.) Hüseyin AYDOĞDU
(Erzurum Teknik Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi (Assist.Prof.Dr.) Ali Sertan BEŞER
(Trakya Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi (Assist.Prof.Dr.) Ufuk BİRCAN
(Dicle Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi (Assist.Prof.Dr.) Nihal Petek BOYACI
GÜLENC**
(İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi (Assist.Prof.Dr.) Esra ÇAĞRI MUTLU
(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi (Assist.Prof.Dr.) Nurhayat ÇALIŞKAN
AKÇETİN**
(Muğla Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi (Assist.Prof.Dr.) Songül DEMİR
(Yıldız Teknik Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi (Assist.Prof.Dr.) Aytekin DEMİRCİOĞLU
(Sinop Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi (Assist.Prof.Dr.) Fatma DORE
(Afyon Kocatepe Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi (Assist.Prof.Dr.) Mehmet EVREN
(Aksaray Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi (Assist.Prof.Dr.) Aslı FAVARO
(Ege Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi (Assist.Prof.Dr.) Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN
(Ankara Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi (Assist.Prof.Dr.) Feyza Şule GÜNGÖR
(Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi (Assist.Prof.Dr.) Mehmet KOCAOĞLU
(Necmettin Erbakan Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi (Assist.Prof.Dr.) İhsan Berk
ÖZCANGİLLER**
(İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi (Assist.Prof.Dr.) Ümit ÖZTÜRK
(Gümüşhane Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi (Assist.Prof.Dr.) Murat SATICI
(Celal Bayar Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi (Assist.Prof.Dr.) Barry STOCKER
(İstanbul Teknik Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi (Assist.Prof.Dr.) Veda TEMİZKAN
(Munzur Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi (Assist.Prof.Dr.) Emir ÜLGER
(Başkent Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi (Assist.Prof.Dr.) Tamer TEMEL
(Atatürk Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi (Assist.Prof.Dr.) Metin TOPUZ
(Mersin Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi (Assist.Prof.Dr.) Cengiz Mesut TOSUN
(Mersin Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi (Assist.Prof.Dr.) Zafer YILMAZ
(Atatürk Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi (Assist.Prof.Dr.) Engin YURT
(Süleyman Demirel Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi (Assist.Prof.Dr.) Zeynep ZAFER ESENYEL
(Düzce Üniversitesi)

Dr. Ezgi DEMİR ORALGÜL
(Hacettepe Üniversitesi)

Dr. Devrim KABASAKAL BADAMCHİ
(Adnan Menderes Üniversitesi)

Dr. Onur KARTAL
(Ortadoğu Teknik Üniversitesi)

Dr. Emre KOYUNCU
(Ortadoğu Teknik Üniversitesi)

Dr. Umut MORKOÇ
(Adıyaman Üniversitesi)

Dr. Celal SABANCI
(Artvin Çoruh Üniversitesi)

Dr. Sema ÜLPER OKTAR
(Kocaeli Üniversitesi)

İçindekiler / Contents

AYLAKLIK, ZAMANSALLIK VE YAŞLILIK
(Idleness, Temporality and Aging)
Cihan CAMCI (1-12)

İBRAHİM'İN YOLCULUĞU: İMANA İLİŞKİN FELSEFİ BİR SORGULAMA
(Abraham's Journey: A Philosophical Inquiry on Faith)
Sema ÜLPER OKTAR (13-26)

HARAWAY'İN YOLDAŞ TÜRLERİ VE AĞ ÖREN ANLATILAR
(Companion Species of Haraway and Netweaving Narratives)
Ezgi Ece ÇELİK (27-46)

PARÇA-BÜTÜN BAĞLAMINDA ZAMANDA ÖZDEŞLİK SORUNU
(Problem Of Identity In Time In The Context of Part and Whole)
A. Suat GÖZCÜ (47-60)

FÂRÂBÎ'NİN AKIL RİSALESİNİN FELSEFİ ANALİZİ
(A Philosophical Analysis of Al-Farabi's Epistle On Intellect)
Rıza Tevfik KALYONCU (61-78)

HAKİKATİ KEŞFETMENİN YOLU OLARAK YÖNTEMLİ DÜŞÜNME
(Systematic Thinking as a Way of Discovering Truth)
Yakup KAHRAMAN (79-93)

WITTGENSTEIN'İN PSİKOLOJİ FELSEFESİ BAĞLAMINDA DENEYİM VE
İFADE İLİŞKİSİ
(The Relation Between Expression and Experience in the Context of
Wittgenstein's Philosophy of Psychology)
Cemre UĞURAL (95-112)

AŞKINSAL İDEALİZM DOKTRİNİNİN AŞKINSAL ESTETİK BÖLÜMÜNDE
GEREKÇELENDİRİLMESİ ÜZERİNE BİR TARTIŞMA
(A Discussion Concerning the Justification of the Transcendental
Idealism Doctrine in the Transcendental Aesthetics Section)
Övünç CENGİZ (113-133)

THE PUBLIC USE OF REASON IN KANT AND ITS NECESSITY FOR (THE)
ENLIGHTENMENT

(Kant'ta Aklın Kamu Hizmetinde Kullanımı ve Aydınlanma için
Gerekliği)

Büşra AKKÖKLER KARATEKELİ (135-147)

SAVAŞ VE BARIŞ: HAKLI/ADİL SAVAŞA İLİŞKİN AHLAKİ AÇMAZLAR

(War and Peace: Moral Dilemmas related to Right / Fair War)

Seyit COŞKUN (149-160)

SAVAŞ PROPAGANDASINDA UYGULANAN SEMANTİK ŞİDDET ÜZERİNE

(On Semantic Violence Applied In The War Propaganda)

Svitlana NESTEROVA (161-180)

DIE WELTBÜHNE DERGİSİNİN NAZİZM'E KARŞI VERDİĞİ

ENTELEKTÜEL MÜCADELE

(The Intellectual Struggle Of Die Weltbühne Magazine Against Nazism)

Celal YEŞİLÇAYIR (181-198)

HANNAH ARENDT'İN DOĞARLIK KAVRAYIŞI VE SİYASET FELSEFESİ
İÇİN YENİ BİR HAREKET ALANI

(Hannah Arendt's Conception of Natality and a New Movement Area for
Political Philosophy)

Onur KARTAL (199-215)

MODERNİTE VE TİRANLIK: LEO STRAUSS'UN MODERNİTE

ELEŞTİRİSİNDE TİRANLIK,

(Modernity and Tyranny in Leo Strauss's Political Philosophy)

Mete Ulaş AKSOY (217-239)

ATİNA DEMOKRASİSİ'NİN ZAYIF KARNI: LEITOURGIA, SYKOPHANTĒS
VE OSTRAKİSMOS UYGULAMALARI

(The Weak Venter of Athens Democracy: The Praticce of Leitourgia,
Sykophantēs and Ostrakismos)

Deniz KUNDAKÇI (241-266)

BENJAMIN, FOUCAULT VE HETEROTOPYA
(Benjamin, Foucault and Heterotopia)
Yasin KARAMAN (267-286)

WALTER BENJAMIN'DE İLERLEME SORUNU,
(The Problem of Progress in Walter Benjamin)
Haluk DOĞAN (287-296)

MAĞLUBUN GÂLİBİ TAKLİT ETMESİ: İBN HALDÛN'UN GÖZÜNDEN
ENDÛLÛS, OSMANLI VE CUMHURİYET BAĞLAMINDA BİR
DEĞERLENDİRME
(The Defeated's Simulation of Triumphant: An Evaluation of Andalusia,
Ottoman Empire and Turkish Republic from The Aspect of Ibn Khaldun)
Murat ERTEN (297-314)

JENEALOJİNİN JENEALOJİSİ: İNSANCA, PEK İNSANCA'DAN İYİNİN VE
KÖTÜNÜN ÖTESİNE'YE NİETZSCHE FELSEFESİNDE JENEALOJİK
ANALİZE GİDEN YOL
(The Genealogy of Genealogy: From *Human All Too Human* To *Beyond
Good And Evil*, The Path Leading to Genealogical Analysis in Nietzsche's
Philosophy)
Tahir KARAKAŞ (315-327)

JOHN RAWLS- SİYASAL LİBERALİZM VE TÜRK SİYASAL YAŞAMI
(John Rawls- Political Liberalism and Turkish Political Life)
İsrafil AYDIN (329-339)

KLASİK LİBERALİZM, YURTTAŞLIK VE ENGELLİ KADINLAR
(Classical Liberalism, Citizenship and Disabled Women)
Nuran AYTEMUR SAĞIROĞLU (341-356)

WHY ALEXIS DE TOCQUEVILLE IS NOT A REPUBLICAN BUT A LIBERAL
(Alexis de Tocqueville'in Neden Cumhuriyetçi Değil de Liberal Olduğu
Hakkında)
Funda GENÇOĞLU (357-374)

MARX'TA KAPİTALİST DEVLET BAĞLAMINDA YÖNETENLER VE
YABANCILAŞMA SORUNU
(Governors and Alienation Problem in the Context of Marx's Capitalist
State)

Ahmet Umut HACİFEVZİOĞLU (375-390)

İNSANIN KENDİSİNİ GERÇEKLEŞTİRMESİNDE ADALET KAVRAMI
(The Concept of Justice in the Self Realization of Human)

Ceyhun Akın CENGİZ (391-410)

NEOPOZİTİVİZMİN 20. YÜZYILDAKİ SON KALESİ: İNŞAACI DENEYÇİLİK
TEMELİNDE BİLİMSEL AÇIKLAMA

(The Last Castle of NeoPositivism in Twentieth Century: Scientific
Explanation on the Base of Constructive Empiricism)

S. Ertan TAĞMAN (411-428)

F.C.S. SCHILLER'İN PRAGMATİK HÜMANİZMDE FELSEFİ VE BİLİMSEL
METOTLARA DAİR ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

(A Critical Approach to Philosophical and Scientific Method in F.C.S.
Schiller's Pragmatic Humanism)

Nihat DURMAZ (429-441)

STOIC ETHICS AND ITS EVALUATION BY HEGEL
(Stoacı Etik ve Hegel Tarafından Değerlendirilmesi)

Emre KARATEKELİ (443-455)

AŞKINLIK BAĞLAMINDA İKİ DÜŞÜNÜR: PLATON VE LEVİNAS
(Two Thinkers in the Context of Transcendence: Plato and Emmanuel
Levinas)

Gülşen AYDIN (457-480)

ROUSSEAU'DA AİLE KAVRAMI

(Concept of Family in Rousseau)

Tuğba CANBULUT (481-498)

Yayın İlkeleri

- 1) FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), temelde bir felsefe dergisidir. Kuramsal olmak kaydıyla, sosyal bilimlerin diğer alanlarındaki yazılara da yer verilir.
- 2) Hakemli olan bu dergi, yılda iki kez (Bahar/Güz dönemlerinde) yayınlanır.
- 3) Dergiye gönderilecek yazılar araştırma, inceleme makalesi türünde olmalı, daha önce hiçbir yerde yayınlanmamış olmalıdır. Yazıların sorumluluğu yazarına aittir.
- 4) Yazılar, Türkçe veya İngilizce olabilir.
- 5) Başlık: Makale başlığı, 16 punto (Cambria) olarak ve koyu harflerle yazılmalıdır. Yazar Adı: Başlığın hemen altına, sağa yaslanmış olarak, Cambria ve 11 puntoyla; soyadın tüm harfleri büyük olarak yazılmalıdır. Soyadınıza bağlı "*"lı bir dipnotla ünvanınız ve çalıştığınız/öğrenci olduğunuz kurum belirtilmelidir.
- 6) Her makalede, yazar adının hemen altında Türkçe ve İngilizce olmak üzere, 100-200 sözcük arasında "Öz" ve "Abstract" yer almalıdır. "Abstract"ın üzerinde, makalenin İngilizce adı da bulunmalıdır. Ayrıca: özetin de abstractın da başlığı büyük harfle olmalı; bütün özet/abstract 10 punto, Cambria ve italik yazılmalıdır.
- 7) Anahtar kelimeler/keywords hemen özetin/abstractın altında verilmelidir. Bunların dörtten az sekizden fazla olmaması gerekmektedir.
- 8) Yazılar 5500 sözcüğü geçmemeli, A4 kağıdının bir yüzüne çift aralıklı, sol 4,5 cm., üst 5,5cm., alt 3 cm. ve sağ marjlar en az 5 cm. bırakılarak yazılmalıdır. Yazıların alt başlıkları, 10 punto ile koyu ve sol marjdan başlamak üzere yazılmalıdır. Yayınlanması kabul edilen yazılar Word Programında Cambria 10 punto ile yazılmış olmalı ve <http://dergipark.gov.tr/flsf> sayfası üzerinden ulaştırılmalıdır.
- 9) Dergi adresine ulaşan yazılar, öncelikle içerik, yazım kuralları vd. yönlerden editörler tarafından incelenir ve değerlendirilmek üzere isimsiz olarak konu ile ilgili iki hakeme gönderilir. Hakemlerden gelecek görüşler doğrultusunda yazının doğrudan veya kısmen düzeltilerek yayınlanmasına veya aksine karar verilir ve sonuç yazar(lar)a bildirilir.
Hakemlerden birinin olumlu diğerinin olumsuz görüş bildirdiği durumlarda, yazı Editörlerin ilgi ve uzmanlık alanı içerisindeyse üçüncü hakem olarak Editörlerin görüşüne başvurulur; diğer durumlarda yazı üçüncü hakeme gönderilir ve oradan gelecek görüşe göre bir karara varılır.
Düzeltilme istenen yazılar, en geç iki hafta içinde yayın kuruluna gönderilmelidir.
- 10) Yayınlanmayan yazılar geri gönderilmez. Yazar(lar)a bilgi verilir.
- 11) Kaynaklara göndermeleri dipnot biçiminde, sayfa sonunda; yazarın adı soyadı; alıntı yapılan metnin adı; (varsa çevirmeni); yayınlayan kurum, yayınlandığı şehir ve yıl; sayfa numarası sırasıyla veriniz. 9 punto, Cambria olmalarına dikkat ediniz.
- 12) Metnin sonuna, yazarların soyadlarının alfabetik sırasını gözeterek -dipnotlarda toplanmış ve yararlandığınız kaynaklara dayanan- bir kaynakça koyunuz.
- 13) Bahar sayısı için yazılar, en geç Şubat ayının sonu; Güz sayısı için en geç Eylül ayının sonuna kadar gönderilmelidir.
Yazılar hakemlere Bahar sayılarında Mart'ın ilk gününden, Güz sayılarında Ekimin ilk gününden itibaren gönderilmeye başlar. Hakemlere (yazının uzunluğu ve kısalığına, hakemin vaktinin uygun olup olmamasına göre) 2 ya da 3 hafta süre tanınır. Raporlar ulaştıkça yazarlara iletilir.
Bahar sayıları Mayıs'ın 15-31'i arası, Güz sayıları Aralık'ın 15-31'i arası yayınlanır.

Publication Principles

- 1) FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences) is mainly a journal of philosophy. Provided that being theoretical and philosophical, also open to evaluate papers on the other fields of social sciences.
- 2) FLSF is a **biannual** (Spring/Fall) peer-reviewed journal.
- 3) FLSF is an "e" **electronic journal**. Printed version of the journal is not provided to any author or individual.
- 4) **Content:** Only research papers are accepted for the review process. The articles should not be published anywhere else before. The responsibility of the articles belongs to the author.
- 5) **Language:** Articles can be either in Turkish or English.
- 6) **Title:** The title of the article should be in Cambria, 16-point bold font. Title should be concise and informative regarding the subject. Try to avoid abbreviations where possible.
- 7) **Author's Information:** Author's name must be written in Cambria and 11-point font, just under the headline, leaning to the right; all letters of the surname must be written in uppercase. The university or the institution where author(s) currently works should be stated by a footnote attached to the surname and no title should be used.
- 8) **Abstract:** It should be in English and between 100-200 words just below the author's name and with 10 fonts, Cambria and italic. The abstract should state briefly the purpose of the study, methods, the principal results and major conclusions.
- 9) **Keywords** should be added to abstract and should not be less than four and more than eight.
- 10) Papers should not exceed **5500 words**.
- 11) The **margins of paper** should be set up as 4,5 cm on the left and the right, 5 cm on the top and 4 cm on the bottom.
- 12) The **subtitles** should be written in bold and 10 font size on the left margin.
- 13) Accepted texts should be written in Cambria, 10 font size in the Word Program and sent to <http://dergipark.gov.tr/flsf>.
- 14) **Paper Review Process:** The article submitted to the journal are primarily looked over by the editors in terms of its content and editorial principals and anonymously sent to two reviewers. Every evaluated paper should get the approval of two referees. If one of the referees has rejected and the other one has approved, the editor sends the paper to the third referee. In line with the opinions and suggestions of the third referee, editor acts in accordance with her/his own authority. Chief Editor of the journal unilaterally reserves the right to REJECT even if the paper has been approved by referees. In this case, none of the author(s) can claim a right or demand. All kinds of management, practice and procedure belong to the chief editor of the journal. The papers revised according to Paper Review Forms should not be sent to the editorial board later than two weeks.
- 15) Unpublished articles will not be returned and the authors will only be informed about the rejection.
- 16) **References** should be given as footnotes in the below order: Author's first and last name, the name of the cited text, translator (if any), publisher, publisher's city and publishing year; page number. They will be in Cambria 9 font size.
- 17) Prepare a **bibliography** at the end of the text taking into account the alphabetical order of the surnames of the authors. Bibliography must be based on the sources that have collected in the notes and which were benefited from.
- 18) The internet resources should be indicated in the references part under the title of "INTERNET RESOURCES". The link should be included in the resources and the Access date should be after the link.
- 19) Papers for the volume of Spring should be sent at the latest for February and papers for the volume of Fall should be sent at the latest of September. Articles are sent to the reviewers from the first day of March on the Spring volume, and from the first day of October on the Fall volumes. Two or three weeks are granted to the referees (depending on the length and shortness of the article, whether the time of the jury is appropriate). Reports are forwarded to the authors as they arrive. Spring volumes are published between May 15-31, Fall volumes are published between December 15-31.

Editör'den,

İnsansal ürünlerin büyük kısmı ancak birlikte çalışmanın, ortaklaşa iş yapmanın sonucunda ortaya çıkabiliyor. Belirli düzeyde bir niteliğe, içeriğe sahip olabilmelerini bu katkı, bu katkının samimiyeti sağlıyor. İnsansal ürünlerin bu özelliğinin akademik mecrada en çok dergilerde görünümüne geldiğini söylemek yanlış olmaz. Sayılar sayıları takip edip dergiler belirli bir yaşa ulaştığında, geriye dönüp bakan kişi bu sürekliliğin yüzlerce kişinin omuzları üzerinde gerçekleştiğini görür.

Bu durum diğerleri gibi *FLSF* için de geçerlidir. Varlığını da niteliğini de kendisine hem yazar hem hakem olarak samimi ve karşılıksız biçimde katkıda bulunmuş yüzlerce insana borçludur.

Bu insanlar arasında bazılarının emeğinin niteliği, niceliği ve içtenliği bakımından birkaç adım öne çıktığı da bir gerçektir. Verdikleri emek ve değer, özel olarak anımsanmayı ve anılmayı hak edecek kadar büyüktür.

FLSF Dergisi özelinde bu isimlerin başına 16 Aralık 2018'de kaybettiğimiz değerli felsefeci Prof. Dr. Bahtiyar Yücel DURSUN'u yazmak gerekir. Kendine özgü düşüncelerini de serimlediği dört yazısı ve neredeyse her sayıda hakem olarak verdiği emekle *FLSF* Dergisi'ne karşılığı ödenmez bir katkıda bulunmuştur.

Bu sayımızı değerli dostumuz, çalışma arkadaşımız ve akademisyen Prof. Dr. Bahtiyar Yücel Dursun'un vakitsiz kaybının anısına adamak ve armağan etmek istiyoruz.

FLSF Dergisi Editörlüğü



Prof.Dr. Bahtiyar Yücel DURSUN
(5 Eylül 1968 -16 Aralık 2018)

AYLAKLIK, ZAMANSALLIK VE YAŞLILIK

Cihan CAMCI*

ÖZ

Bu yazıda, felsefenin evde olmayı arayış ve yolda oluş kavramlarını fenomenolojik açıdan ele alacağım. Bu arayış ve yönelimsellik felsefesinin zamansal boyutunu göstermeye çalışacak, Sokratik arayışın bir tür aylaklık oluşunu ve bu bağlamda yorumlanabileceğini öne süreceğim. Bu tezimi desteklemek için Sokratik bilgeliği arayışın atopia'yı arayış olarak görülmesinin zamansal anlamını göstermeye çalışacağım. Son olarak Sokrates'in arayışının yaşlılığın nüktedan bilgeliğini temsil ettiğini savunacağım.

Anahtar Sözcükler: Sokrates, Atopia, Yolda Oluş, Olanak, Zaman, Yaşlanma.

IDLENESS, TEMPORALITY AND AGING

ABSTRACT

In this article, I will deal with the philosophical concepts 'being on the way to' and 'homesickness' from a phenomenological point of view. I will try to show that the temporality of this philosophy of intentionality and claim that the wandering of Socrates is a sort of idleness which is to be interpreted from this temporal point of view. In support of my hypothesis, I will try to demonstrate the temporal sense of the Socratic sophia which is viewed as atopia. To conclude, I will claim that Socratic search for wisdom, that is sophia, signify the wit of aging.

Key Words: Socrates, Atopia, Being on the Way to, Possibility, Time, Aging..

* Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi Gerontoloji Bölümü öğretim üyesi.
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>
2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 1-12.
ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 27.07.2018
Makalenin kabul tarihi: 28.11.2018

Felsefenin bir yolda oluş, arayış olması, her yerde evde olmayı isteme ama hiçbir yerde evde olamaması ne demektir? Bu soruyu zamansal bir boyut olarak düşünebilir miyiz? Yaşlanma, yaşam boyu yöneldiğimiz amaçların bir tümlük olarak anlam kazandığı bir olanak olarak görülebilir mi? Sokrates’in arayışını bu bağlamda yorumlayabilir miyiz? Soruları, yani arayışı değişmeyen, yanıtları belirlenmiş halde bulunmayan felsefe, bu anlamda, yani yolda oluş ve evde olmayı arayış anlamında metafizik bir yorum olarak ele alınabilir.

“Felsefe yolda oluştur” diyen Jaspers, *philosophos* sözcüğünün, *sophos*, bilgeliğin sahibi olmak anlamından ayrılan, bilgeliğe yönelmişlik, bilgeliği arayış anlamında hala etkisini sürdürdüğünü söylüyor.¹ Felsefi bilgeliği arayış, aynı zamanda, insanın kendi varoluşunun, kendi hayat yolculuğunun da amacının anlamını arayıştır. Yolculuk imgesiyle anlatılan yaşam kendini arayışı, yolculuğun amacı olarak evde oluş ise, kendine erişmeyi, kendini bilmeyi imgelemektedir. Bu çok iyi bilindiğini varsaydığımız yolda oluş ve evde olmayı arayış imgelerini, Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’ın girişinde kullandığı Platon’un bir sözündeki varlık, *sein* sözcüğünün anlamı ile paralel düşünebiliriz. Platon o alıntıda, *görünen o ki varlık deyimini kullandığınızda uzun süredir ne demek istediğinizin farkındasınız. Biz de bir zamanlar onu anladığımızı düşünüyorduk, ama şimdi şüpheye düşmüş durumdayız* diyor.² Biz de yolculuk olarak yaşam, evde olmayı isteme ve kendini arayış kavramlarını bildiğimizi düşünüyoruz; ama belki de bu kavramları, Heidegger’in bize gösterdiği orijinal yorum olanağıyla yeniden düşünmeliyiz.

Bu yazımızda bu yorum olanağını, Sokratik arayışta zaman deneyimi bağlamında tartışacağız. Bunun için önce, Platon’un *eros* kavramını aşkınlık bağlamında tartıştığı *Şölen* diyaloguna bakacağız. Bu diyalogda Sokrates karakterinin, varoluşun, insan yaşamının amacının anlamını bedensel, sonlu sınırlarının ötesine yönelmişlik halinde deneyimlediğini, Sokrates’in hiçbir yere gitmeden yolda oluş halinin, sürekli henüz gerçekleşmemiş bir olanak, *prova* hali olduğunu öne süreceğiz. Olanak halinin yolda oluşun kendisi olduğunu, kendini bilme ve evde olmayı arayışın bu olanağın hiçbir zaman gerçekleşmeyecek boyutu olarak anlamlı olduğunu göstereceğiz. Bunun için, Heidegger’in varoluşun ve insan yaşamının anlamının iççeliğini zamansal bir olanak olarak yorumlayışını kullanacağız. Son olarak, Sokrates’in varoluşun anlamını hafifleten karakterinin, ikinci bir çocukluk bağlamında

¹ Jaspers, K. *Felsefe Nedir?*, çev. Eyüboğlu, İ. Z., Say Yayınları: İstanbul, 2007, 12.

² Heidegger, M. *Varlık ve Zaman*, çeviren, Kaan Ökten, Agora Kitaplığı: İstanbul, 2008, 6.

yaşlılıkla ilgisini kuracağız.

1- Yolda Oluş ve Evde Olma Çabası Olarak Felsefenin Olanığı

Yolda oluş ve evde olma çabasının Heidegger’in yukarıda söz ettiğim zamansal olanağını, *Varlık ve Zaman*’ın hemen başlarında söylediği “Gerçeklikten daha üst bir aşamada durmakta olan *Olanaktır*; Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*” cümlesinin özetlediğini söyleyebiliriz. Heidegger bu cümlede, gündelik yaşamda geleceğe doğru yönelmiş halde yapacağımız işleri tasarlarken, *entwerfen*, zamansal bir diziliş anladığımızı, ancak bu dizilişin olanaklılık koşulu olan, içinde gündelik işlerimizi sayıp anladığımız sayılabilirliğin, gerçekleşen, *Wirklichkeit* her işimizde *daha üst bir aşamada duran* olanak, *Möglichkeit* kipi tarafından aşıldığını söylüyor. Yaşamımızı bir yol, gündelik işlerimizi de sayarak düşündüğümüz birer içerik olarak düşündüğümüzde, bu işlerimize yönelmişliğimizde zamanın uzamsal bir dizilişini oluşturan gündelik amaçlarımıza yönelmişizdir diyebiliriz. İçinde sayarak anladığımız sayılabilme olanağı ise, bu uzamsal dizilişin formu, uzamsal olmayan, orijinal anlamda zamansal bir olanaktır. Eğer biz gündelik işlerimize yönelmez, bunları umursamazsak ve arayışımızı bu işlerin dışında sürdürürsek, bu orijinal zamansallığın içinde olduğumuzu, onunla hemhal olduğumuzu düşünebiliriz. İşte bu nedenle aylaklık, bir bakıma bu olanağı duyumsamak, deneyimlemek, bu olanağın henüz gerçekleşmemiş orijinal zamansallığına doğru yolda olmak demektir. Aylak, hem yolda, hem de evde olma olanağını zamanın uzamsal olmayan saf boyutunu duyumsayarak deneyimlemeye çalışır.

Aylak bir bakıma yerinde sayar. Yerinde sayıştaki ritmi, *rhythmos*, işlerimizi saydığımızda olumsuzlanan, *a-rithmós*, eksilen tümlüğü, henüz hiç sayılmamış sayılabilirlik olanağını, *arithmoumenon*, anımsamaya benzer. Aylak olanağı her sayışımızda unutarak eksiltmeye, her iş yapma amacına yönelişimizde unuttuğumuzu, anımsamaya çalışan bir Platoncudur. İnsanın varoluşunun anlamı olan amaçta, bir şey düşünmeyerek kendi kendisini düşünen aklın evini arayışında ayak direyen, direnen bir Platoncu...

Aylağın ritmini, perdesiz gitarı yaratan Erkan Oğur’un *telvin* adlı caz gurubuna benzetebiliriz. Dervişin yolda oluş hali demek olan *telvin*, temkinsiz, yani mekânsal belirlenimden öte bir geçişlilik demektir. Perdesiz gitar, sesin her perdede sayılmış ve ritmin kendiliğinden akışından ayrılmış halini aşan, şu ya da bu belirli notada sınırlanmamış ritme açıklık demektir. Seslendirilebilirliğe açıklık, dinleyeni de çalanı da her seste henüz

belirlenmemiş ve olanak halinde kalan müziğin kendiliğindenliğini anımsatır. Aylak, her adımında, hiçbir yere gitmeyi amaçlamayarak, tuhaf bir halde, olanağın süre-gidişine izin verir. Aylağın duraksız, temkinsiz telvin hâlinde, yolda oluşun akıcılığı ile evde oluşun henüz yola çıkmamışlığı hemhâl olur.

Jacob Howland, *noos*, ya da *nous*, akıl ve *nostos*, eve dönüş, evde oluş kavramları arasındaki etimolojik yakınlığı vurgulayarak, bu özdeşliğin altını çiziyor. *Platon için ruh, Odesa gibi yerinden edilmiş, bedensel varoluşunda evinden uzak düşmüş, gurbettedir* diyor. *Ruh, lamekânda (no man's land), ölümle yaşam arasında askıya alınmıştır. Felsefe, bu bağlamda, eve dönüştür (home coming).*³ Bunu, Platonik *anımsama* anlamında, orijinine, kökenine geri dönüş, eve dönüş anlamında yorumlayabiliriz.

Planinc, Sokrates'in uzun ve zorlu yolculuğunu Odesa'nın şamanik öğelerle dolu yolculuğuna benzetiyor; *Sokrates yeni Odesa, Atina da yeni İthake'dir* diyor.⁴ Ancak Sokrates, Odesa'nın aksine, coğrafi bir yolculuğa çıkıp, mesafeler kat ettikten sonra eve varmayı değil, zaten içinde olduğumuzu arayış anlamında yolda olmayı imler. Sokrates'in ironisi de budur... Bir gezgin olmasına karşın, Atina'dan –bir kez dışında- hiç çıkmamış, başka bir yere gitmemiştir. O, “*Kaderin elinde rastgele ilerliyordur ataktos hopei tukhoi proienai.*”⁵

Planinc, Sokrates'in yolculuğunun amacını, *aklı nereye gideceğini bilmediği için amaçsız gibidir*⁶ diye tanımlıyor. Bu yorum bize, Sokrates'in aklının Odesa'nın akli gibi araçsal bir yönelimsellik halinde olmadığını anlatıyor. Odesa kurnazdı. Aklını önündeki engelleri aşmak için bir araç gibi kullanıyordu. Odesa'nın yönelmişliği *philosophos*, bilgeliğe yönelmişlik, bilgeliği arayış değil, yitirdiği güce yeniden erişmek için bir araçtı. Sokratik akıl ise araçsal bir yönelmişliği değil, yönelmişliğin, aklın kendisini, kendi içinde bir amaç olarak arayışı anlatıyor. Sokrates, bu yüzden, *hala orada mı duruyorsun, hala aynı şeyi mi söylüyorsun* diyen gezgin Sofiste gülümsüyordu...

Her bulduğunun olanağı eksilteceğini bilerek, henüz gerçekleşmemiş olanı duyumsama amacını güdüyordu. Coğrafi konumda, *topos*'ta belirlenmiş bir amacı güden, sabit, statik bir yere ulaşmayı

³ Howland, John. *The Republic, The Odyssey of Philosophy*, Paul Dry Books: Philadelphia, 2004, 49-51.

⁴ Planinc, Zdravko. *Plato Through Homer: Poetry and Philosophy in the Cosmological Dialogues*, University of Missouri Press: Columbia and London, 2003, 9.

⁵ Platon, *Şölen*, 210, çev. Eyüp Çoraklı, Alfa Felsefe Dizisi: İstanbul, 2014.

⁶ Planinc,, s. 9.

amaçlayan bir çoban değildi Sokrates. O, *a-topia*'nın, *a-poria*'nın çobanıydı. Varlığın çobanıydı.

Silvia Montiglio, yolların tanrısı Apollon'un amaçsızca dolaşan, evinden ırak düşmüş yersiz yurtsuzlara bir ev, şehir, polis, bir amaç verdiğini ama Sokrates'i, diğerlerinin aksine her türlü kesinlik, belirlenmişlikten ayırdığını ve yerleşiklikten gezginliğe geçirdiğini söylüyor.⁷ Sokrates'in *aporia*'sı, *poros*, *geçit*, *geçiş* kökeninden gelen, olumsuzlanarak geçitsizlik, *aporos* anlamına yakın, hangi geçide, yola gireceğimizin belirsizliğini, yol ağzını, yol çatını çağırıştırır. Hiçbir yere gitmemenin her yere aynı yakınlıkta hissetme olanağı olarak duyulabileceği bir yol ayrımı... Bir tür yerinde sayma... Geçişin, henüz şu ya da bu yolun geçidi olarak belirlenmemiş, hiçbir yolla sınırlanmamış hali...

Sokrates, tıpkı coğrafi bir yere gitme amacı güttüğümüzde yola çıkabilirliğin olanağını yitireceğimiz gibi, aklın kendisini dile getirmeye çalıştığımızda, dikkatimizi ereğimizin sınırlı menziline yönelttiğimizde ondan uzaklaşacağımızı, henüz yola çıkmamışlığın saflığını olanak, taslak, prova halini yitirmiş olduğumuzu anlatmak istiyordu.

Heidegger bu olanağın, "Varolanların kiplik kategorisi olarak olanak, *henüz-varolan-değil* ve *hiçbir zaman zorunlu olmayan* demektir. O yalnızca olanaklılığı karakterize"⁸ ettiğini söylüyor. Gündelik yaşamdaki işlerimizi sayarak varolan haline getirişimizdeki zamansal düşünüşümüzde de, *mit der Zeit rechnen*, bu saf olanak henüz sayılmamışçasına olanak kipinde varlıkta kalmayı, orijinal zamansallık, *Temporalität*, *ursprüngliche Zeitlichkeit* halini sürdürür. Dasein, bir yandan gündelik işlerini, amaçlarını kat etmek için zamansal sayma, işlerini öncelik sonralık diziliminde uzamsal bir takvim zamanı olarak belirleme halindeyken, bir yandan da zamanın bu orijinal halini, uzamsallığı henüz uzamsallaşmamış bir olanak halinde aşan olanak kipinde *var-sayar*.⁹ Bir bakıma bu küresel, uzamsız boyuttaki orijinal zamanı

⁷ Montiglio, Silvia. *Wandering in Ancient Greek Culture*, University of Chicago Press: Chicago, 2005, 152.

⁸ Heidegger M. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen: 2006, 143.

⁹ Günlük işlerimde ne yapacağımı hesaplarken, zaten-her zaman zamanla (kendi içindeki boyutsallık sayesinde orijinal, kökensel zamanla da) birlikte bu hesabı yapıyor, düşünüyordum (*mit der Zeit rechnen*) (Heidegger 2006, 364-365; 1982, 258-259). Bu durumda zaman, bize, sayılabilirlik, hesaplanılabilirlik olarak zaten önceden verilmiş demektir. Heidegger bunu şöyle anlatıyor: *Biz, zamanı ölçmek için saate bakmadan önce, zaten her zaman zamanla birlikte düşünüyoruz, onu zaten düşünüyoruzdur. Eğer saate her bakışımızda, onu her kullanımımızda zaten bir zamanla düşünme varsa, o halde bu, biz saati kullanmadan önce zaman bize zaten verilmiş demektir. Bir biçimde onun örtüsü bizim için açılmıştır* (Heidegger 1982, 258). Heidegger, bizim bu orijinal zamanın ufkunda anlam kazanan işlerimizin

da sayma halinde, Heidegger’in, *ursprüngliche Zählen* dediği haldedir.¹⁰

Heidegger bu *yerinde sayma* diyebileceğimiz prova halinin, *içeriğidenlik*, *Innigkeit*, temel bir taslak, kestirim, *Grundriss* olduğunu anlatıyor.¹¹ Her yol kat ediş, yarılma, *Riss*, bir prova, taslak, *Grundriss* içinde kalışı, eve doğru her yolculuk, zaten evde oluşu tuhaf bir biçimde içeriyor. Prova sözcüğünün kökeninin *Latince probare*, olanak sözcüğünden geçmiş olduğunu düşündüğümüzde, gerçekleşme halindeki meydana gelişte, henüz gerçekleşmemiş, olanak kipinin de meydana geliş halinde mevcudiyetini çağrıştırır. Uzamsal boyutların sınırlarından özgürleşmiş zaman, simutanite kipinde tek boyutludur ve bu sayede hem gerçekleşmiş, belirlenmiş, hem de henüz değil, olanak kiplerini iç içe, aynı mevcudiyet halinde varsayabiliriz. Dolayısıyla yolda oluş *Wegsein*, evden henüz çıkmamışlıkta, içeridenlikte de, tuhaf bir biçimde kapsanan bir haldir. Sokrates’in ironisi tuhaflığın, *atopia*’nın farkındalığıdır.

Joel Alden Schlosser, Sokrates’in ironisinin aslında *atopia*’sı olarak anlamlı olduğunu düşünmemiz gerektiğini öneriyor.¹² Tuhaflik, yabancılik, hiçbir yere ait olmamanın getirdiği şaşkıncılık, geçişlilik, kayganlık, akışkanlık olarak da çevirebiliriz *atopia* kavramını. Bu sözcük, *tuhaf*, Sokrates’in kişiliğinde beklendik olanın ötesinde eyleme olarak betimleniyor.¹³ Şaşkıncılık anlamında Sokratik ironi, bilgiğe erişmek için

6

zamanını umursarken, saatin ve takvimin ölçtüğü gündelik zamanı hesaplarken, tüm bu tikel sürelerin orijinal zamanın anlam ufku içinde olanaklı olduğunu anımsayabileceğimizi de şöyle anlatıyor: *Dikkatimizi neye yöneltiyoruz? Neye özen, umursama, ihtimam (sorge), gösteriyoruz, gün batımında akşam olduğunu söyler, günün hangi zamanında olduğumuzu belirlerken “hangi ufka bakıyoruz?”* Yalnızca tikel, yerel bir ufka mı bakıyoruz, yoksa devinen, yer değiştiren nesneyle karşılaşmamız başka bir ufka mı dönük? (Heidegger 1982, 240). Aylak gündelik işlerini, dolayısıyla bu işleri yapma zamanını umursamaz, yok sayarken, onların içerildiği formu, bize zaten verilmiş olan ve örtüsünün açıklığı ile *aletheia* kavramını anımsatan orijinal zamanın çağrısına kulak verir; anımsar.

¹⁰ Camcı C. (20015) *Heidegger’de Zaman ve Varoluş*, Bibliotek Yayınları: 2015, 278.

¹¹ ...*çatışma, Streit, salt bir uçurumun / yarığın Kluft, çatlayıp açılıvermesi değil tersine, çatışanların birbirlerine ait olmalarının içeriğidenliğidir* Yıldız, E., *Sanattan Hakikate: Heidegger, Van Gogh, Schapiro, Derrida*, Dergah Yayınları: İstanbul, 2017, 167.

¹² Schlosser, J., *What Would Socrates Do? Self-Examination, Civic Engagement and the Politics of Philosophy*, Cambridge University Press: New-York, 2014, 12.

¹³ Türkçe’de Arapça kökenli bir sözcük olan “tuhaf”tan türetilmiş olan “tuhafiye” sözcüğü alışılmadık, ilginç, renkli, aksesuar, takı, süs eşyası anlamlarına gelir. Dükkan çeşitlerinden biri olan tuhafiye dükkanının anlamı buradan, beklenmedik, sürpriz, şaşkıncı anlamlarına doğru evrilmiştir. Tuhaf sözcüğü felsefede Platon tarafından ilk anlamını çağrıştıracak şekilde kullanılmıştır. Örneğin, *Şölen*’de, Alkibiades arkasını döner dönmez birden Sokrates’i uzanmış yatıyorken görürverir ve çok şaşırır. Onun huyunun hep böyle beklenmedik, tuhaf bir yerde görünürveriş olduğunu söyler. Platon, *Şölen*, 140.

söylenmiş her sözün, atılmış her adımın aslında bizi bu amaca ne yaklaştırdığı, ne de uzaklaştırdığını ironisidir.¹⁴

Bu bağlamda *atopia*, Sokrates’in aklımızın yönelimi, niyetselliğin saflığı ile gerçekte yapıp ettiklerimiz arasındaki ayrımın, yarılmanın, aynı zamanda aidiyet içerişini dehşetli değil, gülümsenecek bir hafiflik olarak anlatıyor gibidir. Diotima, Sokrates’e onun *ho hegeumenos*’unun, yol gösteren ereğinin, bir yere varma amacı olmayan, amaçsallığın kendisi olan *hon heneka*’sının, bedensel sınırlarla ayrılmış olan güzellikleri değil, bedensel sınırları aşan güzelliğin ontolojik boyutunu arayış olduğunu anlatır.

...kişi, herhangi bir bedendeki güzelliğin, başka bir bedendekiyle kardeş olduğunu kavramalı, eğer biçimce güzel olanın peşine düşmek istiyorsa, bütün bedenlerdeki güzelliğin bir ve aynı güzellik olduğunu akıl etmemesi büyük aptallık olur. Bunu idrak ettiğinde, tüm güzel bedenlerin aşığı olmalı, küçümsediği ve önemsiz saydığı için de bir tanesine beslediği bu şiddetli duygudan kurtulmalı. Bundan sonra ruhlardaki güzelliğin bedendekinden daha değerli olduğunu düşünmeli. ... her şeyin aynı soydan geldiğini, bedensel güzelliğin çok da önemli olmadığını görmek zorunda kalır.¹⁵

Sokrates, bütün gece yanında yatıp kendisini baştan çıkartmaya çalışan Alkibiades’e direnişiyle, Platon’un Diotima’nın ağzından anlattığı amaçsallığın kendisine yönelik olduğunu gösterir. Her güzel bedende, tıpkı bir yere gitme amacı güttüğümüzde yola çıkabilirliğin olanağını yitireceğimiz gibi, o bedeni aşan güzelliğin ontolojik aşkınlığını yitireceğimizi anımsamalıyız. Her beden, henüz ruhla beden ayrışmamışlığını, henüz uzamsal bir boyut ile belirlenmemişliğin olanak, taslak halini anımsatır. Bir bakıma yolculuğun olanağını bir *topos*’la sınırlandırmamayı, *atopia*’daki saflığı sembolize eder.¹⁶

¹⁴ Tıpkı Kafka’nın *Şato* romanında kadaströcünün, yani uzamda belirgin işaretler koyarak sınır oluşturma amacıyla olan K.’nin amacına ne yaklaşabildiği, ne de ondan uzaklaşabildiği arayışı gibi...

¹⁵ A.g.e, s, 143, B, C.

¹⁶ Aslında bu tuhaflık, *atopia*, insan düşüncesinin saf halini, yani uzamda bir mesafenin yer değişikliğinin ölçüldüğü zamanın değil, saf zamanın içinde yolculuğunun birbirine karıştırılmasından başka bir şey değildir. Tıpkı Aşil’in kaplumbağayı geçemeyişini tuhaf ve anlaşılmasız buluşumuzun, zamanın bu iki boyutunu birbirine karıştırmaktan ibaret oluşu gibi...

Heidegger, Sokrates'in *Zugwind*, yani taslak, yolculuğa çıkmadan önce tasarlanan, geçici bir suret, rüzgârın önünde, henüz yola çıkmadan önce rüzgârı dinleyiş halinde (*Zugwind dieses Zuges*) olduğunu söylüyor.¹⁷ Düşüncenin, Yunanlıları evlerinden uzağa, gurbete götüren deniz rüzgârları gibi akışıdır bu... Zamanın, geçişin kendisine, içine doğru esen rüzgâra kapılma hali... Sokrates de bu nedenle sürekli olanak halinde kalan, batının en saf düşünürüdür.

Simon Critchley bu ironiyi bir bakıma dikkatsiz, aylak bir hal olarak görüyor. İronistlerin en büyüğü olan Sokrates'in, “bir maskara, dalgın bir palyaço, *a laughing stock, an absent-minded buffoon*” olduğunu söylüyor.¹⁸

Roland Barthes da, Sokrates'in niyetselliğinin saflığını henüz belirlenmemişlik olarak görüyor ve Sokratik ironinin hiçbir zaman gerçekleşmeyecek bir prova olarak yönelimsellik içerdiğini düşünüyor. Barthes, Sokrates'in onunla söyleşenlerce *atopos* olarak tanımlandığını anlatıyor. “*Âşık özne sevilen varlığı “atopos”, yani sınıflandırılmaz olarak, hep beklenmedik bir özgünlük olarak benimser* diyor.¹⁹ Buradaki *özgünlük, originalité* sözcüğünü, henüz ruhun bedende gurbete düşmeden önceki olanağı olarak görebiliriz. Orijinal, henüz uzamsal belirlenimle, *topos*'la, belirlenmemiş, *determinatio* kavramındaki gibi sınırlandırılmamış, *termini, terminus* anlamında zamanda bir limitle sınırlandırılmamış, *tempus*'un, zamanın, *tempo*'nun kendisi olarak olanaktır. Ruh bu bağlamda orijinal zaman gibi aranır; ona doğru yolda oluş, zaten içinde olduğumuzu, evi arayış demektir.

2- Yolda Oluş ve Evde Olma Çabası Olarak Felsefenin Zamansallığı, Olanak Olarak Androjen ve Aylaklık

Sokrates'in her türlü belirlenmişlikten ayrılmış ve yerleşiklikten gezginliğe geçmiş halini, zamansal bir boyutu duyumsamak için her tür uzamsallığı, dolayısıyla bedenselliği aşan bir olanağı arayış olarak yorumlayabilir miyiz? Heidegger'in uzamsal boyut kazanan her belirlenimin

¹⁷ Heidegger, *What is Called Thinking, Basic Writings* içinde, Routledge: London. 2002, 328.

¹⁸ Critchley, S., *Filozof Nedir?* çev. Utku Özmakas, *Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji, Çağdaş Felsefenin Macerası 1* içinde, editör Güçlü Ateşoğlu, Belge Yayınları: İstanbul, 2016, 90.

¹⁹ Barthes bunu, *sevdiğim ve beni büyüleyen öteki atopos'tur. Onu sınıflandıramam çünkü Tektir* diye anlatıyor. Barthes, R. *Bir Aşk Söyleminden Parçalar*, çev. Tahsin Yücel, Metis Yayınları: İstanbul, 2010, 39.

hem yarıma, *Riss*, hem de bu ayrışmayı aşan bir prova, taslak, *Grundriss* içinde kalış kavramını Sokrates’in bir tür yerinde saymaya benzeyen aylaklığıyla ilişkilendirebilir miyiz? Sokrates’in amaçsallığın kendisi olan *hon heneka*’sının bu aylaklıkla arandığını, bu halin bir tür yaşlanma olduğunu düşünebilir miyiz?

Platon *Timaeus* diyalogunda, 38-a bölümünde, zamanın uzamsal yer değişikliği olarak açıkladığı 6 deviniminden başka, yedinci bir deviniminden söz eder.²⁰ Hiçbir yere, öne ya da arkaya, ileri ya da geri, şu ya da bu yöne gitmeyen, başladığı yerde sayan bir küre devinimi... Zamanın uzamsal ölçülebilirliğini, noktasal belirlenimlerini aşan, hiçbir yerde uzamsal bir nokta halinde işaretlenemeyen, saf geçiş hali... Bu geçiş, hiçbir uzamsal boyuta yakın ya da uzak olamadığı için küresel hayal ediliyor.

Zamanın bu saf geçiş hali ve aylaklık arasındaki ilişki için *Şölen* diyalogunu anımsamalıyız. *Şölen*’de de Platon’un, insanların belirli bir yöne gidebilmek için iki ayaklı ve yarım haline gelmeden önceki tümlük, birlik halindeki *androgynos*, androjen insan imgesinde de bu küresel, *periphere* formdan söz ettiğini görüyoruz. Platon, *kendileri gibi küreseldi yürüyüşleri de*²¹ diyerek, bu insanların, Zeus onları ikiye ayırmadan önce hiçbir yere gitmeyen bir devinimle yerinde sayarcasına devindiklerini anlatıyor.

Zeus onları *yumurtayı kılla keser gibi* hafif ve komik bir şekilde ikiye ayırınca, artık onların kaderleri hep henüz bölünmemiş olmayı, henüz döngüsel tümlüğün uzamsal yön ve konumları aşan olanağını yitirmemiş olmayı aramak oldu. Platon’a göre bu aylak androjenler, *böylece ikiye bölününce doğamız*,²² evde olma hasreti gibi başlangıçtaki hallerini, tümlüğünü arayıp dururlar. Başka bir yere gitmeye, gündelik amaçlarını gerçekleştirmek için gerekenlere yönelmezler. Sokrates’in yol gösteren ereğinin, bir yere varma amacı olmayan, amaçsallığın kendisine yönelirler. Platon bu yolda oluş ve evde hissetme yönelişinin hiçbir yere gitmeyişi aylaklık, *argia* olarak betimliyor. *Açlık ve yaygın bir aylaklık yüzünden ölüp gidiyorlardı* diyor.²³

Agamben, aylak, *argia* teriminin *argos*’tan geldiğini, Homeros’ta etkin, *energia* olmayan hal anlamında kullanıldığını söylüyor. Agamben *energia*’nın, muhtemelen, onu olanakla, *dunamis*’le işlevsel karşıtlık içinde kullanan Aristoteles tarafından yaratılmış olduğunu, Aristoteles’in onu kendisinden aldığı *energias*, çalışan, etkin sıfatının zaten Herodotus’ta

²⁰ Platon, *Timaeus*, çev. Furkan Akdemir, Say Yayınları: Ankara, 2015, 38-a.

²¹ Platon, *Şölen*, 83.

²² Burada doğa, *physis*, biçimsel yapı, *forma* anlamında kullanılıyor.

²³ A.g.e, 87.

bulduğunu belirtip, “Zıt terim *argos, aergos’tan gelir: “çalışmayan”* diyor.²⁴ Aristoteles’in *Nihomahos’a Etik*’te, “insanın varoluşunun anlamının her hangi bir iş yürütme olmaması gerektiğini söylediğini” belirten Agamben, “Bu yüzden, insanın işinin, bu bağlamda, basitçe “iş” değil de daha ziyade insana özgü olan *energeia*’yı, etkinliği, eylem-halinde-olmayı (“being-in-act”) tanımlayan şey anlamına geldiğini öne sürüyor.²⁵ *De anima*’da Aristoteles’in *nous*’u, insan aklını tanımlarken, onun “olanak, *dunamis*, olmaktan başka hiçbir doğası yoktur” (429a, 21) dediğini anımsatan Agamben, Aristoteles’i böyle yorumladığımızda, ‘insan eyleme geçtiğinde bile düşünce “bir şekilde hâlâ olanak halinde kalır ve böylece kendi kendini düşünebilir.’ (429b, 9)” diyor.

3- Sonuç

Şimdiye kadar yapmış olduğumuz tespitlerimizi maddeler halinde yazarak, birbiriyle bağlantısını göstermeye çalıştığımızda şu sonuçlara ulaşıyoruz: 1: Felsefi bilgeliği arayış, insanın kendi hayat yolculuğunun da amacının anlamını, dolayısıyla kendini arayıştır. 2: Sokrates, daha doğrusu Platon’un Sokrates karakteri, bu bilgeliği arayışı coğrafi bir konunun, *topos*’un ötesini, beden de bir *topos* olduğu için bedenin de ötesini, dolayısıyla bulunamayacak olanı, *atopia*’yı arayış olarak imler. 3: *Atopia*’yı arayış, uzamda bir mesafenin yer değişikliğinin ölçüldüğü zamanın değil, Platon’un uzamsal olmayan boyutta, küresel saf geçiş olarak betimlediği zamanı arayış olarak anlaşılmalıdır. 4: Bu arayışın aylaklıkla ilişkisi, uzamsal olmayan zamanı duyumsamak için, zamanı bölerek öncelik sonralık sırasıyla uzamsallaştıran gündelik işlerimizle ilgilenmeme halimizdir. Aylak, Christopher Butler’ın Parisli derviş, *flâneur* için, *geçişten sonsuzluğu derler, the eternal from the transitory*²⁶ dediği gibi, Heidegger’in, *varlık saf ve yalın aşkınlık, geçiştir, Sein ist das transcendens schlechthin*²⁷ dediği hal ile hemhâldir. 5: Aylaklık, bu bağlamda zamanın bölünmüş hali olarak yaşadığımız gündelik amaçlarımızı unutarak, yok sayarak, varoluşun kendi hali olan orijinal zamanın da *içinde oluş halini* anımsama olanağıdır.

²⁴ Agamben, G., “*The work of Man*” *Sovereignty and Life* içinde, editör Matthew Calarco ve Steven DeCaroli, Stanford University Press: New York, 2007, 1-10. (Murat Erşen’in yayınlanmamış Türkçe çevirisinden de yararlandım.)

²⁵ A.g.e, 1-10.

²⁶<http://psychogeographicreview.com/ baudelaire-benjamin-and-the-birth-of-the-flaneur/>

²⁷ Heidegger, 2006, 38.

Anımsama, her belirleniminde, yarılmada, ayrışmayı aşan bir prova, taslak, *Grundriss* içinde kalışın anımsanmasıdır. 6: Anımsama, Sokrates’in amaçsallığın kendisi olan *hon heneka*’sının, felsefi bilgeliğin, kendi kendini düşünen düşüncenin olanak halini arayıştır. 7: Sokrates’in bilgeliği arayışı, tikel güzel bedenleri olumsuzlayarak, idea olarak güzelliği arayış gibi, bir başka amacın aracı olan gündelik işlerimizi yapma amaçlarını olumsuzlayan, amaçsallığın kendisini arayıştır. 8: Bu, ikinci bir çocukluk gibi, araçsal yönelimleri aşan, çocukça, oyuncu bir arayıştır. Bu bağlamda bir yaşlılık deneyimidir diye düşünebiliriz. Shakespeare’in, *Much Ado About Nothing* oyununda (3. Bölüm, 5. Sahnede), Dogberry karakterinin, *yaşlılık geldiğinde nüktedan zekâ, wit, gider* deyişinin aksine, Sokrates yaşlılığın nüktedan zekâyı yakınlığını simgeler. Kendini arayışın, Baars’ın dediği gibi, yaşlılığın kırılabilirliğine karşın *aşkınlık olanağına* bağlı olduğunu, yaşlanmanın bir tür *seçilmiş aylaklık, dignified idleness* halinde bu olanakla ilişkisini gösterir.²⁸ 9: Sokratik arayış, Alkibiades’in, *onun yanında neredeyse yaşlanacaktım* diye anlattığı, henüz olanaktan gerçeğe geçmemiş orijinal hali anımsamak için *seçilen, onurlu -dignified idleness- aylaklıktır*. Shakespeare’in *As You Like It*’de söylediği gibi, anımsamak, yaşlılığın ikinci bir çocukluk hali ve saf unutuş, *mere oblivion*’dur.

²⁸ Baars, J. *Aging and the Art of Living*, The John Hopkins University Press: Baltimore. 2012, 95.

KAYNAKÇA

- ARİSTOTELES, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları: Ankara, 1997.
- AGAMBEN, G. “*The work of Man*” *Sovereignty and Life* içinde, editör Matthew Calarco ve Steven DeCaroli,: Stanford University Press: New York, 2007.
- BAARS, J. *Aging and the Art of Living*, The John Hopkins University Press: Baltimore. 2012.
- BARTHES, R. *Bir Aşk Söyleminden Parçalar*, çev. Tahsin Yücel, Metis Yayınları: İstanbul, 2010.
- CAMCI, C. *Heidegger’de Zaman ve Varoluş*, Bibliotek Yayınları: Ankara, 2015.
- CLUZEAU, F. “Mythos’tan Bios’a Homeros (Homer: From Mythos to Bios)”, *Kutaadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*, s. 943-969, 2016.
- CRITCHLEY, S. *Filozof Nedir?* çev. Utku Özmakas, *Varoluşçuluk, Fenomenoloj, Ontoloj, Çağdaş Felsefenin Macerası* içinde, Editör Güçlü Ateşoğlu, Belge Yayınları: İstanbul, 2016.
- HEIDEGGER, *What is Called Thinking*, editör. David Farrel Krell, *Basic Writings* içinde, Routledge: London. 2002.
- HEIDEGGER, *Was Heisst Denken?* Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1994.
- HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2006.
- HEIDEGGER, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Öktem, Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları: İstanbul, 2008.
- HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann Seminar, Vittorio Klostermann: Frankfurt, 1975.
- HEIDEGGER, *Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter, Indiana University Press: Indiana, 1982.
- HOWLAND, John, *The Republic, The Odyssey of Philosophy*, Paul Dry Books: Philadelphia, 2004.
- JASPERS, K. *Felsefe Nedir?* çev. Eyüboğlu, İ. Z., Say Yayınları: İstanbul, 2007.
- MONTIGLIO, Silvia. *Wandering in Ancient Greek Culture*, University of Chicago Press: Chicago, 2005.
- ÖZKAN, S.Ç, Richard Rorty’de Kamusal Alan-Özel Alan Ayrımı ve Eleştirisi, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*), 2017 Bahar, sayı: 23, s. 57-84 ISSN 1306-9535, www.flfsdergisi.com
- PLATON, *Şölen*, 210, çev. Eyüp Çoraklı, Alfa Felsefe Dizisi: İstanbul, 2014.
- PLATON, *Timaeus*, çev. Furkan Akdemir, Say Yayınları: Ankara, 2015.
- PLANINC, Zdravko, *Plato Through Homer: Poetry and Philosophy in the Cosmological Dialogues*, University of Missouri Press: Columbia and London, 2003.
- SCHLOSSER, J. *What Would Socrates Do? Self-Examination, Civic Engagement and the Politics of Philosophy*, Cambridge University Press: New-York, 2014.
- YILDIZ, E. *Sanattan Hakikate: Heidegger, Van Gogh, Schapiro, Derrida*, Dergâh Yayınları: İstanbul, 2017.
- <http://psychogeographicreview.com/ baudelaire-benjamin-and-the-birth-of-the-flaneur/>

İBRAHİM'İN YOLCULUĞU: İMANA İLİŞKİN FELSEFİ BİR SORGULAMA

Sema ÜLPER OKTAR*

ÖZ

Tektanrılı üç dinin en önemli peygamberlerinden olan İbrahim'in hikâyesi, bir iman yolculuğunu, bir adanmışlık kıssasını konu olan trajik bir anlatı olarak serimlenir. İbrahim yürekten inanmanın, insan için olası en karmakarışık duygusal durumların üstesinden gelen gerçek bir adanmanın vücut bulduğu tarihsel bir figür, kadim bir dindar kişidir.

İbrahim'in iman yolculuğu, inanmanın ağır bir sınav olduğunu ifade eden bir deneyimi konu alır. Onun yolculuğunda inanmak söze sığacak insani bir durum değil, kendisi için olası her tür bedeli göze almayı gerektiren bir sınanma meselesidir. İbrahim sınanır. İbrahim vazgeçmez ve tereddüt etmez. Bu gözü kara yolculuk onu peygamber yapacaktır.

İbrahim'in yolculuğu felsefi bir araştırma için, inanma meselesinin ele alınmasında çarpıcı bir örnek teşkil eder. İbrahim'in sınanı, inanmaya dair felsefi bir sorgulamaya olanak verir. Kierkegaard Korku ve Titreme adlı ünlü eserinde, bu yolculuğun felsefe için önem taşıyan sorularına odaklanır. Bu çalışmada bu sorular ele alınacaktır.

Ahahtar Kelimeler: akıl, inanç, iman, kurban.

ABRAHAM'S JOURNEY: A PHILOSOPHICAL INQUIRY ON FAITH

ABSTRACT

The story of Abraham, one of the most important prophets of the three monotheistic religions, is presented as a tragic account of a journey of faith, a parable of devotion. Abraham is a historical figure, an archaic religious person, in whom the wholehearted belief, the real devotion that overcomes the most complicated emotional situations possible for man are embodied.

Abraham's journey of faith is about an experience representing that belief is a serious test. In his journey, believing is not a humanitarian situation that can be expressed in words, but a matter of trial that requires facing all kinds of prices for it. Abraham is tested. Abraham does not give up and does not hesitate. This intrepid journey will make him a prophet.

For a philosophical research, Abraham's journey is a striking example of discussing the issue of belief. Abraham's test allows for a philosophical inquiry on belief. In his infamous work Fear and Trembling, Kierkegaard focuses on the questions of this journey that are important for philosophy. These questions will be addressed in this study.

Keywords: mind, belief, faith, sacrifice

* Dr., Kocaeli Üniversitesi.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>

2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 13-26.

ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 02.09.2018

Makalenin kabul tarihi: 22.10.2018

...İbrahim’le¹ ilgili vaaz vermek doğru mudur? Doğru olmadığını düşünüyorum ben. Ondan söz etmem gerekseydi önce sınavın ne kadar acı verici olduğunu anlatırdım. Ve bütün dertler içinde inanmaya devam eden İbrahim’in acısını anlatabilmek amacıyla babanın çektiği bütün sıkıntıyı, üzüntüyü ve işkenceyi bir sülük gibi emedim. Yolculuğun üç gün sürdüğünü hatta dördüncü güne sarkmış olduğunu hatırlatırdım ve hatta bu üç buçuk günün beni İbrahim’den ayıran birkaç bin yıldan daha uzun olması gerektiğini hatırlatırdım. (*Korku ve Titreme*, s.55)

Kierkegaard’ın *Korku ve Titreme* adlı Eserinde İbrahim’in Öyküsüne İlişkin Bir Yorum Denemesi

14

Kierkegaard *Korku ve Titreme*’ye İbrahim’den değil, çocukluğunda Tanrı tarafından sınanan İbrahim’in güzel öyküsünü dinleyen bir adamdan söz ederek başlar. Şeytana uymayıp inancını koruyan İbrahim’in öyküsünü dinleyen bu adamın, olgunluğunda bu hikâyeyi yeniden, yaşlandığında yeniden ve her zaman artan bir tutkuyla yeniden okuduğunu söyler. Yapıtın İbrahim ile değil, bu öykünün bir okuyucusu ile başlaması gibi, bu tutkulu okuyucunun her okuyuşta öyküyü daha az anladığını ifade eden satırlarda da gizlenmiş bir ince mesaj aranabilir. Kierkegaard anlayıştaki bu azalmanın olgunluktaki nedenini, hayatın çocukluğun dindar sadeliği içinde birleştirdiklerini ayırmasına bağlar. Tutkulu merak ve şaşkınlık arttıkça, anlama kapasitesi azalır. Kierkegaard nihayetinde bu tutkulu adamın her şeyi unuttuğunu söyler ve bu adamın tek isteğini şöyle özetler: “İbrahim’i görmek; tek bir pişmanlık duyuyordu: bu olayın tanığı olamamak. Doğunun güzel

¹ İbrahim kelimesi Süryanice’dir ve “şevkatli baba” anlamına gelmektedir. İbnül Arabi Sözlüğü şöyle demektedir: “İbrahim olgunlaşma aşamaları boyunca beşer fikrinin salt gerçeğe ulaşma çabasını temsil eder. Bu bağlamda onu önce duyulur şeylerde, ardından süreklilik niteliğinden hareketle soyutlamayla Yaratan’ını bulmaya çalışırken görmekteyiz.” (Suad el- Hakim, İbnül Arabi Sözlüğü, s. 315, aktaran Cemalnur Sargut, *Hız İbrahim*, Nefes Yayınları: İstanbul, 2017,s.25). İbrahim’in İsmail’den vazgeçmesi soyunun devamından yani süreklilikten vazgeçmesidir. Ali Şeriatî, Hac ibadetinin İbrahim’in putperestlikle mücadele yolundaki hareketinin hatırasını yaşatmak olduğunu söyler. Aynı şekilde hareket fikrinin İbrahim öyküsü için öneminden söz eder. Hac, sürekli hicret fikrinin de anısıdır ve İslam bir hicret dinidir. (Ali Şeriatî, *İbrahim’le Buluşma*, s.107, 108).

ülkelerini, vaat edilen toprakların mucizelerini, yaşlılıklarında Tanrı tarafından kutsanan dindar çifti, hayata doymuş olan patriğin soylu yüzünü, Tanrı’nın armağan ettiği İshak’ın sağlıklı gençliğini görmek gibi bir derdi yoktu; aynı şey kurak bir toprakta da olabilirdi. Hiçbir engel görmüyordu bunun için.”² Kierkegaard’ın yapıtının bu meraklı esas adamının tek istediği şey, İbrahim’in eşiğinin üstünde, yanında oğlu ile ve derin hüznü ile Moria dağına doğru ve oğlunu kurban etmek üzere yaptığı üç günlük yolculuğa katılmaktır. Çünkü belki de ne vaat edilmiş topraklar ile ilgili adının geçtiği kutsal metinler, ne de diğer mucizeler İbrahim’in inancını konu edinen en önemli yazılanlardır. Esas mesele belki de en sevdiğini feda etmeye hazırlandığı bu can alıcı hikâyede içerilir. Yolculuk neden üç gün sürer, İbrahim ne hisseder türünden bir sürü soru insani soru sorulabilir. Ancak ilk soru Kierkegaard’ın neden İbrahim’in öyküsünü bir okuyucunun gözünden sunduğudur. Bu soru hemen burada şöyle cevaplanarak devam edilmelidir: Çünkü inanan kişi en başta, tanıdığı olmasının mümkün olmadığı bir öykünün dinleyicisi ve geçmişteki deneyimin izleyicisi konumundadır.

İzleyici kategorisi ise Kierkegaard’ın başka yazılarında önemli bir yerde konumlanır. *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*’de izleyici kategorisini derinlikli bir şekilde çeşitlendirir. İzleyici, Çağdaş İzleyici, Sonraki İzleyici ve Sonraki İzleyiciler Arasındaki Farklar gibi birçok başlığa bu çalışmada yer vermiştir. Kierkegaard’ın *Korku ve Titreme*’deki izleyici konumundaki okuyucusu, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*’deki “sonraki izleyici” gibi görülebilir. Meraklı okuyucu İbrahim’in yanında olma arzusu taşır. Aslında İbrahim’in aktarılan öyküsünün çağdaş bir izleyicisi olarak, sonraki izleyicidir o. Ama ilk izleyicinin deneyimini anlamasını sağlayan olanak sayesinde vardır: “başkalarının gözüyle görmez ve her müminin gördüğünün aynısını görür –iman gözüyle.”³ Bu yüzden bu yapıttaki okuyucu, İbrahim’le buluşma arzusu taşıyan inançlı insanların bir temsili gibi belirir. İnancın ötesine uzanmaya çalışmayan, yalnızca kalben inançlı insanların... Kierkegaard tam da bu temsile uygun biçimde betimlediği bu adamın bir düşünür filan olmadığını, inancın ötesine gitmeye kesinlikle ihtiyacı olmadığını ifade eder. Bu adam Kierkegaard’a göre bir kutsal kitap yorumcusu da değildir. İbranice okuyamaz, belki okusa İbrahim’in öyküsünü kolayca anlayabilecek kadar anlayışı sağlam biridir. Ancak Kierkegaard’ın

² Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İsmail Yerguz, Say Yayınları: İstanbul, 2015, s.11.

³ Soren Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Şahiner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul, 2018, s. 107.

tanıttığı kadarıyla bu adam, bu öyküye inanan her kişi kadar sıradan biridir. Bu adam yalnızca metinle buluşmuş sıradan inançlı kişidir.

Bu inançlı okuyucunun tanıtılmasının ardından *Korku ve Titreme*’de İbrahim’in öyküsü bu adamın gözünden dört farklı şekilde anlatılır. Dahası Kierkegaard, bu sözünü ettiği kişinin bu öyküyle ilgili başka türlü düşünceleri de olduğunu ekler. O halde her bir okuyucu için sayısız çeşitlilikte yorumun da olacağını söylemek abartılı olmaz. Kutsal metinle her buluşma, sonsuz spekülasyona açıktır. İnanç ve bilmenin dünyaları bu yüzden sonsuzca ayrıdır.⁴ İnanç ve bilme konusundaki ayrımı Kierkegaard şöyle ifade eder: “İnanç bir bilgi olmadığı, özgür bir edim olduğu, istemin bir ifadesi olduğu kolayca görülebilir. İnanç mevcudiyet kazanmaya inanır; var olmayanın hiçliğine karşılık gelen emin olmayışı kendi içinde iptal etmiştir. Mevcudiyet kazanmış olanın ‘şöyle şöyle’ sine inanır, mevcudiyet kazanmış olanın olanaklı ‘nasıl’ını kendi içinde iptal etmiştir ve bir başka ‘şöyle şöyle’nin olanağını reddetmeksizin, mevcudiyet kazanmış olanın ‘şöyle şöyle’si inanç için en kesin şeydir.”⁵ Bu dolambaçlı anlatımın bu metne uyarlanması ise istemin bir ifadesi olması nedeniyle mevcudiyet kazanmış olası anlatımların inanç açısından sorun yaratmayacak olmasıdır. İnanmayı bilmeden ayıran koşullardan birisi, inanmada ihtimalin önemidir. “Sanki var”ın gözetilmesi, inanma bağlamında zaruridir. Uluğ Nutku *İnanmanın Felsefesi* adlı yapıtında inanma ile bilme farkını şöyle ortaya koyar: “İnanma insana özgü temel varoluş koşullarından birisidir ve bilmeye karşılaştırıldığında bir fazlalık taşır: bilme varolanın özelliklerini olduğu gibi, inanma ise hem olduğu gibi hem de olmadığı gibi edinmeye yönelmez. İnanma olgusu (fenomeni) bu fazlalığıyla paradoksaldır ama ‘apaçık’tır da: günlük ilişkilerin geniş zemininde dolayimli düşünüm gerektirmez.”⁶ İnanma ve bilme arasındaki ilişkinin ne’liğine dair, bir başka büyük Türk felsefecisi İoanna Kuçuradi ise şu açıklamayı yapar: “Bir inanç (:inanılan şey) bir bilgi değildir. Bir inanç ta

⁴*Akil ve İnanç* adlı çalışmada M. Peterson, Kierkegaard’ın bu konudaki görüşlerini şöyle özetler: “Soren Kierkegaard gibi varoluşçular, kişisel hayatımızın tüm önemini tecrübe etmek için Tanrı’ya yönelmemiz gerektiği üzerinde ısrar etmişlerdir. Bu varoluşçulara göre, din kişiliğin özne ve deruni yönelimini ihtiva ederken; bilim nesnelerin araştırılmasını ve yönetilmesini ihtiva etmektedir. Bir kez daha, dinin ve bilimin konularının keskin şekilde tefrik edilmesine tanık oluyoruz; birincisi eşsiz olan kişisel varoluş alanıyla ilgilenir, buna karşılık ikincisi nesnel alan ve bunların çalışma şeklini konu edinir. Bilgi yöntemleri sırasıyla özne ve nesnedir. Dinin amacı kişisel anlam ve öneme bir yer açmak, buna karşılık bilimsel değerlendirmenin amacı fiziksel çevremizdeki kişisel olmayan şeylerin davranışlarını izah etmek, öngörmek ve kontrol etmektir.” (*Akil ve İnanç*, Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, çev. Rahim Acar, Küre Yayınları: İstanbul, 2017. s.459-460).

⁵ Soren Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, s.85-86.

⁶ Uluğ Nutku, *İnanmanın Felsefesi*, Anı Yayınları: Ankara, 2012, s.1.

bir bilgi de dile getirdiklerinde bir önerme olarak karşımıza çıkıyorsa da, bir bilgi varolan bir şeyle ilgilidir ve bilinmesi söz konusu olan bu varolandır; bir inanç ise, inanılan şeyin kendisidir: nesnesini yaratır inanç.”⁷ Bu açıklamalar bağlamında *Korku ve Titreme*’de İbrahim’in metninin okuyucu gözünden türlü yorumlarına yer verilmiş olması doğaldır ve bu olası yorumlar inancın bilgisi ile bilmenin kendi dili arasındaki ayrımın örnekleridir. Oysa İbrahim’i anlamak yolunda Moriya dağına gidip gelen bu adamın elinde yazılı olarak, yalnızca Tekvin’de ve diğer kutsal kitaplarda farklı şekilde yer alan şu emir vardır: “Ve Tanrı İbrahim’i sınamdı ve ona şöyle dedi: biricik oğlunu, çok sevdiğin oğlun İshak’ı yanına al ve Moriya Dağı’na git ve orada sana adını söyleyeceğim tepelerden birinde oğlunu yakılacak kurban olarak sun.” (Tekvin, XXII, 1-2)⁸ Tekvin’in İshak’ı ve Kuran’ın⁹ İsmail’i¹⁰, İbrahim’in çocuksuzluk özlemini yaşlılığında gideren biricik oğlu, seçilmiş olduğuna inanılan bir kavmin geleceği... İnanan adamın bu emre bir şeyler katmaya, anlam dünyasını genişletmeye, daha da fazla inanabilmek için metni Tanrı’nın emrinden ziyade insanın böyle bir işe kalkışabilme durumuna yönelik bir empatiye ihtiyacı var gibi görünür. *Korku ve Titreme*’de inançlı okuyucu Tanrı’nın emrini değil, İbrahim’i anlamaya adanmıştır.

İbrahim’in yolculuğu Kierkegaard’ın yapıtında dört farklı şekilde tasvir edilir. Tasvirlerin her birinde yolculuk sabahın erken saatinde başlar. İbrahim oğlu İshak’ı alır ve yola koyulur. Okuyucunun eşlik etmek istediği kısım bundan sonrasındır. Meraklı okuyucu, ilk öykünün içine, kendi kaygılarını yerleştirir. Sanki bir anda İshak kendisi oluverir. İshak bu hikâyede İbrahim’i anlamıyordur. Kierkegaard’ın ifadesiyle “ruhu ona kadar yükselmiyordur”. Kendisini bağışlaması için babasına yalvarır. Ancak İbrahim, oğlunun bu iman sınavında başarısız olacağını anlayarak, ona

⁷ İoanna Kuçuradi, Yaşantı ve Eylem Belirleyicilerinden Biri: Kişilerin İnançları, Felsefi Bir Sorun Olarak İnanma İçinde. Özne, 21. Kitap, Güz 2014, s.7.

⁸ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 12.

⁹ *Kuran*’da İbrahim adı elli altı kez geçer. (bkz. Kuran, Bakara 124, 125, 126, 127, 130, 131, 132, 133, 135-136, 140, 258, 260, ; Al-i İmran 33, 65, 67-68, 84, 95- 97; Nisa 54, 125; En’am 74-75, 83, 161; Tevbe 70, 114; Hud 69, 71, 74-76, Yusuf 6, 38; İbrahim 35; Hicr 51-56; Nahl, 120, 122-123, Meryem 41, 46-49, 58, Hac 26, 43, Enbiya 51; Ankebut 16, 24-26, 31-32, Azhab 7, Saffat 83, 95, 103-109; Sad 45; Şura 13, Zuhuf 26-28, Zariyat 24-31, Mümtehine, 4, Hadid 26.) Kuran, çev. Elmalılı Hamdi Yazır, Altınpost Yayıncılık: Ankara, 2017.

¹⁰ İsmail figürü edebi metinlerde de sıkça anılan bir isim olmuştur. Bunun örneklerinden biri Serpil Yazıcı Şahin’in “Hikmet Geleneğinde Yazılmış Kıssa-i Hz. İsmail” adlı makalesinde içerilmiştir. Şahin, Hz. İsmail kıssasında, Yesevîlik geleneğinin önemli temsilcilerinden Kul Süleyman’ın, Hz. İsmail’in kurban edilmesi hadisesini tasavvuf ve hikmet geleneği içinde yorumladığını; hüznü ve ibret verici biçimde dile getirdiğini anlatır. (Serpil Yazıcı Şahin, Hikmet Geleneğinde Yazılmış Kıssa-i Hz. İsmail, Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi, 5(1), 189.

kendisinin babası değil, putlara tapan bir katil olduğunu söyler. Bir yandan kendi imanının gereğini yerine getirirken, bir yandan oğlunun hala inanmaya devam etmesini sağlayarak, iman sınavını iki kez geçer. Meraklı okuyucunun ilk hikâyesinde İshak, sıradan insanın iman sınavındaki beklenen tepkisini ortaya koyar. İbrahim oğluna söyleyeceği yalanla, kendi iman sınavını verecektir. Tanrı’ya, oğluna söylediği yalanı şöyle itiraf eder: “Tanrım sana hamd ediyorum ve şükrediyorum; çünkü sana olan inancını yitireceğine beni bir canavar sansın.”¹¹ İbrahim imanı korumak adına, yalan söylemektedir. Bu bir çelişki olarak not edilmelidir.

İkinci hikâye, İshak’la arasında herhangi bir konuşma olmadan kurban etme anını ve o sırada Tanrı’nın gönderdiği koçu kurban etmesini anlatır. İbrahim hakkında verilen tek duygusal mesaj, İbrahim’in Tanrı’nın kendisinden istediği şeyi asla unutmayacağıdır. Meraklı okuyucu burada Tanrı’nın neden İbrahim’den böyle bir şey istediğini sormaz. Bunun böyle olmasını isteyen bir Tanrı nasıl bir Tanrı’dır diye sormaz. Çünkü o, gerçek bir inanandır.

Üçüncü hikâyede İbrahim, oğlunu kurban etmek istediği için Tanrı’dan af diler. İbrahim, oğluna karşı babalık görevini unuttuğu için derin bir huzursuzluk içindedir. Sıradan insanın olağan karşılanacak tepkisidir bu. Ancak İbrahim seçilmiştir. Onun tereddütü, imana gölge düşürür. *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*’de Kierkegaard bunu doğrular. Ona göre inanç, kuşkunun karşıtıdır: “İnanç ve kuşku, birbiriyle süreklilik içinde tanımlanabilecek iki bilgi türü değildir, zira bunlar bilişsel birer edim değildir, birbirine karşıt tutkulardır.”¹² İnanç Kierkegaard’a göre mevcudiyet kazanmanın bir duygusu iken, kuşku dolaysız duyum ve bilginin ötesine gitmek isteyen her türden sonuca karşı bir protestodur. Bu yüzden kuşku varsa iman yoktur.

Sonuncu hikâyede ise İbrahim, kararlı ve tevekkül halindeki tutumunu kaybetmiş bir halde betimlenir. İshak, kendisini kurban edeceği sırada babasının sol gözünün seyirdiğini ve vücudunun titrediğini görür. Bıçağı eline alır, Tanrı’nın emrine boynu eğiktir. Ancak bu korku ve titreyiş İbrahim’in hiç istemeyeceği bir sonuca sebep olur: İshak artık inancını yitirmiştir.¹³ Yaşananlardan kimseye söz etmeyecektir. Yani İshak bu

¹¹ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s.13.

¹² Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, s.87.

¹³ İshak’ın İbrahim karşısındaki pozisyonu *Korku ve Titreme*’de farklı şekillerde tasvir edilmiştir. Sonuncu hikâye İshak’ın mutsuzluğunu içerir. Kuran’da ise kurban oğul, babadan daha tevekküllü ve istekli olarak tasvir edilir. Şüphesiz bu tevekkül, İbrahim’in işini kolaylaştırmaktadır. Saffat suresi 102. Ayet de kısa ve öz şekilde olay şöyle anlatılır: “102- Oğlu, yanında koşacak çağa gelince: ‘Ey oğlum! Ben seni rüyamda

öykünün sonsuza dek yok olmasına sebep olacaktır. Tahmin edileceği üzere, bu teolojik bir anlatıda arzu edilecek bir son değildir. Çünkü kutsal olan hep akılda kalması istenendir ve ölümsüz bir bilinç varsayar. Kierkegaard, İbrahim’e övgü kısmında insanlığın kutsal bağından söz ederken, tam da bu ulvi mirastan söz eder gibidir. Bu bağ olmasaydı Kierkegaard’a göre, yaşam büyük bir boşluk ile hüznün ve acıdan ibaret olacaktır. Yaşama manasını katan şey Kierkegaard’a göre, insanlığı birbirine bağlayan ölümsüz ve kutsal bağlıdır. Kutsal olanın ölümsüzlük dışındaki diğer sahip olmak zorunda olduğu nitelik ise kusursuzluktur. Kutsal olan kusursuz olmalıdır. Dünyada kötülüğün varlığı bu nedenle Tanrı’nın varlığı ile birlikte açıklanmakta zorlanılan en önemli teolojik meselelerden biri olarak önemini korumuştur.¹⁴ Kutsal olan kusursuzluğu ve yüceliği ile akıllara kazınandır. Kierkegaard İbrahim’in büyüklüğünü şöyle anlatır: “Sadece kendilerine güvenerek her şeyin üstesinden gelenler olduğu gibi kendi güçleriyle her şeyi feda edenler de vardır; ama Tanrı’ya inanan herkesten büyüktür. Ve enerjileriyle, bilgelikleriyle, umutlarıyla ya da sevgileriyle büyük olanlar vardır; ama en büyük İbrahim olmuştur... Gücü zaaf olan enerjiyle büyük, sırrı delilik olan bilgelikle büyük, biçimi bilinç yitimi olan umutsuzlukla büyük, kendinden nefret olan aşkla büyük.(Korintlilere birinci mektup, III, 19)”¹⁵

İbrahim ilk feda edişi, vaat edilen topraklara gitmek için vatanını terk etmekle gerçekleştirir. Tekvin İbrahim’e “Toprağından, akrabalarından, baba evinden uzaklaş, sana göstereceğim toprağa doğru git. Senden büyük bir ulus yaratacağım, seni kutsayıp adını ünlü kılacağım ve sen hayırla anılacaksın” der.¹⁶ Herkesin kolayca ikna olmayacağı bir yolculuk talebi... İbrahim bu yolculuğa razıdır. Ancak bu yolculuk esnasında İbrahim, Kierkegaard’ın tabiri ile dünyevi aklını bırakmış, başka bir akıl olan inancı devralmıştır. Eğer bunu yapmasa, İbrahim’in yola çıkması mümkün olmayacaktır. Eğer İbrahim inanmasa, oğlunu feda etmeye de kalkışamazdı. İnanç denilen şey Kierkegaard’ın öykülemesinde her tür feda oluşa razı

boğazladığımı görüyorum. Artık bak, ne düşünürsün?” dedi. Çocuk da: “Babacığım sana ne emrediliyorsa yap, inşallah beni sabredenlerden bulacaksın” dedi. (Kuran, Elmalılı Hamdi Yazır meali, s. 362).

¹⁴Kötülüklerin varlığı ile her şeye gücü yeten ve iyilikte kusursuz olan bir Tanrı’nın varlığının nasıl bağdaştırılabileceği sorusu teolojinin başlıca konularından biri olmasının yanı sıra, bir problem olarak kötülük İlkçağ’dan itibaren felsefenin de konusu olmuştur. Belli başlı filozofların bu konudaki görüşleri için, *Kötülük Problemi ve Tanrı Kavramı*, (Felsefelogos, 20, 2003/1) adlı makaleme bakılabilir. Ayrıca detaylı bir tartışma için bkz. *Akıl ve İnanç*, Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, s.274-319.

¹⁵ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s.18-19.

¹⁶ Tekvin, 12, 1-2, aktaran Jacques Derrida, Gianni Vattimo, *Din*, Dost Yayınları: Ankara, 2014, s.128.

olmayı gerektirir. Vincenzo Vitiello, *Çöl, Ethos, Terk Etme* adlı çalışmasında İbrahim’den her tür feda edişi talep eden Tanrı’nın “kıskanç ve yabancılaştırıcı” bir Tanrı olduğunu söyler. Yalnız baba yurdundan değil, kendi verdiği armağanlardan da vazgeçmesi istenen İbrahim, Yahudi halkının bütün kaderini taşımaktadır.¹⁷ Kierkegaard’ın meraklı okuyucusu, Kierkegaard’ın İbrahim’inin Tanrı’sının sıfatlarıyla ilgilenmez. İnancın sınırları içinde öyküyü anlamaya çalışır. İnancın sınırları içinde kaldıkça ise, feda edikten kaçış ancak bir yanılısamaya inanmakla mümkün olur. Bu yanılısama Ali Şeriatî’nin İbrahim öykülemesinde şöyle ifade bulur: Ali Şeriatî *İbrahimle Buluşma*’da uykuda gelen emrin, İbrahim’de yarattığı yanılısama ihtimalini İslam açısından yorumlar. Bu yorum tereddüdün bir başka formunu ifade etmektedir: “Sonunda İbrahim, İsmail’in lehine sustu ve belki de buyruk Allah’ın buyruğu değildir diye açıkladı. Çünkü Allah’ın emri olduğu kesin olsa İbrahim korkacak bir adam değildir. Ama başka bir yoldan o aldatılmış vicdan girer: ‘Belki de asla Tanrı’nın buyruğu değildir.’ Üçüncü merhalede şu noktaya ulaşır: Emir o kadar açık ve kesindir ki İbrahim için hiçbir izah, tevil ve ihtimal kalmaz; mecburen karar verir. Verdiği karar tam bir iştir. Çünkü İbrahim’in İsmail’in kanını Allah için taşın üstüne dökmesi değil, buraya ulaşması gerekir. İbrahim bu makama ulaştı.”¹⁸ “Kurban et!” emrinin inancın içindeki en masum hali belki de bu buyruğun bir yanılısama olacağı düşüncesidir. İnanç bu yanılısamayı da aşan şeydir. Hayatta candan daha ötesini kurban etmek zorunda kalacağını bilmek ve bunu göze alabilmektir inanmak denen şey. İnanıldığını söylemek yetersizdir. Feda ediş zorunludur. Kaldı ki İshak’ı feda etmek, İbrahim’in soyunun fedasıdır. İbrahim’in Tanrı için kendi canı dışında her şeyi feda etmesidir. Ali Şeriatî oğlunu feda etmenin ne anlama geldiğini tasvir eder: “İsmail, İbrahim’in bütün ümidi, arzusu, hayatı ve varlığıdır. Bundan dolayı İsmail, İbrahim’in oğlu demek değildir, bilakis İbrahim’i kalmaya davet eden her şey, İbrahim’in bu dünyadaki varoluş nedeni olan her şey demektir. İşte bu İsmail’in anlamıdır. Bundan dolayı bizim için bazen çocuk İsmail’dir, bazen hayat İsmail’dir, bazen para İsmail’dir, bazen mevki talebi ve Makam İsmail’dir, bazen de huylar ve adetler İsmail’dir. İsmail her zaman çocuk değildir. Ve birden bir ferman ulaşır: İsmail’i kurban et!”¹⁹ Yani canından çok kıymeti olan ne ise onu feda et. İbrahim’in fedası candan ötesidir. Şüphesiz istenen can kendisinininki olsa, İbrahim’in sınavı böyle korkunç olmayacaktır. Şeriatî

¹⁷ Vincenzo Vitiello, *Çöl, Ethos, Terketme*; Jacques Derrida ve Gianni Vattimo’nun *Din* kitabının içinde, s. 128.

¹⁸ Ali Şeriatî, *İbrahimle Buluşma*, çev. Murat Demirkol, Fecr Yayınları:Ankara, 2016, s. 251.

¹⁹ Ali Şeriatî, *İbrahim’le Buluşma*, s.249.

buyruğun İbrahim’in kendi canı için gönderilmiş olması halinde, İbrahim’in uykudan uyanır uyanmaz canını feda edeceğini söyler. İbrahim canı ile değil, canından ötede gördüğü ile sınanmıştır. Bir başka eserinden hareketle İshak’ın İbrahim için ‘kendine ait’ değil, kendini ait hissettiği biri olduğu ifade edilebilir. İshak yoksa İbrahim’de yoktur. *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*’nde Johannes Cordelia’sına şunları yazar: “Benim, bu kelime ne anlama gelir? Bana ait olan değil, benim ait olduğum şey, benim ait olduğum şey; benim bütün varlığımı ihtiva eden, öyle ki ona ait olduğum ölçüde bana ait olan şey.”²⁰ Johannes’in Cordelia’ya yazdığı, İsmail’in İshak’a duyduğudur. Tanrı da Kierkegaard’a göre böyledir. Vatan da, yuva da, umut da, hasret de. İbrahim kendisine ait olduğu şeyi feda eder ve şekilde ilahi emrin dışına çıkmamayı başarmıştır. Bu etkileyici hikâye ölümsüz olmayı bu sayede başarmıştır. Tam da burada Kierkegaard’ın meraklı okuyucusu metnin içinde bir kez daha kendini hissettirir: “İbrahim’in öyküsünü sayısız kuşak ezbere ve harfiyen öğrendi; ama bu yüzden kaç insan uykusuz kaldı?”²¹ İnanmak Kierkegaard’a göre büyük bir şeydir, ama inananı seyretmek daha büyük bir iştir. Meraklı okuyucu, inananı seyretme deneyimine nail olabilme özlemiyle yaşamaktadır. İbrahim’in öyküsünü anlayabilmek için çaba harcamaktadır. Bu çaba İbrahim’in eylemini enine boyuna anlamayı da gerektirecektir ve İbrahim’in bir katil olup olmadığı sorusu bu çabaya istemsizce eşlik edecektir. İlahi bir buyruk ile “öldürmeyeceksin” diyen ahlaki bir buyruğun birbirini çığnediği bir hikâyedir bu, yüzleşmek gerekir. Kierkegaard İbrahim’in eylemini korkusuzca tartışır: “Eğer inanç birisinin oğlunu öldürmek istemesini kutsallaştıramıyorsa İbrahim’in de herkes gibi yargılanması gerekir. Eğer daha ileri gidemiyorsak, sonuna kadar gidemiyorsak ve İbrahim’in katil olduğunu söyleyemiyorsak bu cesareti kaybetmiş olmak hak edilmeyen övgülerle vakit kaybetmekten iyidir. Ahlak açısından bakıldığında İbrahim’in tavrı İshak’ı öldürmek istemiş olması şeklinde açıklanır; dinsel açıdan bakıldığında ise oğlunu kurban etmek istemiştir İbrahim; insanı uykusuz bırakabilecek olan sıkıntı bu çelişkide yatar ama bu çelişki olmazsa İbrahim olmaz.”²² Kierkegaard, inancın hiçe indirgenip yok edildiği anda geriye yalnızca acımasız bir eylemin kalacağını söyler. Burada *Kayı Kavramı* adlı yapıtından hareketle Kierkegaard’ın etik kavramına nasıl yaklaştığına bakılabilir. Ahlakın ve inancın birbirleriyle ilişkisinin ne olduğu sorusu da burada tekrar ele alınabilir. Kierkegaard etik olan üzerine şunları yazar: “Etik ideal olanı hakiki kılmak iddiasındadır. Öte yandan etiğin kendine has

²⁰Soren Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, çev. Nur Beier, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul, 2018, s.122.

²¹ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s.28.

²² A.g.e., s.30.

devinimi, doğası gereği, hakikati ideal olanın düzeyine yükseltemez. Etik ideale ulaşmanın bir görev olduğunu ve herkesin bunun için gerekli koşullara sahip bulunduğunu varsayar. Böylece etik, güç ve olanaksız olanı açıklığa kavuşturarak bir çelişki oluşturur. Hukuk için söylenen, etik için de geçerlidir: O talepleriyle sadece yargılayan, ama hayata bir şey getirmeyen bir disiplin amiridir.”²³ Kierkegaard devam eden görüşlerinde, günahın ancak bir enkaz haline gelirse etiğin alanına girebileceğini söyler. *Korku ve Titreme*’nin konusu, bu yapıtta bu bağlamda ele alınır. Etik, günahı içerecekse, Kierkegaard’a göre, onun ideal durumu da sona ermiş olacaktır. Buraya inancın olanaklı olanı gözetmek zorunda olmayan bir şey olduğu eklenmelidir. İnanç olanaksız olanı olanaklı kılan başka bir düşünsel aşamadır. Etik İbrahim’i bir katil olarak görse bile, inanç onu bir kahraman, bir peygamber yapar. Bu çelişkisine rağmen bile Kierkegaard için inancın çok derinlikli bir şey olduğunu ve bu çelişkinin görmezden gelinmesi üzerine kurulu olduğunu kabul eder. Kierkegaard, İbrahim’in bir katil olarak kabul edildiği durumda bile, içinden ona duyduğu sevgi ve saygıyı susturabileceğine emin olmadığını söyler. Hatta böyle düşünse bile bunu kimseye söylememesi gerektiğini de bildiğini söyler. İnanç ve büyük inanç tutkusu arasındaki diyalektik çelişkiyi bu anlatı üzerinden ortaya koymaya çalışır. Bu çelişkiye rağmen Kierkegaard, inancın vasat bir şey olduğu sonucunu çıkarmadığını söyler. Tam tersine inancın çok yüce bir şey olduğunu ve felsefenin inancın yerine başka bir şey getirmeyi ya da onu gülünçleştirmek istemesinin çok kötü ve aşağılık bir tavır olacağını söyler. Ona göre felsefe inanç veremez ve vermemelidir. Onun amacı sunduğu şeyi bilmektir. Bunun için hiçbir şeyi bir şey değilmiş gibi görerek es geçmemelidir. İnanç görmezden gelebilir. Kierkegaard bu yüzden kendisinin Tanrı’yı çok sevdiğini ama bir inancı olmadığını söyler. İnanç yerine sahip olduğu şeyin bu öykü bağlamında olağanüstü bir tevekkül olacağını da sözlerine ekler. Ne İshak’ı İbrahim kadar sevebileceğini ki bu öykünün ön koşuludur, ne de eylemi sonuna kadar vazgeçmeden gerçekleştirebileceğini itiraf eder. İnancın hamlelerini çok iyi anlatabileceğini, ama gerçekleştiremeyeceğini söyler. İnanç kendinden önce sonsuz teslimiyeti gerektirir ancak teslimiyet için inanca lüzum yoktur ve bu ikisi tümüyle ayrı şeylerdir. Kierkegaard şöyle demektedir: “Her insanın yapabileceği sonsuz teslimiyet hamlesidir ve ben kendi payıma bunu başaramayacağını söyleyen düşünen birinin alçak olduğunu söylemekte tereddüt göstermem. İnanca gelince, o başka bir şeydir. Ama hiç kimsenin başkalarını inancın çok önemli

²³ Soren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, çev. Türker Armaner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul, 2017, s.8.

olmadığına ya da basit bir iş olduğuna inandırmaya hakkı yoktur, tersine inanç en yüce ve en zor şeydir.”²⁴ Kierkegaard bu noktada iki şeyin söz konusu olabileceğini söyler: Ya İbrahim’in öyküsü bir kalemde çizip atılacaktır ya da öyküdeki çelişkiden dehşet duymayı öğrenmek gerekecektir. İnanç hiçbir akıl yürütmenin yok edemeyeceği müthiş bir çelişkiyi içinde barındırır. Hiçbir akıl yürütme bu çelişkiyi ortadan kaldıramaz çünkü inanç aklın bittiği yerde başlar. İnanç bir cinayeti kutsal bir eyleme dönüştürebilir. Kierkegaard bu öyküdeki diyalektiği, inandığını söyleyen herkesin yüzleşmesi gereken problemler olarak ortaya koyar.

Ahlak ve İnanç İkileminde Üç Problem

Korku ve Titreme adlı eserinde Kierkegaard, İbrahim’in hikâyesinden hareketle üç tane soru sorar ve bu soruları çözümlenmeye çalışır. Bunlardan birincisi ve en önemlisi ahlakın teolojik olarak askıya alınmasının söz konusu olup olamayacağıdır. İlk problemin açılımında Kierkegaard, ahlakın genel olduğunu, bu özelliğiyle herkes için ve her zaman geçerli olduğunu, bireyin genel olan karşısında kendi bireyselliğini istediğinde günah işlediğini söyler. Ona göre ahlakı teolojik olarak askıya almak mümkün değildir ve bu görüşleri bağlamında Kierkegaard Hegel’in izinden gider: “Durum buysa eğer, Hegel insanı sadece Birey olarak gördüğünde (İyi ve bilinç) bu saptamayı ‘kötülüğün ahlaksal bir biçimi’ gibi düşünmekte haklıdır. (bkz. özellikle *La Philosophie du Duroit* (129-141); ona göre bunun ahlak teolojisi içinde yok edilmesi gerekir öyle ki bu aşamada bulunan birey ya günah işler ya bunalıma girer. Buna karşılık inançtan söz etmeye hakkı yoktur, İbrahim’in inancın babası olarak sahip olduğu yüceliği, şan ve şöhreti açık seçik biçimde ve yüksek sesle protesto etmediği için haksızdır... İbrahim’in yeniden mahkeme edilmesi ve bir katil olarak sürgüne gönderilmesi gerekirdi.”²⁵ İbrahim’in durumu bu soru ekseninde böyle bir çelişkili haldir. Kierkegaard’ın burada dile getirdiği ve Hegel’i andığı kısım Hegel’in *Hukuk Felsefesi* başlıklı çalışmasının ahlak bölümünde yer alan iyilik ve vicdan kısmıdır. Bu kısımda Hegel tikel bir nosyon olarak ahlaktan tümel olan etiğe geçişi tartışmaktadır. Hegel’e göre kötülük mutlak olarak tekel özne ile ilgilidir. Her ne zaman özbilinç ödevi iradenin içkinliğine teslim ederse, başka bir ifade ile tikelliği özsel bir şey olarak görmeye başlarsa, kötülük potansiyel bir hale gelmektedir. Bu yüzden yapılması gereken tikelliği özsel bir durum olarak

²⁴ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s.53.

²⁵ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s.58.

görmek yerine onun üstesinden gelip evrenselliğe teslim olmaktır (Hegel, Tüze Felsefesi, Aziz Yardımlı, İdea Yayınları 2006, 147-157).²⁶ Kierkegaard’a göre Hegel’le birlikte düşünüldüğünde İbrahim’in öyküsü ahlakın teolojik olarak askıya alınması durumunu içermektedir. Yapıtı boyunca Kierkegaard bu ifadeyi sayısız olarak yineler. Çünkü bu okuyucuya vermek istediği başlıca mesajlardan biridir. İbrahim bir çelişki halindedir, ya inançlı biri ya bir katildir. Bu çelişki İbrahim öyküsünden çıkan ilk problem olarak ortaya konur.

İkinci problem Tanrı’ya karşı mutlak görevin olup olmadığıdır. İkinci problemin açılımına Kierkegaard yine ahlakın genel olduğunu ifade ederek başlar. Her görevin temelde Tanrı’ya karşı bir görev olduğunun söylenebileceğini, ama bununla ilgili daha fazla bir şey söylenemiyorsa, aynı zamanda Tanrı’ya karşı hiçbir görevin olmadığını da söylemenin olası olabileceğini söyler. Bu problemdeki inanç çelişkisini Kierkegaard şu şekilde ortaya koyar: “Birey genelin üstündedir, öyle ki bugün ender olarak kullanılan dogmatik bir ayrımı hatırlatmak için Birey genelle ilişkisini mutlakla ilişkisi aracılığıyla belirler, mutlakla ilişkisini genelle ilişkisi aracılığıyla belirlemez. Çelişki ayrıca Tanrı’ya karşı mutlak bir görev bulunduğu ileri sürülerek formüle edilebilir; çünkü Birey bu göreviyle birey olarak mutlak biçimde mutlakla ilişkilidir.”²⁷ Kierkegaard’a göre birey mutlak görevini genel içinde açıklamak istediğinde ve genel içinde ödevi konusunda bilinçlenmek istediğinde bunalımda olduğunu kabul eder ve sıkıntıya direnmesine rağmen sözde mutlak görevini yerine getiremez ve direnmezse eylemi mutlak görevini gerçekleştirmek olsa da günah işler. İbrahim’in öyküsü bu çelişkiyi barındırır. İbrahim’in trajik bir kahraman mı yoksa bir iman şövalyesi olup olmadığı sorusu bu çelişkiler eşliğinde yanıtlanmaya çalışılır.

²⁶ Hegel’in erken dönem teoloji çalışmaları sürecinde bu konuyu detaylı bir biçimde olgunlaştırdığı görülebilir. İlk kayda değer teoloji yazılarından biri olan “Hıristiyan Dininin Pozitifliği” başlıklı çalışmasında Hegel inancı akıl ile doğrudan ilişkili içinde ele almaktadır. Buradaki tavrın doğrudan Kant’ın din anlayışının etkisinde olduğu görülebilir. Sonrasında kaleme alınan “Hıristiyanlığın Tini ve Kaderi” başlıklı çalışmada ise Kant’ın etkisinden kurtulmuş ve inancın akli (tekil) bir nosyon olmaktan ziyade tinsel (evrensel) bir nosyon olarak öne çıktığı bir çerçeve ile karşılaşılır. Hegel inanç bağlamında tikel aklın tümel ile bütünleşmesi olarak aşk kavramını öne sürer. Akıl ve inanç ancak aşk altında bütünleşebilirler. Hegel’e göre İsa sonsuz bilinçliliğin tüm pozitif veya bölünmüş yapısına rağmen yeni bir yaşam yaratmak için çabalamıştır. Onun aşkı efendi olma arzusu anlamında kendine olan bir aşk değildir. Aksine tüm yaşam ve tüm yaşamın babası olan Tanrının bütünlüğü anlamında bir aşktır. Bu konuyla ilgili Detaylı bilgi için bkz. Fehmi Ünsalan Hegel’in Erken Dönem Eserleri Üzerine Bir İnceleme, 2007, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s 33.

²⁷ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 73.

Üçüncü problem İbrahim’in Sara, İshak ve Elizer karşısındaki suskunluğunun ahlaksal açıdan haklı gösterilip gösterilemeyeceğini sorunsallaştırır. Burada yine üç problemde esas olan çelişki ile problem yanıtlanır. Çelişkideki keder ve sıkıntı Kierkegaard’a göre İbrahim’in suskunluğunda yatar. Vitiello, bu suskunluk üzerine şunları söyler: “Kierkegaard, derin dinsel düşünceyle dolu bir sayfada İbrahim’in aşırı yalnızlığının anlamını yakalamıştır. O ne Sara’yla ne Elizer’le ne de İshak’la konuşur. Konuşmaz çünkü, tragedya kahramanından farklı olarak, davranışının nedenini açıklayamaz. Agamennon, daha geniş bir çıkar, ortak bir ethos uğruna kan bağlarını koparır, Iphigenia’yı kurban eder; İbrahim Tanrı’nın önünde yalnızdır ve yalnız kalır: onunki Saltık ile saltık ilişki –her şeyden bağımsız Biri ile her şeyden bağımsız bir ilişkidir. İbrahim ‘oğlunu bütün ruhu ile sever’.”²⁸ Bu sevgi ve feda ediş bu derin yalnızlık yüzünden söze gelecek türden değildir. Kierkegaard’a göre İbrahim susar, ama konuşsa da İbrahim’i anlayabilen biri çıkmayacaktır. Ayrıca Kierkegaard da trajik kahraman ile İbrahim arasındaki farkın açıkça orta olduğunu söyler. Trajedi kahramanı etiğin içerisinde kalmaktadır. Ona göre, “etiğin ifadelerinden birinin kendi telos’unu etiğin daha yüce bir ifadesinde bulmasına izin verir; babayla oğul, ya da babayla kız arasındaki etik ilişkiyi, diyalektiğini ahlaklılık fikriyle olan ilişkisinde bulunduran bir duyguya indirger. Burada etiğin kendisinin teleolojik bir askıya alınışı söz konusu değildir.”²⁹

Sonuç Yerine

Sonuç olarak ise Kierkegaard, İbrahim’i anlamak mümkündür, ama çelişki nasıl anlaşılıyorsa öyle diyecektir. İbrahim’in tüm çelişkilerin ötesinde neyi başardığı sorusu ise Kierkegaard’ın son sorusudur. Bu soruyu şu şekilde cevaplar: “Neyi başarmıştır o? Sevgisine sadık kalmayı. Ama Tanrı’yı seven birinin gözyaşlarına hayran olmaya da ihtiyacı yoktur; sevgisi ona acıyı unutturur ve bütünüyle unuttur öyle ki daha sonra Tanrı hatırlatmazsa en küçük bir iz bile kalmaz bu acıdan; çünkü Tanrı gizli olanı görür, üzüntüyü tanır, gözyaşlarının hesabını yapar ve hiçbir şeyi unutmaz. Dolayısıyla bir çelişki söz konusudur: Birey birey olarak mutlakla mutlak ilişki içindedir ya da İbrahim ölmüştür. Meraklı okuyucunun ardına düştüğü iz ise bu çelişkinin tam da kendisidir.

²⁸ Jacques Derrida, Gianni Vattimo, *Din*, s.129.

²⁹Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, çev. Nedim Çatlı, Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 2013, 180.

“İBRAHİM’İN YOLCULUĞU: İMANA İLİŞKİN FELSEFİ BİR SORGULAMA”
Sema ÜLPER OKTAR

KAYNAKÇA

- Derrida, Jacques. Vattimo, Gianni. *Din*, Dost Yayınları: Ankara, 2014, s.128.
- Hegel, Tüze Felsefesi, Aziz Yardımlı, İdea Yayınları 2006.
- Kierkegaard, Soren. *Korku ve Titreme*, çev. İsmail Yerguz, Say Yayınları: İstanbul, 2015.
- Kierkegaard, Soren. *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Şahiner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul, 2018.
- Kierkegaard, Soren. *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, çev. Nur Beier, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul, 2018, s.122.
- Kierkegaard, Soren. *Kaygı Kavramı*, çev. Türker Armaner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul, 2017.
- Kuçuradi, İoanna, Yaşantı ve Eylem Belirleyicilerinden Biri: Kişilerin İnançları, Felsefi Bir Sorun Olarak İnanma İçinde. Özne, 21. Kitap, Güz 2014
- Kierkegaard, Soren. *Kahkaha Benden Yana*, çev. Nedim Çatlı, Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 2013.
- Nutku, Uluğ, *İnanmanın Felsefesi*, Anı Yayınları: Ankara, 2012.
- Peterson Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar, Küre Yayınları: İstanbul, 2017.
- Sargut, Cemalnur. *Hız İbrahim*, Nefes Yayınları: İstanbul, 2017.
- Şahin Serpil Yazıcı, Hikmet Geleneğinde Yazılmış Kıssa-i Hz. İsmail, Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi, 5(1).
- Şeriati, Ali. *İbrahim’le Buluşma*, çev. Murat Demirkol, Fecr Yayınları:Ankara, 2016.
- Ülper Sema, *Kötülük Problemi ve Tanrı Kavramı*, Felsefelogos, 20, 2003/1.
- Ünsalan Fehmi. Hegel’in Erken Dönem Eserleri Üzerine Bir İnceleme, 2007, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

HARAWAY'İN YOLDAŞ TÜRLERİ VE AĞ ÖREN ANLATILAR

Ezgi Ece ÇELİK*

ÖZ

Gelmekte olan fakat henüz açıklıkla gösterilemeyi, ifade edilebilir hale getirmek önemlidir. Özellikle de konuya ilişkin sessizliği dağıtarak tartışmanın hattını belirleyen ilk ifadeler, saptamalar, sınırlamalar daha da önemlidir. Bu çalışma da, makro ve mikro düzeyde teknolojiyle kuşatılan dünyada, gelmekte olana dair sessizliği bozan düşünürlerden biri olan Donna Haraway'in görüşlerini değerlendirmeye yöneliktir. Bu bakımdan, çalışma, Haraway'in pek çok yayınına ve söyleşisine başvurarak hazırlanmış olmakla birlikte, ağırlıkla Siborg Manifestosu, Yoldaş Türler Manifestosu ve 2016'da yayınlanan *Staying with The Trouble* kitabında yer alan makalelere dayanmaktadır. Bu metinlerde yer alan saptamalardan, sloganlardan ve bunlara ilişkin eleştirilerden hareketle, ileri teknoloji ile yaşanan/yaşanmakta olan dönüşüme odaklanılarak, insan-doğa bağlantısına dair tartışma etik/politik zemin bulma çabasıyla ilişkilendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Siborg, yoldaş türler, anlatı, ağ örme, feminizm.

COMPANION SPECIES OF HARAWAY AND NETWEAVING NARRATIVES

ABSTRACT

It is important to make the coming which is not yet obvious, understandable and expressible. In particular, the first expressions, determinations, limitations, in summary, the first communicative moves that disrupting silence, are even more important. So this study is based on questioning the coming according to Donna Haraway's approach, in a world surrounded by technology at macro and micro level. In this regard, the study is based mainly on the Manifesto for Cyborgs, The Companion Species Manifesto, and Staying with The Trouble, with reference to many Haraway publications and interviews. Particularly in the context of these texts, slogans and critics, discussion on human-nature connectedness and its transformation with the advanced technology, will be evaluated in an effort to find an ethical/political ground.

Keywords: Cyborg, companion species, narrative, net weaving, feminism.

* Dr. Öğretim Üyesi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, ezgiecelik@gmail.com
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>
2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 27-46.
ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 04.09.2018
Makalenin kabul tarihi: 05.11.2018

Giriş

Her geçen gün daha fazla teknolojik ürünle kuşatılan dünya(ları)mızda insanın dönüşümünü doğayla ilişkisi bakımından değerlendirmek ekolojik problemlere çözüm arayışı bakımından önem taşımaktadır. Yerkürenin canlılık ağındaki çeşitliliğin azalmasından, bireysel düzeydeki sömürüye dek her yönüyle düşünülmesi gereken ekolojik krizin elbette çağımızdaki başlıca faili insandır ve başka olanakları gerçekleştirme sorumluluğu da yine insana aittir.

Haraway’ın “siborg” figürü ve “yoldaş türler” düşüncesi, teknoloji dolayımında yaşanmakta olan dönüşümü insan ve doğa ilişkisini göz önünde bulundurarak değerlendirmeye yönelik önemli katkı sunmaktadır. Haraway’ın 1985’te yayımlanan *Siborg Manifestosu* ile giderek kullanımı yaygınlaşan *siborg* terimi ilk kez Manfred Clynes ve Nathan Kline’in 1960 tarihli “Cyborgs and Space” başlıklı makalesinde yer alır. Clynes ve Kline’in makalesinde siborg, uzay yolculuğuna ve uzaydaki yeni bir ortama uyum sağlamak üzere makineyle melezlenerek bedensel işlevleri geliştirilmiş insana işaret etmek için kullanılır. Haraway ise siborgu şöyle tanımlar: “Siborg, sibernetik bir organizmadır; bir makine-organizma melezi, kurguya olduğu kadar gerçekliğe de ait bir yaratıdır.”² Siborg, sibernetik ile organizmanın bir araya gelişiyle, enformatik ile biyolojinin bileşimiyle artık başka bir şeyin olduğu bir mozaik, bir kimeradır.

“Benim bakış açımdan, siborg birçok şeyi bünyesinde toplayan bir figür ve İkinci Dünya Savaşı sonrası tekno-bilimsel kültürlerin, enformasyon bilimleri ve biyolojik bilimler tarafından derinden biçimlendirildiği bir yoldan geliyor. İkinci Dünya Savaşı sonrasında hali hazırda yapılmakta olan ve son elli yılda derinleşen ve yaşam biçimimizi daha derinden dönüştüren bilişim ve biyolojinin patlaması sonucunda ortaya çıkmış bir figür bu.”³

Manifesto’nun yayınlandığı 1980’lerden bugüne teknolojik gelişmelerin gerek niteliği gerekse hızı göz önüne alındığında ve akıllı telefonların, bilgisayarların, implantların, yapay organların bedenimizin birer parçası haline geldiği düşünüldüğünde bir figür olarak siborg daha dikkat çekici hale gelmektedir. Haraway’e göre, makine-organizma melezi olan siborg bugünün politikalarını üretmek bakımından göz önünde

² Haraway, D. (2010). *Başka Yer*, Çev. Güçsal Pular, Metis Yayınları, İstanbul, s.45.

³ <http://davetsizmisafir.org/2007/02/08/donna-haraway-ile-siborglar-ve-yoldaş-turler-uzerine/>

bulundurulması gereken önemli bir figürdür. "Siborg bizim ontolojimizdir; bize politikamızı verir."⁴ Alternatif politikalar üzerine düşünmek için siborg üretken bir figürdür fakat çağın teknolojik gelişmelerinin kestirilemezliği, Haraway'in özellikle ilk çalışmalarında siborg figürü aracılığıyla gerek toplumsal gerekse çevresel problemlere ilişkin çözüm önerisinde bulunmasını zorlaştırmaktadır.

Bu çalışmayla amaçlanan, teknoloji dolayımında yaşanmakta olan insan-doğa dönüşümü üzerine düşünmek ve bu süreçte etik-politik ilkelerimizi belirleyebilmek için konunun tartışılmasında verimli bir hat sunan Haraway'in görüşlerine odaklanarak, ilk çalışmalarından itibaren ortaya koyduğu saptamaların izini sürmek ve özellikle son dönemde önerdiği alternatifleri tartışmaya açmaktır.

Siborglardan Yoldaş Türlere

Haraway'e göre, teknolojik yenilikler ile organik olanın bileşimi olarak siborg, Batı'nın verili hakikatlerinden azadedir; Batı metafiziğinin aradığı anlamda bir köken öyküsü yoktur; kökensel masumiyetten yoksundur. Sibernetik-organizma melezi olan siborg, bir kimera ya da mozaik olarak muhalif ve ütöpiktir. Haraway'in, Endüstri Devrimi sonrasında yaşanan tekno-bilimsel gelişmeler ile organik olanın bileşiminden duyduğu heyecan, yeni yaşam biçimlerinin, sınır deneyimi yaşatacak düzeyde muhalif ve ütöpik olmasından dolayıdır. Öyle ki Haraway'e göre siborg imgesi, bedenlerimizi ve aletlerimizi kendimize açıkladığımız hiyerarşik düaliteler labirentinden çıkış için imkanlar barındırır.⁵

Özellikle kadın üzerindeki tahakkümün sona erdirilmesi bakımından siborg teknolojik gelişmeler aracılığıyla ataerkil düzeni sarsarak toplumsal cinsiyet-sonrası (post-gender) bir topluma geçişi sağlayabilir. Olmayı seçmediğimiz, kendimizi öyle bulduğumuz siborg hali, bir tür postmodern kolektif ve kişisel benliktir. Alternatifleri fark edebilmek için feministlerin kodlaması gereken benlik işte budur.⁶ Siborglar, Cennet Bahçesi'ni tanımazlar; çamurdan yapılmadıkları gibi toprağa dönmeyi de düşlemezler. Feminist siborglar, kökensel masumiyetten değil, geleceğe dönük hayatta kalma gücünden beslenir.⁷ Hayatta kalmak için bağlantıya muhtaç

⁴ Haraway, D. (2010). *Başka Yer*, Çev. Güçsal Pusar, Metis Yayınları, İstanbul, s.47.

⁵ A.g.y., s.90.

⁶ A.g.y., s.67.

⁷ A.g.y., s.81.

olduklarının farkındadırlar; fakat holizmden sakınırlar. İleri teknoloji, animist öğretilerdeki bağlantısallığı hatırlamak için bir yol sunar ama burada sözü edilen, yeni bir deneyim olarak teknoloji ile organik olanın iç içe geçtiği bir bağlantısallıktır ve bu bağlantısallık, holistik yaklaşımları bertaraf eder.

Haraway’e göre, teknolojik imkanlar bakımından cinsiyet sonrası dünyanın yarattığı olan siborg, iletişim ve bilgi ağları ile mevcut düzeni sarsmaya muktedirdir. Burada dikkat edilmelidir; çünkü *ağ oluşturmak* (networking) hem feminist bir pratiktir hem de çokuluslu şirketlerin stratejisidir; *ağ örmek* ya da *ağ dokumak* (net-weaving) ise muhalif siborgların tavrıdır. Çağımızın geçmişten devraldığı dayatmacı öğretileri ve teknolojik araçlarla geliştirdiği tahakkümcü politikaları aşmak için yeni iletişim ağları örerek yeni bakış açıları yaratacak olan da muhalif feministlerdir.

Haraway’e göre mevcut tahakküm sistemlerini alt üst etmek için yeni iletişim teknolojileri ve biyo-teknolojiler gerekmektedir. Tahakkümcü bir düzende komut ve kontrolü alt üst etmek için feminist siborglar iletişimi yeniden kodlamalıdır. Fakat Haraway, bu yeniden kodlama yollarının detayını vermemekte; sadece iktidar pratiklerinin yeniden konumlandırılmasında iletişimin önemine değinmektedir. Dünya kendi başına konuşmaz, dünya hakkında bilgiye ulaşmaya çalışan insanlar, kültür, iktidar gibi pek çok etkenle etkileşim içinde konuşur, diyaloga girer ve bilgiler de karşılıklı etkileşimle gelişir, yenilenir. Ataerkinin dayattığı kapitalist sömürge sistemini sarsmak için yeni iletişim biçimlerine ihtiyaç vardır. Son dönemdeki çalışmalarında yeni iletişim biçimleri ve ağ örme mefhumunu yerküreliler ölçeğinde genişleten Haraway bu yaklaşımın ilk adımını *Yoldaş Türler Manifestosu*’yla atar. 2003 yılında yayımlanan *Yoldaş Türler*’de teknoloji dolayımında birlikte-yaşama odaklanır ve bu konuyu “yoldaşlık” kavramı ile açık kılmaya çalışır.

Haraway, sibernetik ve organizmayı birlikte düşünürken, insanın kendi inşa ettiği ve giderek teknolojikleşen kültürü ile doğada varoluşu arasındaki etkileşimden söz etmektedir. İnsan ile hayvan arasındaki sınır meselesi henüz açıklığa kavuşmamışken –zaten Haraway’e göre, bu sınırı göstermek de mümkün değilken– siborg, sınır diye adlandırılan ayrımların silinişine sebep olmaktadır. Bir diğer ifadeyle, bugünün sibernetik-organik dünyası, insan-doğa ilişkisi üzerine sorularımızı ve yanıtlarımızı dönüştürmektedir.

Doğa, *Yoldaş Türler Manifestosu*’nda insanlar ve insan-olmayanlar arasında kurulan bir ortak-inşa olarak tanımlanır. “Doğa benim için ve birçoğumuz için, Gayatri Spivak’ın *arzulamayabilemeyeceğimiz* olarak

nitelendirdiği o imkansız şeylerden biridir. Doğa ne gidilebilecek fiziksel bir yer, ne etrafı çitle çevrilecek ya da depolanacak bir hazine, ne de korunabilecek ya da tahrip edilebilecek bir özdür. Doğa gizlenmiş değildir ve bu yüzden peçesinin kaldırılmasına da ihtiyaç duymaz. Doğa matematik ve biyotıp kodlarınca okunacak bir metin değildir. Köken, ikmal ve hizmet sağlayan ‘öteki’ de değildir. Ne annedir doğa, ne bakıcı ne de köle; insanın üremesinin, kendini yeniden üretmesinin matrisi/rahmi, kaynağı ya da aracı da değildir.”⁸ Doğa, bir *ortakyer*dir. Doğa, bir figür inşa, mamuldür. Dünya bizim için *doğa* olarak var olabilmişse *doğa* burada, hepsi insan olmayan, hepsi organik olmayan, hepsi teknolojik olmayan pek çok aktör arasındaki bir tür ilişki, bir kazanım anlamına gelir. Sadece insanlar tarafından değil; insanlarla insan-olmayanlar arasındaki bir ortak inşadır.⁹

İnsanlar ile insan-olmayanlar arasındaki ortaklık ise *yoldaş türlere* işaret etmektedir. “Siborglardan yoldaş türlere” başlıklı makale, yan yana konmuş iki figürü, siborgları ve yoldaş türleri karşılaştırarak, hangisinin mevcut yaşam alanlarında, daha yaşanabilir politikalar ve ontolojiler oluşturmak konusunda verimli olabileceğini sormaktadır.¹⁰ Haraway’e göre, “mamulden de, organizmadan da teknolojiden de, insandan da yoldaş tür olabilir. Açık olan nokta şu ki, hiçbir şey kendi kendini yapmaz, kendi başına gelişmez ve kendi kendine yeterli değildir.”¹¹ Siborglar da yoldaş türler de insani olanla insani olmayanı, organik olanla teknolojik olanı, karbonla silikonu, özgürlükle yapıyı, tarihle miti, zenginle yoksulu, modernlikle postmodernliği, doğa ile kültürü beklenmedik biçimlerde bir araya getirmektedir.

Örneğin, insana yoldaşlık eden ve insan kültürleriyle dönüşen köpek, çakal gibi figürler önemli yoldaş figürlerdir; genetik mühendislerinin araştırma konusu olan çakal-köpek-kurt hibridi coywolf da, laboratuvarında yapılan koyun Dolly de, OncoMouse¹² da böyledir. Daha önceleri “dünyada hayatta kalmak için siborglar!” sloganını uzun süre savunduğunu belirten Haraway –siborglardan vazgeçmemekle birlikte– yoldaş türler görüşünde

⁸ A.g.y., s.122-123.

⁹ A.g.y., s.127.

¹⁰ A.g.y., s.227.

¹¹ A.g.y., s.255.

¹² OncoMouse ya da Harvard Mouse, kanser araştırmalarında kullanılmak üzere Harvard Üniversitesi laboratuvarlarında insana benzerliği artırmak amacıyla genetiği değiştirilerek üretilen fare. Haraway’ göre, kanserle mücadelede araştırmaların güvenilirliğini artırmak için üretilen bu teknolojik-organik melez mamul, insanla yoldaşlık ilişkisi içindedir.

“hızlı koş ve iyi ısır!”¹³ tezahüratını benimser. Köpek eğitime ilişkin bu sloganın gösterdiği gibi, Haraway köpek figürüne ayrı bir önem atfeder. Köpekler, tekno-bilimde vücut bulmuş etten kemikten maddi göstergesel mevcudiyetlerdir ve insanın evrim sürecinde suç ortakları olarak birlikte yaşamak üzere uzun zamandır yanımızda, burada, alandadırlar. İnsanlar da partnerleri de yoldaş türler tarihinde birlikte-olagelirler.¹⁴

Haraway bir söyleşisinde yoldaşlığa ilişkin görüşünü şöyle dile getirir: Ben ne (salt) doğa ne de (salt) kültür olan çok çeşitli mevcudiyetler hakkında yazdığımı zannediyorum. Siborg işte böyle bir mevcudiyet; çakal da böyle; ve genetik mühendislerinin laboratuvar araştırma hayvanı OncoMouse da bu tuhaf ailenin, ne doğa ne de kültür, ancak bir ara yüz olan bu queer ailesinin bir üyesi. Bu aile bana göre, benim kişisel olarak üzerine yazdıklarım anlamında siborgu, çakalı, OncoMouse’u, feministleri, feminist analiz içindeki kadınların tarihini, yeni projemdeki köpekleri ve tabii ki insan-olmayan primatları kapsıyor. Tüm bu mevcudiyetler, doğa ve kültür kategorilerinin birbirinden ayırt edilmesindeki zorluğu gösteriyor.¹⁵

Gerek *Siborg Manifestosu*’nda gerekse *Yoldaş Türler*’de insan olan ve olmayan, teknolojik olan ve olmayan, organik olan ve olmayan şeylerin ortaklığına dikkat çeken ve tekno-bilimsel gelişmelerden heyecan duyan Haraway’in özellikle 2000’lerde yayımlanan çalışmalarında bu gelişmelerin etkisiyle artan ekolojik yıkımı ve tükenişi durdurabilecek bir yol önerme çabasında olduğu görülmektedir. Haraway’e göre, doğa ve adalet ya birlikte var olacaklar ya da birlikte yok olacaklardır. Yerkürede yaşayan aktörler, kendilerine benzemeyen başka aktörlerle bir arada dünyalar kuran yaratıklardır. Bazı insan aktörler, diğer aktörleri, dönüştürmeye çalışabilirler. Fakat insan olsunlar ya da olmasınlar, diğer aktörler böyle bir indirgemeci dönüşüme direnmektedir.

Tekno-bilimsel gelişmeler ile ekolojik farkındalığı geliştirme nosyonunun paralel bir hat üzerinden nasıl yürütülebileceği sorusu Haraway’in *Staying with The Trouble* başlıklı çalışmasında yanıtını bulur. Haraway, 2013’te Cerisy’de katıldığı ve Isabelle Stengers’ın yönettiği bir anlatı atölyesinde etnolog Vinciane Despret ve film yapımcısı Fabrizio Terranova ile aynı çalışma grubunda yer alır. Atölye çalışmasına katılan

¹³ Bu slogan, Schutzhund adı verilen ve iz sürme-koruma çalışmasına dayanan köpek eğitiminde yaygın olarak kullanılır.

¹⁴ A.g.y., s.255.

¹⁵ Söyleşi için bkz: <http://davetsizmisafir.org/2007/02/08/donna-haraway-ile-siborglar-ve-yoldas-turler-uzerine/>

grupların birer bebek öyküsü yaratması istenir ve böylece *Camille* doğar. Haraway *Staying with The Trouble*’da hem Antroposen eleştirisini hem de *Camille* öyküsünü anlatarak ekolojik yıkım karşısında ne yapılması gerektiğine dair en net önerisini sunar.

Yerkürelilerin Gücü ve Ağ Ören Anlatılar

Haraway’in *Staying with The Trouble*’da bahsettiği Antroposen tartışması yaklaşık yirmi yıldır gündemdedir. Dünya tarihinde ekolojik yıkıma sebep olan pek çok olay sayılabilir fakat günümüzde yaşanan ekolojik tükenme büyük ölçüde insanın sebep olduğu bir tükeniştir. Öyle ki jeolojik bakımdan kıtasal oluşumları bile etkilemektedir. Bu değişimin büyüklüğüne dikkat çekmek için kimyacı Paul Crutzen yeni bir jeolojik çağa geçildiğine dair saptama ile bir isim değişimi önerir: Artık *Holosen* değil *Antroposen* çağında yaşamaktayız, yani İnsan çağı. *Antroposen* teriminin önerilmesinin üzerinden uzun süre geçmiştir. İsim değişikliği konusu henüz karara bağlanmamış olsa da¹⁶, jeolojik bakımdan artık başka bir çağda yaşadığımız pek çok bilim insanı tarafından tartışılmakta ve bu terimin kullanımı gerek medyada gerek akademik alanda yaygınlaşmaktadır.

Bu tartışmada son jeolojik çağ *Holosen*’den sonra gelen döneme ilişkin yeni adlandırmanın, *Antroposen* olarak karara bağlanacağı kanaati yaygınlaşsa da alternatif olarak *Kapitalosen*’den de söz edilmektedir. Haraway *Kapitalosen* ifadesini kısa bir süre için *Antroposen*’den daha çok desteklemiş fakat sonrasında, ekolojik tahribata ve yeni bir çağın yaşanmakta olduğuna ilişkin adlandırma konusunda *Chthulusen* ifadesini daha uygun bulmuştur.

Chthulu ilk kerte de, “yeraltı”, “başka bir dünya” anlamlarını çağırırsa da, Haraway, kendi kullanımıyla *Chthulu*¹⁷ derken, sözcüğün problematik diğer anlamlarını bir kenara koyarak, sayısız zamansallığı ve mekânsallığı bir arada toplamış sayısız varolanla bağlantılı bir dünyadan söz

¹⁶ Jeolojik bakımdan çağları, dönemleri adlandırma işini Uluslararası Stratigrafi Komisyonu karara bağlamaktadır. Son yıllarda pek çok tartışmaya konu olan *Antroposen* (*Anthropocene*) terimi henüz Stratigrafi Komisyonu tarafından yeni bir çağ ismi olarak ilan edilmemiş olsa da, jeolojik bakımdan yeni bir çağa geçildiği fikri farklı bilim alanlarından araştırmacılar tarafından desteklenmektedir.

¹⁷ Aslında bir örümcek cinsi olan *Pimoida Chthulu*, adını *chthonic* sözcüğünden almaktadır. Yeraltına ait olan, yerkürenin derinlikleri, kolları ve güçlü dokungaçları anlamıyla *chthonic*, Haraway’in *Chthulusen* terimini önermesinin de sebebidir. Bu kavramla Haraway, dokunan, hisseden, yerküreyi saran yerkürelilerin güçlerine dikkat çekmektedir.

ettiğini belirtir.¹⁸ Chthulusen'de yerküre sayısız insan ve insan-olmayan sığınmacı ile doludur fakat sığınak yoktur. Merkeze insanı yerleştiren Antroposen'in aksine Chthulusen tüm yerkürelileri odağa alır. Daha da önemlisi Haraway'e göre, Antroposen sadece insana odaklanarak örtük bir umutsuzlukla tükenişi önlemenin mümkün olmadığı hissini yaratan bir acizlik içermektedir. Oysa Chthulusen, bu dünya güçlerine odaklanmaya çağırır. İnsan da diğer yerküreliler gibi, *Chthulunun* çağrıştırdığı örümcek ve ahtapot figürleri gibi birkaç koldan sararak, ağlar örerek yaşamı kurmalı ve korumalıdır.

Chthulusen ile Haraway'in teknolojik yeniliklerden duyduğu heyecanın giderek bu dünya güçlerinden duyduğu heyecanla yer değiştirmeye başlaması dikkat çekicidir. Haraway'e göre, *Siborg Manifestosu*'ndaki sloganları yüksek sesle söyleme gerekliliği bir taraftan sürerken, diğer yandan Chthulusen için yeni bir slogana ihtiyaç vardır: *Bebek yapma, akrabalık kur!* Haraway, tükenişi engellemek ve insan-olmayanlara ilişkin sorumluluk almak için bu sloganı haykırmanın aciliyetine dikkat çeker: Akrabalık kurmalı ve her ne olursak olalım birlikte yapmaya-oluşturmaya çaba göstermeliyiz. *İnsanın üstünlüğü* vurgusu yerine; bölüp ayırmaya, dağıtmaya, tüketmeye dayalı bakış açısı yerine *birlikte oluşturmaya*¹⁹ odaklanmalıyız.

Elbette burada, akrabalık ile kastedilen jeneolojik ve geçmişten seslenen tınıyla soy vurgusu değildir. Haraway, safkan fantezisine dayanan doğum yanlılığına karşıdır. Akrabalık –soydaşlık anlamından farklı olarak– insan bireyleri kapsamakla kalmayıp evrendeki her şeyle birlikte tekler yapma ortaklığıdır. En derin mânâda, bütün yerküreliler akrabadır. Dolayısıyla, insan bireyler bebek yaparak çoğalmak yerine akrabalıkları geliştirmelidir. Akrabalık, sadece Avrupalı ve/veya Amerikalı olmayan, dekolonyalist, yerel dünyaların bireyleri üzerinden düşünülmelidir. Hatta sadece hetero olmayan, queer bireyler; sadece insan olmayan, biyolojik ve biyolojik olmayanların akrabalık ilişkileri ile bir dünya kurma olanağına odaklanılmalıdır.

Böyle bir dünya kurma çabasında Haraway, tekno-bilimsel gelişmeleri ekolojik yıkıma engel olacak şekilde kurgulayabilmek için merak, uygulama ve sorumluluğun birlikte önemine değinir ve bu yaklaşımı Vinciane Despret'de bulduğunu belirtir. Despret araştırmalarında insan olan ve

¹⁸ Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham: Duke University Press.

¹⁹ Burada “birlikte oluşturmak” ifadesiyle, metnin ilerleyen bölümlerinde değinilecek olan *compost* sözcüğü ve *compose* fiiline atıfta bulunmaktadır. Bkz. 21. dipnot.

olmayan canlılarla birlikte düşünmektedir. Örneğin, Negev çölünde –ornitolog Zahavi ile birlikte– kuşların sabah dansını gözlemleyip, onları dinleyip, bu kuşların sabah danslarını, şarkılarını ve diğer yuvalardaki –kendi yavruları olmayan– yavruları nasıl beslediklerini insanlara aktarmaktadırlar. Bu çalışmalar, canlıları sadece birer organizma olarak değil, hikayeleri olan bireyler, gruplar ya da topluluklar olarak anlamak bakımından önemlidir. Yuvaları, şarkıları, beslenme, avlanma, korunma taktikleri, dayanışmaları ve bağlılıkları olan canlıların, özetle ritüelleri olan canlıların hikayelerini anlatmak ve dinlemek, insan-olmayan dünyaya karşı sorumluluk ve özen bakımından önemlidir. Buradan hareketle Haraway, sonu gelmekte olan bir dünyaya dair umutsuzluğu yaygınlaştırmaktansa, yerkürelilere dair anlatıların dönüştürücü gücüne odaklanmaya çağırır. Anlatılar aracılığıyla, insan-olmayan bireylere ilişkin farkındalığın geliştirilmesi, insanın üstünlük iddiasıyla sömürdüğü dünyanın tek seçenek olmadığını gösterebilir.

Bu bakımdan, ekolojik problemlere ve tükenişe yönelik *bebek yapma, akrabalık kur* sloganıyla –Haraway'in tabiriyle– yaygara koparmak önemlidir. *Antroposen* teriminde sezilen çaresizliğe karşı, *ne yaparsak yapalım değişmeyecek* acizliğine karşı, yaygara koparmak bir sorumluluktur. Her ne kadar bu yeni ve çok devrimci bir yaklaşım olmasa da, toprağa, yerküreye bağlı karşılıklı bir iletişim ağına dokunduğumuzu ve bu karşılıklı sorumluluğumuzu²⁰ hatırlatmak önemlidir. Karşılıklılık ilişkisinde, yaşam ağına bağlantı içinde olduğumuz herhangi bir insan ya da insan-olmayan bireyin hikayesini dinleme riskini alarak sorumluluğu üstlenmek gerekmektedir. Bir hikayeyi dinleme riski, dinleyicinin ya da okuyucunun, hikaye aracılığıyla daha önce haberdar olmadığı sayısız dallara ayrılan bir konuyu bağlantılarıyla görmeye sevk edilmesi demektir ve hikayeyi dinleyen herkes o farklı yaşamlara karşı artık sorumludur. Haraway son çalışmasında bu farkındalığı ve sorumluluğu *Camille* öyküsüyle dile getirir.

Camille: İnsan-olmayan Canlılarla Yoldaşlık Üzerine Bir Hikaye

Kumruların, güvercinlerin ve geveze kuşların hikayelerini dinleyip aktaran Vinciane Despret'nin yaklaşımından etkilenen Haraway'in 2013'te katıldığı atölyede grup arkadaşlarıyla çalışması sonucunda *Camille* öyküsü

²⁰ Burada Haraway (2016), *responsibility* değil, Despret'nin de kullandığı *response-ability* ifadesini kullanır. *Response-ability* sözcüğüyle, karşılıklı sürdürülen bir iletişimde ve yaşam ağına sorumluluğa dikkat çekilmektedir.

doğar. Haraway öyküyü kurgulama sürecinde Camille aracılığıyla sadece insanlardan oluşmayan akrabalık ilişkilerini tanıyıp, kendini birlikte kurduğu bireyleri, mekanları, ağları, patikaları öğreneceği bir yolculuğa çıktığını; *bebek yapma, akrabalık kur* sloganını da Camille’den öğrenip geliştirdiğini belirtir.

Camille 2025-2425 yılları arasında beş nesil süren bir simbiyotik²¹ yaşam yolculuğunun öyküsüdür. Bu öyküde çocuklar, ortakyaşar insan-olmayan bireyleri tanıyıp aynı yaşam ağına birlikte dokunduklarını fark eder; ortakyaşar her bireyin nasıl bu ortaklık aracılığıyla gelişip büyüdüğünü öğrenirler. Hikaye şöyle başlar: 2000 ile 2050 yılları arasında yerkürede iklim krizi, açlık ve diğer ekolojik problemlerden dolayı kayıplar yüksek düzeydedir ve bu koşullara rağmen insan nüfusu artmaya devam etmektedir. İnsan ve insan-olmayan pek çok canlının hayatta kalabilmek için zorunlu olarak göç ettiği bu berbat dönemde, 2020 yılında, New River ve Gauley River arasında New Gauley adında yeni bir yerleşim alanı kurulur. Buraya yerleşen ve kendilerini kısaca *compostist*²² olarak adlandıran topluluk, yerküredeki büyük yıkım döneminin ardından geçen ilk birkaç yılda bebek dünyaya getirmemeyi tercih eder ve bu süreçte ekolojik, ekonomik ve kültürel bakımdan akrabalık ilişkilerini geliştirmeye çalışırlar. Birkaç yılın ardından topluluk, ortakyaşarlığa ilişkin farkındalıkla yetiştirecekleri ilk nesli dünyaya getirmek için hazır olduklarını düşünür ve 2025 yılında *compostist* topluluğun ilk bebekleri dünyaya gelir. Bu bebekler balık, amfibyan, memeli hayvanlar, kuşlar, kelebekler ve başka böceklerle ortakyaşar olarak partnerdirler. Toplulukta bekar olarak bebek büyüten de mevcuttur, üç ebeveynli yaşam da. Bu ebeveynlerin dünyaya getirdiği yüz civarı bebek, çocukluklarının ilk yıllarından itibaren ortakyaşarlığa ilişkin farkındalık oluşturacak şekilde eğitim alırlar. Eğer çocuklukta bu farkındalık geliştirilmediyse sonrasında yetişkinlikte simbiyont pratiklerin yerine getirilmesi giderek zorlaşmaktadır. Bunun için bebeklik ve çocukluk

²¹ Biyolojinin temel kavramlarından olan “simbiyotik” ve “simbiyont” ifadeleri bazı cümlelerde “ortakyaşam” ve “ortakyaşar” olarak çevrilmiş; ve metin içinde her iki kullanıma da yer verilmiştir.

²² Kendisinin de *compostist* olduğunu belirten Haraway bu ifadenin yanı sıra “humus” ifadesini de antroposentrik yaklaşımları sarsmak için kullanır. “İnsan” (human) yerine “humus” (yerküre, toprak) demeyi tercih eder: Human-as-humus, yerkürelili olarak insan. Hepimiz yerküreliliyiz; yerküredeki bağlılıklardan oluşan tekleriz.

Farklı özellikteki şeylerin bir araya gelmesinden oluşan bileşim anlamında “compost” sözcüğünden türetilen “compostist” henüz yeni ortaya konan bir kavram olmasından dolayı Türkçe’ye çeviride anlam kaybını önlemek için metinde “compostist” olarak bırakılmıştır.

döneminden bağıllık gerekmektedir. İlk yüz yıl içinde bu yerleşim bölgesine 175 iç-göç olurken, 50 dış-göç yaşanmıştır. Dışarıdan gelen ziyaretçiler her zaman çok iyi karşılanıp ağırlanırken, kalıcı göç etmek isteyenler, compostist topluluğun yasal gereklilikleri ve sorumlulukları üzerine sıkı bir seromoniden geçmektedir. Nüfusun çok artması halinde de yeni yerleşim bölgelerinin kurulması planlanmaktadır.²³

Camille, öyküye adını veren ilk bebek 2025’te dünyaya gelir ve Camille’in ortakyaşar partneri Monark kelebekler olur. Doğumundan önce Camille 1’e Monark kelebeklerle ortak genler aktarılır; elbette Camille’in kendi genetik yapısının uyum sağlayabileceği düzeyde. 5 yaşındayken Camille 1’in cildinde Monark kelebek tırtılı gibi siyah sarı çizgiler oluşur ve edindiği diğer özellikler de yaşı ilerledikçe belirginleşmeye başlar. Camille 1, birlikte yaşama dair ortaklıkla ilgili dersler almış ve ekolojik tükenişe ilişkin acil çözümlere yönelik öğrenim görmüştür. Camille 2, Camille 1’den öğrendikleri doğrultusunda, insanlar, insan-olmayan canlılar ve Monark kelebekler için uygun yerel koşulları ve bu ortaklığa dair ontolojik, epistemolojik, politik ilkeleri sorgular. Camille 2, 15 yaşındayken Monark kelebeklerin kış zamanı göç yollarıyla ilgili tecrübeler edinir; hatta 2100 yılının Kasım ayında Meksika bölgesinde genç simbiyontların göçü sırasında, Mazahua kadınlarının 2004’te başlattığı *su hakkını savunma hareketinin* 96. yıldönümü kutlamalarına katılır. Camille 2 bu süreçte Mazahua yerlilerinin yaşam koşullarını ve politik tavrını gözlemleyerek *birlikte-olagelmeyi*²⁴ daha iyi anlamış, öğrenmiştir.²⁵

²³ Adeta Rönesans dönemi ütopyalarını anımsatan bu anlatıma karşın Haraway, ütopyalardan ziyade bilim kurgunun etkisini önemseydiğini belirtir. Ütopyaların naif anlatımlarına ve çıkmazlarına karşı, politik olana ilişkin tartışmayı canlı tutan bilimkurgu tarzını tercih eder. Ayrıca Science Fiction (BilimKurgu) kısaltması *SF*, Haraway tarafından farklı anlamları imleyen bir kısaltma olarak kullanılır: Science Fiction; String Figures; Speculative Fabulation; Speculative Feminism.

²⁴ Burada ifade edilen *birlikte-olagelme (becoming-with)*, Haraway’e göre Lynn Margulis’in dikkat çektiği “symanimogenesis”tir.

²⁵ 2004’ten beri Mazahua yerlilerinin savunma hareketi devam etmektedir. Öyküye göre, dereler, nehirler, su havzaları bakımından verimli olan Meksika Mazahua bölgesindeki ekolojik mücadele hareketi Camille 2’nin yaşamı boyunca da devam etmiştir. Camille 2, Mazahuaların, insan-olmayanlarla birlikte-olagelme inanisından etkilenir. Mazahua yerlileri “ölüler günü”nde atalarının mezarında onlara sundukları çiçekler ve meyvelerle atalarını unutmadıklarını göstermekte ve onların da Monark kelebekler olarak kendilerini ziyaret ettiklerine inanmaktadırlar. Kasım ayında kutlanan bu gün, Monark kelebeklerin göç dönemine denk gelmektedir. *Camille* öyküsünde 2100 yılının Kasım ayında Monark kelebekler Mazahua’ya geldiğinde, savunma hareketinden bir kadın Camille 2’ye mücadelede zincire vurulan, tecavüz

Camille 3’ün yaşam sürecinde ise ortakyaşar bireylerin sayısı artmış ve kısmî bir iyileşme sağlanmıştır. Fakat elbette Kapitalosen ve Antroposen’in yok edici etkisi henüz ortadan kalkmamıştır. Camille 3 yaşamının ortalarında elli yaşlarındayken, insan nüfusu –eskiye nazaran gerilemiş olsa da– diğer canlılarla kıyaslandığında hâlâ yüksek düzeydedir ve yer küreye verilen zarar devam etmektedir. Bu zararın önlenmesinde öykülerin ve öykü anlatıcılığının önemi Camille 3 tarafından daha iyi fark edilmiştir. Çünkü insanları ve insan-olmayanları, siborgları ve yoldaşları bir arada tutan bu öykülerdir. Bir bakıma öyküler, farklı yaşamları birleştiren kılcal damarlar gibi işlemektedir.

Dördüncü nesil Camille 85 yaşındayken anılarını bir günlükte toplayıp bu günlüğü henüz 15 yaşında olan Camille 5’e aktararak onun ortakyaşam ağındaki sorumluluklarını fark etmesine yardımcı olmuştur. Camille 5, 2425’te öldüğünde insan nüfusu 3 milyar civarındadır ve bu dönemde 1 milyar kişi ortakyaşardır. Camille 5 döneminde yazık ki hâlâ dünyanın tükenmesine, parçalanmasına, yok olmasına yas tutmaya hevesli pek çok insan bulunmaktadır. Bu sebeple, insanlar ile insan-olmayanların katillerinin unutulmaması ortakyaşar bireylerin sorumluluğunun bir parçasıdır, tıpkı Mazahua yerlilerinin yaptığı gibi. Bunun için, ortakyaşarlığı geliştirerek yoldaşlığa ilişkin öyküleri anlatmaya, aktarmaya devam edilmelidir.

Özetle, Camille, insan ve insan-olmayanların yaşamlarına ve yaşam alanlarına özellikle Kapitalosen ve Antroposen döneminde verilen zararları, beş insan nesli boyunca *birlikte-olagelme* yolu ile iyileştirme çabasının öyküsüdür; Monark kelebeklerin ve tükenme tehlikesiyle karşı karşıya olan diğer bireylerin gelecekte yaşamlarını sürdürmelerinin sağlanmasına ve insanın bu konuyla ilgili sorumluluğuna ilişkin bir öykü.

edilen, kaybolan insanların hikayesini anlatır ve Julio Garduno Cervantes’in bir şiirini öğretir:

*Ben Mazahua’yım; benim varlığımı yok saydınız; ama ben sizinkini yok saymadım.
Ama ben varım; ben Mazahua’yım; bu topraktan, havadan, sudan ve güneşten yapıldım.
Atalarımı esir alarak yurtlarını çaldınız; onları öldürdünüz.
Evi ben yaptım ama içine siz yerleştiniz; suçlu olan sizsiniz ama beni esir ettiniz;
Devrimi biz yaptık ama nimetlerinden siz yararlandınız.
Sesim yükselerek binlercesine katılır ve birlikte tekrar ederiz: Bizler Mazahua’yız.
Ellerimiz herkes için ekip biçer; herkes için mücadele eder.*

Birkaç Soru: Özgürleştirici Gelişmeler mi, Dayatmacı Yenilikler mi?

Haraway *Siborg Manifestosu*'ndan itibaren dikkat çektiği "bugünün gerçekliğine dair politikalar üretme" nosyonunun pratikteki karşılığını, *Staying with The Trouble*'da yerkürelilerin gücünü vurgulayarak ve *Camille* aracılığıyla göstermeye çalışır. Haraway'ın çalışmalarındaki ortak tema, bir taraftan "siborg şimdinin ontolojisidir ve bize politikamızı verir" diyerek tekno-bilimsel gelişmelerden heyecan duyarken, diğer yandan "ekolojik yıkımı engellemek ve mevcut tahakküm sisteminin iletişim kodlarını kırmak nasıl mümkün olabilir" sorusuna yanıt aranmasıdır.

Fakat burada Haraway'ın saptamalarına ve savlarına dair birkaç önemli soru belirlemektedir. İlkin, "siborg, bu melez-kimera, bedeni, maddeyi, bu dünya güçlerini yadsıyan tüm yaklaşımların kaynağında yer alan ve özellikle Batı biliminin ideallerine, araştırmalarına yön veren ruh/beden ya da akıl/beden düalizminin aşılmasını sağlar mı?" sorusu akla gelmektedir. Bu soruyla ilgili olarak *siborg* figürünün Harawayci ve Haraway öncesi anlamlarını unutmamak gerekir. Siborg, Haraway öncesi anlamıyla, insan bedeninin eksiklerini, doğaya bağlı kusurları giderme tasarısının bir parçasıdır; doğaya bağlı zayıflıklarımızı aşma girişimine işaret eder. Haraway ise mevcut durumdan hareketle artık hem sibernetik hem organik canlılar olduğumuz konusunda farkındalıkla yeni politikalar üretme ihtiyacına dikkat çeker. Harawayci yaklaşımda teknolojik figürlerle yakınlığımız "hem biziz; hem biz değiliz" ifadesiyle anlatılabilir. Siborg yaratılar, hem bedensel hem metinsel bakımdan tekno-organik hibridlerdir.²⁶ Elbette çalışmalarına bakıldığında, ruh/beden düalizmini aşmaya yönelik soruya Haraway'ın vereceği yanıt nettir: "İleri teknoloji, düalitelere meydan okur"²⁷ Haraway'e göre, ileri teknoloji gerek düalitelere, gerek cinsiyetçiliğin aşılmasında önemli rol oynayabilir. Fakat bu öngörü pek isabetli görünmemektedir. İleri teknolojinin, düalitelere aşılmasını garanti etmeyeceği açıktır. Aşma imkanı için etik-politik ilkelerden ve pratiklerden söz etmek gerekmektedir. Örneğin, Haraway'den önceki yaygın kullanımıyla siborg, insan bedeninin kusurlarını, eksiklerini, hastalıklarını aşma yönünde bir tasarımın ürünü olarak değerlendirildiğinde, ruh/beden ikiliğini aşmak bir yana, hiyerarşinin daha da pekiştiği söylenebilir. Descartes'ın, makine olarak değerlendirdiği ve acı

²⁶ Cook, P. (2004). "The Modernistic Posthuman Prophecy of Donna Haraway", *Centre For Social Change Research*, Queensland University of Technology, s. 3.

²⁷ Haraway, D. (2010). *Başka Yer*, Çev. Güçsal Pusar, Metis Yayınları, İstanbul, s.85.

çekmelerinde beis görmediği makine-hayvanın karşısında artık makine-insanlar bulunmaktadır.

Bir başka önemli soru ise şudur: Kartezyen makine-hayvan tasarımı, 21. yüzyıl sonrası makine-insan tasarımına geçiş sürecinde, değişen bedenlerimiz ve yok olan ekosistemimiz doğrultusunda düşünme biçimimiz, hayal gücümüz ve anlatılarımız nasıl etkilenecektir? Bu soruya, yarını iple çeken tekno-bilim araştırmacıları ve üreticilerinin verdiği yanıt, Profesör Siborg²⁸ olarak anılan Prof. Warwick’in şu sözüyle özetlenebilir: “Gelecekte, implantlar yardımıyla siborg haline gelen bireyler, insanlardan çok daha güçlü hale gelerek yaşamlarını sürdürecekler ve insan olarak kalanlar, muhtemelen insan ırkının bir alt türü olarak anılacak.”²⁹ Elbette burada göz önünde bulundurulması gereken asıl husus, hiyerarşinin aşılması bir yana siborg dünyasında bir grup endüstri patronunun, çoğunluğu baskılamaya devam edeceği bir iktidar mekanizmasının ve tahakkümün pekiştirilme ihtimalidir.

Ayrıca Haraway ileri teknoloji aracılığıyla, kadından doğma olmayanların siborg dünyasında, kadınlar üzerindeki tahakkümün de son bulabileceği umudunu taşır. “İletişim teknolojileri ve biyo-teknolojiler, bedenlerimizi yeniden elden geçirmek için can alıcı önem taşıyan aletlerdir. Bu aletler dünya genelinde kadınlar için yeni toplumsal ilişkileri cisimlendiriyor ve yürürlüğe koyuyorlar.”³⁰ Oysa tekno-bilimsel gelişmelere ve ürünlere bakıldığında, savaş endüstrisi için üretilen asker-robotlar ve cinsiyetçiliği daha da pekiştirecek seks-robotları üretimi göz önüne alındığında, kadınlar üzerindeki tahakkümün ve sömürünün, gelecek teknolojilerle daha da artacağı söylenebilir. Dolayısıyla, Haraway’in *Siborg Manifestosu*’nda ifade ettiği, cinsiyet sonrası siborg dünya, eğer teknolojinin kimler tarafından hangi amaçla üretildiğine dikkat edilmez ise, kadınları özgürleştirmekten ziyade daha da sınırlama riski taşımaktadır. Oysa Haraway, akıllı telefonlar, bilgisayarlar, bilişim sistemleri, devletlere bağlı elektronik denetleme ve öğrenme mekanizmaları aracılığıyla siberetik-organik melezlenmenin giderek arttığı günümüzde, teknolojinin kimler tarafından üretildiği ve hangi amaçlarla kullanıldığının saptanması ve buna yönelik toplumsal pratikler konusunda sessiz kalmakta; özgürleştirici

²⁸ Derisinin altına yerleştirilen implantlar sayesinde günlük yaşamı kolaylaştırdığını savunan ve bu tercihten dolayı Prof. Siborg olarak anılan Prof. Kevin Warwick, makinelerin, insan bedeninin eksiklerini tamamlamak için birer uzuv olarak kullanılması gerektiğini savunan bir siberetik bilimcidir.

²⁹ Cook, P. (2004), s. 6.

³⁰ Haraway, D. (2010), s.67.

teknolojik gelişmeler ile dayatmacı yenilikler arasında nasıl ayırım konacağına değinmemektedir.

Kadınların özgürleşmesi konusunda Haraway bir taraftan, cinsiyet-sonrası bir gelecekte söz ederek cinsiyetçiliğin aşılmasına dair umudunu dile getirmekte; diğer yandan, 1990’daki bir söyleşide cinsiyet-sonrası değil, dişi siborgların olduğu bir dünya hayalinden söz etmektedir. Androjen yüklü hassas ya da maço erkeklerin olduğu bir dünya Haraway’in umutla beklediği dünya değildir. O, ileri teknoloji sayesinde kadınların kendi bedenlerini ele geçirdiği, dönüştürdüğü; bu bakımdan da, doğuran ana olarak kutsanan kadının artık doğurmak zorunda olmadığı bir dünya öngörüsünde bulunmaktadır. Lakin son dönemdeki sloganı “bebek yapma, akrabalık kur” ifadesiyle Haraway, farklı bir ataerkil sömürünün tuzağına düşmektedir. Hem anti-sömürgeci, anti-kapitalist, queer feminist ve her kadının doğurganlığının kendi kararına bağlı olması gerektiği bir politik projeden söz etmekte, hem de gelecekte insanın doğurganlığından ziyade diğer türlerin baharının, verimliliğinin yaşanacağı bir nüfus kontrolünü savunmaktadır.³¹ Bu yaklaşımla öjenik bir nüfus planlaması tınısı yaratan Haraway kadın üzerindeki tahakkümün sürme ihtimalini göz ardı etmektedir. Militarist bir dünyada teknofili düzeyindeki endüstriyel üretimin çarkları arasında, ekolojik yıkımı engellemek için öncelikli çözüm yine kadını bedeni hakkında kendi kararını almaktan alıkoyan bir nüfus planlaması mıdır? Haraway’in “hayatta kalmak için siborglar” ya da “bebek yapma, akrabalık kur” sloganları ruh/beden düalizminin aşılmasına; cinsiyet-sonrası bir dünyada kadınların özgürleşmesine; akrabalık yoluyla anti-militarist, dekolonyalist bir dünyanın yaratılmasına dair umudu barındırsa da, bu sorunların çözümü konusunda problemler taşımaktadır.

Bir diğer soru ise, ileri teknolojiyle düalist hiyerarşilerin yıkılabileceği savıyla bağlantılı olarak Haraway’in, organikçi feminizmleri sarsmak adına *Siborg Manifestosu*’nda dile getirdiği “tanrıça olmaktansa siborg olmayı yeğlerim” ifadesinin nasıl yorumlanabileceği sorusudur. Haraway şöyle diyordu: *Siborg* imgesi, bedenlerimizi ve aletlerimizi kendimize açıkladığımız ikicilikler labirentinden çıkış yolu önerebilir. Makineleri, kimlikleri, kategorileri, ilişkileri, mekanları, öyküleri hem inşa etmek hem de yıkmak gerekebilir. (Siborg ve tanrıça) ikisi sarmal dansla birbirine bağlanmışsa da, siborg olmayı tanrıça olmaya yeğlerim.³²

³¹ Hamilton, J. M. (2017). “The Trouble with Babies”, (Book Review) *Cultural Studies* vol. 23 no1. UTS Press, s.187.

³² Haraway, D. (2010), s.90.

Haraway gelenekçi muhafazakar kutsallıkları sürdürmektense yeni imkanlar sunabilecek siborg imgesini tercih eder. Oysa Thom van Dooren *sarmal dans*³³ ifadesinde şu noktaya dikkat çeker: Haraway *Staying with The Trouble*’da Chthulusen ile bu dünya güçlerine dikkat çekse de, aslında teknofili tehlikesini göze alarak siborgu tercih etmektedir. Oysa Van Dooren’e göre, ileri teknoloji dünyasında teknofiliden sakınarak siborg yerine tanrıçayı tercih etmek, bu dünya tinselliğine vurgu yapmaktır; aşkın bir tanrısallığa değil.³⁴ Dolayısıyla, aslında her ikisi de insan tarafından kurgulanan bu iki figür arasında bir tercih yapılacaksa, hem ataerkinin hem de aşkın tanrısallığın sorgulanması bakımından, tanrıça figürü yeni politik imkanlar konusunda daha üretken olabilir; ataerkiyi sarsan ve içkin bir tinsellik ile materyal dünyaya odaklanan politik imkanlar sunabilir. Buna karşın siborg seçeneği, aşkın tanrısallıkla yüzleşmez ve teknofili tehlikesine karşı savunmasızdır. Bu da tahakküm sisteminin sürdürülmesi demektir. Siborg karşısında tanrıça figürü, paganlığı da göz önünde bulundurarak, bu dünyanın güçlerine odaklanır, başka dünyalara değil.

İnsan kendine yeter olmayışından dolayı bağlantıya ihtiyaç duyar ve canlılık ağının bir noktasında konumlanır. Bu *bağlılığı gözeterek* tanrıça figürüne başvurmak ile *kusurları teknoloji dolayısıyla giderilmiş kendine yeter bir canlı olarak* siborga başvurmak arasındaki gerilim, günümüzde yaşanan ekolojik yıkıma ilişkin tartışmaların can alıcı unsurudur. Haraway’ın bu çekişmede tercihi, organikçi feminizmlerin aşılmasına aracılık edecek *siborg*dur: Kadından doğmayan (organik olmayan) siborglar, ilkel-medeni dikotomisini pekiştiren tüm organikçi eko-feminizmleri sarsar.³⁵

Sonuç

Son dönemde hiyerarşik düaliteleri sarsmaya çalışan ve insanmerkezci olmayan bir yaklaşımla *insan sonrası* (posthuman) tartışmasına katkıda bulunan Rosi Braidotti, Haraway’ın *siborgları*,

³³ *Sarmal ya da spiral dans* ifadesi pagan yaklaşımlarda enerjinin devinimine ilişkindir. Öyle ki, enerji hep spiral halinde akar. Devinim döngüseldir, dalga formundadır. Spiral dans, galaksilerin, deniz kabuklarının, DNA’nın formunda görülür. Ses ve ışık da dalgalar halinde yayılır. Yaşamı oluşturan, bu spiral harekettir. Bununla birlikte Haraway’ın ifadesinde yer alan spiral dans, enerjiye ilişkin olmaktan ziyade politik/spiritüel bir danstır (Van Dooren, 2005, s.49).

³⁴ Van Dooren, T. (2005). “I would rather be a god/dess than a cyborg, a pagan encounter with Donna Haraway”, *The Pomegranate* 7.1, Equinox Publishing, London.

³⁵ Haraway, D. (2010), s.84.

kimeraları ile kendi *göçebe öznelerini* yoldaş olarak gördüğünü belirtmiştir. Her iki düşünürün de ortak noktaları, kimera, yoldaş ve göçebe figürleri aracılığıyla sınırları ihlal etmeye ve bağlantısallığa dikkat çekmeye çalışmalarıdır. Rosi Braidotti’ye göre Haraway, Deleuzeyen bir hayvan-oluş, yeryüzü-oluş vurgusuyla siborg-oluştan söz eder ama Deleuze ve Guattari’den farklı olarak, insan-olmayan aktörleri de göz önünde bulundurur. Bu bakış açısıyla farklı bir etik/politik zemin kurmaya çalışan Haraway, insanın merkezî konumunu, insan-olmayanlar ve insan-sonrası bireyler lehine yerinden eder ve insanmerkezciliğin yerine eşitlikçi bir biyo-merkezciliği tercih eder.³⁶ Buna karşın, Braidotti’nin Haraway’i *posthumanist* olarak nitelendirmesine Haraway net bir şekilde karşı çıkar. Çünkü bu yorumun aksine, Haraway’e göre Camille, *posthumana* “hayır” demenin adıdır. *İnsan-sonrası* olmaya da Antroposen ifadesini yaygınlaştırmaya da karşı çıkan Haraway şöyle der: Ben posthümanist değil, compostistim; hepimiz birbiriyle-olagelen bileşimleriz, insan-sonrası değiliz.³⁷

Haraway, *antroposun* yüceltilmesine karşı akrabalığı ve birlikte-olagelmeyi savunmaktadır. Elbette, daha önce de belirtildiği gibi, akrabalık ile kastedilen jeneolojik ve geçmişten seslenen tınıyla soy vurgusu değildir. Akrabalık, sadece insan bireyleri kapsamakla kalmayıp evrendeki her şeyle birlikte tekler yapma ortaklığıdır. En derin mânâda bütün yerküreliler akrabadır; fakat bu akrabalık meselesinde, “akrabayı yeme” ya da “akrabaya yem olma” konusu da ayrıca tartışmaya açıktır.³⁸ Haraway açıkça söz etmese de, burada “akrabalık”, *birlikte-olagelme* ya da karşılıklı olarak bireylerin birbirlerini yarına aktarması olarak anlaşılabilir. Akrabalık, yoldaşlık, birlikte-olagelme, ortakyaşarlık gibi terimler aracılığıyla Haraway bu dünyada birlikte yaşama dair farklı olanaklara dikkat çekmektedir. Haraway’e göre, gerçek bir dünya ile ilgili izahlar, bir keşif mantığına değil, iktidar ilişkilerinden nasibini almış bir toplumsal ilişki olarak konuşmaya dayanır.³⁹ Bu bakımdan anlatılar, iktidarın yeniden kodlanmasında büyük önem taşır. Benimsediğimiz iletişim pratikleri ve yaygınlaştırdığımız anlatılar, nasıl bir dünyada hangi etik/politik zemin üzerinde olduğumuzu ya da olmak istediğimizi göstermektedir. “Siborglar hakkında beni ilgilendiren,

³⁶ Braidotti, R. (2006). “Posthuman, All too Human”, *Theory, Culture & Society*, SAGE, vol 23. s.207.

³⁷ Haraway, D. (2015). “Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin” *Environmantal Humanities*, vol.6. s.161.

³⁸ Haraway’ın “akrabalık” ile dikkat çektiği, Derin Ekoloji’de ortaya konan homojenleştirici bir akrabalık vurgusu; ya da vejeteryan ve vegan bireylerin savunduğu türden bir değer ve hayvan hakları meselesi değildir.

³⁹ Haraway, D. (2010), s.115.

bunun bir yandan insan ve makinenin, diğer yandan da insan ve diğer organizmaların, içinde iletişimle ilgili bir sorunsalı da barındırarak sınırları ihlal edecek düzeyde iç içe geçmesiydi”⁴⁰ diyen Haraway, bu sorunsalı Antroposen, Kapitalosen ve ekolojik yıkımla değerlendirdiğinde, *anlatılarla ağ örme* pratiğine ulaşır.⁴¹ Ağ oluşturmaktan farklı olarak, ağ örmek ya da ağ dokumak, mevcut hiyerarşileri yıkacak muhalif siborgların pratiğidir.

Medeniyet yüzyıllarca bilinci (aklı), bedene (doğaya) üstün kılmıştır. Bir zamanlar yaban hayatın, hayvanın, doğanın geride bırakılmaya çalışılması gibi, günümüzün ileri teknolojisiyle erk sahipleri artık insanı geride bırakmaya mı hazırlanmaktadır? Giderek yaygınlaşan *posthuman* ve *transhuman* tartışmaları insan-doğa ilişkisindeki dönüşüme dair farklı görüşler sunmaktadır. Özellikle ekolojik sorumluluk bakımından, gelmekte olan fakat henüz açıklıkla gösterilemeyeni, ifade edilebilir hale getirmek; konuya ilişkin sessizliği dağıtarak tartışmanın hattını belirlemek önemlidir. Haraway de, makro ve mikro düzeyde teknolojiyle kuşatılan bir dünyada, gelmekte olana dair tartışmanın hattını belirleyen düşünürlerden biridir. Bu bakımdan, Haraway’in dikkat çektiği siberetik-organik özne konumu, yeni icatlar, yeni perspektifler yaratması bakımından hem üretken hem tehlikelidir; bu konular ve icatlar tehlikelidirler ve ucubelerin vaatleriyle doludurlar. Haraway, tamamı organik olmayan, tamamı teknolojik olmayan, tamamı insan olmayan bir topluluk için, ucube figürler ve ötekiler için etik/politik zemin arayışında iletişimin, anlatıların önemini hatırlatır. Birlikte-olageldiğimiz mevcut yaşamları koruyabilmek ve tahribatı iyileştirmek için, farklı yaşam biçimlerini ayırt etmek, yitirilen yaşamları, mekanları anlatmak, bellek oluşturmak, ağlar ören anlatı depoları kurmak ve yeni bilgisel yaklaşımlar geliştirmek önemlidir. Tüketilen, sömürülen, baskılanan taraflar için yeni bir dilin kurulması, yeni öykülerin oluşturulması gerekmektedir.

Haraway’in gösterdiği hat doğrultusunda öncelikle teknolojik ürünlerle melezlendiğimiz bu çağda “güncelliğimiz nedir?” sorusuyla realiteye odaklanmak; ikincileyin, tükenişi engelleyecek bir ekolojik farkındalığa ulaşmak; üçüncü olarak, çözümün ancak mevcut yaşamları koruyan bir doğa bilgisiyle, doğayla bağı korumayı sürdürerek sağlanabileceğini fark etmek; ve son olarak, ortakyaşarlığın ve

⁴⁰ <http://davetsizmisafir.org/2007/02/08/donna-haraway-ile-siborglar-ve-yoldas-turler-uzerine/>

⁴¹ Burada ağ örme ve iletişim elbette sadece öyküler aracılığıyla gerçekleşmemektedir; bilimsel ve politik söylemler de birer anlatı deposu olarak son derece önemlidir.

bağlantısallığın fark edilmesi için insan-olmayan bireylerin hikayelerini anlatma gerekliliği ön plana çıkmaktadır. Bu adımlar doğrultusunda Haraway’in çalışmalarından şu sonuç çıkarılabilir: Teknolojinin sağlayacağı özgürlük ortamına ilişkin umudun yeşerebilmesi için dikkatimizi yine doğaya yoğunlaştırmak gerekmektedir. Bir başka ifadeyle, teknolojiyi özgürleştirici biçimde kullanabilmek için umut yine doğadadır. Bugünün teknolojik gerçekliği göz önünde bulundurulduğunda, siborgların imkan olarak taşıdığı yeni dünyalar ya da sibernetik-organizma melezlerin özgürleştirici pratikleri ancak mevcut alanı, doğayı, ortakyaşam ağındaki paylaşımları koruyarak ve dayanışmayı sürdürerek gerçek kılınabilecektir.

"HARAWAY'İN YOLDAŞ TÜRLERİ VE AĞ ÖREN ANLATILAR"
Ezgi Ece ÇELİK

KAYNAKÇA

- Braidotti, R. (2006). "Posthuman, All too Human", *Theory, Culture & Society*, SAGE, vol 23.
- Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*, Polity Press, Cambridge.
- Cook, P. (2004). "The Modernistic Posthuman Prophecy of Donna Haraway", *Centre For Social Change Reaserch*, Queensland University of Technology.
- Hamilton, J. M. (2017). "The Trouble with Babies", (Book Review) *Cultural Studies* vol. 23 no1. UTS Press.
- Haraway, D., Ross, A., Penley, C. (1990). "Cyborgs at Large: Interview with Donna Haraway", *Social Text No25/26*, Duke University Press.
- Haraway, D. (1985). "Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s", *Socialist Review*, 80.
- Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge, and London: Free Association Books.
- Haraway, D. (2007). *When Species Meet*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Haraway, D. (2010). *Başka Yer, Çev*. Güçsal Pular, Metis Yayınları, İstanbul.
- Haraway, D. (2015). "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin" *Enironmantal Humanities*, vol.6.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham: Duke University Press, e-book.
- Van Dooren, T. (2005). "I would rather be a god/dess than a cyborg, a pagan encounter with Donna Haraway", *The Pomegranate* 7.1, Equinox Publishing, London.
- Donna Haraway ile Siborglar ve Yoldaş Türler Üzerine* söyleşi, Erişim: <http://davetsizmisafir.org/2007/02/08/donna-haraway-ile-siborglar-ve-yoldas-turler-uzerine/>

PARÇA-BÜTÜN BAĞLAMINDA ZAMANDA ÖZDEŞLİK SORUNU

A. Suat GÖZCÜ*

ÖZ

Çağdaş zaman metafiziklerinde, özellikle zamanın doğası ve özdeşlik ile ilgili tartışmalarda, şeylerin değişiyor olmalarına karşın zaman boyunca kendine özdeşliklerini nasıl koruduğuyula ilgili tartışmalar vardır. Bu çalışmada, çağdaş metafizik tartışmalarında karşılaştığımız zamanda özdeşlik sorununu parça-bütün karşıtlığı bağlamında inceleyeceğiz. Burada temelde iki karşıt argüman vardır. İlki açısından, değişim varsa herhangi bir şeyin değişimden önce ya da sonra aynı ve böylece kendine özdeş kalması olanaklı değildir. İkincisine göre ise, değişimin olanaklı olması için zaten değişimden önce ve sonra aynı kalan bir şeyin varlığını varsaymak gerekir, diğer türlü değişim olmaz. Bununla birlikte bu iki karşıtlığa rağmen özdeşliğin sağlanamadığı ve şeylerin hem bütün olarak hem de parça bakımından zaman-dışı yönlerinin olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Zaman, Özdeşlik, Değişim, Süredurum, Dayanım, Süregelim

PROBLEM OF IDENTITY IN TIME IN THE CONTEX OF PART AND WHOLE

ABSTRACT

In contemporary metaphysics of time, especially in the debates about the nature of time and identity over time, there are debates about how things have preserved their identities over time, even if they have changed. In this work, we will examine the question of identity in the context of part-whole opposition when we encounter it in contemporary metaphysical discussions. There are basically two opposing arguments here. In terms of province, if there is change, it is not possible for anything to be the same before and after the change and thus to remain identical to itself. According to the second, in order for change to be possible, it is necessary to assume the existence of something that has already remained the same before and after the change. Despite these two contrasts, however, it seems that identities of things over time cannot be achieved and they are both timeless in terms of parts and whole.

Key Words: Time, Identity, Change, Persistence, Endurance, Perdurant

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alpaslan Üniversitesi, Felsefe Bölümü
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>
2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 47-60.
ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 26.07.2018
Makalenin kabul tarihi: 27.11.2018

Giriş

Zaman, doğası bakımından temporal oluş ve süredurumla bağlantılıdır.¹ Zaman içinde süreduran şeyler birbirinden hem özellikleri bakımından ayrışır hem de farklı uzay-zaman bağıntıları içindedir. Nesnelerin taşıdıkları özellikler ve içinde oldukları bağıntılar zaman içinde sürekli değişir, farklılaşır. Tüm bu değişim ya da başkalaşım süreci içinde nesnelerin kuruluşlarını ya da kendine özdeşliklerini korumaları anlamında bireyleşimlerini de sağladıkları görülür. Dolayısıyla, değişime karşın özdeş kalabilen ve bireyleşen bir nesnelere alanıyla karşılaşırız.

Burada özdeşlik ve değişim tartışmasının büyük ölçüde birlikte ele alındığı temel sorun, herhangi bir nesnenin ya da bir olayın temporal oluş içinde ya da temporal süredurumla açıklanıp açıklanamayacağıyla ilgilidir. Burada şu sorularla karşılaşırız: ‘Belli özelliklerden oluşan ve belli uzay-zaman bağıntıları içinde olan bir şey zaman içinde hangi bakımlardan değişir? Değişim varsa özdeşlik nasıl sağlanır? Şey, yalnızca özelliklerden mi oluşur, yoksa temelde kalıcı ve değişmeyen bir öz var mı?’ Bu sorular, herhangi bir nesnenin özelliklerinden bazılarının değişmesinin ve bazılarının aynı kalmasının nasıl olanaklı olduğuyla ilgilidir. Aynı şekilde, bu soruların bir yönü herhangi bir nesnenin özelliklerinden bazıları değiştiğinde, bu değişen kısımların zamanın içinde ve değişmeyen kısımların da zamanın dışında kalıp kalmadığıyla ilgilidir. Bir de, nesnenin ‘zamanın içinde olan’ ve ‘zamanın dışında kalan’ olmak üzere iki yönünün olup olmadığıyla ilgilidir. Sorunun diğer bir yönü de, tözün zamanın içinde kalıp kalmadığıyla ve bağıntının kalıcı olup olmadığıyla ilgilidir. Şimdi, bu tartışmanın ana hatlarını bu sorulara yanıt verme denemeleriyle birlikte serimleyebiliriz.

Zamanda Özdeşlik Bağlamında Tözcü ve Bağıntısalcı Tartışması

Klasik uzay-zaman görüşlerine baktığımızda bu tartışmanın ilk örneklerini Aristoteles’in *Metafizik*, *Fizik* ve *Kategoriler*’inde görürüz. Aristoteles, özellikler ya da niteliklerden ve bağıntılardan ayrı bir şekilde varolan bir töz anlayışını ortaya koyarken, değişim olmasına rağmen

¹ “Perdure” terimi için Türkçe’de “sürmek” ya da “süregelmek” anlamlarına gelir ama bu terim örneğin, “continue”, “progress” terimlerini karşılar ve bu terimler de dilimize “devam etmek”, “sürmek” ya da “süredürmek” olarak çevrilir. Burada karışıklığa neden olmaması için “perdurantism”i “süregelimcilik” olarak çevirmeyi uygun bulduk. Ayrıca bkz. (perdure. (n.d.). Dictionary.com Unabridged. Retrieved September 5, 2016 from Dictionary.com website <http://www.dictionary.com/browse/perdure>).

özdeşliğin korunumunu kalıcı ve bağımsız töze dayandırır.² Bu dayanak ya da altta duran'la hareketi, durgunluğu ve süreyi açıklar. Benzer bir yaklaşım Locke'ta karşımıza çıkar. Locke bu tartışmaya şeylerin biçimleri ya da diğer nitelikleri bakımından ortak yönlerine vurgu yaparak tümeller bağlamında girer.³ Leibniz açısından ise, bağıntılar ve nitelikler bireyleşim için zorunludur ve nesnelere bireyleştiren onların içinde oldukları 'şimdi' zamanında taşıdıkları bağıntılar ve niteliklerdir. Başka bir söyleyişle, bir bireysel kavramının tümü içinde bulunduğu dünyaya ilişkin olguları ve farklı bağıntıları içerir, bu nedenle iki töz tümüyle özdeş olup sayıca farklı olamaz.⁴ Bu yaklaşımların ortak noktası zaman içinde süredurarak varolan şeyleri diğer şeylerden ayıran bir ilkenin ortaya konmasıyla ilgilidir. Burada özdeşlik tartışması töz, bağıntı, benzerlik üzerinden yapılır ve çağdaş metafizikçilere göre oldukça önemli sorunlu alanlar açar. Çağdaş düşünürlerde bu tartışma biraz daha derinleşir. McTaggart ve Russell sonrasında bu sorun süredurum başlığı altında dayanımcı ve süregelimci görüşlerde karşımıza çıkar. Bu çalışmada özellikle tartışmanın bu yönü üzerinde duracağız.

Böylelikle, bazı çağdaş metafizikçilere göre, zaman içinde varolan üç-boyutlu bir nesnenin bir andaki haliyle bir diğer andaki hali aynı değildir, nesne geçicidir. Özellikle dayanımcı görüşe yakın filozoflar argümanlarını bu yönde geliştirirler. Süredurum anlamında dayanımcı görüşün argümanı kısaca şu şekildedir: Herhangi bir şey iki farklı zamanda bir bütün olarak varolabilir. Bu sayede bir bütün olarak şey zamanda süredurur. Bununla birlikte, bu görüşün tersini savunan süregelimci görüşün argümanı şöyledir: Herhangi bir bütün nesnenin bir parçası bir zamanda varolur ve bir diğer parçası başka bir zamanda varolur; bu iki parça zaman boyunca dayanımlı değildir. Başka bir söyleyişle, dört-boyutlu uzay-zamanda varolan nesnelere farklı üç-boyutlu temporal parçaları vardır ve bunlar zamana yayılır. Bu yaklaşım ise süregelimcilerin argümanlarının temelinde bulunur.⁵ Böylelikle, her iki görüşün özdeşlikle ilgili argümanları zamanla bağıntısı bakımından şu şekilde gelişir: Eğer herhangi bir şey zaman içinde varolursa, bu durumda zamanın tüm yüklemelerini almak zorundadır. Bunun iki anlamı var:

- a) Şeyin özellikleri ya da bağıntıları değişmiştir.
- b) Şeyin temporal karakteristikleri değişmiştir.

² Aristoteles, *Metafizik*, s. 337 ve *Fizik*, s. 49.

³ Ayrıntılı bilgi için Bkz. Locke, 1961, 3.kitap, 6-7-13 bölümler.

⁴ Bkz. Leibniz, 1989, s. 328

⁵ Bkz. Merricks, 1994, s. 165-6 ve Carter & Hestevold, 1994, s. 270

Bu iki durumdan ilkinde (a) göre, zaman içinde varolan şeyin özdeşliğiyle ilgili iki ayrı görüş vardır. Bunlardan biri (i) tözcü ve diğeri de (ii) bağıntısalcı görüştür.⁶ Tözcü görüşe göre, herhangi bir şeyin tözü vardır ve bu töz zaman boyunca varolmaya dayanımlıdır⁷ ama şeyin özellikleri zamanla değişebilir. Buna karşın, bağıntısalcı görüş açısından şeylerin tözleri yoktur ama özdeşliklerini zaman boyunca sürdürürler. Bu bakımdan tözcü görüş dayanımlı teoriyle ve bağıntısalcı yaklaşım da süredurum teorisiyle uyumlu gibi görünmektedir.

Çağdaşlar arasında nesnelere temporal uzanımlarının olmadığını, üç-boyutlu olduğunu savunanlar özdeşliği genelde dayanımlı nesne teorisi üzerinden açıklamaya çalışır. Çünkü herhangi bir dayanımlı nesneyi oluşturan özellikler, bu özelliklerin taşıyıcısı olan dayanımlı nesnenin de o zamandaki halini ya da o evredeki biçimini oluşturur. Yani nesnenin o zamanki hali ya da o evredeki biçimi onun temporal parçasına değil ama nesnenin kendisine karşılık gelir. Üç-boyutlu olan dayanımlı bir nesnenin içinde bulunduğu şimdi zaman evresindeki hali, o nesnenin geçici tümlüğüdür, çünkü dayanımlı nesne ‘şimdide tümüyle vardır’.⁸ Bu da sözü edilen dayanımlı nesnenin zaman boyunca kendine özdeş kalması için bir olanak sağlar. Dolayısıyla, iki farklı temporal aşamada farklı özellikleri olan nesnelere aslında aynı olduğunu ve onların temelinde dayanımlı bir şey (buna töz de diyebiliriz) olduğunu söylediğimizde özdeşlik sağlanır gibi görünmektedir.

Diğer yandan, eğer bu yaklaşım kabul edilirse, tüm evrelerde varolan nesnelere tamamını yansıtacak olan nesne ile onun bir evresindeki halinin özdeş olup olmadığı gibi bir sorun ortaya çıkar.⁹ Örneğin, bahçedeki ağacın bir zamanlar fidan olduğu ve toprağa ilk dikildiği halinden şu anki durumuna kadar her anda var olduğu hali bir diğerinden farklıdır ama ‘bahçedeki ağaç’ derken yine aynı nesneye gönderimde bulunuruz. Bu nedenle dayanımlı bir nesnenin tamamının kendi parçalarıyla özdeş olması olanaklı değildir. Bu çelişkinin çözülebilmesi için dayanımlı olanın ardışık bir yolla farklı özellikler taşıdığını söylemek yerine, özelliklerinden bağımsız bir dayanımlı taşıyıcının olduğu ve özelliklerini de yalnızca içinde bulunduğu temporal evrede biçimsel olarak taşıdığı kabul edilirse sorun bir ölçüde çözülebilir. Gerçi burada da ‘altta duran’ın varsayımı gibi ontolojik bir yükümlülük ortaya çıkar. Çünkü dayanımlı nesnenin farklı anlarda farklı özellikler taşımasına

⁶ Bkz. Denkel, 1996, s. 16

⁷ Bkz. Balashov, 2000, s. 324-5

⁸ Bkz. Merricks, 1994, s. 165

⁹ Bu da aslında bireyleşim ilkesinin temel bir sorunudur. Bkz. Frassen & Pesghard, 2008, s. 16 ve Merricks, 1994, s. 166

karşın kendine özdeş olduğu varsayılır.¹⁰ Dolayısıyla bu çelişkinin giderilmesi için dört-boyutlu nesnelere zamanda ve uzamda yayıldığını ileri süren süregelimci bir ontolojiyi (perdurantist ontology) önerenler vardır. Bu yolla, süregelimci özdeşlik açısından değişime karşın zaman boyunca özdeşliğin korunması olanaklı olabilir. Şimdi, bu tartışmayı yukarıda belirtilen iddialarla birlikte genişletebiliriz. Buna göre, yukarıda söylenen ilk iddia (i) kabul edilirse şu sonuç ortaya çıkar:

“Eğer herhangi bir şey gerçekten değişiyorsa, bu durumda değişimden önce ve sonra bir ve aynı şeyin olduğundan söz etmek olanaksızdır.”¹¹

Bu çıkarımı şu şekilde açabiliriz: Değişim olmasına karşın değişenden bağımsız olan değişmeyen bir şey var. Ancak çelişkiye neden olacağından dolayı böyle bir durum söz konusu olamaz. Değişim varsa aynı kalan bir şey olamaz. Bunun yanında, aynı kalan bir şey olmazsa bir şeyin değiştiğinin tespit edilmesi olanaksızlaşır. Dolayısıyla, değişim olmasına karşın aynı kalan şeyin bazı bakımlardan değiştiği söylenmelidir. Bu nedenle burada sürekli varolan ve yok olan bir durum söz konusu değil gibi görünse de; bu görüş hala açık olmaktan uzaktır. Şimdi, bu görüşün, yani değişim olsa da değişmeyen herhangi bir şeyin bulunması gerektiğine ilişkin yaklaşımın zamanla bağıntısını şu önermelerle gösterebiliriz:

‘ T_1 anında yeşil olan elma çalışma masasının üzerinde duruyor.’

‘ T_2 anında sarı olan elma çalışma masasının üzerinde duruyor.’

Bu önermeler iki bakımdan ortaya konulabilir. Bir yandan iki önermede aslında bir ve aynı nesnenin, yani T_1 ve T_2 anlarında masanın üzerinde duran elmanın iki durumu anlatılır. Buna dayanarak elmanın değişime karşın aynı elma olduğu ileri sürülür. Buna karşın, T_1 anında varolan nesnenin yok olduğu ve T_2 anında başka bir nesnenin var olduğu da ileri sürülebilir. Çünkü ilk andaki nesne ile ikinci andaki nesne birbirlerine özdeş olmaktan hem özellikleri bakımından hem de temporal karakteristikleri bakımından oldukça uzaktır. Bu belirsizliğin giderilmesi için verilen en önemli argümanlardan biri, herhangi bir nesnenin farklı iki anda da var olduğunu, yani zaman boyunca dayanımlı olduğunu söylemenin bir yolu, her iki anda da bir nesnenin olmasıdır.¹²

¹⁰ Dayanımlı nesne görüşüne (endurantism) karşı çıkanlar bu türden bir dayanımlı nesne ontolojisini kabul etmez.

¹¹ Bkz. Oaklander, 1995, s. 91

¹² Bkz. Merricks, 1994, s. 167

Ancak bu yaklaşımda zamanın nesneden bağımsız bir yönüne de işaret edilir. Başka bir söyleyişle bu önermelerde nesneden bağımsız bir zamanın olup olmadığı gibi belirsiz bir yan bulunur. Çünkü, iki önermede de *sanki* 'T₁, T₂, T₃, ... T_n' şeklinde anlardan oluşan ve kendi başına varolan bir zaman varsayılır. Dayanımcı görüşte olduğu gibi, zamanın anları var ve nesnelere de bu anlarda varolur. Diğer durumda ise, süredurumda görülüşü gibi, *sanki* nesnenin zamanın anlarına yayılmış parçalarının ve zamanın anları ile nesnenin aynı şekilde varolduğu varsayılır. Şimdi dayanımcı görüşün özdeşlik açıklamasından farklı bir açıklama öneren süredurumcu görüşe bakabiliriz.

Böylelikle, zaman boyunca edinilen farklı özelliklerle birlikte hala özdeşliğin korunmasının nedeninin töz olmadığını savunan görüşten söz edilebilir. Bu görüşü savunanlar bağıntıyı ön plana çıkarır. Bağıntısalcılar açısından, zaman boyunca birliğin sağlanması hiçbir durumda kalıcı, altta yatan ve kurucu olan bir töze bağlı değildir.¹³ Buna göre, farklı zamanlarda varolan şeyin bu farklı zamanlarındaki durumları arasında birbirleriyle uyumlu olmaları bakımından bağıntı kurulur ve bu bağıntı şeylerde bulunan değişmeyen bir öz varsaymaz. Bunun yerine, birlikli olan bir şeyin zamana yayılan temporal parçalarının olduğu ve bu parçalar arasında ardışıklık bağıntısı olduğu kabul edilir. Töz değil ama bağıntı ardışık olarak varolan dilimleri birbirine bağlar. Buna göre, bağıntısalcı görüş açısından parçalar arasındaki bağıntı ve en sonunda da parça-bütün bağıntısı şeyin özdeşliği için gereklidir. Yukarıda verilen örnekte görüldüğü gibi, her bir temporal aralıkta (t₁ ve t₂ anlarında) elma iki farklı şekilde varolur ve bu nedenle '... özelliklerini taşıyan şey elmadır' diyebileceğimiz tek bir temporal aralıkta bulunan bir nesne yoktur. Bunun yerine, bağıntısalcı görüş açısından, birden fazla farklı temporal aralıklarda, yani anlarda bulunan 'elma' parçaları arasındaki bağıntı ile farklı zamanlarda farklı özellikler taşıyabilen ve yine de kendine özdeş kalabilen 'elma' nesnesi ortaya çıkar. Bu 'elma' nesnesi tek bir zamanda işaret edilebilen bütün olarak tek bir anda varolan bir nesne değil, ama temporal parçaların bağıntılarının toplamıdır. Yani nesne (elma) zamandaki bağıntılar sonucunda kendine özdeş ve bütünlüklü bir yapı kazanır. Başka bir deyişle, nesne zamanda süregelir.¹⁴ Bu bağlamda, bağıntısalcı görüş ile süregelim görüşü uyur. Bu iki görüş açısından nesne zamanda yayılarak kendine özdeş kalmayı sürdürür.¹⁵

¹³ Bkz. Oaklander, 1995, s. 94

¹⁴ Bkz. Oaklander, 1995, s. 104

¹⁵ Bu konuyu başka bir çalışmamızda ele aldığımız için burada ayrıntılı olarak üzerinde durulmayacaktır. Ayrıntılı tartışma için bkz. A. Suat Gözcü, "Temporal

Zamanda yayılan ya da zaman boyunca uzanan bu bağıntılı süreduran parçaların hiçbiri, dayanımcı ya da tözcü görüşün tersine bağıntısalcı görüş açısından, bir diğeriyle özdeş olmak zorunda değildir. Öyle ki, temporal konumları, yani birbirlerine göre 'önce' ve 'sonra' bağıntılarının farklı olması bakımından asla birbirlerine özdeş olamazlar. Şeyin özdeşliği, böylelikle, parçalarının özdeşliğiyle değil ama onların bağıntılarıyla sağlanır. Bunu Sider'in dört-boyutçu görüşü açıklamak için verdiği örneğe bakarak daha iyi anlatabiliriz. Buna göre, uzay-zaman boyunca uzanan, yani şimdiden geçmişe doğru izi sürülebilen bir nesnenin (örneğin bir insanın) şimdiki zamanda taşıdığı özellikler ile yakın geçmişte, uzak geçmişte ve daha da uzak geçmişte taşıdığı özelliklerden farklı olduğu rahatlıkla söylenebilir.¹⁶ Yukarıdaki 'elma' örneğinden yola çıkarsak, elmanın bir anda taşıdığı özellikler ile başka bir anda taşıdığı özellikler farklıdır. Buna karşın, geriye doğru bir nedensellikte, nesnelere ya da bireylerin önceki temporal parçaları arasında bağıntı kurulur ve kendine özdeş olduğu söylenir.

Bağıntısalcı görüşün bu dört-boyutçu yönüne göre, temporal parçalarda bulunan şeylerin içinde buldukları temporal aralıklarda ya da anlarda taşıdıkları özellikler değişebilir ve bu parçalar arasında nedensel bağıntı kurularak süresi olan bir olayı, yani süren bir durumu betimler.¹⁷ Burada birlikli olarak varolan nesne ile sürecin tamamı özdeştir. Süreç, anlardan oluşan ve sonunda bir olayı meydana getiren bir bloktur. Her bir blok dünyayı farklı şekillerde ve farklı zaman akışlarıyla temsil eder. Bu bloklar arasında bağıntı kurulduğunda nesnenin tarihini, kendi tarihimizi ve en sonunda evrenin tarihini verir. Burada, dayanımcı ve üç-boyutçu görüşte olduğu gibi uzay ve zaman ayrı değil ama birliktedir, nesne içinde bulunduğu uzay-zaman blokları boyunca süredurur.

Özdeşlikte Parça mı yoksa Bütün mü olmalıdır?

Şimdi, özdeşlikte dayanımlı ve süredurumlu nesne görüşlerindeki parça-bütün tartışmasına geçebiliriz. Buna göre, bağıntısalcı görüşün yukarıda ele alınan argümanının yeterince açık olmadığı, çünkü herhangi bir nesnenin özdeşliğinin zamana yayılma yoluyla değil; ama bütünüyle şimdide varolarak sağladığı ileri sürülebilir. Parmenides gibi filozoflarda görüldüğü gibi, varlığın parçasının olmadığını ve varolanın her ne ise onun hep şimdide

Parçalar Metafiziği 1: Süregelim Teorisi ve Sider'in Dört-Boyutçuluğu", Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, N. 31, 2016

¹⁶ Bkz. Sider, 2001, s. 5-6

¹⁷ Bkz. Denkel, 1996, s. 22-23

olduğunu da ileri sürenler olabilir. Bu görüşe göre şeyler zamanın bir şimdinden bir sonraki şimdisine doğru hareket eder ve hiçbir parçasını geride bırakmaz. Bu görüş uzay-zaman görüşüne değil ama üç-boyutlu uzay ve tek-boyutlu zaman görüşüne daha uygundur. Çünkü yukarıda belirtildiği gibi, dört-boyutlu uzay-zaman iç içe geçmiştir, uzay ve zaman ayrı ayrı şeyler değildir.¹⁸ Bu bakımdan herhangi bir şey uzay ve zamanın yüklemelerini ayrı olarak değil ama birlikte taşır. Buna karşın varlığı bir bütün olarak alıp zamanın yalnızca şimdi karakteristiğini taşıdığını ileri süren üç-boyutçu ve tözcü gibi teoriler açısından ise nesne zamanda, uzayda olduğundan farklı bir tarzda varolur ve farklı ilerler. Tözün bir parçası olamayacağından, onun temporal bir parçası da olmaz.¹⁹ Herhangi fiziksel bir şeyin bir uzay-zaman bölgesinde olması, onun zorunlu olarak diğer temporal parçalarının da orada bulunmasını gerektirmeyebilir. Zaten bu durum, bütün ve parça aynı anda aynı yerde olamayacağından dolayı olanaklı değildir.

Benzer şekilde, bir uzay-zaman bölgesinde olan şeyin fiziksel bir varlık değil ama herhangi bir şeyin bir parçası olduğunu ileri sürmek de hatalı olabilir. Ama bu uzay-zaman bölgesindeki şey ile bütün olan şeyin, yani tüm temporal parçalardaki şeylerden bağımsız ama onların tamamı olan şeyin kendi parçaları arasındaki bağıntının fiziksel değil de formel olduğu düşünülebilir.²⁰ Bu durumda tüm bu uzay-zaman bölümlerindeki şeylerin toplamı olan şeyin fiziksel bir şey olmadığı gibi bir sonuç ortaya çıkar. Bu da çelişkiye neden olabileceğinden, savunulabilir bir görüş değildir. Örneğin, ben çocukluğumdan bu yana (yani, şimdiye kadar) sürekli farklı özellikler taşıyan ve fiziksel olarak sürekli değişen bir varlığım. Her bir uzay-zaman bölgesinde varolan ben’ler aslında ne birbirleriyle ne de tümlük olan ben’le özdeşdir. Tümlük olan ben, bir uzay-zaman bölgesinde fiziksel bir şey olarak varolmaz. Dolayısıyla buradan çıkacak sonuçlardan biri, herhangi bir uzay-zaman bölgesinde varolan şeyin fiziksel olması gerekirken, temporal bakımdan farklı konumlarda varolan tüm bu şeylerin toplamı olan şeyin ise, fiziksel olmadığı gibi bir sonuç çıkar. Yani tümlük olan temporal olabilirken, onun uzay-zamandaki parçaları yalnızca temporal olamamaktadır.

Bu durumda, zamanda özdeşliğini koruyacak olan şey, yani zaman boyunca süreduran nesne aslında uzay-zamandaki nesne değil ama dayanımlı olmasına karşın fiziksel olmayan formel bir sürekliliktir.²¹ Ancak

¹⁸ Bkz. Balashov, 2000, s. 324

¹⁹ Bkz. Oaklander, Personal identity and time, 1995, s. 110

²⁰ Denkil süreduran şeylerin özdeşliğinden daha çok dayanımlı bir form önerisinde bulunur. Bkz. Denkil, 1996, s. 126-7

²¹ İki türlü özdeşlikten söz edenler var. Biri, sayısal anlamda farklılık olsa bile (Theseus’ın gemisi örneğinde olduğu gibi) formel anlamda özdeş olma ve diğeri de

bu yaklaşım yukarıda ortaya konulan sorunun tam anlamıyla çözümünü sağlamaz. Çünkü dayanımlı nesnenin bütünüyle şimdide olması gerekir, onun formel anlamda temporal uzanımının olması form-madde ayrımını ön gerektirir, ki bu durumda da kendine özdeş kalan madde değil ama formdur gibi farklı sorunlara yol açabilecek bir sonuç ortaya çıkar. Bunlardan biri, form ve maddenin birlikte olup olmamasıyla ilgilidir. Formun temporal bakımdan uzanımlı olması ama maddenin yalnızca bir uzay-zaman bölümünde olması form-madde bağıntısını ortadan kaldırır. Burada ya bu bağıntının zorunlu olmadığı ve formun temporal bakımdan yayılabileceği kabul edilmelidir ya da bu iki ögenin birlikte olduğu ve temporal yayılımın olmadığı söylenmelidir. İlk durumda özdeşlik formel bakımdan sağlanır ama madde-form ikiliği ortadan kalkar ve ikinci durumda madde-form bağıntısı korunurken temporal uzanım olmaz, dolayısıyla zaman boyunca özdeşlik için gerekli koşul yitirilir.

Her iki durumda eğer bir cismin özelliklerinden bazıları değiştiğinde, cismin hem formel hem de maddi bakımdan aynı cisim olduğu kabul edilmezse, değişen cismin aynı cisim olduğu söylenemez.²² Dolayısıyla, bu argüman açısından değişime karşın nesnenin kendine özdeş kalmasını sağlayan şey nesnenin bütünüyle şimdide olması ve özdeşliğinin temelinin de kendi içinde olmasıyla ilgilidir. Peki, nedenin kendi içinde olması, yani altta yatan bir nedene dayandırılması bize neyi sağlar? Burada hala farklı zamanlarda farklı özellikler taşıyan nesnelere hangisinin o nesne olduğu gibi bir soru sorulabilir. 'Nesne budur' diyebileceğimiz elimizde hangi dayanaklar bulunmakta?²³ Bu sorunun tam tersi de sorulabilir. Örneğin 'tı anında ... özellikleri taşıyan nesne elmadır' dediğimizde de aslında çelişik bir şey söylemeyiz. Ama yargımızı nesnenin kendine özdeşliğini açıklamaya yetmiyor. Çünkü bu yargı nesnenin başka anlarda farklı özellikler taşımasına karşın nasıl oluyor da aynı nesne olabildiğiyle ilgili bir açıklama getirmiyor. Böylece, burada ortaya çıkan en önemli sorun, herhangi bir şeyin zamanda özdeşliğini koruyabilmesi için farklı anlarda farklı özellikler taşımasına karşın aynı şey olmayı sürdürebilmesinin ya da zaman boyunca süredurmasının ne olduğuyla ilgilidir.

Buna göre, süregelen ya da temporal parçaları arasındaki bağıntı yoluyla zamanda ilerleyen nesnenin kendine özdeşliğini koruduğu varsayılır.

materyal anlamda özdeş olma. Denkelt bu ikisinin aynı düzeyde özdeşlik olmadığını düşünür. Bkz. Denkelt, 1996, S. 135 ve Theseus'un gemisi tartışması için Bkz. Merricks, 1998, s. 107

²² Bkz. Oaklander, 1995, s. 104-5

²³ Bkz. Noonan & Lowe, 1988, s. 65 ve 80

Süregelen nesnenin temporal parçalarındaki durumlarına bakıldığında nesnenin her bir temporal parçasının sürekli varolup yok olduğu görülür. Çünkü eğer böyle olmasaydı, aynı anda farklı özellikler taşıyan bir şeyin varlığından, örneğin aynı anda yeşil ve sarı olan bir elmadan, söz etmek gerekirdi ki bu olanaksızdır. Ama yine de ilkin belli özellikleri taşıyan nesne sonra başka özellikleri taşıyan nesneyle aynı nesne değildir. İlk durumdaki nesne artık yoktur, yani yok olmuştur. Bu durumda nasıl özdeşlikten söz edilebilir? Bize göre, burada yok olan nesne, zamandaki değil ama uzaydaki bir nesnedir. Nesne zamanda, daha doğrusu uzay-zamanda bölümleri boyunca ilerler. Sürekli belli uzay bağıntılarında ve belli özellikleri taşıyarak değil ama iç içe geçmiş uzay-zamanda süregelir.

Bu süregelim boyunca nesne uzay-zamanda bir tümlük olarak hareket etmez, ama daha çok onun temporal parçalarının bağıntısı yoluyla izlediği yol belirir ve bu yolla hareket ettiği söylenir. Dolayısıyla nesne zamanın hiçbir anında asla bir bütün olarak varolmaz ama daha çok onun bir parçası varolur. Uzay-zaman bölümlerinde nesne parça parça vardır. Tıpkı bir ışık dalgasının, ya da bir uçağın motorlarından çıkan buharın geride bıraktığı bir iz gibi nesne de uzay-zamanda geride iz bırakır.²⁴ Bu izler onun daha önceki temporal parçalarıdır ve bu parçalar şimdi varolan bir şey gibi var değildir.

‘Bütün Olan’ Zaman-Dışı mı?

Şeyin parçasıyla özdeş olmaması sorunundan sonra, parçalarından ayrı olarak varolan bütünü de aslında zamanın hiçbir anında varolmaması gibi bir sorun ortaya çıkar. Buna göre, eğer bütün parçasıyla aynı temporal aralıkta bulunamıyorsa, bu durum bütünü tüm parçalarıyla bağıntısında da ortaya çıkar. Bu da bütün olanın zamanın hiçbir parçasında varolmadığı için, aslında zamanın hiçbir yolla içinde olamadığı anlamına gelir, yani bütün olan zaman-dışıdır gibi bir sonuç ortaya çıkar. Ama zamanı anlarla sınırlamak yerine yalnızca aralarında nedensel bağıntı kurulan olayların topluluğu olarak alırsak, bu durumda zaman tam anlamıyla uzay-zaman’da kullanılan anlamını kazanır. Yani, uzaydan ve uzanımlı şeylerden bağımsız bir zamandan ve aynı şekilde, zamandan ve temporallikten bağımsız da bir uzaydan değil, tersine bu ikisi birlikte bütün ve parçayı verirse, bu durumda şeyin parçalarının kendine özdeş olmaktan başka türlü varolmayacağı gibi

²⁴ Husserl’de de buna benzer bir yaklaşımın bilinç açısından yapıldığını görürüz. Husserl ‘kuyruklu yıldız’ benzetmesiyle bu görüşünü anlatır. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Husserl, E., 1964, s. 57

bir sonuç çıkar. Bu da bize aslında bireyleşim ilkesini de verir. Çağdaş metafizikçilerden biri olan Noonan açısından bireyleşim nesnenin (N) şimdiki durumuyla bağıntılı bir yolla açıklanır. Şimdiki-N, nesnenin şu an meydana gelen halidir ve nesne, bu haliyle özdeşdir. Başka bir söyleyişle, şimdiki-N ile N özdeşdir. Ancak Noonan burada görelî ve mutlak özdeşlik tartışması geliştirerek, sözünü ettiğimiz türden bağıntıların aslında mutlak anlamda bir özdeşlik olmadığına işaret eder.²⁵ Bu bakımdan herhangi bir şeyin şimdiki uzay-zaman dilimindeki hali ile onun diğer halleri arasındaki özdeşlik bağıntısı mutlak olmak zorunda değildir. Başka bir söyleyişle, bazı özellikler değişse de şeyin aynı şey olduğunu söylemenin yolları hala vardır. Daha önce belirttiğimiz gibi, eğer mutlak olmayan türden bir özdeşlik olmasaydı, bu durumda şeylerin sürekli varolduğu ve yok olduğu Herakleitoscü bir evren modeliyle karşı karşıya kalırdık.

Buradaki sorunun temelinde zaman boyunca kendine özdeş olarak varolan bir şeyin hangi zamanda varolduğunun tam belirleniminin olmaması yatar. Bu nedenle kolaylıkla herhangi bir nesnenin, masanın üzerinde duran bir elmanın varolduğunu ve belli özellikler taşıdığını söyleyebiliriz.²⁶ Ancak bu nesnenin ne zamanda varolduğuna işaret ettiğimizde yukarıdaki sorunlar ortaya çıkar. Buna göre, herhangi bir şey T zamanında vardır denildiğinde, özellikle çağdaş A-teorisyenleri açısından, bu şeyin daha önce varolduğu (geçmiş) ve bir süre sonra varolacağı (gelecek) kabul edilmelidir.²⁷ Zaman içinde varolan şeylerin varolması, ister dayanımlı ister süregelenli olsun, ancak zamanın tüm yüklemelerini almasıyla olanaklıdır. Özdeşlik, geçmişte varolanın ve gelecekte varolanın şimdiki haliyle uymamasına karşın, birbirlerini zamanda izlemeleriyle sağlanır. Nesnenin geçmiş, şimdi ve gelecekte taşıdığı tüm özellikleri aynı olsa bile, yine de onların temporal karakteristikleri aynı olmayacaktır. Çünkü nesne geçmiş, şimdi ve gelecek temporal karakteristikleri aynı anda taşıyamaz. Buna karşın, geçmişteki nesnenin şimdi varolan bir şeyin geçmişi olduğunu yine zaman yoluyla söyleriz, çünkü geçmiş dendiğimiz zaten şimdi olanın geçip giden yönüdür ve gelecek ise şimdi olanın henüz olmamış ya da gerçekleşmemiş yönüdür.

Temporal karakteristikler, Merricks'in de belirttiği gibi, nitelikler gibi şeylere ait özelliklerdir.²⁸ Şeyler yalnızca uzanımsal özellikleri değil ama

²⁵ Bkz. Noonan, 1980, s. 90-1

²⁶ Bkz. Merricks, 1994, s. 176

²⁷ Çağdaş A-teorisi, zamanın evreleri olan geçmiş, şimdi ve gelecek karakteristiklerinin olayların ya da şeylerin temporal birer karakteristikleri olduğunu ve zamanın bu evreler olmadan açıklanamayacağını savunur. Ayrıntılı tartışma için Bkz. Gözcü, A. S., 2016, s. 346-7

²⁸ Bkz. Merricks, 1994, s. 177

bir de temporal özellikleri taşırlar. Özdeşlik, uzanımsal özellikler farklı olmasına karşın, temporal özellikler arasındaki bağıntıya göre sağlanabilir. Aynı şekilde, herhangi bir şeyin kendine özdeşliğini yitirmesi sözü edilen temporal bağıntıların dışında kalmasıyla ilgilidir. Böylece, yukarıda verilen elma örneğine bakarsak, T_1 anında yeşil olan elma bu temporal aralıkta yeşil olma özelliğini taşıırken, T_2 anında sarı elma yeşil özelliğini taşıyamamasına karşın birbiriyle aralarında temporal bağıntı kurulabilmeleri bakımından özdeştir denilir ve önerme şu olur: Şimdi sarı olan elma daha önce yeşildi.

Ancak özdeşliğin sağlanması için yalnızca temporal bağıntı yeterli değildir. Çünkü ‘ T_1 anında elma yeşildir’ denildiğinde bu önerme ‘ T_2 anında elma sarıdır’ önermesiyle çelişir ve sonunda ‘elma yeşildir ve sarıdır’ gibi çelişik iki yüklem ortaya çıkar. Bu çelişkinin giderilmesi içinde daha önce belirttiğimiz uzay-zaman görüşüne başvurulabilir. Uzay-zaman için nesne zaten bütün olarak tek bir temporal parçada bulunamayacağından, yalnızca onun temporal parçaları arasında özellikler bakımından ortaya çıkan farklılık çelişkiye neden olmaz. Nesne temporal bakımdan geçmişten şimdiye doğru yayılır ve her bir temporal parça nesnenin tümünü değil ama yalnızca kendi kendisini açıklar.²⁹ Bir bütün olarak nesne, temporal parçaların dışında kalır, yani zaman-dışıdır. Bu çıkarım, zaman bakımından özdeşlik için tam bir kriterin olmadığını bize gösterir. Çünkü zaman-dışı olan bir şeyin özdeşliği söz konusu edilemez.

Böylelikle, parça-bütün tartışması bağlamında herhangi bir şeyin zaman içinde varolması eğer dayanımlı bir yolla olursa, bu durumda şeyin özdeşliğinin açıklanmasında tözcü bir yön ortaya çıkar. Ancak, bize göre, zaman özsel bakımdan değişimi içermek zorunda olduğundan, töz gibi kalıcı ve değişmeyen bir ögenin zamanla birlikte düşünülmesi, yukarıda gösterildiği gibi, çelişkilere neden olur. Dolayısıyla, zaman içinde olan bir şeyin özdeşliği, değişime rağmen, bu değişim boyunca süredurmasıyla sağlanır. Bu da tözün değil ama bağıntının daha temelde olduğunu bize gösterir. Zamanla değişen bağıntı değil, ama zamanda süregelen olaylar içindeki şeylerdir.³⁰ Bağıntının özdeşlik için daha temel olmasının en önemli nedeni, farklı özellikler taşıyan ve farklı temporal aralıklarda bulunan iki şey arasında herhangi bir yolla temporal bağıntının kurulmasının zorunluluğuna dayanır. Diğer türlü ne zamandan ne de zaman boyunca özdeşliğini koruduğu varsayılan süredurumlu bir nesneden söz edilebilir.

Sonuç olarak, zaman boyunca süreduran nesnelerin bir bütün olarak değil ama parçaları bakımından yayıldıkları kabul edilirse, zamana yayılmış

²⁹ Bkz. Merricks, 1998, s. 106-7

³⁰ Bkz. Noonan & Lowe, 1988, s. 75

süredurumlu bir nesne her zaman ne ise öyle olarak kalır, çünkü yukarıda belirtildiği gibi, bütün olarak nesne zaman-dışıdır. Zaman-dışı olan bütünlüklü şey, statik yapıdadır. Ancak bu şeyin içindeki parçalar arasında bağıntı kurulduğunda dinamik bir yapı kazanır.³¹ Değişim, hareket ve en sonunda zaman bu dinamik yapı ile ortaya çıkar. Bize göre, parça-bütün bağıntısı, statik olan bütünlüklü şeyin içinde dinamik olan temporal yapıları içermesini sağlar. Bu da bir anlamda dinamik ile statik olanın, uzay-zaman durumları farklı olmasına karşın, aynı yerde bulunmasına olanak verir gibi görünmektedir.

³¹ Bkz. Carter & Hestevold, 1994, s. 271-2

KAYNAKÇA

- Aristoteles (2005), Fizik, Çev. S. Babür, YKY.
- Aristoteles (1996), Metafizik, Çev. A. Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Balashov, Y. (2000). Persistence and Space-Time: Philosophical Lessons of the Pole and Barn. *The Monist*, 83(3), 321-340.
- Carter, W. R., & Hestevold, H. (1994). On Passage and Persistence. *American Philosophical Quarterly*, 31(4), 269-283.
- Denkel, A. (1996). *Object and Property*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frassen, B. C., & Pesghard, I. (2008). Identity over Time: Objectively, Subjectively. *The Philosophical Quarterly*, 58(230), 15-35.
- Gözcü, A. S. (2016) A- ve B-Zaman Teorileri, Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları
- Gözcü, A. S. (2016), "Temporal Parçalar Metafiziği 1: Süregelim Teorisi ve Sider'in Dört-Boyutçuluğu", Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, S. 25, s, 339-354
- Husserl, E. (1964), The Phenomenology of Internal Time- Consciousness. Trans. by J. S. Churchill. London: Indiana University Press.
- Leibniz, G. W. (1989), 'Discourse on Metaphysics', Philosophical Papers and Letters, Çev., ve Ed. L. E, Loemker, Kluwer Academic Publishers, London.
- Locke, J. (1961). *Essay Concerning Human Understanding*.
- Merricks, T. (1994). Endurance and Indiscernibility. *The Journal of Philosophy*, 91(4), 165-184.
- Merricks, T. (1998). There Are No Criteria of Identity Over Time. *Noûs*, 32(1), 106-124.
- Noonan, E. J., & Lowe, E. (1988). Substance, Identity and Time. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 62, 61-100.
- Noonan, H. W. (1980). *Objects and Identity: An Examination of the Relative Identity Thesis and Its Consequences*. London: Martinus Nijhoff Publishers.
- Oaklander, L. (1995). Personal identity. Q. S. Oaklander içinde, *Time, change and freedom: An introduction to metaphysics* (s. 91-108). London: Routledge.
- Oaklander, L. (1995). Personal identity and time. Q. S. Oaklander içinde, *Time, change and freedom: An introduction to metaphysics* (s. 109-119). London: Routledge.
- Sider, T. (2001). *Four-Dimensionalism*. Oxford: Clarendon Press.

FÂRÂBÎ'NİN AKIL RİSALESİNİN FELSEFİ ANALİZİ

Rıza Tevfik KALYONCU*

ÖZET

İki bölümden oluşan makalede birinci kısımda Akıl Risaleleri geleneği bağlamında Fârâbî'nin Akıl Risalesinin (Risale fi'l Akl)¹ konumu incelenmektedir. İkinci kısımda ise Risale'nin temel kavramları dikkate alınarak felsefi analizi yapılmaktadır. Eserin bütün boyutlarıyla incelenmesi geniş kapsamlı bir çalışmayı gerektirdiğinden, risalenin daha temel konularından bilginin oluşumu, soyutlama ve aklın aşamaları, Aristoteles ve kısmen İskender ve Themistius gibi yorumcuların ilgili fikirleriyle karşılaştırılarak sunulmaktadır.

Makalenin amacı, soyutlama teorisini merkeze alarak bu üç konuyu incelemektir. Bu bağlamda makalenin temel iddiası, Risale fi'l Akl'ın en temel kavramlarının soyutlama (intiza'), zât ve ilke (mebde) kavramları olduğudur. Bu kavramlar içerisinde soyutlama kavramı hem Fârâbî'nin konuyla ilgili getirdiği özgün bir açılım hem de aklın, bilgi edinme faaliyetinden başlayarak, yetkinleşme sürecinin anahtarıdır. Bu nedenle makalede bilginin edinilmesi sürecinden itibaren faal aklın bilgideki rolüne kadar soyutlama süreciyle alakalı olan meseleler üzerinde durulmuştur. İkinci olarak ise Risale'nin aklı 'kesinliği sağlayan ilke' ve 'zât' kavramlarıyla tanımlayarak Aristoteles'in İkinci Analitikler adlı eserindeki akıl tanımına önemli bir açılım getirdiği savunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Akıl, soyutlama (intiza'), zat, makul, bilgi

A PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF AL-FARABÎ'S EPISTLE ON INTELLECT

ABSTRACT

The article consists of two parts. The first part deals with the place of Epistle on Intellect written by Al Farabi in the tradition of epistles on intellect. In the second part the epistle is analyzed in the context of the main concepts. Because the thorough study of Epistle requires more comprehensive study, more central topics of Epistle such as construction of knowledge, abstraction and degrees of intellect are discussed and partly compared to the ideas of commentators such as Alexander Aphrodisias and Themistius.

The aim of this article is to scrutinize these three important topics placing the theory of abstraction at the centre. In this context, the main claim of the article is that Substance (Zat), Principle (Mabda), Abstraction (Intiza') are the main concepts of Epistle. The concept of 'abstraction' (intiza) is both an original contribution and key for the explanation of the perfection of intellect which begins in the process of acquisition of knowledge. Therefore, the focal point of article is the problems related to the process of abstraction which starts at the beginning of knowledge acquisition and continues till the unification with active intellect. Secondly, by inventing concepts 'substance (zât) and 'certain principle' to explain human reason it is argued that Al Farabi made an important addition to Aristotle's definition of intellect in Posterior Analytics.

Keywords: Intellect, abstraction, substance, intelligible, knowledge.

* Arş. Gör., İbn Haldun Üniversitesi Felsefe Bölümü.

¹ Bundan sonra RfA şeklinde kısaltılacaktır.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>

2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 61-78.

ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 02.07.2018

Makalenin kabul tarihi: 26.10.2018

A) Giriş

Makalenin amacı, Fârâbî’nin akıl risalesinin temel problemlerini, İskender ve Themistius gibi yorumcuların fikirlerini ve Aristoteles felsefesinin problemlerini dikkate alarak farklı yorumcuların görüşleri bağlamında anlamlı bir şekilde tartışmaktır. Akıl problemi Aristoteles felsefesi bağlamında yalnızca *De Anima*’da değil aynı zamanda *İkinci Analitikler* adlı eserde de tartışılmaktadır. Makalede *RfA*’nın bu eserlere yönelik atıfları bağlamında akıl problemi tartışılmaktadır. Aristoteles’in *Metafizik* ve *Nikhomakhos’a Etik* adlı eserlerindeki tanımlamaları konu edinilmemektedir. Bunun yanında Fârâbî’nin *RfA*’da kelimelerin akıl anlayışına yönelik eleştirisi de daha sonraki bir çalışmada ele alınmak üzere dışarıda bırakılmıştır.

Makalenin birinci kısmında akıl risaleleri geleneğinin bir panoraması yapılarak *RfA*’nın bu gelenek içerisindeki yeri üzerinde durulmaktadır. Buna göre *RfA* en yakın öncülleri İskender Afrodiasias’ın ve Kindî’nin akıl risalelerinden önemli ölçüde ayrılmaktadır ve aynı zamanda Fârâbî sonrası dönemde yazılan bazı akıl risalelerine de önemli ölçüde tesir etmiştir.

Akıl risalesinin içerik analizinde risalenin Fârâbî’nin yeni platonculuğu bağlamında değerlendirmesi yapılmakta ve bu bağlamda risalede meydana gelen kavramsal dönüşümler incelenmektedir. Zira Fârâbî’nin akıl problemiyle irtibatlı olarak yaptığı dönüşümleri ve *RfA*’nın akıl problemini nasıl ele aldığını tespit için temel kavramsal dönüşümlerin incelenmesi gerekmektedir.

RfA’nın içerik analizi kısmında ise makalenin temel tezi ortaya koyulmaktadır. Makalenin temel tezi, *Risale fi’l Akl’in* temel kavramlarının zât, ilke ve soyutlama kavramları olduğu ve risalenin felsefi analizinin ancak bu kavramlar incelenerek yapılabileceğidir. Bu iddiaya delil olarak, soyutlama (intiza) kavramı ortadan kaldırıldığında aklın yetkinleşme süreçlerinin açıklanamayacağı öne sürülmektedir. Bu bağlamda *RfA*’da soyutlama sürecinin insani akıldaki işleyişi ve faal aklın buradaki rolü tartışılmaktadır. Aklın bütün aşamalarının detaylı bir analizini yapmak yerine, soyutlama ve yetkinleşme arasındaki ilişki üzerinde durulmaktadır. Soyutlama süreciyle ve aklın yetkinleşmesiyle alakalı olması nedeniyle faal akıl ve insani akıl arasındaki ilişki *RfA*’nın sınırları bağlamında konu edilmiştir. Faal akıl problemi, Aristoteles felsefesinden kaynaklanan ve özellikle Aristoteles’in *De Anima* adlı eserinin neden (De Anima III.5 problemi) olduğu bir sorundur. Bu soruna Fârâbî, Themistius çizgisinden hareket ederek farklı bir yorum getirmektedir.

B) Tarihsel Arka Plan

Bu genel çerçevenin ardından konu felsefe tarihi bağlamında irdelenebilir. Felsefe tarihinde akılla ilgili olarak müstakil bir başlıkla yazılan ilk eser, İskender Afrodias’ın *De Intellectu* adlı Yunanca yazılmış eseridir.² Fakat akıl problemi, özellikle Aristoteles sonrası dönemde bütün bir felsefe tarihini meşgul eden temel bir sorundur.

Bu bakımdan Aristoteles’in akıl anlayışının yorumlanmasıyla ilgili farklılıklar da bu problemin felsefe tarihi içerisindeki konumu bakımından önem arz eder. Aristoteles’in akıl anlayışı İskender Afrodias (ö. ?), Themistius (ö.387), Simplicius (ö.560) gibi şarihlerin eserlerinde incelenmiştir.³

Bu filozofların kaleme aldıkları eserler, İslam felsefe ve düşüncesinde akıl probleminin incelenmesine kaynaklık eden metinleri meydana getirmiştir. Sadece *RfA*’ın değil fakat bütün bir İslam felsefesinde akıl probleminin incelenmesine kaynaklık eden eserleri şu şekilde sıralayabiliriz:

- 1- İskender Afrodias’ın Aristoteles’in *De Anima* eserine şerhi
- 2- İskender’in Akıl üzerine risalesi⁴
- 3- Plotinus’un *Enneadları*
- 4- Themistius’un *De Anima* telhisi⁵
- 5- Themistius’un *Metafizik* telhisi
- 6- J.Philoponus’a atfedilen bir *De Anima* şerhi⁶

Özellikle 2., 3. ve 4. sıradaki eserlerin İslam filozoflarının elinde bulunduğu hemen hemen kesin gibidir.⁷ Bu eserler, İslam filozoflarının özellikle de Fârâbî’nin bakış açısına temel sağlamış olsalar da akıl problemine yaklaşımda onları bütünüyle belirlemiş değillerdir.

Konumuzu teşkil eden *RfA*’ya bakıldığında yapısal olarak kendinden önceki aynı adı taşıyan İskender’in *Akıl Üzerine* adlı eserinden bütünüyle farklı bir yapıya sahip olduğu görülür.⁸ İskender’in eseri, sadece aklın aşamalarını (bi’l-kuvve, bi’l-fiil, faal) konu edinirken, *RfA*’da Aristoteles’in akıl

² Frederich M. Schroeder, Robert B.Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1990.

³ Herbert Davidson, *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of Active Intellect, Theories of Human Intellect*. Oxford: Oxford University Press, 1992, s,9.

⁴Bu risalenin İslam filozoflarını hangi oranda etkilediği tartışmalıdır. Bkz. Frederich M. Schroeder, Robert B.Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990, s. 2.

⁵Robert Todd, *Two Greek*, 77-130.

⁶Davidson, *Intellect*, s.8.

⁷Herbert Davidson, *Intellect*, s.8

⁸Karşılaştırma için bkz, R.Todd. *Two Greek*.

kavramını farklı anlamlara gelecek şekilde kullandığı her kitabına atıf vardır.⁹ *RfA*’da ortaya atılan yeni teori ve kavramların yanında onu özgün kılan diğer bir hususiyet Fârâbî’nin kendi döneminde süregelen akıl tartışmasına Aristotelesçi bakış açısıyla cevap vermesidir ve kelamcıların akıl anlayışını eleştirmesidir.

İslam düşüncesi bağlamında akıl risalesi yazma geleneğini Hâris el-Muhasibî’nin (ö.857) akıl risalesiyle başlatmak mümkündür. Bu risalede Muhasibî, akli ‘ğarize (yeti- tabiat)’ olarak tanımlayarak bir kavramsal açılım getirmiştir.¹⁰ Fakat bu risale akıl meselesini felsefi bir problem olarak ele almamaktadır. Fârâbî’nin akıl risalesinin öncülü sayılabilecek ilk müstakil akıl risalesi, Kindî tarafından yazılmıştır.¹¹ Bu risalede Fârâbî’nin risalesinden farklı olarak Aristoteles’in sisteminde ve kelamcılarının kullanımında akıl meselesi konu edinilmemiş, sadece aklın aşamaları ve soyutlama süreci incelenmiştir. İlk kez karşımıza *RfA*’da çıkan intiza’ kavramı, Kindî’nin risalesinde¹² tecerrüd kavramıyla karşılanır. Fârâbî sonrasında, bu çizgide yazılan müstakil akıl risalesi ise İbn Miskeveyh (ö. 1030) tarafından kaleme alınmıştır. İbn Miskeveyh’in akıl risalesi aklın maddi olmadığı iddiasını savunmaya yönelik, bilginin aşamalarını konu edinen özgün bir risaledir.

İbn Bacce (ö.1138), İbn Rüşd (ö.1198) ve Molla Sadra (ö.1640) ise doğrudan akıl risalesi yazmak yerine ‘ittisal’ meselesi üzerinde duran risaleler kaleme almışlardır.¹³ Bu eserler aklın faal akılla ittisali ve akıl ve makul birlikteliği probleminde odaklanmaları bakımından epistemolojik karakteri ağır basan eserlerdir.

Akl risalesi yazma geleneğinin bir devamı da Osmanlı düşüncesinde görülebilir. İbn Kemal’in (ö. 1536) akıl risalesi ve bu risale üzerine Osmanlı döneminde yapılan çalışmalar, akıl probleminin Gazzali sonrası düşünce de canlı bir şekilde ele alındığının göstergesidir. Bu bağlamda zikre değer bir akıl

⁹Ruh Üzerine 3-4, İkinci Analitikler II 19, Nikomakhos’a Etik IV 6, Metafizik XI 7.

¹⁰Haris el- Muhasibi, *el-Akl ve Fehmu’l Kuran*, (nşr. Hüseyin el- Kuveyti), Daru’l Fikr, 1971, ss. 201-202. Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.2, s.238-241.

¹¹Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.2, s.238-241.

¹²J.McCarthy, Richard, Al-Kindi’s Treatise on the Intellect: Text and Tentative Translation, *Islamic Studies (Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad)* 3 (1964): 119-149. Richard Mc Carthy’nin makalesinde Etienne Gilson’un Kindî’nin bu risalesinin soyutlama meselesine yeni bir açılım getirdiğine dikkat çektiği üzerinde durulmaktadır. Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risaleler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2006, s. 259-263.

¹³Sadra’nın akıl risalesi için bkz.: İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak: Molla Sadra’nın Bilgi Tasavvuru*, çev.: Nurullah Koltaş, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, s.222-253.

risalesi de İbn Teymiyye’nin (ö.1328) kalamcı ve filozofların akıl anlayışını eleştiri konusu edindiği risalesidir.¹⁴

RfA yazıldığı dönemden sonra İbn Rüşd, İbn Meymun (ö. 1204), Thomas Aquinas (ö. 1274), Molla Sadra gibi çeşitli geleneklerden gelen filozoflar üzerinde tesirde bulunan bir metindir.¹⁵ İbn Rüşd *RfA*’daki fikirleri *De Anima Üzerine Uzun Şerh*¹⁶ adlı eserinde çeşitli açılardan tartışır. Nitekim Fârâbî’nin fikirlerinin Orta çağ Hıristiyan felsefesinde tanınır hale gelmesi de İbn Rüşd’ün bu metnin çevirisi aracılığıyla mümkün olmuştur.¹⁷ İbn Rüşd, bu eserinde İskender, Themistius, Fârâbî ve İbn Bacce’nin fikirlerini tartışır. Özellikle Fârâbî’nin fikirleri ve İbn Rüşd’ün getirdiği eleştiriler, 13. Yy. Orta çağ Hıristiyan felsefesi bağlamında akıl ve soyutlama problemlerine yeni bir çerçeve kazandırmıştır.¹⁸

Tüm bu bilgilerden hareketle, diğer akıl risaleleriyle kıyaslandığında *RfA* Aristoteles felsefesi dahilinde akıl problemini ele alması ve kalamcıların akıl anlayışına yönelik bir eleştiri getirmesi nedeniyle iki yönlü bir öneme sahiptir. Birincisi Streetman’ın çalışmasında gösterdiği üzere Aristoteles’in akıl anlayışının yeni bir bağlamda yorumlanmasıdır.¹⁹ İkincisi ise özellikle kalamcıların akıl anlayışına yönelik eleştirisiyle İslam düşüncesi bağlamında polemik değeri taşıyan bir metindir.

C) Akıl Risalesinin İçerik Analizi

Bu kısımda *RfA*’nın omurgasını oluşturan soyutlama meselesi, ilk bilgiler ve faal akıl konularıyla irtibatlandırılarak ele alınmakta ve *RfA*’da ortaya koyulan soyutlama teorisi, akıl- bilgi ilişkisi ve aklın yetkinleşmesi bağlamında incelenmektedir. Tartışılan konular, Fârâbî’nin sisteminin hangi oranda yeni platoncu olduğu tartışması ve bu tartışmanın *RfA* ile ilgili boyutu, zât kavramı, soyutlama (intiza), ilk bilgiler ve insani aklın faal akıl ile irtibatı meseleleridir. Fârâbî sistemi bağlamında *RfA* yeni platoncu çizgiye bağlı kalmakla birlikte Aristoteles felsefesinden gelen problemleri, farklı kavramsal açılımlarla çözme amacı güden bir metin olarak görülebilir.

¹⁴ İbn Teymiyye, *Risale fi’l Akl ve’r-Ruh*, Daru’l Hicret, 3. Baskı, Şam, 1977, ss.1-55.

¹⁵Fârâbî, *Risalat Fi’l Aql*. Beyrut: Dar El Maşrik, 1983. Bouyges’in önsözü, s,XV.

¹⁶ Averroes of Cordoba (Ibn Rushd), *Long Commentary on Aristotle’s De Anima*, trans: Richard Taylor, sub editor: Therese Anne Druart, Yale University Press, New Haven 2009.

¹⁷Richard C, Taylor, Abstraction in al-Fârâbî, *American Catholic Philosophical Association*, Proceedings of ACPA 80 (2017), s.151.

¹⁸Taylor, *Abstraction*, s. 151-152.

¹⁹ William Craig Streetman, *Al Farabi’s Interpretation of Aristotle’s Theory of Intellect*, (Basılmamış Doktora Tezi), University of Kentucky, 2001.

C1) Fârâbî’nin Yeni Platonculukla irtibatı bağlamında *Risâle fi’l Akl*

Akl kavramı, Fârâbî sisteminin bütünüyle ilişkili bir kavramdır. Örneğin Fârâbî kozmolojisi akıl kavramı olmadan anlaşılabilir.²⁰ Aynı şekilde metafizik ve ilahiyat bahislerinde de Tanrı’nın akılsallığı meselesi Fârâbî felsefesinde önemli bir yer teşkil eder.²¹ Yine ahlak ve siyaset konularında da akıl kavramı merkezdedir.²² Öyle görünüyor ki filozof da bu durumun farkındadır ve bu nedenle akıl üzerine müstakil bir risale yazma gereği hissetmiştir. *RfA* akıl kavramı bağlamında Fârâbî felsefesinin bütününe ihtiva eden bir kutu olarak düşünülebilir. Buradan hareketle Fârâbî felsefesinin bütün yönlerine girmek mümkün olabilir.

Risalenin felsefi analizi bağlamında incelenmesi gereken ilk soru; *RfA*’nın ne oranda yeni platoncu karaktere sahip bir metin olduğudur. Bu soru, daha farklı bir şekilde, Fârâbî felsefesinin bütünüyle ilgili olarak sorulabilir. Zira Fârâbî felsefesiyle ilgili olarak akla gelen ilk soru; nasıl ve neden Fârâbî’nin Aristoteles’in sisteminden belli konularda ayrıldığıdır. Farklı bir şekilde ifade edilirse, Fârâbî’nin sistemi hangi temel yaklaşımları bünyesinde birleştirmektedir? Konuyla ilgili genel bir çerçeve çizen Fârâbî yorumcusu M. Galston’a göre, Fârâbî’nin eserleri yeni platoncu ve yeni platoncu olmayan iki ayrı Aristoteles resmi sunmaktadır. Fakat bu Aristoteles yorumları, rastgele yapılmamıştır. Aynı şekilde Fârâbî’nin yeni platoncu fikirleri savunmasının kendi sistemi içerisinde anlamlı bir tercih olduğu söylenebilir.²³ Fakat bütün Fârâbî yorumcuları bu fikri benimsememektedirler. M.Mahdi’ye göre, Fârâbî yeni platonculuğa din ve felsefeyi uzlaştırmak için yönelmiştir.²⁴ Diğer bir deyişle Aristoteles felsefesinin İslam ile uzlaştırılmasını sağlamak için yeni platoncu manevralar yapmıştır. Cristopher Colmo ise salt politik sâiklerle ve retorik amaçlarla

²⁰Damien Janos, *Substance, Intellect and Motion in Al Farabi’s Cosmology*, McGill: Doktora Tezi, 2009.

²¹Fârâbî, *Medinetu’l Fazıla*, Ali Bu Mulhim Neşri, Daru Mektebeti’l Hilal, Beyrut, 1995, ss. 27-45.

²²Hümevra Özturan, *Akl ve Ahlak: Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlâkın Kaynağı*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013. Bu çalışmada ahlaki eylemin kaynağı problemi incelenmekte ve adı geçen iki filozofun teorilerinde ahlakın kaynağının akıl olduğu savunulmaktadır.

²³M.Galston, A Re-examination of al-Farabi’s Neoplatonism, *Journal of History of Philosophy*, S.15, c.1, s.13.32; Fârâbî’nin eserlerinde sudur teorisi ve Yeni Platonculukla ilgili tartışma için bkz: İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak: Molla Sadra’nın Bilgi Tasavvuru*, s.58 dn.:147.

²⁴M. Mahdi, *Alfarabi and Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 2001. s, xii (Charles Butterworth’un önsözü).

Fârâbî’nin yeni platonculuğu savunduğu fikrindedir.²⁵ Fakat bu yorum bir spekülasyondan öteye gitmeyen metinsel temeli zayıf bir görüştür ve bir filozofun tercihini tamamen toplumsal sâiklere indirgeme riskini taşır. Diğer bir spekülâtif görüş de Davidson tarafından ortaya atılmıştır. Bu fikre göre, Fârâbî, akıl meselesinde yeni bir çizginin başlatıcısı olmuştur fakat bu yeni çizginin “kayıp bir yeni platoncu yorum geleneğine”²⁶ dayanması muhtemeldir.

Druart ve Streetman ise Fârâbî’nin Aristoteles’ten farklılaşan tercihlerinin felsefi değere haiz olduğu fikrine sahiptirler. Nitekim *RfA* bağlamında da temellendirilmesi mümkün olan bu görüşe göre Fârâbî’nin Aristoteles felsefesinde tadilata yöneldiği noktalar, gerçek bir felsefi ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Tüm bu farklı fikirleri de göz önünde bulundurarak, Fârâbî’nin Aristoteles çizgisinden farklılaştığı veya Aristoteles’e yeni bir açıklama getirdiği noktalarda döneminin entelektüel sorunlarını yeni bir sentez meydana getiren kendi felsefesi içerisinde çözme gayesi taşıdığını söyleyebiliriz. *RfA*’da öne sürülen fikirler ve yapılan yorumları da bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.

T.Druart gibi bazı yorumculara göre, *RfA* yeni platoncu bir terminoloji içermediği için Fârâbî’nin yeni platoncu olmayan eserleri arasındadır. Bu yorumun karşısında, W.Streetman, D.Janos ve Davidson gibi modern Fârâbî yorumcuları risalenin, sudurcu bir terminolojiye sahip olmasa da farklı bir kavramsal çerçeveye yeni platoncu sisteme bağlı kaldığını ileri sürmüşlerdir.²⁷ Temel tartışma; Risale’de feyz (taşma, emanation) gibi temel yeni platoncu terminolojinin kullanılmamasının onu yeni platoncu olmayan metinler kısmına dahil edip etmeyeceği meselesidir. Kavram kullanımı açısından bakıldığında Streetman, Janos ve Davidson’un yorumları daha isabetli gibi gözükmekteyken, Risale’nin konuları bağlamında yaklaşıldığında, *RfA*’nın Aristoteles’in tezlerini merkeze alan bir metin olduğu söylenebilir. Fakat Fârâbî felsefesi ile ilgili olarak hangi konuyu ele alırsak alalım, fikirlerin kaynaklarını tespit etmek bir hayli zordur. Çünkü sistem içerisinde fikirler, yeni bir bağlamda ve farklı problemlere uygulanarak ifade edilir. Bu genel karakteristik *RfA*’da da görülmektedir.

²⁵ C. A. Colmo, *Breaking with Athens* (Alfarabi as founder), Lexington Books, 2005, s.1.

²⁶ Davidson, *Intellect*, s.5.

²⁷ Tartışma için bkz.: William Craig Streetman, *Al Farabi’s Interpretation of Aristotle’s Theory of Intellect*, (Basılmamış Doktora Tezi), 2011, University of Kentucky, s.19; Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World*, Oxford: Oxford University Press, 2016, s. 69; Damien Janos, *Method Structure and Development in Al Farabi’s Cosmology*, Leiden: Brill, 2012, s.289.

RfA’nın temel problemi, gündelik dilsel kullanımda, kelimcilerin terminolojisinde ve Aristoteles’in çeşitli eserlerinde (*İkinci Analitikler*, *De Anima*, *Nikhomakhos’a Etik ve Metafizik*) akıl kelimesine yüklenen anlamları tespit etmektir. *RfA*’nın genelinden çıkan sonuca göre akıl, ahlak, bilgi, kozmoloji ve metafizik alanlarıyla alakalı bir kavramdır. Soyutlama problemi açısından Fârâbî’nin akıl kavramının *İkinci Analitikler ve Ruh Üzerine*’de geçen kullanımları nasıl yorumladığı belirleyicidir.

C2) Zât, İlke ve Soyutlama Kavramları ve *Risale fi’l Akl*’da Aklın Yetkinleşmesi

Aristoteles’in *İkinci Analitikler* adlı eserinin son kısmında akıl (nous) ile ilgili ifadeler, akıl ve ilk bilgiler arasındaki ilişkiyi konu edinir. *RfA*’da Fârâbî’nin Aristoteles’in *İkinci Analitikler*’deki akıl kavramına yaklaşımı Aristoteles’in ifadeleriyle karşılaştırıldığında Aristoteles’in aksine Fârâbî’nin ‘doğuştan gelen bilgilerin’ ilk bilgiler olabileceğine yönelik bir iması vardır:

“Aristoteles Kitabı’l-Burhan’da kullandığı akıl kavramıyla, kıyasla veya fikir (düşünme) ile meydana gelmeyen, fakat fitrat ve tabiat veya çocukluktan ya da nerede nasıl meydana geldiği belli olmayan, insan için tümel (külli), doğru (sadıka), zorunlu öncülleri kastetmektedir. Bu kuvve, nefsin ilk bilgilerini düşünme ve teemmül olmaksızın oluşturan ve ilk öncüllerin kesinliğini sağlayan güçtür.”²⁸

Fakat Aristoteles *İkinci Analitikler*’de açık bir şekilde, ilk bilgilerin duyum ve tümevarım aracılığıyla elde edileceğini ortaya koyar. Varlıkla temas önce algı (duyum) ile başlar. Algıdan gelen bilgi bütüncül bilgiyi oluşturur. Örneğin, Kallias’ın idrakiyle Kallias’ın bir insan olduğu bilinir ve bu durum zihinde bir bütünlük yaratır. Ardından daha üst bilgilere diğer bir deyişle türlerin bilgisine erişilir.

Tüm bu süreç iki kavramla özetlenebilir: ilk bilgilerin ilkesi olarak akıl (nous)²⁹ ve tümevarım. Aristoteles *İkinci Analitikler*’de bilimsel bilginin temelini bu iki kavramı koyar. Bilimsel bilginin temelinde ilk akledilirlerin olduğu hususunda Fârâbî de benzer düşünmektedir. Fakat Fârâbî *RfA*’da

²⁸ Fârâbî, *Risale fi’l Akl*, s.8.

²⁹ H.Ragıp Atademir burada kullanılan ‘nous’ kavramını ‘sezgi’ şeklinde çevirmektedir. Aristo, *Organon IV* (İkinci Analitikler), çev.: H.Ragıp Atademir, İstanbul: MEB Yayınları, 1951, II 19. Bu kavramın nasıl anlaşılacağı ile ilgili olarak tartışma için bkz: Orna Harari, *Knowledge and Demonstration in Aristotle’s Posterior Analytics*, Springer Science Business Media, 2004, s,18-22.

bilimsel bilginin temelinde bulunan ilk bilgilerin³⁰ tümevarım ve duyumdan gelip gelmediği konusunda net bir sonuç vermemektedir.

İki düşünürün ifadeleri kıyaslanırsa, sonuç olarak Aristoteles’e göre ilk bilgilere temel olan akıl, ‘ilk bilgilerin ilkesi’ diğer bir deyişle ilkelerin ilkesidir. Fârâbî ise ilk bilgilerin **kesinliği** fonksiyonunu öne çıkarır ki, bu önemli bir yorum farkıdır. Davidson Fârâbî’nin buradaki yorumunun diğer eserlerindeki yorumlarıyla uzlaştırılmaz olduğunu belirtmektedir.³¹ Buna göre Fârâbî diğer eserlerinde (*Siyasetu’l-Medeniyye ve Medinetu’l-Fazıla*)³² ilk makullerin faal akıldan geldiğini öne sürerken *RfA*’da bunların (metinde de görüldüğü üzere) a) doğuştan geldiğini b) Çocukluk veya gençliğe doğru oluştuğunu c) Ne zaman ortaya çıktığının belli olmadığını öne sürer.³³ Davidson’un bu görüşlerin uzlaştırılmaz olduğuna dair argümanı, bu bilgilerin doğuştan olması durumunda faal akıldan gelemeyeceği düşüncesidir. Fakat Davidson, doğuştan gelen bilgilerin neden faal akıldan gelemeyeceğini açıklamamaktadır. Halbuki sonradan edinilen bilgilerin faal akıldan gelemeyeceğini söylemek daha makul görünmektedir.³⁴ Diğer bir deyişle bir bilginin faal akıldan gelmesiyle, doğuştan gelmesi arasında bir zıtlık kurmak zorunlu değildir. Bunun nedeni de faal aklın hem maddi hem akli suretleri sürekli olarak, güneşe benzer bir şekilde, yansımasıdır. Faal akıl doğuştan gelen bilgiler de olmak üzere her türlü bilginin garantörüdür. Sonuç olarak eğer Fârâbî *RfA*’da ilk bilgilerin doğuştan gelmediğini savunsaydı, faal aklın rolünü en aza indirmiş olacaktı. Çünkü *RfA* dikkatli bir okumaya tabi tutulursa faal akıl ile insan aklı arasında kurulan ilişkinin ‘ittisal’ haricinde, faal aklın maddeye suret vermesiyle alakalı olduğu görülür. Zihin faal akıldan gelen suretleri almaya yatkındır çünkü faal akıl sadece bilginin değil aynı zamanda mevcudat anlamında varlığın formel nedenidir.

Diğer taraftan faal akıl maddede bulunan suretin kaynağı olabiliyorsa, aynı şekilde insanda ilksel olarak doğuştan gelen bilgilerin kaynağı olabilir.

³⁰ Bilimlerin temeli olan ilk ilkeler, a) Matematiğin ilkeleri b) Ahlaki ilkeler c) Fizik ve Metafiziğin ilkeleri olan ilk düşünülürlerdir. Bkz.: Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı- İnsan İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, s,95. dp.: 66; Davidson, *Intellect*, s, 52.

³¹ Davidson, *Intellect*, s.69.

³² Fârâbî, *Medinetu’l Fazıla*, (edited and translated by Richar Walzer), Oxford: Clarendon Press, 1985, s,200.

³³ Fârâbî, *Risale fi’l Akl*, s.8; Davidson, *Intellect*, s.69.

³⁴ İbn Sina, *Necat*’da ‘bütün parçasından büyüktür’ gibi ilk makullerin, her ne kadar bu makullere bilinç eşlik etmese de, bi’l kuvve akıldan meydana geldiğini ve bi’l kuvve akla bu anlamıyla bilgilerin temeli olması ve ikincil seviyede bilgileri mümkün kılması nedeniyle ‘mümkün akıl’ denilebileceğini belirtir. İbn Sina’ya göre heyulani akla nispetle ‘mümkün akıl’ olarak isimlendirilen bu kısımdan sonra bi’l meleke akıl meydana gelir. Bkz: İbn Sina, *Necat*, (thk: Macid Fahri), Daru’l Afaki’l Cedide, Beyrut, 1982, s.204.

Sonuç olarak gözlemleyebildiğim kadarıyla doğuştan bilgilerle ilgili yorumunun yanında Fârâbî’nin Aristoteles’in *İkinci Analitikler*indeki akıl tasvirine yaptığı en önemli katkı; buradaki anlamıyla akli ‘kesinliğin kaynağı’ olarak görmesidir.³⁵ *İkinci Analitiklerde* akıl bilginin kaynağı olan ilke iken *RfA* akla hem bilginin hem de kesinliğin kaynağı olma fonksiyonunu yüklemektedir.

Bu katkının yanında *RfA*’da akıl, Kindî’nin ve İskender’in ‘cevher’ tasvirinden farklı olarak ‘zât’ kavramıyla karşılanır. Fârâbî’nin cevher kavramı yerine zât kavramını kullanması H.Davidson tarafından da önemli bir tercih olarak yorumlanmaktadır. Fakat Davidson, zat ve cevher arasındaki kavramlarının Fârâbî felsefesindeki karşılıklarıyla ilgili olarak herhangi bir yorum yapmamaktadır.³⁶

Zât ile cevher arasındaki farkı belirginleştirmek için iki kavramın anlamına bakılabilir. Zât, “bir konuda bulunmayan ve asla herhangi bir şeyin konusu olmayan şey için”³⁷ söylenir. Cevher ise, “bir konuda bulunmayan duyulur nesneye söylenir; tür, cins veya fasıl gibi duyulur nesnenin ne olduğunu tarif eden yükleme söylenir; türün mahiyeti için, mahiyeti oluşturan şeyi kaim kılan şey için söylenir”.³⁸ Bu tanımlamalardan hareketle, cevher kavramının duyulur varlıklar için kullanılması nedeniyle, zât kavramının tercih edildiğini söylemek mümkündür. Zât kavramı merkeze alındığında, *RfA*’da temel kaygı; akıl zâtının çeşitli açılardan incelenmesidir sonucu çıkarılabilir.

RfA’nın büyük bölümünde incelenen konu ise aklın soyutlama aşamaları ve bu aşamalara denk gelecek şekilde aklın kısımlarıdır. Fârâbî Kindî’ye oranla kavramları daha belirgin bir şekilde kullanmakta ve her bir aşamayı detaylı olarak tasvir etmektedir. İbn Sina ise her ne kadar aynı kavramsal çerçeveye sadık kalsa da, aklın aşamalarına farklı yorumlar getirmesi bakımından özel bir yerde durmaktadır. İbn Sina’da bi’l kuvve akıl kavramı, ‘kuvve’ kavramının anlamları açıklanarak ele alınır. Faal akılla irtibatı bakımından ise insani akıl, heyulani, bi’l meleke ve bi’l fiil ve müstefad olarak ayrılır. Müstefad akıl ise tam fiil ve yetkinlik durumunu ifade eder.

³⁵ Fârâbî’nin kesinlik teorisi ile ilgili olarak bkz: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/al-farabi-psych/>>. D.Black, Fârâbî’ye göre kesinliğin şartlarını şu şekilde sıralamaktadır: A) S P’ye inanır (inanç şartı). B) P doğrudur (doğruluk şartı). C) S P’nin doğru olduğunu bilir (bilgi şartı). D) P’nin doğru olmaması imkansızdır (zorunluluk şartı). E) P’nin doğru olamayacağı bir zaman yoktur. (Sonsuzluk- eternity- şartı). F) 1’den 5’e kadar ki şartların arazi olarak değil özsel olarak bulunması (arazi olmama şartı).

³⁶ Davidson, *Intellect*, s. 67.

³⁷ Fârâbî, *Kitâbu’l Huruf (Harfler kitabı)*, çev: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, s.45.

³⁸ Fârâbî, *Huruf*, s.40.

Fakat İbn Sina vahiy bilgisi bağlamında ‘hadsî (kutsal)’ akıl kısmını da eklemektedir.³⁹

Aklın aşamaları konusu Kindi ve Fârâbî’nin Aristoteles’ten farklılaştıkları bir konudur. Zira Aristoteles’te akıl, diğer varlıklara benzer bir şekilde etkin ve edilgin akıl olmak üzere ikiye ayrılır. Fakat *RfA*’da aklın; bi’l kuvve, bi’l fiil, müstefad ve faal olmak üzere dört aşamasından bahsedilir. Bu bölümlenme müstefad akıl haricinde İskender Afrodisias’ta da görülür. İskender akli, *maddi akıl (the material intellect)*, *meleke halindeki akıl (intellect in habitu- the intellect in the state of possession)*, *bi’l fiil akıl (productive intellect)* ve *dışarıdan gelen akıl⁴⁰ (intellect coming from without)* olmak üzere dört kısma ayırır. Fârâbî’nin tasnifinde ise maddi ve bi’l meleke isimlendirmesi yoktur. Bunun yanında müstefad (acquired- kazanılmış) akıl kavramsallaştırması *RfA*’dan önceki metin ve çevirilerde bulunmasına rağmen, bu kavrama Fârâbî’nin yüklediği anlam bütünüyle değişmiştir. Davidson’a göre *RfA*’da ve diğer metinlerde Fârâbî müstefad akli kozmolojik bir anlam yüklediği faal akıldan ayırarak ona insani bir anlam yüklemiştir. Fakat *RfA*’daki ifadeler bakıldığında müstefad aklın, faal akılla aynı türden olduğu belirtilmektedir. Bu nedenle müstefad akli, faal akıl ve insani akıl arasında bir kesişim noktası gibi düşünmek daha doğrudur.⁴¹ Müstefad akıl *Medinetü’l Fazıla*’daki ifadelerle göre erdemli şehrin yöneticisi olan ilk başkanın ulaşması gereken akıl mertebesidir. Bunun yanında müstefad akıl, faal akılla aynı cinsten olmasına rağmen insani aklın ulaşacağı en üst akıldır. Münfail akıl seviyesinden başlayan insani akıl, faal akılla ittisal durumuna gelince müstefâd adını alır.⁴²

Aklın yetkinleşme sürecinin, bi’l kuvve akıl ile başlayarak müstefad (acquired) akıl seviyesine kadar yükselmesinin başlangıcında soyutlama (intiza) fiili bulunur. Kindi aynı fiili anlatmak için ‘tecerrüd’ (abstraction) kavramını⁴³ kullanırken Fârâbî intiza (extraction) kavramını devreye sokmaktadır. İntiza kelime anlamı itibarıyla ‘çekip çıkarmak’ anlamına gelir fakat Taylor’a göre bu kavram *RfA*’da; ‘yönelimsel intikal (intentional transference)’ manasındadır.⁴⁴ Bu tasvirle kastedilen soyutlama faaliyetinin aklın yönelimsel bir eylemi olmasıdır. Bi’l kuvve akıl sürekli olarak dış dünyadaki maddeye doğru yöneliktir ve maddedeki sureti alma

³⁹ Mustafa Yıldız, İbn Sina’nın Kutsal Akıl Öğretisi, *İslami Araştırmalar*, 2010, 21 (2), s. 92.

⁴⁰ R.Todd, *Two Greek*, s, 45-48.

⁴¹ Davidson, *Intellect*, s, 69.

⁴² Fârâbî, *el-Medinetü’l Fazıla*, çev: Nafiz Danışman, Meb Yayınları, Ankara, 2001, s. 86.

⁴³ Mahmut Kaya, *Felsefi Risaleler*, s, 260.

⁴⁴ Richard C. Taylor, *Abstraction*, s,152.

eğilimindedir.⁴⁵ Bu bağlamda Aristoteles’in *Ruh Üzerine* adlı eserindeki şu ifadeleri, Fârâbî’nin fikirlerini anlamak için önem arz etmektedir⁴⁶:

“Akletme duyumsama gibiyse, ya akledilir bir şeyin etkisine bir çeşit bir maruz kalma olacaktır ya da bunun gibi başka bir şey. Dolayısıyla hiçbir etkiye maruz kalmamış halde (apathes) olmakla birlikte, biçimi [suret- form] kabul etmeye yatkın olmalı; biçimin kendisi değil, gücül [kuvve] halinde biçim olmalı; duyumsayan kısmın duyulur olana yönelik olduğu şekilde akledilir olana yönelik olmalı.”⁴⁷

Aklın yönelimselliği, duyunun duyulura olan yönelimselliğine benzetilmektedir. Duyu sağlıklı ve işler bir şekilde var olduğu sürece nesnelere duyum almaya yöneliktir ve bu yatkınlık onun doğasında vardır. Aynı şekilde akıl da soyutlama (intiza) fiiliyle makulleri ve mahiyetleri maddeden soyutlama yatkınlığına sahiptir.⁴⁸

Bir tarafta madde, diğer tarafta kendi başına bir zât olan ve intiza kabiliyetine sahip bi’l kuvve akıl vardır. Bi’l kuvve akıl, mahiyetleri (bir şeyi o şey yapan özellik) suretler haline getirerek zihne (nefs) taşır. Zihne gelen suretler ve maddede bulunan suretler, ayrı varlık özelliklerine sahiptirler. Maddede bulunan suretler kategorilere bağlıdırlar. Fârâbî bu noktada kapalılığı gidermek için ‘mum temsili’ni kullanır.⁴⁹

RfA’da kullanılan iki temsilden (ışık temsili, mum temsili) birisi olan mum temsili, bi’l kuvve akıl, suret almamış bir muma benzetilir ve ardından bu mumun suret almış durumu düşünülür. Burada bi’l kuvve akıl, suret almamış durumdaki mumdur. Edimsel hale gelmiş (bi’l fiil) akıl ise suret almış mumdur. Suret aldıktan sonra bu mumu o suretten ayırmak nasıl mümkün değilse aynı şekilde edimsel (bi’l fiil) hale gelmiş aklı da kendisinde bulunan suretten ayırmak mümkün değildir. Dış dünyada bulunan suretleri, soyutlama yoluyla kategorilerden ayırarak kendisinde toplayan akıl, edimsel

⁴⁵ Fazlurrahman’a göre Fârâbî, bi’l kuvve aklı maddi bir öz olarak düşünmektedir ve bu bağlamda İskender Afrodiasis çizgisinde yer almaktadır. Fakat bi’l kuvve aklın tanımlanması için ‘zât’ kavramının kullandığı düşünülürse, Fârâbî’nin faal akılla birleşmeye imkan verecek şekilde aklın maddiliği ve gayri maddiliğine bir açılım getirdiği söylenebilir. Zira eğer bi’l kuvve aklın bütünüyle maddi olduğu kabul edilirse bu durumda faal akılla ittisal meselesi boşlukta kalmaktadır. Bkz: Fazlurrahman, *Prophecy in Islam*, Birinci baskı 1958 (2. Baskı 2008), Chicago: Routledge, s. 11-14.

⁴⁶ Farabi. "On Intellect." *Classical Arabic Philosophy an Anthology of Sources* içinde, 54-104. Indianapolis: Hackett Publishing, 2007, s.68.

⁴⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev: Ömer Aygün, Y.Gurur Sev, Pinhan Yayınları, İstanbul 2018, 429a 14-19.

⁴⁸ Fârâbî, *Risâle fi’l Akl*, s.12. “Bi’l kuvve akıl varlıkların mahiyetlerini soyutlayan (intiza) nefis gücüdür”.

⁴⁹ Fârâbî, *Risale fi’l Akl*, s.13.

hale gelir.⁵⁰ Zihinde bulunan suret ile dış dünyada bulunan suret arasındaki fark ise Aristoteles’in şu açıklamasından anlaşılabilir:

“Madem bir büyüklük büyüklük olmaktan, su da su olmaktan başkadır, et olmaklığı ayırt eden şey ya etin kendisini ayırt edenden başka bir şeydir ya da aynı şeyin başka bir halidir, çünkü et maddesiz değildir... Dolayısıyla sığağın, soğuşun ve belli bir oran içerisinde eti oluşturan bileşenlerin ayırt edilmesini sağlayan şey duyumsamadır; oysa et olmaklığın ayırt edilmesini sağlayan şey başkadır.”⁵¹

Verilen bilgiye göre örneğin bireysel bir insan duyu gücüyle algılanırken bu bireysel insandan alınan insanlık sureti akıl gücü sonucunda meydana gelir. İnsanlık formunun zihne dahil olması, edimselleşmiş (bi’l fiil) akıl durumunu gösterir. Edimselleşmiş (bi’l fiil) akıl, soyutlanmış ve kategorilerden arındırılmış suretlerin deposu haline gelir ve o suretlere dönüşür. Bu seviyede edimsel aklın tikel varlıklarla ve maddedeki suretlerle bir irtibatı kalmaz. Örneğin, bi’l fiil akıl, seviyesinde bir insana dair bilgi insanlık suretinin zihinde bilinmesiyle gerçekleşir. Bi’l fiil akıldaki makuller, artık maddeye bağımlı makuller değildirler. Fârâbî’nin ifadesine göre bu makuller yeni bir varlık kazanırlar ve varlık kategorisine girerler.⁵² Bu tavrıyla Fârâbî, zihni varlıkların gerçekliğini kabul eden realist filozoflar arasında yer alır. Zira Fârâbî’ye göre soyutlandıktan sonra dış dünyadan ilişkileri kesilen ve zihinsel birer varlığa dönüşen makullerin, tıpkı diğer varlıklar gibi bir gerçekliği vardır. Zihinde maddeden soyutlanmış makullerin bulunmasıyla akıl ikinci tür akletmeye hazır hale gelir. Kendi üzerine düşünme (self-reflection) olarak tasvir edilmesi mümkün olan bu seviyede, akılda özne-nesne ikiliği ortadan kalkar. Aklın düşünmesi, kendisini düşünmesi anlamına gelir ve aklın kendisi makul haline gelir. Bu seviyede akıl soyutlama faaliyetini bırakır ve bütün akledilirler, aklın zatına dönüşür. Bu seviye müstefad akıl seviyesidir ve burada işlemde geçmiş ve soyutlama süzgecinden aktarılmış makullerin bilgisi söz konusudur. Diğer bir deyişle bi’l fiil akıl ne kadar çok sureti maddeden soyutlayarak edimsel hale getirmişse müstefad aklın maddeden bağımsız bilgisi de o derece yoğun olur.⁵³

Tüm bu anlatımlarda dikkat çeken bir nokta, faal aklın rolünün net bir şekilde açıklanmamış olmasıdır. Risale’nin ana omurgasını oluşturan soyutlama sürecinde faal akıldan hiç bahsedilmez fakat faal akılla ilgili

⁵⁰ Fârâbî, *Risale fi’l Akl*, s,16-17.

⁵¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429b11-21.

⁵²“Bi’l fiil makuller hasil olduklarında, evrendeki diğer varlıklar gibi olurlar” Fârâbî, *Risale fi’l Akl*, s,18.

⁵³Fârâbî, *Risale fi’l Akl*, s,18-20.

kısımda ‘faal aklın maddeye suret veren ve bi’l kuvve akli edimselliğe (bi’l fiil) çıkararak’ akıl olduğu üzerinde durulur.

Bu durumda aklın farklı aşamaları geçebilmesi ve yetkinleşebilmesinin üç boyutu vardır; aklın doğasında bulunan soyutlama, doğuştan gelen bir yatkınlıkla yaşamın ilk döneminde oluşan zorunlu ilk bilgilerin kesinliğini sağlayan yeti ve faal aklın aydınlatması. *RfA*’da ve Fârâbî’nin diğer metinlerinde bilgi edinme sürecinin temelinde yer alan faal akılla ilgili olarak literatürde geniş bir tartışma alanı vardır.⁵⁴ Aristoteles’in *Ruh Üzerine* adlı eserinde geçen aktif akıl (noesis poietikos) kavramsallaştırmasının anlamı, klasik ve modern Aristoteles yorumcuları arasında farklı yorumların çıkmasına neden olmuştur. Bu problem ‘De Anima III.5 problemi’⁵⁵ olarak isimlendirilir.

“Madem tüm doğada her cins için bir yandan madde var (yani o cinsteki her şeyi olma gücüne sahip bir şey var), öbür yandan da bu her şeyi yapıp etmesi bakımından başka, etkin bir neden daha var (madde karşısında sanatın hali), o zaman ruhta da aynı farklar olmalı. Nitekim bir şey haline gelmesi bakımından –maddeye denk düşen- akıl vardır, öbür yandansa bu her şeyi yapması bakımından –akıl vardır- bir çeşit sahiplik [heksis] olarak, ışık gibi; çünkü ışık da belli bir tarzda gücül (kuvve) haldeki renkleri işler halde renkler haline getirir. İşte bu akıl, varlığı bakımından bir işlerlik olmasıyla müstakildir, çünkü her türlü karışımdan ve her türlü özellikten ya da etkilenimden azadedir. Çünkü etkin olan edilgin olandan, ilke de maddeden daima daha değerlidir... Ancak (bu akıl) müstakil haldeyken tam olduğu gibidir ve ancak bu ölümsüz ve ezelidir...Edilgin akıl ise bozuluşa tabidir ve o olmadan hiçbir şey akletmez.”⁵⁶

Maddi akıldan ayrı olarak surete benzetilen ‘etkin aklın’ mahiyeti tartışması, klasik dönem Aristoteles yorumcularını farklı bakış açılarını benimsemeye götürmüştür. İskender Afrodisias, etkin akli, tamamen insanın dışında ve Tanrısal bir akıl olarak yorumlarken, Themistius Fârâbî’nin pozisyonuna yaklaşarak etkin akli aracı bir varlık olarak yorumlamaktadır.⁵⁷

⁵⁴ Streetman, *Al Farabi’s Interpretation*, s,18; Christopher Shields, *Aristotle’s Psychology*, <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/aristotle-psychology/>>

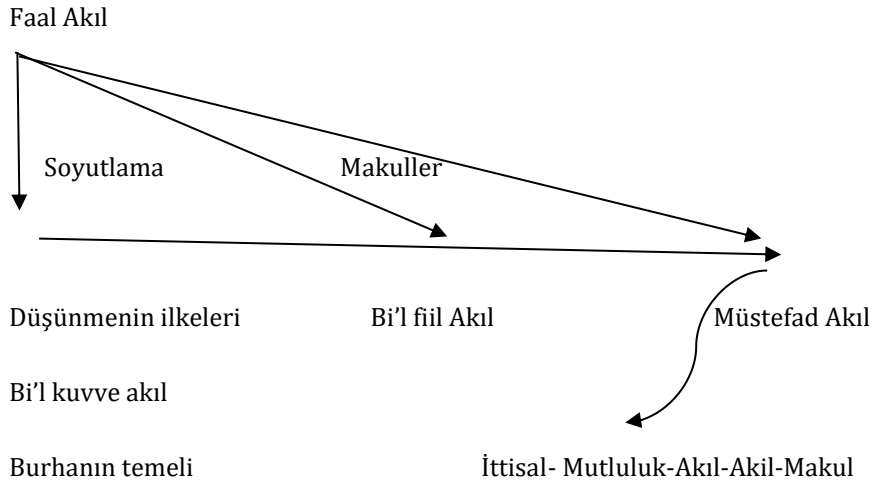
⁵⁵ Black, Deborah. "Psikoloji: Nefs ve Akıl." *İslam Felsefesine Giriş* içinde, ed: Peter Adamson Richard Taylor, çev: Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2005, s, 348-355.

⁵⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 430a10-25. 127. dp.: Buradaki etkin akıl kavramsallaştırmasını Aristoteles’te başka hiçbir yerde geçmemektedir.

⁵⁷ Streetman’ın Themistius’un faal akıl yaklaşımının Fârâbî’ye kapı araladığını belirtmektedir, s,22; Özturan’a göre ise Themistius tıpkı İskender gibi faal akli Tanrı olarak yorumlamaktadır. s,113. Bu farklılıklardan anlaşılacağı üzere şarihlerin belli bir konudaki fikirlerini tespit etmek oldukça güçtür.

Modern Aristoteles yorumcuları arasındaki farklar ise daha şaşırtıcıdır. Faal akıl, evrendeki kozmik akıl olarak gören yorumcuların yanında, onu insan aklıyla özdeşleştiren veya bilgi edinme sürecinde işleyen bir bilinç altı mekanizma olarak yorumlayan fikirler de vardır. Örneğin David Ross, J.Rist, R.D Hicks gibi araştırmacılar faal akıl insan aklı olarak yorumlarken Charles Kahn gibi yorumcular faal akıl kozmik akıl olarak yorumlarlar.⁵⁸ Fârâbî’nin sisteminde ise, faal aklın kozmolojik bir statüsü vardır ve faal akıl dış dünyadaki varlıklar gibi bir varlık olarak görülür. Göksel bir varlık olmasının yanında faal akıl, bilginin insani yetkinleşmenin ve mutluluğun kaynağıdır.⁵⁹

Buna göre dokuz ayrı göksel varlığın bulunduğu ay üstü alemde her bir göksel varlığın aklı ve nefsi vardır. Bu sistem içerisinde faal akıl, en son akıldır ve onun maddesi ay altı alemdir. Faal aklın en önemli fonksiyonu ise, insani bilginin gerçekleşmesinin garantörü olması ve ilk makullerin taşıyıcısı olmasıdır.⁶⁰ Soyutlama ve yetkinleşme sürecinde de faal akıl, etkilidir ve aklın bi’l kuvvelikten bi’l fiil olmaya yükselmenin nedenleri arasındadır.



Şekilde görüldüğü üzere⁶¹, Fârâbî sisteminde faal aklın üçlü bir fonksiyonu vardır. İnsanda yönelimsel bir şekilde bulunan soyutlama gücü,

⁵⁸ Streetman, Al Farabi's Interpretation, s.53.

⁵⁹ Davidson'a göre Fârâbî'den önceki düşünürler keskin bir ayımla maddi olmayan bir akıl kısmına sokmamışlardır. Dolayısıyla bu ayırım Fârâbî'ye aittir. Davidson, *Intellect*, s.13.

⁶⁰ Fârâbî, *El-Medinetü'l- Fazıla*, s.68; Davidson, *Intellect*, s.69.

⁶¹ Aklın aşamaları ve faal akıl, insani akıl ilişkisi Fazlurrahman'ın *Prophecy in Islam* adlı eserinde farklı bir açıdan tablolatırılmıştır. Bkz: Fazlurrahman, *Prophecy in Islam*, s.14. Yukarıdaki tabloda ise *RfA*'dan hareketle faal aklın hangi rolleri

faal akıldan gelen ve insanda akıl yürütme sonucu elde edilmeyen ilk bilgilerle mahiyetlere tekabül eden suretleri dış dünyadan alır. Bu noktada faal aklın, maddeye suret veren boyutu devreye girer. Dış dünyadaki varlığın sureti onda potansiyel bir akledilir olarak bulunan şey, maddi surettir. Bu suret maddeye faal akıldan gelir. Bi’l kuvve akıl doğasında bulunan yönelimsel soyutlama yetisiyle, maddi suretleri zihinsel suretlere çevirir ve faal aklın yardımıyla (*RfA*’da feyz kavramı kullanılmamaktadır) bu suretler edimsel akledilirler (bi’l fiil makul) haline gelir. Edimsel makuller bi’l fiil akıl seviyesinde aklın kendisi olur ve akıl ikinci bir düşünmeyle kendi kendisini düşünerek yine faal akılla bütünlüşür ve faal akılla aynı türden bir varlık haline gelir.

D) Sonuç

Tüm bu tartışmalardan açığa çıkmaktadır ki, Fârâbî’nin akıl risalesinin yeniden ve Fârâbî’nin diğer eserleri de dikkate alınarak incelenmesi gerekmektedir. Zira risale hem Fârâbî felsefesinin hem de Fârâbî’nin Aristoteles yorumuna dair önemli bir kaynaktır. *RfA*’nın bu önemli konumu, ancak soyutlama teorisi göz önüne alınırsa anlaşılabilir. Nitekim Richard Taylor, konuyla ilgili yukarıda üzerinde durduğumuz makalesinde bu duruma temas etmektedir. Taylor’un ilgisi daha çok bu kavramın Orta çağ Latin felsefesi üzerindeki etkisi üzerine olmuştur. Diğer taraftan Kindi’nin soyutlama faaliyeti için tecerrüd kavramını kullandığı yerde Fârâbî’nin intiza, kavramını kullanması *RfA*’yı epistemolojik açıdan merkezi bir metin haline getirmektedir. Bunun yanında *İkinci Analitikler*’de akıl bilginin kaynağı olan ilke iken *RfA*’da akla hem bilginin hem de kesinliğin kaynağı olma fonksiyonunun yüklenmesi Risaleyi farklılaştıran hususlardan birisidir.

Bir başka sonuç da aklın geçirdiği aşamalarla ilgilidir. Aklın farklı aşamaları geçebilmesi ve yetkinleşebilmesinin üç boyutu vardır; aklın doğasında bulunan soyutlama, doğuştan gelen bir yatkınlıkla yaşamın ilk döneminde oluşan zorunlu ilk bilgilerin kesinliğini sağlayan yeti ve faal aklın aydınlatması. İlk bilgilerin doğuştan gelmesi ve faal aklın bu bilgilerin kaynağı olması arasında her hangi bir zıtlık olmadığı da varılan diğer bir sonuçtur. Bunun yanında aklın ‘kesinliğin ilkesi’ olarak tanımlanması ve yine Kindi’nin akli ‘cevher’ olarak görmesine karşılık Fârâbî’nin zât kavramını öne çıkarması, Davidson ve Fazlurrahman’ın da işaret ettikleri aklın maddîliği problemi bağlamında, önemli bir tercihtir. Bu temel kavramların yalnızca akıl risalesi bağlamında değil, Fârâbî felsefesinin bütününde akıl probleminin nasıl ele alındığıyla ilgili olarak da dikkate alınması gereken kavramlar olduğu açığa çıkmaktadır.

gerçekleştirdiği üzerinde durulmaktadır ve üç boyutlu bir etki alanı bulunduğu öne sürülmektedir.

KAYNAKÇA

- Özturan, H. (2013). *Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı Problemi*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- A.Davidson, H. (1992). *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of Active Intellect, Theories of Human Intellect*. Oxford: Oxford University Press.
- Adamson, P. (2016). *Philosophy in Islamic World*. Oxford: Oxford University Press.
- Aristoteles. (1951). *İkinci Analitikler*. (R. Atademir, Çev.) İstanbul: Meb Yayınları.
- Aristoteles. (2018). *Ruh Üzerine*. (Ö. A. Sev, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Arslan, A. (2014). *İlkçağ Felsefe Tarihi* (Cilt 3). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aydınlı, Y. (2008). *Fârâbî'de Tanrı- İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Black, D. (2005). Psikoloji: Nefs ve Akıl. P. A. Taylor (Dü.) içinde, *İslam Felsefesine Girişi* (C. Kaya, Çev., s. 348-355). İstanbul: Küre Yayınları.
- Cabiri. (2009). *Bunyetu'l Akli'l Arabi*. Beyrut: Merkezi Dirasat Vahdeti'l Arabiyye.
- Fârâbî. (1983). *Risalat Fi'l Akl*. Beyrut: Dar El Maşrık.
- Fârâbî. (2008). *Kitâbu'l Huruf: Harfler Kitabı*. (Ö. Türker, Çev.) İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Fazlurrahman. (2008). *Prophecy in Islam*. Chicago: Routledge.
- Frederic M.Schroeder, R. B. (1990). *Two Greek Aristotelian Commentators on Intellect: The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De Anima 3.4-8*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Galston, M. (1977). A Re-examination of al-Farabi's Neoplatonism. *Journal of History of Philosophy*, 1(15), 13-32.
- Harari, O. (2004). *Knowledge and Demonstration: Aristotle's Posterior Analytics*. Dordrecht: Springer Business Media.
- J.McCarthy, R. (1964). Al-Kindi's Treatise on the Intellect: Text and Tentative Translation. *Islamic Studies*, 3, 119-149.
- Janos, D. (2009). *Intellect, Substance and Motion in al-Farabi's Cosmology*. Montreal: PhD Dissertation, McGill University Institute of Islamic Studies .
- Kalın, İ. (2013). Varlık ve İdrak: Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kaya, M. (2006). *Kindi: Felsefi Risaleler*. İstanbul: Klasik Yayınları.

“FÂRÂBÎ’NİN AKIL RİSALESİNİN FELSEFİ ANALİZİ”
Rıza Tefrik KALYONCU

- L.Black, D. (2005). Psikoloji: Akıl ve Nefs. P. Adamson, & R. C. Taylor (Dü) içinde, *İslam Felsefesine Giriş* (C. Kaya, Çev., s. 340-357). İstanbul: Küre Yayınları.
- Mahdi, M. (2001). *Alfarabi and Foundation of Islamic Political Philosophy*. Chicago: Chicago University Press.
- Sina, İ. (1982). *Necat*. (M. Fahri, Dü.) Beyrut: Daru'l Afaki'l Cedide.
- Taylor, R. C. (2007). Abstraction in al-Fârâbî. *American Catholic Philosophical Association, Proceedings of ACPA, 80*.
- Yıldız, M. (2010). İbn Sina'nın Kutsal Akıl Öğretesi. *İslami Araştırmalar*, 21(2).
- Yasin, C. (1975). *Fârâbî fi hududihi ve rusumihi*. Beyrut: Alemu'l Kutub.
- Zeyne, H. (1978). *el-Akl inde'l Mutezile*. Beyrut: Daru'l Afaki'l Cedide.

HAKİKATİ KEŞFETMENİN YOLU OLARAK YÖNTEMLİ DÜŞÜNME

Yakup KAHRAMAN*

ÖZET

Modern epistemolojinin en önemli niteliklerinden birisi nicelleştirmedir. Bu nicelleştirmenin temeli ise hiç şüphesiz matematik-geometri biliminin felsefi konularda içselleştirilmesidir. 17. Yüzyıl ile birlikte matematik-geometri temelli doğa bilimlerinin gelişmesi ve insan yaşamı üzerindeki etkisi filozofların kuramsal zeminini değiştirmesine yol açmıştır. Böylelikle felsefi sistemlerin bu bilimlere göre kurgulandığını görmekteyiz. Bu teorik kurgunun en önemli belki de sistematik olarak başlangıç noktası Descartes'tir. Bu çalışma Descartes'in matematiği felsefi sisteminin içerisine nasıl yerleştirdiğini ve bunun sonucunda ortaya çıkan refleksiyonu ele almaktadır. Descartes'in ortaya koyduğu teorik kurgunun en önemli yönlerinden birisi felsefi düşüncenin yöntemsiz herhangi bir sonuç ortaya koyamayacağı fikrinin yerleşmesidir. Bu şekilde felsefi düşünme ve yöntem arasında doğru orantı olduğu fikri yaygınlaşmıştır. Bu fikir hem rasyonel metafiziğin kökenini oluşturmuş hem de sonraki yüzyıllarda pek çok felsefi yapılanmaya ilham kaynağı olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Nicelleştirme, Yöntemli Düşünme, Hakikat, Descartes.

SYSTEMATIC THINKING AS A WAY OF DISCOVERING TRUTH

ABSTRACT

One of the most significant qualities of modern epistemology is quantification. The basis of this quantification is undoubtedly internalization of the science of mathematics and geometry in philosophical subjects. In the 17th century, the development of natural sciences and the effect on human being have caused philosophers to change theoretical ground. Hereby, it is seen that the philosophical system has been built according to these sciences. The most important or maybe the initial point of this theory is Descartes. This study deals with how Descartes has integrated mathematics into the philosophical system and reflection as a result of this integration. One the most important aspects of the theoretical construct which Descartes has put forward is that philosophical thought cannot reveal a conclusion without a method. In this manner, it has been widespread that there is a direct proportion between philosophical thought and method. This idea has both created an origin of rational metaphysics and has been direct been an inspiration to philosophical construction in following centuries.

Key Words: Quantification, Systematic Thinking, Truth, Descartes

*Doç.Dr., Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>
2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 79-93.
ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 24.07.2018
Makalenin kabul tarihi: 08.11.2018

Giriş

Matematik biliminin en önemli yönlerinden birisi olan nicelleştirme, insanın varlık ve yaşama ait pek çok konuda tanımlamalar yapabilmesine ve kendisine burada bir koordinat belirlemesine imkân sağlamaktadır. Bundan dolayı matematik bilimi ilkçağdan itibaren pratik sorunların ortadan kaldırılması ve varlığa ilişkin olay ve olguların kurgusal zemini için kullanılmıştır. Hem fiziksel dünyanın anlaşılması ve tasvir edilmesi hem de tarım, mimari, tarih, sanat, astronomi ve edebiyat dahil olmak üzere pek çok bilim dalının yardımcı kaynağı olarak matematik bilimini görmekteyiz. Örneğin, eski Mısır’da her yıl Nil nehrinin taşması sonucu tarlaların sınırlarının yeniden belirlenebilmesi işi için ortaya çıkan bilirkişi mesleğiyle birlikte, bu kişiler, sayılar ve büyüklükler arasında bağlantılar kurmak zorunda kalmışlar, böylece Mısırlılar matematik biliminden faydalanmışlardır.¹ Ptolemeus, *Geographike Syntaxis* adlı eserinde dünyayı haritalamaya çalışmış ve matematik bilimine dayalı olarak o zamana kadarki en geniş çapta koordinat sistemini oluşturmuştur.² Çinliler ikinci yüzyılda haritacılık ve tarih cetvelleri hazırlarken temel koordinat sistemine benzer bir yapı ve negatif sayıları kullanmıştır.³

Rönesans ve reform hareketlerinin başlangıcı ile birlikte matematik bilimlerin alanı genişlemiştir. Bu bağlamda en önemli örnek olarak verebileceğimiz Leonardo da Vinci, ayrı disiplinler olarak görülmeyen sanat, mimari ve mühendislik alanlarında çalışmalar ortaya koymuştur. Henüz dinamik yasalarının oluşturulmamış olmasından dolayı, hemen hemen her türlü amaç için çizmiş olduğu makineler kâğıt üstünde kalmış olsa da, bilim dünyasına, doğanın işleyişinin makinelerle ve dolayısı ile matematikle açıklanabileceği düşüncesini kazandırmıştır.⁴ Diyebiliriz ki modern düşüncenin başlangıcı ile birlikte matematik biliminin işlevselliğinde artış olmaya başlamış, özellikle de fiziksel dünyanın işleyişinin tasvir edildiği önceki dönemlerden farklı olarak bu fiziksel dünya açıklanmaya çalışılmıştır. Böylece modern düşünce ile birlikte tüm varoluş yeniden kurgulanmaya başlanmış, adeta matematik bir estetik ile varlığa yaklaşım moda haline gelmiştir. Matematiğin bu yeni kullanım tarzı pratik yaşamı da etkilemiş, ticaretin gelişmesi, sömürgeleştirmenin başlaması, coğrafi keşifler, gemicilik,

¹ Carl B. Boyer, *History of Analytic Geometry*, Dover Publication, New York, 2004, s.1.

² Colin A. Ronan, *Bilim Tarihi*, TÜBİTAK, çev. Eklemeddin İhsanoğlu, Feza Günergun, Ankara, 2003, s.134.

³ Colin A. Ronan, *a.g.e.*, s.166

⁴ J.D. Bernal, *Tarihte Bilim*, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2008, s.344

yer ölçümü ve haritacılıktaki pratik matematiksel tekniklerin önemini de arttırmıştır. Statik, hidrostatik, ve kinematik gibi alt dallara ayrılabilir matematiksel mekanik bilimi bu dönem boyunca dikkate değer değişimlere uğramıştır. Kuşatmalara ustaca karşılık verilmesi, toplara dirençli kaleler ve toprağın ıslahı, kanal inşaatı veya sadece devletin mali amaçları doğrultusunda yapılan yer ölçümü gibi muhtelif mühendislik projeleri modern dönem Avrupa’sının başlangıcında hem matematikçilerin statülerinin yükselmesine hem de soylu sınıfın matematiğe gösterdikleri ilginin artmasına neden olmuştur.⁵

Matematik bilimindeki bu prestij artışı modern dönemi öncesinden ayırmış ve fizik tasavvurunda çarpıcı değişmelerin gerçekleşmesiyle sonuçlanmıştır. Bu değişimlerin temeli doğanın matematik yoluyla anlaşılmasına başlanmasıdır. Matematikçiler bu değişimi gerçekleştirmek için deneyi kullanmışlardır. Takip ettikleri yöntem belirli bir gaye için özellikle tasarlanan deneylerle ispatlanmış bilgiler elde etmektir. Böylece matematik uygulayıcıların çabalarıyla fiziksel dünyanın dakik bir biçimde gözlenmesi ve ölçülmesini sağlayacak deneysel yöntem tesis edilmeye başlanmıştır.

Matematik bilimleri, doğa felsefesi, fizyoloji, anatomi ve kimyada gerçekleşen gelişmeler ve bunlara eşlik eden alet kullanımı modern dönemde deneyimciliğin yükselişinde rol oynamıştır. Deneysel yöntemin gücünün fark edilmesi, daha ileri deneyimci araştırmaların yapılmasına öncülük etmiştir. Bunun sonucunda bilim derneklerinin veya akademilerinin meydana gelmesini sağlayan bilim adamları arasında yeni etkileşimler ortaya çıkmıştır. Bu gelişmeler soyluların saraylarındaki ve üniversitelerdeki değişimler sayesinde teşvik edilmiştir. Bunun sonucu olarak tecrübe sayesinde üretilen bilginin otoritesine duyulan inançta köklü bir değişim meydana gelmiş ve deneysel yöntem bilim devriminin en asli unsurlarından biri haline gelmiştir.⁶

Moderniteye geçiş döneminde matematiğe göre doğayı yorumlamanın, dolayısıyla yöntem bilincinin teorik zemininin oluşmaya başladığını görmekteyiz. İnsan, dış dünyaya bu sayede hâkim olduğunu, sanat ve teknik ile bütün dünyayı şekillendirebileceğini, tüm canlıları yönetebileceğini düşünmeye başlamıştır. Bunu başarabilmesinin en önemli yolu zekâsını kullanma becerisinin geliştiğini somut verilerle görmeye başlamasıdır. Bu dönemdeki düşünürler insan zihnindeki matematiksel

⁵ John Henry, *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, çev. Selim Değirmenci, Küre Yayınları, İstanbul, 2008, s. 22.

⁶ John Henry, *a.g.e.*, s. 46.

fakülte bölüm/işlev sayesinde bütün varlığa hâkim olma imkânının doğduğuna inanmaya başlamışlardır. Buna göre eğer bu yetenek olmasaydı duyular ve deneyimin insafına kalmış olsaydık bütün sanatlar şaşardı.⁷

Felsefi Düşüncenin Zemini Olarak Matematik

Matematik bilimleri her zaman uygulamaya dönük ve faydalı bilgiyle ilişkilidiler ve matematiği uygulayan düşünürler kendilerine ait matematiksel teknikleri gerçek dünyaya nasıl uygulayacaklarını sınıyorlardı. Bu yaklaşım tarzı 17. yüzyıl biliminin deneysel yönteminin asli kaynaklarından biriydi.⁸ Yukarıda belirttiğimiz gibi matematik bilimler hem pratik yaşamı kolaylaştıran bilgiler ortaya koymakta hem de varoluşu yeni baştan anlamak için dönemin düşünürlerine teorik imkânlar sunmakta idi. Doğanın matematikselleştirilmesi olarak niteleyebileceğimiz bu teorik zemin felsefi düşüncede yöntemsel refleksiyon için de iyi bir zemin teşkil etmiştir. Böylece tıpkı doğa bilimsel yapıdaki matematiksel örüntüler gibi felsefi yapılanmayı da bu örüntülerle besleyerek hakikati elde etme çabası modern dönemin başlangıç filozoflarından Descartes’ın ilgisini çekmiştir. Descartes matematik bilimleri temelinde yöntemsel bir yapı kurgulayarak zaman ve mekândan bağımsız bir hakikati bulabileceğini düşünmüştür. Descartes’ın peşinden koştuğu şey kesinlik ve mutlak bilgiydi.⁹ Bu bilgiyi verecek olan temel disiplin ise matematik bilimleridir. Descartes’ın mantığına göre biz zihnimizi matematiksel yapıyla donatırsak kesin, hakiki, evrensel, genelgeçer bilgiye ulaşabiliriz. O, bu kabulden hareket ederek matematik bilimlerin işleyişini zihinsel düşüncenin temeli kabul etmiştir.

Varlığa ait araştırma alanının özellikle 17. yüzyılda bilimlerin kendi sistematiğini oluşturmaya başlamasıyla farklılaştığını düşünecek olursak Descartes’ın burada matematik bilimlere ait yöntemi bütün bilimlerin temeline yerleştirmek istemesinin temel sebebi ortaya çıkmaktadır. Farklı bilimler tarafından ortaya konulan bilgilerin uyumlu olması onun temel endişesidir. Bu uyumluluk insan yaşamında somut ilerlemelerinde temel kaynağı olarak değerlendirilmektedir. Bunu sağlayabilmenin yolunu ise yöntemsel birlikte görmektedir. O, yöntemi hakikate götüren yol, bütün ilimleri de yöntemsel birlik içinde tasarladığı için en güzel sonuçlara

⁷ A.C. Crombie, *Science Art and Nature in Medieval and Modern Thought*, Hambledon Press, London, 1996, s.14.

⁸ John Henry, *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, s. 32.

⁹ Joel Kovel, *Tarih ve Tin*, çev. Hakan Pekinel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1994, s. 58.

ulaşacağı vaadini vermektedir. Descartes için bu yöntemin temeli aritmetik ve geometridir. O, bu bilimlerin felsefeye göre daha öncelikli olduğunu düşünür.

Yöntem gereksinmesi bir sorun ya da güçlük yani bileşik bir doğa mevcut olduğu yerde başlamaktadır. Kartezyen yöntem zihnin açıkça göremediği önermelerde bir düzeni açığa çıkarma yoluyla temel işlemlere dikkat çeker. Tıpkı cebircinin sanatın üst dereceden denklemleri daha kolay denklemler haline sokması gibi yöntemin başlıca sırrı da zihni o konuda sahip olduğu daha yalın ve bilinmesi daha kolay olanlara analiz yoluyla yükseltmek ya da en uzak veya en gizli alanları sentez ya da bileşim yoluyla elde etmek amacıyla konuları bir diğerine eklenebilecek diziler haline getirmektir. Dolayısıyla matematik bilimlerin çalışmaları ve ondan ayrılmayan yöntemin öğrenilmesi bütün felsefeden önce gelmektedir. Bu şekilde felsefe yönteme uygun hale getirilmektedir. Fakat Descartes için felsefe sadece yöntem ile şekillenen bir bilim değildir. Felsefe, kendisine yöntem tarafında diğer bilimlere ilkelerini sağlamak, son çözümlemede en yalın ve en mutlak olanı belirlemek görevi verilen bilimdir.¹⁰

Descartes'ın içinde bulunduğu dönemde bilimlerin temelde ayrılmış olmaması matematiği hem doğa bilimlerinde hem de felsefi konularda içselleştirmek istemesinin önemli bir nedenidir. Kendisinin bütün ilimlerin birbiriyle bağlantılı olduğu ve tümünün birden öğrenilmesinin zaruretine değinmesi bunun göstergesidir. Ona göre bütün ilimler öyle birbirine bağlıdır ki hepsini birden öğrenmek birini ötekilerden ayırmaktan daha kolaydır. O halde bir kimse hakikati ciddi olarak aramak istediğinde özel bir ilmin tetkikini seçmemelidir. Descartes'a göre bunun sebebi ilimlerin bölümlerinin birbirine bağlı bir bütün olmasıdır. Burada yöntemsel birliğin araştırmaları kolaylaştıracağına ve farklı bilimlerin alanına giren en karmaşık konuları bu birlik sayesinde çözebileceğine inanan Descartes, bütün ilimlerden faydalanacak olan kişinin özel tetkiklerle uğraşanlardan daha çok ilerlediğini ve yalnız başkalarının arzu ettiği bütün şeylere değil, ümit ettikleri en güzel neticelere de varacağını savunmaktadır.¹¹

Hakikate ulaşmak için en büyük araç olarak gördüğü yöntem, Descartes'ın kendisinden önceki düşünürlere göre kendisini farklı ve hakikate daha yakın hissetmesine neden olmuştur. Onun bu yaklaşımı

¹⁰ Jean-marie Beyssade, “Descartes: Felsefi Bir Devrim Mi?”, *Cogito*, çev. Tülin Bumin, Sayı:10, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997, s. 70.

¹¹ Rene Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, çev. Mehmet Karasan, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1997, s. 5.

dönemindeki bütün düşünürlerde bulunmaktadır. Modern olanın en büyük ayırımı olan kendine kadar gelen düşünce geleneğinin hakikati yakalayamadığı kendi bulgularının ise hakikate götürücü yol olduğu iddiası burada da görülmektedir. Descartes, ilkeleri arasına koyduğu bütün hakikatlerin her zaman herkesçe bilinmiş olmasına rağmen şimdiye kadar bu hakikatleri felsefenin ilkeleri olarak tanıyan hiç kimsenin olmadığını savunmaktadır.¹² O, ortaya konulan ve aslında temellerinin oldukça eski olduğunu ve kimse tarafından ortaya konulmadığını söylediği bu yöntem sayesinde oldukça önemli ve başka insanların habersiz olduğu bazı hakikatleri keşfettiğine inanmakta ve bu yöntemin doğruya götürdüğünü kendi içsel yaşantısından hareketle temellendirmektedir.¹³

Descartes hakikati yöntemsiz aramaktansa hiç aramamanın daha iyi olduğunu düşünmektedir. Yöntemi terk etmek ve araştırmaya bu şekilde devam etmek ona göre tabiat ışığını karartır, düşünceyi köreltir ve karanlıklar içinde yürümeye başlamak demektir. Descartes'ın yöntemden anladığı şey matematik bilimlere ait şaşmaz ve kolay kurallardır. Bu kuralların yönlendirmesine tabi olan kişiler hiçbir zaman yanlış doğru yerine almayacak ve boş emeklerle kendilerini yormaksızın azar azar ilimlerini arttırarak bile bildikleri bütün şeylerin doğru bilgisine ulaşacaklardır.¹⁴

Hakikatin bilgisine iki yoldan varıldığı düşünüldüğünde tecrübe ve çıkarım arasında çıkarımı tercih eden düşünür, tecrübenin çoğu zaman aldattığı olduğunu fakat çıkarımında yetersiz olduğunu belirtmektedir. Bunun üstesinden gelmenin, yanlıştan ve şüpheden uzak durmanın yolu ise Descartes için aritmetik ve geometridir. Ona göre yalnız bu ikisi tecrübenin belirsiz kıldığı hiçbir şeyi mutlak olarak kabul etmeyecek derecede saf ve basit şeylerle uğraşılır ve tamamıyla muhakeme yoluyla çıkarılan birtakım neticelerden ibarettirler. Böylece onlar bütün ilimlerin en kolay ve en açıktır. Yöntemsiz alt yapısını bu iki bilime dayandıran ve buradan yola çıkılınca hakikati elde etmenin kaçınılmaz olduğuna inanan Descartes'a göre insanın bu iki bilimle yanlış yola gitmesi imkânsızdır. Hakikatin doğru yolunu arayanların aritmetikle geometrinin ispatlarına eşit bir kesinlik ve şüphesizlik elde edilmeyen hiçbir şeyle uğraşmaması gerekir.¹⁵ Matematiğe ait idelerin doğuştan zihnimizde olduğu varsayımı doğal olarak Descartes'ın

¹² Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan, Maarif Matbaası, 1943, s.17.

¹³ Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s.27.

¹⁴ Rene Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, s. 16.

¹⁵ Rene Descartes, *a.g.e.*, s. 9.

bu ideleri Tanrısal güvence altına almasına ve bizi asla yanlışla sürüklemeyeceği inancına götürmüştür.

Yöntemin faydasının büyük olduğunu ve onsuz ilimleri incelemeye koyulmanın zararlı olduğunu düşünen Descartes, yöntemsel refleksiyonun doğuştan insan zekâsında izleri olduğuna, herhangi bir sorunun çözümünde kullanılan analiz ve cebir yönteminin doğuştan ilkelerinden meydana gelmesinin ürünleri olduğunu savunmaktadır.¹⁶ Descartes’ın buradaki amacı matematik bilimlere dayalı yöntemin bütün bilimlerin kullanabileceği evrensel bir yönünün olduğunu açığa çıkarmak, bunu da felsefe yolu ile yapmaktır. İnsan açısından bilinmesi mümkün olan her şeyin kesin doğru bilgisini verecek olan bu teorik zemin yanıltıcı bilgiler verdiği düşünülen deney üzerine değil akıl üzerine temellendirilmiştir.

Kesin bilgiyi ortaya koymaya çalışan Descartes’a göre geometri aksiyomları, temel cebir denklemleri ve mantık prensipleri insan aklına dışarıdan girmiş olamaz. Çünkü bunlar dışarıdan gelen şeyler olsaydı duyuların aracılığıyla bilineceklerdi ve yanılma payı taşıyacaktardı. Bu bilgiler insanın tasarımlarının bir sonucu da olamazlar; çünkü tasarlama bir hayal şekline girebilir, insan gerçekte karşılığı olmayan düşünceleri hayalinde istediği şekilde bağlayabilir.¹⁷

Matematiksel doğrulukların ezeli ve ebediliğini, onların Tanrısal anlığın doğasına ait olmaları ile ilişkilendirilmektedir. Bu ilişkilendirme sonucunda Descartes dünyayı da geometrik belirlemelere göre uzunluk, genişlik ve derinlik hesaplamalarına göre anlamlandırmıştır. Ernst Cassirer’e göre bu anlayış bizim madde olarak adlandırmaya alıştığımız şeyin, kendi saf varlık niteliğine göre, mekâna, yayılıma indirgenmesine ve doğa bilgisi açısından yeni bir norm’un oluşmasına neden olmuştur. Böylece biz doğanın içeriksel doluluğunu ve çeşitliliğini ancak geometrik bir şematizm vasıtasıyla ifade edebildiğimizde, doğanın kavranışından, onun içindeki varlığa ve yasallığa hakiki bir vukufiyetten söz edebiliriz.¹⁸

Descartes, zihinde işlettiği yöntemsel yapıyı matematik ilkelere göre kurgulamış ve bu yapıyı dış dünyaya yansıtmıştır. Buna göre o, insan aklının doğrudan ve aracısız bir şekilde doğal gerçekliğe yönelip, doğal olguları ve bu olgular arasındaki nedenselliği saptayabileceğini düşünmektedir. Demek

¹⁶ Rene Descartes, *a.g.e.*, s. 17.

¹⁷ Uluğ Nutku, “Descartes’ın İmmanent Apriorisi”, *Felsefe Arkivi*, Sayı:20, İstanbul, 1976,s. 64.

¹⁸ Ernst Cassirer, *Bilginin Fenomenolojisi*, çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları, Ankara, 2005, s.624.

oluyor ki Descartes sayılar ve geometrik şekiller yoluyla doğanın tüm gerçekliğini bileceğini düşünmektedir. Burada ortaya çıkan diğer bir denklem ise hakikat ve yöntem arasında bir zorunluluğun olduğunun gösterilmesidir.

Descartes’ın yöntemi, onun iddiasına göre, herhangi bir hakikati keşfetmek için zihnin kuvvetlerini kendilerine doğru çevirmek, gereken şeyleri sıra ve düzene koymaktan ibarettir. Böylece, eğer girift ve karışık önermeleri basamak basamak daha basit önermelere götürecektir, sonrada daha basit önermelerin sezgisinden hareket ederek yine aynı basamaklardan geçmek suretiyle başka bütün önermelerin bilgisine kadar yükselmeyi deneyerek metodu takip edecektir.¹⁹Anlaşılmaktadır ki Descartes, açık ve seçik bilgiyi elde edebilmek için duyular yoluyla oluşturulmuş deney bilgisi yerine bir yöntem olarak matematiğe ait tümdengelim tercih etmektedir. Tümdengelim yöntemiyle bizi sonuçlara ulaştıran araç, dışarıda yaptığımız deneysel denemeler değil, akıldır. Matematik ve mantıkta da aynı şekilde akıl yürütme teknikleri kullanılır. Matematikte en basit önermelerden yola çıkılır. Akıl yürütme yoluyla adım adım ilerlenerek karmaşık sonuçlara ulaşılır. Felsefe ve diğer bütün bilimlerde de doğru sonuçlara ulaşmak için bu yolun takip edilmesini Descartes gerekli görmektedir.

86

Descartes’ın matematik yönteminin özelliği kalkış noktasını birtakım aksiyomlardan değil, kuşku aracılığıyla vardığı birim niteliğinde doğruların olduğu bir sistem olmasıdır. Onun uyguladığı matematiksel yöntem ilk aşamada olanaklı olan en yalın, bölünemez bir birime varmayı, kalkış noktasının bir çözümleme süreci sonunda ulaşılmış daha çok çözümlenmesi olanaksız olan bir bilgi biçimi olmasını gerektirmektedir. Yani daha yalın ve basit doğrulardan kalkılarak hakikatlere ulaşma çabası yöntemin temel amacıdır. Burada Descartes, belirlediği yöntemini aklın belirli yetilerine dayanarak geliştirmiştir. Bu yetiler yukarıda belirttiğimiz gibi sezgi ve tümdengelimdir. İkincil bir önem taşıyan tümevarım ise sezgi ve tümdengelim aracılığı ile edinilen bilgilerin bir çeşit doğrulamasını, bir bütünsellik içinde saklanmasını sağlar. O halde asıl üzerinde durulması gereken yetiler sezgi ve tümdengelimdir.²⁰

Görüldüğü gibi Descartes felsefesinde yöntem, felsefenin yapımını içeriden ve kuşkunun yönlendirilişine varıncaya dek belirler. Yöntem matematik üzerine düşüncelerden ortaya konulmuştur ve her türlü metafizik araştırmadan önce düzen ve ölçü taşıyan bütün nesnelere uygulanmak için düşünülmüştür. Descartes’ın felsefesinde anlaşılacağı üzere her zihin, doğası

¹⁹ Rene Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, s. 23.

²⁰ Gülnur Savran, “Düşünüyorum Öyleyse Varım”, *Felsefe Arkivi*, Sayı:21, İstanbul, 1978, s. 160.

gereği ve her türlü yöntemden önce, akıl ya da sağduyu adını vereceğimiz doğruyu yanlıştan ayırt etme gücüne sahiptir. Sezgi ve tündengelim olarak tasarladığı iki temel entelektüel yöntem ise bu doğal gücü açığa çıkarmaktadır.²¹ Görülmektedir ki Descartes’ın matematik ilkelere dayandırdığı yöntem bütün bilgi alanlarında karmaşıklığın basite indirgenmesini, bunun olabilmesi için de bir bütünün teker teker öğelerine ayrılarak, önce en basit öğenin belirlenmesini, bu basit öğeden yola çıkarak diğerlerini açıklamayı amaçlamaktadır.

Descartes ortaya koyduğu ilkelerden hareket edilerek henüz söylenmemiş birçok hakikatin de keşfedilebileceğini, bu şekilde azar azar bilinenlerden bilinmeyenlere geçmek suretiyle, zamanla, bütün felsefenin tam bir bilgisinin elde edilebileceği, hikmetin en yüksek basamağına da çıkılabileceğini belirtmektedir. Deyim yerindeyse zaman üstü ve evrensel bir yapısının olduğunu düşündüğü bu ilkelerin ardından gidildiğinde başka hakikatlere rast gelmenin imkânsız olduğunu savunan Descartes, bu ilkelerin en önemli niteliği olarak insan yaşamını ilerletmesi olarak görmektedir.²² Buradan da anlıyoruz ki Descartes’ın amacı dünyayı insanın kullanması ve çıkarı yönünde dönüştürme gücünde olan işlevsel, etkin bir bilimi temellendirmekten başka bir şey değildi. Bunu da ancak matematiksel yöntem üzerinden yapacağını düşünmektedir. Onun dış dünyayı anlama denemesi de tamamen bu yöntem üzerindedir. O, matematik yöntem ile fiziksel gerçekliğin doğasının elde edilebileceğini düşünmektedir. Bize göre bu çabanın temeli varlığı insanın lehine manipüle etme amacından başka bir şey değildir.

Descartes’ın oluşturmaya çalıştığı yöntemin temelinde aklın doğru düşünmesinin nasıl sağlanacağı değil, doğru düşünmekte olan akli doğal yönelişinden alıkoyan nedenlerin nasıl ortadan kaldırılacağı vardır. Burada filozofun aklın yöneltilmesi için önerdiği kurallar, sınırlı bir kuvvet olarak aklın hangi yöntemler izlediğinde kendi doğası istikametinde ulaşılabilir bütün gerçeklikleri elde edebileceği sorununa odaklanarak mekanikçi bir bakış açısından ortaya konulmuştur. Mekanik zihnin temelini manevi zihin oluşturmaktadır, bunun Descartes felsefesindeki tam karşılığı ise geometrik süreçlerin cebirsel süreçlerle ifade edilmesini sağlayan analitik geometridir. Descartes için salt anlama yalnızca zihindeki içkin kuvvetin anlaşılmasıdır. Salt cismin anlaşılması ise yalnızca eylemin anlaşılmasından ibarettir. Böylece onun bütün fizik düşüncesi geometri anlayışından başka bir şey

²¹ Jean-marie Beyssade, “Descartes: Felsefi Bir Devrim Mi?”, s.69.

²² Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.25-26.

değildir.²³ Koyre'ye göre ise madde ve uzay özdeş değildir, öyleyse fizik geometriye indirgenemez ve paradoksal olarak Descartes'ı bir açmaza götüren şey tam da böyle yapmaya kalkışmasıdır.²⁴Descartes'ın burada aynı zamanda olgusal olanı metafizik formülasyonlar üzerinden anlamının yolunu açmıştır.

Evrensel yönelme isteği, Descartes'da her şeyin temelini aramak gibi bir tutkuya dönüşmüş, bu tutku bir yandan evrensel kuşkuyu getirirken bir yandan evrensel matematik inancını getirmişti. Öyle bir bilim olmalıydı ki, bu bilim tüm ilişkileri evrensel genişlikte bir açıklığa kavuşturmalıydı.²⁵ Descartes aklın bir ürünü olan matematiğin her türlü sorunu çözebilecek yeterliliğe sahip olduğuna inanmıştır. Bundan dolayı o, felsefenin matematiksel bir yapı ve işleyişten başka bir şey olmaması gerektiğini ve bütün tekniklerin ortaya çıkarılmasının matematikle mümkün olabileceğini düşünmüştür. Fakat bu yaklaşım belirli ilkeler üzerinden epistemoloji ve ontoloji kurmaya çalıştığı için özgün düşüncenin önünü kapatmaktadır.

Descartes'ın uygulamak istediği yöntemde geometri problemleri de cebirsel biçimlerine indirgenerek ele alınabilecekti. Bununla birlikte, bunların bu biçimlerle oluşması için, yöntemin, tüm öteki bilimlere, yani aklın doğru kullanımının basit olasılıkları saf dışı etme ve kesinliğe ulaşma olanağı verdiği disiplinlere yayılması gerekiyordu. Descartes'ın ortaya koyduğu bu bilim alanı astronomi, müzik, mekanik ya da uygulamalı matematikler alanının çok ötesine geçer; doğal olarak fizyoloji ve mekaniğin ilişkili olduğu bütün fizik alanını kapsarlar ve hatta metafizik ve ahlak gibi felsefe alanlarına da uzanırlar.

Descartes için felsefe ne metafizik gibi temel bir öge ne de en yüksek ve en mükemmel ahlak gibi sonuçta ulaşılabilecek bir bilgi dalıdır. Felsefe, fizik, mekanik, tıp ve hatta matematik gibi dalların bilim olmaya hak kazandığı bilgi ağacıdır. Diyebiliriz ki Descartes'ın evrensel ve ilerlemeci bilim düşüncesi onun felsefesinin temel amacıdır. Bu amaca ulaşabilmek için ise ezeli ve ebedi hakikatleri ortaya çıkaracak bilim olan matematiğe güvenmektedir. Matematik bilimlerin ölçüt birliği ortaya konulan verilerin ikna ediciliğini sağlayacaktır. Ona göre ikna, bizi kuşkulandırmaya itebilecek güçte bazı sebepler mevcut olduğunda söz konusudur. Fakat eğer daha güçlü bir sebeple bunu karşılayabildiğimizde artık bilim olmaktadır.

²³ Sadık Türker, *Batı Düşüncesinde Üçleme Sorunu*, Külliyat Yayınları, İstanbul, 2012, s. 211-214.

²⁴ Alexandre Koyre, *Bilim Devrim ve Newton*, çev. Nur Küçük, Salyangoz Yayınları, İstanbul, 2006, s. 97.

²⁵ Afşar Timuçin, *Descartes Felsefesine Giriş*, Bulut Yayınları, İstanbul, 1999, s. 143.

Descartes için matematiğin verimliliği onun varolan şeylerin ilgisini elde etmek için evrensel bir yöntem olarak kullanılma imkânı olduğunu düşünmesinden ileri gelmektedir. Matematik bilimlerin tanrısal bir güvenceden sonra kesin olarak bilim haline geleceğine inanan Descartes’a göre matematik hakikatlerin özelliği kendilerini bütün zihinlere ezeli adalet yarasında olduğu gibi kabul ettirmeleridir.²⁶ Descartes’ın yönlemsel yapıyı matematik idelerine yaslamış olmasının temelinde onları Tanrının doğuştan içimize yerleştirdiği inancı bulunmaktadır. İşte bunun için apaçıklığı ve kesinliği olan bu ideler bize bütün hakikati verebilecektir. Bu kabul sonucunda elde edilecek bilgilerin evrenselliği kadar yöntemin evrenselliği fikri de ortaya çıkacaktır. Descartes’ın buradaki amacı dünyayı düz kavrayışımızın, doğuştan gelen anlaşılabilir ilkeler yoluyla basit birimlerden nasıl inşa ettiğini göstermek böylece gündelik olanın bir global felsefi açıklamasını verebilmektir.²⁷

Descartes’ın amacı aklın işleyişini matematiksel yapıya büründürerek apaçık ve kesin bilgiyi elde etmektir. Fakat onun bu çabasının temel problemi zihinden hareketle bütün varlığın anlaşılabilmesi varsayımının ortaya çıkması ve otantik anlama deneyimi olarak tanımlayabileceğimiz bütün toplumsal ve tarihsel unsurları saf dışı bırakmasıdır. O halde bu matematiksel formlara uygun olan alanlar anlam değeri taşıırken bu formların uygulanamayacağı alanlar anlamsız hale gelecektir. İşte bu tür bir tanımlama ile yapılan anlama refleksiyonu hem monolojik hem de zihin merkezli olarak yola çıktığı için hiyerarşik bir anlam ufku ortaya çıkaracaktır. Anlamanın, bilginin kaotik görünümünden kurtarılacak evrensel bir boyuta getirilme çabası hakikati sabit bir yapı olarak kabul etmenin ve kavranabileceği inancının sonucudur.

Descartes’ın muazzam etkileyici bilimsel yazılarının çıkmasından sonra, fizikçilerin çoğu evrenin mikroskopik cisimciklerden oluştuğunu ve tüm doğal görüngülerin bu cisimciklere ilişkin şekil, boyut, hareket ve etkileşim kavramlarıyla açıklanabileceğini varsaymaya başladı. Bu ilkelerin kaynağı da görüldüğü kadarıyla hem metafizik hem de yönlemseldi. Metafizik açısından, ilkeler bilim adamına evrenin hangi tür nesnelere içerip, hangilerini içermediğini ‘dikte’ ediyordu: kısacası var olan sadece hareket halindeki madde idi. Yöntem açısından ise yasalar cisimciklerin hareketlerini

²⁶ Jean-marieBeysade, “Descartes: Felsefi Bir Devrim Mi?”, s.64-65.

²⁷ Charles B. Guignon, “Heidegger ve Bilgi Problemi”, *İnsan Bilimlerine Prologomena*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s.389.

ve etkileşimlerini belirlemeli, açıklama ise ‘verilmiş’ herhangi bir doğal görüngüyü maddenin bu yasalara uyan hareketlerine indirgemeliydi.²⁸

Yaptığı matematik araştırmaları sonucunda Descartes matematiğin incelediği şeylerin yalnızca düzen ve ölçü olduğu sonucuna varmıştır. Kendi deyimiyle, bu ölçüyü sayılarda, şekillerde, yıldızlarda, seslerde veya başka şeylerde aramanın önemi yoktur. Böylece özel bir konu ile sınırlanmaksızın, düzen ve ölçü üzerine çıkabilecek her problemi cevaplayabilecek genel bir bilimin bulunmasının gerektiği açıktır ve bu bilim de evrensel matematiktir.²⁹Descartes’ın bütün problemlerin cevabını matematiğe indirgemesi pek çok sorunu beraberinde getirmiştir. Bu konuya değinen Bozkurt, Descartes’ın ontolojisinin olgulardan türetilmemiş bir bilim ontolojisi olduğunu, bundan dolayı da matematiksel ontolojiye dayalı olan bu bilim tikel, eğreti olmakla kalmayıp, gerçek dünyaya ilişkin gerçek bir bilginin bilimi olmayı da başaramadığını belirtir. Eskiçağ ya da Ortaçağ insanı her şeyden önce doğayı seyretmeye çabalarken, modern insan onu ele geçirmeye veya doğaya egemen olmaya çalışmıştır. Bozkurt’a göre Descartes’ın klasik fiziğinin insanı doğanın hem sahibi hem efendisi kılması gereken “scientia activa, operativa”nın mekanist eğilimini bu etkin olma, egemen olma arzusuyla açıklamak gerekir.³⁰

Sonuç

Doğa bilimlerindeki pek çok gelişme ve bu gelişmelerin insan yaşamını olumlu etkilemesi Descartes gibi düşünürleri cesaretlendirmiş ve varlık kategorilerine hükmedecekleri inancını güçlendirmiştir. Descartes için bu hükmetme ancak açık, seçik yani herkesin uzlaşabileceği evrensel bilgiyle mümkündür. Descartes’ın açık, seçik ve doğru bilgiye ulaşmanın yolunu matematikte görmesi ve bütün bilimlerinde bu yöntemi takip etmesi gerektiği fikrine götüren temel etken de yeni doğa bilimidir. Bu bilimin oluşumunda büyük katkısı olan Kopernik, Kepler ve Galileo doğanın matematiksel bir yapısının ve bir birliğinin olduğu görüşünde birleşmişlerdir. Bu düşünürlere göre bu yapıyı anlamının tek yolu da matematiktir. Bu yaklaşımın Descartes üzerinde etkili olduğunu söyleyebiliriz. Hatta Nejat Bozkurt bu etkinin o kadar fazla olduğunu düşünmektedir ki Descartes

²⁸ Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık, 1991, s.67.

²⁹ Rene Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, s. 34.

³⁰ Nejat Bozkurt, “Descartes Gerçekten Modern Çağın Öncüsü Müdür?”, *Cogito*, Sayı:10, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997, s. 121.

felsefesini bu açıdan özgün bulmamaktadır. Ona göre cebirsel/matematiksel kökenli Descartes’çı yöntem anlayışı yeni ve özgün bir anlayış değildir. Bu yaklaşım Galileo’nin bilimsel yönetime getirmiş olduğu “indirgeyici yöntem” ile “birleştirici yöntem” in felsefi düşünceye uyarlanmış biçimidir.³¹Descartes’tan önceki yüzyılda matematik bilimlerin etkinliğinin hemen bütün sahalarda kendisini göstermeye başlaması, pratiğe dönük verimli sonuçların bu bilimlerle ilişkilendirilmesi de 17. yüzyıl düşüncesini önemli derecede etkilediği kuşkusuzdur.

Matematiğin sonuçlarının özellikle 17. yüzyıl düşünsel ortamı düşünüldüğünde tartışılmaz olması, onun bir yöntem olarak kullanıldığında bütün diğer bilimler arasında bir ölçüt birliği sağlayabileceği umudunu ortaya çıkarmıştır. Descartes için matematiğin önemi konuların varlığına ya da yokluğuna karşı kayıtsız olmasından kaynaklanır. Geometri zaten eskiden beri imgelemin yarattığı figürleri incelemekten vazgeçmiş, modern cebirle de matematik sayıların tikelliğinden kendisini kurtarabilmiştir. Her iki bilimin konularına kayıtsız “soyut” olması matematiğin “aklı iyi yönlendirme ve bilimlerde doğruluğu arama” için evrensel bir yöntem olması için elverişli kılmıştır.³² 17. yüzyılla birlikte böyle bir zeminden hareket eden düşünce yapılanmaları düşünsel, toplumsal yapılanmaları nesnelleştirmiş, özne ile nesne arasındaki diyalojik ilişkinin tümünden ortadan kalkmasına neden olmuştur. O halde olguları ve olayları sadece belirli ilkeler etrafında anlamanın dışına çıkma imkânı da ortadan kalkacaktır.

Sadece matematik örüntülere dayalı bir refleksiyon, başı ve sonu belli olan bir takım yorumları beraberinde getirecektir. Bu bilgi ile yola çıktığında varolana ait bütün şifreler tek tek çözülecek demektir. Descartes’ın inancına göre matematiksel bilgi varolanı öyle kavrar ki, bu kavrama minvaliyle kavranılan varolanın varlığına sahip olduğumuzdan emin olabiliriz. Burada yapılan bilme eylemini gerçekleştiren zihnin dünyaya kendi varlığını dikte etmesidir. Heidegger ise bu tip tek taraflı bir ontoloji kurulumuna karşı çıkmaktadır. Ona göre dünyanın ontolojisini belirli bir bilime yani matematiğe dayandırmak mümkün değildir. Böylece Descartes felsefi olarak, geleneksel ontolojinin sonuçlarını yeniçağ metafiziksel fiziğine ve onun transendental temellerine nakletmiştir.³³ Bu etkiye değinen Gadamer, Descartes’ın yöntem üzerine yaptığı çalışmanın modern bilimin

³¹ Nejat Bozkurt, a.g.e., s. 120.

³² Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, s.40.

³³ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006, s.99.

“HAKİKATİ KEŞFETMENİN YOLU OLARAK YÖNTEMLİ DÜŞÜNME”
Yakup KAHRAMAN

gerçek manifestosu olduğunu belirtir. Bu bağlamda da Gadamer, Descartes’ın doğanın matematiksel bilgisinin metafiziğe uygunluğu hakkındaki düşünce meditasyonlarının bütün çağa görev yüklediğini düşünür.³⁴

Descartes ve sonrasında en önemli paradigma değişimi doğanın artık Aristotelesçi yorumunun yerini dolduracak teorik zeminin oluşmasıdır. Bu teorik zemin ise matematik bilimlere dayalıdır. Buna göre artık varoluş matematiğin ve dolayısıyla bu ilkeleri zihninde taşıyan öznenin nesnesidir. Bütün anlama ve oluşum süreçlerinde varolan her şey edilgendir. Bilgiyi ve bilimi meydana getirecek olan öznedir. Özne bu bilgiyi matematik yoluyla doğadan alacak ve ona hükmedecektir. Varlığın uzamsal yapısı matematiğin konusu olmasının en önemli sebebidir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi bu yaklaşım varlığı nicelleştirmiş ve bu yönüyle de bilimin konusu yapmıştır.

³⁴ Hans Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2. Cilt, çev. Hüsametdin Arslan İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009, s. 277.

KAYNAKÇA

- Bernal, J.D., *Tarihte Bilim*, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2008.
- Beyssade, Jean-marie, “Descartes: Felsefi Bir Devrim Mi?”, *Cogito*, çev. Tülin Bumin, Sayı:10, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.
- Boyer, Carl B., *History of Analytic Geometry*, Dover Publication, New York, 2004.
- Bozkurt, Nejat, “Descartes Gerçekten Modern Çağın Öncüsü Müdür?”, *Cogito*, Sayı:10, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.
- Bumin, Tülin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012.
- Cassirer, Ernst, *Bilginin Fenomenolojisi*, çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları, Ankara, 2005.
- Crombie, A.C., *Science Art and Nature in Medieval and Modern Thought*, Hambledon Press, London, 1996.
- Gadamer, Hans Georg, *Hakikat ve Yöntem*, 2. Cilt, çev. Hüsamettin Arslan İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009.
- Descartes, Rene, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan, Maarif Matbaası, 1943.
- Descartes, Rene, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, çev. Mehmet Karasan, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1997.
- Guignon, Charles B., “Heidegger ve Bilgi Problemi”, *İnsan Bilimlerine Prologomena*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006.
- Henry, John, *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, çev. Selim Değirmenci, Küre Yayınları, İstanbul, 2008.
- Koyre, Alexandre, *Bilim Devrim ve Newton*, çev. Nur Küçük, Salyangoz Yayınları, İstanbul, 2006.
- Kovel, Joel, *Tarih ve Tin*, çev. Hakan Pekinel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1994
- Kuhn, Thomas S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık, 1991.
- Nutku, Uluğ, “Descartes’ın İmmanent Apriorisi”, *Felsefe Arkivi*, Sayı:20, İstanbul, 1976.
- Ronan, Colin A., *Bilim Tarihi*, TÜBİTAK, çev. Eklemeddin İhsanoğlu, Feza Günergun, Ankara, 2003.
- Savran, Gülnur, “Düşünüyorum Öyleyse Varım”, *Felsefe Arkivi*, Sayı:21, İstanbul, 1978.
- Timuçin, Afşar, *Descartes Felsefesine Giriş*, Bulut Yayınları, İstanbul, 1999.
- Türker, Sadık, *Batı Düşüncesinde Üçleme Sorunu*, Külliyyat Yayınları, İstanbul, 2012.

“HAKİKATİ KEŞFETMENİN YOLU OLARAK YÖNTEMLİ DÜŞÜNME”
Yakup KAHRAMAN

94

WITTGENSTEIN'İN PSİKOLOJİ FELSEFESİ BAĞLAMINDA DENEYİM VE İFADE İLİŞKİSİ

Cemre UĞURAL*

ÖZET

Wittgenstein'in psikoloji felsefesi çalışmaları; psikolojik kavramların, zihni ve ifadesel davranışları oluşturan dil-oyunları bağlamında anlaşılması ve aktarılması gerektiğini vurgular. Wittgenstein yalnızca gerçeklik tasarımı, deneyim ve dil arasındaki bağlantılara değil aynı zamanda iç ve dış deneyimler arasındaki karşılıklı etkileşime de işaret eder. Bu yazının amacı öncelikle bu bağlantıyı ortaya koymak ve iç yaşantıların adlandırılması için bireyin yaşam biçimiyle ilişkili dilsel ve sosyal pratikleri içeren gramerin öğrenilmesinin gerektiği fikrine vurgu yapmaktır. İkinci olarak Wittgenstein'in kavram karmaşasına sahip olduğunu düşündüğü psikolojiye ve genel olarak felsefi sorunlara yönelik çözüm önerilerini içeren felsefi terapi projesi ele alınacaktır. Son olarak psikoloji bilimine yönetsel bir bakış açısı getirmekten ziyade psikolojinin ele aldığı birçok problemin aslında dilin yanlış kullanılmasından kaynaklanan kavram karmaşasını yok etmeye çalışan felsefi soruşturmaya dâhil olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Yazıda fenomenolojik ve analitik yöntemler kullanılacaktır.

Anahtar Sözcükler: bakış açısı, felsefi terapi, psikoloji felsefesi, ifade, yaşantı

THE RELATION BETWEEN EXPRESSION AND EXPERIENCE IN THE CONTEXT OF WITTGENSTEIN'S PHILOSOPHY OF PSYCHOLOGY

ABSTRACT

Wittgenstein's works on the philosophy of psychology emphasizes that psychological concepts should be understood and described in terms of language-games that constitute mind and the all expressive behavior. Wittgenstein indicates not only the links between representation of reality, experiences and language, but also the mutual effect between inner and outer experineces. The aim of this paper primarily, is to reveal these links and to emphasise the idea that grammer which is engaged in linguistic and social practices associated with one's form of life is required for the naming inner experiences. Secondly, this paper will address the philosophical therapy project that includes solution suggestions for psychology which was considered to have conceptual confusion by Wittgenstein and for the philosophical problems in general. Finally, rather than bringing a methodological perspective to psychology; this paper will try to demonstrate that many problems under the area of psychology are actually matter of philosophical investigation attempts to eliminate conceptual confession by misuse of language. In the paper, phenomenological and analytical manners will be used.

Key Words: aspect, philosophical therapy, philosophy of psychology, expression, experience

* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sistemantik Felsefe ve Mantık ABD
Doktora Öğrencisi.

**FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>
2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 95-112.
ISSN 2618-5784**

**Makalenin geliş tarihi: 14.10.2018
Makalenin kabul tarihi: 27.11.2018**

1. Giriş

XX. yüzyıla gelinceye kadar kavramların ontolojik ve epistemolojik durumuna dünyaya yansıtılan birer bilinç yapıları şeklinde bakılmıştır. Bu yaklaşımla adlar, anlamı sabitleyen kavramlara işaret eden sözcük ya da ifadeler şeklinde dünyaya ilişkin deneyimin temsilleri kabul edilmiş ve dil, olguların temsili olarak karşımıza çıkmıştır.¹

Wittgenstein’in ilk dönem çalışmalarında bu geleneksel düşünce, dilin günlük konuşmanın ardında kalan mantıksal yapısı aranarak ele alınmıştır. Bu dönemde Wittgenstein, felsefenin sorunlarını çözmek için anlamın olanağını veren göstergeleri mantıksal analiz içinde açıkça ortaya koymaya çalışmıştır. Wittgenstein, daha sonra dilin konumlandığı özü aramanın yanlış anlaşılmalara yol açtığını görerek düşüncelerini “sözcüğün özünün bilgisinden sözcüğün kullanımlarının tümünün bilgisine” yöneltmiştir. Bu bakımdan dilin, olguları temsil eden tek biçimini kabul eden ve tüm söylemin altında yatan biricik mantıksal yapıyı arama fikrinden uzaklaşmıştır.²

Wittgenstein’in son dönem çalışmalarında karşımıza çıkan bu düşünce, özellikle hiçbir şeyin kendinde mutlak olmadığı kanaati üzerinden dilin, olguyu yalnızca tek bir mutlak kullanımda temsil etmediğini ifade etmektedir. Bu dönemde yer alan psikoloji felsefesi de, günlük psikolojik kavramların dilin çeşitli kullanımlarından biri olduğunu göstermek ve zihinsel olguları anlamlandırdığı düşünülen fizyolojik süreçleri dilsel yolla sorgulama ve analiz etme niyetindedir:

Kendimize şu soruyu sorarız: Bizi insanoğlunun psikolojik yaşantıları hakkında ilgilendiren şey nedir? Elbette ki bizi ilgilendiren bu yaşantılara verilen sözel tepkilerdir. ³

Psikolojik yaşantıların kavramsal açıdan sorgulanması, sosyal bilimlerin metodolojilerindeki gidişatın ve zihin problemlerinin empirik

¹ W.L. van der Merwe & P.P. Voestermans, “Wittgenstein’s Legacy and the Challenge to Psychology”, in *Ludwig Wittgenstein Critical Assessments of Leading Philosophers*, 2nd series, editors Stuart Shanker and David Kilfoyle, Vol. III, Routledge, London and New York, 2002, ss. 163-164.

² Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, YKY Yayınları, İstanbul, 2013. s. 151- 152.

³ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology Vol. I*, edited by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright, çev. G.E.M Anscombe, The University of Chicago Press, Blackwell, Oxford, 1980, s. 22. (RPP) Benzer yaklaşımla buradaki başka bir pasajda Wittgenstein; bir insanın “benim saçım siyah”, “benim param var” ya da “yaralıyım” ifadelerinin gramatik yapılarını psikolojik yüklemeler içinde kullandığını ileri sürer. A.g.e, s. 20.

olarak genişletilmesi açısından da değerli görülmektedir.⁴ Bu açıdan Rorty “Descartes ve Locke’un ayrı zihin ve ide tasarımlarının Dewey, Ryle, Austin ve Wittgenstein gibi isimler tarafından kademeli olarak silindiğini” aktarır.⁵ Rorty’ye göre, özellikle Kartezyen düşünce karşıtları zihin hakkında ne söyleneceği doğrultusunda farklı epistemolojik yaklaşımlar ileri sürmüştür. Mesela Gilbert Ryle, zihin ve beden arasında ortaya konan Kartezyen düalizmi, zihnin dış dünyanın bir 'eğilimi' olduğu fikriyle aşmaya çalışmış; sonraları bu bakış açısının yerini daha işlevsel⁶ yaklaşımlar almıştır. Rorty ayrıca, Descartes ve Locke’tan sonra temelleri atılmaya başlanan genç psikoloji bilimine dair şüphelerin Wittgenstein’in psikoloji felsefesi çalışmalarındaki zihin problemi tartışmalarından kaynaklandığını da düşünür.⁷ Bunun nedeni Wittgenstein’in zihin probleminde, zihinsel olguların ve yaşantıların zannedilenden çok daha karmaşık ilişkiye sahip olduğuna işaret etmesidir. Zihinsel olguların durumu, dış dünyayla ilişkileri ve bu olguların nasıl adlandırıldığı Wittgenstein’in psikoloji felsefesi içinde daha da ileri götürdüğü tartışmalar olmaktadır.⁸ Bu açıdan Wittgenstein’in dil-oyunu, kurala uyma ve yaşam biçimleri (*forms of life*) kavramları da psikoloji felsefesini, zihinsel olgu veya iç yaşantı durumlarını yalnızca zihinde değil, davranış düzeyindeki bir kültür ortamında ele almak suretiyle yönlendirmektedir.⁹

⁴Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of A Genius*, London, Vintage, London, 1991, ss. 282-285.

⁵Richard Rorty, “Wittgensteinian Philosophy and Empirical Psychology”, in *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 31, No. 3, March, 1977, ss. 151.

⁶Searle, bu işlevselci perspektifi zihin durumlarının kendi nedensel ilişkileriyle işlemesi olarak aktarır. Örneğin, acı duyma sinir uçlarının uyarılmasıyla meydana gelen ve belli davranışları ortaya çıkaran zihin ve beden durumlarının tümü olarak düşünülür. Bkz, John R. Searle, *Zihin Dil ve Toplum*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015, s.57.

⁷ Richard Rorty, 1977, ss. 152-153.

⁸ Merwe & Voestermans, 2002, s. 164.

⁹Wittgenstein’in ifadelerin mutlak anlama sahip olduklarını dışlayan düşüncelerinde, dilin nasıl kullanılması gerektiğini belirleyen ve toplumsallığı imleyen yaşam biçimleri kavramı yer alır. İnsan etkinlikleri örüntüsü olan yaşam biçimleri, davranışlardaki belli uzlaşımlara karşılık gelmektedir. Buradaki vurgu, zihnin doğrudan davranış örüntülerine indirgenmediği davranışçı modelden ziyade davranışları belirleyen kültürel ortamdır. Dil-oyunu bir kültür yaratımı etkinliği olarak düşünülebilir. Altuğ’un belirttiğine göre, dil-oyunu etkinliğine katıldığımız takdirde dil de yaşamımıza katılır. (Taylan Altuğ, 2013 s. 162). Bu nedenle dil-oyunu oynamak kültür ortamına katılmak olduğundan, dilimiz zihne hapsolmaktan kurtarılmış, empirik alana açılmıştır. Bu çalışmada ele alınan ilişki, dil-oyununun arka planında yer alan kültürü imleyen

Davranışların iç yaşantıyla olan ilgisinde yaşam biçimleri ve dil-oyunu pratiğinin kültürel yönünü ortaya koymak, davranışsal dilin nasıl öğrenildiğiyle ilgilenen psikoloji felsefesiyle paralel olarak düşünülebilir. Farklı bakış açılarının kazanılmasında ve düşüncenin gerçekliği kavramasında önemli bir yer tutan yaşam biçimleri, Merleau Ponty’nin *beden-özne* felsefesine benzetilmektedir.¹⁰ Yaşam biçimlerine benzer olarak Ponty’nin beden felsefesi, iç yaşantılarla bedensel aktiviteler arasındaki ilişkide, anlamı ilkin bilinçte değil, bedensel algıda görmüş, açıkça bedensel aktiviteyi dış dünya algısının temeline yerleştirmiştir. Ponty’nin *ego-body* algısı olarak ele aldığı bu algı biçimi, bedenün duyuşsal araçlarını zihinsel niyetlerin izini sürmenin birincil kaynağı haline gelmiştir.¹¹ Bu şekilde bedensel aktivite gibi yaşam biçimleri de bedensel pratik alanı sunarak sözü edilen kültür ortamının aslında insani bir eylem alanı olduğu anlaşılır.

Aynı şekilde dil-oyunu oynamak da insani bir eylem olarak kültür alanının önemli bir parçasını oluşturur. Wittgenstein’in dönemin genç psikoloji bilimine yönelttiği eleştirilerinin temeli de burada yatar. Wittgenstein için psikoloji bilimi, yaşantılara karşılık gelen mutlak bir nedensel açıklama ararken kavramsal güçlük yaşamaktadır.¹² Oysa yaşantıların durumu fiziksel olgulara karşılık gelen nedensel açıklamalardan daha fazlasını içerir. Bu karmaşık ilişkilerin yorumlanması Wittgenstein için kavramsal boyuta sahip pratik bir süreçtir.¹³ Çünkü olguyu olduğu haliyle görmemize yol açan çeşitli bakış açıları vardır ve bu bakış açıları dil-oyunu etkinliğiyle de ilişkilidir. Dil-oyunları, bu nedenleri ve bakış açılarını adlandırmanın yollarını belirleyebildiği gibi deneyimler de ifadelerde (sözlü/davranışsal) hayat bulduklarında dil-oyunu etkinliğinin parçası haline gelir ve artık doğru ya da yanlışlık değeri dil-oyunu etkinliğindeki uzlaşım

yaşam biçimlerinin, psikolojik olgular da olmak üzere her türlü olguyu farklı bakış açıları üzerinde uzlaşmış davranış biçimleriyle kavradığı ve anlamlandırdığı kanaatine dayanmaktadır.

¹⁰ Merwe & Voestermans, 2002, s. 172.

¹¹ S. Strasser, *The Idea of Dialogical Phenomenology*, PA: Duquesne University Press, 1969, ss. 88-90.

¹² Rush Rhees tarafından alınan notlarda Wittgenstein’in duygular söz konusu olduğunda nedensel yasaların arandığı deneyin geçerli olmayacağını buna rağmen psikologların yasaların olması gerektiğini söylediği aktarılır. Bkz: Ludwig Wittgenstein, *Estetik, Psikoloji ve Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler*, der. Cyril Barrett, çev. Muhsin Yılmaz, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2015, ss. 68-69.

¹³ Derek Bolton, “Life Form and Idealism”, in *Idealism Past and Present*, edited by G. Versey, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, ss. 270-273.

aranır. Bu, aslında Wittgenstein’in dile getirdiği gibi yaşam biçimindeki uzlaşımıdır.¹⁴

Bu uzlaşımı; dilin içinde sıkışıp kaldığı nesne, ad, tümce, varlık, bilgi gibi özlerde aramak mümkün değildir. Aksine bu uzlaşım, sözcüklerin kullanımlarında açığa çıktığından; sözcüklerin metafizik kullanımları yerine doğrudan gündelik kullanımlarına bakmak gerekir.¹⁵

Dilin “alet çantası” olduğu düşünüldüğünde sözcüklerin çeşitli günlük kullanımlarını ortaya koyan dil çözümlemesindeki niyetin aslında Locke’un ide merkezli epistemolojisinde dile atfettiği öneme benzetilebilir. Altuğ’a göre Locke, bilginin kaynağı ve anlığın nesnelere ilişkin ilişkisini soruştururken pek çok epistemolojik sorunun aslında dile bağlantılı olduğunu görmüştür.¹⁶ Dış dünya deneyimlerinin kavramsal analizini yapan Wittgenstein’in de felsefi problemleri dilin yanlış kullanımına bağlaması ve filozofu bu “hastalığa çare bulmak”la¹⁷ görevlendirmesi göz önünde bulundurulduğunda bu benzerlik kurulabilmektedir. Bu doğrultuda kendisini özsel bir mantık düzeninde olgunun mutlak resmi gibi gösteren dilin özünü ararken düşülen yanılsamayı görmek ve dilin içinde saklı kaldığı düşünülen kullanımlarını açığa çıkarmak “*Felsefi Soruşturmalar*”ın işidir. Ancak soruşturmanın görevi dilde bir ideale ulaşmak veya mutlak bir dil düzeni oluşturmak değildir. Yalnızca anlamın olduğu her yerde kendi içinde bütünsel

¹⁴ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, İstanbul, 2017, §241. (Eserin birinci bölümüne ait referanslar pasaj numarası ile belirtilecek, ancak eserin ikinci bölümünde pasaj numarası kullanılmadığından bu bölüm için yapılacak göndermelerde, sayfa numarası kullanılacaktır.)

¹⁵ Wittgenstein, a.g.e, §§115,116. Ayrıca Wittgenstein, dil oyununun bağlı olduğu kurallardan söz eder. Bunlar, sözcüklerin kullanımını belirleyen gramerdir (*PG*, I, 13, 23, 133). Bkz., Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Grammar*, ed. Rush Rhees. çev. Anthony Kenny, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1978. Ve Umut Morkoç, “Geç Dönem Wittgenstein Felsefesinde Gramer Kavramı ve Dilin Otonomisi”, içinde, *Kilikya Felsefe Dergisi*, Sayı 2, 2016, ss. 96-99.

Ancak gramerin kendisi hiçbir şekilde kesin bir dil açıklaması yani mutlak kurallar dizgesi sunmaz. Sunsaydı, oyun mutlak bir yaşam biçimi ve gramere hapsolmuş olurdu. Bunun yerine Wittgenstein gramerle, dilin yanlış kullanımından ve dolayısıyla yanlış anlamalardan kaynaklanan felsefi problemlerin açığa çıkarıldığı dil anlayışıyla ifadelerin doğruluk ve yanlışlığının referans noktası olarak grameri göstermektedir. Gramer, dil-oyununun tabii olduğu kurala uymakla yaşam biçimlerinin kültürel arka planının gösterilmesi açısından da gerekli bir kavramdır.

¹⁶ Taylan Altuğ, 2013, s.29.

¹⁷ Ludwig Wittgenstein, 2017, §255.

bir düzenin var olduğunu gösterme niyetindedir.¹⁸ Bu anlam bütünlüğünü görmek, dil-oyunun kurallarının düzeninde mümkün olabilir.

Kurala uymanın, bir etkinlik olarak sözcüklerin kullanımında mevcut kültür ortamında sağlanan uzlaşmada mümkün olduğu söylenebilir. Wittgenstein *FS*’de kurala uymanın başka özneleri gerektirdiğinden söz eder.¹⁹ Bu nedenle dil-oyunu karşımıza dilin özel kullanımına geçit vermeyen toplumsal bir etkinlik olarak çıkmaktadır.

Dil-oyunu etkinliği, sonrasında Rorty’nin de dilin olumsuzluğunu inşa etmesine temel oluşturmuştur. Rorty’nin bu temel üzerinden Kartezyen ve Kant merkezli epistemolojilere karşı çıkma olanağı bulduğundan söz edilmiştir.²⁰ Rorty ise psikoloji biliminin geçirdiği kavramsal-empirik bir dönüşümden bahsederek bu dönüşümü Wittgensteinci felsefeyle ele almıştır. Bu dönüşümün, esasında Locke’ye manada, “*tabula rasanın*, duylara temas eden karmaşık bilgi sürecini göstermedeki başarısızlığının üstesinden geleceğini” düşünmektedir.²¹

Postyapısalcı düşünceye etkilerinin yanı sıra Wittgenstein’in düşünceleri, Kartezyen düalizm ve davranışçılık yaklaşımını ilgilendiren çeşitli tartışmalara da konu edilmiştir.²² En başta Wittgenstein’in kendisi Kartezyen özneyi yeren pek çok argüman öne sürmüştür. Bu argümanlarla yakından ilişkili olduğu düşünülen Wittgensteinci psikoloji felsefesi; en başta felsefi problemleri dilin sınırlarınca genişletmek ve Kartezyen öznenin anlamsızlığını uzlaşımsal psikoloji dilinin olanaklılığı üzerinden çürütmek niyetindedir. Buradan hareketle bu çalışma, yaşantıları yansıtan davranış biçimlerinin dil-oyunu etkinliğindeki uzlaşmalar olduğunu ve deneyime eşlik eden kavramlar gibi deneyimlerin de dilde anlam kazandığını vurgulamak istemektedir.

¹⁸ “*Felsefi Soruşturmalar*”ın 92, 97 ve 98. pasajlarında soruşturmada dilin özünün aranmadığı açıkça belirtilir. Buradan anlaşıldığı kadarıyla, anlamın olanaklı olduğu her yerde kendi içinde mükemmel bir dil düzeninin var olduğunu, evrensel bir ideal düzen fikrinden bağımsız olarak göstermek soruşturmalara yüklenmiş bir görevdir.

¹⁹ “Yalnızca bir kişinin, tek bir kez bir kurala uyması olanaksızdır.” Wittgenstein, a.g.e, §199.

²⁰ Sadık Erol Er, “Wittgenstein’i Rorty ve Irigaray ile Okumak”, içinde, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* Vol. 5, Issue 2, 2015, ss. 171-174.

²¹ Richard Rorty, 1977, s. 163.

²² Bu tartışmaların bazıları için bkz: Peterman James F, *Philosophy as Therapy An Interpretation and Defense of Wittgenstein’s Later Philosophical Project*, State University of New York Press, NY, 1992.

2. Wittgenstein’in Psikoloji Felsefesi: İç Yaşantıların Durumu ve İfade Edilmesi

İç yaşantılar, onları ifade eden psikolojik kavramların kullanımını belirleyen *görmeler*le ilgilidir. Dilin anlam içerikleri duyuşal deneyimi de kapsar. Kavramlar dış dünyayı görme biçimini (*aspect*) etkilediği gibi görme biçimi/bakış açısı da her türden kavramı kuşatmaktadır. Bu noktada Wittgensteinci açıdan iç yaşantıların bilinmesi de dil sayesinde olacaktır.²³ Sözlü veya davranışsal bildirimler başkasının iç yaşantısını betimleyebilmekte ve bu sayede yaşantılar başkası tarafından bilinebilmektedir. Ancak iç yaşantıları bilmek gerçekte fiziksel ve matematik olguları bilmekle aynı şey değildir. Wittgenstein’in akıl yürütmelerinden anlaşıldığı kadarıyla felsefi problemler tam da burada, farklı bilme düzeylerinin yani aslında iki farklı bilmeye ait dil-oyunlarının karıştırılmasından kaynaklanmaktadır.

Wittgenstein, bu konuda, birinin ağrısı olup olmadığından emin olma durumuyla $2x2=4$ ifadesinden emin olma durumu arasında karşılaştırma yapar. İlk ifadenin kesinliğini, psikolojik kavramla açıklamak söz konusu değildir. Matematiksel kesinlik, kanaatlerden bağımsızdır. Ama kendisi de bir etkinlik olduğundan kurala bağlıdır.²⁴ Matematiğin de bir dili olduğu açıktır. Ancak matematiksel kesinlik gibi fiziksel olgular ve duyular hakkında konuşmak da iki farklı dil-oyunu etkinliği olduğundan, birbirleriyle karıştırılmamalıdır.²⁵ Bunlar arasında karmaşık bir ilişki vardır.²⁶

Benzer yaklaşımla Wittgenstein’in “ $2x2=4$ ” ile “İnsanlar $2x2=4$ olduğuna inanır.” ifadelerinde ilki matematiksel kesinlik, ikincisi yaşantı içeriği taşıması sebebiyle farklı oyunların karşılaştırılmasına benzer bir durum görülür.²⁷ Bundan dolayı Wittgenstein’in psikolojide “kavram karmaşası” olduğunu bildirmesi²⁸ de psikolojinin “nesnel ve öznel iki farklı dil-oyunu”nu birbirine karıştırmasından kaynaklanıyor görünmektedir.

²³ Chantal Bax, *Subjectivity after Wittgenstein: Wittgenstein’s Embodied and Embedded Subject and the Debate about the Death of Man*. Ph.D. Thesis, Institute for Logic, Language and Computation (ILLC), University of Amsterdam, 2009, ss. 54-55.

²⁴ Ludwig Wittgenstein, 2017, ss. 244-246.

²⁵ “Bir başkasının ruh halinden emin olmak her zaman özeldir”, “ikisi arasında dil-oyunu farkı vardır.” Wittgenstein, a.g.e, s. 245.

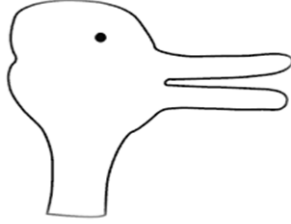
²⁶ Ludwig Wittgenstein, 1980, §280.

²⁷ Ludwig Wittgenstein, 2017, ss. 246, 250.

²⁸ “Çünkü psikolojide deneysel yöntem ve kavram karmaşası vardır.” Ludwig Wittgenstein, 2017, s. 251.

Bu görüş, Wittgenstein’in psikoloji bilimine karşı çıkışlarının odak noktasında olduğu gibi, Kartezyen düşünceye itirazlarıyla da ilgilidir. Kartezyen düşünce en başta insanı beden ve ruh olarak ayırarak insan doğasını yanlış anlamıştır. Dahası kişinin kendi iç yaşantılarını yalnızca kendisinin anlamlandığı dilin özel kullanımını da iddia etmiştir. Fakat yalnızca konuşan kişinin anlayabildiği dilin özel kullanımı, ne iç yaşantıları anlamlandırmada ne de başkasına aktarmada yeterlidir.²⁹ Bu noktada dilin özel kullanımının, toplumsal olarak uzlaşmış kuralları içermemesi nedeniyle anlamsız olacağını, ayrıca günlük psikoloji dilinin de, zihnin dışsal ifadelerini içeren kültür ortamında yani uzlaşım sal davranış biçimlerinde gözlemlenebildiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Yine de psikolojik yaşantıların fizyolojik süreçten tamamen kopuk olduğunu da düşünmemek gerekir. Wittgenstein fizyolojik süreçler konusunda şüphecidir; ancak onun şüpheleri, aktarıldığına göre zihinde olup



bitenlerin fizyolojik olgulardan aynadan yansır gibi doğrudan yansımaları doğrudan yansımalarıdır. Bu nedenle zihin, olgu ve anlam hakkındaki problemler, fizyolojik girişimden ayrı olarak ele alınmalıdır.³⁰ Burada zihnin içeriğine yönelik soruşturma yerine kolektif bilinç düzeyinde empirik bir soruşturma yapmak, kavramsal

yanılsamanın ortadan kaldırılması açısından gerekli olmaktadır.³¹ Bunun gerçeklik tasarımlarını etkileyeceği de hesaba katılmalıdır.

Sözcüklerin çeşitli kullanımları, gerçekliği farklı açılarla görmeye ve farklı tasarımlar üretilmesine yol açar.³² Bu konu, Wittgenstein’in *görmek* kavramı üzerinden aydınlatılabilir. Wittgenstein, *görmek* kavramının iki kullanımından söz etmiştir. İlki Wittgenstein’in ifadeleriyle; “orada ne görüyorsun?” sorusunun cevabıdır, “şunu görüyorum.” Diğeri ise iki nesne

²⁹ Chantal Bax, 2009, s. 54.

³⁰ Bax, a.g.e, s. 66.

³¹ Stanley Cavell, “Notes and afterthoughts on the Opening of Wittgenstein’s Investigations”, in *The Claim of Reason*, Oxford University Press, Oxford & New York, 1995, s. 269-272. Yine burada belirtildiği üzere, Wittgenstein bu açıdan radikal bir Kantçı gibi değerlendirilebilir. Kant, aklın kendi gücünü takip ederek düştüğü “diyalektik yanılsama” eleştirisini dile getirerek aklın başarısızlığını teşhis eden ilk kişi olarak yorumlanır. Şimdi Kant gibi Wittgenstein da kendi özgün felsefi tarzına uygun olarak davranışların fizyolojide rasyonelleştirilmesinin yol açtığı “kavramsal yanılsama”ya dikkat çekmektedir. (A.g.e, s. 268).

³² John T. Jost, “Toward a Wittgensteinian Social Psychology of Human Development”, in *Ludwig Wittgenstein Critical Assessments of Leading Philosophers*, Vol. III, 2nd Series, 2002, ss. 248-251.

arasındaki “kategorik fark” ya da benzerliği imleyen “bu iki yüz arasında bir benzerlik görüyorum” kullanımınıdır. İkincisinin nedenleri Wittgenstein için psikologları ilgilendirir. Felsefeyi ilgilendirense, kavramın deneyimindeki konumudur.³³ Wittgenstein, *görme* durumunu bir “birdenbirelik” ya da bir anda “parlayıverme” gibi düşünerek bunu Tavşan-Ördek Kafası dediği şekil üzerinden ele alır.³⁴

Bu şekil bir *bakışta* ördek, bir *bakışta* tavşandır. Daha önce hiç ördek görmemiş biri için bu bir tavşan resmi; tavşan görmemiş bir kişi içinse ördek resmi olabilir. Ya da ilk başta tavşan olarak görülen şekil daha sonra ördek olarak görülebilir. Şeklin daima tek bir tarzda görüldüğünü söylemek ise bakış açısı değiştirmemek olduğundan Wittgenstein buna “bakış açısı-körlüğü” (*aspect-blindness*) der. Oysa tek bir bakış açısı yoktur.³⁵ Şeklin yeni tarzda görülmesi hem şeklin yeni bir tasvirini yapmak hem de fark durumuyla yeni bir görme deneyimi kazanmaktır.³⁶ Wittgenstein için kavramsız bir deneyim anlamlı değildir.³⁷ Bakış açısına sahip olmak kavram kazanmak anlamına geldiği gibi görmenin psikolojik yönüne de işaret etmektedir. Bakış açısı değiştirmek ise farklı bir yaşam biçiminde uzlaşmak ve aslında dil-oyunu değiştirmektir. Değişen her dil-oyunu etkinliği olguya farklı açıdan bakmayı ve onu farklı şekilde adlandırma olanağı sunacaktır.

Bakış açısı değiştirmeyi (ya da farklı şekilde anlamlandırmayı) etkileyen durumun ne olduğu hakkında Wittgenstein’in kendisinin agnostik tutum sergilediği söylenir.³⁸ Ancak dil-oyunu ve yaşam biçimleri arasındaki ilişki göz önünde bulundurulduğunda, akla ilk olarak yaşam biçimlerindeki uzlaşım gelmektedir.

Ayrıca olgulara ilişkin farklı kavramsal bakış açılarının olanaklı olduğunu düşünmek, olguları görme biçimini etkileyen dil-oyunu etkinliğinin

³³ Ludwig Wittgenstein, 2017, s. 213.

³⁴ Şekil-1: T-Ö Kafası. Wittgenstein, Joseph Jastrow’un *Fact and Fable in Psychology* isimli çalışmasından aldığı belirttiği bu şekle “T-Ö Kafası” dediğini ve ‘*bir yönün sürekli görülmesi*’ ile ‘*sürekli parlayıvermesi*’ arasındaki farkı ortaya koymak için yer verdiğini bildirir. (Wittgenstein, a.g.e, s. 214).

³⁵ William Day, “Wanting to Say Something Aspect-Blindness and Language”, in *Seeing Wittgenstein Anew*, Editors William Day & Victor J. Krebs, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, ss. 208-209.

³⁶ Ludwig Wittgenstein, 2017, s. 219.

³⁷ Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2006, ss. 158-160.

³⁸ Steven G. Affeldt, “On the Difficulty of Seeing Aspects and the ‘Therapeutic’ Reading of Wittgenstein”, in *Seeing Wittgenstein Anew*, ed. William Day & Victor J. Krebs, Cambridge University Press, 2010, s. 275.

sosyal yönlü olduğu kadar psikolojik yöne de sahip olabileceğini düşündürmektedir. Bu psikolojik yön, olguları kavramsal görmede kültürel arka plan işlevi gören yaşam biçimlerinin etkisi altında gibidir. Dil-oyununu çevreleyen ve ona “yaşam” veren bu kültürel arka plan, psikolojik olguların kavramasında ve ifade edilmesinde de devrededir.

Wittgenstein’in *görmeyi* kavramlarla ilişkilendirmesi, görme deneyimini Gestaltçı bakış açısına yaklaştırmıştır. Johnston’un aktardığına göre, Wittgenstein’in düşüncelerine benzer olarak Gestalt psikologları da fiziksel ve ruhsal çok yönlü bir yaşam algısına sahiptirler ve görülenle bilinen şeylerin şema işlevi gören kavramlarla olan ilgisine dikkat çekmektedirler. Onlara göre gerçekte nesnelere, renk ya da şekilden ziyade şemalar olarak görülmektedir. Örneğin kimse “masa gördüm” yerine “dört silindirik ayakla alttan desteklenmiş dikdörtgen biçimli kahverengi nesne gördüm” demez; doğrudan masa kavramını kullanır. Bu tasvir Johnston’a göre, Wittgenstein’da olduğu gibi Gestaltçılar için de kavramların algıdaki önemine işaret etmektedir.³⁹

Diğer yandan zihinsel durumları tasvir eden psikolojik kavramların artık doğrudan biliminin konusu olmadığı, günlük yaşamın içine yerleştiği düşünülmektedir.⁴⁰ Bu haliyle fenomenolojik problemlerin aslında kavramsal çözümlemenin nesnesidir.⁴¹ Wittgenstein yorumcularından biri olan Mulhall, kavramlara ilişkin görme durumunu bir tür ‘bakış açısı algısıyla’ Heideggerci manada varoluşsal bir “dünyada varolma” durumu gibi düşünmüştür.⁴²

Bu düşüncelerden yola çıkarak psikoloji felsefesinin sınırlarını, iç yaşantıları ve yaşamın kendisini kavramsal olarak yorumlama etkinliğinin belirlediğini söyleyebiliriz. Buna karşın yaşantılarda nedensel açıklama arayan psikoloji bilimi, *görmelerin* nedenlerini fiziksel yasa altında toplamaya çalışmıştır. Diş ağrısı çeken birinin yanağını tutmasını diş ağrısı için bir gösteren olarak kabul etmiştir.⁴³ Oysa yanağını tutan kişinin bunu her seferinde diş ağrısı için yaptığından nasıl emin olunabilir? Her iç yaşantı ya da duyuma karşılık gelen mutlak bir gösteren ya da davranış bulmak mümkün değildir. Wittgenstein’in belirttiği gibi; “ağrısı olduğunu söyleyen birinin ille de yakınması gerektiğini söylemek güçtür. Burada ‘ağrım var’

³⁹ Paul Johnston, *Wittgenstein Rethinking the Inner*, Routledge, London & New York, 1993, ss. 240-241.

⁴⁰ Chantal Bax, 2009, s. 47.

⁴¹ Ömer Naci Soykan, 2006, s. 140.

⁴² Stephan J. Mulhall, *On Being in the World*, Routledge, London, 1990, s. 136.

⁴³ Ömer Naci Soykan, 2006, s. 134-135.

ifadesi bir yakınma da olabilir, başka bir şey de.”⁴⁴ Hem bu gibi durumlarda hem de iç yaşantıları betimleyen psikolojik kavramların yanlış kullanımlarında açığa çıkabilecek yanlış anlamaları önlemek ve bu kavramların günlük kullanımlarını açığa çıkarmak için Wittgenstein, psikolojik kavramların soyağacından bahsetmek gerektiğini söyler.⁴⁵ Bu doğrultuda psikoloji felsefesi, işlerliğini kavramsal analizle kazanır. Soykan'a göre de, psikoloji felsefesi kavramsal çözülemeye dayalı dil felsefesi etkinliğinden başka bir şey değildir.⁴⁶

Bir dil felsefesi etkinliğinde psikolojik kavramların soyağaca dayandırılması, bu kavramların kültür içindeki yerini göstermek açısından da önemli olacaktır. Burada insanın iç yaşantılarını anlamlandırmayı dilde öğrendiği ve bu öğrenme sürecinin hayat boyu devam ettiği fikri üzerine konuşmak gerekir. Acı deneyimine nasıl sahip olduğumuzu düşünelim. Bir çocuğun acı çekerek kıvranan birini gözlemleyip sonrasında kıvranan birini her gördüğünde o kişinin acı çektiğini söyleyerek acı deneyimini öğrenmesi mümkün müdür? Açıkça acı deneyimini başkasında gözleme imkânı olmasaydı, yani acı kişinin kendi deneyiminden bilinebilir bir şey olsaydı, bu deneyimi bir başkasının anlaması mümkün olmazdı.⁴⁷ Wittgenstein'in, deneyimin dilde öğrenildiğini ifade etmesi, gerçekte kişiye özgü bir deneyimin olanaksızlığına değil; yalnızca böyle bir deneyimi ifade edecek özel bir dil kullanımının anlamsız olduğuna işaret etmektedir.⁴⁸

Bu şekilde dilin özel kullanımının anlamsızlığına değinilmesi, yaşantıyı karşılayacak davranış örüntülerinin de öğrenildiğine işaret etmektedir. Bu durum yaşantıların aynı zamanda dışsal olduğunu da ifade eder. Tam da bu noktada bazı Wittgenstein yorumcularına göre; Wittgenstein, yaşantıların sosyal pratiklerle hayat boyu öğrenildiğini kabul ederek düşüncenin kendi içsel yaşantılarının bilincine erişmesini insan olma yolunda kazanım olarak gören Kartezyen düşünceden ayrılmıştır.⁴⁹ Öyleyse deneyimlerin, bizzat öznenin içinde değil de özneler arasında anlam kazandığı görülür.

Wittgenstein da canı yanan çocuğun çığlık atması sırasında büyüklerinin tesellisiyle çocuğun yeni ağrı davranışları öğrenebileceğinden

⁴⁴ Ludwig Wittgenstein, 2017, s. 208.

⁴⁵ Wittgenstein, 1980, s. §722, §895.

⁴⁶ Ayrıca Soykan, “soyağacı” benzetmesinin, felsefe ile psikoloji arasındaki benzerliğe dikkat çektiğini söyler. Ömer Naci Soykan, 2006, ss. 139-140.

⁴⁷ Soykan, a.g.e, ss.120-121.

⁴⁸ Soykan, a.g.e, s.123.

⁴⁹ Chantal Bax, 2009, s. 77.

söz eder.⁵⁰ Buradan, çocuğun ağrı deneyimine karşılık gelen davranışlarına yenileri eklenerek aslında çocuğun ‘ağrı’ deneyimini davranışsal bir dilde öğrendiği anlaşılır. Çünkü Wittgenstein’a göre dil; davranışın bir uzantısı, hatta dil-oyunu da davranışın bir parçasıdır.⁵¹

Aslında bu bakış açısı, yaşantılara ait davranışların herkese açık uzlaşım sal psikoloji dilinde gerçekleşebileceği kanaatini de güçlendirir. Fakat dil ve davranış arasındaki karşılıklı ilişkide Wittgenstein davranışın aldatıcılığından da bahseder.⁵² Bu nedenle yaşantıların davranışlarda (en azından tek başına) öğrenilebileceği de tartışmalıdır. Örneğin Hacker, başkasının acısını bilmenin deneyimleri adlandırma noktasında bizi yanıltacağını düşünür. Ona göre, ağrıyı olguya karşılık gelecek bir duyum adı olarak düşündüğümüzde tekbenciliğe düşmüş oluruz. Çünkü ağrının anlamı, kendisine karşılık gelecek bir olguya ilişkilendirildiğinde, başkası o olguyu bilmediği takdirde anlaşılacaktır.⁵³

Bu durumda acının anlamı nereden öğrenilebilir? Hacker, kişinin kendi iç yaşantılarını düşündüğü bir iç gözlem durumundan bahsederek kişinin iç gözlemle kendi yaşantılarını anlamlandırıldığını söyler. Ama iç gözlem son tahlilde bir algı olmanın ötesinde, insanın hayatı boyunca yaptığı eylemleri, anlığının tüm fonksiyonları, davranış tutumları, düşünceleri ve niyetleri toplamı olarak pratik bir duruma karşılık gelir.⁵⁴ Wittgenstein açısından ise başkalarına ilişkin ağrı durumundan şüphe duysak da yalnızca kendimizin ağrısından şüphe duymayız. Çünkü kişi kendi ağrısına sahiptir ve bunlar yalnızca davranış aracılığıyla öğrenilmiş de değildir.⁵⁵

Öyleyse günlük dilde anlam olanağını sunan gramerin dilin zemini olduğunu düşünürsek; kişinin kendi ağrısına sahip olduğunu söylemesi, bu deneyimin anlamını karşılayan ağrı gramerinin dilde önceden var olduğu ve kişinin bu anlama sahip olduğu anlamına mı gelecektir?

Bu düşünce Wittgenstein’ın felsefenin sorunlarını, “anlığımızın dilin araçlarıyla büyülenmesinden”⁵⁶ kaynaklanan sorunlar olarak görmesiyle de ilişkilendirilebilir. Çünkü acı deneyimini ortaya konanın dışında yanlış anlaşılması, acı sözcüğünün gramerinde oluşan bir sorun olarak değerlendirilecektir. Burada yapılması gereken öncelikle sorunlara temel

⁵⁰ Ludwig Wittgenstein, 2017, §244, §384.

⁵¹ Ludwig Wittgenstein, 1980, §151.

⁵² Ludwig Wittgenstein, 2017, §249: “Süt çocuğunun gülümsemesinin sahte olmadığını varsaymakla belki de fazla aceleci mi davranmış oluyoruz?”

⁵³ P.M. S Hacker, *Wittgenstein: Meaning and Mind*, Blackwell: Oxford, 1990, s. 3.

⁵⁴ Hacker, a.g.e, ss. 26-27.

⁵⁵ Ludwig Wittgenstein, 2017, §246.

⁵⁶ Wittgenstein, a.g.e, §109.

teşkil eden sözcüklerin kullanımlarına *kuş bakışıyla* bakmak ve bu sayede kazanılabilecek farklı görmeleri açığa çıkarmaktır.⁵⁷

3. Felsefe Terapi Olabilir Mi? Wittgenstein’in Felsefi Terapi Projesi

Felsefi sorunlara farklı bakış açıları sunmak, bizi felsefi dogmatizmden kurtaracak bir yöntemdir. Bu yöntem, sözcüklerin kullanımında, olağan kullanımların dışında açığa çıkan yanlış anlaşılmalara önleyen dilsel bir “reform”a karşılık gelmektedir. Wittgenstein, “dil kullanımına ilişkin bilgimizi düzene sokmak”tan geçen, aynı zamanda dil düzenindeki yanlış anlamaları iyileştirmekle ilgilenen böyle bir reformdan söz eder.⁵⁸

Bu bakımdan Wittgenstein felsefesini terapi olarak yorumlamak da söz konusu reformun, güçlükleri iyileştirme görevini nihai noktasına ulaştıran “asıl keşif”le mümkündür. Öyle ki “asıl keşif”, felsefeyi artık yöntemsel olarak söz söyler ve sorunlara çözüm üretir hale getirir. İşte felsefedeki güçlükleri ortadan kaldıran, felsefenin ulaşmayı istediği açıklığı sağlayan ve ona huzur veren “asıl keşif”e giden farklı terapiler yani yöntemler söz konusudur.⁵⁹ Açıkça Wittgenstein felsefeyi sorunları iyileştiren terapiyle yaklaştırmak niyetindedir. Diğer bir deyişle gözden kaçan sözcük kullanımlarını açığa çıkarmak isteyen Wittgenstein felsefesi, terapötik bir felsefe etkinliği olma gayesindedir. Bu anlamda felsefi terapi, dil felsefesi etkinliği olarak kavramsal analiz yapan psikoloji felsefesine de yaklaşmaktadır.

Felsefi terapi, Peterman’ın sıraladığı terapi türlerinden biridir. Burada diğer terapi türleri arasında psikolojik terapi de yer almaktadır.⁶⁰ Wittgensteinci felsefi terapi, sorunlara çözüm üretme etkinliğini bilimsel yöntemden ayrı olarak kavramsal düzeyde gerçekleştirdiğinden psikolojik terapiden farklıdır. Ancak kavramları soyağacına dayandırmaktan söz eden psikoloji felsefesiyle de yakındır.

Sözcüklerin farklı kullanımlarını gözden kaçırarak Freudyen psikanaliz de nedensel açıklama ve yasaların peşine düşerek yöntemsel olarak

⁵⁷ Wittgenstein’in *RPP*’de sözünü ettiği bakış türü. Ludwig Wittgenstein, 1980, §160. Ayrıca bu betimleme, Merwe & Voestermans’ın çalışmasında da ele alınmıştır. Bkz., Merwe & Voestermans, 2002, ss. 173-174.

⁵⁸ Ludwig Wittgenstein, 2017, §132.

⁵⁹ Wittgenstein, a.g.e, §133.

⁶⁰ James F. Peterman, 1992, s. 3

karanlıkta kalmıştır.⁶¹ Psikanalizin çoğunlukla metafizik, mitolojik açıklamaya düşmesinin nedeni tam olarak böyle bir bakış açısı körlüğü yaşamasındandır. Aslında psikolojinin bu körlüğü aşması felsefeye daha geniş bakış açıları sunarak ona yakınlaşması açısından önemlidir.⁶²

Felsefi terapiyi psikolojik terapiden ayıran nokta felsefi terapinin davranış modellerini nedensel tek bir çatı altında toplama amacında olmamasıdır.⁶³ Felsefi terapi kavramların kullanımları “iyileştirmekle” ilgilidir. Çünkü bir duyuma ya da psikolojik yaşantıya karşılık gelecek tek bir fiziksel nedenin olmayacağını farkındadır. Aksi takdirde gülmenin tek bir nedeni olduğunu söylemek gerekirdi. Bu nedenle Wittgenstein için Freud’un yöntemi, bilimsel olmaktan ziyade, yaşamın problemlerini çözmeye başvurulan yollardan biri ve yaşama dair yeni *görmeler* sunan estetik bir soruşturma girişimi olarak değerlendirilmelidir.⁶⁴

Bu çerçevede Wittgenstein, “*Felsefi Soruşturmalar*”da yanlış anlaşılmanın nedeni olarak, sözcüklerimizin kullanımlarının tamamını “bir bakışta görmeyen” tek bir temsilin, gramerde olmayışını görmektedir. Bir bakışta gören tek temsil biçimi bağlantıları görmekle ilgilidir.⁶⁵ Bu şekilde Wittgenstein, gerçeklik tasarımlarındaki tek temsil biçiminin belirlenmesinde görmenin öneminden söz ediyor gibidir. Buna bağlı olarak Wittgenstein’in felsefi terapi önerisinin, olguların kavramsal düzeyde görülmesiyle ilgili keşfe dayandığı görülmektedir.⁶⁶

Günlük psikolojik kavramların analiz edilmesi; bu kavramların dilin kullanımlarından biri olarak insanın gerçeklik tasarımlarını anlamlandırmasını sağladığını göstermek açısından önemlidir.⁶⁷ Wittgenstein’in biricik mutlak anlamı bulmaya çalışan standart felsefi yaklaşım yerine anlam problemine terapötik yaklaşım sunması; anlamlı pek çok ifadenin olanaklı olduğunu göstererek felsefeyi dildeki olası anlam düzenleriyle yüzleştirebilmektedir.⁶⁸

⁶¹ Benjamin Hutchens, “Against Wittgenstein’s Reading of Freudian Psychoanalytic Methodology” *Kaygı* içinde, 2011, 16, ss. 12-13.

⁶² Jacques Bouveresse, *Wittgenstein Reads Freud The Myth of the Unconscious*, Princeton University Press, New Jersey, 1991. s. 3.

⁶³ James F. Peterman, 1992, ss. 80-82.

⁶⁴ Peterman, a.g.e, s. 82.

⁶⁵ Ludwig Wittgenstein, 2017, §122. “Perspicuous representation” pasajından.

⁶⁶ John T. Jost, 2002, ss. 246-248.

⁶⁷ J. Shoter, “Wittgenstein and Psychology On our Hook up to Reality”, in *Ludwig Wittgenstein Critical Assessments of Leading Philosophers*, 2nd Series, ed. Stuart Shanker & David Kilfoyle, Vol. III, Routledge, London & New York, 2002, ss. 231-233.

⁶⁸ Steven G. Affeldt, 2010, s. 269.

Diğer yandan felsefi terapi önerisinin etkileri, sosyal bilimlerin problemleri üzerinde de görülmüştür. Sosyal bilimlerin yaklaşımlarında artan Wittgensteinci etkiler incelendiğinde, bunların insan deneyiminin diloyunlarıyla ilişkilendirilmesinde ve gerçeklik tasarımlarının kavramsal düzeyde soruşturulmasında açığa çıktığı görülmektedir.⁶⁹ Bu etkilerin aynı zamanda modern bilimlerin dayandığı epistemolojik gerekçelendirmede modernizmin putlarını yıkan bir anlayışla a priorinin, yerini söylem ve sosyal pratiklerin aldığı ve de bilimlerin rasyonelliğinin sorgulandığı durumla da kesiştiği aktarılmıştır.⁷⁰ Tüm bu gelişmelerin ortak paydasını; dilin kuşatıcı ve inşa edici gücü oluşturmaktadır. Dil, tüm insani etkinlikleri kuşatarak her yerdedir. Bu nedenle temel tartışma dilin dünyaya nasıl eşlik ettiği üzerine olmalıdır.

Ricoeur de, tüm felsefi soruşturmanın tek bir noktada yani dil felsefesinde kesiştiğini ifade eder. Psikanaliz de dâhil olmak üzere her türlü çözümleme dilsel projeye çoktan katılmış durumdadır.⁷¹ Öyleyse bu noktada gerek felsefenin problemlerine gerekse psikolojinin içinde sıkışıp kaldığı kavram karmaşasına dikkat çekme olanağı sunan Wittgensteinci terapötik yaklaşımın, bakış açısı körlüğünü ortadan kaldırmaya niyetlenen psikoloji felsefesiyle de yakından ilişkili olduğu ve bu ilişkinin tam da Ricoeur'ün sözünü ettiği dilsel projede birleştiği söylenebilir.

4. Sonuç

Wittgenstein, psikoloji felsefesi çalışmalarında yaşantıları anlamlandırmak için öncelikle dilin gramerinin incelenmesini ve olguya dil düzeyinde bakmak gerektiğini gözler önüne sermiştir. İç yaşantıların adlandırılması ve aktarılmasında karşılaşılan fenomenolojik güçlükleri giderecek mahiyetteki terapötik yaklaşım, gerçeklik hakkındaki kavram karmaşasını da ortadan kaldırmak niyetinde gibidir. Bu çalışma deneyimlerin adlandırılmasında karşılaşılan güçlüklerin dilin yanlış kullanılmasından kaynaklandığını ve bu güçlükleri ortadan kaldırmak için kavramları iyileştirmek suretiyle olgulara farklı bakış açıları sunabilecek terapötik girişimin çözüm olabileceğini göstermeye çalışmıştır.

⁶⁹ Merwe & Voestermans, 2002, ss. 162-163.

⁷⁰ Merwe & Voestermans, a.g.e, ss. 164-165.

⁷¹ Paul Ricoeur, *Yorum Dair Freud ve Felsefe*, Metis Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 17-20.

Bu doğrultuda, Wittgensteinci felsefi terapi önerisinin psikoloji felsefesinin akıl yürütmeleriyle paralel olarak insanın deneyime dair bilgisinin sınırları hakkında ve felsefi problemler üzerinde uzlaşım sal psikoloji diliyle konuşma olanağı sunduğu görülmüştür. Bu uzlaşım sal psikoloji dili toplumsallığı da imlemektedir. Wittgenstein’in felsefi problemlere getirdiği çözümler, sosyal psikoloji çalışması gibi değerlendirilebilir ancak temas ettiği noktalar açısından bu çözümlerin, felsefenin sınırlarını empirik olarak zorladığı gözlerden kaçmayacaktır. Bu değerlendirmeler ışığında Wittgenstein’in felsefedeki hedefinin Platon’un illüzyon mağarasından başka bir çıkış yolu bulmak ya da hakikaten “*sineğe sinek hokkasından çıkış yolu göstermek*”⁷² olduğu söylenebilir mi?

⁷² Ludwig Wittgenstein, 2017, §309.

KAYNAKÇA

- Affeldt, Steven G, "On the Difficulty of Seeing Aspects and the 'Therapeutic' Reading of Wittgenstein", in *Seeing Wittgenstein Anew*, ed. William Day & Victor J. Krebs, Cambridge University Press, 2010, ss. 268-291.
- Altuğ, Taylan, *Dile Gelen Felsefe*, YKY Yayınları, İstanbul, 2013.
- Bax, Chantal, *Subjectivity after Wittgenstein: Wittgenstein's Embodied and Embedded Subject and the Debate about the Death of Man*. Ph.D. Thesis, Institute for Logic, Language and Computation (ILLC), University of Amsterdam, 2009.
<http://www.ilic.uva.nl/Research/Publications/Dissertations/DS-2009-06.text.pdf> (erişim tarihi: 17.07.2018).
- Benett, M. R. & Hacker, P.M.S., *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Blackwell, Wiley, 2003.
- Bolton, Derek, "Life Form and Idealism", in *Idealism Past and Present*, edited by G. Versey, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.
- Bouveresse, Jacques, *Wittgenstein Reads Freud The Myth of the Unconscious*, Princeton University Press, New Jersey, 1991.
- Cavell, Stanley, "Notes and Afterthoughts on the Opening of Wittgenstein's Investigations", in *The Claim of Reason*, Oxford University Press, Oxford & New York, 1995, ss. 261-295.
- Day, William, "Wanting to Say Something Aspect-Blindness and Language", in *Seeing Wittgenstein Anew*, ed. William Day & Victor J. Krebs, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, ss. 204-227.
- Er, Erol Sadık, "Wittgenstein'i Rorty ve Irigaray ile Okumak", içinde, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, Vol. 5, Issue 2 December, 2015, ss. 169-189.
[http://www.beytulhikme.org/Makaleler/916250053_06_Erol_\(169-189\).pdf](http://www.beytulhikme.org/Makaleler/916250053_06_Erol_(169-189).pdf) (erişim tarihi: 18.07.2018).
- Hacker, P.M.S. *Wittgenstein: Meaning and Mind*, Blackwell, Oxford, 1990,
- Hutchens, Benjamin, "Against Wittgenstein's Reading of Freudian Psychoanalytic Methodology", içinde, *Kaygı*, 16, 2011, ss. 11-23.
- Johnston, Paul, *Wittgenstein Rethinking the Inner*, Routledge, London & New York, 1993.
- Jost, John T., "Toward a Wittgensteinian Social Psychology of Human Development" in *Ludwig Wittgenstein Critical Assessments of Leading Philosophers*, 2nd Series, ed. Stuart Shnaker and David Kilfoyle, Vol. III, Routledge, London and New York, 2002, ss. 242-263.

- Merwe van der W. L. & Voestermans, P.P. “Wittgenstein’s Legacy and the Challenge to Pyschology” in *Ludwig Wittgenstein Critical Assesments of Leading Philosophers*, 2nd series, ed. Stuart Shanker and David Kilfoyle, Vol. III, Routledge, London and New York, 2002, ss. 162-183.
- Monk, Ray, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of a Genius*, London, Vintage, London, 1991.
- Morkoç, Umut, “Geç Dönem Wittgenstein Felsefesinde Gramer Kavramı ve Dilin Otonomisi”, içinde *Kilikya Felsefe Dergisi*, 2, 2016, ss. 93-111. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/368090> (erişim tarihi: 18.07.2018).
- Mulhall, Stephan J., *On Being in the World*, Routledge, London, 1990.
- Peterman, James F., *Philosophy as Therapy An Interpretation and Defense of Wittgenstein’s Later Philosophical Project*, State University of New York Press, NY, 1992.
- Ricoeur, Paul, *Yoruma Dair Freud ve Felsefe*, Metis Yayınları, İstanbul, 2007.
- Rorty, Richard, “Wittgensteinian Philosophy and Empirical Psychology Philosophical Studies” in *An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 31, No. 3, March, 1977, ss. 151-172.
- Searle, John R., *Zihin Dil ve Toplum*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- Shotter, J., “Wittgenstein and Psychology On our hook up to reality” in *Ludwig Wittgenstein Critical Assessments of Leading Philosophers*, 2nd Series, ed. Stuart Shanker & David Kilfoyle, Vol. III, London & New York: Routledge, 2002, ss. 225-242.
- Soykan, Ömer Naci, *Felsefe ve Dil Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- Strasser, S., *The Idea of Dialogical Phenomenology*, Pittsburg, PA: Duquesne University Press, 1969.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Grammar*, ed. Rush Rhess. çev. Anthony Kenny, University of California Press: Berkeley, Los Angeles, 1978.
- Wittgenstein, Ludwig, *Remarks on the Philosophy of Psychology, Vol. I*, edited by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright, çev. G.E.M Anscombe. Chicago University Press, 1980.
- Wittgenstein, Ludwig, *Estetik, Psikoloji ve Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler*, der. Cyril Barrett, çev. Muhsin Yılmaz, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- Wittgenstein, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan. Metis Yayınları, İstanbul, 2017.

AŞKINSAL İDEALİZM DOKTRİNİNİN AŞKINSAL ESTETİK BÖLÜMÜNDE GEREKÇELENİRİLMESİ ÜZERİNE BİR TARTIŞMA

Övünç CENGİZ*

ÖZ

Bu makalede Kant'ın, Aşkınsal İdealizm doktrininin Aşkınsal Estetik bölümünde sunulan argümanların bir sonucu olarak gerekçelendirilebileceği savı tartışılacaktır. Bu doktrine göre günlük deneyimizin nesnelere sadece görüngülerdir ve zaman ve mekan sadece öznel formlardır. Aşkınsal idealizm doktrini günlük deneyimizin nesnelere ve zaman ve mekanın ontolojik statüsüne getirdiği belirsizlik nedeniyle tartışmaların odağı olmuştur. Bu çalışma, Kant'ın Aşkınsal İdealizm doktrini için getirdiği argümanları tartışarak bu tartışmalara katkıda bulunmaya çalışacaktır. Bu amaçla, öncelikle Aşkınsal Estetik bölümünde verilen argümantasyon incelenip, sonrasında ise bu argümanların zamanın ve mekanın ontolojik statülerine dair bir çıkarım yapmak için müktedir olmadıkları öne sürülecektir.

Anahtar Kelimeler: Kant, Aşkınsal İdealizm, Aşkınsal Estetik, mekan, apriori, sezgi, öznel form.

A DISCUSSION CONCERNING THE JUSTIFICATION OF THE TRANSCENDENTAL IDEALISM DOCTRINE IN THE TRANSCENDENTAL AESTHETICS SECTION

ABSTRACT

This paper will discuss Kant's claim that Transcendental Idealism doctrine is justified through the arguments provided in Transcendental Aesthetics section. According to the doctrine, the objects of our daily experience are merely appearances and time and space are nothing but subjective forms. However, since this doctrine renders the ontological statutes of the objects of our experience and space and time ambiguous, it has been subject to many criticisms. This work endeavors to contribute the discussions by scrutinizing whether the arguments provided in Transcendental Aesthetics section are sufficient to ground the Idealism doctrine. To this end, first, I will scrutinize the argumentation provided in Transcendental Aesthetics, and then argue that the argumentation cannot justify the doctrine of Transcendental Idealism.

Key Words: Kant, Transcendental Idealism, Transcendental Aesthetics, space, a priori, intuition, subjective form.

* Dr. Öğretim Üyesi, Çanakkale 18 Mart Üniversitesi Felsefe Bölümü
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>
2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 113-133.
ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 17.09.2018
Makalenin kabul tarihi: 28.11.2018

Giriş

Aşkınsal İdealizm öğretisi, Kant’ın hem kendisinden önceki metafizik düşünce sistemlerine getirdiği eleştirilerin hem de yeni bir metafizik sistem kurma çabasının zeminini oluşturur. Bu anlamda, bu öğretisi Kant felsefesinde merkezi bir konuma sahiptir. Ancak, aşkınsal idealizm, hem sahip olduğu bu merkezi konum, hem de günlük deneyimimizin nesnelere ontolojik statüsüne dair getirdiği belirsizlik nedeniyle çok çeşitli tartışmaların konusu olagelmıştır. Kant, Aşkınsal İdealizm öğretisini, dördüncü paralojizm kısmında şu şekilde tanımlar:

Aşkınsal idealizm ile görüngülerin kendilerinde şeyler olarak değil ama sadece temsiller olarak anlaşılması gerektiğini ve bu nedenle zaman ve mekanın kendilerinde var olan belirlenimler ya da kendinde nesnelere koşulları olarak değil sezgimizin duyusal formları olarak anlaşılması gerektiğini söyleyen öğretiyi ifade ediyorum.¹ (A369)

Buna göre, günlük deneyimimizin nesnelere sadece bizde bulunan temsillerdir. Bu nesnelere kendilerinde zamansal ya da mekansal değildir. Zaman ve mekan sadece öznel duyu formlarıdır. Ancak nesnelere kendilerinde zamansal-mekansal olmadıklarını öne sürmek bu deneyimimizin nesnelere olan dünyanın ontolojik statüsünü oldukça tartışmalı hale getirmektedir. Yani, zaman-mekanın sadece öznel formlar olduklarını ve günlük deneyimimizin nesnelere olan çeşitli nedensel ilişkilerle birbirlerine bağlı zaman-mekansal fiziksel nesnelere sadece bizdeki temsiller olarak anlaşılması gerektiğini söylemek, bu dünyanın ardında yatan ve bir şekilde bizdeki temsillerin ortaya çıkmasına ‘vesile’ olan ancak kendisi zamansal ya da mekansal olmayan ikinci bir nesnelere dünyasına işaret eder. Kant’ın gerçekten bu tür bir ‘ikinci dünya’yı varsayıp varsaymadığı tartışmaların etrafında döndüğü konulardan birini oluşturur. Kimi yorumculara göre bu öğretinin asıl anlamı bilişsel, özellikle de duyusal, yetilerimize getirilen bir sınırlamadan ibarettir. Bu sınırlama ise, mevcut bilişsel sistemlerimizin bilgi iddialarının belirli bir ılımlılık/tevazu ile karşılanması gerektiği anlamına gelmektedir.² Kimi diğer yorumcular için ise aşkınsal idealizm doktrini bir ve aynı nesnelere iki farklı şekilde ele alma anlamına gelmektedir. Buna göre, aynı nesnelere hem bizim öznel bilişsel koşullarımıza uyduğu biçimde ‘görüngü’

1 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith, (New York: St Martin’s Press: 1965). Makaledeki tüm Türkçe çeviriler yazara aittir. Bu esere referanslarda edisyon harfi ve paragraf numarası kullanılacaktır.

2 Graham Bird, “Kant’s Transcendental Idealism,” *Idealism Past and Present* içinde, ed. Godfrey Vesey (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 191.

olarak hem de bu koşullardan bağımsız olduğu derecede ‘kendinde şey’ olarak düşünülebilir.³ Ancak özellikle ilk kritiğin çeşitli pasajlarına bakıldığında, aşkınsal idealizm yukarıdaki anlamlardan daha katı bir öğreti izlenimi vermektedir. Kant A42’de sezdiğimiz nesnelere kendilerinde bize göründükleri gibi olmadıklarını ve eğer duyulardan öznel olan çıkarılırsa nesnelere zaman-mekandaki tüm yapılarını ve ilişkilerini kaybedeceklerini söyler. Yine, A26/B42’de mekânın (dolayısıyla zamanın) kendinde şeylerin bir özelliğini ya da birbirleriyle olan ilişkilerini temsil etmediğini söyler. Bu tür pasajlar üzerinden bakıldığında, aşkınsal idealizm öğretisi, şeylerin hakikatlerinde bizim onları temsil ettiğimiz gibi olamayacaklarına yönelik “katı, dogmatik bir ısrar” olarak görünmektedir.⁴ Bu nedenle, kimi yorumculara göre aşkınsal idealizm doktrini Kant’ı Berkeley’e düşündüğünden daha yakın kılmaktadır.⁵

Bu makale Aşkınsal Estetik bölümünde, zaman ve mekânın öznel duyu formları olduklarına dair verilen argümantasyonun, aşkınsal idealizm doktrini, yani zaman-mekânın *sadece* öznel formlar oldukları ve nesnelere hakikatlerinde zamansal-mekansal olmadıkları doktrini, temellendirmeye muktedir olup olmadığı tartışarak yukarıda bahsedilen tartışmaların zeminine dair bir katkı yapmaya çalışacaktır.⁶

Aşkınsal Estetik

Kant, ilk kritikte insanın deneyiminin yapısına dair bir açıklama sunar. Buna göre, bilişsel yapımız iki ayrı yetiden oluşmaktadır; sezgisel olan duyumsama yetisi ve diskursif olan entelektüel yeti. Duyumsama yetimiz bize deneyime dair içeriği sunarken entelektüel yetimiz bu içeriği bir birliğe getirecek şekilde sentezleyerek deneyimin oluşmasını sağlar. Bu anlamda, deneyimlemek, Kant için, sadece hammaddenin alınmasından ibaret değildir; deneyim bu hammaddenin alınmasını belirleyen biçimleri ve bir bilgi olarak işlenmesini belirleyen entelektüel süreçleri de içeren bir bütündür (B1). Deneyimin ortaya çıkması için bu iki yetinin beraber çalışması gerekir; her iki yeti de, tek başlarına alındıklarında, bizim için anlamlı bir içerik sağlamaya

3 Henry, E., Allison, *Kant’s Transcendental Idealism: An Interpretation and Defence* (New Haven: Yale University Press, 1983), Bölüm 1.

4 Paul Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 333.

5 P. F. Strawson, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant’s Critique of Pure Reason*, (London: Routledge, 1966), 6.

6 Tartışmanın sınırları için bkz. Dipnot 38.

muktedir değildir. Kant’ın ifadesiyle, ham bir şekilde verili olma anlamında sezgiler, kavramlar olmaksızın kördürler (A51/B75-6), kavramsallaştırma sürecine girmemiş deneyim bize hiçbir şey ifade etmez (A111).⁷ Burada önemli olan nokta, entelektüel süreçlerin deneyimimizin tüm öğelerini kapsamaya gerektiği olgusudur. Yani, Kant, içeriğin kavramsallaştırılıp bir birliğe sentezlenmesi gerektiğini ifade ederken, sadece, ayrık biçimde algılanan tekil nesnelere, diğer nesnelere içinde bulunduğu çeşitli ilişkiler (örneğin nedensel ilişkiler gibi) üzerinden düşünülüp bu daha kapsamlı genel çerçeve içinde anlamlandırılmasını kastetmemektedir. Aynı zamanda, verili bir içeriğin tekil bir nesne olarak temsil edilmesi de entelektüel süreçleri içerir. Yani, bizde deneyimde verili olan hammaddenin tekil bir nesne olarak temsil edilmesi de bahsedilen entelektüel süreçleri varsayar. Bu durumda, her ne kadar Kant tekil olarak temsil edilme ve sezgi olma arasında bir ilişki kursa da (A32), kritikte inşa edilen deneyim teorisinin sınırları içinde tüm temsil (ister tekil ister tümel olsun) entelektüel bir temsildir. Duyumsama yetisi ile entelektüel yeti arasındaki temel fark, birisinin dolaylı olarak verili olması (yani sezgisel olması), diğerinin ise ancak verili bir içerik üzerinden işlemesidir (yani diskursif olmasıdır).

Kant, bu ayrımları koyduktan sonra, duyumsamanın içeriği ve formu arasında bir ayrım daha yapar. Deneyimde bize verili olan içerik hep belirli bir biçimde sıralanmış/düzenlenmiştir. Bu belirli tarzda düzenlenmiş olma zorunluluğu, bir içeriği deneyimlemek ve düşünmek arasındaki farkı oluşturur. Bir örnekle ifade etmek gerekirse, gözlerimi kapatıp herhangi bir duyuşsal niteliği (örneğin kırmızı rengini) tek başına tahayyül edebilirim. Ancak kırmızı bir şeyi, sadece zamanda-mekanda belirli bir şekilde düzenlenmiş olarak deneyimleyebilirim. Bir diğer deyişle, kırmızı bir nesneyi ancak mekanda belirli bir yerde ve zamanda bir konumda deneyimleyebilirim. Demek ki, zaman-mekan, deneyimin içinde düzenlendiği biçimleri oluşturur; kritiğin terimleri ile ifade edersek, sezginin formlarıdır. Dahası, Kant’a göre, duyumsamanın içeriği ve formu iki ayrı kaynaktan gelir. Duyumsamanın içeriği olan duyular (duyuşsal nitelikler) nesnelere bizim üzerimizdeki etkisi ile oluşurken, duyumsamanın formları ise öznenin yapısına aittir. Kant’ın zaman-mekanın deneyimde verilen

⁷ Bu körlüğün ne tür bir körlük olduğu tartışılabilir. Sonuç olarak, birliğe getirme işlevi gören entelektüel süreçlerin verili olan içeriği nitelik olarak değiştirmediği söylenebilir. Entelektüel süreçlere girmemiş içeriğin niteliğine dair söylenebilecek her şey belirli bir dereceye kadar muğlak kalmak zorunda olsa da yine de bu içeriğin çeşitli duyuşsal niteliklerden (klasik metafizikteki ikincil özellikler) oluştuğu söylenebilir.

içerikten ve nesne tarafından etkilenişimizden bağımsız olduklarını ve sezginin arı formları olduklarını gösterme stratejisi iki adımdan oluşur. Öncelikle, metafizik açıklamada mekan ve zaman temsilleri analiz edilir ve her ikisinin de, sergiledikleri çeşitli özellikler nedeniyle, kökeninin apriori bir sezgi olması gerektiği öne sürülür. Aşkînsal açıklamada ise sentetik apriori yargının mümkün olmasının koşulunun bizdeki mekan-zaman temsillerinin kavram değil apriori sezgi olmalarını gerektirdiği savunulur. Ancak, Kant bu argümanlara dayanarak, zaman-mekanın *sadece* öznel olduklarını ve kendilerinde nesnel yapılarına ait olmadıklarını öne sürer. Yani, bizdeki zaman-mekan temsillerinin kökenine dair argümanlardan, zaman-mekanın ontolojik yapılarına dair bir sonuca ulaşmaya çalışır. Bu yazıda ise, Aşkînsal Estetik bölümünde verilen argümanların zaman-mekanın ontolojik statüsüne dair bir yargıda bulunmak için yeterli olmadığı öne sürülecektir.

Aşkînsal Estetik bölümündeki argümantasyonu tartışmadan önce, tartışmanın teknik sınırlarına dair bir ön tartışma faydalı olacaktır. Kant’ın argümanları temel olarak mekan için tasarlanmıştır ve Kant mekan için geçerli olan argümanların, gerekli uyarlamalar yapıldıktan sonra, zaman için de geçerli olduklarına inanıyor gibi gözükmektedir. Gerçekten de ikincil literatürde Aşkînsal Estetik üzerine olan tartışmalar genellikle mekan için sunulan argümanlar üzerinden döner.⁸ Ancak, argümanların asıl olarak mekan için tasarlanmış olmaları beraberlerinde çeşitli sorunlar da getirmektedir. Örneğin boş zaman tasavvuru, boş uzay tasavvurunun aksine, ne ilk kritiğin çizdiği sınırlar içinde ne de imgelem yetimizin sınırları içinde pek mümkün durmamaktadır. Niteliksiz bir karanlık imgesi boş uzay tasavvuru olarak alınabilirse de, imgelemimiz boş zaman tasavvuru olarak işleyecek bir imge sunamamaktadır. Bir başka konu ise, geometrinin mekanla ilişkili olduğu tarzda zamanla ilişkili bir arı bilimin varlığının tartışmalı olmasıdır.⁹ Bu makale ikincil literatürü takip ederek Kant’ın argümantasyonunu en geçerli olduğu sınırlar içinde, yani mekan temsili üzerinden tartışacak ve mekan için geliştirilen argümanların, gerekli değişiklikler yapıldıktan sonra, zaman için de geçerli oldukları varsayılacaktır. Bir başka konu ise, Kant sonrası geliştirilen Öklid dışı

⁸ Bazı örnekler için bkz., Allison, *Kant’s Idealism*, 84; Strawson, *Bounds of Sense*, 30; H. A. Prichard, *Kant’s Theory of Knowledge*, (Oxford: Clarendon Press, 1909), 36-9; Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, 345-6; Lisa Shabel, “The Transcendental Aesthetic,” *The Cambridge Companion to Kant’s Critique of Pure Reason* içinde, ed. Paul Guyer (Cambridge: University Press, 2010), 93 dipnot 3.

⁹ Bu konuya dair daha detaylı tartışmalar için bkz., Charles Parsons, “The Transcendental Aesthetic” *Cambridge Companion to Kant* içinde, ed. Paul Guyer (Cambridge: University Press, 1992), 80.

“AŞKINSAL İDEALİZM DOKTRİNİNİN AŞKINSAL ESTETİK BÖLÜMÜNDE
GEREKÇELENDİRİLMESİ ÜZERİNE BİR TARTIŞMA”
Övünç CENGİZ

geometrilerin mevcudiyetinin aşkınsal açıklamada verilen argümanlara dair yeni tartışmalara neden olmasıdır.¹⁰ Ancak, bu tartışmada Kant dahil olduğu tarihsel konum içinde ve o konumun sınırları dahilinde tartışılacağı için Öklid dışı geometrilerin oluşturabileceği sorunlar da konu dışı bırakılmıştır. Kısacası, makalede, Kant’ın argümanlarının, en geçerli halleriyle ele alındıklarında dahi, aşkınsal idealizm doktrinini temellendirmeye muktedir olmadığı savunulacaktır.

Mekanın Metafizik ve Aşkınsal Açıklaması

1- [Mekan a prioridir] “Mekan dış deneyimden türetilmiş ampirik bir kavram değildir” (A 23/B 37).

Belirli duyuumlardan dışımdaki bir şey olarak (yani, kendimi bulduğum mekansal konumdan farklı bir konumdaki bir şey olarak) bahsedilebilmesi için mekan temsili zorunlu olarak zeminde yatmalıdır. Benzer şekilde bunları birbirlerinin dışında ve yanı sıra olarak (ve sonuç olarak onları sadece birbirlerinden ayırma işlemi için değil ama aynı zamanda farklı yerlerde olarak temsil edebilmem için) mekan temsili önceden zeminde yatması gerekmektedir. Sonuç olarak, mekan temsili, deneyim yolu ile dışsal görüngülerin ilişkilerinden elde edilemez. Aksine, bu deneyim ilk olarak ancak bu temsil sayesinde mümkün olur.

Kant burada nesnelere farklı mekansal konumlarda deneyimlemenin koşulunun mekan temsili olduğunu öne sürüyor gibi gözükmektedir. Ancak argümantasyonun bu şekilde formüle edilmesi beraberinde argümanın bir totoloji olduğu itirazını getirir. Kısacası, şeyleri dışarıda belirli mekansal konumlarda olarak temsil edebilmem için mekan temsiline ihtiyaç duyuyor olmam doğrudur ama totolojidir çünkü sonuç öncülde içerilmektedir.¹¹

Bu itiraza getirilen standart cevap, Kant’ın argümanının aslında daha fazlasını söylediğidir. Buna göre, argümandaki ‘dışında bir şey olarak’ ifadesindeki dışarıdalık, mekansal bir dışarıdalık değil ‘ben’den nümerik olarak farklı olma anlamında bir dışarıdalıktır. Yani, argümanın öne sürdüğü sav, mekan temsili, nesnelere mekansal olarak temsil edebilmek için değil, nesnelere öznen ve birbirlerinden nümerik olarak ayrık şekilde temsil

10 Bkz., Gary Hatfield, “Kant on the perception of space (and time)” *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* içinde, ed. Paul Guyer (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 88.

11 Strawson, *Bounds of Sense*, 30.

edebilmem için gerekli olduğudur.¹² Kimi yorumculara göre, bu cevabın temel problemi, pasajın, açıkça, nümerik farkla ilgili değil, mekansal lokalizasyonla ilgili olmasıdır. İlk cümlede, ‘dışında’ terimi “kendimi bulduğum mekansal konumdan farklı bir konum” ifadesi ile açıklanırken, ikinci cümledeki ‘birbirlerinin dışında’ ifadesi ise yine “farklı yerlerde” ifadesi ile açıklanmaktadır.¹³

Ancak argümanın bir totoloji olmadığı kabul edilse bile, argümana getirilen temel itiraz, argümanın varmak istediği sonuca ulaşmakta yetersiz olduğudur. Yani, nesnelere mekansal ilişkileri içinde temsil edebilmek için mekan temsiline zorunlu olması, mekan temsiline zorunlu olarak apriori olduğu anlamına gelmez. Örneğin, şeyleri daha açık veya daha koyu olarak temsil edebilmem için renk temsiline ihtiyaç duymam veya daha tiz ya da daha bas şekilde temsil edebilmek için ses temsiline ihtiyaç duymam renk ve ses temsillerinin apriori olduklarını göstermez.¹⁴ Bu nedenle mekan temsiline deneyimin özsel bir parçası olduğunu öne sürmek zorunlu olarak bu temsiline apriori bir temsil olduğu anlamına gelmez. Aksine bu temsil, daha kompakt olan bütünsel bir deneyimden yapılmış bir soyutlama olabilir. Bir diğer deyişle, şeyleri, ancak içinde buldukları [mekansal-zamansal] sıralama/düzenleme içinde temsil edebiliyor olmam, mekanın bu temsile öncel olmasını gerektirmez. Asıl verili olan mekansal ilişkileri içindeki nesnelere ve mekan temsili de bu verili olandan yapılan bir soyutlamadır da denilebilir.

Kimi yorumcular, bu nedenle, bu ilk argümanın bağımsız bir argüman olarak yetersiz olduğunu ve ancak ikinci argümanla beraber alındığında bir değere sahip olabileceğini savunmaktadır.¹⁵ Bir diğer yaklaşım ise, Kant’ın burada mekana atfettiği apriori olma durumunun tüm deneyime öncel olma gibi daha güçlü bir anlamda değil sadece deneyimde verilen içeriğe öncel olma gibi daha zayıf bir anlamda apriori olma atfettiğini savunmaktadır.

12 Bu genel savunma tarzı için bkz Allison, *Kant’s Idealism*, 83 ve Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, 346.

13 Lorne Falkenstein, *Kant’s Intuitionism: A Commentary on Transcendental Aesthetic* (Toronto: Toronto University Press, 2004), 165. Şunu da belirtmek gerekir ki, Falkenstein’a göre Kant’ın argümanı aşağıda tartışılacak olan farklı nedenlerden dolayı bir totoloji olarak anlaşılabilir.

14 D. P. Dryer, *Kant’s Solution for Verification in Metaphysics* (Sydney: Allen & Unwin, 1966), 173. Ayrıca bkz., H. J. Paton, *Kant’s Metaphysics of Experience*, (Londra: Allen & Unwin, 1936) cilt 1, 112; Falkenstein, *Kant’s Intuitionism*, 161-2.

15 Norman Kemp Smith, *A Commentary to ‘Kant’s Critique Of Pure Reason’* (New York: Palgrave Macmillan, 2003), 99-105;

Bu yaklaşıma göre Kant'ın bu pasajdaki asıl muhatabı, mekan temsilinin, deneyimde bize verili olan içerik üzerine yapılan düşünümle elde edildiğini savunan duyumsamacı yaklaşımdır. Kısaca, Locke'un en başat temsilcisi olduğu bu yaklaşıma göre, düşünce kendisine verili olan içerikten düşünüm ve soyutlama yolu ile mekansal ilişki (yani sıra olma vb. gibi) kavramlarını ve daha sonra da bu kavramlar üzerine yaptığı düşünümle mekan kavramını üretir. Kant ise bu pasajda, verili olan içerikte mekansal ilişkileri temsil edebilmem için mekan temsilinin varsayılması gerektiğini, yani kendisi mekansal olmayan içeriğe dair yapılacak hiçbir düşünümün/soyutlamanın mekan temsilini üretemeyeceğini savunmaktadır. Çünkü deneyimde verilen içerik (yani renk-koku vb. gibi nesnelere duyumsanabilir nitelikleri) mekansal ilişkilere kayıtsız olduğu için, bu içerikten mekansal ilişki elde edilemez. Ki bu haliyle bu pasaj totoloji olarak kavranamaz. Bu durumda, bu argümanın vardığı sonuç, mekan temsilinin deneyimde bize verilen içerikten bağımsız olma anlamında apriori olduğu olabilir. Ancak, bu durum, mekan temsilinin tüm deneyime apriori olduğu anlamına gelmez. Bu durumda, hem duyumsanabilir nitelikler hem de mekan temsili kompakt bir şekilde bir bütün olarak verilen aynı deneyimden yapılan soyutlamalar olarak kavranabilir. Mekan da, içerik gibi, deneyimde verilir. Ancak mekan, içeriğin verildiği deneyimin ampirik kısmına değil, içeriğin verilmiş tarzının belirlendiği formel/biçimsel kısmına aittir. Bu formel kısmın ise nesnelere bizi etkileişlerinden bağımsız olarak öznenin yapısına ait olduğu savı ise ancak başka argümanlar tarafından gösterilebilir.¹⁶ Kant B1'de tüm bilginin deneyimle başladığını ve hiçbir bilginin zamansal olarak deneyimi önceleyemeyeceğini, ancak, bunun tüm bilginin deneyimden geldiği anlamına gelmediğini söyler. Tüm bilgi deneyimle başlasa da, bu bilginin bir bileşeni de, deneyimde verilen içerikten bağımsız olan, ancak deneyimle birlikte ortaya çıkan, öznenin duyumsama yetisinin yapısıdır. Kant bu ilk argümanda her ne kadar mekan temsilinin, öznenin duyumsama yapısına ait olduğunu göstermese de, deneyimde duyumsanan içerikten bağımsız olduğunu savlamaktadır. Tekrar etmek gerekirse, bu argüman ancak bu anlamıyla, yani mekan temsilinin verili içerikten bağımsız olması anlamında, apriori olduğunu savunabilir; bu temsilin tüm deneyime önsel olduğunu ya da nesnelere bizi etkileme tarzına değil de bizim nesnelere etkilenme tarzımıza ait olduğunu gösteremez.

16 Falkenstein, *Kant's Intuitionism*, 165-174.

2- [Mekan a priori] “Mekan diğer tüm dışsal sezgilerin altında yatan zorunlu bir *a priori* temsildir” (A 24/B 39).

Kendimize asla mekanın yokluğunu temsil edemeyiz, ancak mekanı içinde nesne olmaksızın düşünebiliriz. Bu nedenle mekan görümlere bağımlı bir belirlenim olarak değil, görümlerin olanağının koşulu olarak görülmelidir. Mekan, tüm dışsal görümlerin zorunlu olarak temelini oluşturan *a priori* bir temsildir.

Bu argüman, görülebileceği üzere, iki kısımdan oluşur. Ancak bu kısımların formüle edilişi, argümana belirsizlik katan bir dengesizlik içerir.¹⁷ Kant, mekanın yokluğunu ‘temsil etmenin’ imkansızlığını savlarken mekanı içinde nesne olmaksızın ‘düşünebileceğimizi’ söylemektedir. Yani argümanın ilk kısmı *temsil etmek* edimi ile kurulurken ikinci kısmı ise *düşünmek* edimi üzerinden kurulur. Sorun ise Kant felsefesinde düşünmenin ve temsil etmenin farklı koşullara bağlı farklı zihinsel etkinlikler olmasıdır. Kant’a göre, çelişki içermediği sürece her şey düşünülebilirken (Bxxvi, dipnot), bir şeyin temsil edilebilmesi için onun olası deneyimin zorunlu koşullarına uyuyor olması gerekmektedir. Bu dengesizliği gidermek için, argümanın iki kısmı da ya (a) düşünme terimi ile ya da (b) temsil etme terimi ile kurulmalıdır. Bu durumda argüman şu iki şekilden birini almalıdır:

(a) Mekanın yokluğunu düşünemem ama mekanı içinde nesne olmaksızın düşünebilirim.

(b) Mekanın yokluğunu temsil edemem ama mekanı içinde nesne olmaksızın temsil edebilirim.

Ancak her iki seçenekte de argüman çeşitli sorunlarla karşılaşmaktadır. İlk durumdaki temel mesele, mekanın yokluğunun düşünülmesinin herhangi bir çelişki içermemesidir. Gerçekten de, hem felsefe tarihinde hem de bizzat Kant’ın kendi felsefesinde mekansız nesnelere düşünülebileceği öne sürülmüştür. Dahası, mantıksal olarak mekanın içinde nesne olmaksızın düşünülebilmesi bizim deneyimimizin koşulları hakkında bir şey söylememektedir. Kısacası, argümanın ‘düşünmek’ terimi ile kurulması herhangi bir içerik sağlamayacağı için, argüman ikinci şekilde kurulu olarak ele alınmalıdır.¹⁸

Argüman ikinci seçenekteki haliyle kurulu olarak alındığı zaman ise, argümanın iki kısmı da farklı tartışmalara gebecektir. Bu nedenle iki kısmı ayrı biçimde tartışmakta fayda var.

(b1) Mekanın yokluğunu temsil edemem.

17 Kemp Smith, *A Commentary* 104; Falkenstein, *Kant’s Intuitionism*, 186-7.

18 Kemp Smith, a.g.e., Falkenstein a.g.e.

Kant bu argüman ile mekanın deneyimin zorunlu bir parçası olduğu sonucuna varır. Ancak bu kısma getirilen temel itiraz, buradaki zorunluluğun psikolojik bir zorunluluk olmasıdır. Bu argümanı destekleyebilecek tek olgu, benim ve diğer insanların deneyimlerinin hep mekansal şekilde kuruluyor olmasıdır. Yani, mekanın yokluğunun deneyimde temsil edilememesi yalın olguya dayanmaktadır ve bu nedenle psikolojik bir çıkarımdır.¹⁹ Dahası, Kant A 27/B 43’de zaman ve mekanın genel olarak deneyimin değil bizim için deneyimin formları olduğunu söyler. Yani, zaman ve mekan formlarına sahip olmayan farklı varlıkların olabileceği düşüncesi bir imkansızlık içermez. B 138’de ise Kant bu varlıkların nesnelere başka formlar üzerinden ya da herhangi bir form olmaksızın deneyimleyebileceklerini de öne sürer. Yani, argümanın bu kısmı, aşkınsal-mantıksal bir zorunluluğa değil en fazla olgusal bir duruma işaret edebilmektedir. Kant, argümanın bu ilk kısmı ile mekan temsilinin deneyimin zorunlu bir bileşeni olduğunu göstermeyi amaçlasa da, bu zorunluluk ancak yalın olguya dayanan bir zorunluluktur olabilir, aşkınsal-mantıksal bir zorunluluk değil.

(b2) Mekanı içinde nesne olmaksızın temsil edebilirim.

Kimi yorumculara göre, bu argüman Kant felsefesinin belirli ilkelerini ihlal etmektedir. Buna göre Kant için boş mekan/zaman deneyimi asla mümkün değildir ve boş mekan tasavvuru ancak mekansal nesnelere deneyiminden yapılan bir soyutlama olabilir.²⁰ Gerçekten de Kant, çeşitli vesilelerle arı zaman-mekan sezgisinin mümkün olamayacağını belirtir. Örneğin B219’da zamanın kendisinin algılanamayacağını söylerken, A291/B347’de arı zaman-mekanın duyumsanabilecek nesnelere olmadığını öne sürer. Yine, A 521/B 549’da ise tamamen içerikten yoksun boş zaman-mekan deneyiminin imkansız olduğunu savunur. Kant felsefesinin boş mekan/zaman algısının imkansızlığını savlaması ise argümanın farklı bir şekilde okunmasına yönelik yaklaşımlara neden olur. Örneğin, Allison’a göre, Kant’ın burada söylemek istediği şey, mekanın boş bir şekilde tasavvur edilmesi değil, ancak deneyimin epistemik koşulları olarak, görüngülerden bağımsız bir içeriğe sahip olduğudur.²¹ Ancak, argüman bu şekilde tekrar inşa

19 Kemp Smith, *A Commentary*, 103; Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, 347.

20 Bkz., Kemp Smith, *A Commentary*, 104-105; Paton, *Kant’s Metaphysics of Experience*, vol. 1, 113. Falkenstein, *Kant’s Intuitionism*, 203-4. Allison, *Kant’s Idealism*, 88. Yine Guyer’a göre Kant felsefesinde, mekan deneyimi ancak nesnelere mekanda deneyimi ile mümkündür. Bkz., Guyer, *Claims of Knowledge*, 347.

21 Allison, *Kant’s Idealism*, 88. Allison, argümanın ilk kısmını da paralel olarak tekrar kurar. Buna göre mekan deneyimin epistemik koşulu olduğu için nesnelere deneyiminden çıkarılamaz. Böylelikle buradaki zorunluluk psikolojik değil epistemik

edildiği zaman, argümanın sonucu ile öncülü yer değiştirmektedir. Bu argüman, açıkça, mekanın içinde nesne olmaksızın tasavvur edilebiliyor olması öncülünden, mekanın deneyim için apriori bir koşul olduğu sonucuna varmak için tasarlanmıştır; yoksa, mekanın epistemik bir koşul olduğu öncülünden, mekanın, epistemik bir koşul olarak, nesnelere yokluğunda dahi bir içeriğe sahip olabileceği sonucuna varmak için değil.

Bir başka yaklaşıma göre, burada boş olarak tasavvur edilebilecek olan mekan öznel olarak değil nesnel olarak boş bir mekan olarak kavranabilir. Buna göre, mekan içinde çeşitli duyumlar/sezgiler olmaksızın mutlak anlamda boş olarak tasavvur edilemez. Ancak mekanın içindeki tüm duyumların bir nesneyi temsil eden pozitif bir içeriği imlemesi de gerekmemektedir. Soğuk, karanlık, tam geçirgenlik gibi bizdeki bazı duyumlar/sezgiler pozitif bir içeriği değil, bu türden bir içeriğin yokluğunu imleyen duyumlar/sezgiler olarak ele alınabilir. Sadece bu tür duyumlar/sezgilerle dolu bir mekan temsili boş mekan temsili olarak, [yani öznel olarak dolu (içinde öznel duyumlar/sezgiler mevcuttur) ancak nesnel olarak boş (bu duyumlar/sezgiler pozitif bir içeriği ya da bir nesneyi imlememektedir)] ele alınabilir. Böylelikle Kant, mekan temsiline, verili içerikten görüngüleri sentezleyen zihinsel süreçlere apriori olduğunu gösterebilir.²²

Argümanın bu şekilde yeniden inşa edilmesi ise Kant'ın deneyim teorisinin olanak verdiği bir belirsizliğe dayanmaktadır. Öncelikle, Falkenstein'a göre, Kant'ın bahsettiği imkansızlık (boş mekan-zaman deneyiminin imkansızlığı), nesnelere açısından bir imkansızlıktır (yani içinde nesne olmaksızın boş zaman-mekan deneyiminin imkansızlığı) yoksa yukarıda bahsedildiği üzere nesnel olarak boş ama öznel olarak dolu bir boş mekan tasavvurunun imkansızlığı değildir. Dahası, Kant, boş mekan-zaman deneyiminin imkansızlığını tartıştığı pasajlardaki asıl mesele boş zaman-mekanın olası deneyiminin imkansızlığı değil, herhangi bir deneyimin boş mekan-zamanın mevcudiyetini gösterebilmesinin imkansızlığıdır (“yani, boş zaman-mekana dair bir kanıt asla deneyimden elde edilemez” A172/B214).²³ Yani, pozitif bir içeriği imlemedikleri varsayılan duyumların/sezgilerin gerçekten de pozitif bir içeriğin yokluğunu mu imledikleri yoksa bizim

bir zorunluluk haline gelir. Ancak hemen tartışılacağı gibi, burada da argümanın varması gereken sonuç, argümanın öncüllerine yerleştirilir.

22 Falkenstein, *Kant's Intuitionism*, 204-207. Krş. Strawson, *Bounds of Sense*, 30. Strawson burada boş mekan temsiline ancak niteliksiz bir karanlık hayal etmek olduğunu ve bu imgenin de argümantasyona hiçbir şey katmadığını savunur.

23 A.g.e.

ayırdına varamayacağımız denli ufak nicelikteki bir pozitif içeriği mi imlediği belirsizdir. Bir diğer deyişle, karanlık deneyiminin gerçekten ışığın yokluğunu mu imlediği yoksa farkına varamayacağımız denli ufak nicelikteki bir ışığı mı imlediği belirsizdir. Kant felsefesinin sınırları içinde kaldığımız durumda ise, bu türden öznel duyuların/sezgilerin neyi imlediği belirsiz bir durumdadır. Bu belirsizlik ise, boş mekan deneyimi olarak (ancak, tekrar etmek gerekirse, öznel olarak değil nesnel olarak boş mekan deneyimi olarak) tasavvur edilebilir.

Boş mekan deneyiminin bu şekilde olanaklı olduğunu kabul etsek bile, açık ki bu olanaklılık öznel bir belirsizliğe dayanmaktadır. Bu durumda ise, argümanın savladığı zorunluluk aşkınsal-mantıksal bir zorunluluk olmaktan uzaklaşır. Sonuç olarak, argümanın ilk kısmının savladığı mekanın görüngülerin deneyiminin zorunlu bir bileşeni olması savı yalın olguya dayanırken, ikinci kısmının savladığı mekan temsilinin görüngülere *a priori* olması savı ise öznel bir belirsizliğe dayanmaktadır. Ancak iki durumda da argümantasyon, Kant'ın talep ettiği tarzda bir aşkınsal-mantıksal zorunluluğun mevcudiyetini gösterememektedir.

124

3- [Mekan sezgidir] “Mekan diskursif ya da şeylerin ilişkilerinin genel bir kavramı değil arı sezgidir” (A 25/B 39).

İlk olarak, kendimize sadece bir tek mekan temsil edebiliriz; ve farklı mekanlardan bahsederken sadece bir ve aynı eşsiz mekanın parçalarını kastediyor oluruz.

İkinci olarak, bu parçalar, tüm-kapsayıcı mekanı, sanki bu mekanı oluşturan parçalarımız gibi önceleyemez; aksine bu parçalar ancak onun içinde olarak düşünülebilir. Mekan haddi zatında tekildir; içindeki çokluk [farklı mekansal parçalar-y.n.] ve genel mekan kavramları ona getirilen sınırlandırmalarla elde edilir.

Bu argüman, mekan temsili ve evrensel/diskursif kavram temsili arasında var olan tezattan yola çıkar ve mekan temsilinin genel bir kavram değil bir sezgi olarak anlaşılması gerektiği sonucuna varır. Ancak argüman bu sonuca varmak için açıkça dile getirilmeyen bir varsayıma dayanır. Bu varsayıma göre, temsillerimiz ya sezgidir ya da evrensel kavramlardır.²⁴ Bu gizil öncülü de eklersek argüman üç parçalı hale gelir.²⁵ Buna göre:

- Bir temsil ya sezgidir ya da genel bir kavramdır

24 Kemp Smith, *A Commentary*, 106-107; Falkenstein, *Kant's Intuitionism*, 217-218.

25 Falkenstein, *Kant's Intuitionism*, 217-219.

- Tüm mekan temsilleri sadece bir tek mekanı (ya da o mekanın parçasını) imler
- Sadece bir tek nesneyi imleyen bir temsil, diskursif/evrensel bir kavram olamaz.

Argümanın son kısmı Kant felsefesi içinde düşünüldüğünde tanım gereği doğrudur. Kant'a göre, evrensel kavram genel bir temsildir, yani birden fazla nesneye ortak olan şeyin temsilidir.²⁶ Kant genel kavram için ilk kritikte de benzer bir tanım sunar. Buna göre kavram, nesnesi ile birden fazla şeyin sahip olabileceği bir özellik ya da özellikler üzerinden ilişki kurar ve bu özellikler o kavramın bileşenleri olarak içeriğini oluştururlar (A320/B377). Bu durumda, genel bir kavram, tekil bir nesneyi, birden fazla nesneye ortak olan izlek üzerinden temsil edebilir. Ancak bahse konu tekil nesneyi, o kavram altında düşünülen diğer tekil nesnelere ayıran farklı izlekleri/özellikleri temsil edemez. Bu nedenle, eğer bir temsil, sadece bir tek nesneyi imliyorsa, bu temsil diskursif/evrensel bir kavram olamaz. Mekan temsili de sadece bir tekili imlediği için genel bir kavram olamaz.

Argümanın ikinci kısmı ise, parçalı mekanların genel mekan temsili ile olan ilişkisi ile tekil nesnenin genel kavram ile olan ilişkisi arasındaki tezat üzerinden işler. Yukarıda da tartışıldığı gibi, tekil bir nesne, o nesneyi imleyen genel kavramda içerilen çeşitli özelliklerin/izleklerin yanı sıra, kendisini bu kavram ile temsil edilen diğer tekil nesnelere ayıran ek özellikleri de içerir. Bu durumda tekil nesne-genel kavram arasındaki ilişki bir üst küme (tekil nesne) ve alt küme (genel kavram) ilişkisi üzerinden düşünülebilir. Mekan parçalarının genel mekan temsili ile olan ilişkisi ise yukarıda tartışılan ilişkinin tersine işler. Öncelikle, mekan, farklı mekan parçalarına ortak olan bir özelliğin genel temsili olarak düşünülmez. Aksine, bir mekan parçası ancak kendisini kuşatan daha büyük bir bütüne getirilen sınırlamalar dahilinde, o bütünün bir parçası olarak temsil edilebilir. Bu anlamda tekil nesnenin, kavram karşısında sahip olduğu bağımsızlığa sahip değildir. Bu durumda, genel mekan temsili ile mekan parçası arasındaki ilişki, tekil nesne ve genel kavram arasındaki ilişkinin tersi olarak düşünülür. Üst küme olarak kavranan genel mekan temsili olurken, alt küme olarak düşünülen mekan parçası olur. Literatürde, bu tezat mereolojik iyelik ilişkisi (mekan ve mekan parçaları arasındaki ilişki) ve taksonomik iyelik ilişkisi (tekil nesne ve genel kavram arasındaki ilişki) olarak adlandırılır.²⁷

26 Immanuel Kant, *Lectures on Logic*, çev. J. Michael Young, (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 589.

27 Wilson Kirk Dallas, “Kant on Intuition,” *The Philosophical Quarterly*, Vol (25) (1975): 252-256.

Argüman buraya kadar en fazla, mekan temsilinin, genel bir kavram temsili olmadığını gösterebilir. Ancak bu savı, mekan temsilinin zihnin entelektüel bir ediminin ürünü değil de, bu edimden bağımsız bir sezgi olduğu savına bağlayacak olan argümanın (dile getirilmeden varsayılan) ilk kısmı çeşitli sorunlara gebe dir. Kant’a göre bir nesnenin birliğinin bilinci (yani bir nesneyi tekil olarak temsil etmek) o nesneyi oluşturan çokluğun tamalgının aşk insal birliği altında sentezlenmesini gerektirir (A116-7/B135). Ancak bu sentezleme ediminin (ve tüm sentezleme edimlerinin) kaynağı nesnenin kendisi değil ancak anlaktır (B 135). Kısacası, her türlü temsil, ister tekil ister genel olsun, zihnin entelektüel bir edimini gerektirir. Yani, mekan temsilini, genel/diskursif kavram temsili ile farklılaştırmak için kullanılan özellikler, mekanın sadece bir sezgi olduğunu gösteremez. Bir diğer deyişle, sezgiler, zihnin sentezleyici edimine girmeden evvel bizim için bir şey ifade etmediği için, hiçbir özellik, zihnin entelektüel edimlerinin ürünlerinin değil de sadece sezgilerin sergilediği özellikler olarak kavranamaz. Bu açıdan bakıldığında, bu argüman, mekanın tek illiği ve sergilediği mereolojik özellikler nedeniyle, mekanın genel bir sınıf kavramı olarak anlaşılamayacağını gösterebilir; ancak tek başına bu temsilin her türlü entelektüel edimi önceleyen bir sezgi olarak anlaşılması gerektiği sonucunu veremez.

4- [Mekan sezgidir] “Mekan verili bir sonsuz büyüklük olarak temsil edilir”
(A 25/B 40).

Her bir kavram, sonsuz sayıda farklı temsil *içinde* (onların ortak karakteri olarak) bir temsil olarak düşünülebilir olmalıdır. Ve tabii ki bu diğer temsilleri de kendi *altında* içerir; ancak hiçbir kavram kendi *içinde* sonsuz sayıda temsili içeriyor olarak düşünülemez. Bununla birlikte mekan bu şekilde düşünülür, yani mekanın tüm parçaları sonsuza kadar bir arada var oluyor olarak kavranır.

Kant burada mekan temsilinin sonsuzluğu içerme tarzı ile genel bir kavramın sonsuzluğu içerme tarzı arasındaki farktan yola çıkar. Buna göre, yukarıda tartışıldığı gibi, bir kavram birden fazla şeye ortak olan bir izleğin temsidir. İlkece bu izlek sonsuz sayıdaki nesne tarafından örneklenebilir. Bu izleği örnekleyen tüm nesnelere bu kavramın altında sıralanabilirler. Bu anlamda bir kavram sonsuzluğu kendi altında içerebilir. Ancak, bir kavram sonsuzluğu kendi içinde içeremez. Kavramın sonsuzluğu kendi içinde içermesi için sonsuz sayıda izleği içermesi gerekir, ki bu da bizim bilişsel sınırlarımız dahilinde mümkün değildir. Ancak genel mekan temsili, tasavvur edilebilecek tüm mekan parçaları bu temsilin içinde düşünülebileceği için,

sonsuzluğu kendi içinde içerir. Bu nedenle de mekan temsili bir kavram değil sezgi olmalıdır.

Ancak bu argüman da üçüncü argümanda tartışılan sorunla karşılaşmaktadır. Eğer kavramsallaştırılmayan sezgiler körse ve bize bir şey ifade etmiyorsa, bu durumda herhangi bir özelliğin sadece sezgilere ait oldukları savunulamaz. Yani, bir temsilin sonsuzluğu kendi içinde içermesi, onun her türlü entelektüel edimden bağımsız şekilde bir sezgi olduğu sonucunu vermez. Bu argümanda da Kant mekan temsiline saf bir sezgi olduğunu değil, ancak genel bir kavram olmadığını, yani birden fazla şeye ortak olan bir özelliğin temsili olmadığını gösterebilmektedir.

Toparlamak gerekirse, yukarıda tartışılan metafizik açıklamanın argümanlarının, zaman-mekanın apriori sezgiler olduklarını aşkınsal-mantıksal bir zorunluluk içinde gösterip göstermediği oldukça tartışmalıdır. İlk iki açıklama, mekan temsiline, deneyimin zorunlu bir ögesi olduğunu, deneyimde mekansal olarak sıralanmış içeriğe apriori olduğunu ve bu içerikten bir nesne algısı sentezleyen entelektüel süreçlere apriori olduğunu öne sürer. Ancak, tekrarlamak gerekirse, bu argümanlar, yine tartışıldığı gibi, yalın olgulara ve deneyimizdeki spesifik bir belirsizliğe dayanmaktadır. Bu durum yok sayılsa bile, bu argümanların mekan temsiline atfedebildiği apriori olma statüsü kısıtlı bir statüdür. Sonuç olarak, deneyimde sıralanan içerikten ya da bu içerikten görüngüleri sentezleyen süreçlerden bağımsız olmak, zorunlu olarak mekanın bizde bu içeriğe neden olan nesne etkisinden de bağımsız olduğu anlamına gelmez.²⁸ Ki bu durumda mekan temsiline nesnelere bizi etkilemesine de öncel olduğunu öne sürmek için daha fazlası gerekmektedir. Son iki açıklama ise mekan temsiline entelektüel süreçlerin bir ürünü değil de bir sezgi olarak kavranması gerektiğini savunur. Ancak, görüldüğü üzere, bu iki argüman tek başlarına zorunlu olarak sadece mekan temsiline evrensel bir kavram temsili olarak düşünülemeyeceği sonucuna varır. Son iki açıklamayı kendi başlarına almayı, Aşkınsal açıklamayı bir bütün olarak düşünsek bile, mekan temsiline zeminin herhangi bir entelektüel süreç değil de sezginin formu olduğunu öne sürmek için yukarıda tartışılan entelektüel süreçlerin (mekanda sıralanan duyuşal nitelikleri birbirinden ayırmamızı sağlayan süreçler, bu içeriği bir nesne algısı oluşturacak şekilde bir birliğe sentezleyen süreçler ya da evrensel kavramları oluşturamamızı sağlayan süreçler) düşüncenin muktedir olduğu tüm entelektüel süreçleri içerdiğini kabul etmek gerekir.²⁹ Kritiğin düşüncenin

28 Falkenstein, *Kant's Intuitionism*, 256-257.

29 Bu türden bir savunma için bkz. Falkenstein, *Kant's Intuitionism*, 241-244.

muktedir olduğu tüm entelektüel süreçleri kapsayıp kapsamadığı bu yazının sınırlarını aşan bir konu olsa da, en azından kritik tarafından çizilen sınırlar içinde kalırsa bile bu iddianın tartışmalı olduğu rahatça öne sürülebilir.³⁰ Yine de bu argümanlar, bizdeki zaman-mekan temsillerinin nasıl elde edildiğine ve dolayısı ile kökenlerine dair önemli çıkarımlar sunmaktadır. Buna göre, mekanı ancak belirli şekillerde (tekil olarak, parçalarına önsel olarak, sonsuz olarak vb.) temsil edebiliyor olmamız, bu temsilin, deneyimde bize verilen duyuşsal içerikten bir soyutlama yoluyla elde edilen bir temsil olarak ya da bu içeriği bir nesnenin algısı olarak sentezleyen entelektüel süreçlerin bir ürünü olarak veya evrensel bir kavram olarak düşünölemeyeceğine dair güçlü nedenler sunmaktadır. Ancak, tekrar etmek gerekirse, bu nedenlerin zaman-mekanın apriori sezgiler olarak kavranmaları gerektiği sonucuna varmak için yeterli olup olmadıkları çeşitli itirazlara açık bir konudur.

Aşkınsal Açıklama

128

Kant aşkınsal açıklamayı “bir kavramın, diğer sentetik a priori bilgilerin olanağının anlaşıldığı bir ilke olarak açıklanması” (A 25/B40) olarak nitelendirir. Yani, Kant’a göre zaman ve mekânın yapısına dair çeşitli sentetik apriori önermeler vardır ve bu önermelerin mümkün olabilmesi için zaman ve mekânın apriori ve sezgi olması gerekir. Dahası, bu önermeler apodiktik oldukları için zaman-mekânın öznenin yapısına ait olmaları gerekir (B41-43). Ancak, aşağıda tartışılacağı gibi, geometrinin önermelerinin sentetik olması ile geometrinin nesnesinin sezgi olması arasındaki bağ düşünöldüğü kadar güçlü değildir.

Mekânın yapısına dair bildiğimiz önermeler zorunlu olarak doğru oldukları için bu önermeler deneyimden türetilmiş olamazlar. Çünkü deneyim bize ne olduğunu gösterebilir, ne olması gerektiğini ya da ne olamayacağını değil. Bu durumda, bu zorunlu önermeler ve bu önermelerin nesnelere deneyim yolu ile bilinemez. Demek ki mekân temsili apriori bir temsil olmalıdır (B41).

30 Kant, örneğin, A67/B92’de kategorilerin mutlak bir birlik olan anlaktan saf ve katışıksız bir şekilde ortaya çıktığını söyler. Ancak, mutlak bir birlikten bu birliğin ayrımlarını hangi entelektüel süreçlerin ürettiğine dair bir açıklama sunmaz. Sonuç olarak, birliğe getirmenin farklı kuralları olarak kategorileri mutlak bir birlik olan anlaktan üretecek belirli entelektüel süreçlerin varlığı zorunludur. Bu durumda, birlikten ayrımları üreten bu süreçler açıklanmadan bırakıldığı için (B146), aynı süreçlerin mekân temsili için zeminini oluşturup oluşturamayacağı belirsizdir.

Kant bu kısımda bir önermenin doğruluğunu belirlemenin iki yolu olması olgusundan yola çıkar. Kant’a göre yargılar iki temsil arasında bir ilişkinin tasviridir.³¹ Bu anlamda, aralarında ilişki kurulan temsiller yargının içeriğini oluştururken kurulan ilişki ise yargının formunu oluşturur.³² Bir yargının doğruluğunun bilinmesi ise yargıda öne sürülen ilişkinin varlığının/yokluğunun tespit edilmesiyle olur. Bunun da, belirtildiği üzere, iki yolu bulunmaktadır. Bunların ilki, ilişkinin yargıda verilen kavramların kendilerinden, bu kavramların dedüksiyonu ile elde edilmesidir. Kant bu tür yargılara analitik yargılar der.³³ İkinci yol ise ilişkinin sezgide içerilip içerilmediğinin tespit edilmesidir. Bu basitçe ilişkinin sezilmesi değil, deneyimde bu ilişkiyi keşfetmektir. Kant bu türden yargılara ise sentetik (sezgisel) yargılar der.³⁴

Geometrinin önermelerinde (örneğin bir üçgenin iki kenarının toplamı üçüncü kenardan büyüktür), önermede öne sürülen ilişki (büyük olma), aralarında ilişki kurulan kavramların (iki kenarın toplamı ve üçüncü kenar) bir dedüksiyonu ile elde edilmez. Ancak, deneyimde örneklenebilir (ve bu nedenle kavramlarda içerilmeyen ek bir bilgi sunarlar). Kant ise, geometrinin önermelerinin sezgisel önermeler olması öncülünden, mekanın sezgi olduğu sonucuna varır. Ancak, geometrinin önermelerinin sentetik/sezgisel olması, zorunlu olarak geometrinin nesnesinin sezgi olması gerektiği sonucunu getirmez çünkü bir yargının sezgisel olması ile bir temsilin sezgi olması iki farklı şeydir.

Yargıların, tekrar etmek gerekirse, kendileri temsiller değildir; temsiller arasındaki ilişkinin tasviridir. Yargının içeriği, yani ilişki kurulan temsiller, zorunlu olarak kavramdırlar; yani sezgisel değil diskursiftirler. Bir temsili sezgi yapan şey ise, onun dolaylı olarak verili olmasıdır. Sezgisel yargılar ise dolaylı olarak verili olma anlamında değil, içerdikleri ilişkinin ancak deneyimde örneklenebilmesi anlamında sezgiseldir. Bir nesneye yönelik yargımızın sezgisel olması ise, o nesne temsiline, her türlü entelektüel sürece önsel şekilde, dolaylı olarak verili olduğu anlamına gelmez. Mekansal kavramlarımız sadece entelektüel bir inşa olsaydı dahi, bu temsilin kavramlarına dair yargılar yine sezgisel olmak zorunda olurdu.

31 Immanuel Kant *The Jasche Logic, Lectures on Logic* içinde, ed. J. Michael Young, (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) 597, §17.

32 Kant, *The Jasche Logic*, 598, §18.

33 A.g.e., 605, §18.

34 A.g.e.

Dolayısıyla, mekan temsiline dair önermelerimizin sezgisel olması bu temsilin kökenine dair bir sonuca varmamız için yeterli değildir.³⁵

Aşkınsal açıklamada mekanın sezgi olduğuna dair verilen argüman, yani geometrinin önermelerinin sezgisel önermeler olması, tek başına mekan temsiline zeminin herhangi bir entelektüel süreç değil de sezginin formu olduğunu göstermekte yetersiz kalsa bile, geometrinin önermelerinin apriori oldukları olgusuyla beraber alındıklarında önemli bir duruma işaret etmektedir. Eğer geometrinin önermelerinin/yargılarının doğrulukları, sezgisel yargılarla elde ediliyorsa, yani imledikleri ilişki deneyimde örneklenebiliyorsa, bu yargılar nasıl apodiktik olarak kesin olabilir? Öncelikle, eğer bu yargılar aposteriori şekilde bilinebiliyor olsalardı, sadece tümevarım yolu ile görelî evrenselliğe sahip olabilirlerdi (A24). Ancak bu önermeler zorunlu evrenselliğe sahip oldukları için, bu önermeleri doğrulayan deneyim apriori bir deneyim olmalıdır. Bu durumda, Kant B41’de şu soruyu sorar: bizde, bir nesnenin üzerimizde bir etkisi olmadan bilinebilecek bir deneyim nasıl olabilir. Kant’a göre, bu sorunun cevabı, bizim nesnelere ancak belirli bir tarzda alımlayacak şekilde yapılanmış olmamızdır. Bu alımlama tarzı ise, tüm sezgilerimizin belirli biçimsel özellikler sergilemek zorunda olduklarını belirtir. Geometri, tekrar etmek gerekirse, mekanın özelliklerinin tanımlarıdır. Demek ki, bize geometrinin önermelerinin doğruluğunu veren apriori deneyim mekan deneyimi olmalıdır. Dahası, metafizik açıklamalar, mekan temsiline kökensel olarak sezgide verili olduğunu ve herhangi bir entelektüel sürecin ürünü olamayacağını gösterdiği için, geometrinin zemini olan apriori deneyim, mekanın apriori sezgisi olmalıdır; ilksel olarak entelektüel bir sürecin ürünü olan bir şeyin deneyimi değil. Yani, aşkınsal açıklama, geometrinin önermelerinin dayandığı apriori deneyimin, entelektüel bir form ile değil de sezgisel bir form ile belirlendiğini ancak metafizik açıklamanın yardımı ile gösterebilir.³⁶

Sonuç olarak, Kant’a göre, eğer sezgilerimiz ve dolayısıyla deneyimlerimiz üzerinde hiçbir kısıtlama olmasaydı, sezgiyi temel alan apriori bilginin olanağı olmazdı. Ancak, sezgimiz üzerinde temellenen apriori bilgilerimiz varsa, ki var, demek ki sezgilerimizi yapılandıran belirli kısıtlamalar da vardır. Dahası, bu kısıtlamalara dayanan bilgilerimiz apodiktik oldukları için, bu kısıtlamalar ancak öznenin yapısına atfedilebilir. Çünkü eğer nesnenin yapısına atfedilebilseydi, bu durumda kısıtlamalara dayanan bilgilerimiz, aposteriori deneyime dayanacakları için, sadece görelî

35 Falkenstein, *Kant’s Intuitionism*, 261.

36 A.g.e. 265.

evrenselliğe sahip olabilirlerdi. Çünkü deneyim bize ne olduğunu söyleyebilir, ne olması gerektiğini değil.

Metafizik açıklamada, mekan temsilinin çeşitli özellikler sergilediği öne sürülüp buradan bu temsilinin orijininin ne olması gerektiği tartışılır. Buna göre, mekan temsili, mekanda sıralanmış/düzenlenmiş olan içerikten bir soyutlama yoluyla elde edilemez ya da bu içerikten nesne bilisini sentezleyen entelektüel süreçlerin bir ürünü olarak kavranamaz. Aksine, mekan temsili, sezgisel içeriğin düzenleniş tarzı ya da sunulmuş biçimi olarak sezgide hazır bulunmalıdır. Tüm mekansal kavramlarımız ise bu kökensel temsilden elde edilmiş olmalıdır. Aşkınsal açıklama ise, aynı sonuçları, mekanın yapısına dair sahip olduğumuz sentetik apriori bilgilerin mevcudiyetinden yola çıkarak elde etmeyi amaçlar. Geometrinin yargılarının hem apriori hem de sezgisel olmaları, bu yargıların mevcudiyetini öne sürdüğü ilişkilerin ancak apriori bir deneyimde keşfedilebileceği anlamına gelmektedir. Bir deneyiminin apriori olarak mümkün olması ise, o deneyimin ancak tüm deneyimimizin zorunlu bir birleşeninin deneyimi olması ile mümkün olabilir. Bu durumda, mekan temsili, bizi etkileyen nesnelere bağımsız olarak, deneyimimizin zorunlu ve öznel bir bileşeni olmalıdır. Bu anlamda, aşkınsal açıklama, mekana, metafizik açıklamadan daha güçlü bir anlamda apriori olma atfeder.

Kant, Aşkınsal Estetik üzerine Genel Gözlemler bölümünde, mekanın (ve zamanın) apriori formlar oldukları bulgusundan bunların *sadece* öznel formlar oldukları ve nesnelere kendilerinde mekansal olamayacakları sonucunun çıktığını ve bu nedenle nesnelere kendilerinde ne olduklarının bizim için tamamen bilinemez olduğunu öne sürer (A42/B59). Yukarıda tartışıldığı üzere, Kant'ın sunduğu argümanlar çeşitli kısıtlamalara sahiptir, ancak temel mesele bu kısıtlamalar yok sayılsa ve Kant'ın mekanın apriori öznel formlar olduğunu aşkınsal-mantıksal bir zorunluluk içinde temellendirdiği kabul edilse bile, bu öncül mekanın ontolojik statüsüne dair bir çıkarımda bulunmaya yetmemektedir. Yani, bizdeki mekan temsilinin kökeninin ne olması gerektiğine dair getirilen argümanlar, nesnelere kendilerinde mekansal olup olmamaları hakkında bir şey söyleyemez, en fazla *bizdeki* temsiller hakkında bir şeyler söyleyebilir.³⁷ Aşkınsal estetik bölümünde verilen hiçbir argüman, örneğin, zamansal-mekansal ilişkilere dair apriori bilgilere sahip olmamızın nedeninin, zihnimizin, deneyimimizi sadece kendileri de zamansal-mekansal olan nesnelere deneyimi ile kısıtlanmış olmasını gerektirecek şekilde yapılmış olması gerektiği savını

37 Guyer, *Claims of Knowledge*, 335; 348-9; Falkenstein, *Kant's Intuitionism*, 282-3.

dışlamaz. Bir başka şekilde ifade edersek, ‘zaman-mekan deneyimimizin öznel formlarıdır ve bu nedenle sadece kendilerinde zamansal-mekansal nesnelere deneyimleyebiliriz’ savı aşkınsal estetik bölümünün argümanlarının dışlayabildiği bir sav değildir. Tam tersine, zaman-mekânın deneyimimizin zorunlu öznel koşulları olmaları, nesnelere onları deneyimleyebilmemiz için bu koşullara uymak zorunda oldukları anlamına, bu ise bu nesnelere de kendilerinde zaman-mekansal olmaları gerektiği anlamına da gelebilir.³⁸ Dahası, bu nesnelere, eğer olası deneyimimizin nesnelere olacaklarsa, bu koşullara uymak zorunda oldukları için bu koşullara dair üretilen yargılar bu nesnelere için zorunlu olarak geçerli olmak durumunda da olurdu.

Kant’ın bu seçeneği yok saymak için geçerli başka nedenlere sahip olup olmadığı farklı bir tartışma konusudur.³⁹ Bu makalede ise, tekrar etmek gerekirse, Aşkınsal Estetik bölümünün aşkınsal idealizmi temellendirmeye muktedir olup olmadığı tartışılmaktadır. Sonuç olarak, hem metafizik açıklamanın argümanları hem de aşkınsal açıklamanın argümanları, mekânın öznel bir form olduğu savını desteklemek açısından dahi çeşitli kısıtlara sahiptir. Bu kısıtlar yok sayılıp, bu argümanların mekânın öznel bir form olduğu savını temellendirdiği kabul edilse bile, bu sav nesnelere kendilerinde mekansal olamayacakları sonucunu destekleyemez. Bu argümanlar, örneğin, bizdeki mekân temsiline, mekansal nesnelere deneyiminden bir şekilde üretilmiş olduğu savını reddetmek için ve aksine bu temsiline kökeninin öznenin bilişsel yapısı olması gerektiğini savunmak için kullanılabilir. Ancak bu nesnelere kendilerinde mekansal olmadıkları savı farklı argümanlara ihtiyaç duyan bağımsız bir sav olarak durmaktadır.

38 Guyer, *Claims of Knowledge*, 349.

39 Kant aşkınsal idealizm öğretisi için zaman-mekânın sonsuz bölünebilir olmasından hareketle ek metafizik gerekçeler de sunar. Buna göre, kısaca, zaman-mekân sonsuz bölünebilir oldukları için gerçek entiteler olamazlar. Dahası B71’de zaman-mekânın kendinde şeylerin bir özelliği olarak alınmasının teolojik sorunlara yol açacağını öne sürer. Buna göre, zaman-mekânın kendinde şeylerin bir özelliği olarak alınması Tanrının da zamansal-mekansal olmasını gerektirir ki bu absürttür. Son olarak Kant’a göre antinomiler aşkınsal idealizm için dolaylı kanıtı oluşturur. Ancak burada özetlenen metafizik-teolojik gerekçelerin ve antinomilerin aşkınsal idealizmi temellendirip temellendiremeyeceği, yukarıda da değinildiği gibi, bu yazının sınırları dışındadır.

KAYNAKÇA

- Allison, H. E. (1983) *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defence*. New Haven: Yale University Press.
- Bird, Graham (1982) “Kant's Transcendental Idealism,” *Idealism Past and Present* içinde, ed. Godfrey Vesey, 71-93. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dallas, Wilson, Kirk. “Kant on Intuition,” *The Philosophical Quarterly*, Vol 25 (1975): 247-265.
- Dryer, D. P. *Kant's Solution for Verification in Metaphysics*. Sydney: Allen & Unwin.
- Falkenstein, Lorne. (2004) *Kant's Intuitionism: A Commentary on Transcendental Aesthetic*. Toronto: Toronto University Press.
- Guyer, P. (1987) *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hatfield, Gary. (2007) “Kant on the perception of space (and time),” *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* içinde, ed. Paul Guyer, 61-94. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. (1965) *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith. New York: St Martin's Press.
- Kant, Immanuel. (1992) *Lectures on Logic*, çev. J. Michael Young. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parsons, Charles. (1992) “The Transcendental Aesthetic,” *Cambridge Companion to Kant* içinde, ed. Paul Guyer, 62-101. Cambridge: University Press.
- Paton, H. J. (1936) *Kant's Metaphysics of Experience*. Londra: Allen & Unwin.
- Prichard, H. A. (1909) *Kant's Theory of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press.
- Shabel, Lisa. (2010) “The Transcendental Aesthetic,” *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason* içinde, ed. Paul Guyer, 93-118. Cambridge: University Press.
- Smith, N. K. (2003) *A Commentary to 'Kant's Critique Of Pure Reason.'* New York: Palgrave Macmillan.

“AŞKINSAL İDEALİZM DOKTRİNİNİN AŞKINSAL ESTETİK BÖLÜMÜNDE
GEREKÇELENDİRİLMESİ ÜZERİNE BİR TARTIŞMA”
Övünç CENGİZ

Strawson, P. F. (1966) *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London: Routledge.

THE PUBLIC USE OF REASON IN KANT AND ITS NECESSITY FOR (THE) ENLIGHTENMENT

Büşra AKKÖKLER KARATEKELİ*

ABSTRACT

How to use reason in the face of political and religious authority, and whether, or to what extent, it has freedom have been the subject matter of many philosophical discussions. Kant's contribution to these discussions is his distinction between the public and private use of reason. The public use of reason (der öffentliche Gebrauch), he claims, is what enables (the) enlightenment to blossom out and provides the learned with the freedom they need in their publications, which serve the function of enlightening the people. Kant does not claim that the authorities – political or religious – are to be abolished; but, stresses that they need to be controlled by constant questioning. For this role, he singles out philosophy, and emphasizes that without it no authority could achieve what it strives for. In light of these issues, in this paper, I will be examining what Kant understands from the public use of reason, and why it is regarded as necessary for (the) enlightenment, taking into account not just his prominent essay, "An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?'," but also The Conflict of the Faculties.

Keywords: Kant, (the) Enlightenment, Public Use of Reason, the Guardians, Freedom.

KANT'TA AKLIN KAMU HİZMETİNDE KULLANIMI VE AYDINLANMA İÇİN GEREKLİLİĞİ

ÖZ

Akıl siyasi ve dini otorite karşısında nasıl kullanılacağı, özgürlüğe sahip olup olmadığı veya eğer sahipse bu özgürlüğün derecesinin ne olduğu birçok felsefi tartışmanın konusu olmuştur. Kant'ın bu tartışmalara katkısı ise, akıl kamu hizmetinde kullanımı (der öffentliche Gebrauch) ile özel olarak kullanımı (der Privatgebrauch) arasında yaptığı ayrımdır. Kant'a göre akıl kamu hizmetinde kullanılabilmesi, aydınlanmanın gelişmesine imkan sağlaması ve okumalara insanları aydınlatmalarında hizmet edecek yayın özgürlüğünü sağlaması anlamına gelmektedir. Kant siyasi ya da dini herhangi bir otoritenin yok edilmesini gerektiğini savunmamaktadır; ancak bunların sürekli bir sorgulama ile kontrol altında tutulmasına ihtiyaç olduğunu vurgulamaktadır. Bu amaç için ise felsefeyi seçer ve felsefe olmaksızın hiçbir otoritenin hedeflediği amacına ulaşamayacağını altını çizer. Bu çerçevede, bu makalede, Kant'ın 'akıl kamu hizmetinde kullanımı'ndan ne anladığı ve bu kullanımın aydınlanma (dönemi) için neden gerekli görüldüğü ünlü "Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt" adlı makalesiyle birlikte Fakülteler Çatışması adlı eseri dikkate alınarak incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Kant, Aydınlanma, Akıl Kamu Hizmetinde Kullanımı, Vasiler, Özgürlük.

* PHD Student at Middle East Technical University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy. I would like to thank TUBITAK for its scholarship, 2211/E National Scholarship Programme for Phd Students, for supporting my studies.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>

2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 135-147.

ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 04.09.2018
Makalenin kabul tarihi: 27.11.2018

I. The Public Use of Reason: the *Vormünder*

Investigations centring on the philosophical and historical aspects of the Enlightenment mostly take as their starting point, or at least include, Immanuel Kant’s famous essay “An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment?’”¹ Besides this essay, however, there is another text dealing with this topic which is relatively neglected, i.e. *The Conflict of the Faculties*.² In both of these texts, we see a due attention is given to ‘the public use of one’s reason,’ whose delineation and importance in the Enlightenment will be the subject matter of this paper.

Kant’s “Enlightenment” essay was written and published in a periodical called the *Berlinische Monatsschrift* as a response to a question posited by Johann Friedrich Zöllner, who was a theologian, preacher, and educationalist. In his essay, Zöllner responds to a critique written and published by the editor of the *Berlinische Monatsschrift*, who inveighs against the role of the clergies and ministers in marriage. The latter claims that this practice runs counter to the Enlightenment frame of mind. Zöllner, in turn, questions this critique and asks in a note of his own essay what enlightenment is. He proceeds by saying that “[t]his question, which is almost as important as ‘What is truth?’, should really be answered before one starts to enlighten! And yet, I have not found an answer to it anywhere.”³ This question of Zöllner was what prompted Kant and many other philosophers at that time to write essays on what enlightenment is. What gives prominence to Kant’s essay among other replies,⁴ and what makes it the starting point of many discussions on enlightenment, is its philosophically rich content, which we will disclose and analyse in the following.

Kant’s essay begins with the answer to the question the title asks, “What is Enlightenment?”⁵ But his much-cited answer decidedly differs from many others who wrote on this topic at that time, and considered

¹ Immanuel Kant, “An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment?’” in *Political Writings*, ed. H. S. Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

² Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, trans. Mary J. Gregor (New York: Abaris Books, 1979).

³ Manfred Kuehn, “Kant’s Critical Philosophy and Its Reception – The First Five Years (1781-1786),” in *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, ed. Paul Guyer (New York: Cambridge University Press, 2006), 649.

⁴ Moses Mendelssohn (1729-1786) was one of those who made contributions to this question. His article, “Über die Frage: Was Heißt Aufklären?” was published in the *Berlinische Monatsschrift* in September 1784, three months before Kant’s “Enlightenment” essay.

⁵ Kant, “An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment?’,” 54.

enlightenment to be a process of acquiring knowledge or mere learning.⁶ In his answer, Kant encapsulates his definition as follows: “Enlightenment is [one’s] emergence from [one’s] self-incurred immaturity,” and this immaturity has its source in one’s incapability of using one’s own reason without the help of another.⁷ Immature people, in this sense, are like children who have not yet emancipated themselves from their external guidance. Immaturity in question, however, does not ensue from the lack of understanding; instead, it is a result of the “lack of resolution and courage to use it without the guidance of another.”⁸ It is a “self-incurred immaturity”, that is to say, even though people are most of the time free and able to use their own reason, they let others guide them. The very cause of their immaturity, in other words, stems not from without but, at least at the outset, from within. They prefer to be guided by others. Kant considers laziness and cowardice to be the main reasons of one’s preference to remain immature.⁹ In other words, people remain immature and under the guidance of others, either because living in accordance with entrenched and recognized beliefs and values is much easier and demands much less effort, or because they feel weak and feeble in the face of situations where thinking for themselves is needed. That is why Kant finishes his first paragraph of his essay with the “motto of enlightenment [...]: *Sapere aude!* Have courage to use your *own* understanding!”¹⁰ A person needs courage, since thinking for oneself and struggling against those established beliefs and values are arduous and disquieting.

Kant acknowledges the difficulty of one’s emergence from immaturity, “which has become almost a second nature to him.”¹¹ This immaturity, however, is by no means natural for Kant. It is either due to (mis)education¹² or one’s garbled idea of comfort in staying in the state of immaturity, that one does not dare to speak for oneself, and lets others – the guardians (*Vormünder*), i.e. the clergy, paternalistic governments, or old books – think for oneself. One gradually becomes more passive, plays the role of a prey or slave, and thereby turns into an instrument of the dogmas and

⁶ Allen W. Wood, “Kant’s Life and Works,” in *A Companion to Kant*, ed. Graham Bird. (Oxford, Cambridge: Blackwell Publishing Ltd., 2006), 21.

⁷ Kant, “An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment?’,” 54.

⁸ Kant, “An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment?’,” 54.

⁹ Kant, “An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment?’,” 54.

¹⁰ Kant, “An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment?’,” 54.

¹¹ Kant, “An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment?’,” 54.

¹² Michael Clarke, “Kant’s Rhetoric of Enlightenment,” *The Review of Politics* 59, no. 1 (1997): 59.

formulas. Immaturity is, thus, not natural and should be left behind. It is through the insistence on remaining under the yoke of dogmas and formulas – among them the most pernicious one is “the priestcraft of religious authorities”¹³ – and under the (mis)guidance of the *Vormünder*, who serve as the mouthpieces of them, that enlightenment is impeded.¹⁴ In order to emerge from this immaturity and be enlightened, it is required first and foremost to weed out the *Vormünder*.

However, despite their inimical role on the way to enlightenment, Kant gives the *Vormünder* another role, which is contrary to the roles ascribed to them previously. To him, there are only a few people who can manage to think for themselves, and can leave immaturity in order to attain maturity;¹⁵ and, some of the *Vormünder*, in his eyes, are the gateways which can lead people to enlightenment.¹⁶ Kant thinks that the emergence from immaturity is hard and unlikely for a separate, single individual to achieve. For such an emergence they need help, and this help, claims Kant, is provided by the *Vormünder*.¹⁷

Granting such a role to the *Vormünder* might seem paradoxical if one reminds oneself what Kant repeatedly underlines previously in his text, namely ‘having courage to use your own reason’, ‘not letting others to think for you’. Hence, it seems contradictory to claim at the same time that, one needs to be independent from anything but one’s own reason, and one needs to follow the *Vormünder* in order to be enlightened. So, should it be understood that when Kant lays stress on the necessity of one’s emancipation from anything other than one’s own reason, he in fact talks about not a total but a quasi-emancipation, where one is still dependent on the guidance of some others? But, in either case, one is left perplexed as to what one should do. At this point, one might straddle between remaining passive and waiting for others to enlighten oneself, and leaving behind the state of immaturity through independent thought. But, if what Kant really claims is the former, then he seems to run counter to what he expresses in the very first paragraph of his essay.

¹³ Wood, “Kant’s Life and Works,” 21.

¹⁴ Antoon Braeckman, “The Moral Inevitability of Enlightenment and the Precariousness of the Moment: Reading Kant’s ‘What is Enlightenment?’” *The Review of Metaphysics* 62, no.2 (2008): 291.

¹⁵ Kant, “An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment?’,” 55.

¹⁶ Kant, “An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment?’,” 55.

¹⁷ Kant, “An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment?’,” 55. Braeckman, “The Moral Inevitability of Enlightenment,” 291.

While these problems hang in the air, there is another point which begs the question: how do those *Vormünder*, who are supposed to enlighten the public, become enlightened in the first place? What makes them different from other *Vomünder*, who are not to be enlightened, and how do they accomplish to think, speak, and act for themselves without the aid of others?¹⁸ Does Kant grant such a role to them because of the fact that since they are the ones who know the inherent problems in their areas, only among them can enlightenment emerge? Since these are the questions which anyone would naturally posit after reading the first pages of Kant's essay, one expects answers to these questions to be there as well. But Kant does not give us any direct answer concerning them.

The significance of the *Vormünder* who “set the *enlightenment* process in motion among the masses”¹⁹ lies in their making ‘public use of their own reason’. According to Kant, the enlightened *Vormünder*, as being intellectuals, free thinkers or scholars (*Gelehrten*), are the ones who can address the people, the public, without any restraints. What makes the *Vormünder*, or the intellectuals, the forerunner of enlightenment is their practice of using their own reason ‘in public’ and their freedom in doing this. The individual, private enlightenment, even though it is necessary for the enlightenment, does not so much interest Kant as the public enlightenment. As a philosopher of the Enlightenment, Kant “insists on the possibility and necessity of public enlightenment through philosophical openness.”²⁰ There should not be restrictions on the public use of reason for enlightenment to take hold. The public use of reason, in other words, is the guarantor of enlightenment.²¹ However, this does not mean that enlightenment is exempt from any restrictions. On the contrary, while Kant maintains that the public use of reason should always be free, whose restriction prevents people from being enlightened, he also argues that in ‘the private use of one's reason’ narrow restrictions, in fact, promote enlightenment.²²

Kant designates ‘the private use of reason’ as that which is utilised while holding a civil post.²³ In this use of reason, one functions as “part of [a] machine.”²⁴ Regardless of the type of one's civil post – one could be an army officer, a tax officer, or a priest –, one must carry out the role one's post

¹⁸ Braeckman, “The Moral Inevitability of Enlightenment,” 292.

¹⁹ Braeckman, “The Moral Inevitability of Enlightenment,” 291.

²⁰ Clarke, “Kant's Rhetoric of Enlightenment,” 59.

²¹ Kant, “An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment?’,” 55.

²² Kant, “An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment?’,” 55.

²³ Kant, “An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment?’,” 55.

²⁴ Kant, “An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment?’,” 56.

demands. One must not argue while fulfilling one’s duty as the public official; rather, in such circumstances, one must simply obey.²⁵ Kant’s use of ‘private’ may sound paradoxical, due to the fact that in general usage of the term, it alludes to personal or individual matters, which implies more leeway than ‘public’ matters. However, what Kant understands from it is related to matters in which one keeps one’s own thoughts confidential and does not make them public, and “agree[s] to give up [one’s] freedom to attain authoritatively set or commonly agreed upon ends.”²⁶ In the private use of reason, one is the spokesperson of the rules, the laws, or the order of the authority – religious or governmental. While carrying out the requirements of one’s post, one is therefore not free, but solely an instrument of the public objectives to be fulfilled. However, not as a public official, but as a scholar, can one posit one’s criticisms to the “entire reading public,”²⁷ and can argue as much as one pleases.²⁸

Before proceeding to the next point, a clarification as to who practises ‘the public use of reason’ should be made. It should first be questioned whether it includes all humanity or all citizens, or whether it refers only to scholars. In the context of the “Enlightenment” essay, even though he lays emphasis on the use of one’s own understanding, Kant does not seem to extend the public use of reason to everyone. Rather, considering this essay at least, he singles out scholars for the task of enlightening the people – regardless of the types of their official posts. In other words, Kant sees scholars, intellectuals, or the *Vormünder*, as the initiator and motivator of the process of enlightenment. It is through their activities that, claims Kant, the spirit of the Enlightenment – using one’s own reason, not remaining under the yoke of anything and anyone other than one’s own reason – spreads among the people, and thereby the public enlightenment can be achieved.

In addition to Kant’s restriction of the public use of reason to scholars, Kant also specifies the ways in which this use of reason should be executed. To him, scholars or intellectuals make use of their reason through publications or writings. In his essay, one can find numerous examples of his emphasis on the vital role of publication, such as “a man of learning who may through his *writings* address [...]”²⁹ and “as a scholar addressing [...] through his *writings*.”³⁰ According to Kant, publication is reckoned as the only way of,

²⁵ Kant, “An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment?’,” 55.

²⁶ Clarke, “Kant’s Rhetoric of Enlightenment,” 60.

²⁷ Kant, “An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment?’,” 56.

²⁸ Kant, “An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment?’,” 55.

²⁹ Kant, “An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment?’,” 56, emphasis added.

³⁰ Kant, “An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment?’,” 57, emphasis added.

and hence the requisite for, enlightenment to emerge and take root. Taking into account these restrictions, it can be said that, for him, disseminating the spirit of enlightenment is limited to the scholars, because only they are able to convey the products of their public use of reason to the public through publications.

However, for Kant, not all scholars are supposed to have absolute freedom in their speeches and publications. Kant deals with this point in his text entitled *The Conflict of the Faculties*. Before discussing Kant’s pertinent remarks in this text, a brief explanation as to the content of the text, and the difficulty in its publication should be made, since this difficulty itself elucidates how the public use of reason is central to enlightenment.

II. The Public Use of Reason and the Lower Faculty of Philosophy

The Conflict of the Faculties is the last published book of Kant in his lifetime. Despite the long time that passed between their publications, Kant’s “Enlightenment” essay and *The Conflict of the Faculties* betray a continuity of thought. They both focus on the freedom in the public use of reason; the former in rather general terms, the latter in the context of the faculties of a university. The publication of *The Conflict of the Faculties* (1798) had to wait for four years after its completion, even though the three essays of this work had been written as early as 1793. These three essays were written in different occasions, and were originally planned to be published separately. However, after their completion, Kant decided to issue them together under one title, since they form a unity and continuation in their contents. In general, these three essays scrutinise the conflicts between the ‘higher’ faculties, i.e. theology, law, and medicine on the one hand, and the ‘lower’ faculty of philosophy on the other. Why there is such a conflict between them, and to whom or to what each of them renders service will be explained below. But, for now, an explanation as to the difficulty of its publication is in order.

According to Kant, under the reign of Frederick the Great – to whom Kant famously pays homage and shows his reverence in his “Enlightenment” essay³¹ – the academic communities benefited from the freedom bestowed on them by him.³² “Argue as much as you like and about whatever you like, but

³¹ See Kant, “An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment?’,” 55, 58.

³² Kant, *The Conflict of the Faculties*, viii-ix.

*obey!*³³ was the key phrase for Kant that sums up Frederick’s enlightened mind and governance. This should not be understood, however, that the governance under Frederick the Great was exempt from censorship. There was surely censorship, but it was used only “to prevent public scandals.”³⁴ It was, in fact, the order of Frederick the Great that censorship should be applied only to a slight extent if it were to be really necessary in scholarly matters.

After his death in 1786, however, this situation has changed drastically. Frederick Wilhelm II, who acceded to the throne after the death of Frederick the Great, applied stringent and unbending censorship on publications, the majority of which were about religious affairs. With the new Minister of Justice and Education, Johan Cristop Wöllner,³⁵ who had been described by Frederick the Great as “deceitful and scheming,”³⁶ The intention of Frederick Wilhelm II was to weaken the influence of the enlightenment project and its spirit, and thus issued a new Censorship Edict. Through this edict, any publication in Prussia or those writings “exported for publication outside Prussia,” which have religious affairs as their topic, were controlled, and, if necessary, censored. Kant’s *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*, whose first part was published in 1792 in the *Berlinische Monatschrift*, appeared in such a circumstance, and gave rise to the reactions of biblical theologians.³⁷ As a response to these reactions to his *Religion*, Kant wrote an essay in 1793 which would be the first part of *The Conflict of the Faculties*. However, the official order given by J. C. Wöllner not to discuss this topic caused a deferment of its publication. This censorship spread to such an extent that lecturing on Kant’s philosophy of religion was banned in Prussia.³⁸ The publication of the *Conflict*, therefore, had to wait the death of Frederick Wilhelm II, since the promise Kant gave to Frederick Wilhelm II was a personal promise which lost its validity upon the latter’s death. Hence it was in 1798 that, after many years of censorship, the book was published. As one

³³ Kant, “An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment?’,” 55.

³⁴ Kant, *The Conflict of the Faculties*, ix. A good example of this can be found in the conflict between Voltaire and Maupertuis. Frederick the Great sided with the latter and offered Voltaire to withdraw his claims or leave Berlin. For the reason of this conflict, see J. B. Shank, “Voltaire,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), ed. Edward N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/voltaire/>, sec. 1.5.

³⁵ J. C. Wöllner was put into this position replacing Baron von Zedlitz to whom Kant dedicated his *Critique of Pure Reason*.

³⁶ Wood, “Kant’s Life and Works,” 24.

³⁷ Clarke, “Kant’s Rhetoric of Enlightenment,” 64-5.

³⁸ Kant, *The Conflict of the Faculties*, xi.

can see, The process of the publication of the *Conflict* itself is the epitomisation of the necessity of the freedom in the public use of reason, since only it can enable one to question the dogmas and formulas of the authorities.

In *The Conflict of the Faculties*, as stated above, the primary focus is on the freedom of the public use of reason. But, unlike the “Enlightenment” essay, in this book, Kant deals with the conflicts between the faculties of universities, and with their relations to the government rather than positing general remarks, as is the case with the “Enlightenment” essay. German universities, at least before and in Kant’s time, had a political character, and were regarded as the instruments of government.³⁹ Professors in general were thought to be public employees. Their publications as well as the contents of the textbooks were controlled, censored, or amended by the government according to the demanded service, which each faculty was thought to fulfil.⁴⁰ In terms of freedom, the German universities were lagging behind those of France and Italy. In the eighteenth century, German universities were in a period of decline, and discussions concerning university reformations were in the wind. However, the reformation under discussion involved not reducing the government control over universities but increasing it.⁴¹ Kant’s contribution to this problem comes to the fore at this point. By emphasising the public use of reason, he attempts to modify the universities, or better, to make room for this use of reason within its confines. This attempt, however, does not change the fact that for Kant universities of his day were still political institutions.

Bearing this historical background in mind, we can now turn to the relation between the faculties of the universities, and the public as well as private use of reason. According to Kant, not all intellectuals ought to enjoy the freedom of speech. Among intellectuals, first of all, there is a distinction to be made. After receiving an academic education, some of the intellectuals work as public officials. Due to this, they should not to be deemed to be free both in their speeches and publications, which are considered to be nothing other than “manuals for the general public,” produced in accordance with the permission of the government.⁴² The other group of intellectuals, on the other hand, who are working in universities or scientific associations, are to be considered free. The main reason for this distinction is that their publications, which are specific and technical, are intended to be delivered to the learned,

³⁹ Clarke, “Kant’s Rhetoric of Enlightenment,” 65.

⁴⁰ Clarke, “Kant’s Rhetoric of Enlightenment,” 65.

⁴¹ Clarke, “Kant’s Rhetoric of Enlightenment,” 66.

⁴² Braeckman, “The Moral Inevitability of Enlightenment,” 296.

i.e. to their colleagues, or to those who are interested in these specific areas. As is evident, the ‘public’ they address is very limited. Hence, they are regarded as free while making use of their reason, since what they produce as intellectuals would be understood by only a select few.

Furthermore, Kant introduces another distinction between intellectuals: the professors of the ‘higher’ faculties of theology, law, and medicine, on the one hand, and the professors of the ‘lower’ faculty of philosophy, on the other.⁴³ These designations – higher and lower – are ascribed to the faculties not due to their respective qualities of education, but on account of their service to the government.⁴⁴ The ‘higher’ faculties of theology, law, and medicine serve as channels through which the government can influence the people within its territory. Kant sums up their respective services to the government as follows:

[F]irst comes the *eternal* well-being of each, then his *civil* well-being as a member of society, and finally his *physical* well-being (a long life and health). By public teachings about the *first* of these, the government can exercise very great influence to uncover the inmost thoughts and guide the most secret intentions of its subjects. By teachings regarding the *second*, it helps to keep their external conduct under the reins of public laws, and by its teachings regarding the *third*, to make sure that it will have a strong and numerous people to serve its purposes.⁴⁵

The ‘lower’ faculty of philosophy, on the other hand, teaches history, languages and literature, mathematics, natural science, and philosophy. This faculty is considered to be “preparatory school for higher faculties,” and less interesting to the government.⁴⁶ This feature of the lower faculty of philosophy, that is, its not having an immediate function in influencing people and aiding the government to achieve its ends, enables this faculty to be free, unlike the higher faculties. The lower faculty of philosophy can therefore be considered as the epitomisation of the public use of reason, in which the truth and the teachings of the higher faculties are questioned.⁴⁷ It is not to be under the yoke of any authority, but only answerable to the “laws given by reason.”⁴⁸

⁴³ Braeckman, “The Moral Inevitability of Enlightenment,” 297.

⁴⁴ Clarke, “Kant’s Rhetoric of Enlightenment,” 67.

⁴⁵ Kant, *The Conflict of the Faculties*, 32-33.

⁴⁶ Clarke, “Kant’s Rhetoric of Enlightenment,” 66.

⁴⁷ Kant, *The Conflict of the Faculties*, 45.

⁴⁸ Kant, *The Conflict of the Faculties*, 43.

It is due to these characteristics of the lower faculty that its professors are regarded as free and true intellectuals by Kant. The higher faculties, on the other hand, are responsible to the government, and cannot transgress the limits drawn by the government; hence it can only be the embodiment of the private use of reason.

The lower faculty of philosophy with its efforts in testing the truths of the higher faculties also serves the government, even though this is not its primary motive. By investigating the latter’s teachings, it disciplines them, so that they cannot “usurp the political authority that rightly belongs to the government.”⁴⁹ The crucial point here is that Kant does not argue that the lower faculty of philosophy questions the truth of them with a view to putting an end to them. Rather, according to Kant, the lower faculty of philosophy questions the teachings of the higher faculties in order to control and, if need be, reform them.

To put it in a nutshell, for Kant, the decay of the German universities can be prevented with the help of the lower faculty of philosophy and its use of reason publicly, without any restrictions imposed by any authority except those coming from reason itself. This of course holds true for not just Kant’s time, but also for ours. The freedom of expression, publication, and questioning the authorities, ensures the government, the people, and the universities a continuous progress.

Furthermore, we can also see that in both texts, Kant does not question the superiority and control of government. To him, the state, government, or political authorities should invariably be in place, and not be overthrown by any means. He is in this sense a reformist rather than a revolutionist. That is to say, he supports the existence of government, no matter with what problems it is beset. To him, the problem lies not in the governments per se, but the undue restrictions it might impose. In order for a society to maintain and promote its welfare, harmony, and order, governments are needed. But, what is crucial for Kant is that they need to serve the spirit of enlightenment, which in turn protects their existence and authority.

This view of Kant may sound inconsistent with the spirit of enlightenment with its insistence on using one’s own reason without the guidance and restrictions of another. Hence, it might be disturbing to grant a paternalistic role to governments, which can decide where and when one can

⁴⁹ Clarke, “Kant’s Rhetoric of Enlightenment,” 69.

“THE PUBLIC USE OF REASON IN KANT AND ITS NECESSITY FOR (THE) ENLIGHTENMENT”
Büşra AKKÖKLER KARATEKELİ

be free to make use of one’s own reason through publications (the public use of reason), or when one is restricted to the private use of reason. With these points in mind, there seems to be a fine line between thinking Kant as a totalitarian due to his endorsement of the role which governments should play and Kant as a proponent of enlightenment due to his insistence on using one’s own reason. But, to my mind, it would be more reasonable to think Kant as the one who strives to make room for free thinking, and to promote reason in the face of political authority within the existent order.

BIBLIOGRAPHY

- Braeckman, Antoon. "The Moral Inevitability of Enlightenment and the Precariousness of the Moment: Reading Kant's 'What is Enlightenment?'" *The Review of Metaphysics*, Vol. 62, No. 2 (December 2008): 285-306.
- Clarke, Michael. "Kant's Rhetoric of Enlightenment." *The Review of Politics*. Vol. 59, No. 1 (Winter 1997): 53-73.
- Kant, Immanuel. "An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?'" In *Political Writings*, edited by H. S. Reiss. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Kant, Immanuel. *The Conflict of the Faculties*. Translated by Mary J. Gregor. New York: Abaris Books, 1979.
- Kneller, Jane. "Kant on Sex and Marriage Right." In *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, edited by Paul Guyer, 447-476. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Kuehn, Manfred. "Kant's Critical Philosophy and Its Reception – The First Five Years (1781-1786)." In *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, edited by Paul Guyer, 630-663. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Surprenant, Chris W. "Liberty, Autonomy, and Kant's Civil Society." *History of Philosophy Quarterly*. Vol. 27, No. 1 (January 2010): 79-94.
- Wood, Allen W. "Kant's Life and Works" In *A Companion to Kant*, edited by Graham Bird, 10-29. Oxford, Cambridge: Blackwell Publishing Ltd., 2006.

"THE PUBLIC USE OF REASON IN KANT AND ITS NECESSITY FOR (THE) ENLIGHTENMENT"
Büşra AKKÖKLER KARATEKELİ

148

SAVAŞ VE BARIŞ: HAKLI/ADİL SAVAŞA İLİŞKİN AHLAKİ AÇMAZLAR*

Seyit COŞKUN*

ÖZ

Savaş ve barış, hem tarihsel ve güncel yaşamın olgusu hem de siyaset felsefesinin temel problemi ve iki temel kavramı olarak karşımıza çıkmaktadır. Siyaset felsefesi tarihi açısından, barışa oranla savaşı tanımlamak daha kolay olmuştur, çünkü barış oluşturulması veya kurulması gereken bir durumu ifade etmektedir. Ancak savaş da, tarihsel süreçte felsefi-ahlaki olarak gerekçelendirmeye ihtiyaç duymuştur. Çalışmada, öncelikle savaş ve barış kavramlarına ilişkin tarihsel süreçte felsefi olarak ortaya konulan anlamlandırma çabaları üzerinde kısaca durulmaktadır. Sonrasında ise, Kantçı ebedi barışa ilişkin içeriksel ve biçimsel sorunlar ele alınmaktadır. Son olarak, özellikle çağdaş siyaset felsefesi tartışmalarında ahlaki olarak gerekçelendirilmeye çalışılan haklı/adil savaşın açmazları üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Sözcükler: *Jus ad bellum, Jus in bello, Ebedi Barış, Haklı/Adil Savaş.*

WAR AND PEACE:

MORAL DILEMMAS RELATED TO RIGHT / FAIR WAR

ABSTRACT

War and peace are the facts of historical and daily life, as well as the main issues and two basic concepts of political philosophy. In terms of the history of political philosophy, it has always been easier to define war than peace because it refers to a situation in which peace must be created or established. But the war also needed to be philosophically and morally justified in the historical process. The study, first of all, summarizes attempts at a philosophical interpretation of the concepts of war and peace in the course of the historical process. Afterward, the contextual and formal dilemmas related to Kantian eternal peace are discussed. Finally, the study tries to show the dilemmas of just or fair war, which is tried to be morally justified in the discussions of contemporary political philosophy.

Keywords: *Jus ad bellum, Jus in bello, Eternal Peace, Just/Fair War*

* Doç.Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü.
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>
2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 149-160.
ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 30.09.2018
Makalenin kabul tarihi: 07.11.2018

I

Genel anlamda, barış sözcüğü kaos, kargaşa, şiddet ve düzensizliği ifade savaşın aksine, uyumlu ve düzenli bir yapıya, huzurlu ve dingin bir duruma işaret etmektedir. Ancak barış, olgusal ve doğal bir durumu ifade eden savaştan farklı olarak doğal olmayan, yani kendiliğinden ortaya çıkan bir durum olmadığından, kurulması ve oluşturulması gereken bir şeydir. Batı felsefesi geleneği, başlangıçtan itibaren metafiziksel-ontolojik anlamda varlığın kökensel yasası olarak savaşa odaklanmıştır. Bu anlamda, Herakleitos, “savaşı bütün şeylerin babası” olarak belirlerken, belki metafiziksel-ontolojik anlamda yaşamın karşıtlar mücadelesi temelinde biçimlendiğini vurgulamak istemiştir, ama vurgu salt ide düzeyinde kalmaz. Çünkü ona göre, “savaş bütün şeylerin babasıdır, bütün şeylerin hakanıdır, birtakımlarının tanrı olduğunu bildirir, birtakımının ise insan, bir takımlarını köle yapar, bir takımını ise özgür”¹ kılar. Dolayısıyla savaş burada, aynı zamanda haklı, adeta doğal toplumsal bir olgu olarak görünür; yaşamın ilkesi ve bilgi temelidir; onun dinamiği insan toplumunu biçimlendirmektedir. Örneğin Aristoteles, böylesi bir doğal bakış açısından hareketle savaş mülkiyet edinmenin haklı biçimi olarak görür.² Ayrıca burada Herakleitosçu bakış açısından savaş ve barışa ilişkin diyalektik bir dolayım şöyle ifade edilebilir: Barış, barış ve savaş diyalektiğine dayanır. Savaş, bu diyalektiğin yadsınmasına, savaş ve barışın kökensel ayrılığına, dolayısıyla da olgusal gerçeklik olarak savaş ilkesinin özerkliğine dayanır. Barış, savaşın diyalektik suç ortaklığını varsayarken, savaş, onunla bağdaşmazlık içerisinde kendi kendisinde temellenir. Dolayısıyla oyunun hakimi odur ve sonsuz çatışkının hükümrani olan savaş her zaman galip gelir.³

Bu bağlamda, Antik Yunan’dan bugüne kadar sürdürülmüş olan bir anlayış, savaşta adaletin üretilmesine yönelik bir araç olarak görülen değerlendirici bir savaş kuramı ortaya çıkmıştır: Haklı/adil savaş öğretisi. Daha Roma Antik Çağda savaş, zafer için adil/haklı bir şeye neden oluyorsa,

¹ Walter Kranz, *Antik Felsefe*, Çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994, s. 63.

² Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, s. 19.

³ Savaş ve barışa ilişkin bu diyalektik ilişkiyi, Baudrillard’ın iyilik ve kötülük ilişkisine analogiyle ortaya koydum. Baudrillard’ya göre, “İyilik, iyilik ve kötülük diyalektiğine dayanır. Kötülük, bu diyalektiğin yadsınmasına, iyilik ile kötülüğün kökten ayrılığına, bunun sonucu olarak da kötülük ilkesinin özerkliğine dayanır. İyilik, kötülüğün diyalektik suç ortaklığını varsayarken, kötülük, bağdaşmazlık içinde, kendi kendisinde temellenir. Dolayısıyla oyunun hakimi odur ve sonsuz çatışkının hükümrani olan kötülük ilkesi galip gelir (Jean Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı*, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 131).

yani yasal bir eylem olduğunda, haklı/adil olarak görülmüştür. Hıristiyanlık, Roma Krallığının devlet dini olduktan sonra, Ortaçağ teologları haklı/adil savaş öğretisini felsefi olarak temellendirmişler ve savaşı sınırlayıcı bir anlayış ortaya koymuşlardır. Bu anlamda, Thomas von Aquin’e göre, savaşlar, eğer üç ölçütü yerine getirirlerse adil veya haklı olurlar. Birincisi, savaşlar sadece hukuksal/yasal bir otorite (auctoritas principis) tarafından yürütülmelidirler. Dolayısıyla kişisel düşmanlıklar/anlaşmazlıklar dışta tutulmalıdır. İkinci olarak, savaşlar, sadece haklı nedenlerle (recta intentio) yapılmalıdır. Yani savaşta, zevk için öldürme, yıkıcılık ve saldırganlık ortaya konulmamalıdır, aksine savaş sorunun çözümü açısından yürütülmelidir. Ve üçüncü olarak, savaşlar, eğer haklı/adil bir şeye hizmet ediyorsa adil ya da haklı olurlar.⁴

Bu anlayış, günümüzde de halen geçerli olan, sebepler ve yöntemler bakımından savaşın ahlaki olarak temellendirilmesine bağlı olarak iki kavramşallaştırmayı, savaşın haklılığı/adilliği (jus ad bellum) ve savaşta uyulması gereken kuralları (jus in bello) ortaya koymaktadır. “*Jus ad bellum*, saldırganlık ve nefsi müdafaa hakkında yargıya varmamızı gerektirir; *jus in bello*, geleneksel ve pozitif çarpışma kuralları bakımından yargıya varmamızı gerektirir.”⁵ Ancak burada, her ne kadar savaş açma hakkı bakımından siyasal iktidar açısından yasallık yerine getirilse bile, meşruluğu tartışma konusu olacaktır. Çünkü yasallık zorunlu, ama yeterli koşul değildir.* Ayrıca, özellikle bir savaş esnasında bu yargılama veya değerlendirmeler ya askıya alınmak durumunda kalırlar ya da işlevsiz olurlar. Çünkü “savaş, bir kuvvet kullanma eylemidir ve kuvvetin kullanılmasında hiçbir sınır yoktur; o halde taraflar birbirlerini daha fazla kuvvet kullanmaya iterler; böylece, mantıki olarak aşırılığa kaçması zorunlu bir karşılıklı etki doğar.”⁶ Dolayısıyla pratikte savaşın adil/haklı olup olmadığına ilişkin ahlaki bir gerekçeleme sorunu olmaktadır. Çünkü kimse kendi savaşının haklı ya da adil olmadığını

⁴ Klaus Dicke, *Der Krieg als Lehrmeister des Friedens?*, Institut für Politikwissenschaft, Friedrich-Schiller-Universität Jena;1996, ISBN: 3-9805570-0-6.

⁵ Michael Walzer, *Haklı Savaş Haksız Savaş*, Çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017. s. 54.

* Yasallık, meşruluğun zorunlu, ama yeterli olmayan bileşimini ifade etmektedir. Özellikle, tarihsel süreçte modern hukuk devletin oluşumuyla birlikte meşruluk, her zaman bir şeyin haklı/adil biçimde bir tanınmasını varsayar. Gerçi bir egemenlik düzeni, bir hukuk düzenine bağlıysa meşru olarak görünür. Ama bununla birlikte, yasalara dayanan bir düzen kendiliğinden meşru olmaz, çünkü politik bir düzenin yasallığı meşruluk için tek koşul değildir. Meşruluk, daha çok iktidarın eylemlerinin geleneksel-ahlaki normlar çerçevesinde haklı olup olmadığı değerlendirilmesine dayanmaktadır.

⁶ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, Çev. Selma Koçak, Doruk Yayınları, 2015, s. 31.

ilan etmeyeceğinden, haklı ya da adil olan nedir sorusu gündeme gelmektedir. Bu anlamda, savaşı haklı bir nedene dayandırma anlayışı, ahlaki olarak dinsel veya siyasal otoritenin kendi bakış açısından gerekçelendirildiğinden, tarihsel süreçte yozlaşmıştır ve savaşları sınırlandırıcı etkisini yitirmiştir.

Diğer taraftan, Ortaçağda barış konusunda ilk kapsamlı felsefi düşüncüyü Augustinus'ta görürüz. Augustinus'a göre, barışın dünyası, savaştan bağımsız bir dünya olarak tanımlanmalıdır. Haklı olanı da dahil bütün savaşlar kötüdür. Ama bununla birlikte savaşın kendisi barışla bağlantılı olarak düşünülebilir, çünkü barış niyetiyle savaş yapılır. Dolayısıyla barış, eğer savaşa karşıt olarak çözümlenirse, gerçek biçimde anlaşılabilir. Buna göre savaş, hiçbir zaman barışın sadece ötekisi olmaktan daha fazla değildir, ama barış savaşın salt ötekisi olmaktan daha fazladır. Çünkü “herhangi bir savaş olmadan bir barış vardır, ama her hangi bir barış olmadan savaş olmaz.”⁷ Barış düzeni olarak dünya, “bütün şeylerin barışı-uyumu” olarak barışın evrenselliği, “evreni barışla idare eden” Tanrıda nihai temelini bulur. Dolayısıyla barış, dünya-düzeni olarak sadece “her tür ölümlü varlığın yararına olan ve barışı olanaklı kılan her şey üzerinde işleyen yasalar” temelinde anlaşılabilir. Gerçi burada barış, metafiziksel-ontolojik anlamda düzenli-durum olarak anlaşılabilir, ama aynı zamanda kendi kendini sürdürme yeteneğine sahip bir durum olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla barış çok boyutlu bir kavram olarak huzur/dinginlik, anlaşma/uyum ve adalet kavramıyla birlikte düşünülmelidir. Ancak, her ne kadar Augustinus, temelde savaşın adaletsiz/haksız olduğunu ifade etse de, Roma imparatorluğunun ilkesi “barış istiyorsanız, savaşa hazır olun” (Si vis pacem para bellum) biçimindeydi. 1900 yılına kadar çoğu Avrupalı filozoflar –Immanuel Kant gibi istisna olan dışında- ve aynı şekilde sanatçılar savaşı geçiştirmeye çalışmışlardır. Fakat ilk olarak, Romalı teze karşı çıkan, roman yazarı ve ilk barış aktivistlerinden biri olan Bertha von Suttner olmuştur: “Barış istiyorsanız, barışa hazır olun” (Si vis pacem para pacem).⁸ Ancak, Roma ilkesi pratikte geçerliliğini hala korumaktadır.

⁷ Augustinus, *Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat*, Çev. Alfred Schröder, 1911-16, <https://www.magia-metachemica.net/>, (Er. Tar. 23.07.2018), s. XIX, 13.

⁸ Erwin Bader, “Die Wurzeln von Krieg und Frieden”, University of Vienna, Austria, *The Ethics of War and Peace*. 51st Annual Conference of the Societas Ethica Maribor, Slovenia, August, 21–24, 2014.

II

Yeniçağ modern devletlerin oluşumuyla birlikte savaş-açma hakkı (liberum jus ad bellum) klasik uluslararası hukukun temel normlarından biri haline geldi. Bu norm, özellikle Hugo Grotius’un “Savaş ve Barış Hukuku Üzerine Üç Kitap” adlı eserde temel ifadesini bulmuştur.⁹ Klasik devletler hukuku açısından bu haklı savaş-gerekçelerinin belirtilmesinin, ahlaki-politik bir boyutu vardır, ama herhangi bir hukuksal zorunluluk yoktur. Savaşa ilişkin hukuksal/yasal yaptırım, tarihsel-olgusal olayların gelişimine ve çeşitli uluslararası kurumların (Milletler Cemiyeti, Birleşmiş Milletler) oluşumuna bağlı olarak klasik uluslararası hukuktan modern uluslararası hukuka geçişle birlikte savaşın sınırlandırılmasına yönelik savaş hukuku (ius in bello), savaşçıların korunması (Lahey Hukuku) ve sivil halkın korunmasına (Cenevre Hukuku) yönelik oluşturulur. Bu anlamda, artık “...adil ve adil olmayan savaşlar değil, yasal ve yasal olmayan, yani uluslararası hukuk açısından haklı ve haksız savaşlar vardır.”¹⁰ Ancak uluslararası kuralların, kurumların ve sözleşmelerin yaptırım güçlerinin yetersizliği nedeniyle, geleneksel haklı/adil savaş anlayışı pratikte geçerliliğini korumaktadır.

19. ve 20. yüzyıldaki endüstrileşmeyle birlikte silah teknolojisinin gelişimi, dünyadaki savaş görüntüsünü keskin biçimde değiştirdi ve kitlesel yok etmeleri beraberinde getirdi. Ancak bütün bu gelişmelerin öncesinde, daha 18. yüzyıldan itibaren felsefi ve siyasi anlamda insancıl bir savaş hukukunun kurulması çerçevesinde, savaşçıl eylemlere karşı koyma arayışları ortaya çıktı. Bu anlamda, ulusal ve uluslararası alanda savaşın nedenlerini ortadan kaldırmak ve her politik etkinlik açısından barışın amaçlanan iyi olması gerektiği anlayışı hakim olmaya başladı. Bu anlayış, Immanuel Kant’ın “Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı” (*Zum ewigen Frieden-Ein philosophischer Entwurf*) adlı makalesinde bugüne kadar ulaşılamayan felsefi bir temellendirmesini ve siyasi-hukuksal ifadesini bulur. Kant’a göre barış, savaştan farklı olarak kurulması ya da oluşturulması gereken bir durumu ifade etmektedir. Kant için, barışı kurmak, adaletin buyruğudur ve her politikanın temel yasasıdır Barışın kuruluşu, insanların birbiriyle dışsal ilişkilerinin hukuksal olarak belirlendiği görevlerle özdeştir,

⁹ Klaus Dicke, *Der Krieg als Lehrmeister des Friedens?*.

¹⁰ Jürgen Habermas, *Bölünmüş Batı*, Çev. Dilman Muradoğlu, YKY Yayınları, İstanbul 2007, s. 95.

yani kaba güç, şiddet ve imha etme yerine normlarla düzenlenen ve adil olan süreçler aracılığıyla uygar biçimde belirlenmesi gerekir.¹¹

Kant’a göre, birlikte yaşayan insanlar arasındaki barış durumu, herhangi bir doğal durum (*status naturalis*) değil, daha çok bir savaş durumudur, diğer deyişle her ne kadar her zaman için bir düşmanlık baş göstermese de, sürekli olarak böyle bir duruma ilişkin potansiyel bir tehdit söz konusudur. Dolayısıyla böyle bir tehdidin savuşturulması ve kalıcı bir barış durumunun sağlanması için, her bir kişinin güvenliğini garanti altına alacak yasal bir düzenin kurulması gerekir. Bu düzende, kalıcı bir barış durumunun sağlanması için, üç nihai koşul gereklidir: İlk olarak, “her devletin sivil anayasası, cumhuriyetçi olmalıdır”; ikinci olarak “devletler hukuku, özgür devletlerden oluşan bir federasyona dayanmalıdır”; ve son olarak “dünya vatandaşlığı hukuku, evrensel misafirlik koşullarıyla sınırlandırılmalıdır.”¹² Ancak bu analiz, hem içeriksel hem de biçimsel açıdan açmazlar taşımaktadır.

İçeriksel anlamda, Kantçı analiz, barış düzeninin kurulmasına ilişkin belli bir sınıfın siyasal-toplumsal yapılanması ve ideolojik bakışını yansıttığından pratikte çok da geçerli olamayacaktır. Çünkü bu anlamda, özellikle savaşa neden olan ekonomik eşitsizliklere ve adaletsizliklere neden olan yapıların çözümlenmesi eksik kalmaktadır. Biçimsel açıdan ise, Kant’ın barış düzenini olanaklı kılacak ulusal ve uluslararası devlet hukukundan ayrı bir dünya vatandaşlığı hukukunun, ahlaki iyi niyetin ötesinde nasıl bir yaptırıma sahip olacağı ortaya konulamaz. Çünkü bu sorunun çözümünü Kant, dünya vatandaşlığı temelinde geliştirdiği tarih felsefesi temelinde siyaset ve ahlakın uzlaştırılmasının aslında “doğanın gizli amacı” olduğu biçiminde göstererek sağlamaya çalışır.¹³ Bu amaç doğrultusunda siyaset ve ahlakın uzlaştırılması sorununu Kant, teorik olarak *Ahlak Metafiziği (Metaphysik der Sitten)* adlı eserinde göstermeye çalışır.

Devlet örgütlenmesi temelinde hukuksal anlamda, Kant, *Ahlak Metafiziği’nde (Metaphysik der Sitten)* hukuk-teorisi ve erdem-öğretisi ayrımı yapar. Erdem-öğretisi ya da etik, her bir kişinin kendi içsel özgürlüğünü varsayan yasa-koyuculuğu dikkate almak gerektiğini ifade etmektedir. Buna karşılık, hukuk-öğretisi, salt dışsal özgürlüğün kullanılmasına yönelik onun sınırlandırılmasıyla birlikte, öncelikle bir yasa-koyuculuğun kişinin kendi isteminin hesabına katılmasını ve böylelikle de (dışsal) bir yasa-koyuculuğun bir

¹¹ Klaus Dicke, *Der Krieg als Lehrmeister des Friedens?*

¹² Immanuel Kant, “Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme” (1795), *Seçilmiş Yazılar*, Çev. Nejat Bozkurt, Sentez Yayınları, Ankara 2014, s. 337-348.

¹³ Jürgen Habermas, “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak, Çev. İlknur Aka, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, s. 75.

başkasının isteminin dikkate alınması gerektiğini gösterir. Dolayısıyla bunun bir sonucu olarak, kendini-sınırlama (selbstzwang) ve dışsal-sınırlama (fremdzwang) arasındaki ayrım ortaya çıkar.¹⁴ O halde, buradaki temel sorun, her bir kişinin içsel olarak özgürlüğünü kullanmasının dışsal olarak bütün diğerlerinin özgürlüğüyle nasıl bir arada olabileceğidir. Başka bir deyişle, siyasal bir toplulukta asıl sorun, kendi iyisini ve refahını kendince düzenleme gücüne sahip olan özerk ahlaki varlıklar olarak bireylerin nasıl bir arada yaşayacaklarıdır. Bu şekilde, mantıksal olarak meşru politik bir topluluk sadece “özgürlüğün genel yasalarına göre bir kişinin istencinin bir başkasının istenciyle uyumlu biçimde bir araya getirilmesiyle” tasarlanabilir.¹⁵ Bu uyum, içsel olarak istenç özgürlüğüne sahip bireylerin eylemlerinin, dışsal bir sınırlama ya da zorlamaya tabi olması anlamında hukuk yasalarıyla olanaklı olacaktır. Ancak, teorik temelde ahlaki iyi niyetle yapılan bu uzlaştırma, özellikle pratikte bireysel özgürlüklerin ve çıkarların uzlaştırılmasında yeterli olmaz. Çünkü bireysel çıkarlar ve haklar söz konusu olduğunda özellikle ekonomik işleyişin neden olduğu toplumsal eşitsizliklerin ve haksızlıkların giderilmesi ya da en aza indirilmesi yönünde sosyal-adaletçi politikaların üretilmesini veya eşitsizlikler ve haksızlıklara neden olan ekonomik, toplumsal ve siyasal yapıların ortadan kaldırılmasını gerekli kılmaktadır. Aynı şekilde, savaşı ve şiddeti önlemede özellikle uluslararası düzeyde, teleolojik-aşkınsal bir ahlaki inancın ötesinde yasal-hukuksal yaptırım mekanizmaları ortaya konulmalıdır. Diğer yandan, tikel çıkarların öncelikli olduğu uluslararası alanda bu yasal-hukuksal yaptırımların da çoğu zaman işlevsiz kaldığı görülmektedir. Bununla birlikte, Kant’ın barışa ilişkin felsefi, siyasi ve hukuksal temellendirmesi her ne kadar kendi içinde bazı çelişkiler taşısa da, kuramsal ve pratik anlamda barışı odak noktası yapması bakımından önemlidir.

III

Çağdaş siyaset felsefesinde ve bilimsel akademik çalışmalarda, özellikle adil/demokratik barış kuramı ve haklı/adil savaş anlayışı idealist ve realist yaklaşımlar tarafından gerekçelendirilmeye çalışılır. Realist yaklaşım,

¹⁴ Georg Geismann, *Recht und Moral in der Philosophie Kants*, Jahrbuch für Recht und Ethik, Cilt 14 (2006), 3-124, (<https://heinonline.org>; Er. 22.12.2017).

¹⁵ Andreas Rieß, *Eine Ideengeschichte der Freiheit. Die liberale Idee im Zeichen des theologisch-politischen Problems*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität, München 2012, s. 350.

uluslararası sistemin ve onun tek önemli aktörü olan egemen devletlerin (hem içte hem de dışta) anarşik yapısını tek etkili şiddet nedeni olarak görmekte ve dolayısıyla her devletin uluslararası sistemin anarşik yapısı nedeniyle kendi kendine-yardım ilkesi aracılığıyla kendi güvenliğini sağlaması gerektiği düşüncesinden hareket etmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu durumda, devletlerin söz de “güvenlik-ikileminin”, yani diğer devletlerin ilgili güvenlik stratejisiyle ilgili karşılıklı belirsizlik sonucu olarak güç ve güvenlik yarışına (silahlanma) yol açan ikilemi inşa eder. Buna karşılık idealist yaklaşım, devletler dünyasının anarşisinin rasyonel eylem aracılığıyla aşılabileceği anlayışından hareket eder ve örneğin ebedi barış, ulusların refahı, dünya çapında demokrasi veya insan haklarının uzlaşma ve işbirliği yoluyla korunması gibi istenilen amaçlara ilkesel olarak ulaşabileceğini vurgular.¹⁶ Bu çerçevede, özellikle devletlerin siyasal örgütlenmesine bağlı olarak kendi içinde ve kendi dışında birbirleriyle ilişkileri açısından anlaşmazlıkların/çatışmaların çözümüne ilişkin barışçıl bir tutumun olanaklılığı üzerinde durulur.

156

Demokratik devletler açısından özellikle Kantçı anlayıştan hareket eden demokratik/adil barış kuramına ilişkin tek yönlü (monadik) ve çift taraflı (dyadik) olmak üzere iki anlayış ortaya konulur. Tek yönlü bakış açısı, devlet biçimleri içerisinde demokrasilerin kendiliğinden barışçıl olduğunu iddia eder. Buna karşılık, çift yönlü bakış açısı, demokratik devletlerin birbirine barışçıl biçimde davranacağını varsayar. Diğer yandan, demokrasilerin kendilerini savunmaları gerektiğine ilişkin, demokratik devletlerin gerektiğinde askeri güç kullanımlarına ilişkin siyasi ve ahlaki içerimlere sahip haklı/adil demokratik savaş anlayışı ileri sürülür. Bu noktada, demokrasiler tarafından savunulan demokratik barış kuramı ve demokratik savaş kuramı birbiriyle çelişmektedir. Çünkü demokratik/haklı barış kuramının değer ve normlarının, daha fazla güvenlik ve barış olanağı sağlayacağı varsayılırken, demokratik/haklı savaş kuramında bu değer ve normlar daha fazla şiddet ve güvensizlik temelinde gerekçelendirilir.¹⁷ Ancak bu tartışmalar, bir biçimde özellikle siyasal ve toplumsal örgütlenmenin kendi doğasından kaynaklanan ve savaş nedenleri olan temel olguları görmezden gelmekte ya da gözden kaçırmaktadırlar.

Aslında buradaki sorun, demokratik olsun veya olmasın devletin/iktidarın çatışkılı yapısında bulunmaktadır. Çünkü “devletin ‘Weberci meşru

¹⁶ Sonja Reinecke, *Demokratischer Frieden und Demokratische Kriege?*, Technische Universität Braunschweig, Institut für Sozialwissenschaften, Magister Politikwissenschaft, 2006, s. 5-6.

¹⁷ Sonja Reinecke, *Demokratischer Frieden und Demokratische Kriege?*, s. 30.

zor/şiddet kullanımının tekeli’ kavramını barındıran, sivil toplumdaki bütün çıkar çatışmalarının ve farklılıkların hakemi olarak egemenlik işlevi, burada bizzat toplumun ‘doğal’ ya da ‘bastırılmış’ ve tehditkar eğilimlerine karşı çeşitli araçlarla uygulanması söz konusu olan bir önleyici karşı-şiddet görünümü almaktadır.”¹⁸ Ancak burada uygulanan şiddetin ölçütü bakımından, belki Etienne Balibar’ın Hobbesçu ve Hegelci devlet anlayışı temelinde yaptığı ayrımı bağı olarak, demokratik devletlerin ilerleme anlayışına bağı olarak kurumsal-hukuksal iktidar biçiminde şiddeti dönüştürmeyi, demokratik olmayan devletlerin ise şiddeti bastırmayı ve gerektiğinde etkin bir araç olarak kullanmayı amaçlamaları bakımından bir ayrım yapılabilir.¹⁹ Bu dönüştürme çabası, hukuk devleti bağlamında bireysel hak ve özgürlükleri etkin biçimde kullanabilme ve toplumsal sınıflar arasında eşitsizliklerin azaltılması ve sosyal adaletin sağlanması ölçüsünde şiddet ve karşı-şiddet diyalektiğini dengelemede kısmen başarılı olabilmektedir. Ancak, özellikle uluslararası düzeyde devletler Hobbesçu anlayışla hareket etmekte ve çatışmaların çözümünde şiddeti etkili bir araç olarak kullanmaktadırlar.

Bu bağlamda, özellikle “şiddetlerin en kötüsü” ve en aşırısı olan savaşlar, bizzat özü şiddete dayanan devletler tarafından yürütüldüğünden, barışı sağlama düşüncesiyle oluşturulan uluslararası kurumlar ve örgütlenmeler etkisiz ve işlevsiz kalmaktadırlar. Hiçbir devlet, ahlaki olarak kendi savaşının haksız olduğunu ifade etmeyeceğinden, haklı savaş öğretisi savaşın nedenlerini anlama ve barış çabalarına katkı sunma yerine, bunları karartmaya ve engellemeye yardım etmektedir. Haklı savaş öğretisinin savaşa dikkati yoğunlaştırması, belki insanın gerçeklik algısını keskinleştirir, ama insanda sürekli bir tedirginlik ve korku yaratabilir. Oysa bakışı barışa

¹⁸ Etienne Balibar, *Şiddet Ve Medenilik*, Çev. Sevgi Tamgüç, İletişim Yayınları, İstanbul 2014, s. 100.

¹⁹ Balibar, şiddet kullanmanın meşru biçimi olarak siyasal örgütlenmenin temelde Hobbesçu ve Hegelci biçimde okunabileceğini vurgular. Hobbesçu anlamda, siyasal örgütlenme ‘herkesin herkesle savaşını’ ifade eden doğal-durumda şiddetin bastırılmasını ve bireysel istençleri mutlak bir egemenliğe tabii kılmayı ve toplumsal tikel çıkarları uzlaştırmayı amaçlamaktadır. Buna karşılık, Hegelci anlamda bir devlet örgütlenmesi ise, tarihsel süreçte şiddeti dönüştürmeyi ve hukuksal-kurumsal örgütlenmenin içsel gücü ya da enerjisi haline getirmeyi amaçlamaktadır. Bu anlamda, Marksist devlet anlayışı da karşı-şiddet ya da devrimci şiddet uygulayarak, egemen sınıfın aracı olan devlet şiddetini ve ekonomik yabancılaşmayı dönüştürmeyi ve toplumu yeniden kurmayı amaçlamaktadır. Ancak bu durum, bir şiddet ve karşı-şiddet döngüsüne yol açacaktır (Etienne Balibar, *Şiddet Ve Medenilik*, s. 56-57; 100-101; 125). Diğer taraftan, Balibar’ın ifade ettiği gibi Hegel, her ne kadar şiddeti devletin hukuksal yapılması içinde dönüştürmeyi amaçlasa da, diğer yandan topluluğu bütünleştirmek ve canlı tutmak için aşırı şiddet olarak savaşı gerektiğinde başvurulacak bir araç olarak görür (Hegel, *Tiningörüngü Bilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1986, s. 277; &455).

yoğunlaştırmak, hem ruhsal hem de fiziksel olarak insan için daha iyi ve yararlı olacaktır. Dolayısıyla, varlığın kökensel yasası olarak barışı tanımak ve barışın olanaklılığına ve sürdürülebilirliğine yönelik ortak bir anlayış ve tutum geliştirmek, şimdiki krizlerin üstesinden gelinmesine daha fazla yardımcı olacaktır.²⁰ Diğer yandan, bugünkü silah teknolojisinin ulaştığı düzey göz önüne alınırsa, haklı/adil savaş kavramı anlamsız hale gelmiştir, çünkü potansiyel olarak nükleer savaş tehdidi nedeniyle, haklı veya haksız olsun savaşlar bütünüyle yok etmeye odaklanmıştır.

Şiddetin dönüştürülmesi ve bastırılmasına ilişkin yukarıda yaptığımız ayrımın bir benzeri, bireysel benlik/kendilik oluşumu açısından yapılabilir. Bireysel temeldeki bu ayrım, bir yandan, insanın kendi benliğiyle ilişkide şiddetin/gücün ve benliğin/kendiliğin dönüştürülmesi ve Sokratesçi anlamda kendine yeterli ve kendine özen gösteren özerk bir benlik/kendilik oluşturulması anlamına gelecektir. Böyle bir benlik ya da bireysellik, aşırı şiddet ve savaş söz konusu olduğunda, vicdani olarak yasaya/iktidara değil, adalete saygıyı temel alan ve “kendi başına karar verme cesaretine sahip olan” bir tutumla hareket edebilir ve kişiyi birlikte yaşamayacağı şeyleri yapmaktan sakınmasını sağlayabilir. Çünkü böyle bir benliğe sahip olan kişi, yaşadığı sürece ne olursa olsun, kendi benliğiyle birlikte yaşamaya mahkum olduğunun bilincinde olarak eyleyecektir.²¹ Dolayısıyla böyle bir kendilik bilincine ve vicdani bir tutuma sahip olan kişi, özellikle mutlak eylem biçimi olarak savaş ve öldürme söz konusu olduğunda, kendi bireysel vicdanıyla bağdaşmayacak eylemlerden kaçınacaktır.²² Diğer yandan, kendiyile ilişkide şiddetin bastırılması, temelde “baskı altına alınanın geri dönmesi”²³ nedeniyle kararsız ve bağımlı bir kendilik biçimlenmesi ve dolayısıyla öfke ve şiddet kontrolü yapamayan bir bireysellik oluşumuna neden olacaktır. Böylesi bir benliğe sahip olan kişiler, emirlere ve genel kurallara gözü kapalı olarak itaat edecek ve özellikle demokratik-olmayan bir iktidarın kendi içsel

²⁰ Erwin Bader, *Die Wurzeln von Krieg und Frieden*.

²¹ Hannah Arendt, “Diktatörlük Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk”, *Kamu Vicdanına Çağrı-Sivil İtaatsizlik*, Çev. Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014, s. 191.

²² Saner’e göre, “Hiçbir devlet mutlak olarak iyi ve mutlak olarak adil olamayacağı için, yurttaşlarından ancak mutlak olmayan eylemler talep edebilir. Mutlak eylemle; düzeltilmesi, geri dönüşü olanaksız, sonuçları itibarıyla mutlak ve değiştirilemez olan bir eylemi kastediyorum. Böyle bir eylem öldürme eylemidir. Öldürme eylemi devletler açısından *ultima ratio* (son çare/araç ilkesi) anlamında meşru olarak görüldüğü sürece, devlet insanlara devletleri için öldürme eylemine katılmaları yolunda propaganda yapabilir, ancak bunu herkes için geçerli emir haline getiremez ve askerlik için kazanmaya çalıştığı her bireyin onayına ihtiyacı vardır” (Hans Saner, “Demokrasilerde Direnme Sorumluluğu Üzerine”, *Kamu Vicdanına Çağrı-Sivil İtaatsizlik*, Çev. Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014, s. 167).

²³ Etienne Balibar, *Şiddet Ve Medenilik*, s. 56.

işleyişi ve amacına uygun olarak kolay manipüle edilebilir, niteliksiz yığınlar çoğunluğunu oluşturacaktır. Bu durum, özellikle etnik ve dinsel çatışmalarda ve savaşlarda kitlelerin yönlendirilmesinde kendini göstermektedir.

Özellikle, ulusal ve uluslararası düzeyde barış özlemini ve arzusunu dile getiren bütün söylemlere rağmen, pratikte halen dünyada yerel, bölgesel ve küresel düzeyde bireysel ve toplu ölümlere yol açan savaş ve şiddet olayları bütün hızıyla sürmektedir. Olağanüstü bir durum olarak savaşa oranla şiddeti tanımlamak zordur. Ancak savaşa eklenmesi ve onu beslemesi bakımından iki tanım yapılabilir. Bunlardan biri, belli bir gruba veya kişiye yönelik açık veya örtülü biçimde zor ya da güç kullanmaktır. Bu anlamda, açık biçimde belli bir gruba veya kişiye yönelik doğrudan şiddet ya da güç uygulamak, bedensel veya fiziksel şiddetle aynı anlama gelmektedir. Diğer yandan, örtülü anlamda dolaylı veya yapısal şiddet ise aşırı yoksulluk ve sömürü; ayrımcılık ve sosyal adaletsizlik, demokratik olmayan söylem ve pratikler biçiminde ortaya çıkmaktadır. Bu durum, özellikle dünyasal ölçekte işleyen, salt kar ve büyüme anlayışına odaklanmış olan kapitalist iktisadi faaliyet biçimine göre oluşturulmuş siyasal ve toplumsal örgütlenme mekanizmalarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla ne doğrudan ne de dolaylı şiddet veya baskı oluşturan böylesi örgütlenmeler ve mekanizmalar olduğu sürece, sürdürülebilir herhangi bir barış ortamından söz edilemeyecektir.

Son olarak, burada hem mevcut toplumsal-siyasal örgütlenmeler hem de bunları dönüştürmek isteyen devrimci örgütlenmeler açısından savaş ve şiddete ve de şiddet ve karşı-şiddete ilişkin ahlaki bakış açısından ifade edilebilecek tek gerekçelendirme şöyle olabilir: Şiddete ve savaşa karşı olmak, temelde kullanılan araçların uğruna mücadele edilen amaçlar kadar temiz olmasını gerektirir. Başka bir ifadeyle, ahlaki hedeflere ulaşmak için ahlak dışı araçlar kullanmak ne kadar yanlış ise, ahlaki araçlar kullanarak ahlakdışı hedeflere ulaşmak da o kadar yanlıştır.²⁴

²⁴ Martin Luther King, “Birmingham Cezaevinden Mektup”, *Kamu Vicdanına Çağrı-Sivil İtaatsizlik*, Çev. Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1994, s. 215.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.
- Arendt, H., “Diktatörlük Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk”, *Kamu Vicdanına Çağrı-Sivil İtaatsizlik*, Çev. Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014.
- Augustinus, *Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat*, Çev. Alfred Schröder, 1911-16, <https://www.magia-metachemica.net/>, (Er. Tar. 23.07.2018).
- Bader, E., “Die Wurzeln von Krieg und Frieden”, University of Vienna, Austria, *The Ethics of War and Peace*. 51st Annual Conference of the Societas Ethica Maribor, Slovenia, August, 21-24, 2014.
- Balibar, E., *Şiddet Ve Medenilik*, Çev. Sevgi Tamgüç, İletişim Yayınları, İstanbul 2014.
- Baudrillard, J., *Kötülüğün Şeffaflığı*, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.
- Clausewitz, C. V., *Savaş Üzerine*, Çev. Selma Koçak, Doruk Yayınları, 2015.
- Dicke, K., *Der Krieg als Lehrmeister des Friedens?*, Institut für Politikwissenschaft, Friedrich-Schiller-Universität Jena;1996, ISBN: 3-9805570-0-6.
- Geismann, G., *Recht und Moral in der Philosophie Kants*, Jahrbuch für Recht und Ethik, Cilt 14 (2006), 3-124, (<https://heionline.org>; Er. 22.12.2017).
- Habermas, J., *Bölünmüş Batı*, Çev. Dilman Muradoğlu, YKY Yayınları, İstanbul 2007.
- Habermas, J., *“Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak*, Çev. İlknur Aka, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002.
- Hegel, G. W. F., *Tiningörüngü Bilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1986.
- Kant, I., “Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme” (1795), *Seçilmiş Yazılar*, Çev. Nejat Bozkurt, Sentez Yayınları, Ankara 2014.
- Kranz, W., *Antik Felsefe*, Çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994.
- King, M. L., “Birmingham Cezaevinden Mektup”, *Kamu Vicdanına Çağrı-Sivil İtaatsizlik*, Çev. Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1994.
- Reinecke, S., *Demokratischer Frieden und Demokratische Kriege?*, Technische Universität Braunschweig, Institut für Sozialwissenschaften, Magister Politikwissenschaft, 2006.
- Rieß, A., *Eine Ideengeschichte der Freiheit. Die liberale Idee im Zeichen des theologisch-politischen Problems*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität, München 2012.
- Saner, H., “Demokrasilerde Direnme Sorumluluğu Üzerine”, *Kamu Vicdanına Çağrı-Sivil İtaatsizlik*, Çev. Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014.
- Walzer, M., *Haklı Savaş Haksız Savaş* Çev. Mehmet Doğan, Alfa Yayınları, İstanbul 2017.

SAVAŞ PROPAGANDASINDA UYGULANAN SEMANTİK ŞİDDET ÜZERİNE

Svitlana NESTEROVA*

ÖZ

Çalışmada propagandada uygulanan “sözleri çarpıtma ve tahrip etme” tekniği “semantik şiddet” kavramıyla açıklanmaya çalışılmaktadır. Semantik şiddet, öncelikle dilsel yapılara uygulanan şiddettir; kavramların geleneksel anlamlarına, tanımlarına, çağrışımlarına ve semantik bağlamlarına yönelik yapılan değişikliktir. Araştırmada göstergebilimsel ve semantik analiz teknikleri temelinde semantik şiddet uygulamasının mekanizması, koşulları ve türleri incelenmektedir. Bu doğrultuda Rusya-Ukrayna çatışması esnasında kullanılan ve çok kısa zaman içinde iki dost halkın birbirine düşman duruma gelmesinde rolü olan ifadelerin analizi yapılmaktadır. Değerlendirmede, semantik şiddet uygulamasının dilin en temel olan anlamlandırma ve iletişim sağlama fonksiyonlarını zorlaştırdığına ve toplumsal yaşam üzerinde olumsuz etki yarattığına vurgu yapılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Semantik Şiddet, Propaganda, Gösterge, Dil, Savaş, Söylem

ON SEMANTIC VIOLENCE APPLIED IN THE WAR PROPAGANDA

ABSTRACT

The study aims to explain the technique of distorting and destroying the words, applied in propaganda, by the concept of semantic violence. Semantic violence is violence against language structures, in which traditional and generally accepted meanings, definitions, associations, and semantic contexts of concepts are subject to change. The research examines the mechanism, conditions and types of semantic violence using semiotic and semantic analysis techniques. For this purpose, we analyze a number of expressions used during the Russian-Ukrainian conflict, which influenced the sharp increase in hostility between two friendly nations. In the results, we point out that the practice of semantic violence impedes the basic functions of language such as cognition and communication, and thus negatively affects social life.

Keywords: Semantic Violence, Propaganda, Sign, Language, War, Discourse

* Dr. Öğretim Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>
2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 161-180.
ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 30.09.2018
Makalenin kabul tarihi: 22.11.2018

Giriş

Bir milletin, bir devletin savaşa katılmasını meşrulaştıran veya mecbur kılan bazı gerekçeler mevcuttur mutlaka. Ne var ki, bir devletin resmi olarak savaş ilan etmesi vatandaşların çatışmalarına çekinmeden katılmasını ve başka insanlara karşı silahı doğrultup ateş açmasını sağlamak için yeterli bir sebep oluşturmaz. Hemen hemen bütün kültürlerde inanç açısından en büyük günah, hukuk açısından en ağır suç olarak nitelendirilen öldürme eylemini gerçekleştirmek için daha etkin içsel bir güdülenmeye ihtiyaç vardır. Savaş, aklımızda düşman simgesinin yaratılmasıyla ve onu öldürmek isteğimizle başlar. Tetiklerin çekilmesi peşi sıra gelir.¹ Bu açıdan bakıldığında, savaşı fiilen başlatan silahların değil, sözlerin olduğu söylenebilir. Birçok savaşta ortalığı birden saran düşmanlığın, kinin ve saldırganlığın; siyasi söylemle ve halklar üzerinde ustalıkla ve planlı biçimde yapılan propaganda aracılığıyla yayıldığı görülmektedir. Toplumsal retorik belirleyebilme gücüne sahip olanlar, dili kendi amaçları doğrultusunda araç olarak kullanır. Bu şekilde propaganda²; insanların fikirlerini, duygularını ve eylemlerini yönlendirmek üzere geliştirilen çeşitli teknikler aracılığıyla düşman imajının oluşturulmasını sağlamaktadır. Sözün etkisi veya hatta büyüğü o kadar büyük ki, dinî buyruklara, ahlaki kurallara, hukukî yasaklara ve hatta içgüdülere üstün gelmektedir.

Bu çalışmada, propagandada sıkça uygulanan “sözleri çarpıtma ve tahrip etme” tekniği, önerdiğimiz “semantik şiddet” kavramıyla açıklanmaya çalışılacaktır. Semantik şiddet, öncelikle kavramlara uygulanan şiddettir; kavramların geleneksel anlamlarına, tanımlarına, çağrışımlarına ve semantik bağlamlarına yönelik yapılan değişikliktir. Semantik şiddet, fiziki şiddeti tetikleme veya meşrulaştırma sürecinin sadece bir aşaması olduğu için, söz konusu kavramın analizine başlamadan önce, genel olarak onun bu süreçte nasıl bir yer aldığını görmek önem taşımaktadır.

Semantik şiddetin, özellikle düşmanı ötekileştirmeye yönelik çeşitli terör tekniklerinde kullanıldığını izlemek mümkündür. Bunlar arasında, başta bazı birey veya insan gruplarını şeytanlaştırma, insansızlaştırma

¹ Sam Keen, *Face of the Enemy- Reflections of the Hostile Imagination*, HarperSanFrancisco Pub., NY, 1988, s. 10.

² “Propaganda, önem taşıyan sembollerin manipülasyonu yoluyla kolektif tutumların yönetimidir.” Harold D. Lasswell, *The Theory of Political Propaganda*, The American Political Science Review, Vol. 21, No. 3 (Aug., 1927), s. 627.

(dehumanisation), nötrleştirme veya şeyleştirme gibi teknikler yer almaktadır. Bu tür teknikler, genel olarak bir grubun üyelerinin diğer bir grubun üyelerini insandan daha aşağıda, hatta insan türü dışında bir yaratık olarak görmesini sağlar.³ Bu teknikler, genellikle şiddeti meşrulaştırmak, insanların vahşet ve zulme karşı duyarlılığını körleştirmek, iktidarın hedefleri doğrultusunda gerginlik ve karşılıklı nefret, kin ve öç alma gibi kalıcı hislerin uyandırılmasına hizmet eder. Yukarıda bahsedilen tüm teknikler, tehdit ve şiddet dilini kullanır ve dilsel düzlemde başlar. Ancak ötekileştirmenin ilk semantik düzlemde gerçekleştiğini tespit etmek mümkündür. Ötekileştirmenin, ilk ve kuşkusuz en önemli aşaması semantik düzlemde ortaya çıkmaktadır.

İnsanların savaşı onaylaması sürecinde başkalarını ötekileştirme meselesi kuşkusuz ancak birçok sosyal bilimin -siyaset, hukuk, sosyal psikoloji, sosyoloji, iletişim gibi bilimlerin- ortak katkılarıyla tam olarak anlaşılabilir. Bu araştırmada, söz konusu karmaşık sürecin ancak bir aşaması olan çatışma ve savaş sırasında toplumsal diskurda meydana gelen değişiklikler ele alınmaktadır. Özellikle, sözcükler ile ifade ettikleri anlamlar arasındaki ilişkileri düzenleyen semantik düzlemde gerçekleşen çarpıtmalara ve dönüştürmelere dikkat çekmek için, söz konusu olguyu “semantik şiddet” terimi ile kavramlaştırmayı ve açıklamayı amaçlıyoruz. Bu doğrultuda, dile ve kelimelere yapılan müdahalenin teknik özellikleri incelenecek ve “semantik şiddetin” toplumsal yaşam üzerinde yarattığı etkilerin felsefi değerlendirmesi yapılacaktır.

“Semantik şiddet” uygulamasının mekanizmasını ve koşullarını araştırmak üzere, özelde Ukrayna-Rusya çatışması esnasında kullanılan ve çok kısa zaman içinde tüm tarihsel geçmişe, ortak değerlere ve yakınlığa rağmen iki dost halkın birbirine düşman durumuna gelmesine neden olan ifadelerin analizi yapılacaktır. Çalışmada, özellikle sosyal medyada kullanılan ifadeler analiz edilmektedir. “Hibrid” savaş (diffused war) olarak nitelendirilen çağdaş savaşlarda, resmi haber ve televizyon kanallarında aktarılan taraflı söylemin yanı sıra sosyal medyada kışkırtıcı ve yönlendirici söylemin yayıldığını izlemekteyiz.⁴ Sosyal medya, adeta savaşın sanal cephesine dönüşmüştür. Sosyal medya paylaşımlarının

³ Arlene Audergon, *The War Hotel: Psychological Dynamics in Violent Conflict*, Whurr Publishers, London, 2005, s. 84-102. Hans Sherrer, *Dehumanization Is Not an Option*, The Justice Institute Pub., Seattle, 2008, s. 38.

⁴ Andrew Hoskins & Ben O’Loughlin, *War and Media, The Emergence of Diffused War*, Polity Press, Cambridge, 2014, p. 18.

sözde “halkın sesi”, “tanık ifadesi” olarak konumlandırılması ise, içeriklerine samimiyet ve güvenilirlik özellikleri eklendiği halde, paylaşımların fiilen anonim ve dolayısıyla sorumluluktan bağımsız olması onların sansürlenmesini zorlaştırmaktadır. Bundan dolayı, cesur ve en çarpıcı dil tahribatı örneklerini burada izlemek mümkündür. İncelediğim tüm yeni sözcük örnekleri, 2014 yılından itibaren devam eden Ukrayna-Rusya çatışması bağlamında gerçekleşen tartışmalarda, her iki tarafın geliştirdiği ve resmi olmayan “sub-language” veya *sleng* içinde (hem Rusçada, hem de Ukraynacada) artık kalıcı hale gelen sözcüklerdir.

Kuramsal Çerçeve ve Metot

Araştırmamızda, temelde yapısalcı kuramın varsayımlarına dayanılarak göstergebilimsel ve semantik analiz teknikleri uygulanmaktadır. Bu yaklaşım anlamı ortaya çıkaran alt birimler arasındaki ilişkileri inceleme fırsatı sunmaktadır. Büyük ölçüde Saussure’ün fikirlerini temel alan yapısalcı kuram, *söz* (dilnin somut uygulanması) ile *dil* (dil dizgesi) arasında ayırım yaparak, dil dizgesinin dilsel göstergelerden oluştuğunu belirtmektedir. Buna göre, sözcükler bir şeye işaret ettikleri için birer göstergedirler. Gösterge, gösteren (işitsel imge) ve gösterilen (kavram, düşünsel tasavvur) olmak üzere iki temel unsurdan oluşmaktadır.⁵ Saussure, gösteren ile gösterilen arasındaki bağıntının keyfi olduğunu varsaymakla birlikte, dilin toplumsal yapı aracılığıyla kabul edilmesi gereken anlaşma ve uzlaşmalar bütünü olduğunu ortaya koymaktadır.⁶ Söz konusu varsayımlar, sözcükler ile temsil ettikleri anlamlar arasındaki ilişkilerde meydana gelen değişiklikleri incelemek için elverişli olmaktadır.

Bununla birlikte, araştırmamız, dilin dış gerçeklikten bağımsız, kendi iç kurallarına göre işleyen bir yapı olduğunu varsayan yapısalcılığın ilk dönem tezleriyle sınırlı kalmadan; dili daha geniş toplumsal ilişkiler bağlamında ele alan post-yapısalcı görüşlerden de faydalanmaktadır. Bu bağlamda, özellikle söylem ile iktidar ilişkileri temelinde toplumsal söylem ve kavramların tarihsel süreç içerisinde uğradıkları dönüşümleri ve kelimeler ile nesnelere arasında nasıl bir bağ kurulduğunu tartışan

⁵ Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, Translated by Wade Baskin, m S9(6), McGraw-Hill Book Company, New York, 1966, pp., 65-67; Barthes, R., *Göstergebilimsel Serüven*, Çev. M.Rifat-S.Rifat, YKY, İstanbul, 2009, s. 44-58.

⁶ Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, pp. 77-78.

Foucault'nun çalışmaları, araştırmamız için ışık tutmaktadır. Foucault'nun ifade ettiği gibi, “Şüphesiz söylemler işaretlerden oluşur, fakat söylemin yaptığı şey, şeyleri göstermek için bu işaretleri kullanmaktan daha fazla bir şeydir.”⁷

Araştırmamızın önemli teorik dayanağını Derrida'nın ortaya attığı tezler oluşturmaktadır. Derrida'ya göre, göstergeler, zamansal bir süreçte oluştuğu için tarih boyunca edindiği çelişkileri hep içinde barındırmaktadır. Gösterge, her zaman kendi dışındaki bir şeye göndermede bulunduğu için hem özdeşlik hem de farklılık içerir. Bu anlamda, Derrida, dilsel göstergenin anlamının, tamamlanamaz oluşuna, çokluğuna, muğlaklığına ve değişkenliğine vurgu yapmaktadır.⁸ Özellikle, onun geliştirdiği yapıbozum tekniği, bir dilsel yapı içinde mevcut içkin karmaşıklar ve karşıtlıkları tespit etmeyi ve anlam alt katmanlarını ortaya çıkarmayı denediği için, “semantik şiddet” olgusuna zemin sağlayan dilsel özelliklerini açıklamaya yardımcı olmaktadır. Hatta Derrida'nın, “différence”-“différance”⁹ kavramı üzerinde yaptığı oynamayı bir tür “semantik şiddet” örneği olarak ele almak mümkündür.

Yukarıda adı geçen kuramcıların fikirlerine dayanarak, araştırmamızın temel aldığı tezleri özetleyebiliriz. Dil bir göstergeler sistemidir. Dil ileriki yaşamsal uygulamaları optimize etmek amacıyla deneyimlerimizi temsil etme, kaydetme ve organize etmenin yoludur. Ancak dil, söz konusu alanların temsilinde, kendi işleyiş prensiplerine göre bazen basitleştirir ve genelleştirir, bazen de ayrıştırma ve özdeşleştirme gibi işlemleriyle gerçeği çarpıtır, nesnelere ve olaylar arasındaki ilişkileri kendince düzenleyerek yeniden üretir. Bu durumda, dilsel semboller gerçekliğe göndermede bulunmak, gerçekliği anlaşılır kılıp insana yaklaştırmak gibi işlevleri yerine getirmek yerine, gerçekliğin yerine geçen yapay ve sanal temsil kopyası ortaya koyarlar. İnsan, büyük ölçüde nesnel gerçeklikte değil, dilde ifade edilen ve ikamet eden anlamlar dünyası içerisinde yaşamaktadır.

Dil, sadece iletişimin aracı değil, aynı zamanda iletişimin ürünüdür ve bir dizi faktörün etkisiyle gelişmekte ve değişmektedir. Dilin gelişimini etkileyen öğeler olarak, biri “merkezcil”, diğeri “merkezkaç” olmak üzere

⁷ Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, Çev. Veli Urhan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, s. 63.

⁸ Jacques Derrida, *Writing and Difference*, Translated by Alan Bass, Routledge, London and New York, 2001, pp. 258-263.

⁹ Jacques Derrida, *Différance*, “Marjins of Philosophy”, translated by Alan Bass, The University of Chicago Press, Chicago, 1962, p. 3, vd. 7-10.

iki dinamik güç belirlemek mümkündür. Bir yandan, işaretler sistemi olarak dil (Saussure’cü terimiyle “Langue”) oldukça durağan ve muhafazakar olmak zorundadır. Dil, bu anlamda topluma kendisini dayatır; çünkü her zaman bir önceki çağın kalıtı olarak karşımıza çıkar. Böylece dil, hem eş zamanlı hem de art zamanlı olarak toplum içi iletişimi ve anlaşılabilirliği sağlayabilir. Diğer yandan, dil aynı zamanda durmadan gelişen toplumsal gerçekliği yansıtmak ve artan bilgi yükünün ihtiyaçlarını karşılamak için gelişmelidir. Söz konusu bu iki diyalektik eğilim, dili işlevsel bir dengede tutar; değişimlerin kavranabilir ve kabul edilebilir bir hızla gerçekleşmesini sağlar. Fakat değişikliklerin kapsamı ve hızı arttıkça, toplumsal uzlaşımında ve dolayısıyla toplumsal ilişkilerde sorunların yaşanması kaçınılmaz olacaktır. Bu tezin tersinin de geçerli olduğu açıktır: toplumsal değişimler yeni söylemleri beraberinde getirir; her devrim bir nevi dil devrimine yol açmaktadır.

Sembolik temsiller olarak kelimeler, dış dünyamızı -nesnel gerçekliği- yansıtarak betimlemeye yardımcı oldukları gibi, insanın öznel gerçekliğini -iç dünyasını- dışa vurmasına da hizmet etmektedir. Bu şekilde dil, her iki dünyayı da bir araya getirerek yaşamsal pratik esnasında düşünce ve duyguların dış dünyaya yansımalarını kolayca gerçekleştirmektedir.

Ukrayna-Rusya Çatışmasında “Semantik Şiddet” Örneklerinin Analizi

Semantik şiddeti, genel kullanımda bulunan kavramların anlamlarının siyasi amaçlar doğrultusunda çarpıtılması olarak tanımladık. Göstergibilimsel bir yaklaşımla konuya baktığımızda, gösteren ile gösterilen, ses (imaj) ile onun göndermede bulunduğu anlam arasında yeni yapılanmalar söz konusudur. Nesnelere ile isimler arasındaki ilişkiler değişmediği halde, isim ile onun temsil ettiği kavram arasındaki bağlantılara müdahale edilir ve isme yeni bir anlam veya çağrışım yüklenir. Başka bir deyişle, isimlerin anlamı, tanımı, belirleyici özellikleri ve vurguları değişmektedir.

Kelimelerin ses öğelerine veya temsil ettiği anlamlara yönelik müdahaleler keyfi ve rastlantısal olarak yapılmaz. İnsanların algılarını ve tutumlarını belirli yönde değiştirmek için uygulanan semantik şiddet; değerler sistemi, tarihsel hafıza, yaşamsal pratikler ve yaygın beklentiler gibi bilgi ve ilgi alanları zeminine dayanmaktadır. Tespitlerimize göre,

çarpıtılmış kelimelerin, etkileyici ve kalıcı olması yanında kullanımda da kabul görmesi için aşağıdaki şartlardan en azından birinin yerine getirilmesi gerekir. Bunlar:

- gerçeklik payını içermelidir;
- güncel istek ve duygulara uymalıdır;
- görsel veya fonetik benzetmeye dayanmalı;
- genel geçerli değerlere, ön kabullere veya yaygın pratiklere dayanmalı;
- temel korkular/umutlar veya kötülük/iyilik imgelerine dayanmalıdır.

Semantik şiddet yukarıda sıralanan hususları malzeme olarak kullanmakla birlikte, son safhada bunların içeriğine de tahrip edici etki yapmaktadır.

Semantik dönüşümlere uğramış kelime, deyim ve ifadelerin analizi sonucunda, değişikliğe uğrayan dilsel unsurlara göre semantik şiddetin üç farklı türü tespit edilmiştir. Buna göre, değişiklikler: ya gösterenin (ses) bünyesinde, ya gösterilen (anlam) düzleminde, ya da gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkilerde meydana gelmektedir.

Semantik Şiddetin Birinci Türü: Gösterende Yapılan Değişiklikler

a) Küçümseyici kısaltmalar:

Örnekler: Ukraynalı (original telafuzuyla “ukryayinets”) → “Ukr”¹⁰
Ruslar (original telafuzuyla “russkiye”) → “Rusnya”

b) Fonetik bozunum ve sentezleme:

Örnekler: Russian + Faşizm → “Raşizm”
Meydan + Down (sendromu) → “Maydaun”
Gay (eşcinsel) + Avrupa → “Gayropa”¹¹

Bu tür uygulamalarda, hedef kavramının fonetiğinde sadece bir veya iki harf değiştirilmektedir. Ancak yapılan değişiklik neticesinde, hedef kavramına olumsuz çağrışım uyandırmak üzere başka bir kavramın anlamı ilave edilmektedir. Örneğin, Faşizm kelimesinin sadece ilk harfinin değişmesiyle, Rusya’nın bu ideoloji ile özdeşleştirilmesi sağlanmaktadır. Benzer bir şekilde türetilmiş “Maydaun” sözcüğü,

¹⁰ Kullanım örneklerine buradan ulaşılabilir:
<https://peremogi.livejournal.com/28060464.html>,
<https://twitter.com/valerushka74/status/901182782973632512>.

¹¹ Kullanım örneklerine buradan ulaşılabilir:
<https://inosmi.ru/politic/20170502/239254144.html>,
<https://doi.org/10.1080/14650045.2017.1417848>,
https://pikabu.ru/story/geyropa_2260499.

Ukrayna'nın başkenti Kiev'in ana meydanında yapılan protestoları (Maydan Hareketi) itibarsızlaştırmak için katılımcılara “zihinsel özür” sıfatını eklemektedir. Ayrıca, Avrupa Birliği'nin geliştirdiği değerlerin Rusya'nın geleneksel aile anlayışıyla uyuşmadığını göstermek ve Ukrayna halkını, Avrupa lehine tutumdan caydırmak için Avrupa (Rusça telaffuzuyla “Yevropa”) kelimesi yerine “Geyropa” kullanılmıştır. Görüldüğü gibi, anlam kayması farklı bir çağrışım uyandıracak fonetik benzerliklere dayanmaktadır. Kaynaştırılan kavramların sesli uyumu, onların sözde içsel birliği konusundaki iddiayı daha da inanılır kılmaktadır.

Bazı durumlarda, yukarıda açıklanan iki semantik müdahale şekli bir arada görmek mümkündür. Örneğin, Ukraynalılara atıfta kullanılan “Ukr” kısaltması, fonetik benzerliğe dayanarak Tolkien'in romanlarında vahşi, gaddar, ilkel, tüm özgür halkların düşmanı anlamına gelen “Ork” kelimesine dönüştürülmüştür:

Ukraynalı → “Ukr” → “Ork”.¹²

2. Semantik Şiddetin İkinci Türü: Gösteren ile Gösterilen İlişisindeki Değişiklikler

a) Kullanımda bulunan sözcüğün veya deyimden yeni ilave bir anlamla veya özellikle ilişkilendirilmesi;

Örnek: Ukraynalı → Nazi

“Kardeş Millet” → İkiyüzlü, Sinsi

Bu örneklerde kelimedeki herhangi bir görünür değişiklik yapılmaksızın daha önce mevcut olmayan ama propaganda etkisiyle başat duruma gelen yan anlam eklenmektedir. Örneğin, düşmanın imajını belirginleştirmek için çatışmanın her iki tarafı, tarihsel hafızalarının en taze travma sebebi ve mutlak kötülük imgesi olan “faşizm” kavramına göndermeleri yoğun olarak kullanmışlardır. Bu bağlamda, dış saldırı karşısında Ukrayna'da vatanseverlik ruhunun yükselmesi, Rusya medyasında kategorik olarak Nazi ideolojisinin hakimiyeti olarak tanıtıldığı için, daha önce “kardeş ve dost” çağrışımını uyandıran “Ukraynalı” kelimesi, kısa bir sürede “zalim düşman, yaşamımızı tehdit eden biri” olarak algılanmaya başlamıştır.

¹² Kullanım örneklerine buradan ulaşılabilir: https://pikabu.ru/story/vse_bogi_rodilis_na_ukraine_a_ukraintsyi_yeto_chistyie_ariytsyi_2582356, <http://kolokolrussia.ru/na-zlobu-dnya/fentezi-krovavogo-pastora-svidome-ukr-kak-nove-orke>.

Buna benzer bir şekilde, Rus devlet erkanının sıkça kullandığı ve ilk bakışta olumlu çağrışımlarla yüklü “kardeş millet” ifadesi, olayların gelişmesiyle birlikte alay olarak karşılanmaya başlamış ve “sırtını vuran hain”, “Kabil” gibi anlamlarla yüklenmiştir.

b) Kullanımda bulunan bir sözcüğün tamamıyla başka bir kavramla veya nesneyle ilişkilendirilmesi;

Örnekler: “Kolorad” (Patates böceği) → Ruslar

“Vatnik” (Vatkalı ceket) → Ruslar

“Svinya” (Domuz) → Ukraynalılar

“Ukrop” (Dereotu) → Ukraynalılar

Genellikle, insansızlaştırıcı bir etki yaratmak üzere Ruslar ve Ukraynalılar karşılıklı olarak birbirleri hakkında yorum yaparken, çoğunlukla insan kelimesi veya insana özgü sıfatları kullanmaksızın, lüzumsuz veya zararlı bitki, böcek, hayvan veya mitolojik yaratıklara ilişkin ifadeler kullanılırlar. Bu durumda, gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkilerde yapılan değişiklikler, dilin mevcut olan semantik bağlantılarını değiştirerek gerçeği farklı bir şekilde değerlendirmemize neden olmaktadır. Bu bağlamda, normalde “dereotu” anlamına gelen “ukrop” kelimesinin anlam dönüşümleri ilginç bir örnek teşkil etmektedir. Başlangıçta Rus tarafı, sözcüğün fonetik benzeşiminden yola çıkarak, onu Ukraynalılara atıf yapan aşağılayıcı lakap olarak kullanmaya başlamıştır. Ancak, Ukrayna’da çok sevilen ve yaygın şekilde kullanılan söz konusu baharatın adı hakaret olarak algılanmaktansa, Ukraynalılar tarafından memnuniyetle benimsenmiştir. Çok geçmeden dereotu bitkisi, Rus işgaline karşı direnişin sembolü haline gelmiş, askeri birimlerin armalarında resmedilmeye başlamış ve hatta “UKROP” kısaltmasıyla kendi tanıtımını yapan yeni “Ukrayna Vatanseverler Birliği” partisi kurulmuştur.¹³

3. Semantik Şiddetin Üçüncü Türü: Gösterilende Yapılan Değişiklikler

- Anlamların bir kısmını gizlemesi;
- Anlamın kapsamını darlaştırması/genellemesi;
- Anlam muğlaklaştırması.

Araştırma esnasında belirlediğimiz bu tür semantik şiddet, tespit edilmesi en zor süreçlere işaret etmektedir. Anlama ve anlamlandırma edimi gelişmiş toplumsal yaşam pratiklerinin ürünü ve parçası olduğu

¹³ İlgili kuruluşun websitesi: <https://ukrop.party/>

halde, anlamın kendisi bireysel bir bilincin fenomeni olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilinç içeriği olarak anlam, doğrudan ve nesnel bir şekilde ulaşılamaz olduğu için, anlam düzleminde meydana gelen değişiklikler ancak dolaylı yöntemler ve bağlamsal analizler çerçevesinde, söylemi önceleyen ve takip eden karar, davranış ve tutumların incelemesiyle tespit edilebilir.

Ancak, sözcük anlamlarının değiştirilmesinin en kolay ve yaygın yönteminin, yeniden tanımlama olduğu açıktır. Klasik Aristotelesçi yöntemine göre, tanımlama, şeylerin bir dizi benzerliklerinin ve farklılıklarının tespit edilmesi ve buna dayanarak nesnenin ilgili sınıfa dâhil edilmesi yoluyla yapılmaktadır. Başka bir deyişle, sözcüklerin anlamı, sistemin içinde yer alan diğer dilsel sembollere göre belirlenmektedir. Bu durumda, anlamlandırmak, bağlantı kurmak ve ilişkilendirmektir. Bundan dolayı, dile dâhil edilmiş olan her şey dolaylıdır; her şey belirli bir hiyerarşi içinde yer alır. Bu süreçte adı belirlenmiş nesne, sadece dil sistemine değil, bilgi sistemine de dahil edilmiş olmaktadır. Bir nesnenin adının değiştirilmesi veya bir sözcüğün başka bir referans nesnesiyle ilişkilendirilmesi, zorunlu olarak kurulan bağlantıları da etkiler. Neticede, söz konusu bağlantılarda yapılan tahribat, anlama, düşünme, akıl yürütme ve argüman geliştirme süreçlerini zorlaştırmaktadır. Kavram tanımına yapılabilen müdahaleleri aşağıdaki şekilde sıralayabiliriz:

- a) Yeni karşıtlara göre tanımlamak;
- b) Yeni sınıfa (türe) bağlamak;
- c) Kavramın tanımlanmasını gereksiz/imkansız kılmak,
- d) Tanımlamak (açıklamak) yerine, yeniden adlandırmak (işaretlemek).

Yeniden adlandırma durumlarını incelediğimizde, bunlar için teknik zemin sağlayan ve bunları yaygın, alışıldık ve sıradan yapan bir dilsel mekanizma olan mecaza (metafor) değinmemiz gerekmektedir. Temelde analogi ilkesine dayanan mecazlar, bir şeyin başka bir şey olarak anlaşılmasını sağlarken, mantık açısından özdeşleştirme, gramer açısından da yeniden adlandırma işlevlerini gerçekleştirmektedir. Mecazın, yaşamımıza nüfuzu olağanüstüdür: gündelik dilde ve edebiyatta olduğu kadar, bilimde, felsefede ve siyasette yoğun olarak kullanılır. Düşünmenin kısa yolu olarak nitelendirdiğimiz mecazlar, kompleks durumların anlaşılmasını ve soyut kavramların oluşturulmasını sağlar. Ancak, dilin bize olanak olarak sunduğu bu etkileyici ifade tarzı kötüye de kullanılmaktadır, çünkü dillin teknik boyutu açısından bir insanın sevdiği

birisine “balım, peteğim, çiçeğim” demesi ile sevmediği birisine “it, çakal veya bit” demesi arasında hiçbir fark yoktur. Çünkü metaforlar, gerçeklik algımızı dönüştürür ve biz, böylelikle, cansız nesnelere insanileştirir, insanları nesneleştirir ve insansızlaştırırız.

Mecazların, Körfez Savaşı retoriğindeki rolünü inceleyen önde gelen çağdaş dilbilimcilerden J. Lackoff “Mecaz ve Savaş” isimli makalesine “Mecaz öldürür”¹⁴ diye bir uyarıcı cümlesiyle başlar. Lackoff, metaforik düşünce mekanizmalarının özellikle dış politika müzakerelerinde kaçınılmaz olarak kullanılmasından ve bombalarla desteklenen metaforların insanların ölümüne neden olmasından dolayı, bu tür mekanizmaları daha bilinçli, daha sorumlu ve seçici biçimde kullanmak gerektiğini söylemektedir. Metaforlar gerçekleri çarpıtarak gizlediği için, onların birtakım tanımlarla birlikte kullanılması zararlıdır.¹⁵ Metaforik olanı, olmayandan ayırt etmek önemlidir; çünkü ağrı, parçalanma, ölüm, açlık vb. durumlar ve sevdiklerinin ve yakınlarının ölümü ve yaralanması mecazî değil, gerçektir.¹⁶ Dolayısıyla, yanıltıcı ve çarpıtıcı nitelik söylemin kaynağı olan kişi veya kurumların kötü niyetlerinden kaynaklanabildiği gibi, dilin bizatihi işleyiş prensiplerinden de kaynaklanabilir. Dilin zararlı olduğu söylenemez, ancak onun kusursuz ve tamamıyla güvenilir olmadığını unutmamalıyız.

Semantik Şiddet Kavramının Değerlendirilmesi

Dile ve dilsel öğelere yönelik müdahale türü olarak belirlediğimiz “semantik şiddet” teriminin, literatürde yaygın ve herkesçe kabul edilir olmamasına rağmen felsefe, sosyoloji ve siyaset bilimi alanında yapılan araştırmalarda bunun kullanım örneklerine ve yakın ifadelerine rastlamak mümkündür. Örneğin, Polonyalı sosyolog Jadwiga Staniszkis, “semantik şiddet” kavramını, sözcüklerin tarihsel süreç içerisindeki durumları bağlamında ele almaktadır. Ona göre, kelimeler ve kavramlar itibarsızlaşır, lekelenir, içine dâhil oldukları süreçlerin kaderini paylaşabilirler. Staniszkis, *emek, onur, kolektif, işbirliği, ortak iyi, demokrasi* gibi hümanist söylem sözlüğünü oluşturan kavramların,

¹⁴ George Lakoff, “Metaphor and War: The Metaphor System Used to Justify War in the Gulf”, Peace Research, 23 (1991): p. 25.

¹⁵ Halverson, Christine M. *Lifting the Dark Threat: The Impact of Metaphor in the War Against Terror*, Journal of Undergraduate Research VI (2003), p. 5.

¹⁶ George Lakoff, “Metaphor and War: The Metaphor System Used to Justify War in the Gulf”, p. 32.

komünist partisi propagandasında yer aldığı ve kötüye kullanıldığı için artık güvensizlik, ironi ve hatta alayla karşılandığını ortaya koyar.¹⁷ Özünde, hala toplumsal talebi ve ihtiyacı olan değerli bir şeye işaret eden söz konusu kavramlar, mücadeleyi yönlendiren bir konsept olmaksızın, artık toplumsal söylemden dışlanmış, yanıltıcı ve lanetli kavramlar olarak algılanır.

Staniszkis ayrıca, işçi hareketlerinin, ihtiyaçlarını ve hedeflerini net bir şekilde ifade eden kavramların eksikliğini hissettiklerini ve siyaset bilimcilerin dayattıkları kavramsal çerçeveyi kullanarak, çoğu zaman mücadeleden saptıklarını söylemektedir. Bu durum, dilin yıkıcı gücüne işaret etmekle birlikte, dilin yapıcı gücünün kullanımı meselesini de gündeme getirmektedir: Dilde ifadesi var olmayan bir hedefin, sosyal gerçeklikte gerçekleşmesi güçtür. Başka bir ifadeyle, sosyal gerçekliğin inşası, ancak dilin geliştirilmesiyle ve düzenlenmesiyle birlikte gerçekleşir.

Slavoj Žižek, “Şiddet” adlı çalışmada, araştırmamızın merkezinde bulunan probleme vurgu yaparak, dilin şiddete maruz kaldığını ve bu durumda bazı işlevsel özelliklerini kaybettiğini şöyle ifade etmektedir: “İçsel sembolik iletişim mantığını çarpıtan bazı patolojik şartların etkisiyle dil şiddete bulaşmış olur”.¹⁸ Ne var ki Žižek, dilin çarpıtılma durumlarını incelemekten ziyade, dil aracılığıyla yayılan ve dilin doğasından kaynaklanan *sembolik şiddet* üzerinde odaklanmaktadır. Ona göre, sembolik şiddet “bizim alışlagelmiş ifade biçimlerinde toplumsal tahakküm ilişkilerinin yeniden üretimidir.”¹⁹ Bu yaklaşımın, aslında Bourdieu’nün *sembolik güç* kuramına yakın olduğu görülür. Bourdieu, sembolik şiddeti, toplumsal tahakkümün meşrulaştırılmasına ve yeniden üretimine hizmet eden, anlamları ve değerleri empoze etmenin çeşitli dolaylı yöntemlerin toplamı olarak tanımlamaktadır.²⁰ Bourdieu’ye göre, sembolik şiddet, ailede ve eğitim kurumlarında gerçekleşen eğitim pratiklerinde yer almaktadır. Ona göre, sembolik şiddet bir nevi

¹⁷ Jadwiga Staniszkis, *A Few Comments on Communism, Solidarity, Post-communism and Forgetting*, http://otworzksiazke.pl/images/ksiazki/solidarnosc_i_upadek/solidarnosc_i_upadek.pdf

¹⁸ Slavoj Žižek, *Violence*, Profil Books, London, 2009, p. 52.

¹⁹ Slavoj Žižek, *Violence*, s. 1.

²⁰ Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*, Edited and Introduced by John B. Thompson, Translated by Gino Raymond and Matthew Adamson, Polity Press, 1991, p. 170.

“görülmez güçtür”, toplumsal tahakkümün meşru ve doğal görünümünü sağlayan temel faktördür.²¹

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı gibi, sembolik şiddet kavramı, daha sistemli ve kapsamlı tahakküm kurma araçlarına işaret ettiği halde, semantik şiddet kavramıyla belirlemeye çalıştığımız olgu ise, bu süreçte kullanılacak tekniklerinden sadece birisini temsil etmektedir. Bununla birlikte, her iki kavram, genel olarak dil aracılığıyla insanların tutumlarını etkileme formlarını açıklamaya çalıştıkları için, kısmen kesişmektedir.

Žižek, ayrıca Heidegger ile Derrida’yı takip ederek dilin içsel ontolojik şiddetine de vurgu yapar. Ona göre, dil düşünme ve iletişim kurma yeteneğimizi şekillendirdiği için şiddet olarak düşünülebilir: “*Dil işaret ettiği nesneyi tek bir özelliğe indirgeyerek basitleştirmektedir. Dil, nesnenin organik bütünlüğünü bozarak parçalarına ve özelliklerine bağımsız özler gibi davranır. Dil, nesnelere, onlara tamamıyla dışsal olan anlam alanına yerleştirir.*”²² Bu anlamda, Herakleitos’un anlayışında Evrene düzen empoze ettiren Logosun ontolojik şiddeti, Žižek için, sosyalleşmenin alt yapısını ve biçimini belirleyen konuşmada da varlığını sürdürür.

Bu bağlamda, özellikle adlandırma işleminde ontolojik bir şiddetin bulunduğu söylenebilir. Çünkü insan, eşyaya isim vererek onun varlığını dünyaya duyurmaktadır. Diğer yandan, bir nesne veya olgudan ad alarak onu söylemin dışında bırakmak; o şeyin varlığını zedelemektedir. Aynı şekilde, insanları özel isimlerinden mahrum bırakarak onları anlam düzleminde yok ediyoruz.²³ Toplama kamplarındaki ve ceza evlerindeki tutuklulara isim yerine bir sayı konması, bu tür bir şiddetin örneğidir.²⁴ Dolayısıyla, isim ve isimlendirme, her bireyin kimliğinin oluşturulmasında olağanüstü bir rol oynadığı için, isimler/kimlikler ile ilgili herhangi bir oynama büyük bir dikkatle yapılmalıdır. Bu anlamda, lakap takma, hakaret ve iftira uygulanan semantik şiddetin yaygın örneklerini oluşturmaktadır.

Semantik şiddet adıyla kavramlaştırmaya çalıştığımız olgunun incelenmesi iki farklı felsefi perspektifte gerçekleştirilebilir. Bir yandan bu

²¹ Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*, p. 23.

²² Slavoj Žižek, *Violence*, p. 52.

²³ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1997, p. 112.

²⁴ Hans Sherrer, *Is Not an Option*, the Justice Institute Pub, Seattle, 2008, p. 36-37.

olgu; dilin doğasını, işleyişini ve gelişimini izlemek ve araştırmak için elverişli olduğu için, sebeplerinden ve sonuçlarından bağımsız olarak sırf dilsel bir olay olarak ele alınabilir. Diğer yandan semantik şiddet, iktidarın kararları doğrultusunda toplumsal süreçleri yönlendirmek üzere kullanıldığından, bu olgu dil-toplum-siyaset ilişkisi bağlamında da incelenebilir.

Dil felsefesi açısından yaklaştığımızda, semantik şiddet bazı yapısal ve post-yapısalcı görüşlerin değerlendirmesi için ışık tutucu olabilir. İlk önce, semantik şiddet uygulamasında dilsel göstergelerin unsurlarında (ister gösterende, ister gösterilende olsun) çeşitli değişikliklerin yapılabilme durumu, göstergenin işleyişi esnasında gösteren ve gösterilen dizilerinin ayrılamaz olduğuna ve böylece durağan gösterge birliğine inanan klasik yapısalcılığın savından²⁵ çok anlamın kayganlığı ve dizilerin uyumsuzluğunu vurgulayan post-yapısalcı görüşünü desteklediği söylenebilir. Bununla birlikte, semantik şiddet sonucu yapılan değişikliklerin spontane veya keyfi olmadığını görmekteyiz: Yeni bir anlamla veya ekstra bir anlamla yüklenmiş dilsel ifadenin anlaşılabilirliği ve kullanıcılar tarafından kolayca kabul edilmesi için belirli şartların yerine getirilmesi gerekmektedir. Bir sistem olarak dil kendi bütünlüğünün ve tutarlığının korunmasına eğilimli olduğu için, yeni dilsel oluşumlarla uzlaşımını sağlayacak unsurlara ihtiyacı vardır. İncelememizin gösterdiği gibi, yenilikler, dilde önceden mevcut olan kalıcı ilişkiler, yaşamsal tecrübe, inançlar, beklenti vs. gibi dayanaklarla desteklenmelidir. Başka bir deyişle, yeni dilsel oluşumlar, bir dizi bağlamlardan örülen ağ desteğiyle dil içinde tutulmaktadır. Bununla birlikte, birkaç ilişki desteğiyle dil sistemine kazandırılmış yenilik, kaçınılmaz olarak yapıdaki bütün diğer öğeleri ve ilişkileri etkilemektedir.

Tespit ettiğimiz dilsel süreçler, Derrida'nın dilde anlamın sınırsızlığına dair görüşleri çerçevesinde açıklanabilir. Derrida'ya göre, sistemin herhangi bir unsurundaki değişme bütün bağlantıları yeniden düzenlediği için, her öge yeniden ve durmadan değişmektedir. Aynı şekilde, dilsel öğedeki herhangi bir değişimle birlikte bütün sistemin

²⁵ Madan Sarup, Post-yapısalcılık ve Postmodernizm, Çev: Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2004, s. 11-12

yeniden kurulumu söz konusudur. Böylece, dildeki anlamın sürekli bir değişime sürüklendiği anlaşılmaktadır.

Dikkate değer ki Derrida sabit bir anlamın imkânsızlığı durumunu tehlikeli veya sakıncalı olarak değerlendirmektense, zamana karşı direnen ve hep aynı kalan bir mevcudiyet iddiasını zedeleyebilecek bir silah olarak kullanır ve geliştirdiği yapısöküm tekniğini buna dayandırır. Söz konusu tekniğin son aşamasında ortaya çıkan yeniden kurma işlemi, kendini bir hakikat iddiası olarak dayatmak yerine, sonsuz anlamlar zinciri içinde izini sürdürür. Derrida, böylece, dilde meydana gelen göstergeler oyununa dayanan yapısöküm tekniğinin, dayatmacılık ve şiddet içermeyen bir düşünme mantığı geliştirilmesine katkıda bulunabileceğini umut etmektedir.²⁶ Ne var ki dilin aynı özellikleri - esneklik, anlamları çeşitlendirebilme ve dönüştürülebilme yetisi - fiziki şiddeti tetikleyen semantik şiddetin uygulanmasına da olanak sağlamaktadır.

Yukarıdaki araştırmanın gösterdiği gibi, semantik şiddet durumlarında anlamın yeniden belirlenmesini sağlayan bağlamların çoğu dili aşan düzlemlerde (tecrübe, yaşamsal pratikler, pragmatik beklentiler vs.) yatmaktadır. Bu durum, klasik yapısalcılığın “dil kapalı ve kendine yeterli bir sistem” olduğuna dair görüşün yanlışlığını bir kez daha göstermekle birlikte, toplumsal süreçlerle dilsel süreçlerin örtüşme ve etkileşim meselesinin önemini gündeme getirmektedir. Bu açıdan, semantik şiddet kavramının işaret ettiği durumların özellikle Foucault’un fikirlerine dayanarak geliştirilen söylemsel analiz çerçevesinde açıklanabilir olduğu görülmektedir.

Semantik şiddet olgusunu söylem kuramı çerçevesinde ele almak, bu olgunun daha geniş bir bağlam içerisinde incelenmesine olanak sağlar. Çünkü söylemsel analiz dili yalnız bütünsel bir sistem olarak değil, ayrıca bir süreç olarak görmektedir. Buna göre, dilsel ifadelerin araştırılması, dile getirilmiş olan ifadelerin incelemesiyle sınırlı kalmadan ifadelerin oluşma/yaratılma aşamalarını ve koşullarını dikkate alarak yapılmalıdır.²⁷ Ayrıca bu görüş, dilin toplumsal yaşamın diğer

²⁶ Derrida, J., *Writing and Difference*, 365.

²⁷ Jaffer Sheyholislami, *Critical Discourse Analysis*, s. 13, <https://pdfs.semanticscholar.org/4557/20bc051afaac82b591f8faac65b62f35c59d.pdf>

(dilsel olmayan) bileşenleri tarafından koşullandırılmış bir süreç olduğunu vurgular. Yaptığımız inceleme söz konusu tezi destekleyerek, dilde meydana gelen bazı değişikliklerin belirli toplumsal süreçlerin yansıması olduğunu ve üstelik geri tepme etkisiyle bu süreçleri daha da yoğunlaştırdığını göstermektedir.

Söylemsel analiz ayrıca dilin toplumsal yaşamın temel unsuru olduğu varsayımına dayanmaktadır. Başka bir ifade ile dil, toplumsal yaşamın içsel boyutudur, dışsal ve bağımsız bir olgu değildir. Buna göre, dil kullanımı bireysel bir etkinlik olmaksızın, toplumsal bir eylemdir. Bütün dilsel olgular aynı zamanda sosyal olgulardır; çünkü dilin her tür kullanımı, sosyal anlaşmalar çerçevesinde gerçekleşir ve sosyal açıdan önemli neticelere yol açar. Bu durumda, semantik şiddet durumunda sözcüklere yapılan müdahale veya yeni sözcüklerin geliştirilmesi, yalnız sözcüklere yönelik eylem veya kelime oyunu olmaksızın, ötekileri önemsizleştirmeye yönelik olan ve sözcükler vasıtasıyla gerçekleştirilen sosyal eylem olarak değerlendirilebilir.

176

Sonuç

Dil durağan ve sabit bir şey değildir. Toplumla birlikte zaman içinde gelişen dil, sözcük hazinesini arttırdığı gibi, sözcük anlamlarını da devamlı pekiştiren ve netleştiren bir sistemdir. Ancak dilin söz konusu esnekliği, bazen zorlu ve yönlü dönüştürmelerin yapılmasına izin vermektedir. Savaş zamanında toplumsal söylemde meydana gelen değişiklikler üzerine yaptığımız analiz sonucunda, semantik şiddet terimiyle kavramlaştırdığımız olgunun mekanizması, türleri ve şartları belirlenmiştir. Çalışmamızın gösterdiği gibi, dilsel göstergeler olan sözcükte, gösteren ve gösterilen düzeyinde veya aralarındaki ilişkide yapılan değişiklikler dilin mevcut olan semantik bağlantılarını değiştirerek, gerçeğin farklı (istenilen) bir şekilde görülmesini sağlamaktadır.

Dil, genellikle şiddetin önüne geçebilen uzlaşma aracı olarak görülür.²⁸ Ama şiddete maruz kalan, şiddete bulaşmış olan dil, uzlaşım kabiliyetini kaybetmektedir. Semantik düzeyde yapılan müdahaleler, geleneksel dilsel yapıları zedelemektedirler. Kavramların içeriklerinin değişmesi ve anlamların kayması, dilin en temel olan anlamlandırma ve

²⁸ Jean-Marie Muller, *Non-Violence in Education*, UNESCO&IRNC, France, 2002, p. 13.

iletişim sağlama fonksiyonlarını zorlaştırmaktadır. Dilin en önemli sosyalleşme aracı olduğu dikkate alındığında, çarpıtılmış dilin genel olarak toplumsal yaşamı da kötü etkilediğini görmekteyiz. Hannah Arendt, bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Kitle insanının temel özelliği zulüm ve gerilik değil, onun izolasyonu ve normal sosyal ilişkilerin yokluğu. Totaliter hareketler atomize, yalıtılmış bireylerin kitle örgütleridir. Bunun sebeplerinden birisi de, sosyalleşme aracı olarak dilin yozlaşmışlığında görülebilir.”²⁹ Düşünce ve isteklerin ifade edilmezliği, eleştirel düşünmenin yokluğu, söylenen söze ve muhataplara karşı güvensizlik, toplum içi gerginliği daha da arttırır. Bu durumda, aynı dili konuşan, ama farklı ideolojik perspektiften bakan kişiler arasında bir diyalogun gerçekleşmesi ve herhangi bir anlaşmanın sağlanması imkânsızdır. Dilin yozlaştığı ve etkisiz kaldığı yerde, fiziki şiddetin dışında başka bir problem çözme yolu kalmaz.

Diğer yandan, propaganda belirli bir iktidarın amaçlarına ne kadar hizmet ediyorsa, genel olarak ulusun çıkarlarına da o kadar zarar vermektedir. Çarpıtılmış söyleme maruz kalan toplumların çok zor toparlandığını ve uzun vadede ağır bedel ödediğini görmekteyiz.³⁰ Nazilerin yürüttüğü propagandanın başarısı tartışılmaz, ancak yeni nesil Almanlar için o propagandanın yol açtığı olaylar utanç kaynağıdır; ulus için önemli bir dersin çıkarılması ve kefaretin ödenmesi gerektiği bir durumdur.³¹

Tarihin bize öğrettiği gibi, savaş, son düşmanın ölümü ile bitmez; ancak insanın kalbindeki acının ve kinin dinginleşmesiyle biter. Bu nedenle, sözle başlayan savaş, sadece sözün durdurabileceği kanaatindeyiz. Ve bu söz doğru ve yapıcı olmalıdır. Kalıcı bir barış inşa etmek istiyorsak, çarpıtılmış toplumsal retoriğe karşı bireysel duyarlılık ve bilinçlilik derecesinin artırılması önem kazanmaktadır. Savaş propagandası esnasında dille tetiklenen fiziki şiddetin ülkelerin sınırlarını tehdit ettiği gibi, dile karşı uygulanan şiddet insani yaşamımız

²⁹ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 3; Totalitarizm*, Çev. İsmail Serin: Metis Yayınları, İstanbul, 2004, s. 419.

³⁰ Marquis, A. G., *Words as Weapons: Propaganda in Britain and Germany during the First World War*, *Journal of Contemporary History*, Vol. 13, No. 3. (Jul., 1978), p. 494-495. Hannah Arendt, şiddet uygulamasının hem yenen, hem de yenilen taraf için yıkıcı olduğunu vurgulamaktadır. Bkz.: Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, Çev. Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 61.

³¹ Alice Goldfarb Marquis, *Words as Weapons: Propaganda in Britain and Germany during the First World War*, *Journal of Contemporary History*, Vol. 13, No. 3. (Jul., 1978), s. 46.

için belirleyici olan iletişim, bilgi ve sağduyunun temelini sarsmaktadır. Söylemi yayan medyanın hem teknik olanaklarının, hem de iktidara olan bağımlılığının gittikçe arttığı ortamda, sansür uygulamalarına düşmeden, İletişim (Medya) Etiği esaslarının belirlenmesine, sözle ve sözde yapılan çarpıtmalara karşı koruma mekanizmaların geliştirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bağlamda, dile yönelik tahribatı “sembolik şiddet” adı altında kavramlaştırma teşebbüsümüzün, literatürdeki mevcut boşluğu doldurarak söz konusu olguya araştırmacıların dikkatleri çekmeye yardımcı olacağını umuyoruz. Çalışmamızı, dilin en büyük ustalarından olup, dilin barındırdığı tehlikeler konusunda bizlere önemli uyarıları bırakan George Orwell’in sözleriyle tamamlamak yerinde olur: “Bir dilin gerilemesinin politik ve ekonomik sebeplerinin olması gerektiği açıktır... Ne var ki bir sonuç, baştaki sebebi pekiştiren ve aynı sonucun daha yoğununu ortaya çıkaran bir sebebe dönüşebilir ve bu döngü sonsuza kadar tekrarlanabilir.”³²

³² George Orwell, *Politics and English Language*, ‘The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell’, ed. Sonia Orwell & Ian Angus, vol. 4, pp. 127-140, New York, 1968, s. 127.

KAYNAKÇA

- Arendt, H., *Totalitarizmin Kaynakları 3, Totalitarizm*, Çev. İsmail Serin, Metis Yayınları, İstanbul 2004.
- Arendt, H., *Şiddet Üzerine*, Çev: Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul 2003.
- Audergon, A., *The War Hotel: Psychological Dynamics in Violent Conflict*, Whurr Publishers, London, 2005.
- Baudrillard, J., *The Gulf War Did Not Take Place*, Trans. by Paul Patton, Indiana University Press, Bloomington & Indiana, 1995.
- Barthes, R., *Göstergebilimsel Serüven*, Çev. M.Rifat-S.Rifat, YKY, İstanbul, 2009.
- Black, J., *Semantics and Ethics of Propaganda*, Journal of Mass Media Ethics, 16(2&3), 121-137.
- Bourdieu, P., *Language and Symbolic Power*, Edited and Introduced by John B. Thompson, Translated by Gino Raymond and Matthew Adamson, Polity Press, 1991.
- Derrida, J., *Of Grammatology*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1997.
- Derrida, J., *Marjins of Philosophy*, trans. by Alan Bass, The University of Chicago Press, Chicago, 1962.
- Derrida, J., *Writing and Difference*, Translated by Alan Bass, Routledge, London and New York, 2001.
- Foucault, M., *Bilginin Arkeolojisi*, Çev. Veli Urhan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011.
- Foucault, M., *The Order of Things, An Archaeology of the Human Sciences*, Routledge, London&NY, 1989.
- Halverson, C., M. *Lifting the Dark Threat: The Impact of Metaphor in the War Against Terror*, UW-L Journal of Undergraduate Research VI (2003), <https://www.uwlax.edu/urc/jur-online/PDF/2003/halverson.pdf>
- Hoskins, A. & O'Loughlin, B., *War and Media, The Emergence of Diffused War*, Polity Press, Cambridge, 2014
- Keen, S., *Face of the Enemy: Reflections of the Hostile Imagination*, HarperSanFrancisco Pub., NY, 1988.

“SAVAŞ PROPAGANDASINDA UYGULANAN SEMANTİK ŞİDDET ÜZERİNE”
Svitlana NESTEROVA

Lakoff, G., *Metaphor and War: The Metaphor System Used to Justify War in the Gulf*, *Peace Research* 23 (1991): 25-32,
http://lists.village.virginia.edu/sixties/HTML_docs/Textsl

Lasswell, H. D., *The Theory of Political Propaganda*, *The American Political Science Review*, Vol. 21, No. 3 (Aug., 1927), pp. 627-631.
Published by: American Political Science Association Stable URL:
<http://www.jstor.org/stable/1945515>

Marquis, A. G., *Words as Weapons: Propaganda in Britain and Germany during the First World War*, *Journal of Contemporary History*, Vol. 13, No. 3. (Jul., 1978), pp. 467-498.

Muller, J. M., *Non-Violence in Education*, UNESCO&IRNC, France, 2002,
<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001272/127218eo.pdf>

Myles, J. F., *Bourdieu, Language and the Media*, Palgrave Macmillan, New York, 2010.

Orwell, G., *Politics and English Language*, ‘The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell’, ed. Sonia Orwell & Ian Angus, vol. 4, pp. 127-140, New York, 1968.

Madan Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, Çev: Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2004

Saussure, F., *Course in General Linguistics*, Translated by Wade Baskin, m S9(6), McGraw-Hill Book Company, New York, 1966.

Sherrer, H., *Dehumanization Is Not an Option*, The Justice Institute Pub, Seattle, 2008.

Sheyholislami, J., *Critical Discourse Analysis*,
<https://pdfs.semanticscholar.org/4557/20bc051afaac82b591f8faac65b62f35c59d.pdf>

Staniszkis, J., *A Few Comments on Communism, Solidarity, Post-communism and Forgetting*,
http://otworzksiazke.pl/images/ksiazki/solidarnosc_i_upadek/solidarnosc_i_upadek.pdf

Zizek, S., *Violence*, Profil Books LTD, London, 2009.

DIE WELTBÜHNE DERGİSİNİN NAZİZM'E KARŞI VERDİĞİ ENTELEKTÜEL MÜCADELE

Celal YEŞİLÇAYIR*

ÖZ

I. Dünya Savaşı öncesi tiyatro yazıları yayımlanan Die Weltbühne dergisinde, savaş sonrası politik içerikli yazılar kaleme alınmaya başlanmıştır. Dergi, Nazilerin iktidar olma sürecinde nasyonal sosyalizme karşı yürüttüğü muhalif yayın politikasıyla dikkat çekmiştir. Bu çalışmada Die Weltbühne dergisinin Nazizm'e ve onların fikirlerine karşı yürüttüğü entelektüel mücadele ele alınmaktadır. Araştırma çerçevesinde dönemin siyasi/entelektüel atmosferi irdelendikten sonra, derginin temel yayın politikası da olan, Nazizm, silahlanma ve savaşa karşı sergilenen tutum tahlil edilmektedir. Bununla birlikte bazı felsefi düşüncelerin Nazizm adına tahrif edilme çabalarına karşı kaleme alınan yazılar, farklı örneklemeler ve analizlerle ortaya konulmaktadır. Son tahlilde ise yapılan analizler üzerinden insanlık bağlamında bir değerlendirmeye ve felsefi anlamda bir çıkarsamaya ulaşılmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Die Weltbühne, Nazizm, savaş, felsefi düşünce, tahrif*

THE INTELLECTUAL STRUGGLE OF DIE WELTBÜHNE MAGAZINE AGAINST NAZISM

ABSTRACT

Die Weltbühne magazine published theatrical writings before First World War, post-war articles with political content have started to be written. The journal attracted attention with the Nazis' policy of dissenting against national socialism in the process of power. This paper deals with the intellectual struggle of Die Weltbühne magazine against Nazism and their ideas. Within the research, it is analyzed the attitude against Nazism, armement and war following examining the political/intellectual atmosphere of the period. Furthermore, the writings that have been written against the efforts to distort some philosophical thoughts on Nazism are presented through different examples and analyzes. In the final analysis, it is tried to reach an evaluation in the context of humanity and an inference in philosophical sense.

Key Words: *Die Weltbühne, Nazism, War, Philosophical Thought, Falsification.*

* Gümüşhane Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>
2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 181-198.
ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 23.09.2018
Makalenin kabul tarihi: 05.11.2018

Giriş

Tarihin belli dönemlerinde siyaset/siyasiler ile entelektüeller arasında fikir alışverişleri ve tartışmaların yaşandığı, böylelikle bu iki cenah arasında karşılıklı bir etkileşimin olageldiği göze çarpmaktadır. Söz konusu etkileşimin iki yönlü olduğunu iddia etmek mümkündür. Buna göre mevcut siyasi paradigmanın entelektüeller üzerinde etkisinden söz edilebileceği gibi, entelektüellerin ortaya attığı fikirlerin siyasiler üzerindeki etkisinin görmezden gelinemeyeceğini de ifade etmemiz gerekmektedir. I. Dünya Savaşı sonrası Almanya'sı, belki de entelektüel hayatın en renkli olduğu dönemlerden biriydi ve siyasi fikirler, temel tartışma konularının başında geliyordu. O dönemlerde yayın hayatında olan *Die Weltbühne*¹ dergisinde farklı yazarlar tarafından politik fikirler ve tartışmalar kaleme alınıyordu. Bu çalışmanın temel amacı söz konusu derginin dönemin Almanya'sında (Weimar Cumhuriyeti) yükselişe geçen Nazizm düşüncesine/politikasına karşı verdiği entelektüel mücadelenin irdelenmesidir. Bu çerçevede öncelikle dönemin siyasi/entelektüel atmosferi ele alınacaktır, ikinci adımda *Die Weltbühne* dergisinin ortaya çıkışı, yayın serüveni ve önemli yazarlarına değinilecektir. Üçüncü adımda ise söz konusu derginin Nazizm'e karşı verdiği entelektüel mücadele değişik örnekleme ve analizlerle ortaya konulmaya çalışılacaktır. Araştırmamız özü itibarıyla şu soruların minvalinde yürütülmeye çalışılacaktır: *Die Weltbühne* dergisinin Nazizm'e karşı verdiği entelektüel mücadelede temel olarak hangi konular dikkat çekmektedir? Dergide yer alan yazıların entelektüel ve felsefi anlamdaki niteliği nasıldır? Dergi yazarlarının Nazizm'e karşı kaleme aldıkları mücadelede hangi filozoflar ön plana çıkmaktadır? Entelektüel mücadeleyi insanlık açısından nasıl değerlendirmek gerekmektedir? Derginin Nazizm'e karşı verdiği entelektüel mücadele bağlamında felsefi nitelikli bir çıkarsama yapmak mümkün müdür? Söz konusu soruların cevapları son tahlilde netleştirilmeye çalışılacaktır.

Araştırmamızın temel yöntemi dergide yer alan entelektüel nitelikli yazıların metin incelemelerine ve analizine dayanmaktadır. Bu bağlamda *Die Weltbühne* dergisinde yer alan düşünce tarihi ve felsefe ile ilgili tartışmaların mahiyetinin sorgulanması hedeflenmektedir. Söz konusu derginin bütün sayıları çalışmamızın kapsamında değildir, çalışmamızda daha ziyade Nazizm'e karşı entelektüel mücadelenin iyice belirgin hale geldiği 1930-1933 arasında yayımlanmış sayılara yer verilmektedir. Bunun yanında dergide

¹ Die Weltbühne, *dünya sahnesi* anlamına gelmektedir.

yayını olan bütün yazarlar araştırma kapsamına girmemektedir. Özellikle derginin sembol isimlerinden olan Carl von Ossietzky (aynı zamanda yönetici ve başyazardır) ile Kurt Tucholsky’nin (bir yıl kadar derginin yöneticisi olmuştur) yazıları üzerinden Nazizm, militarizm ve savaşa karşı takınılan olumsuz tutumla birlikte Tucholsky’nin farklı mahlaslarla kaleme aldığı makalelere de yer verilmeye çalışılacaktır. Anılan yazarların yanında Kurt Hiller ve Walter Mehring gibi yazarların felsefi derinliği olan makaleleri bağlamında Nazilerin düşünce tarihine yönelik tahrif girişimleri üzerinde durulacaktır. *Die Weltbühne* dergisinin Nazizm’e karşı yürüttüğü entelektüel serüveni tartışmaya, I. Dünya Savaşı sonrası Almanya’sının entelektüel ve siyasi atmosferine kısa bir yolculuk yaparak başlamamız yerinde bir tutum olacaktır.

Dönemin Siyasi ve Entelektüel Atmosferi

XX. yüzyıla kadar devlet merkezli bir yönetimin hâkim olduğu Almanya’da I. Dünya Savaşı’nın kaybedilmesinden sonra Büyük Britanya ve ABD’nin etkisiyle devletin adı Weimar Cumhuriyeti (Weimarer Republik) olarak değişmiştir. Bununla birlikte siyasi anlayışta değişmeye başlamış ve liberal-demokratik bir yönetim anlayışı benimsenmeye başlanmıştır. Liberalleşme anlayışı ile birlikte bir taraftan devlet küçülmeye başlamış ve sivil toplum örgütlerinin sayısı artmıştır. Aynı zamanda halka doğru açılmayı hedefleyen bu yeni devlette sanatsal ve kültürel faaliyetler yaygınlaşmıştır.² Diğer taraftan söz konusu gelişmelerin aksine, ekonomik durum gittikçe zayıflamış ve işsizlik oranı da ciddi oranda artmıştır. Yeni Alman devletinin ekonomik kriz ve işsizliğin yanı sıra küresel anlamda eski ağırlığını yitirerek Büyük Britanya ve ABD’nin gölgesinde kalması kaçınılmaz olmuştur. Ekonomik durumu ve işsizlik sorununu güçlü bir propaganda malzemesi haline getiren Hitler’in partisi NSDAP³ ise herkesin işinin olacağı, gelişmiş bir ülke vaat ederek etkisini artırmaya başlamıştı.⁴ Böylesi bir ortamda bazı aydın ve yazarlar ülkenin içinde bulunduğu zor koşulların ortadan kalkması için bir takım fikirler ortaya atıyorlardı.

² Celal Yeşilçayır, *Carl Schmitt’in Siyasalın Otonomluğu Bağlamında Karar Vericiliği (Dezisionismus) Keşfetmesi*, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları, Haziran 2017, S. 34, s. 828. (825-842).

³ Adolf Hitler’in liderliğini yaptığı Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi’dir.

⁴ Rüdiger Graf, *Die Zukunft der Weimarer Republik*, Oldenbourg Verlag, München 2008, s. 364.

Bu yazarlardan biri olan Carl Schmitt, kaleme aldığı eserlerde ülkenin içinde bulunduğu ekonomik krizin ve küresel anlamdaki pasifleşmenin temel nedeninin çoğulcu anlayışlar olan liberalizm ve parlamenter demokrasi olduğunu savunuyordu.⁵ Schmitt'in düşüncelerinin oluşumunda ise Hobbes ve Hegel'in felsefeleri başat rol oynamıştır. Onun NSDAP ile yaklaşmasının temel nedeni parlamenter/liberal yapıya olan muhalif tutumu ve devlet etrafında birleşmiş ulusal bir bilinci savunmasıdır.⁶ Schmitt'in yanında Bruno Bauch felsefe tarihinden yaptığı örneklemeler ve yorumlarla Nazi Partisi'nin savunduğu düşüncelere çanak tutuyordu. Bauch; Fichte'nin, aydınlanma felsefesinin evrensel insanlık tanımına karşı çıkararak, devletin kaderini kendi tarihi ve kültürel kimliği ile belirlemesi gerektiğini savunduğu için övgü ile söz eder. Bununla birlikte o, Fichte felsefesinden, hümanizme karşı milliyetçiliğin, Alman milletinin özel statüsünün ve liberal demokrasiye karşı devletin hukuk anlayışının önemsenmesine dair bazı ilkeleri ortaya çıkarmaya çalışmıştır.⁷ Hukukun devletin altında konumlandırılma anlayışı aslında Schmitt'in Hobbes yorumuna oldukça yakındır.⁸ Bauch'un düşünceleri de NSDAP çevresinde en az Schmitt kadar popüler hale gelmiştir. Bununla birlikte Arnold Gehlen Fichte'yi “ilk Alman teorik sosyalisti” olarak nitelendirerek onun ileri sürdüğü *Kapalı Ticaret Devleti (Der geschlossene Handelsstaat)* adlı teorisinin XX. Yüzyıl'da “Nasyonal Sosyalizm” olarak düşünülmesi gerektiğini savunmuştur.⁹ Nasyonal Sosyalizm düşüncesinin ve partisinin gelişmesine katkı sağlayan düşünürler, burada zikretmeye çalıştıklarımızdan çok daha fazladır. Diğer taraftan I. Dünya Savaşı sonrası Almanya'sında siyasi düşünceler yalnızca sözü geçen minvalde ilerlemiyordu. Savaş dönemlerinin ülkede yol açtığı sorunları göz önünde bulundurarak silahlanma ve savaş gibi hususlara karşı çıkan eserler neşrediliyordu. Sözgelimi Erich Maria Remarque tarafından kaleme alınan ve 1929'da Osnabrück'de yayımlanan *Batı Cephesinde Yeni Bir Şey Yok* (Im

⁵ Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, (çev: A. Emre Zeybekoğlu), Dost Kitabevi Yay., Ankara 2016, s. 72 vd.

⁶ Aykut Çelebi, *Sunuş*, Carl Schmitt, Siyasal Kavramı, (Çev. Ece Göztepe), Metis Yay., 3. Baskı, İstanbul 2014, s. 13.

⁷ Marion Heinz, Rainer Schäfer, *Die Fichte-Rezeption im Nationalsozialismus am Beispiel Bauchs und Gehlens, Fichte-Studien, Wissen, Freiheit, Geschichte. Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert, Beiträge des sechsten internationalen Kongresses der Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft in Halle (Saale) vom 3. - 7. Oktober 2006*, Rodopi, Amsterdam 2010, s. 253, 254.

⁸ Schmitt, Hobbes'dan ilham alarak, hukukun devletin siyasal otonomisinin altında bir anlam ifade ettiğini ileri sürmektedir. Daha fazla bilgi için bkz. Yeşilçayır, *Carl Schmitt'in Siyasalın Otonomluğu Bağlamında Karar Vericiliği (Dezisionismus) Keşfetmesi*, s. 830.

⁹ Heinz, Schäfer, s. 258.

Westen Nichts Neues) adlı romanda savaşın korkunç yüzü ortaya koyulmaya çalışılmaktadır. Dünya edebiyatında alanında çığır açıcı olduğu düşünülerek savaş karşıtı eserler kategorisinde yer alan bu eser,¹⁰ Nazi Partisi tarafından 1933’de toplatılarak yakılmıştır. Bununla birlikte birçok yazar, entelektüel ve bilim insanı Nazi tehlikesini önceden fark ederek, uyarıcı mahiyette yazılar kaleme alıyorlardı. Söz gelimi 1925’de Kurt Tucholsky yenilmiş Almanya’nın hiç değişmediğini, birçok kişinin çocuklarını rövanş ve intikam tutkusuyla yetiştirdiğini vurgulayarak iki savaş arasında bir zaman diliminde olduklarını yazmaktadır.¹¹ O, yine 1930’da “Uyan Almanya!” adlı şiirinde “Naziler sana cenaze çelengi örüyorlar, bunu görmüyor musun?” diye serzenişte bulunmaktadır.¹² I. Dünya Savaşı sonrası Weimar Almanya’sında savaş karşıtı yazarlar şüphesiz burada yer vermeye çalıştıklarımızdan çok daha fazladır. Ayrıca Tucholsky, savaş karşıtı yazılarının yanında *Die Weltbühne* dergisine yaptığı katkılarla da adından söz ettirmiştir.

Naziler tarafından 1933’de kitapları yakılan ve vatandaşlıktan çıkarılan Tucholsky’nin *Die Weltbühne* macerası çok uzun soluklu olmasa da sonraki dönemlerde adından çokça söz edilecektir. Dönemin siyasi ve entelektüel atmosferine kısa bir yolculuk yaptıktan sonra araştırmamızın temelini oluşturan *Die Weltbühne* dergisi ve bu derginin Nazizm’e karşı verdiği entelektüel mücadeleyi tartışmaya geçebiliriz. Bu çerçevede söz konusu dergide yer alan bütün yazılara yer vermekten ziyade militarizm, savaş ve Nazizm’i eleştiren yazıların yanında, düşünce tarihinin Nazi düşüncesine uydurulma çabaları ile ilgili tartışmaları ele almaya çalışacağız.

***Die Weltbühne* Dergisi**

1905’de Siegfried Jacobsohn tarafından kurulan ve ilk olarak *Die Schaubühne* adıyla yayın hayatına başlayan *Die Weltbühne* (1918’de adı bu şekilde değiştirilmiştir) Almanya’da savaş karşıtı tutumuyla adından söz ettirmiştir. Jacobsohn’un 1926’da ölümünden sonra dergiyi yaklaşık 1 yıl kadar yöneten Tucholsky, 1927 yılında görevi Carl von Ossietzky’e devretmiştir. Bununla birlikte *Die Weltbühne* 1933’de Nazi Partisi’nin

¹⁰ Sigrid Bock, *Wirkungsbedingungen und Wirkungsweisen der Antikriegsliteratur in der Weimarer Republik*, Zeitschrift für Germanistik, Vol. 5, No. 1 (Februar 1984), Peter Lang AG, s. 22.

¹¹ Kurt Tucholsky, *Zwischen zwei Kriegen*, Gesammelte Werke in 10 Bänden, Bd. 4, Reinbek, Hamburg 1975, s. 40- 45.

¹² Kurt Tucholsky, *Die Zeit schreit nach Satire*, Verlag Ille & Riemer, Leipzig; Weißenfels 2015, s. 241.

yasaklamasına kadar yayın hayatını sürdürmüştür. Yurttaşlıktan çıkarılan Tucholsky'nin 1935'de hayatını kaybetmesinin ardından, onun yerine geçen Ossietzky, Nazilerin Emsland'daki toplama kampına gönderilmiş ve burada yakalandığı verem hastalığı nedeniyle 1938'de hayatını kaybetmiştir. Kaynaklardan 1935 Nobel Barış Ödülüne layık görülen Ossietzky'nin ölümünün nedeninin toplama kampının ağır şartları ve işkence olduğu anlaşılmaktadır.¹³

Adının *Die Schaubühne* olduğu ilk dönemlerde tiyatro eserlerine ve yazılarına ağırlık verilen söz konusu dergide Friedrich Schiller'in “Elbette görünür bir temsil, ölü bir harften ve soğuk bir anlatıdan daha güçlü bir etki yapar, elbette tiyatro, ahlak ve yasalardan daha derin ve kalıcı etki yapar” sözü temel bir motto olarak belirlenmişti.¹⁴ Birinci Dünya Savaşı döneminde ise politik bir içeriğe bürünmeye başlayan dergide antikapitalist, sosyalist ve pasifist karakterli yazılar ile birlikte dergide silahlanma, militarizm ve savaş karşıtı yazılar yer almaya başlamıştır. Tucholsky'nin *Die Weltbühne*'ye katılması da bu dönemde gerçekleşmiş ve dergide sol entelektüel bir atmosfer oluştuğu gözlemlenmiştir. Bununla birlikte 1927'de dergi yönetimine Ossietzky'nin gelmesi ile I. Dünya Savaşı yıllarında oluşan savaş karşıtı tutum daha belirginleşmiştir.¹⁵ Nazi Partisinin güçlenip, iktidarı ele geçirmeye çalıştığı süre zarfında dergi yazarlarının Nazizm'e ve bu iktidarın yol açabileceği sonuçlara karşı entelektüel bir mücadelenin oluştuğu dikkat çekmektedir. Özellikle 1930-33 döneminde belirginleşen söz konusu mücadeleyi değişik örnekleme ve analizlerle irdelemeye geçebiliriz.

***Die Weltbühne* Dergisinin Nazizm'e Karşı Entelektüel Mücadelesi**

Dergiyi yönetmesinin yanında başyazarlığını da yapan Ossietzky özellikle 1930-33 arasında savaşa ve Nazi Partisi'ne karşı kaleme aldığı yazılarıyla dikkat çekmekteydi. Ona göre 1918 sonrası yaşanan ekonomik sorunların temel nedeni I. Dünya Savaşı'nın yol açtığı tahribatlar ve borçlanmalardı. Bununla birlikte ekonomik krizi bir fırsata çevirmeye çalışan Hitler'e ve onu destekleyenlerin hastalıklı ruh halleri ile ve ülkeyi tekrar

¹³ Gunther Nickel, *Die Schaubühne - Die Weltbühne*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1996, s. 7-25.

¹⁴ Nickel, s. 23.

¹⁵

<https://www.exilforschung.uni-hamburg.de/forschung/publikationen/exilograph/pdf/exilograph17.pdf>, Erişim Tarihi: 31.08.18.

felakete sürüklemeye çalıştıklarına vurgu yapmaktaydı.¹⁶ Aynı zamanda o, savaşın neden olduğu felaketlerin ve savaşın sorunların çözümü olmadığını çabuk unutulurken Hitler'in liderliğinde Almanya'yı iki ayrı kutba bölecek bir senaryo yazıldığını iddia eder.¹⁷ Ossietzky'nin Hitler ve yandaşlarında ekonomik krizi bir fırsata çevirmek istemelerinin yanında dikkat çektiği önemli bir husus ise onların yasallık (*Legalität*) çerçevesinde devleti/iktidarı ele geçirme çabası içinde olmalarıdır. Nazi Partisi'nin demokrasi ile yönetimi ele geçirdiği düşünüldüğünde bu iddia oldukça anlamlıdır. Ancak bu durum onların bir terör saltanatı kurmak niyetinde oldukları gerçeğini değiştirmemektedir. Öyle ki Hitler, cumhuriyetçi, demokratik sosyal politikaları yok ederek, silahlanma ve koloniler ele geçirmenin planlarını yapmaktadır.¹⁸

Hitler'in 1923'de gerçekleştirmeye çalıştığı Birahane Darbesi -olarak adlandırılan- girişiminden sonra ülkenin birçok yerinde Nazi yanlıları tarafından terör ve kargaşa çıkarılmaktadır. Ancak mevcut hükümet bu eylemleri önleyici tedbirleri almamaktadır. Ossietzky'ye göre eğer acil önlem planları alınmazsa Hitler, bir taraftan yasal bir biçimde iktidarı ele geçirmenin planlarını yaparken diğer taraftan da ülke genelinde karışıklıklara/olaylara devam edecektir.¹⁹ Bu durum aslında sonraları Tucholsky'nin kaleme aldığı bir yazıda belirgin bir şekilde göz önüne serilmektedir. Buna göre Mussolini ve Hitler gibi faşistlere iktidar yolunu açan temel faktör, kendi güçlerinden ziyade rakiplerinin siyaset sahnesindeki beceriksizlikleridir.²⁰ Ossietzky ise “Tufana Doğru mu?” adlı yazısında masum gençlerin beynini milliyetçi duygularla yıkayan ve onları kendine yandaş yapan politik bir anlayışa karşı hükümetin takındığı tavrı eleştirerek, kayıtsız ve umutsuz tutumların bir şekilde Alman milliyetçiliğine dönüşmesinden şikâyetçidir.²¹ Bu dönemlerde Nazizmin iktidara yürümesine çanak tuttuğu için o, Sosyal Demokrat Parti'ye de ağır eleştiriler yöneltiyordu. Söz konusu durumu o, “Sosyal-demokrasi sessiz ve isteyerek uyuyor”²² diye ifade etmektedir. Ossietzky, aynı zamanda sonraki yıllarda olacakları bir

¹⁶ Carl von Ossietzky, *Zur Reichsgründungsfeier*, Die Weltbühne, Yıl: XXVII, Sayı: 3, 20 Ocak 1931, s. 81.

¹⁷ Ossietzky, *Professor Gumbel*, Die Weltbühne, Yıl: XXVII, Sayı: 4, 27 Ocak 1931, s. 150.

¹⁸ Ossietzky, *Brutus schläft*, Die Weltbühne, Yıl: XXVII, Sayı: 5, 3 Şubat 1931, s. 157, 158.

¹⁹ Ossietzky, *Katholische Diktatur*, Die Weltbühne, Yıl: XXVII, Sayı: 14, 7 Nisan 1931, s. 481-485.

²⁰ Tucholsky, *Schnipsel*, Die Weltbühne, Yıl: XXVIII, Sayı: 4, 26 Ocak 1932, s. 141.

²¹ Ossietzky, *Nach der Sintflut?*, Die Weltbühne, Yıl: XXVII, Sayı: 15, 14 Nisan 1931, s. 519.

²² Ossietzky, *Um Hindenburg*, Die Weltbühne, Yıl: XXVIII, Sayı: 3, 19 Ocak 1932, s. 81.

uyarı mahiyetinde yazılarında dile getirir. Almanya'nın geleceğinin ideolojik anlamda oldukça tehlikeli görüldüğünü ve Nazi Partisi'ne karşı politik anlamda acil bir dirence ihtiyaç olduğuna vurgu yapar.²³ Görebildiğimiz kadarıyla *Die Weltbühne* dergisinin politik anlamda faşist siyasi anlayışların şiddetle karşısındadır ve dergide ele alınan yazılarda Almanya'da Nazi tehlikesinin önlenmesi amacıyla gerekli tedbirlerin alınması gerektiği üzerinde durulmaktadır. Dergi yazarlarının üzerinde durduğu diğer önemli bir husus ise, savaşın geçmişte olduğu gibi gelecekte de yol açacağı felaketlerdir. Bu tutumları nedeniyle derginin temel yayın ilkesi ve yazarları birçok kaynaktan pasifist olarak nitelendirmektedirler. Onların savaşa karşı takındıkları tavır aslında faşizme/Nazizm'e karşı takındıkları tavırla örtüşmektedir. Bu noktada dergi yazarlarının savaşa karşı tutumlarını ve değerlendirmelerine değinmeye çalışalım.

Tucholsky, “Ignaz Wrobel” mahlasıyla kaleme aldığı bir yazıda Naziler tarafından popülerleştirilen vatanseverlik (Patriotismus), milliyetçilik (Nationalismus) ve kahramanlık (Heroismus) gibi anlayışların aslında savaşa giden yolun işaretçileri olduğunu, oysa savaşın Almanya için ayrıcalıklı bir ölümden başka bir şey olmadığını ifade eder.²⁴ O, yine mahlasla yayınlanan ve savaş ile cinayetin aynı şey olduğunu iddia ettiği başka bir yazısında Hitler'in Almanya için yeni savaş planları içinde olduğundan söz ederek, savaşın onursuz bir şey olduğunun gençlere anlatılması gerektiğini ifade eder. Bununla birlikte aptalca vatanseverlik sloganları atan Hitler'in gülünüp geçilmesi gereken biri olması gerekirken etrafında onu alkışlayanların çokluğundan ve savaşa karşı olanların azlığından şikâyetçidir. Ona göre savaş gibi dünyanın en korkunç şeyi olan örgütlü kitle imha planını yok etmek ve bu organize cinayete ortak olmamak gerekmektedir. Militarizm ve savaş sadece felaketlerle sonuçlanacağından barışsever eğitimcilerin okullarda seminerler vermesi gerekmektedir. Tucholsky'ye göre savaş bir din değildir ancak olsa olsa bir canavar olabilir.²⁵ O, “Theobald Tiger” mahlasıyla kaleme aldığı bir şiirde ise, dar kafalı Hitler'in Almanya'yı faşizme götürdüğüne ve onun aptallığının anlaşılması için geç kalınmaması gerektiğine vurgu yapmaktadır.²⁶

²³ Ossietzky, *Das gerettete Österreich/Der gerettete Brüning Leutnant Scheringer und die K.P.D.*, *Die Weltbühne*, Yıl: XXVII, Sayı: 25, 23 Haziran 1931, s. 902.

²⁴ Ignaz Wrobel, *Brief meines Vaters*, *Die Weltbühne*, Yıl: XXVIII, Sayı: 6, 09 Şubat 1932, s. 204.

²⁵ Ignaz Wrobel, *Krieg gleich Mord*, *Die Weltbühne*, Yıl: XXVIII, Sayı: 16, 4 Nisan 1932, s. 588.

²⁶ Theobald Tiger, *Dreh dich hin, dreh dich her – kleine Wetterfahne –!*, *Die Weltbühne*, Yıl: XXVIII, Sayı: 7, 16 Şubat 1932, s. 239.

Ossietsky’ye göre Almanya’da Hitler’in partisinin iktidara gelmesinin kaçınılmaz sonucu başta Sovyetler Birliği olmak üzere birçok ülkeyle savaşa girileceğidir. Askeri devletler sorunların savaşa çözüleceğine inandıkları için savaş sanki Bismarck’tan beri Almanya’nın doğal kaderi haline gelmiştir. O, yine ülkenin askeri-savaşçı bir iktidara doğru demir aldığını vurgulayarak, cumhuriyetten vazgeçmenin çok pahalıya mal olacağı hususunda okurların dikkatini çekmek istemektedir.²⁷ Bu süre zarfında dergide Nazilere karşı olan muhalif tutumunu sert ve belirgin hale getirdikleri yazılar yayımlanır. Örneğin “Walter Mehring” imzasıyla yayımlanan bir yazıda Hitler’e karşı mücadele etmenin barış için mücadele etmek olduğu üzerinde durulmaktadır. Buna göre Hitler’e karşı savaşmanın insanlık için savaşmak anlamına geldiği, insanların ve medeniyetin felaketlerden korunmasının Nazilere karşı mücadele etmeye bağlı olduğu ifade edilmektedir.²⁸ Bununla birlikte *Die Weltbühne*’nin Nazizm’e karşı muhalif tutumu anılan bağlamlarla sınırlı değildir ve farklı açılardan Nazizm’e yönelik mücadelenin verilmeye çalışıldığı dikkat çekmektedir.

Dergide yer alan bazı yazılarda otoriteye dayalı devlet yapısının yol açtığı/açacağı felaketleri dile getiren yazarlardan söz edilerek Nazizm’e karşı bir tutum sergilenmeye çalışılmaktadır. Örneğin Kurt Hiller’in kaleme aldığı bir makalede o dönemlerde *Uyruk, Yoksullar, Kafa ve İmparatorluk* adlı eserleriyle otoriter devlet yapısını ağır bir biçimde eleştiren *Heinrich Mann*’ın²⁹ eserlerinin diğer Avrupa ülkelerinde revaçta olmasına rağmen kendi ülkesinde niçin o kadar ilgi görmediği tartışılmaktadır. Oysa Mann, kalbi aklında olan bir yazar olarak eserlerinde Almanya’nın politik yapısını gerçekçi bir biçimde ortaya koymaktadır. Hiller, Almanların Mann’ı daha fazla okuyup önemsemesine ve böylelikle Nazizm iktidarının yol açacağı felaketlere karşı bilinç kazanabileceklerine dikkat çekmeye çalışmaktadır.³⁰ Bununla birlikte *Die Weltbühne* hatırı sayılı derecede felsefi/entelektüel mahiyette yazıya yer vererek Almanya’da iktidarı ele geçirmeye çalışan Nazilere karşı tavrını ortaya koyar. Bu dönemlerde düşünce tarihinden önemli isimlerin fikirlerinin farklı yorumlarla Nazizm, faşizm ve savaş

²⁷ Ossietsky, *Gedanken eines Zivilisten*, Die Weltbühne, Yıl: XXVIII, Sayı: 7, 16 Şubat 1932, s. 234.

²⁸ Walter Mehring, *Welsche Tücke*, Die Weltbühne, Yıl: XXVIII, Sayı: 5, 2 Şubat 1932, s. 182.

²⁹ Bu makalenin kaleme alınmasından yaklaşık bir yıl sonra iktidarı ele geçiren Naziler, Heinrich Mann’ın eserlerini sakıncalı görerek yakmaya karar vermişlerdir ve Mann ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştır (1933).

³⁰ Kurt Hiller, *Der Präsident*, Die Weltbühne, Yıl: XXVIII, Sayı: 6, 9 Şubat 1932, s. 197, 198.

çığırtkanlığı adına kullanılmaya çalışılması dergi yazarlarının dikkatini çekmiştir. Bu yazarlar, söz konusu manipülasyonları ciddiye alarak konuları asıl gerçekliği ile okuyuculara sunma çabası içine girmişlerdir.

Tucholsky, “Ignaz Wrobel” takma adıyla kaleme aldığı detaylı bir makalede Nietzsche’nin dünya görüşleri ile ilgili ortaya atılan bulanık yorumlarla onun savaş kışkırtıcı biri olarak tanıtılmasından duyduğu rahatsızlığı dile getirmektedir. Bu çerçevede kız kardeşi Elisabeth Förster-Nietzsche’nin “Nietzsche Arşivini” birçok manipülasyona zemin hazırlayacak biçimde idare etmesini ve Nietzsche’yi kendi tekelinde zannetmesini eleştirir. Öyle ki kız kardeş Nietzsche, birçok Nietzsche araştırmacısına arşivin kapılarını kapatarak Nietzsche’nin olduğunu iddia ettiği bazı yazıları paylaşmaktadır. Aynı yazıda Tucholsky; Nietzsche’nin temel eserlerinden olan *Ecco Homo*’nun kız kardeşi tarafından bazı bölümlerinin yok edildiği, tahrip edilmiş bir nüshasının yayımlandığını iddia etmektedir. Bu noktada o, kız kardeşi tarafından yayımlanan Nietzsche’nin hayatında onun Almanya için cephede uzun yıllar çarpışmış kahraman bir subay olduğu söylenmektedir. Oysa tarafsız kaynaklarda attan düştüğü ve hastalığı nedeniyle askerden erken terhis olduğu bilgisi yer almaktadır. Söz konusu manipülasyonlara istinaden o, kız kardeşinin ortaya çıkardığı özüne yabancılaştırılmış yayınları değil de Nietzsche’nin kendi eserlerini okumak istediklerini ifade etmektedir.³¹ Tucholsky’ye göre kız kardeşi Nietzsche’yi Nazilerin ideolojisine uygun olarak yeniden kurgulamış ve aslında onun değerini küçülmüştür.³² Onun iddiaları sonraki yıllarda yayımlanan birçok eser tarafından teyit edilmiş durumdadır. Çünkü Alman milliyetçisi ve antisemit düşünceleri olan Bernhard Förster’le evli olan kız kardeşi Elisabeth, Nietzsche’nin yapıtları üzerinde mutlak bir kontrol kurarak onun el yazmalarını derleyip birtakım manipülasyon ve sahtekârlıklarla Nietzsche’yi Förster’e benzeyecek şekilde yeniden kurgulamıştır. Onun Hitler’e duyduğu hayranlık, abisinin adının da yanlış bir biçimde, Nazizm’le birlikte anılmasına yol açmıştır.³³ Nietzsche konusunda araştırma ve yorumlarıyla ünlenen Keith Ansell-Pearson’a göre de Nazilerin Nietzsche’yi ideolojik müttefik olarak kullanabilmelerinin temel nedeni, o dönemlerde kız kardeşi Elisabeth’in onun eserleri üzerinde mutlak denetime sahip olmasıdır. Bu süre zarfında onun eserleri, bazen tahrif edilirken bazen de hasıraltı edilmiştir. Eserlerinde Alman milletini veya ırkını öven herhangi bir unsura rastlamak mümkün

³¹ Ignaz Wrobel, *Fräulein Nietzsche*, Die Weltbühne, Yıl: XXVIII, Sayı: 2, 12 Ocak 1932, s. 54, 55.

³² Wrobel, *Fräulein Nietzsche*, s. 57, 58.

³³ *Nietzsche: Trajik Esinli Yalvaç*, Cogito, Giriş Yazısı, 2001, sayı: 25, s. 6.

değildir.³⁴ Bununla birlikte *Die Weltbühne*, önemli düşünürlerin Nazizm’e uydurulma çabalarına olan karşı duruşunu farklı yazarlar aracılığıyla sürdürür.

Bela Menczer tarafından kaleme alınan “Hegel” adlı makalede tarihin önemli düşünürlerinden olan Karl Marx’dan yaşadığı dönemde “ölü bir köpek” olarak söz edilmesinden duyulan rahatsızlık dile getirilerek bu tutumun oluşmasında aslında Hegel’in de etkisi olduğu ifade edilmektedir. Burada o dönemde özellikle Hegel’in tarih felsefesinin kazandığı popülerliğe dikkat çekilmesinin yanında, onun Nazizm ile ilişkilendirilmesi tartışılmaktadır. Onun dünyadaki olayların görünmez soyut bir güç (*Geist*) tarafından ilerlediği anlayışı özellikle XX. yüzyılın ilk yarısında oldukça rağbet görmeye başlamıştır. Bu ilginin temel nedeni de özellikle Almanya ve İtalya’daki politik gelişmelere uygun düşünsel bir zemin arayışıdır. Hegel’in ortaya attığı dünya ruhu (*Weltgeist*) anlayışına göre dünyaya yön veren gizemli/soyut bir güç söz konusudur. Burada dünyaya yön veren görünmez bir iradenin/gücün amaca yönelik, teleolojik olarak (*zielgerichtet*) ilerlemesine/çalışmasına işaret edilmektedir. Onun düşüncelerinin Nazizm/faşizm alanına dönüştürülme çabası işte bu bağlamda ilerlemektedir. Hegel’in söz konusu tarihsel ruh anlayışı minvalinde kitleleri politik anlamda harekete geçirici bir etkisinden bahsetmek gerekmektedir. Onun her tarihi dönemin kendine ait bir ruhunun (*Zeitgeist*) olduğunu ileri sürmesi, toplumsal anlamda yükselişe geçen fikirlerin gerçekleşebilecek idealler olarak yorumlanmasına neden oluyordu. Menczer’e göre artık Hegel’in tarih felsefesinin temel kavramlarından olan “her dönemin kendi ruhu olduğu anlayışı”, kendi döneminde yükselen Alman milliyetçiliği ile hastalıklı bir hale gelmiştir. Bu eğilime bastırılmış intikam duygusu da (I. Dünya Savaşı’nda yenilmiş olmanın yarattığı duygu) eklenince eğilim, daha ateşli bir hal almıştır.³⁵

Menczer, Hegel’in tarih felsefesinin özünde tin (*Geist*), heyecan (*Leidenschaft*) ve fikir (*Idee*) olmak üzere üç temel ögenin olduğuna vurgu yapar. Buna göre o, dünyayı yönlendiren ruhun insana da heyecan vererek bir fikir oluşturacağına inanmaktadır. Kendi döneminde ortaya çıkmaya başlayan anlayış ise, ruhu ve fikri ortadan kaldırarak heyecanı kontrolsüz içgüdüsel intikam duygularıyla canlandırmaya dayanmaktadır. Dolayısıyla Hegel’in düşünceleri amacından saptırılarak, kötüye kullanılmaya başlanmıştır. Bu düşüncelerin bir yansıması olarak Almanya-Prusya birliğinin Avrupa’da emperyalist bir güç olarak ortaya çıkışının zamanın yeni

³⁴ Ali Utku, *Çekiçle Felsefe Yapmak*, Virgül, 1999, Sayı: 18, s. 11.

³⁵ Bela Menczer, *Hegel, Die Weltbühne*, Yıl: XXVIII, Sayı: 5, 2 Şubat 1932, s. 159-161.

ruhu olacağına dair inanç gittikçe güçlü bir hal almıştır. Ayrıca yazar, Hegel'in yanında Fichte'nin fikirlerinin de Almanlık adına kullanıldığını ifade eder, fakat bu noktada Fichte'nin düşüncelerinin nasıl manipülasyona uğratıldığına değinmez.³⁶ Yazara göre Hegel felsefesinden devşirilen ve Nazizm'e çanak tutan düşüncelerle kendisinin bir alakası yoktur. O, hiçbir yerde kin ve intikam üzerine fikirler ortaya atmamıştır. Öyle ki Hegel'in döneminde Napolyon'un Avrupa ve Almanya üzerindeki hegemonyası ve ulusal bilincin yükselişe geçmesi bile onun düşüncelerine tesir edememiş, kendisi rasyonalizmin yüksek seviyeden eserlerini ortaya koymuştur.³⁷ Bunun yanında dergide yer alan başka bir yazıda Alman ve dünya edebiyatının önemli isimlerinden olan Johann Wolfgang Goethe'nin manipüle edilmesinden söz edilmektedir.

Walter Mehring tarafından kaleme alınan makalede, Goethe'nin düşüncelerinde “dünya” olgusunun temel bir sembol olduğundan kimsenin şüphesinin olmamasına rağmen o sıralar bir takım çarpıtmalar yaşandığı dile getirilmektedir. Buna göre Nazi Partisi'nin yayın organı olarak bilinen *Völkischer Beobachter* (Halkın Gözcüsü) adlı gazetede Goethe'nin düşüncelerinden farklı anlamlar çıkarılmaktadır. Anılan gazetede Goethe'nin yazılarının bir kısmı alınarak Nazi propagandası için kullanılması amaçlanmaktadır. Söz gelimi onun “odamda oturup, savaş şarkıları yazmak-benim tarzım olsaydı!” sözü yer aldığı metinden adeta cımbızla çekilerek, bu ifade üzerinden bir Goethe ve Alman olmak karakteri inşa edilmeye çalışılmaktadır. Oysa onun bu sözünün devamında yer alan “Ancak ben dünyaya aitim ve bu tarzımı sahip olduğum eğitime borçluyum!” sözüne yer verilmemiştir.³⁸ Goethe'nin ölüm yıldönümü anmaları kapsamında onun evrensel insanlık ve barışla ilgili düşüncelerine yapılan vurguların Nazileri oldukça rahatsız ettiğine vurgu yapan Mehring, bazı sahtekârlıklarla onun Alman milliyetçiliğine uydurulmaya çalışıldığına dikkat çekmeye çalışmaktadır. Ona göre Goethe ulusal nefreti en düşük kültür seviyesi ve milletlerin komşu milletlerle dostane, barışçıl ilişkiler kurmasını ise en yüksek kültür seviyesi olarak görür. O, eserlerinde adeta bir insanlık havarisi gibidir ve eserlerindeki evrensel ruhu anlamamak için ahmak olmak

³⁶ Bu dönemlerde Nazilerin teorilerini düşünce tarihinden devşirilmiş fikirlerle inşa etmeye çalışan isimler arasında Bruno Bauch ve Arnold Gehlen yer almaktadır. Bu yazarlar Fichte'nin fikirlerini nasyonal sosyalizme uyarlama çabaları söz konusudur. Daha fazla bilgi için bkz. Heinz, Schäfer, s. 253-258.

³⁷ Menczer, *Hegel*, s. 161-163.

³⁸ Walter Mehring, *Pg. Goethe*, Die Weltbühne, Yıl: XXVIII, Sayı: 8, 23 Şubat 1932, s. 285-288.

gerekmektedir.³⁹ Nazi yayın organlarının söz konusu tahriflerine karşı yazılar kaleme alarak, onların çarpıtmaların aslını ortaya koymaya çalışan *Die Weltbühne* yalnızca neşriyatlarla değil, Nazizm düşüncesindeki bazı kişilerin manipülasyonlarına da cevap vermeye çalışır.

Kurt Hiller tarafından kaleme alınan bir makalede üniversite hocası olan *Othmar Spann*’ın son derece etkili fikir ve söylemleriyle milliyetçi öğrencileri etkilediğinden söz edilmektedir. Öğrenciler ve gençler için belirgin milliyetçi teoriyi doldurmak adına onun fikirlerinin azımsanamayacak derecede olduğu ifade edilmektedir. Buna göre Spann, bütüncül teoriyi (*Ganzheitslehre*) savunarak bireyci anlayışları reddetmektedir. Söz konusu anlayışa göre toplumun genelinin iyiliği önemsenmelidir; çünkü bütün parçadan daha önce gelir. Bu anlayışı temellendirmek için Aristoteles’in politik düşüncelerine başvuran Spann, onun vücut bağlamında söylediği “bütün parçadan önce gerekmektedir” sözünü örnek olarak ileri sürmektedir.⁴⁰ Hiller’e göre her ne kadar Spann’ın ortaya attığı örnek, özü itibarıyla doğru olsa da onun ispatlamaya çalıştığı konu bakımından bir takım açmazlıkları beraberinde getirmektedir. Öyle ki Spann, bütünün iyiliğinin her şeyden önce geldiğine vurgu yaparak ulusun iyiliği adına tek/bireysel/azınlık olan birçok unsurdan vazgeçilebileceğine dair bir anlayışı temellendirmeye çalışmaktadır. Vücudun geneli için ortaya atılan bir örnekleme, Spann tarafından toplumun geneline aktarılmaya/uydurulmaya çalışılmaktadır. Ancak vücut ile toplumun birebir aynı şeyler olduğunu ileri sürmek tutarsızlıkları da beraberinde getirmektedir. Öyle ki vücudun azaları, insan öldükten sonra hayatlarına devam edemezler ancak bireyler toplumun genelinden ayrı yaşasalar bile - zorlansalar da - hayatlarına devam edebilirler. Spann, Aristoteles’in kullandığı bir örneği kendi düşüncesi için manipüle etmekten çekinmemektedir. Toplum/milleti bir organizma olarak ele alıp bireyi yalnızca bir hücre olarak düşünmek, milletçi düşüncenin temel argümanlarından biridir. Ancak toplum/millet, salt bir vücutla anlatılamayacak derecede bireylerden oluşan yapıdır ve devlet bünye değildir.⁴¹ *Die Weltbühne* dergisinin Nazizm’e karşı vermeye çalıştığı entelektüel mücadele şüphesiz burada yer vermeye çalıştıklarımızdan çok daha fazladır. Burada daha çok felsefi karakterli tartışmaları ele almaya çalışarak bir nevi düşünce tarihinden devşirilmeye/dönüştürülmeye çalışılan fikirleri örneklemeye çalıştık.

³⁹ Mehring, *Pg. Goethe*, s. 288.

⁴⁰ Kurt Hiller, *Spann*, *Die Weltbühne*, Yıl: XXIX, Sayı: 1, 3 Ocak 1933, s. 9, 10.

⁴¹ Hiller, *Spann*, s. 11.

Sonuç Yerine

I. Dünya Savaşı sonrası Almanya'sında Nazi Partisi iktidara gelmeden önce yoğun ve yaygın bir biçimde siyasi tartışmalar mevcuttu. Özellikle nasyonal sosyalizmi savunanların kendi düşüncelerini haklı gerekçelere dayandırmak için teorik zemin arayışı içinde oldukları gözden kaçmıyordu. Diğer taraftan ise Nazizm, faşizm ve militarizm gibi anlayışlara karşı olan fikirler de/yayınlar da yok değildir. Nazizm karşıtı olarak entelektüel hayatta etkin olmaya yönelik bu yayınlar, Nazilerin iktidara gelmesine kadar gündemde kalabilmişlerdir. Hitler'in partisinin yönetimi ele geçirmesiyle birlikte kitap yakma, sansür, hapis ve vatandaşlıktan çıkarma işlemleriyle Nazizm'e karşı olan yayınlar/yazarlar tamamen susturulmak istenmiştir.

Araştırmamız kapsamında o dönemde Nazizm'e karşı verdiği entelektüel mücadele ile adından söz ettiren *Die Weltbühne* dergisini birtakım örneklemeler ve analizlerle ele almaya çalıştık. Görebildiğimiz kadarıyla söz konusu dergi, Nazizm'e karşı temel olarak üç türde mücadele etme çabasıdır: *Die Weltbühne*'nin birinci türden yazılarında barış yanlı tutumu ve savaş karşıtlığı söz konusudur. Bu bağlamda dergide savaş, silahlanma ve militarizm gibi unsurların insan hayatında yol açtığı tahribatları konu edinen yazılar yer almaktadır. Bununla birlikte dergi, savaş yanlılarının geçmiş dönemlerde yaşanan acı tecrübelerden ders almadıklarına vurgu yaparak, ülke yöneticilerini ve halkı savaş tehlikesine karşı uyarmaya çalışmaktadır. İkinci türden yazılarda ise yükselişe geçen Nazizm'e ve bu akımın iktidar hırsına yönelik takınılan muhalif tutum söz konusudur. Bu husus aslında savaş karşıtlığı ile de yakından ilişkilidir. Dergideki yazıların/makalelerin genel tavrı Nazi Partisi'nin Alman milliyetçiliği bilinci çerçevesinde birleşerek silahlanmayı ve I. Dünya Savaşı'nın intikamını almak için ülkeyi ateş çemberine götürmeyi amaçladığı yönündedir. Bu çerçevede özellikle Nazilerin iktidara gelmesine engel olmayan, hatta onların yolunu açan şahıslara ve organizasyonlara yönelik sert yazılar kaleme alınmıştır.

Die Weltbühne'nin üçüncü türden yazılarında ise düşünce tarihinin Nazizm'e teorik temel oluşturacak biçimde tahrif edilmesine karşı kaleme alınmış yazılar dikkat çekmektedir. Derginin bu tutumunu belki de entelektüel mücadelenin en belirgin yönü olarak nitelendirmemiz yerinde bir tutum olacaktır. Dergi yazarları başta Nietzsche, Hegel, Goethe ve Aristoteles gibi düşünce tarihine yön vermiş isimlerin Nazizm yanlıları tarafından ele alınmış biçimlerini tartışmaktadırlar. Bu bağlamda özellikle anılan düşünürlerin fikirlerinin Nazizm teorisine uydurulma çabası içinde nasıl

tahrif edildiğinin ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır. Bununla birlikte tahrif edilmeye çalışılan düşüncelerin aslının analitik bir biçimde göz önüne serilmeye çalışıldığı dikkat çekmektedir. Söz konusu analitik yazarlık anlayışına istinaden dergide Nazizm’e karşı entelektüel mücadeleyi veren yazarların oldukça derin düşünce ve kültür tarihi bilgisi olduğunu iddia etmemiz mümkündür. Kanaatimize göre entelektüel mücadelenin sonraki dönemde Nazilerin yol açabileceği olası tahribatlara/felaketlere karşı, insanlık adına önemli bir gelişme/tutum olarak önemsenmesi gerekmektedir. Bununla birlikte entelektüel düzeyi oldukça yüksek bu yazıları karanlık düşüncelere/politikaya karşı bir ışık yakma mücadelesi olarak nitelendirmemiz mümkündür. Sonraki yıllarda derginin yasaklanıp, nüshalarının yakıldığı ve başta derginin başyazarı olan Ossietzky’nin cezaya çarptırılarak Nazi toplama kampında hayatını kaybettiği düşünüldüğünde verilen entelektüel mücadelenin değeri bir kez daha anlaşılmaktadır.

Ernest Gellner’e göre milliyetçilik, insan psikolojisinde derin köklere sahip değildir ve milliyetçiliğin belli bir yaşam tarihi vardır. Tarihsel gelişmenin belli aşamalarında, örneğin tarım toplumlarında, insan bilincinde milliyetçilik yoktur.⁴² Fukuyama’ya göre ise faşist ultra milliyetçilik, endüstrileşmeyi ve politik birliğini en son tamamlamış Almanya ve İtalya’da ortaya çıkmıştır. Avrupa ülkeleri thymosun (kabul görme arzusu) milliyetçi biçiminin, ne kadar korkunç bir akıldışılık içerdiğini zamanla anlamışlardır.⁴³ Her ne kadar Nazi Partisini destekleyenler sonradan farkına varsalar da, Nazilerin özellikle 1933-1945 yılları arasında başta Almanya olmak üzere, Avrupa ve dünyada nasıl felaketlere yol açacakları hususunda halkı uyarmaya çalışan entelektüel kafalar yok değildi. Bu bağlamda Nazilerin Almanya’da iktidarı ele geçirmeden önceki zaman diliminde *Die Weltbühne* gibi yayınların mücadelesi içinde bulunulan dönemin anlaşılması bakımından da önem arz etmektedir. Öyle ki dergi yazarlarının derin entelektüel birikimi ve yazma cesaretlerinin yanında, olabilecekleri önceden görme/tahmin edebilme hususundaki ileri görüşlülükleri insanlık tarafından sonradan anlaşılacaktır. Buraya kadar olan araştırmamız çerçevesinde belirginleşen değerlendirmelerin yanında felsefi bağlamda şu çıkarımı yapabiliriz:

Araştırmamızdan da anlaşılacağı üzere düşünce tarihinin dönemlerini salt, belli fikirlerden oluşmuş kesitler olarak nitelendirmek doğru bir tutum değildir. Buna göre her düşünce beraberinde zıddını da ortaya çıkarmaya müsait bir minvalde ilerlemektedir. Söz gelimi Ortaçağ

⁴² Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, Profil Yay., İstanbul 2016, (6. Baskı), s. 341.

⁴³ Fukuyama, s. 342, 343.

dönemlerinde dini metinlere/dogmalara uydurulmaya çalışılan felsefi düşünceler, ileriki dönemlerde daha bağımsız bir biçimde kendini hissettirecektir. Bununla birlikte felsefi metinlerin tarihin belli dönemlerinde, belli düşüncelere hizmet etmek için manipüle edilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Örneğin Nazizm'in böyle bir çaba içinde olduğunu anılan tartışmalardan anlayabiliyoruz. Ancak felsefi düşünceleri belirgin bir dini, siyasi vb. görüşlere uydurma teşebbüsleri karşısında insan aklının kayıtsız kalmayarak söz konusu dönüştürmelerin/devşirmelerin doğrusunu/aslını ortaya koyma çabası içine girdiği anlaşılmaktadır. Bu durum, aslında insan aklının doğruyu bulup ortaya serme çabasının baskı altına alındığı dönemler dâhil olmak üzere mütemadiyen ilerleyen bir süreç olduğuna işaret etmektedir. İlkçağ Yunan düşüncesinde modern anlamdaki felsefenin ortaya çıkış sürecinde felsefeye böyle bir anlam yüklenmiştir. Buna göre felsefe; durup dinlenmek bilmeden, mütemadiyen gerçeğin peşinde olmak eylemidir. Dolayısıyla birçok tahrif ve manipülasyon karşısında gerçeği arama teşebbüsü içine girerek insanları bu hususta aydınlatmak çabası içinde olan ve ileri görüşlü bir tutum sergileyen *Die Weltbühne*'nin entelektüel mücadelesinin felsefi bir karakter içerdiğini iddia etmemiz mümkündür.

KAYNAKÇA

- Marion Heinz, Rainer Schäfer. Die Fichte-Rezeption im Nationalsozialismus am Beispiel Bauchs und Gehlens, *Fichte-Studien, Wissen, Freiheit, Geschichte. Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert*, Beiträge des sechsten internationalen Kongresses der Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft in Halle (Saale) vom 3. - 7. Oktober 2006, Rodopi, Amsterdam, 2010, (243-266).
- Bock, Sigrid. Wirkungsbedingungen und Wirkungsweisen der Antikriegsliteratur in der Weimarer Republik, *Zeitschrift für Germanistik*, Vol. 5, No. 1 (Şubat 1984), Peter Lang AG, (19-32).
- Fukuyama, Francis. *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, Profil Yayınları, İstanbul, 2016.
- Graf, Rüdiger. *Die Zukunft der Weimarer Republik*, Oldenbourg Verlag, München, 2008.
- Hiller, Kurt. Der Präsident, *Die Weltbühne*, Yıl: XXVIII, Sayı: 6, 9 Şubat 1932, (194-198).
- Hiller, Kurt. Spann, *Die Weltbühne*, Yıl: XXIX, Sayı: 1, 3 Ocak 1933, (9-13).
- Menczer, Bela. Hegel, *Die Weltbühne*, Yıl: XXVIII, Sayı: 5, 2 Şubat 1932, (159-164).
- Mehring, Walter. Welsche Tücke, *Die Weltbühne*, Yıl: XXVIII, Sayı: 5, 2 Şubat 1932, (182-183).
- Mehring, Walter. Pg. Goethe, *Die Weltbühne*, Yıl: XXVIII, Sayı: 8, 23 Şubat 1932, (285-288).
- Nickel, Gunther. *Die Schaubühne - Die Weltbühne*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1996.
- Schmitt, Carl. *Siyasi İlahiyat*, çev: A. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2016.
- Schmitt, Carl. *Siyasal Kavramı*, çev: Ece Göztepe, Metis Yayınları, İstanbul, 2014.
- Tiger, Theobald. Dreh dich hin, dreh dich her – kleine Wetterfahne –!, *Die Weltbühne*, Yıl: XXVIII, Sayı: 7, 16 Şubat 1932, (239).
- Tucholsky, Kurt. *Die Zeit schreit nach Satire*, Verlag Ille & Riemer, Leipzig; Weisfenfels, 2015.
- Tucholsky, Kurt. *Zwischen zwei Kriegen*, Gesammelte Werke in 10 Bänden, Bd. 4, Reinbek, Hamburg, 1975.

“DIE WELTBÜHNE DERGİSİNİN NAZİZM'E KARŞI VERDİĞİ ENTELEKTÜEL MÜCADELE”
Celal YEŞİLÇAYIR

Tucholsky, Kurt. Schnipsel, *Die Weltbühne*, Yıl: XXVIII, Sayı: 4, 26 Ocak 1932, (140-141).

Utku, Ali. *Çekiçle Felsefe Yapmak*, Virgül, 1999, Sayı: 18, (10-12).

von Ossietzky, Carl. Zur Reichsgründungsfeier, *Die Weltbühne*, Yıl: XXVII, Sayı: 3, 20 Ocak 1931, (79-81).

von Ossietzky, Carl. Professor Gumbel, *Die Weltbühne*, Yıl: XXVII, Sayı: 4, 27 Ocak 1931, (150-151).

von Ossietzky, Carl. Brutus schläft, *Die Weltbühne*, Yıl: XXVII, Sayı: 5, 3 Şubat 1931, (157-160).

von Ossietzky, Carl. Katholische Diktatur, *Die Weltbühne*, Yıl: XXVII, Sayı: 14, 7 Nisan 1931, (481-487).

von Ossietzky, Carl. Nach der Sintflut?, *Die Weltbühne*, Yıl: XXVII, Sayı: 15, 14 Nisan 1931, (519-522).

von Ossietzky, Carl. Um Hindenburg, *Die Weltbühne*, Yıl: XXVIII, Sayı: 3, 19 Ocak 1932, (81-82).

von Ossietzky, Carl. Das gerettete Österreich/Der gerettete Brüning Leutnant Scheringer und die K.P.D., *Die Weltbühne*, Yıl: XXVII, Sayı: 25, 23 Haziran 1931, (899-902).

von Ossietzky, Carl. Gedanken eines Zivilisten, *Die Weltbühne*, Yıl: XXVIII, Sayı: 7, 16 Şubat 1932, (231-236).

Wrobel, Ignaz. Fräulein Nietzsche, *Die Weltbühne*, Yıl: XXVIII, Sayı: 2, 12 Ocak 1932, (54-59).

Wrobel, Ignaz. Brief meines Vaters, *Die Weltbühne*, Yıl: XXVIII, Sayı: 6, 09 Şubat 1932, 204.

Wrobel, Ignaz. Krieg gleich Mord, *Die Weltbühne*, Yıl: XXVIII, Sayı: 16, 4 Nisan 1932, (588-590).

Yeşilçayır, Celal. Carl Schmitt'in Siyasalın Otonomluğu Bağlamında Karar Vericiliği (Dezisionismus) Keşfetmesi, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Haziran 2017, S. 34, (825-842).

Nietzsche: Trajik Esinli Yalvaç, Cogito, Giriş Yazısı, 2001, sayı: 25, (5-8).

<https://www.exilforschung.uni-hamburg.de/forschung/publikationen/exilograph/pdf/exilograph17.pdf>, Erişim Tarihi: 31.08.18.

HANNAH ARENDT'İN DOĞARLIK KAVRAYIŞI VE SİYASET FELSEFESİ İÇİN YENİ BİR HAREKET ALANI

Onur KARTAL*

ÖZ

Bu makalede ilk olarak Hannah Arendt'in siyaset felsefesinin, Heidegger'in sonluluğu esas alan fundamental ontolojisinin temel kategorilerini aşındırmaya yönelik bir eleştiri etrafında şekillendiğini ortaya koymaya çalışacağım. İkinci adımda Arendt'in doğarlık, başlangıç ve çoğulluk kavramlarını odağa alarak siyaset felsefesinin ana hatlarını çıkarmayı deneyeceğim. Sonuç kısmında bu kavramların, Roberto Esposito'nun biyopolitik kuramındaki yerine değineceğim. Buradan hareketle ortaya koyacağım temel iddia Hannah Arendt'in, siyaset felsefesinin sadece bir Heidegger eleştirisi olarak okunmasının yetersiz olduğudur. Arendt'in felsefesinin asıl etkisi, Heideggerci bağlamdan ziyade bugünün biyopolitik kuramının olgunlaşmasına sunduğu katkılarda aranmalıdır.

Anahtar Sözcükler: Doğarlık, Doğum Çoğulluk, Söz, Eylem, Kamusalılık.

HANNAH ARENDT'S CONCEPTION OF NATALITY AND A NEW MOVEMENT AREA FOR POLITICAL PHILOSOPHY

ABSTRACT

In this article, firstly, I'll try to show that the political philosophy of Hannah Arendt is shaped around a critique which abrades the basic categories of Heidegger's fundamental ontology which based on finitude. Secondly, by focusing on the concepts of the natality, beginning and plurality, I'll endeavor to reveal the outlines of her political philosophy. As a conclusion, I'll mention the place of these concepts in the biopolitical theory of Roberto Esposito. From this point of view my main argument is that reading the political philosophy of Hannah Arendt as a critique of Heidegger is insufficient. If we seek out the foundational influence of Arendt's philosophy, we need to focus on the contributions she made to current biopolitical theory rather than Heideggerian context.

Keywords: Natality, Birth, Plurality, Speech, Action, Publicity.

* Dr., Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Bölümü, Araştırma Görevlisi.
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>
2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 199-215.
ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 28.08.2018
Makalenin kabul tarihi: 16.11.2018

Giriş

“Arendt, ‘yaşam mucizesi’ demekten çekinmediği şeyin
başlangıcı olan her bir doğumun eşsizliğine ilahi okur”

Julia Kristeva¹

Varlık ve Zaman, her ne kadar bir fundamental ontoloji projesi olarak kurgulansa da merkezindeki ölüm ve sonluluk temaları, Heidegger’in eserinin siyasal potansiyelleri bağlamında merkezi önemdedir. Ölüm ve toplumsallık kategorileri etrafında şekillenen bu ontoloji, hem bir ölüm ontolojisine hem de bir nekropolitikaya evrilme riskini bünyesinde barındırır. Öte yanda Hannah Arendt, kamusalığın terk edilmesine, ölümün ve beraberinde gelen yalıtılmışlığın, ilişkisizliğin ve sessizliğin yüceltilmesine yönelik Heideggerci çağrıyı reddetmekle kalmaz; kendi siyaset felsefesini doğrudan karşıt bir konumdan, doğarlığı ve çoğulluğu yücelten bir perspektiften hareketle hayata geçirir. Bu çerçevede ben bu makalede, Arendt’in Heidegger eleştirisi üzerinde yükselen kamusalılık felsefesinin enerjisini, yaşamla, başlangıçla ve çoğullukla ilişkisinde doğarlık kavramında bulduğunu iddia edeceğim. Bu iddiadan hareketle Arendt’in doğarlık kavrayışının günümüz biyopolitik kuram açısından üstlendiği rolün önemini, Roberto Esposito’nun analizlerinden hareketle ortaya koymaya çalışacağım.

200

I

Heidegger’in 1933’teki rektörlük süreciyle ifşa olan siyasal deneyimini felsefi öğretisiyle ilişkilendiren çalışmaların büyük çoğunluğu ilhamını *Varlık ve Zaman*’ın 74. paragrafında yer alan *halk*, *yazgı*, *kavga* ve *nesil* gibi terimlerden alır.² Gelgelelim Heidegger’in sonluluk ontolojisi bahsinde altı çizilmesi gereken asıl çarpıcı nokta, sahici bir kolektivite, bir toplumsallık imkânının merkezine ölümü yerleştirdiği andan itibaren düşünürün içine gömüldüğü sessizliktir. Gayrisahici kamusalılık üzerine *Varlık ve Zaman*’ın

¹ Julia Kristeva, *Hannah Arendt-Yaşam Bir Anlatıdır*, (N. Dümelli, Çev.), İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 12.

² Bu terimlerin Heidegger düşüncesinin Nazizm’le ilişkisini nasıl kolaylaştırdığına ve bu ilişki üzerine yürütülen tartışmalara başka bir çalışmamda detaylı bir şekilde yer vermeye çalıştığım dan bu makalede bu tartışmalara yer ayırmayacağım. Bkz. (Onur Kartal, *Başkasının Politikası-Husserl, Heidegger, Levinas*, İletişim, İstanbul, 2017, ss. 131-155).

nerede yarı ayrılmışken, sahici kamusal düşünce birkaç sayfaya adeta geçirilmiştir. Dolayısıyla ölüm ve sonluluk temaları, sadece Heidegger felsefesini Nazi ideolojisine bağlayan ana damarlar üzerinden değil, bu felsefenin siyasal içerimlerini alabildiğince kısırlaştırarak etkileri itibarıyla de tartışmaya açılmalıdır. Heidegger, *Dasein*’in birlikte-olma vasfından ısrarla vazgeçmediğini deklare etse de ölümün, benimkiliği, ilişkisizliği ve yalnızlığı üzerine yaptığı vurgu o kadar belirgindir ki, ölümle yüzleşmenin ardından doğacak sahici kamusal içeriğin biçim bakımından çerçevesi kabaca çizildiği haliyle kalır. Bu yüzden de halk ve onun sahici öznelerinin kararlılığı üzerinde yükseleceği vaat edilen yazgısı, içerisine her şeyi alabilecek bir boşluğa dönüşür. Nazi ideolojisinin bu boşluğu kolaylıkla doldurabilmesinin kaynağında en temelde bu yatar. İlginç bir biçimde Heidegger, gayrisahiciliği içinde *Dasein*’in ölüme sürekli sırt çevirdiğinden yakınırken, kendisi uzun ve zahmetli bir analiz neticesinde ulaştığı bu imkânı detaylandırmadan bırakır. Doğrusunu söylemek gerekirse, toplumsallık bahsinde ölümü ve sonluluğu merkeze aldığı elinde başka bir çare de kalmaz. Ölümün ilişkisizliğinin halkın kolektif yazgısına nasıl tatbik edilebileceği meselesi, bu ikili arasındaki uçurum bu kadar açıkken ancak bu tür bir yüz çevirmeye geçirilebilirdi. Belki de Heidegger, Nazi ideolojisini Alman *Dasein*’inin kurtuluşu için değil, bu uçurumu kapatmak için bir fırsat olarak gördü. Zira Nazizm, Heidegger’in fundamental ontolojisini bir ölüm politikasına tercüme edebilecek bir nekropolitika vaadinden başka bir şey değildi.

Arendt ise ölümün karşısına doğarlığı, yalnızlık ve ilişkisizliğin karşısına kamusal ve çoğulluğu, sonluluğun sükûnetine karşı yaşamın sözünü çıkarmıştır. Bu yüzden Heidegger’in herkesi, ulusun yazgısında ayrımsızlaştırdığı anonim kolektif öznesi karşısında Arendt ısrarla çoğulluk koşulu üzerinde durur. Topolski, Arendtçi tahayyülde Nazizm’in totalitarizm kipliğinin tam da insanın söz konusu çoğulluk koşulunu ortadan kaldırmasıyla karakterize edildiğini hatırlattığında³ bu anonim öznenin tehlikeli içerimleri konusunda ne kadar dikkatli olmamız gerektiği bir kez daha vurgulanmış olur. Elbette Arendt, Heideggerci temalardan beslenmiştir. Ancak Dana R. Villa’nın Arendt’in Heidegger’i demokratikleştirmek gibi bir çabasının olmadığı yönünde yaptığı uyarıyı dikkate almak gerekir. Arendt’in Heidegger’le ilişkisi, daha çok Heideggerci temaları bir kendine mal etme ilişkisidir. Villa, Arendt’in bu kendine mal etme aracılığıyla, çoğulluğa,

³ Anya Topolski, *Arendt, Levinas and a Politics of Relationality*, Rowman and Littlefield, Londra ve New York, 2015, s. 32.

“HANNAH ARENDT’İN DOĞARLIK KAVRAYIŞI VE
SİYASET FELSEFESİ İÇİN YENİ BİR HAREKET ALANI”
Onur KARTAL

uzlaşmazlığa ve politikaya düşman olan geleneğe karşı mücadelesinde söz konusu temalardan bir destek bulma amacıyla olduğunu göstermeye çalışır.⁴

Bu kapsamda Arendt’in felsefesini vücuda getiren kavramlar, Heideggerci kavramları aşındırma denemeleri olarak okunabilir. Seyla Benhabib’in ifadeleriyle “Hannah Arendt’in ‘insanlık durumu’ üzerinden tarif ettiği eylem, çoğulluk ve doğarlık gibi merkezi felsefi kategorileri, Heidegger’e borçlu olsalar da Heideggerci ontolojiyi tersyüz ederler”.⁵ Heidegger, kamusalılığı gayrisahici bir öznelarasılık alanı olarak tarif ederken, Arendt bütün felsefesini bu alan üzerinde yükseltir. Heidegger, ölüme-yönelik-oluşu sahici bir varoluşun anahtarı haline getirirken, Arendt, doğarlığı her türlü yeniliğin ilkesi kılar. Heidegger son kertede tecridi, ilişkisizliği ve yalnızlığı yüceltirken, Arendt, kolektif eylemi ve sözü siyaset felsefesinin omurgasına yerleştirir. Ama her halükârda Arendtçi tahribatın beslendiği kaynak, Heideggerci ölüm motifini devre dışı bırakan yaşam temasıdır. Emek, iş ve eylemin çatısını oluşturan *vita activa*’da ya da tefekküre dayalı kuramsal teşebbüsün çatısını oluşturan *vita contemplativa*’da yaşamın iş başında olması böyle de açıklanabilir. Bu sebeple, Arendt’in *İnsanlık Durumu*’nun⁶ başlarında Romalıların dilinde yaşamının insanlar arasında olmak, ölmeninse insanlar arasından çıkmak anlamına geldiğini dile getirmesi⁷, ölümün tecrit edici karakterini kamusalılığın kolektif yapısına tercih eden Heidegger’le arasına bir sınır çizme niyeti olarak yorumlanabilir.

Elbette Arendt, önce siyasi yaşamın koşulu olarak çoğulluğa işaret eder, ama hemen ardından emek, iş ve eylemin insan varoluşunun en genel koşuluyla⁸ derinden bağlantılı olduğunu söyler: Doğum ve ölüm, doğarlık ve

⁴ Dana R. Villa, *Arendt and Heidegger-The Fate of the Political*, Princeton University Press, New Jersey, 1996, s. 14.

⁵ Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman and Littlefield Publishers, Oxford, 2003, s. xiv.

⁶ *İnsanlık Durumu*’nun Türkçe çevirisinden fazlasıyla faydalanmış olsam da, birçok yerde çeviride tercih edilen terimlere ikna olamadığım için, metnin İngilizce aslından yararlandım. Türkçe çeviri için bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, (B. S. Şener, Çev.), İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

⁷ Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1998, s. 7.

⁸ Arendt’in insanın doğası yerine koşulları ya da Türkçeye çevrildiği haliyle durumları üzerinde neden durduğunu Ayten Gündoğdu doğru bir biçimde teşhis eder. İnsanlık durumu (ya da koşulu) Arendt’in insan varoluşunun temel koşullarını olduğu kadar insan etkinliklerinin yarattığı ya da değiştirdiği koşulları yakalamak üzere başvurduğu bir terimdir. Statik bir öze gönderme yapan insan doğasından farklı olarak bu terim, verili olanla insan etkinliklerinin ürünü olan şeyler arasında dinamik bir karşılıklı etkileşimi ifade eder. Verili olan, bu etkinlikleri bir ölçüde şekillendirse de bunları bütünüyle belirlemeye muktedir olmadığı gibi bunların sonucunda bizzat

ölümlülük. Emek, sadece bireyin değil, türün hayatta kalabilmesini teminat altına alır; iş, insan zamanının gelip geçiciliğine ve ölümlülüğün boşunalığına bir süreklilik ve kalıcılık ölçütü getirir. Eylem ise, doğarlığa daha da temelden bağlıdır.⁹ Arendt’in sözleriyle “doğuma içkin bir başlangıcın kendisini dünyada hissettirebilmesi ancak dünyaya gelenin yeni bir şeyi başlatma, yani eyleme kapasitesine sahip olması sayesinde (...)*Dahası eylem par excellence politik bir etkinlik olduğundan, ölümlülük değil doğarlık, metafizik düşünceden farklı olarak politik düşüncenin merkezi kategorisi olabilir*”.¹⁰ Arendt’in bu sözleri, düşüncesinin metafizikten kopup siyaset felsefesine açılmasını sağlayan ana unsurun doğarlık olduğunu net bir biçimde ortaya koyuyor.

Arendt, doğarlığın beraberinde getirdiği yeni başlangıca, insanın çoğul karakterini eklediğinde doğarlık felsefesi kamusal bir nitelik kazanır. Çünkü aslında Hauke Brunkhorst’un tespitiyle, Arendt’le birlikte artık felsefenin gündemi varlığın unutulmuşluğu değil, siyasalın unutulmuşluğudur.¹¹ Arendt’in *Karanlık Zamanlarda İnsanlar*’ın önsözünde söylediği gibi, Heidegger’e göre insan varoluşunda gerçek ya da sahici olan ne varsa kamu alanı üzerinde yükselen boş konuşmanın ezici gücünün saldırısı altındadır ve Heidegger yegâne kurtuluşun buradan geri çekilmek olduğu kanaatindedir. Bunu sağlayacak olan da, ölümle yüzleşmektir. Ama Arendt, söz konusu geri çekilmenin beraberinde getirdiği yalnızlığın, Parmenides ve Platon’dan beri

kendisi sürekli bir değişime maruz kalır. Bkz. Ayten Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights-Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*, Oxford University Press, New York, 2015, s. 129.

⁹ Başlangıç olarak eylem, insanın kim olduğunu açığa çıkarırken, Young-Bruehl’ün altını çizdiği gibi, davranıştan da insani biricikliği belirlemesiyle ayrılır. Davranış, alışkanlıklara ve tekrarlara dayanırken insanlara *ne* olduklarını gösterir, bir eylem icra ettikleri esnada *kim* olabileceklerini değil. Bu yüzden davranış, ahlaki kriterlere göre doğru ya da yanlış olarak yargılanabilirken eylem sadece icra edilme tarzına göre yargılanabilir ve bir eylemin yegâne yargılanma ölçütü, onun yüceliğidir. Bkz. Elisabeth Young-Bruehl, *Why Arendt Matters*, Yale University Press, Londra, 2006, s. 86-87. Diğer taraftan bir insanın kim olduğuna dair sorunun cevabı, eylemle ilişkili olduğu ölçüde politiktir. Kristeva’nın söylediği gibi “beşeri çoğulluğun içinde yayılarak ve insan anlatılarının sonsuz zamansallığında var olan ‘kim’, kendisini dinamik eylemsellik, edim ve eylemleri aşan bir *energeia* ile dışavurur ve şeyleştirmeye, nesneleştirmeye yönelik her girişimin karşıt tarafındadır”; “eğer ‘kim’ dünyadaysa, eğer vücut bulmuşsa, kaçınılmaz olarak politik olmalıdır”. Bkz. Kristeva, *Hannah Arendt*, s. 52 ve 54.

¹⁰ Arendt, *The Human Condition*, s. 8 (italikler bana ait).

¹¹ Hauke Brunkhorst, *Equality and Elitism in Arendt*, D. Villa içinde, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (s. 178-201), Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 196.

“HANNAH ARENDT’İN DOĞARLIK KAVRAYIŞI VE
SİYASET FELSEFESİ İÇİN YENİ BİR HAREKET ALANI”
Onur KARTAL

siyasal alanın karşısında yer aldığı altını çizer.¹² Yaşam ise doğası gereği çoklu ve çoğuldur.

Esasen Arendt felsefesinin özgünlüğü, yaşam potansiyelleriyle, kamusal, kolektif ve siyasal potansiyelleri birlikte düşünme çabasından ileri gelir. Öyle ki Arendt’in, totalitarizm üzerine analizleri dahi yaşamın bu kamusal vasfından güç alır. Zira totaliter pratik, Arendt’e göre, aynı zamanda yaşamın kamusal alanını hedef alır; insanları tecrit edip, siyasal kapasitelerini tahrip ederken¹³ aynı zamanda bir tekillik, özgün bir fark olarak bireyselliğin imhasını hedefler.¹⁴

Heidegger’in de gündelik yaşamın kamusallığında ayrımın yitimine dair eleştirilerde bulunduğu şekilde bir itiraz getirilebilir. Ancak unutulmamalıdır ki, Heidegger, sahici toplumsallık olarak halk [*volk*] düşüncesini dile getirdiğinde çok daha radikal bir ayrımsızlığı savunur hale gelir. Dolayısıyla Julia Kristeva, çoğulluğa mutlak bir biçimde kayıtsız kalmanın Heidegger düşüncesini tiranik bir düşünce tarzına, hatta en uç formunda totaliter eylem ve totaliter rejime açtığını söylerken haksız değildir.¹⁵ Nitekim Heidegger, siyasal içerimleri haiz argümanlarında ya bir nesilden ya da genel olarak Alman *Dasein*’ından söz eder. Heidegger’in toplumsal ufku bir bakıma, Arendt’in totaliter rejim olarak tarif ettiği negatif yapıyı anımsatır. Ayrımın ve bireyselliğin yittiği, ölüm deneyiminin ve beraberinde gelen ilişkisizliğin yüceltiği, kolektif ilişkilenebilirliğe dair yegâne önerinin bir yazgı etrafında şekillenen bir formdan ibaret olduğu bir yapıdır bu.

Arendt, *Dasein* ve halk arasındaki geçişliliğin ne kadar problemlidir olduğunun pekâlâ farkındaydı. Bu yüzden, Heidegger’in ölüm deneyimiyle *Dasein*’in ayağına “dolanan dünyadan” kendisini kurtarabileceği yönündeki argümanının onu yalıtılmış öznelerin üzerine yerleşeceği ortak bir zemin arayışına ittiğini, “halk” ve “toprak” gibi temalara da bu arayışın neticesinde başvurduğunu söyler. Söz konusu zeminin keşfi, “kendileri hakkında kararlı olan bu Ben’lerin [*Dasein*] bir üst-Ben [Halk] halinde organizasyonu”ndan başka bir şey değildir.¹⁶

¹² Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, A Harvest Book, New York, 1968, s. ix.

¹³ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 3*, (İ. Serin, Çev.), İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 309.

¹⁴ A. g. e., s. 274.

¹⁵ Julia Kristeva, *Hannah Arendt: Life is a Narrative*, (F. Collins, Çev.), University of Toronto Press, Toronto, 2001, s. 23.

¹⁶ Hannah Arendt, Varoluşçu Felsefe Nedir?, J. Kohn içinde, *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm-Anlama Denemeleri 1930-1954* (İ. Yıldız, Çev., s. 243-275), Dipnot Yayınları, Ankara, 2014, s. 266-267 (Parantez içindeki ifadeler bana ait).

Bu nokta önemlidir çünkü Heidegger'e karşı başlangıcın bir deva olarak belirlediği yer tam olarak burasıdır. Arendt'in Augustinus'a başvurması bu bağlamda önem arz eder: "*Initium ut esset homo creatus est*". İnsan bir başlangıç olması için ya da bir başlangıç olarak yaratılmıştır; "bu başlangıç her bir yeni doğumun garantisidir; o aslında her bir insandır".¹⁷ Arendt'in totalitarizm üzerine son büyük eserinin bu satırlarla sonlanması elbette ki tesadüf değildir. Zira Arendt'in felsefesi, totaliter tahakkümden olduğu kadar, totaliter ontolojiden siyasal bir kaçış projesi olarak da okunabilir ve bu kaçış için hareket noktası, doğumun beraberinde getirdiği başlangıçtan başka bir şey değildir. Topolski'nin söylediği gibi Augustinus üzerinden doğarlığa, yeniliğe ve bunlara eşlik eden umuda odaklanması, Heidegger'in *Dasein*'i ölüme-yönelik-olma olarak kavrayışına açık bir cevaptır.¹⁸ Ya da Miguel Vatter'in tespitiyle, Arendt'in hedefi sadece totaliter-karşıtı bir siyaset anlayışı ortaya koymak değildir; bunun da ötesinde yapmak istediği şey, totalitarizmin bir ölüm politikası olarak belirlediği yerde bir yaşam politikasının sınırlarını belirginleştirmektir.¹⁹

II

Başlangıcın üstlendiği bu hayati rol, söz ve eylemle ilgisinde karşımıza çıkar. Doğarlık ve başlangıç, söz ve eylemin kolektif karakterinde anlamını bulur. Arendt, Augustinus'u bir kez de bu bağlamda hatırlar: "*socialis est vita sanctorum*: azizlerin yaşamı dahi diğer insanlarla birlikte süren bir yaşamdır".²⁰ Şüphesiz Arendt, varoluşun yalıtık değil, ancak iletişim içerisinde söz konusu olduğunu söylediğinde Heidegger'in izinden gider ama "varoluş, herkesin ortaklaştığı verili bir dünyada yer alan insanların ortak yaşamı içerisinde gelişebilir ancak"²¹ dediğinde Heideggerci patikadan ayrılır. Zira her ne kadar Heidegger, *Dasein*'i *Mitsein* olarak belirlese de, onun gündelik yaşam içindeki varoluşunu, bırakın bir gelişebilirlik bağlamına oturtmayı, aksine düşmüşlük olarak tarif eder. Bunun belki de en önemli nedenlerinden biri Benhabib'in altını çizdiği gibi, ölüm, suçluluk, kararlılık

¹⁷ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 3*, s. 315.

¹⁸ Topolski, *Arendt, Levinas and a Politics of Relationality*, s. 17.

¹⁹ Miguel Vatter, *Nativity and Biopolitics in Hannah Arendt*, *Revista de Ciencia Política*, 2(26), 137-159, 2006, s. 144.

²⁰ Hannah Arendt, *Between Past and Future-Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York, 1961, s. 73.

²¹ Hannah Arendt, *Varoluşçu Felsefe Nedir? J. Kohn içinde, Formasyon, Sürgün, Totalitarizm-Anlama Denemeleri 1930-1954* (İ. Yıldız, Çev., s. 243-275), Dipnot Yayınları, Ankara, 2014, s. 273.

“HANNAH ARENDT’İN DOĞARLIK KAVRAYIŞI VE
SİYASET FELSEFESİ İÇİN YENİ BİR HAREKET ALANI”
Onur KARTAL

gibi temaların Heidegger felsefesinde metodolojik olarak hep solipsizmi gerektirmesidir: bu temalar “kişinin kendisinden başka hiçbir şeyle ilişkili değildir”.²²

Buna karşın Arendt, doğarlığı başlangıç noktası kabul ettikten sonra hızla, söz ve eylemin sahasına, yani kamusallığa yoğunlaşır. Anne O’Byrne’in söylediği gibi, her ne kadar varlık karakterimiz ilk olarak doğuma işaret etse de, bu doğum ancak dünya içinde eylediğimizde edimselleşecektir.²³ Christina Schües de Arendt’i bu çizgide yorumlarken eylemi, dünya içindeki ikinci bir doğum, doğumun politikleşmesi olayı olarak tarif eder (Schües, 2002, s. 193). Bu yüzden Arendt’in odağının, doğarlıktan kamusallığa doğru kayması kaçınılmazdır. Ya da Julia Reinhard Lupton’un ifadesiyle, Arendt’in topolojisinde doğum, *oikos*’a değil *polis*’e aittir²⁴. Aslında Arendt’in ana gündemi, özel ve kamusal alanın sınırlarını tahrip ederek yükselen ve bunları birbirlerinin içinde eriten toplumsal alanın yükselişidir. Toplumsal alanın yükselişi, en temelde, bizim konuşma ve eylem kapasitemize etkide bulunur. Bunlar, mahrem ve özel alana doğru sürüklendiklerinde eski niteliklerini kaybederler.²⁵ Bilhassa konuşmanın kamusal alandan tasfiyesi ya da değerden düşürülmesi Heideggerci bağlamda önemlidir. Çünkü varolanların varlık karakterinin kamusal alana hâkim boş konuşmada üzerinin örtüldüğünü iddia eden Heidegger’in aksine Arendt için kamu alanı mutlak bir açıklık alanıdır. Kamusal alan, ilk manada her şeyin görünür hale geldiği bir zemini, herkesin her şeyi görebildiği ve duyabildiği bir alanı ifade eder. Bizler için gerçekliği tesis eden şey bu görünüşlerdir. Ama sadece bizim değil, başkalarının da gördüğü, başkalarından da *duyduğumuz* görünüşler: “Gerçeklik duygumuz baştan sona görünüşe ve dolayısıyla da şeylerin korunaklı varoluşun karanlığından gün yüzüne çıktıkları kamu alanının varoluşuna bağlı olduğu için özel ve mahrem yaşamlarımıza ışık tutan alacakaranlık dahi kamusal alanın çok daha göz kamaştırıcı ışığından doğar”.²⁶

²² Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, s. 106.

²³ Anne O’Byrne, *Nativity and Finitude*, Indiana University Press, Bloomington, 2010, s. 83.

²⁴ Julia Reinhard Lupton, *Arendt in Italy: Or, the Taming of the Shrew, Law, Culture and the Humanities*, 1(8), 68-83, 2012, s. 80.

²⁵ Arendt, *The Human Condition*, s. 49.

²⁶ A. g. e., s. 50-51. Elisabeth Young-Bruehl, Heidegger ve Arendt arasındaki bu açığı gözden kaçırmaz. Heidegger’in “kamunun ışığı her şeyi bulanıklaştırır” [*Das Licht der Offentlichkeit verdunkelt alles*] sözü, Arendt tarafından kamu alanına karşı kayıtsızlığın bir örneği olarak yorumlanır. Oysa kamu alanı, insanların paylaştıkları hakikatlerin gün ışığına çıkacağı yegâne yerdir (Bkz. Young-Bruehl, *Why Arendt Matters?*, s. 8.). Arendt’in ifadesiyle “sadece iletişimde –çağdaşlar arasında olduğu

İkinci manada kamusalılık, bize özel olandan farklı olarak hepimiz için ortak olan dünyayla ilgilidir. Ama sınırlı bir hareket alanı ya da organik yaşamın genel koşulu bağlamında yeryüzü ya da doğa olarak dünya değil, insan eseri bir dünya. Arendt’in bilindik “masa” örneği burada karşımıza çıkar. “Dünya içinde birlikte yaşamak” der Arendt “insanların etrafında oturdukları bir masanın olması gibi, en temelde ona ortak olarak sahip olanların arasında yer alan bir şeyler dünyasının olması demektir; her *arasında-olma* gibi dünya da insanları aynı anda hem birleştirir hem de ayırır”.²⁷ Kitle toplumunun temel sorunu, üyelerinin arasındaki dünyanın onları bir araya getirme kapasitesini yitirmesidir. Etrafında oturacağımız bir masa olmadığında bizi ortaklaştıracak, bir araya getirecek hiçbir şey de kalmaz. Dolayısıyla kamu alanında gün yüzüne çıkan kayıtsızlık kaynağını burada, artık bir masanın olmayışında bulur. Arendt bu noktada Augustinus’u bir kez daha yardıma çağırır ve onun merhamet ilkesinden esinlenerek sevgi deneyimini²⁸, dünya sevgisini [*amor mundi*] gündeme getirir: “Son tahlilde insan dünyası, daima insanın *amor mundi*’sinin bir ürünüdür”.²⁹ Patricia Bowen Moore, Arendt düşüncesinde sevgiyle doğarlık arasındaki bağı, sevginin bu kolektif vasfı gereği politika üzerinden kurar ve politik doğarlığın, dünyaya yönelik bir kaygıyla karakterize edildiğini söyler. Dünyaya yönelik bu kaygıda Augustinus’un dünya sevgisinin izlerini görmek mümkündür; dünya sevgisi, bizi dünyanın ortak olarak paylaşılan gerçekliğinden yana pozisyon almaya çağırır. Bu yüzden *amor mundi*, “politik bir tutum”, “politik bir farkındalık” ve nihayet “insanın çoğulluk dünyasına ve bu dünya için bir adanma edimi”dir.³⁰

Bu ortaklık, sonsuz sayıda tekillikten mürekkep, tüketilemez bir çoğulluk olarak vuku bulur. Hem eylemin hem de konuşmanın temel koşulu olan insan çoğulluğu, eşitlik ve ayırım [*distinction*] vasfına sahiptir. Eşitlik, insanların birbirlerini anlayabilmelerinin koşuludur. Ama ayırım olmaksızın

kadar yaşayanlarla ölümler arasında da- hakikat kendisini açığa çıkarır” (Bkz. Arendt, *Men in Dark Times*, s. 85).

²⁷ Arendt, *The Human Condition*, s. 52.

²⁸ A. g. e., s. 53.

²⁹ Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, Schocken Books, New York, 2005, s. 203. Arendt’in Augustinus düşüncesinde sevgi kavramını nasıl yorumladığına ilişkin olarak bkz. Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1996. Arendt’in Augustinus’un *Vita Socialis* kavramı üzerinden sevgi kavrayışını üç farklı bağlamda ele aldığı savunulan ve doğarlığın toplumsal boyutlarının komşu sevgisi bağlamından türediğini ortaya koyan bir çalışma için bkz. Patricia B. Moore, *Hannah Arendt’s Philosophy of Natality*, MacMillan, Londra, 1989.

³⁰ Patricia B. Moore, *Natality, Amor Mundi and Nuclearism in the Thought of Hannah Arendt*, J. W. Bernauer içinde, *Amor Mundi-Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt* (s. 135-157), Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1987, s. 143.

“HANNAH ARENDT’İN DOĞARLIK KAVRAYIŞI VE
SİYASET FELSEFESİ İÇİN YENİ BİR HAREKET ALANI”
Onur KARTAL

bu anlamının bir değeri yoktur, çünkü Arendt, her bir insanın ancak birbirlerinden farklı oldukları ölçüde birbirleriyle konuşmaya gereksinim duyduklarını ve kendilerini anlaşılır kılmak için eylemde bulduklarını öne sürer.³¹ İnsanlar mutlak ayrımları içinde bir ve aynıdırlar; paylaşılan bu insani aynılık eşitliklerdir ama bu eşitlik, bir eşitin diğer bir eşit karşısında mutlak ayrımda cereyan eder. Bu yüzden konuşma ve eylem siyasal etkinliğin nasıl asli öğeleriye, eşitlik ve ayrım da siyasal yapı için iki kurucu unsura karşılık gelir.³²

Ayrım, bütün organik yaşama hükmeden bir kategoridir ama bir tek insan, bu ayrımı ifade edebilir ve kendi ayrımını ortaya koyabilir ve yine bir tek o, kendisiyle iletişim kurabilir.³³ Dolayısıyla hem iletişim hem de eylem, Arendtçi söz dağarcığında bir bakıma her bir insanın kendi ayrımını ortaya koymanın vasıtası haline bürünürler: “Konuşma ve eylem, bu benzersiz farklılığı [*distinctness*] açığa çıkarır”.³⁴ Bu yüzden Arendt, konuşmanın ve eyleminin [*speech and action*] olmadığı bir yaşamın derin bir uykuda olduğunu, dünyayla bütün bağının koptuğunu söyleyecektir. Bunu takiben biyolojik doğumun ötesinde, Arendt bir de dünyaya doğmaktan bahseder ki, dünyaya dâhil olmak ancak söz ve edimle [*word and deed*] mümkündür. İnsanlar arasında olmadığı sürece insani bir yaşamdan söz edilemez.³⁵

³¹ Arendt, *The Human Condition*, s. 175-176.

³² Arendt, *The Promise of Politics*, s. 61-62.

³³ Arendt *Sorumluluk ve Yargı* başlığı altında toplanan metinlerinde çoğulluğun insan varoluşunda tohum halinde dahi var olduğunu söylerken insandaki kendisiyle iletişim kurabilme kapasitesine gönderme yapar. Düşünce süreçlerinin tekil ve ikili karakterine baktığımızda görürüz ki biz sadece kendimizi ikiye böldüğümüzde gerçek anlamda düşünürüz. İnsanın çoğulluğundan hareketle yaklaştığımızda bu birden-iki [*two-in-one*] olma durumu, birlikteliğin son izi gibidir. Kendi kendime *bir* olduğumda dahi aslında *ikiyimdir* ya da hiç değilse *iki* olmaya muktedirimdir. Bu husus Arendt’e göre kritiktir. En az beklediğimiz yerde dahi –yani yalnızlıkta– insan çoğulluğu, keşfedilmeyi beklemektedir. Bkz. Hannah Arendt, *Responsibility and Judgement*, Schocken Books, New York, 2003, s. 106. Arendt, benin kendisiyle kurduğu bu iletişimi *Politikanın Vaadi* başlığı altında toplanan çalışmalarında, benin kendisiyle birlikte yaşaması olarak tarif eder. Bu yüzden insan çoğulluğu hiçbir zaman feshedilemez ve yine bu yüzden filozofun çoğulluk alanından kaçışı daima bir yanılısamadır: “Sadece kendi başıma yaşıyor olsaydım bile, hayatta olduğum sürece, bütünüyle çoğulluk koşulu içinde yaşıyor olurum” Arendt, *The Promise of Politics*, s. 20. Bu yüzden *Zihnin Yaşamı*’nda, düşüncenin yapısındaki ikilik, der Arendt, “yeryüzünün yasası olan sonsuz çokluğa işaret eder”. Bkz. Hannah Arendt, *Zihnin Yaşamı*, (İ. Ilgar, Çev.), İletişim, İstanbul, 2018, s. 219.

³⁴ Arendt, *The Human Condition*, s. 176.

³⁵ A. g. e., s. 176.

III

Dünyaya dâhil olmanın itici gücü, doğduğumuzda meydana gelen başlangıçla ve kendi inisiyatifimizle yeni bir şeyi başlatmamızla açığa çıkar. Arendt’in *Devrim Üzerine*’de “insanların çoğulluğunu gerektiren tek insani yeti”³⁶ olarak tarif ettiği eylem, en temelde inisiyatif almak, başlamak, bir şeyi harekete geçirmektir ve “doğum yoluyla birer *initium*,³⁷ yeni gelen, başlayan olduğu içindir ki insanlar, inisiyatif alıp eyleme geçerler”.³⁸ Ya da yine *Devrim Üzerine*’de ifade edildiği şekliyle insanların bir şeyleri başlatabilme becerileri “insanoğlunun ancak doğumla bu dünyada görünür olduğu gerçeğine dayanır”.³⁹ Burada başlangıcın yenilik karakteri Arendt için can alıcı önemdedir. Yenilik başlangıcın doğasındadır ve yeni bir şey olduğunda bundan daha önce olup biten herhangi bir şeyin tekerrür etmemesi beklenir: “Tüm başlangıçların ve tüm kökenlerin doğasında beklenmedik olanın bu şaşırtıcı vasfı yer alır”.⁴⁰ Beklenmedik olanın tuhaflığı, yeni olanın bir mucize formunda doğmasına sebep olur. Mucize, nedensellik zincirinde bir kırılmadır. Bu nedenle Arendt, başlangıcı, nedensizlikle ilişkilendirir⁴¹ ve nedensizliğin her başlangıca içkin olduğunun altını çizer: “Bir başlangıcın doğasında tam bir nedensizlik kıstası vardır. Sağlam bir sebep sonuç zincirine, yani her etkinin ileriki gelişmelere sebep olacak bir etkiyi doğrudan yarattığı bir silsileye bağlı değildir. Bunun yanı sıra, adeta tutunacak herhangi bir şeyi de yoktur; sanki zamansızlık ve mekânsızlıktan çıkıp geliyor gibidir”.⁴² Bu mucize, hiç şüphesiz doğumda kendisini gösterir. Kristeva’nın anımsattığı gibi Arendt, Hıristiyanlıktan ilahi olmayan bir tarzda beslendiği bir yerde Mucizevi Havadis’e başvurur: “Bu çocuk bize geldi”. Çocuğun gelişimi iki anlamda önemlidir; ilk olarak politika, insanı ölümlü konumuna indirgemekten ziyade “yeniden doğabilme” kapasitelerini açığa çıkartan bir işlevi üstlenir ve ikinci olarak da insanlar arası kolektivite bağlamının asli unsuru olan sevgi, dünyaya çocuk aracılığıyla gelir.⁴³

³⁶ Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, (O. E. Kara, Çev.), İletişim, İstanbul, 2012, s. 235.

³⁷ *Initium*, bilindiği gibi Latince’de başlangıç anlamına geliyor. Arendt’in İngilizce *initiative* terimine başvururken terimin İngilizce kökeni *initiate* fiilini Latin köklerine bağlayarak, hem bir şeyleri başlatma hem girişimde bulunma hem de eyleme kapasitesini bir defada kucaklamak istediği söylenebilir.

³⁸ Arendt, *The Human Condition*, s. 177.

³⁹ Arendt, *Devrim Üzerine*, s. 285.

⁴⁰ Arendt, *The Human Condition*, s. 178.

⁴¹ Arendt, *Devrim Üzerine*, s. 281.

⁴² A. g. e., s. 276-277.

⁴³ Kristeva, *Hannah Arendt*, s. 77. Alfonso Cuarón’un yönetmenliğini üstlendiği 2006 yapımı *Children of Men* filmi, doğumun bu ikili bağlamını olağanüstü bir biçimde

İnsanın eyleme yetisini haiz olması, beklenmedik olanın ondan beklenebileceği anlamına gelir; Arendt eylem sayesinde insanın olanaksız gibi görünen sonsuz sayıda şeyi icra edebileceğini düşünür. Zira eylem, “doğa biliminin diliyle ‘düzenli olarak meydana gelen sonsuz bir olasılıksızlıktır’”.⁴⁴ İşte Arendt, insanın bu benzersizliğini, her doğumla birlikte dünyaya benzersiz bir varlığın geliyor oluşunu, başlangıç olarak eylemin aynı zamanda bir doğuma tekabül edişini doğarlık [*natality*] olarak kavramsallaştırır. Eyleme yetisi, doğarlıkta ontolojik köklerini bulur.⁴⁵ Konuşma da bu bağlamdan ayrı düşünülemez, zira Arendt konuşmayı bir “farklılık olgusu”, “insanın çoğulluk durumunun yani, eşitler arasında ayrı ve eşsiz bir varlık olarak yaşamının bir edimselleşmesi” olarak ele alır. Ya da *Devrim Üzerine*’de yaptığı gibi –ama bu kez şiddetin eleştirisi bağlamında– insanın siyasi bir varlık oluşunu, onun konuşma kudretiyle donatılmışlığına bağlar.⁴⁶ Öyle ki, Kabil’in Habil’i, Romulus’un Remus’u katline kadar uzanan tarihsel süreçte toplumsallığın bütün formlarının kardeş katli üzerinde yükseldiği yargısının art alanında yer alan başlangıçta suçun olduğu yönündeki fikrin karşısına Aziz John’un “başlangıçta söz vardı” şeklindeki ifadesini koyar.⁴⁷

Bu bakımdan konuşma da en az doğarlık ve eylem kadar farkın, benzersizliğin ve tekilliğin teminatıdır. Hatta konuşma olmaksızın bir eylemden dahi söz edilemez. Konuşmanın eşlik etmediği eylem, hem açığa çıkarıcı karakterini hem de öznesini yitirir. Eylemin öznesi, ancak konuştuğu ölçüde varolabilir. Öyleyse konuşmanın yitimi hem eylemin hem de eyleyenin yitimidir. İnsani etkinlikler arasında konuşmaya en çok ihtiyaç duyan etkinlik, eylemdir. İnsanlar eylemde ve konuşmada kim olduklarını gösterirler. İnsan, benzersiz kişisel vasıflarını eylem ve konuşma aracılığıyla ifşa eder ve insan dünyasında ancak bu yolla görünür hale gelir.⁴⁸ Eylemin ve konuşmanın yeni bir şey başlatan ve açığa çıkaran vasfı, dünyaya gelen her

sahneler. Film, 2027’de geçen bir distopyayı resmeder. Filme distopik karakterini kazandıran şeyse doğurganlığın sona ermesidir. Doğumun dünyadan el çekmesiyle, insan dünyası, bir çatışma sahası haline gelir ve mucize eseri hamile kalan bir kadının korunması, insanlığın sadece biyolojik değil siyasal geleceğinin selameti açısından da bir ölüm kalım meselesine dönüşür. Bu bağlamda filmin belki de en enteresan sahnesi, silahlı çatışmaların hüküm sürdüğü bir kaos ortamında doğum gerçekleştiğinde tüm insanların çatışmaya bir son verip bu mucizeye, Arendt’in diliyle dünyaya sevgi aracılığıyla gelen çocuğa umutla bakmaya başladıkları andır. Çocuk, insanlığın hem biyolojik hem de politik geleceği için umut ışığı olarak beliren bir başlangıç, bir mucize biçiminde sahneye çıkar.

⁴⁴ Arendt, *The Human Condition*, s. 246.

⁴⁵ A. g. e., s. 247.

⁴⁶ Arendt, *Devrim Üzerine*, s. 21.

⁴⁷ A. g. e., s. 22.

⁴⁸ Arendt, *The Human Condition*, s. 179.

insanın benzersiz yaşam hikâyesini⁴⁹ dünyaya tanıttak bir süreci harekete geçirir.⁵⁰

Sonuç

Arendt’in geliştirdiği bu kavramsal haznenin, iki önemli alan açtığı söylenebilir. Birincisi kamusalılığı söz ve eylem alanı üzerinden pozitif bir toplumsallık tahayyülüyle ilişkilendirdiğinde, felsefesi aynı anda hem bir iletişim hem de bir praksis felsefesine dönüşür. Öyle ki, Heidegger’in gayrisahicilikle damgaladığı kamu alanı Arendt’in elinde bir güç [power] sahasına dönüşür. Güç, yalnızca söz ve edimin birbirlerinden ayrı düşmedikleri; sözcüklerin boş, edimlerin acımasız olmadıkları; sözcüklerin yönelimleri perdelemek yerine gerçeklikleri ifşa ettiği; eylemlerinse ilişkileri yok etmek için değil yaratmak ve yeni gerçeklikleri inşa etmek için kullanıldıkları yerde edimselleşebilir: “Güç, kamu alanının, eyleyen ve konuşan insanlar arasındaki potansiyel görünüş mekânının varlığını devam ettiren şeydir”.⁵¹ Buradan bakıldığında Arendt’in totalitarizm üzerine analizlerinin bütünüyle insanlar arası eşitliği ve her bir insanın kendinde taşıdığı benzersiz karakteri teminat altına alan bu varlığı ortadan kaldırmak için eyleme ve konuşma kapasitelerini tahrip etmek üzere seferber olan bir yönetim tarzını gözler önüne sermekten başka bir şey olmadığı söylenebilir.

Arendtçi siyasal projeksiyonun ikinci can alıcı katkısıysa, onun doğarlık ve yaşam kavramına getirdiği perspektifin biyopolitik tartışma evrenine açtığı alanda karşımıza çıkar. Ölüme-yönelik-olmadan doğarlığa, hor görülen gündelik yaşamdan yüceltilen kamusalılığın görünüş sahasına, tecrit ve ilişkisizlikten, konuşma ve eyleme, sükûnetten söze doğru Arendtçi yönelim, yok edici bir nekro-ontolojiden yaratıcı bir biyopolitikaya doğru gerçekleşen kuramsal bir hareketin köprüsünü de oluşturuyor. Öyle ki Arendt hem biyolojik yaşamın zorunlu ihtiyaç evreniyle sınırlanan insan yaşamına karşı, siyasal eylem yaşamını çıkartırken Michel Foucault’nun biyopolitik tahlillerine bir zemin sunar. Hem totaliter rejimlerin kamp mekânı üzerinden insanları şedit aparatlar vasıtasıyla birer yaşayan ölüye dönüştüren pratiklerine ışık tutarak Giorgio Agamben’in egemenlik

⁴⁹ Arendt’in hikâye anlatıcılığını, hem öznelarasılık ve iletişim ama hem de mültecilik ve şiddet bağlamında ele alan detaylı bir antropoloji çalışması için bkz. Michael Jackson, *The Politics of Storytelling: Variations on a Theme by Hannah Arendt*, Museum Tusulanum Press, Copenhagen, 2013.

⁵⁰ Arendt, *The Human Condition*, s. 184.

⁵¹ A. g. e., s. 200.

“HANNAH ARENDT’İN DOĞARLIK KAVRAYIŞI VE
SİYASET FELSEFESİ İÇİN YENİ BİR HAREKET ALANI”
Onur KARTAL

analizlerine olanak verir. Hem de doğarlığın öngörülemez, mucizevi ve çoğulcu başlangıcına yaptığı vurguyla Roberto Esposito’nun olumlayıcı biyopolitika kavrayışına katkı sağlar. Bu bağlamda bilhassa Roberto Esposito’nun yapıtı, diğerlerinden bir adım öne çıkıyor. Zira Esposito, Foucault ve Agamben gibi Arendtçi tahlilleri günümüz siyasal organizasyonlarının işleyişi için değil, aynı zamanda ümit edilebilir ve arzulanabilir bir alternatif siyasal alanın ufkunu şekillendirmek için de seferber ediyor.

Esposito *Bíos: Biopolitika ve Felsefe* adlı yapıtında doğumun önceleyici bir şekilde baskılanmasının [*anticipatory suppression of birth*], baskıcı bir biyopolitik iktidarın ayırt edici karakterlerinden biri olduğunun altını çiziyor.⁵² Arendt’in felsefesi tam da bu bağlamda önem kazanır çünkü Arendt, Esposito’ya göre, politikayı ölümün mührü altında düşünen uzun bir geleneğin hilafına doğum fenomenini siyaset için kökensel hale getirerek bu fenomene itibarını iade eder. Ölüm korkusu, muhafazakâr bir politikadan başka bir şeye yol açmazken, doğum olayında siyaset, yenilikçi gücünü keşfeder.⁵³ Bu da bizi Esposito’nun az önce bahsettiğimiz tespitine götürür. Yenilikçi bir siyasetin önünü almak isteyen her egemen politika, doğuma yönelik önceleyici bir baskı stratejisi geliştirmek durumundadır. Esposito’nun Nazizm’e ilişkin ayrıntılı analizlerinde yoğunlaştığı, kısırlaştırma, ayıklama ve öjeni projeleri, bu stratejinin nasıl yürütüldüğünü gözler önüne serer. Doğum baskılanmalıdır çünkü doğumun beraberinde getirdiği, çoğulluk, fark ve öngörülemezlik her egemen siyaset için bir tehdit oluşturur. Dolayısıyla Arendt, çoğulluğu, başlangıcı ve yeniliği ifade eden bir doğum kavrayışı geliştirdiğinde, totaliter bir politikanın doğum kontrol prosedürlerinin asıl gayesini de bu prosedürleri boşa çıkaracak bir doğum kavrayışını da gözler önüne sermiş olur. Ancak bunu yaparken Arendt, bir tarafta bütün külliyatı boyunca direnmiş olduğu şeye, yani insan yaşamının biyolojik döngülere hapsedilmesine direnirken bir yandan da biyolojik bir olgu olan doğum olgusunu siyasal bir bağlama oturtmaya gayret eder. Bu yüzden her ne kadar Vanessa Lemm, Arendt’in bütün bir yaşamın siyaseti işgal ediyor oluşunu, insan varoluşunun depolitizasyonu ile ilişkilendirdiğini, buna karşın Esposito’nun bu işgali politikanın anlamını çoğullaştıracak bir aşama olarak yorumladığını söylerken ikili arasında net bir sınır çizse de⁵⁴

⁵² Roberto Esposito, *Bíos: Biopolitics and Philosophy*, (T. Campbell, Çev.), University of Minnesota Press, Minneapolis ve Londra, 2008, s. 11.

⁵³ A. g. e., s. 177.

⁵⁴ Vanessa Lemm, *Biopolitics and Community in Roberto Esposito*. R. Esposito içinde, *Terms of the Political-Community, Immunity, Biopolitics* (s. 1-14), Fordham University Press, New York, 2013, s. 10.

Arendt’in doğarlık ve doğum analizinin ayrılmaz bir biçimde onun çoğulluk kavrayışıyla bir arada ilerlediğini göz önünde tutmamız gerekir. Zira Arendt, biyolojik birer olgu olarak doğarlık ve doğumun, çoğulluk vasfıyla, başlangıç ve öngörülemezlik karakteriyle siyasal arenayı zenginleştirdiğinin sadece farkında değildir; bizzat biyolojik olanla siyasal olan arasındaki zenginleştirici bağı keşfeden ve analizinin merkezine bu ilişkiyi koyan ilk isimdir. Arendt’in itirazı, toplumsal yaşamın siyasal vasfının ötesinde salt biyolojik zorunluluklara dayalı gereksinimlerin bir tatmin sahası olarak şekillenmesindedir. Egemen politikaların, baskılayıcı doğum kontrol stratejileriyle, toplumsal yaşamı salt biyolojik gereksinimlerin tatminiyle sınırlama girişimleri el ele giderken Arendt, bu iki koldan yürütülen biyolojik taarruzu, doğumun başlangıç ve çoğulluk karakteriyle bertaraf etmeyi dener. İşte Esposito için bu girişim, farka dayalı, çoğulluğu esas alan, kamusal alanı bir söz ve eylem alanı haline getiren bir biyopolitik tahayyülün geliştirilmesinde kilit bir rol üstlenmektedir. Esposito’nun çabasının, Arendt’in bu kamusal alan kavrayışını, canlı bedenlerin taleplerinin yükseltildiği bir biyopolitik kamusalığa tercüme etmek olduğunu da söyleyebiliriz.⁵⁵ O halde Arendt’in eserinin gücü sadece Heidegger’in nekro-politikaya dönüştürülmeye elverişli sonluluğa dayalı fundamental ontolojisine ruhunu veren kategorileri kimi yerlerde aşındırarak kimi yerlerdeyse ters yüz ederek geliştirdiği kamusalık anlayışından gelmez. Siyaset kuramı açısından asıl önemli olan, Arendt’in, farka, çoğulluğa, öngörülemezliğe sırtını dayayan biyopolitik bir kamusalığın ipuçlarını, doğum ve doğarlık kavrayışından hareketle benzersiz bir şekilde savunmasıdır.

⁵⁵ Roberto Esposito, *Persons and Things*, (Z. Hanafi, Çev.), Polity Press, Cambridge, 2015, s. 147.

"HANNAH ARENDT'İN DOĞARLIK KAVRAYIŞI VE
SİYASET FELSEFESİ İÇİN YENİ BİR HAREKET ALANI"
Onur KARTAL

KAYNAKÇA

- Arendt, H. (1961). *Between Past and Future-Six Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press.
- Arendt, H. (1968). *Men in Dark Times*. New York: A Harvest Book.
- Arendt, H. (1996). *Love and Saint Augustine*. Chicago ve Londra: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago ve Londra: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (2003). *İnsanlık Durumu*. (B. S. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2003). *Responsibility and Judgement*. New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (2005). *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (2012). *Devrim Üzerine*. (O. E. Kara, Çev.) İstanbul: İletişim.
- Arendt, H. (2014a). Örgütlü Suç ve Evrensel Sorumluluk. J. Kohn içinde, *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm-Anlama Denemeleri 1930-1954* (İ. Yıldız, Çev., s. 190-205). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Arendt, H. (2014b). *Totalitarizmin Kaynakları 3*. (İ. Serin, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2014c). Varoluşçu Felsefe Nedir? J. Kohn içinde, *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm-Anlama Denemeleri 1930-1954* (İ. Yıldız, Çev., s. 243-275). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Arendt, H. (2018). *Zihnin Yaşamı*. (İ. Ilgar, Çev.) İstanbul: İletişim.
- Benhabib, S. (2003). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Oxford: Rowman and Littlefield Publishers.
- Brunkhorst, H. (2002). Equality and Elitism in Arendt. D. Villa içinde, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (s. 178-201). Cambridge: Cambridge University Press.
- de Beistegui, M. (2002). *Heidegger and Political-Dystopias*. Londra: Routledge.
- Esposito, R. (2008). *Bíos: Biopolitics and Philosophy*. (T. Campbell, Çev.) Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press.
- Esposito, R. (2015). *Persons and Things*. (Z. Hanafi, Çev.) Cambridge: Polity Press.

- Gündoğdu, A. (2015). *Rightlessness in an Age of Rights-Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*. New York: Oxford University Press.
- Jackson, M. (2013). *The Politics of Storytelling: Variations on a Theme by Hannah Arendt*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press.
- Kartal, O. (2017). *Başkasının Politikası-Husserl, Heidegger, Levinas*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kristeva, J. (2001). *Hannah Arendt: Life is a Narrative*. (F. Collins, Çev.) Toronto: University of Toronto Press.
- Kristeva, J. (2018). *Hannah Arendt-Yaşam Bir Anlatıdır*. (N. Dümelli, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Lemm, V. (2013). Biopolitics and Community in Roberto Esposito. R. Esposito içinde, *Terms of the Political-Community, Immunity, Biopolitics* (s. 1-14). New York: Fordham University Press.
- Lupton, J. R. (2012). Arendt in Italy: Or, the Taming of the Shrew. *Law, Culture and the Humanities*, 1(8), 68-83.
- Moore, P. B. (1987). Natality, Amor Mundi and Nuclearism in the Thought of Hannah Arendt. J. W. Bernauer içinde, *Amor Mundi-Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt* (s. 135-157). Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
- Moore, P. B. (1989). *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*. Londra: MacMillan.
- O'Byrne, A. (2010). *Natality and Finitude*. Bloomington: Indiana University Press.
- Schües, C. (2002). Doğumluluğun Anlamı. S. Y. Öge, Ö. Sözer, & F. Tomkinson içinde, *Metafizik ve Politika-Metaphysics and Politics Martin Heidegger Hannah Arendt* (U. R. Sungur, Çev., s. 181-225). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Topolski, A. (2015). *Arendt, Levinas and a Politics of Relationality*. Londra ve New York: Rowman and Littlefield.
- Vatter, M. (2006). Natality and Biopolitics in Hannah Arendt. *Revista de Ciencia Política*, 2(26), 137-159.
- Villa, D. R. (1996). *Arendt and Heidegger-The Fate of the Political*. New Jersey: Princeton University Press.
- Young-Bruehl, E. (2006). *Why Arendt Matters*. Londra: Yale University Press.

“HANNAH ARENDT’İN DOĞARLIK KAVRAYIŞI VE
SİYASET FELSEFESİ İÇİN YENİ BİR HAREKET ALANI”
Onur KARTAL

216

MODERNİTE VE TİRANLIK: LEO STRAUSS'UN MODERNİTE ELEŞTİRİSİNDE TİRANLIK

Mete Ulaş AKSOY*

ÖZ

Leo Strauss'un modernite eleştirisini tiranlık bağlamında ele almayı amaçlayan çalışmamız, modernite ile tiranlık arasındaki irtibatı ortaya koymaya çalışacaktır. Strauss için, modern politika felsefesi, tiranlığı anlamak ve açıklamak konusunda büyük bir zafiyet içerisindedir. Bu zafiyeti aşmanın yolu, Strauss'a göre, klasik politika felsefesinin öğretilerini büyük bir ciddiyetle tekrardan ele almaktan geçmektedir. Bu yapıldığı takdirde, tiranlığın tarihin derinliklerinde kalmış bir vakıa ve müessese olmadığı ve modernite ile birlikte çok daha sofistike ve teknik bir hale gelmiş olduğu ortaya çıkacaktır. Ayrıca, bu sayede modernite ile tiranlık arasındaki örtük ontolojik ve epistemolojik bağları fark edebilmek mümkün hale gelecektir. Strauss'un modernite eleştirisinde dile getirdiği tiranlık meselesini ele alan çalışmamız üç kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda, Strauss'un bakış açısından, modernite ve tiranlık arasındaki irtibat ortaya konulacaktır. İkinci kısımda, modernite ile tiranlık arasındaki ilişki somutlaştırılacak, bu doğrultuda, modernite ile istisna ve olağanüstü hal arasındaki ilişki incelenecektir. Üçüncü kısımda, özne ve rıza ilişkisi, tarihin sonu ve modern tekno-bilimsel iktidar bağlamında ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Klasik Politika Felsefesi, Leo Strauss, Modernite, Otorite, Tiranlık.*

MODERNITY AND TYRANNY IN LEO STRAUSS'S POLITICAL PHILOSOPHY ABSTRACT

According to Leo Strauss, modern political science has been in serious difficulty to understand and explain the phenomenon of tyranny. To overcome this trouble, Strauss recommends returning to the classical political philosophy. Accordingly, this return enables us to realize that far from being a phenomenon of previous ages, tyranny is a human condition that is still with us. Looking at Strauss's views on modernity from this perspective also makes visible the subterranean links between modernity and tyranny. This study has three sections. In the first one, it will focus on the link between modernity and tyranny with the help of Strauss's critique of modernity. In the second, it will deal with the practical side of this link, paying special attention to the concepts of exception and emergency. In the last one, we will deal with the issue of consent of subject within the context of "end of history" and techno-scientific authority.

Keywords: *Authority, Classical Political Philosophy, Leo Strauss, Modernity, Tyranny.*

* Dr.

*FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>
2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 217-239.
ISSN 2618-5784*

Makalenin geliş tarihi: 16.08.2018
Makalenin kabul tarihi: 04.12.2018

Giriş: Siyaset Felsefesi, Modernite ve Tiranlık

Leo Strauss, *Hiero or Tyrannicus* üzerine olan incelmeye çarpıcı bir tespit ile başlar: “Tiranlık politik yaşam ile yaşıt (coeval) bir tehlikedir.”¹ Strauss’u gerek bu satırları yazmaya, gerekse 18. yy.’dan beri unutulmuş bir düşünür olan Xenophon’un eserini incelemeye sevk eden esas neden, modern politika biliminin bu tehlikeyi incelemek konusunda sergilediği acziyettir. Strauss’a göre, söz konusu acziyet, sıradan ve arızı bir durum olmak bir yana modernite için kurucu bir mahiyete sahiptir.² Strauss, iddiasını destelemek için, modern siyasi düşüncenin Machiavelli ve Hobbes gibi kurucularına bakmamızı salık verir. Bu iki düşünürün gündeminde tiranlık mühim bir yer işgal etmez.³ Machiavelli için kadere hükmetme şeklinde ifadesini bulmuş bir siyasi başarı, Hobbes için de anarşi ve ölüme set çekecek bir normatif düzen her şeyin başında gelir. Dolayısıyla, kaderi dize getirip muzaffer olduğu sürece Prens’in, anarşiyi bertaraf ederek “canlı” kalmayı sağladığı sürece de Monark’ın, tiran olup olmadığı mühim bir mesele değildir.

Machiavelli ile Hobbes’un temsil ettiği kopuş, klasik politika felsefesi ile modern politika felsefesi arasında, tiranlık meselesi bağlamında, ne gibi farkların olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Klasik politika felsefesinin temel sorusu, insana hangi hayat tarzının mutluluk getireceğidir. Tiranlık, hazları ve arzuları her türlü koşul ve kayıttan azade kıldığı için, bu sorunun doğal bir muhatabı haline gelmiştir. Dolayısıyla klasik politika felsefesinin tiranlık ile ilgili sorusu şudur: arzuların kanun tanımaz bir şekilde bedensel hazlara ve iktidar hırsına yöneldiği tiranlık, insana gerçek mutluluğu getirebilir mi? Gerek *Devlet*’de gerek *Hiero*’da dile getirilen esas mesaj bu soruya verilen olumsuz yanıtta başka bir şey değildir. Tiranlık, tirana mutsuzluk ve sefaletten başka bir şey getirmemektedir.⁴ Tiranın

¹ Leo Strauss, *On Tyranny*, The Free Press, New York, 1991, s. 22.

² Strauss, a.g.e., s. 23.

³ Strauss, a.g.e., s. 24. Hobbes’un siyaset felsefesinde bu durum en net ifadesini *Leviathan*’da bulur: “Tiranlık kelimesi, ister tek bir kişide ister çok sayıda insanda olsun, egemenliğin adından bir şey olmadığı için, (şurası müstesna ki birinci kelimeyi kullananların, tiran dedikleri kişilere kızgın oldukları anlaşılır); öyle sanıyorum ki açık bir tiranlık düşmanlığına müsamaha gösterilmesi, genel olarak devlet düşmanlığına müsamaha edilmesidir ve ilkinden pek farklı olmayan bir başka kötülük tohumudur.” Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 518. Machiavelli için de tiranlığı ihmal sadece *Prens* ile sınırlı değildir. *Söylevler*’de de benzer bir durumun mevcudiyeti için bkz.: Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, 1958, s. 48-49.

⁴ Xenophon, *Hiero or Tyrannicus*, çev. Leo Strauss, The Free Press, New York, 1991, s. 15.

mutluluğunu sorgulayan klasikler için mutluluk daha doğrusu hakiki tatmin ancak Bütün’e dair bilgi peşinde koşarak elde edilebilecek bir şeydir. Dolayısıyla, klasik politika felsefesinde, filozof ile tiran arasındaki antitez son derece önemli olduğunu söyleyebiliriz. Strauss’a göre modernite ile birlikte, filozof ile tiran arasındaki tercih yerini başka bir tercihe bırakmıştır. Machiavelli’e göre yapılması gereken tercih, aslan (güç) ile tilki (strateji) arasındadır.⁵ Strateji meselesi, Hobbes için de merkezde durmaktadır. Ancak, Machiavelli’den farklı olarak, Hobbes’da bu mesele, cumhuriyetçiliğin heyecanından arındırılarak iktisadi hale getirilmiştir: İdeal Devlet’ler peşinde kaosa (anarşi) davetiye çıkararak enerjiyi heba etmek yerine, en düşük maliyetli olan arzuya, yani hayatta kalma arzusuna odaklanarak *Commonwealth*’ı inşa etmek.

Klasik politika felsefesi, *Eros* ile tiranlık arasındaki sıkı münasebeti mercek altına alırken⁶, modern politika felsefesi, *Eros*’u yok sayarak, sadece öznenin otonomisi meselesi üzerine yoğunlaşmıştır.⁷ Modernler, otonomiye garanti altına alacak sözleşme müessesini ve bunu destekleyecek bir toplumsal formasyonu ve disiplini ön plana çıkarırken, klasikler *Eros*’u aşkın bir Güzel’e yönlendirmek suretiyle, tiranlıktan kurtulmanın yollarını

⁵ Machiavelli, *The Prince*, çev. J. B. Atkinson, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2008, s. 60.

⁶ Klasik siyaset felsefesinin tiranlık üzerine olan görüşlerini, çalışmamızın sınırlarını aşması nedeniyle, detaylı olarak belirtmiyoruz. Ancak çalışmamızın, seyrini aydınlatması bakımından temel olarak şunları söyleyebiliriz. Klasik politika felsefesi için, tiranlık, siyasi bir mesele olmakla birlikte, esasen ruhtaki (psyche) bir bozukluğa ve dengesizliğe işaret etmektedir. Bkz. Ronald Beiner “The Soul of the Tyrant, and the Souls of You and Me: Plato’s Understanding of Tyranny”, *Confronting Tyranny: Ancient Lessons for Global Politics*, ed. Toivo Koivukoski ve D. E. Tabanick, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, s. 189. A. Mark Johnstone, “Tyrannized Souls: Plato’s Depiction of the Tyrannical Man”, *British Journal for the History of Philosophy*, 25(3), 2014, s. 436. Nathan Tarcov, *Confronting Tyranny: Ancient Lessons for Global Politics*, ed. T. Koivukoski ve D. E. Tabanick, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2005, 127. Bu dengesizliğin nedeni hazların tatminindeki bilgisizlikten kaynaklanan yanlışlardır. Kısacası, tiranlık en temelinde bozuk bir haz ve arzu düzenidir. Bu tespiti sadece Platon ve Xenophon’da değil, Aristoteles’te de görmekteyiz. Bkz. Aristoteles, *Politics*, çev. C.D.C. Reeve, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1959, s. 43. Platonik metinlerde bu durumun en net örneklerini, Critias, Calicles ve Alcibiades gibi figürlerde görmekteyiz. Bu hususta iki nokta dikkat çekicidir. Bu figürler arzu nesnelere saplantılı bir arzu ile bağlıdır ve aynı zamanda bu saplantıya eşlik eden bir bilgisizlik mevcuttur. Meseleye bu açıdan bakınca, aslında pek çok Platonik diyalogun bir şekilde tiranlık ile ilintili olduğunu görmek mümkün olacaktır. Örnek olarak, *Ion*’u verebiliriz. *Ion*’u *Devlet*’in X. Kitabındaki Er miti ışığında okuduğumuzda, *Ion*’un bir sonraki yaşamında dünyaya tiran olarak geleceğini tahmin etmek zor olmayacaktır.

⁷ Aakash Singh, *Eros Turannos: Leo Strauss and Alexandre Kojève Debate on Tyranny*, University Press of America, London, s. 71.

aramışlardır. Bu da beraberinde, bu dönemlere ait farklı ideal tipleri ortaya çıkarmıştır. Modern dönemin ideal bireyi, toplumsal bir terbiyeden geçirilmek suretiyle sözleşmenin uyumlu ve rasyonel tarafı haline getirilmiş verimli Üreticidir. Klasiklerin ideal bireyi ise, aşkın ve mutlak Güzel’in tecellisi olan kozmosun ahengini kendinde yansıtmayı başarabilmiş Bilge’dir. Demek oluyor ki, klasiklere göre tiranlıktan kurtulmak Bütün’e ve Güzel’e yönelmek ile mümkün olabilecektir. Bu yöneliş toplumsal formasyonu ve politikayı da etkileyecek sonuçlar üretecektir. Kişi, Bütün’e dair bilginin peşinde koşarak Güzel’e doğru yol aldıkça, bir filozof yahut bilge olmasa bile, en azından sivil erdeme sahip olacak; bu da onu iyi bir yurttaş ve iyi bir yönetici haline getirecektir.⁸ Ancak işin görüldüğü kadar kolay olmadığının farkında olan klasikler, İyi’ye ve Güzel’e yönelik bu yolculuğun, bıçak sırtında bir seyahat olduğuna dikkatimizi çekmekten de geri durmazlar.⁹ Mesela, Sokrates’in öğrencisi olmuş Alcibiades’in *Sempozyum*’un sahnesinde bir anda ortaya çıkması ve Sokrates’i başkası ile paylaşmanın neden olduğu gazap ile düzeni bozvermesi, bu noktayı net bir şekilde ortaya koymaktadır.¹⁰ İdeal devletin çatısı altında, erdemli yalanlar ile terbiye edilen muhafızların, her şeye rağmen, günün sonunda, başlarındaki Bilge yöneticilere isyan edecek olmaları, ideal devletin bile bu tehditte kaçınamayacağını ortaya koyar.¹¹

Modern dönem ile birlikte, Aşkın’a ve Güzel’e yönelik klasik vurgu yerini Güç’e yönelik arzuya bırakmıştır. İnsan tabiatının malul olduğu noksanlıklar nedeniyle klasiklerin gözünde asla kapanmayacak olan ideal ile real arasındaki uçurum,¹² modernite ile birlikte idealin zihni tasarıma, reelin de pasif bir madde konumuna indirilmesi ile birlikte aşılabilir hale gelmiştir. Klasik dünyanın değerler hiyerarşisini alt üst eden bu yaklaşım farkı neticesinde, Aşkın içkine, kutsal dünyeviye, mükemmellik (kemâlat) verimlilik ve etkinliğe dönüşmüştür.¹³ Bu süreç ile beraber tanık olduğumuz şey, Güç’ün bir ideal olarak ortaya çıkmasından başka bir şey değildir. Modern felsefenin doğuşundan Nietzsche’ye kadar uzanan süreçte Güç, Martin Heidegger’in tabiriyle, her şeyi belirleyen temel bir referans noktası

⁸ Waller Newell, *Ruling Passion: The Erotics of Statecraft in Platonic Political Philosophy*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2000, s. 103-104.

⁹ Newell, a.g.e., s. 89.

¹⁰ Plato, *The Symposium*, çev. M.C. Howatson, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, s. 51-52.

¹¹ Plato, *Republic*, çev. Allan Bloom, Basic Books, 1991, s. 224-227.

¹² Leo Strauss, “Restatement”, *On Tyranny*, der. V. Gourevitch and M. S. Roth, The Free Press, New York, 1991, s. 207-208.

¹³ Hans Joans, “The Practical Uses of Theory,” *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Northwestern University Press, Evanston, 1991, ss. 193-195.

haline gelmiştir.¹⁴ Güç’ün teolojik ve teleolojik kayıtlarından arındırılması, ilginç bir şekilde, Güç’ün bizatihi kendisinin teolojik mahiyete bürünmesine sebep olmuştur. Güç, her şeyin kendinden çıkıp kendine döndüğü bir töze dönüşmeye başladıkça, kişilerin, kurumların ve aktörlerin kıymeti, bu döngüye yaptıkları katkı nispetinde ölçülmeye başlanmıştır. Gücün kanun haline geldiği bu süreç, aslında Güç’ün kanunsuz hale gelmesinden başka bir şey değildir.

Bu nokta, Strauss’un tiranlık okumalarını modernite ile ilişkilendirmek için son derece önemli bir yerde durmaktadır. Tiranlık bir tebaanın üzerinde rızası olmaksızın kurulan kanunsuz iktidar ise, Güç’ün kanunsuzlaşması (yani teolojik ve teleolojik referanslarından arındırılıp, kendi kendine referans verir hale gelmesi) bizi ilginç bir durum ile karşı karşıya bırakmaktadır. Şu ve bu müşahhas tirandan ziyade, insanlığın karşısında çok daha güçlü bir tiran bulunmaktadır: Güç’ün tiranlığı.¹⁵ Bu tiranlık, geçmiş filozofların ve düşünürlerin, en cesur ve pervasız tahayyüllerini bile aşmış durumdadır.¹⁶ Keyfiyetleri, düzensizlikleri (*kaos*) ve nizamsızlıkları (*nomos*’a aykırı olmaları) nedeniyle, iktidarı her an sallantıda olan ve bu yüzden uzun ömürlü olmaları mümkün olmayan klasik tiranlıkların aksine, kanun haline gelmiş kanunsuz Güç’ün tiranlığı, Strauss’a göre, baki/ebedi ve evrenseldir.¹⁷ Baki ve ebedidir çünkü Georges Bataille’in tabiriyle tiranlığın alametifarikası olan keyfi/faydasız tüketim, iktisadi rasyonaliteye göre teşekkül etmiş bürokratik örgütlenmenin cenderesinde disipline ve terbiye edilerek, daha fazla güç devşirmenin hizmetlisi haline getirilmiştir. Evrenseldir çünkü bu disiplin ve organizasyon neticesinde elde edilen devasa Güç, yerkürede (özel hayatlar da dâhil) zapt edilmedik hiç bir yer bırakmamıştır.

İnsanlığın 20. yüzyılda soykırımlar, dünya savaşları, nükleer tehditler şeklinde yaşadığı kâbusların, Strauss’a göre müsebbibi olan bu tiranlık, iki vasfıyla klasik tiranlıktan ayrılmaktadır. Bunlar bilim (teknoloji) ve ideolojidir (propaganda). Klasiklerin tahayyül etmekten özellikle imtina ettiği şey, bilimin doğayı zapturapt altına alacak bir hükümlanlık projesine

¹⁴ Martin Heidegger, *Nietzsche*, Neske, 1961, s.236.

¹⁵ Hannah Arendt, modern iktidarı, “rule of nobody” olarak tanımlar. İktidarın kim’sesiz olması, iktidarı zayıflatmak bir yana, onu toplumu dizayn etme ve farklılıkları gidermede, eski dönemlerin kişisel iktidarlarından çok daha güçlü olmasını sağlamıştır. Bu konuda bkz. Hannah Arendt, *The Human Condition*, 1958, s. 45.

¹⁶ Leo Strauss, *On Tyranny*, The Free Press, New York 1991, 23.

¹⁷ Strauss, a.g.e., s. 27.

dönüşmesidir.¹⁸ Modern düşüncenin kurucu düşünürlerine baktığımızda, klasik anlayıştan ciddi bir şekilde uzaklaşıldığını görmekteyiz. Francis Bacon için doğa, Diotima’nın anlatısında resmedildiği gibi, tabiatımızın ister istemez meyil ettiği ve kavuştuğumuz zaman bizi tam kılan bir *Güzel* değildir. Modernite ile birlikte doğa, aşkın ve mutlak bir Güzellikten ziyade, zor kullanılarak yola getirilmesi gereken kuvvetler bileşkesine dönüşmüştür.¹⁹ René Descartes ve Robert Boyle için de durum farklı değildir. Doğa, bağrında kendimizi tam ve mutmain hissettiğimiz ve bizi var kılan bir yer olmaktan çıkmış, işlenmeyi bekleyen atıl bir hammadde deposuna yahut şekillenmeyi bekleyen pasif bir maddeye dönüşmüştür.²⁰ Modernite ve teknoloji okumalarında Strauss’un üzerinde mühim bir tesir bırakan Heidegger’in teknoloji konusunda işaret ettiği hakikat budur. Doğa, teknik-bilimsel çağda, *emrin* çağrısına cevap vermek için rezerve edilen hammadde deposuna dönüşmüştür.²¹ İdeoloji ve propaganda ise bu mütecaviz zihniyetin doğadan topluma ve bireye doğru genişletilmesinden başka bir şey değildir. Böylece, toplum teknoloji ve propaganda vasıtasıyla, topyekûn mobilizasyon şartlarında çalışan bir ham madde deposu haline getirilmiştir. Kısacası, insanlığa ebedi ve evrensel barışı vaat eden modernite, insanlığı ebedi ve evrensel bir tiranlığa mahkûm etmiştir.²²

Klasik ve modern tiranlıkların felsefe karşısındaki farklı tavırları da, Strauss’un modernite hakkında endişelerini anlama konusunda bize yardımcı olacaktır. *Polis*’i ve vatandaşları kendi irrasyonel arzularına ve disiplinsizliğine tabi kılan bir tiran ile disiplini ve tahakkümünü özel hayatın en ücra köşelerine kadar genişleten ve sadece siyasi iktidarı değil zihinleri de kontrol altına almaya çalışan modern tiranlık arasındaki fark dikkat çekicidir. Modern tiranlıkta korkutucu olan, klasik tiranlıkta el sürülmemiş bir saha olan, insan zihninin ve düşüncesinin de kontrol ve tahakküm altına alınıyor olmasıdır. Toplumsal gücün ve iktidar aygıtlarının zihinleri ve özel hayatı kuşatacak araçlara sahip olmadığı çağlarda, filozof/düşünür, ezoterik yazım

¹⁸ Pierre Hadot, *The Veil of Isis: An Essay on the History of the Idea of Nature*, çev. M. Chase, The Belnap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2006. ve Leo Strauss, “Restatement,” s. 178.

¹⁹ Francis Bacon, *The New Organon*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 81.

²⁰ Robert Boyle, *A Free Enquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge, 1996, s. 106. René, Descartes, *The World and Other Writings*, çev. S. Gaukroger, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 25.

²¹ Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, çev. W. Lovitt, Garland Publishing, New York, 1977, s. 19.

²² Leo Strauss, “Restatement,” ve Catherine Zuckert ve Michael Zuckert, *The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*, The University of Chicago Press, Chicago, 2008, s. 70.

tekniklerini uygulayarak, tahakkümden en azından zihnini kurtarabilmekteydi.²³ Modern dönem ile birlikte şekillendirilen/dizayn edilen şey bizatihi zihin olduğu için, filozofun/düşünürün ezoterik direnme olanakları da elinden alınmaktadır. Bu durum tehlikenin boyutlarını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Klasik tiranlık bedenler üzerinde tahakküm kurarken, modern tiranlıklar insan düşüncesini zapturapt altına almaktadır.²⁴ Düşüncenin vasata tabi kılınarak tek boyutlu ve kolektif hale getirilmesi, bireyin tahakküm altına alınmasında, kaba güçten çok daha tesirli olmaktadır.

Strauss'un kitle toplumuna yönelik bu eleştirileri sadece totaliter ve otoriter rejimler ile sınırlı değildir. Düşüncenin tekdüzeleştirilmesi ve yaratıcı beyinlerin kamusal imge ve mesajlarla sürünün parçası kılınması konusunda, Strauss'a göre, totaliter rejimler ile liberal demokrasiler arasında nitelik değil nicelik ve yöntem farkı vardır. Günün sonunda mesele, bu sürüleştirmenin sert, acımasız ve tek hamlede mi yoksa yavaş, yumuşak ve uzun bir süreç sonucunda mı gerçekleştirilecek olmasında düğümlenmektedir.²⁵ Sert ve acımasız yöntemler totaliter ve otoriter rejimlere işaret ederken, sürecin yumuşak ve yavaş bir şekilde gerçekleşmesi liberal demokrasilerin bir özelliği olarak ortaya çıkmaktadır. Yavaşlık ile sürat ve sertlik ile yumuşaklık arasındaki fark, asıl mevzudan dikkatimizi kaçırmamalıdır. Asıl mesele şu soruda kendini göstermektedir: Batının gezegen üzerindeki tek-tipleştiren teknolojik tahakkümü, demir yumrukla mı yoksa tüketim toplumunun reklam filmleriyle mi gerçekleşecektir. Modernite, liberal-demokratik yahut totaliter olsun, tek bir anlama gelmektedir:

İnsan ırkının en alt seviyede birlik olması... hayatın mutlak boşluğu... ritmi ve mantığı olmayan bir doktrinin kendini ebedileştirmesi... Boş zamanın, yoğunlaşmanın, yüceliğin, kendine dönmenin mevcut olmadığı, sadece ve sadece iş ve eğlenceden ibaret bir hayat. Ferdin ve halkların yerine sadece yalnız bir kalabalığın (lonely crowd) egemen olduğu bir dünya...²⁶

²³ Leo Strauss, "Restatement," s. 211. Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press, Chicago, 1980, s. 34-35.

²⁴ Tocqueville, *Democracy in America*, çev. H. C. Mansfield and D. Winthrop, The University of Chicago Press, Chicago, 2000, s. 268-69.

²⁵ Strauss, *On Tyranny*, s. 27.

²⁶ Leo Strauss, "An Introduction to Heideggerian Existentialism," *The Rebirth of Classical Political Philosophy*, der. T. Pangle, University of Chicago Press, Chicago, 1989, s. 42.

Bu noktada, Heidegger’in Strauss üzerindeki tesiri net bir şekilde görünmektedir.²⁷ *Das Man* bayağı olana rağbet etmişken, otantik olanın ıskalanması kaçınılmazdır. Strauss’un tiranlığı politik yaşam ile yaşıt bir tehlike olarak görmesinin hikmeti burada yatmaktadır. *Das Man*, otantikliğe yönelmiş hamleleri, bayağılığın dünyasına geri çekmek, bastırmak ve tahakküm altına almak isteyecektir.²⁸ Modernite, mağarada yaşayanlara, bu bastırma faaliyetinin (tiranlık) mükemmel bir başarıyla tahakkük etmesi için lazım olan araçları sağlamıştır: film endüstrisi, reklam sektörü, pazarlama teknikleri, süpermarket edebiyatı, teknisyenliğin ve uzmanlaşmanın damgasını vurduğu (tektip) eğitim... Aklın kılavuzluğunda insanlığı *doxa*’nın ve tahakkümün mağarasından çıkarmayı vaat eden modernite, maalesef, ikinci ve daha derin bir mağaraya inilmesine sebep olmuştur.²⁹

Strauss her ne kadar modernitenin ontolojik temelleri ve teknik bilimsel tahakküm konusunda Heidegger ile hemfikir olsa da, demokrasileri otoriter rejimler ile aynı kefeye koymaktan özellikle kaçınır. Ancak bu durum onun liberal demokrasilerdeki tiranlık eğilimlerine karşı gözlerini kapamasına müsaade etmez. Demokrasilerde korkutucu olan çoğunluğun tiranlığıdır ve Tocqueville’in tabiriyle “eşitlikçi despotluk” adını verebileceğimiz bu tahakkümü diğer tiranlıklardan ayıran şey tatlı olmasıdır.³⁰ Atomize edilerek toplumsal dayanışmanın bütün unsurları elinden alınan ve böylece iktidar karşısında çıplak bırakılan birey için, kendisine konfor ve güvenlik sağlayan iktidar aygıtlarına, sorgulamadan itaat etmek dışında bir şey kalmamıştır. Strauss’un, *Hiero*’yu incelediği *Tiranlık Üzerine* adlı çalışmasına, Macaulay’ın *İngiltere Tarihi*’nin basın özgürlüğünden bahseden kısmından bir alıntı ile başlaması bu sebeple manidardır. Bu alıntının dile getirdiği gibi, sansürün ortadan kalkması ve basın özgürlüğü, İngiliz basınına 150 yıl içerisinde Avrupa’nın en terbiyeli ve temkinli basını haline getirmiştir. Her ne kadar Strauss, bu bağlamda liberal demokrasiler ile totaliter rejimleri aynı kefeye koymak istemese de, demokrasilerin despotluğunun aşılması konusunda Tocqueville kadar

²⁷ Stanley Rosen, “Leo Strauss in Chicago,” *Daedalus*, 135(3), 2006, s. 108. Gregory B. Smith, “The Post-Modern Leo Strauss,” *History of European Ideas*, 19(1-3), 1994, s. 292.

²⁸ Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. J. Stambaugh, State University of New York Press, Albany, 1996, s. 118.

²⁹ Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press, Chicago, 1980, s. 155-156.

³⁰ Rober Boesche, *Theories of Tyranny: From Plato to Arendt*, The Pennsylvania University Press, Pennsylvania, 1996, s. 228-229 .

iyimser değildir.³¹ Çünkü bu tiranlıkta söz konusu olan şey, sadece ortaçağ feodal toplumunun sağladığı özerklik alanlarının ortadan kalkması değildir. Asıl mesele modern ontolojinin mahiyetinde yatmaktadır: Bilginin güce ve verimliliğe tabi kılınması ve mutluluğun düşman/rakip olarak tasavvur edilen doğa üzerinde kurulacak tahakküme endekslenmesi.

DAİMİLEŞEN İSTİSNA

Strauss’un modernite ve tiranlık bağlamında geçen bölümde incelemeye çalıştığımız görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz: Birinci olarak, modernite tiranlığa son vermek yerine onu çok daha sofistike ve etkin hale getirmiştir. İkinci olarak, modern düşünce, teknolojik ve sofistike hale gelmiş bu tiranlığı teşhis etmekten acizdir. Ve üçüncü olarak, klasik politika felsefesinin tiranlık konusunda dile getirdiği fikirler ve görüşler, modern siyasi düşüncenin bu eksikliğini gidermek konusunda başlangıç için bize önemli bir çıkış noktası sağlamaktadır. Şu ana kadar, modernite ile tiranlık arasında Strauss’un öngördüğü ilişkinin genel hatlarını takip ettik. Bu ve sonraki bölümde, bu ilişkiyi somutlaştırmaya çalışacağız. Tiranlık ile modernite arasındaki münasebetin mahiyetini somut bir şekilde ortaya koymak için, Strauss ile Eric Voegelin arasındaki, *Tiranlık Üzerine* vesilesi ile yaşanan tartışmaya odaklanmak yerinde olacaktır.

Voegelin, Strauss’un *Hiero* okumasına yönelik eleştirisine, klasik politika felsefesinin modern tiranlığı anlama konusundaki yetkinliğini sorgulayarak başlar. Daha önce dile getirdiğimiz gibi, Strauss, klasik politika felsefesinin yetkinliği konusunda nettir. Klasik politika felsefesi, modern tiranlığı anlamak için gereken yetkinliğe sahip olmak bir yana, modern düşüncenin bu konudaki zafiyetini gidermek için vazgeçilmez bir yerde durmaktadır. Voegelin, Strauss’un tezine şüpheyle yaklaşır. Çünkü klasik Yunan siyasi düşüncesi, Roma tarihinin mühim müesseselerinden birini tecrübe edememiştir. Bu müessese yahut fenomen, Strauss’un tabiriyle, *Sezarizm* olarak adlandırılabilir.³² Anayasanın kalıcı bir şekilde güçlü bir lider tarafından askıya alındığını ifade eden bu anayasa-sonrası (post-constitutional) yönetim, klasik politika felsefesinin tiranlık ve krallık arasındaki ikili tercihinde kendine yer bulamaz. Voegelin’e göre, site-devleti şeklinde örgütlenmiş bir toplumsal formasyonun düşünsel ürünü olan klasik

³¹ G. D. Glenn, “Speculations on Strauss’ Political Intentions Suggested by On Tyranny, *History of European Ideas*, 19(1-3), 1994, s. 174.

³² Strauss, “Restatement,” s. 178-179.

politika felsefesi, *Sezarizm*’den yani anayasanın askıya alındığı olağanüstü zorunluluk halinden bihaberdir. Klasik Roma tecrübesi üzerine gelen Hıristiyanlık, Sezar figürüne bir de ruhani kurtarıcı fikri ilave etmiştir. Kendi zamanına tevarüs eden bu farklı gelenekleri yeni bir zihniyet ışığında sentezleyen Machiavelli, siyasi düşüncenin ihtiyacı olan ve tiranlık ile krallık tercihleri arasına sıkışmayan bir liderlik anlayışının temel özelliklerini ortaya koymuştur.³³

Voegelin’in bu noktadaki görüşlerini şöyle özetleyebiliriz: klasiklerin tiranlık meselesindeki görüşleri, tarihi bir yapının dayattığı zorunluluk sonucu ortaya çıkmıştır. Daha açık belirtirsek, klasikler için tiranlık meselesi teorik bir mevzudan ziyade, tarihi bir zorluğun/zorunluluğun dayattığı pratik bir meseledir. Söz konusu zorunluluk ise antik site-devletlerinin özellikle de demokrasilerin daimi bir şekilde krize düşmeleri ve bu kriz neticesinde tiranlığa dönüşmeleridir.³⁴ Voegelin için, bu kısır döngüden çıkmaya çalışan klasiklerin siyasi imgelemi, krallık ve tiranlık arasına sıkışan bir tercihin ötesine geçmeye kifayet edememiştir. Machiavelli ise Roma ve Hıristiyanlık tecrübeleri ile zenginleşen perspektifi ile birlikte, içinde bulunduğu tarihsel koşulların dayattığı “yönetim ve anarşi meselesine” kendine has bir formül ile cevap vermiştir. İyi kral ile kötü tiran arasındaki karşıtlık, Machiavelli’in elinde, kral ile tiran arasındaki senteze bırakmıştır. Prens yeri geldiği zaman iyi bir kral yeri geldiği zaman ise kötü bir tiran gibi hareket etmesini bilmelidir.

Bu noktalar dikkate alındığında, Voegelin’in tezlerinde iki noktanın dikkat çektiğini görmekteyiz. Klasik Yunan’dan beri siyasi düşünce ve imgelem, siyasi yapının dejenere olarak tiranlığa sapmasına bir çare aramaktadır. Klasik siyasi düşünce bu sorunsala cevap verememektedir çünkü klasik düşüncenin imgelemi, +/- yahut 1/0 gibi ikili bir modalitede çalışarak, anayasal diktatörlük kavramını ortaya çıkaramamaktadır. Yani ya anayasa askıya alınacak ve tiranlık ortaya çıkacak yahut anayasal düzen içerisinde kalınarak krallık koşulları hüküm sürecektir. Voegelin’in vurguladığı ikinci nokta, klasik Roma ve Hıristiyan düşüncesini sentezleyen Machiavelli’nin nihayetinde klasiklerin ikili modalitesinden çok daha zengin bir formül ortaya koyarak, klasik düşüncenin kavramsal ufkunu aşmış olmasıdır. Hâsılı, Voegelin’e göre, klasik politika felsefesi, Roma ve modern tecrübenin getirdiği zenginlikten yoksun olduğu için, modern tiranlığı anlamak için gerekli fikri alt yapıya sahip değildir.³⁵

³³ Voegelin, 1949, s. 241.

³⁴ Voegelin, a.g.m., s. 241.

³⁵ Voegelin, a.g.m., s. 242.

Strauss’a göre, Voegelin’in tespitleri yerinde olmakla birlikte önemli bir noktayı gözden kaçırmaktadır. Klasikler, post-anayasal liderlik yahut anayasal tiranlık mevhumuna yabancı değildirler. Özellikle Antik Yunan geleneğinde, seçimle iş başına gelen tiranlar bulunmaktadır.³⁶Kaldı ki, Plato, *Yasalar*’da anayasanın kuruluşunda (pre-constitutional rulership) tiran ile filozof arasındaki işbirliğine değinir.³⁷ Ancak Strauss’a göre, klasik politika felsefesi diktatörlük ile tiranlık arasındaki ayrımın farkında olmasına rağmen, bu iki figür arasındaki ayrımı doktrin haline getirmekten imtina etmiştir.³⁸ Çünkü tiran ile anayasal diktatör arasındaki mntıka kolaylıkla aşılabilir durumdadır ve sonuçta diktatör rahatlıkla bir tirana dönüşebilme potansiyeline sahiptir. Dolayısıyla, klasik politika felsefesi zorunlu haller sonucu ortaya çıkan diktatörlüklere odaklanmak ve bunları tiranlığa legal alternatifler olarak ortaya koymaktan sakınmış ve ideal ve yüce olanın peşinde olmayı tercih etmiştir.

Strauss’un Machiavelli konusunda da Voegelin’den ayrılmaktadır. Machiavelli’in tetiklediği düşünsel devrimi anlamak için bakmamız gereken yer, siyasi ontolojide yaşanan büyük dönüşümdür. Machiavelle ile birlikte normal ile istisna/olağanüstü arasındaki ilişki ters yüz edilmiştir.³⁹ Machiavelli, normal/olağanı ikinci plana atarak, olağanüstüne üstünlük vermiştir. Klasiklere göre, daha düşük bir seviyeye sahip olan istisna, Machiavelli ile birlikte, politik erdemin yani zaferin garantörü olarak, normalin ve olağanın yani yasanın bekasının dayandığı onto-siyasi bir temel haline gelmiştir. Strauss’a göre, modernlerin gözden kaçırdığı şey, olağanüstü haller ile olağan hal arasındaki hiyerarşik ilişkinin tepe taklak edilmiş olmasıdır. Strauss’un Voegelin’e yönelik itirazı bu noktadadır: “Voegelin anayasanın askıya alındığı yönetimin anayasal yönetime göre daha aşağı seviyede olduğuna inanmıyor gibi durmaktadır. Fakat an ayasa-sonrası yönetim, bir mecburiyet/zaruret tarafından meşrulaştırılmaktadır...ve mecburi/zaruri olan, ulvi/yüce olan ile kıyaslandığında daha aşağı seviyede

³⁶ Aristotle, *Politics*, çev..D.C. Reeve, Hacket Publishing Company. Cambridge, 1959, s. 118.

³⁷ Waller R. Newell, (2013). *Tyranny: A New Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, s. 85. Leo Strauss, *The Argument and the Action of Plato’s Laws*, The University of Chicago Press, Chicago, 1975, s. 56-57.

³⁸ Strauss, “Restatement,” s. 180.

³⁹ İstisnai olanın normalin önüne geçmesi ve istisnai olanın siyasi başarının anahtarı olmasına örnek olarak, bkz. Machiavelli, *Prince*, s. 37 ve s. 62 ve *Discourses on the First Decade of Titus Livius*, 1883, s. 125-26. Ayrıca bkz. Newell, *Tyranny*, s. 113.

değil midir?”⁴⁰Dolayısıyla, bir toplumdaki Sezarlar’ın sayısındaki artış, yani zaruri/mecburi olana atıfta bulunarak anayasanın askıya alınması, Strauss için, bir toplumun çöküşüne/yozaşmasına işaret eder. Sezar’lar çürümüş toplumların mahsulüdür ve Sezar fenomenini bir doktrin haline getirmek çok riskli ve tehlikeli olacaktır. Bu nevi bir doktrin, bir yandan hukukun egemenliğini gölgeleyecektir diğer yandan da hırslı/tehlikeli şahıslara anayasal rejimi devirmek için meşru bir zemin sunacaktır. Mademki, Sezar ile tiran arasında, günlük siyaset dili açısından ince bir ayrım vardır, Strauss göre, yapılacak en iyi şey “bu ayrım üzerinde çok durmamak ve Sezar’ı potansiyel bir tiran olarak görmektir.”⁴¹

Strauss’un tespitlerinin sadece Voegelin’e değil aynı zamanda Carl Schmitt’e de bir cevap teşkil ettiğini görmekteyiz. Strauss anayasanın askıya alınmasına kategorik olarak karşı çıkmaz. Hatta Thomistik Doğal Hak kavramının Aristoteles’i bu konuda yanlış okuduğunu ve bu yüzden pek çok soruna sebebiyet verdiğinin altını çizer.⁴² Strauss, gerek İbn Rüşd Aristoculuğunu gerek Doğal Hak’ın koşullardan etkilenmeyecek şekilde değişmezliğini savunan Thomist Aristoculuğu aşmak niyetindedir.⁴³ Toplumlar hayatta kalmak için istisnaya başvurup, adaleti ve anayasayı askıya alabilir. Bu zorunlu ve mecburidir. Pratik siyasi aklın istisnalar yaparak işliyor olabilmesi, kaçınılabilecek bir şey değildir. Bu noktada tehlike arz eden şey, istisnanın daimi/rutin hale gelerek yasayı işlevsiz ve göstermelik hale getirmesidir.

Burada kilit konumdaki olgunun, olağanüstü’nün değişen ontolojik statüsü olduğunu söyleyebiliriz. İlginçtir ki, Olağanüstü’ne karşı ontolojik, felsefi ve politik mücadeleler içinde kendini kuran (ve hatta meşrulaştıran) modernite, aşkın Olağanüstü’nü rasyonalitenin dizgesine çekerek alaşağı etmişse de, kriz şeklinde beliren olağanüstü hallerin, normal/olağan karşısında ezici bir üstünlük elde etmesine mani olamamıştır.⁴⁴ Walter

⁴⁰ Strauss, “Restatement,” s. 179.

⁴¹ A.g.e., s. 180.

⁴² Leo Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1965, s. 163.

⁴³ A. L. C. Sousa, “Thoughts on Leo Strauss’s Interpretation of Aristotle’s Natural Teaching,” *The Review of Politics*, 78(3), 2016, s. 422.

⁴⁴ Çalışmamızın sınırlarını aştığı için, aşkın Olağanüstü yani kutsal ile modern iktidarın gerilimli ilişkisini detaylandıramayacağız. Ancak bu aşamada şu noktaların altını çizebiliriz: modern öncesi dönemde, Egemen sadece siyasi bir figür değil aynı zamanda kutsal bir figürdü. Her kutsal gibi, Egemenin biri dünyaya diğeri de metafizik boyuta bakan iki yüzü vardı. Bu doğrultuda, ortaçağ teolojisinde, kralların, fiziki (ölümlü) ve mistik/metafizik (ölümsüz) iki vücuda sahip oldukları kabul edilirdi. (Kantorowicz, 1997: 87) Modern iktidarın kendini kurabilmesi için, söz konusu metafizik/mistik vücudun ortadan kaldırılması gerekliydi. Kralların sahip oldukları

Benjamin’in tabiriyle söylersek, modernite ile beraber, olağanüstü haller olağan hale gelmiştir.⁴⁵ Liberal demokrasilerin tarihini dikkatlice incelediğimizde, Fransız İhtilali ve Amerikan İç Savaş’ından sonra, olağanüstü hal rejimlerinin, Batı Demokrasileri için istisnai durumlar olmaktan çıkarak, olağan yönetme teknikleri haline geldiğini görmekteyiz.⁴⁶ ABD, İngiltere, Fransa, İsveç ve Almanya gibi ülkeler, 20. yy’da uzun süreler boyunca, çeşitli isimler altında olağanüstü hal rejimleri ile yönetilmiştir.⁴⁷

Olağanüstü’nün modernite ile birlikte değişen ontolojik konumunun Strauss’un tiranlık hakkındaki görüşleri ile olan bağlantısını fark edebilmek için Clinton Rossiter ile Giorgio Agamben’in konu ile ilgili çalışmalarına kısaca bakmak yararlı olacaktır. Clinton Rossiter, 1948 gibi erken bir vakitte *Anayasal Diktatörlük* isimli kitabıyla, demokrasilerin gittikçe artan oranda diktatörlük uygulamalarına meyil etmesini inceler. Rossiter’e göre, Batılı demokrasilerin, iç ve dış düşmanlar ile baş edebilmek için, yani hayatta kalabilmek için, anti-demokratik uygulamalara başvurması zaruridir. Roma’da örneklerini bulduğumuz anayasal diktatörlük müessesesinin demokrasilerin bekası için vazgeçilmez olduğunu savunan Rossiter bile durumun ihtiva ettiği tehlike ve tehdidin farkındadır. Çünkü yürütmeye verilen muazzam yetkiler, demokrasiler ile otoriter rejimler arasındaki farkın silikleşmesine neden olmaktadır.⁴⁸ Ancak Rossiter, bu noktada, anayasal diktatörlükler ile normal diktatörlükler arasındaki farkı vurgulamak için, anayasal diktatörlüğün geçici ve sınırlı olduğuna dikkatimize çeker.⁴⁹ Buna rağmen Rossiter, ilerleyen sayfalarda, Atom Bombası Çağında tehditlerin büyüklüğünden dolayı, anayasal diktatörlüğün geçici bir uygulama olmasını beklemekten vazgeçilmesini tavsiye eder.⁵⁰ Anayasal diktatörlüğün demokrasiler için son derece gerekli olduğunu savunan Rossiter bile, üstü örtülü bir şekilde demokrasiler ile totaliter rejimler arasındaki ayrımın mutlak olmadığını kabul etmiş durumdadır.

bu mistik güç ile bazı hastalıkları dokunmak suretiyle tedavi etmeleri gibi kamusal gösteriler düzenlemeleri, bu kutsallığın gündelik hayata ne denli önemli bir yerde durduğunu göstermektedir. Tabii ki modernite ile birlikte, kralların sergilediği bu Olağanüstü Güç gösterileri de, ortadan kalkmıştır. (Bloch, 2015: 217)

⁴⁵ Walter Benjamin, *Illuminations*, çev. H. Zohn, Schocken Books, New York, 2007, s. 257.

⁴⁶ Giorgio Agamben, *State of Exception*, çev. K. Attell, The University of Chicago Press, Chicago, 2005, s. 2.

⁴⁷ Agamben, a.g.e., s. 11-22.

⁴⁸ Clinton Rossiter, *Constitutional Dictatorship: Crisis Government in the Modern Democracies*, Princeton University Press, Princeton, 2009, s. 294-297.

⁴⁹ Rossiter, a.g.e., s. 5.

⁵⁰ Rossiter, a.g.e., s. 297.

Demokrasiler ile totaliter rejimler arasındaki ayrımın silikleşmesini Rossiter her ne kadar örtük bir şekilde ele almışsa da, bu konu kolaylıkla geçiştirilebilecek bir şey değildir. Agamben, modern egemenliğin ontolojik kökenlerini incelediği eserlerinde, Rossiter’in örtük bir şekilde bıraktığı noktaları bütün açıklığı ile ortaya koymaya çalışır. Agamben’e göre, iktidarın istisna yaparak yaşam üzerinde kurduğu tahakkümün daimi hale gelmesi, global iç savaşın önlenemez ilerleyişinden başka bir şey değildir.⁵¹ Yani istisna (yasanın askıya alınması) kronolojik olarak daimi hale geldikçe, şiddet ve tahakküm de mekânsal olarak kuşatıcı (global) hale gelmektedir. Bu durum, liberal demokrasilerin gittikçe artan oranda otoriter ve hatta totaliter mahiyete sahip olmalarına neden olmaktadır:

İstisna hali, günümüz siyasetinde gittikçe artan oranda baskın (dominant) yönetim paradigması olma eğilimindedir. İstisnai ve geçici önlemlerin bir hükümet tekniğine dönüşmesi anayasal formlar arasındaki geleneksel ayrımların manasını radikal bir şekilde değiştirmiştir. İstisna hali, artık demokrasi ile totaliterlik arasında bir belirsizlik sahasının eşiği olarak görünmektedir.⁵²

Agamben bu tespitlerini radikal bir şekilde yorumlamaktan geri durmaz: demokrasiler ile mutlakıyetçilik arasındaki ayrımın silikleşmesiyle birlikte, demokrasilerin siyasi *topos*’u gittikçe artan oranda *kampa* benzemeye başlamıştır.⁵³

Agamben’in ve Rossiter’in görüşleri ışığında değerlendirildiğinde, Strauss’un, otoriterlik ve totaliterlik gibi terimleri kullanmaktan neden kaçındığı ve bu terimler yerine neden ısrarla tiranlık kelimesini kullandığı anlaşılır hale gelmektedir.⁵⁴ Tiranlık kavramı, *nomos* ile olan özel bir ilişkiye (yahut ilişkisizliğe) yaptığı atıf dolayısıyla, modern otoritenin gözden kaçan özelliğini tabi bir şekilde ortaya çıkarmaktadır. Modern iktidar, *nomos*’un evrenselliğine vurgu yapmasına rağmen, ancak *nomos*’u erteleyerek daha doğru bir tabirle onu dışlayarak var olmaktadır. Kral ile tiran arasındaki farkı belirleyen ana faktörlerden birinin *nomos*’un varlığı veya yokluğu olduğunu hatırladığımızda, durumun önemi kendiliğinden anlaşılır hale gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında, modernitenin iktidarını, *nomos*’u daimi bir olağanüstü haline tabi tutarak kurduğu görülür hale gelmektedir. Bu durumu

⁵¹ Agamben, *State of Exception*, s. 2.

⁵² Agamben, a.g.e., s. 2.

⁵³ Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı, İstanbul, 2001, s. 171.

⁵⁴ Steven Smith, *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*, The University of Chicago Press, Chicago, 2006, s. 133.

idrak etmek, modernitede ile tiranlık arasındaki örtük yahut dolaylı ilişkiyi fark etmemize olanak sağlamaktadır.

TEKNİK-BİLİMSEL TAHAKKÜM VE RAZI ÖZNE

Klasik politika felsefesi, tiranlığın temel niteliğini krallık ile yaptığı mukayese temelinde ortaya koyar. Kral ile tiran iki noktada birbirinden ayrılır: yasallık (legality) ve rıza. İkinci bölümde üzerinde durduğumuz istisna/olağanüstü hal tartışması, modernitenin kanun karşısındaki istikrarsız durumunu ortaya koymuştur. Kişiselliğe yer vermeyen bir bürokratik yapı çerçevesinde hukuku temel referans noktası yapan modernite, ilginç bir şekilde, referans yaptığı hukuku daimi bir şekilde askıya alarak iktidarını kurabilmektedir. Ancak belirttiğimiz gibi, yasallık mevzusu tiranlığı değerlendirmek için tek kıstas değildir. Modernitenin tiranlık ile olan bağını anlamak için aynı zamanda rıza meselesini de ele almamız gerekmektedir. Ancak böyle ikili bir bakış açısı, modern iktidar ilişkilerinin ihtiva ettiği karmaşıklığı ve derinliği tam olarak anlayabilmeyi mümkün hale getirecektir.

Rıza meslesinin açılması için Strauss’un *Hiero* okuması üzerine odaklanmak yararlı olacaktır. Xenophon *Hiero*’da önümüze iki sahne koymaktadır. İlk sahnede, tiran ile sıradan insan arasında haz/acı bağlamında mukayese yapan tiran (Hiero), tiranların son derece mutsuz kişiler olduğunu iddia ederek, tiranlığın sadece ve sadece mutsuzluk kaynağı olduğunu dile getirir. İkinci sahnede ise, bilge bir şairin (Simonides) Hiero’ya mutluluk yollarını gösterdiğini görmekteyiz. Simonides’in tespiti, Hiero’nun sevgisizlik yüzünden kendini mutsuz hissettiği yönündedir. Tiranın arzularını kontrolsüz bir şekilde yaşaması ve terbiye edilmemiş bir haz ekonomisi içinde hareket etmesi, tiranın çevresindeki kişileri, arzularının giderilmesi için bir araç mesabesine indirgemesine yol açmıştır. Hiero’nun mutsuzluğu eğer sevgisizlikten kaynaklanıyorsa, ilk yapılması gereken şey bu tek taraflı araçsal ilişkinin düzeltilmesi olacaktır. Hiero diğer insanların sevgisini kazanmak için onlara bir şeyler vermeli, dahası onları sevmelidir. Ancak onların gönüllerini kazandıktan sonra onlar tarafından sevmeye başlayacak ve mutlu olacaktır.

Bu konuda Simonides’in Hiero’ya tavsiyeleri, kontrolsüz arzularını kontrol altına alması ve böylece iktidarını keyfiyetten arındırması olmuştur. Yönetici kontrolsüz arzuların tesirinde kaldığı sürece tebaasının nefretini, öfkelerini ve dahası kıskançlığını üzerine çekecektir. Hiero’nun yapması

gereken şey, arzularını ve iktidarını sadece kendini değil aynı zamanda tebaasını da tatmin edecek şekilde kontrol altına almasıdır. Yani iktidarın işleyişi tek taraflı olmamalı, vatandaşlar da bu ilişkiden kazanan taraf olmalıdırlar. Bu konuda ilk atılacak adım, tiranın tebaası ile rekabet girmekten vaz geçmesidir.⁵⁵ Tebaası onu bir rakip olarak değil ödülleri dağıtan bir baba figürü olarak görmelidir. Hiero, servetini sadece kendi zevki için değil, ülkesini bayındır hale getirmek ve tebaasını mutlu etmek için de harcamalıdır.⁵⁶ Bu noktada tiranın rekabet halinde olacağı tek şey başka polisler ve onların yöneticileri olmalıdır.⁵⁷ Kendi ülkesini bu ülkelerin üstüne çıkararak bir tiran, sadece kendi ülkesindeki vatandaşlarının sevgisini kazanmakla kalmayacak, yabancıların da hayranlığını elde edecektir. Simonides’in tavsiyeleri, hayırhah, lütufkar ve iyiliksever bir tiranlığın mümkün olabileceği tezine dayanmaktadır. Dolayısıyla, Simonides’in tezine göre, bir yönetici yasayla bağlanmaksızın da iyi olabilir. Bu noktada tirana düşen görev, polis’i kendi evi ve ailesi gibi görmesidir. Tiran, evini güzelleştirmeli, düzene sokmalı ve vatandaşları da çocukları gibi görmelidir. Bu şartları yerine getiren tiran, herhangi bir kanunla bağlanmaksızın, yani tiranlık vasfını kaybetmeksizin, vatandaşlarının sevgisine ve rızasına sahip olacaktır.⁵⁸

Hiero’nun tavsiyeleri, Strauss ile Alexandre Kojève arasında, moderniteye ve modern iktidara dair uzun soluklu ve yoğun bir polemğin yaşanmasına vesile olmuştur. Kojève’e göre, Simonides tipik bir entelektüel gibi hareket etmiş, tirana tarihi gerçekliği dönüştürme yollarını adım adım anlatmamıştır.⁵⁹ Kojève’in vurguladığı nokta, Simonides’in tavsiyelerinin, ifade buldukları tarihi koşullar içinde uygulama imkânına sahip olmamasıdır. Yani Simonides’in tavsiyeleri, gerçekliği dönüştürme gücünden mahrumdur. Kojève’e göre, Simonides’in tavsiyeleri ancak modern dönemde uygulama sahası bulabilmiştir. Kojève’in özellikle altını çizdiği nokta paralı askerler meselesidir. Simonides’in paralı askerler konusundaki tavsiyeleri, modern ordu ve polis teşkilatı ile tarihsel gerçekliğe dönüşmüştür.⁶⁰

Hegel’in tarih felsefesinden esinlenen Kojève için modernitenin ayırıcı vasfı herkesin eşit ve evrensel bir şekilde tanınmasını (recognition) mümkün

⁵⁵ Xenophon, *Hiero or Tyrannicus*, çev. Leo Strauss, The Free Press. New York, 1991, s. 20.

⁵⁶ Xenophon, a.g.e., 19.

⁵⁷ A.g.e., s. 20.

⁵⁸ Strauss, *On Tyranny*, s. 72-74.

⁵⁹ Kojève Alexandre, “Tyranny and Wisdom”, *On Tyranny* der. V. Gourevitch and M. S. Roth, The Free Press, New York, 1991, s. 139.

⁶⁰ Kojève, a.g.e., s. 138-139.

kılmasıdır. Tanınma mutlak ve mükemmel bir şekilde tahakkuk ettiği an, tarihin sonuna ulaşılmış olacaktır. ⁶¹ Tiranlık ile modernite arasındaki münasebet hakkında son derece açık sözlü olan Kojève’e göre, tarihin sonuna ulaşmak için, filozof ile tiran ele ele vererek, sosyal gerçekliği planlanan şekilde dönüştürmeye çalışmalıdırlar. ⁶² Kojève’in Xenophon’a yönelik eleştirisi bu noktada düğümlenir. Tiran’ın sıkıntısı ve mutsuzluğu sevgisizlikten değil, anlamlı bir tanınmadan mahrum oluşudur. ⁶³ Simonides’in tavsiyeleri tarihin uzun vadede alacağı şekli ortaya koymuştur: kanunu aşmış bir iktidarın vatandaşların rızasını kazanacak olması. Ancak bu durumun o günkü tarihi koşullarda ortaya çıkması mümkün değildir. Bu tavsiyelerin gerçekliğe kavuşması ancak modernite ile olacaktır. Strauss, modernitenin nihai yazgısının tiranlık ile tahakkuk edebileceğine dile getiren Kojève’in tezlerine karşı çıkar. Xenophon’un ezoterik yazım tekniklerini kullandığını düşünen Strauss, tiranın vatandaşların rızasına sahip olması için gerekli koşullardaki ironik boyuta dikkatimiz çeker. Sonuçta, Simonides’in Hiero’ya tavsiye ettiği şey, Grek kulağında pekiyi tınlamayacak olan *paternalizmdir*. ⁶⁴ Hiero’ya *polis*’in babası olmasını salık veren Simonides, Hiero’ya Grek dünyasında hiç bir tiranın sahip olamayacağı mutlakiyette bir otorite önermektedir. Bu yasa üstü otoritenin, normal bir tiranlıktan tek farkı, tebaasının rızasını kazanmış olmasıdır.

Bu perspektifinden meseleye baktığımızda, Kojève’in de işaret ettiği gibi Simonides’in tavsiyeleri ile modernite arasında ilginç bir irtibat dikkati çekmektedir. Modernite ile birlikte *polis*’in devasa bir ev hanesine dönüşmesi ve iktidarın hayırhah bir baba gibi vatandaşların hayatını idame ettirmeyi sorumluluğuna alması, Hannah Arendt’in sosyalin siyasalı ve kamusalı yutması olarak tasvir ettiği süreç ile beraber gelişmiştir. Bu gelişmeler sonucunda kamusal alan, istatistik yasaların denetiminde, vasata tabi olarak konfor içinde yaşayan sosyal hayvanların ihtiyaçlarının giderildiği bir sahaya dönüşmüştür. ⁶⁵ Arendt’in tabiriyle, “nation-wide housekeeping” haline gelmiş bir kamusal alanda, iktidar insanların konforunu garantileyen ve denetleyen bir mekanizma olarak ortaya çıktığı için, bireylerin tatmini ve dolayısıyla rızası azami ölçüde elde edilmiş durumdadır. Bu da beraberinde ilginç bir durumu getirmiştir. Teknik bilimsel aygıtlar ile teçhiz edilmiş

⁶¹ Kojève Alexandre, *Introduction to the Reading Hegel*, çev. J. H. Nichols, Cornell University Press, Ithaca, 1980, s. 191-192.

⁶² Kojève, “Tyranny and Wisdom,” s. 174.

⁶³ Kojève, a.g.e., s. 145.

⁶⁴ Strauss, *On Tyranny*, s. 1991, s. 69.

⁶⁵ Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998, s. 45-46.

modern iktidar, bir yandan öznelere tatminini (tarihin sonu) tarihin hiç bir döneminde olmadığı kadar etkin bir şekilde sağlarken diğer yandan öznelere, eşi benzeri görülmemiş bir terbiye ve kontrol sistemiyle tahakküm altına almıştır. Konforun ve mutluluğun kaynağı olan iktidar, daimi bir olağanüstü hal içerisinde bir yandan kanunu askıya alarak hayatı kanunsuz bir güç ile başa bırakmakta, buna mukabil teknolojik gelişmenin sağladığı refah ve konfor ile öznelere rızasını da azami ölçüde kazanmayı başarabilmektedir.

Kanunlaşan Güç’ün rızayı maksimum şekilde sağladığı çağımızda, yöneten-yönetilen dualitesinin, siyasi ilişkilerin ontolojik ve toplumsal boyutunu anlamamızda yetersiz kalabildiğini görüyoruz. Bu noktada, Strauss’un politika felsefesine yaptığı vurgunun önemini kavramaktayız. Çünkü klasik politika felsefesi, siyasi analizlerimize hakim olan yöneten-yönetilen dualitesinin neden olduğu daralmayı aşmak için gerekli zemini bize sağlamaktadır. Klasik politika felsefesi için, yöneten-yönetilen dualitesi asıl dualitenin üzerine örten perdedir. Klasik politika felsefesi için asıl dualite, toplum ile felsefe, siyasi insan (vatandaş) ile filozof arasındadır. Filozof, *polis*’in doğrularını parantez içine olan sonu gelmez bir sorgulama faaliyeti içinde olduğu için, günün sonunda, toplum ile çatışması kaçınılmazdır. Platon’un mağara metaforu bu noktanın anlaşılması için son derece yararlıdır. Mağaranın dışına çıkabilen filozof, mağaranın içindeki doğruların keyfi, tutarsız ve temelsiz olduğunu müşahede ettiği an, mağaradakilerin tepkisini üzerine çekmeye başlayacaktır. Toplumlar kaçınılmaz şekilde kanaatlere ve dogmalara dayandığı için, filozof karşısında belli bir noktadan sonra, tiranlık yapmayacak toplumsal formasyon yoktur. Klasik politika felsefesinin kurucusu olan Sokrates’in hayatının son buluş şekli net bir şekilde göstermektedir ki toplumlar kendilerini övenleri ödüllendirirken, filozoflar karşısında tiran haline gelebilmektedir. Platon’un *Devlet*’te ortaya koyduğu rejim analizinin de gösterdiği gibi, tiranlık olarak adlandırılan rejim, diğer rejimlerde söz konusu olan kronik hastalığın akut bir şekilde zuhura gelmesinden başka bir şey değildir.⁶⁶

Bu noktalar dikkate alındığında Strauss’un felsefe ile toplum arasındaki açıklığın korunması konusundaki hassasiyeti anlaşılır hale gelmektedir. Çünkü bu açıklığın kapanması, ya toplumu mağaranın dışına çıkaracaktır ki bu teknik olarak mümkün değildir ya da felsefeyi mağaranın yani *doxa*’nın karanlığına kapatacaktır. Bu da sonu gelmez bir sorgulama faaliyetinin, nihayetinde, kurumsal ve kuramsal dogmalar üreten bir *disipline* dönüşmesine neden olacaktır. Strauss’un modernitede korkutucu bulunduğu

⁶⁶ Boesche, *Theories of Tyranny*, s. 33.

şey budur. Tarihin sonu ister istemez felsefenin de sonu olacaktır. Tarihin sonunda felsefe toplum ikilemi ortadan kalkacağı için, tiranlığın teşhis edilmesindeki en önemli unsur da elden kaçırılmış olacaktır. Çünkü yöneten-yönetilen ilişkisinin gerçek anlamada sorunsallaştırılması, bu yatay ilişkiyi aşacak dikey bir ikileme mümkün olacaktır. Yöneten-yönetilen ikileminin yanına eklenmiş bir filozof-vatandaş ikilemi, hem toplumların içlerinde barındırdıkları tiranlık eğilimlerini teşhis etmeyi sağlayacak, hem de tiranlıktan kurtulma çarelerinin ihtiva ettiği tiranlık üretme potansiyelini ortaya koyacaktır. Dahası, tiranlığı sadece siyasi bir fenomen olarak görmekten bize kurtaracak, mikro düzeylerde bile bu ilişkinin nasıl yeniden üretildiğini görmemize olanak sağlayacaktır. Bu duruma somut bir örnek olarak Plato’nun diyaloglarını verebiliriz. Mesela, günümüzün başarılı insan modelinin, Plato’nun diyaloglarındaki tiranlık heveslisi ve tiranlık adayı kişilere ne kadar benzediğini fark etmek mümkün hale gelebilecektir.

Bu noktada, Strauss’un modernite karşısındaki endişeleri anlaşılabilir hale gelmektedir. Modernite sınırsız teknolojik ilerleme ile sadece doğayı ve toplumu değil, tiranlıktan tek çıkış noktası olan felsefeyi de ciddi bir şekilde tehdit altına almıştır. *Polis*’i aşan bireysel bir faaliyet olan felsefenin yerini, *tekno-polis*’in doğrularını ve dogmalarını tasdik eden yahut eleştiren ama her koşulda bu dogmaları değişen koşullara göre tekrarlayan entelektüalizm doldurmaktadır. Tarihin sonu olarak resmedebileceğimiz bu tabloya yukarıda söylediklerimiz ışığında baktığımızda, durumun pek de iç açıcı olmadığını fark edebiliriz. Sınırsız teknolojik gelişme, neden olduğu krizleri gerekçe göstererek, hayatı kanun-üstü bir Güç ile baş başa bırakmakta ama bunu yaparken mutluluk ve rızayı da temel referans noktası haline getirmektedir. Fakat söz konusu sınırsız teknolojik gelişim, referans yapılan mutluluğun gerçek mutluluk olup olmadığını sorgulayacak ve bu mutluluktaki tiranlık eğilimlerini teşhis etmemizi sağlayacak felsefeyi ortadan kaldırmaktadır. Strauss, Kojève’in tarihin sonu olarak karşıladığı bu insanlık halinin parıltılı yüzünün arkasında, küresel bir *Oryantal Despotluğu*’nun gölgesini sezmektedir.⁶⁷ Nükleer fizik, genetik mühendisliği ve zihin kontrol çalışmaları henüz emekleme dönemindeyken, Strauss tarihin sonunun karanlık bir çehreye bürünme ihtimalinden bizi haberdar etmek istemiştir. Kojève’i bu konuda uyarırken kullandığı dil, ironik bir şekilde, Hobbes’un doğa halini tasvir etmek için kullandığı dile benzemekten kendini alamamıştır: filozofların yokluğunda ve sınırsız teknolojik gelişiminin

⁶⁷ Strauss, “Restatement,” s. 208.

“MODERNİTE VE TİRANLIK: LEO STRAUSS’UN MODERNİTE ELEŞTİRİSİNDE TİRANLIK”
Mete Ulaş AKSOY

getirdiği tehlikelerin gölgesinde, “tek alternatif... daimi bir kaos halidir; hayatın sadece sefil ve kısa değil aynı zamanda gaddar ve acımasız olduğu daimi bir kaos hali.”⁶⁸

⁶⁸ Strauss, a.g.e., s. 194.

KAYNAKÇA

- AGAMBEN, Giorgio (2005). *State of Exception*, çev. K. Attell, Chicago: The University of Chicago Press.
- AGAMBEN, Giorgio (2001). *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı.
- ARENDT, Hannah (1998). *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press.
- ARISTOTLE (1959). *Politics*, çev. C.D.C. Reeve, Cambridge: Hacket Publishing Company.
- BACON, Francis (2000). *The New Organon*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BEINER, Ronald (2005). "The Soul of the Tyrant, and the Souls of You and Me: Plato's Understanding of Tyranny", *Confronting Tyranny: Ancient Lessons for Global Politics*, der. Toivo Koivukoski ve D. E. Tabanick, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, s. 181-197.
- BENJAMIN, Walter (2007). *Illuminations*, çev. H. Zohn, New York: Schocken Books.
- BLOCH, Marc (2015). *The Royal Touch: Sacred Monarchy and Scrofula in England and France*, çev. J.E. Anderson.
- BOESCHE, Rober (1996). *Theories of Tyranny: From Plato to Arendt*, Pennsylvania: The Pennsylvania University Press.
- BOYLE, Robert (1996). *A Free Enquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press.
- DESCARTES, René (2004). *The World and Other Writings*, çev. S. Gaukroger, Cambridge: Cambridge University Press.
- GLENN, G. D. "Speculations on Strauss' Political Intentions Suggested by On Tyranny, *History of European Ideas*, 19(1-3): 171-177.
- HADOT, Pierre (2006). *The Veil of Isis: An Essay on the History of the Idea of Nature*, çev. M. Chase, Cambridge: The Belnap Press of Harvard University Press.
- HEIDEGGER, Martin (1996). *Being and Time*, çev. J. Stambaugh, Albany: State University of New York Press.
- HEIDEGGER, Martin (1977). *The Question Concerning Technology and Other Essays*, çev. W. Lovitt, New York: Garland Publishing.
- HEIDEGGER, Martin (1961). *Nietzsche*, Neske.

- HOBBS, Thomas (1998). *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- JOANS, Hans (2001). "The Practical Uses of Theory," *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Evanston: Northwestern University Press, 188-211.
- JOHNSTONE, A. Mark (2014). "Tyrannized Souls: Plato's Depiction of the Tyrannical Man," *British Journal for the History of Philosophy*, 25(3), s. 423-437.
- KANTOROWICZ, H. Ernst (1997). *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton: Princeton University Press.
- KOJÈVE, Alexandre (1991). "Tyranny and Wisdom", *On Tyranny* der. V. Gourevitch ve M. S. Roth, New York: The Free Press.
- KOJÈVE, Alexandre (1980). *Introduction to the Reading Hegel*, çev. J. H. Nichols, Ithaca: Cornell University Press.
- MACHIAVELLI, Niccolò (2008). *The Prince*, çev. J. B. Atkinson, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- MACHIAVELLI, Niccolò (1996). *Discourses on Livy*, çev. H. C. Mansfield ve Nathan Tarcov, Chicago: The University of Chicago Press.
- NEWELL, Waller R. (2013). *Tyranny: A New Interpretation*, Cambridge: Cambridge University Press, ss. 219-251.
- NEWELL, Waller R. (2000). *Ruling Passion: The Erotics of Statecraft in Platonic Political Philosophy*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- PLATO (2008). *The Symposium*, çev. M.C. Howatson, Cambridge: Cambridge University Press.
- PLATO (1991). *Republic*, çev. Allan Bloom, Basic Books.
- ROSEN, Stanley (2006). "Leo Strauss in Chicago," *Daedalus*, 135(3): 104-113.
- ROSSITER, Clinton (2009). *Constitutional Dictatorship: Crisis Government in the Modern Democracies*, Princeton: Princeton University Press.
- SINGH, Aakash (2005). *Eros Turannos: Leo Strauss and Alexandre Kojève Debate on Tyranny*, London: University Press of America.
- SMITH, B. Gregory (1994). "The Post-Modern Leo Strauss," *History of European Ideas*, 19(1-3): 191-197.
- SMITH, Steven (2006). *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago: The University of Chicago Press.
- SOUSA, A. L. C. (2016). "Thoughts on Leo Strauss's Interpretation of

Aristotle's Natural Teaching," *The Review of Politics*, 78(3): 419-442.

STRAUSS, Leo (1991a). *On Tyranny*, New York: The Free Press.

STRAUSS, Leo (1991b). "Restatement", *On Tyranny*, der. V. Gourevitch ve M. S. Roth, New York: The Free Press, s. 177-213.

STRAUSS, Leo (1989a). "An Introduction to Heideggerian Existentialism," *The Rebirth of Classical Political Philosophy*, der. T. Pangle, Chicago: University of Chicago Press, s. 27-46.

STRAUSS, Leo (1989b). "How to begin to study Medieval Philosophy", *The Rebirth of Classical Political Philosophy*, der. T. Pangle, Chicago: University of Chicago Press, s. 207-226.

STRAUSS, Leo (1975). *The Argument and the Action of Plato's Laws*, Chicago: The University of Chicago Press.

STRAUSS, Leo (1965). *Natural Right and History*, Chicago: The University of Chicago Press.

STRAUSS, Leo (1958). *Thoughts on Machiavelli*, Illinois: The Free Press.

STRAUSS, Leo (1980). *Persecution and the Art of Writing*, Chicago: The University of Chicago Press.

TARCOV, Nathan (2005). *Confronting Tyranny: Ancient Lessons for Global Politics*, der. T. Koivukoski ve D. E. Tabanick, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, ss. 123-141.

TOCQUEVILLE, A. (2000). *Democracy in America*, çev. H. C. Mansfield ve D. Winthrop, Chicago: The University of Chicago Press.

XENOPHON (1991). *Hiero or Tyrannicus*, çev. Leo Strauss, New York: The Free Press.

ZUKERT, Catherine ve ZUCKERT Michael (2008). *The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*, Chicago: The University of Chicago Press.

“MODERNİTE VE TİRANLIK: LEO STRAUSS’UN MODERNİTE ELEŞTİRİSİNDE TİRANLIK”
Mete Ulaş AKSOY

240

ATINA DEMOKRASİSİ'NİN ZAYIF KARNI: LEITOURGIA, SYKOPHANTĒS VE OSTRAKİSMOS UYGULAMALARI

Deniz KUNDAKÇI*

ÖZ

Atina demokratik rejimi, yasama, yürütme ve yargı da demos'un sınırlandırılmamış egemenliği olarak tanımlanır. Aristoteles'in de ifade ettiği gibi, hiç kimsenin hükmetmediği, özgürlükten beslenen bir rejim olarak demokrasi tüm güçlü ve işleyen yönleriyle günümüze ilham kaynağı olsa da; Atina demokrasisinin kendine has bazı yönleri onu içeriden zayıflatan ve istikrarsızlaştıran bir takım problemlerin de doğmasına yol açabilmiştir. Bu çalışmada çoğunlukla tarih disiplini bağlamında ele alınmış ve genelde politik felsefe, özeldede demokrasi tartışmaları söz konusu olduğunda kısmen ihmal edilmiş olan leitourgia, sykophantēs ve ostrakismos uygulamalarının özellikleri ve yansımaları tartışılmaya açılacaktır. Çalışmada üzerinde durulacak temel nokta, Atina'da yürürlükte olan bu uygulamaların zamanla beklentinin aksine nasıl demokratik rejimin altını oyan uygulamalar haline aldığı; felsefi, edebi ve teatral kaynaklardan da beslenerek mütevazı bir şekilde tartışılmaya ve rejimin zayıf karnına ışık tutulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, Leitourgia, Demokrasi, Ostrakismos, Sykophantēs.

THE WEAK VENTER OF ATHENS DEMOCRACY: THE PRACTICE OF LEITOURGIA, SYKOPHANTĒS AND OSTRAKİSMOS

ABSTRACT

Democratic regime in Athens, legislative, executive and judiciary are also defined as the unbounded sovereignty of demos. As Aristotle puts, democracy as a regime fed from liberty and no one rule, is day to day inspiration through all its powerful and functioning aspects; but some unique aspects of Athens' democracy have led to a number of problems that weaken and destabilize it from the inside. In this study, the characteristic and reflections of leitourgia, sykophantēs and ostrakismos practices, which have been largely addressed in the context of history discipline and which have been partially neglected, in general in terms of political philosophy, in particular democracy debates, will be open to debate. The main point to be emphasized in this study, how these practices undermine the democratic regime contrary to expectation in time, it will be tried to be discussed modestly and kept light on the weak venter of regime by nourishing the philosophical, literary and theatrical sources.

Key Words: Aristotle, Liturgy, Democracy, Ostracism, Sycophant.

* Dr. Öğretim Üyesi, Kastamonu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, dkundakci@kastamonu.edu.tr
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>
2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 241-266.
ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 18.09.2018
Makalenin kabul tarihi: 05.11.2018

1. Giriş

Demokrasi rejiminin tarihsel serüveni Antik çağın Atina kent devletine kadar geri götürülmektedir. Halk iradesinin çeşitli politik ya da hukuki kurumlarla sınırlandırıldığı modern demokrasilerden farklı olarak, sınırsız halk egemenliğine dayandığı gerekçesiyle “radikal” olarak adlandırılan Atina demokratik rejimi; *dēmos*’un yasama, yürütme ve yargıda sınırlandırılmamış egemenlik biçimi olarak tanımlanır. Aristoteles’in de ifade ettiği gibi, hiç kimsenin hükmetmediği, özgürlükten beslenen bir rejim olarak tanımlanan [klasik dönem Atina] demokrasi[si],¹ tarihsel evrimi boyunca bir takım kurumsal pratiklerle istikrarlı bir yönetim biçimi halini almıştır. Antikçağa özgü bu siyasal rejimin bazı uygulamalarının neden olduğu yapısal sorunlar, zamanla onu içeriden zayıflatan ve istikrarsızlaştıran bir takım problemlerin de doğmasına yol açabilmiştir. Demokratik rejimi derinleştirmek ve ona istikrar kazandırmak amacıyla hayata geçirildiği düşünülen uygulamalar arasında *leitourgia*, *sykophantēs* ve *ostrakismos* düzenlemelerinin tartışmaya değer ve merak uyandırıcı olduğu söylenebilir. Atina’da yürürlükte olan bu sistemlerinin özellikleri ve özgün konumları, sözü edilen kurumların ne derece etkili oldukları ve beklentinin aksine demokratik rejime zamanla ne ölçüde zarar veren uygulamalar halini aldıklarını sırasıyla değerlendirelim.

2. Varlıklı Kesimlere Dayalı Kamu Hizmeti: *Leitourgia*

Atina kent devletinin çok çeşitli gelirleri bulunmaktaydı. Bunlar arasında geleneksel olarak ilk sırayı hiç şüphesiz savaşlardan kazanılan ganimetler almaktadır. Öte yandan liman ve ticaret vergileri, yabancılardan alınan yıllık vergiler, liderliğini Atina’nın yaptığı *Attika-Delos Birliği*’ne bağlı müttefiklerden toplanan vergiler² ve Atina’da görülen müttefiklere ait

¹ Aristot. *Pol.* 1310a, 1317b. Paul Cartledge, [Aristoteles’in] bu demokrasi tanımı üzerinden, Atina’nın çağdaş demokratik sistemlerden farklı olarak ayırt edici şu özellikleri barındırdığına inanır: 1. Doğrudan (temsili değil), karar alma süreçlerinin şeffaf ve yüz yüze olduğu 2. *Dēmos*’un bir bütün olarak yönetimi elinde bulundurduğu 3. Yasama-yürütme ve yargı gibi güçlerin bir bütün olarak *dēmos*’un kontrolünde 4. Kamusal alanın özel alandan ayrıştığı ve sadece yurttaş haklarının korunmasının gözetildiği 5. Bireyin devlete karşı korunması gibi bir kaygının bulunmadığı; aksine temel kaygının ortak (*koinon*) iyi ve ortak refah ile topluluğun korunması üzerine kurulu bir siyasal rejim. Paul Cartledge, “Democracy, Origins of Contribution to a Debate”, (Berkeley: University of California Press, 2007), s. 156-157.

² Thukydides’e göre Atina’nın diğer kent devletlerinden güçlü olmasının temel nedeni onun müttefiklerden elde etmiş olduğu söz konusu bu gelirden kaynaklanır. Thuk. II.XIII.XV.

davalardan alınan harçlar³ da devletin diğer gelirleri arasında bulunurdu. Hazineye açık çıkması ya da savaş gibi acil bir ihtiyaç halinde ise, geçici süreyle halktan alınan ek gelir vergilerine (*eisphora*) başvurulabilmekteydi.⁴ Söz konusu savaş ve seferberlik gibi acil durumlarda, her yurttaş kişisel malvarlığına ve hane halkının durumuna göre belirli oranlarda hazineye katkıda bulunurken; çeşitli dolaylı vergilerle yükümlü tutulmak yoluyla da devlet tarafından vergilendirilmiş oluyorlardı. Örneğin pazarda mal alıp satarken, malın kendi değerinin dışında tarafların alım ya da satım nedeniyle fazladan bir ödeme yapmaları gerekebiliyordu.⁵ Aristoteles’e göre burada bahsi geçen dolaylı ve dolaysız biçimdeki vergilerden yargıçtan, askeri görevlilere (okçu, muhafız, ağır ve hafif piyadeler); memurdan kimsesizlere kadar en az yirmi bin kadar kişinin ihtiyaçları karşılanabilmekteydi⁶

Öte yandan askeri ve sivil birtakım kamu hizmetlerinin sunulabilmesi için, Atina kent devleti, yurttaşlardan bu şekilde doğrudan vergi almak dışında; günümüz kamu yönetimi uygulamalarından çok farklı bir metotla, sadece varlıklı yurttaşları kamu hizmetlerinin sunulmasından doğrudan yükümlü kılabilmekteydi. Varlıklı yurttaşlara yüklenen bu tarz bir ekonomik sorumluluk, kamu hizmetinin sadece finansmanının sağlanmasını değil; aynı zamanda organize edilmesini de kapsıyordu. Solon (M.Ö. 638-537) döneminden M.Ö. IV. yüzyıla kadar devam eden bu sistem *leitourgia* (ing. *liturgy*, tr. *liturji-kamu hizmeti*) sistemi olarak adlandırılmaktadır.⁷ *Leitourgia*, içeriği bakımından “düzenli” ve “düzensiz” *leitourgia*’ler olmak üzere ikiye kategoride sınıflandırılabilir:

³ Ksen. *Cons. Ath.* I.16-17.

⁴ Ayşen Sina, *Atinalı Perikles Yaşamı ve Dönemi*, (Ankara: Tiydem, 2011), s. 151. İlk *eisphora*’nın *Peloponnesos Savaşı* esnasında alındığı iddia edilir, bkz. Thuk. III.XIX.I. Bazı yorumcular bu konuda net bir tarih bile verebilmektedirler, bu tarih: M.Ö. 434/433’tür. P. J. Rhodes, “The Athenian Revolution”, (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), s. 84.

⁵ Aristot. *Oec.* 1351a. 11-17. Ünlü komedyacı Aristophanes’in *Eşekarıları* adlı oyunu da, Atina devletinin gelirlerinin ne olduğu konusunda fikir sahibi veren eşsiz bir kaynaktır. Pazarda yapılan alışverişlerdeki vergilere burada da yer verilmiştir:

*Atina’ya dışarıdan gelen paraları say,
Sonra içeriden, çarşıdan pazardan,*

Limandan şuradan buradan gelen vergileri,

Hacizleri, para cezalarını, yüzde birleri. Aristoph. *Sph.* 657-659.

⁶ Aristot. *Ath. Pol.* 24.3.3.

⁷ Muzaffer Demir, “Klasik Dönem Kent Devletinde Kamu Hizmetleri”, *Arkeoloji ve Sanat*, İstanbul, 2001, s. 46.

2.1. Düzenli Leitourgia

Düzenli ya da diğer bir deyişle sivil *leitourgia*, çağrıştırdığı anlamdan da anlaşılacağı üzere, gündelik hayata ilişkin olağan dönem kamu hizmetlerinin karşılanması için varlıklı yurttaşlara yüklenen bir finansal sorumluluk olarak tanımlanabilir. Bu kamu hizmetinin konusu genellikle Atina toplumsal ve dinsel yaşantısı için oldukça kritik bir değer taşıyan ve yılın her ayına yayılmış olan festivallerdir. Festivallerdeki müzik, atletizm ve tiyatro yarışmalarının finanse ve organize edilmesi, yemekli şöenler tertip edilmesi gibi yükümlülükler *chorēgos* adı verilen koro lideri tarafından düzenlenirdi.⁸ Atina devleti her yıl yaklaşık 100 varlıklı kişiyi yıl içinde düzenlenen çeşitli festivallerle ilgili *leitourgia*'ler için görevlendirirdi.⁹ Festival kamu hizmetiyle görevlendirilen kişi, bu görevini layıkıyla yerine getirebilsin diye diğer bütün kamu hizmetlerinden muaf tutulurdu.¹⁰ Kamusal sorumluluk anlayışıyla hareket ederek, gelirin bir kısmını toplum yararına yine toplum hizmetine sunduğu için *leitourgia*'de bulunan varlıklı yurttaş, sergilediği cömertlik ölçüsünde şöhret kazabilmekteydi.¹¹

⁸ Demir, *a.g.m.*, s. 48.

⁹ Khorēgos unvanıyla *leitourgia* sorumluluğu üstlenen ünlü kişilerden birisi de Platon'dur. Plut. *Arist. & Cato*. I.4.

¹⁰ Matthew Christ, "Liturgy Avodidanve and Antidosis in Classical Athens", s. 148, 149. Demosthenes'e göre ise Atina'da her yıl bu şekilde yaklaşık olarak atmış ya da daha fazla *leitourgia*' düzenli olarak uygulanmaktaydı. Bkz. K. Davies, "Demosthenes on Liturgies: A Note", s. 33.

¹¹ Örnek vermek gerekirse, ileride general olacak Nikias (M.Ö. 470-413) Büyük Apollo festivalindeki harcamaları nedeniyle büyük şöhret kazanmış, yine General Alkibiades (M.Ö. 450-404) olimpiyatlarda savaş arabaları yarışına yedi takımla katıldığı için "Atina'ya zarafet getirdiği" gerekçesiyle övülmüştür. P.J. Rhodes, "Who Ran Democratic Athens?" (Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2000) s. 471, ayrıca bkz. Thuk. VI.XVI.II. Öte yandan Plutarkhos'a göre Perikles de, kentte özellikle yoksul kitleler için benzer tarzda büyük kamu gösterileri ve ziyafetler düzenleyip onları eğlendirerek, "herhangi bir başkaldırı ve değişiklik istemenin" de önüne geçmeye çalışmıştır. Plut. *Per. & Fab.* XI.XXIX. Plutarkhos'un bu yorumundan hareketle, Perikles'in kamu hizmetlerini kendi iktidarını pekiştirecek politik bir araç olarak kullanmış olduğu bile düşünülebilir. Ayrıca herhangi bir sebeple mahkemeye düşen bir yurttaş, geçmişte sergilemiş olduğu *leitourgia*'lerin kazandırdığı itibar nedeniyle, kamu ruhuna sadakatinin bir göstergesi olarak, duruşmada avantaj sağlayabiliyordu, bkz. P. J. Rhodes, 1992, s. 84; Knox, "Athenian Religion and Literature", s. 272; Christ, 1990, s. 149-150

2.2. Düzensiz Leitourgia

Bu kamu hizmetinin konusu olan askeri harcamalar gündelik hayatın dinamiklerinin ötesinde genellikle savaş gibi öngörülemeyen bir takım durumlara gönderme yaptığı için “düzensiz” olarak adlandırılmıştır.¹² Deniz kıyısındaki bir kent devleti olan Atina’nın askeri başarıları genellikle onun denizlerdeki üstünlüğüne bağlı olduğu için Atina donanmasının verimliliği ile askeri başarıları arasında sıkı bir ilişki bulunmaktaydı. M.Ö. V. yüzyıla kadar sadece müttefikler devletlerden gelen vergiler, Atina’nın büyük bir donanmayı muhafaza etmesini mümkün kılabilmiştir. Ancak Atina’nın *Aigos Potamoi* deniz muharebesinde Sparta’ya yenik düşmesi ve bunun üzerine *Peloponnesos Savaşı*’nın sona ermesiyle birlikte müttefikler arasındaki birlik giderek dağılmaya başlamış ve M.Ö. 405’ten sonra bu durum bütünüyle değişmiştir. Bu tarihten sonra Atinalılar donanmalarına adam bulmak için gerekli kaynakları sadece dışarıdan elde edilen vergilerle sağlayamaz hale gelmiş ve askeri ihtiyaçların giderilmesi için kent içindeki varlıklı kişilere yüklenen maddi bağlılık zamanla giderek artmıştır.¹³

Askeri kamu hizmetlerinin mahiyeti, savaş esnasında her biri üç sıra kürekleri olan kadirga cinsi savaş gemilerinin (*triērēs*)¹⁴ teminini ve bu gemilerin içinde bulunan ağır piyade (*hoplitēs*), kürekçi ve okçulardan oluşan mürettebatın bir hizmet yılı boyunca gözetilip denetlenmesi ve bunun için *triērarkhos* adı verilen varlık kişilerin görevlendirilmesini içermekteydi. Atina manevra yetenekleriyle bilinen kadirga cinsi savaş gemilerine sahipti ve bu gemilerin donatılması gibi demirbaş giderleri dışında en yüksek maliyet, donanmada tam zamanlı görevli olan kürekçi ekibine ödenen ücretlerdi. Sayıları 20.000 civarlarında, nüfusun yoksul kesiminden seçilen ve ortalama ücretleri bir zanaatkârın kazancından az olmayan kürekçiler,¹⁵ geçimlerini *triērarkhos*’ların yükledikleri *leitourgia* ödemelerinden elde ediyorlardı¹⁶.

Festivaller için bir yıl boyunca olağan dönemlerde rutin olarak yaklaşık 100 yurttan tarafından 100.000 drahmi civarında bir meblağ sarf

¹² Bkz. Dem. Ora. I. Philippik. 36.2.

¹³ Ste. G.E.M. Croix, *Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi*, s. 371.

¹⁴ Atina kent devletinin *triērēs* (*trier*) adı verilen bu savaş gemileriyle özdeşleşmiş olduğunu söylemek yanlış olmaz. Öyle ki, birisine “hangi memlekettensiniz?” diye sorulduğunda; “Atinalı” yerine, “güzel kadirgaların (*galley*) geldiği memlekettensiniz” diye bir cevap almak olasıdır. Bkz. Aristoph. *Orn.* 108-109.

¹⁵ Demosthenes’e göre her kürekçi (*taifa*) 2 obolos ücret alıyor. Dem. Ora. I. Philippik, 22.

¹⁶ M. I., Finley, *Democracy, Ancient and Modern*, s. 45-47.

“ATİNA DEMOKRASİSİ’NİN ZAYIF KARNİ:
LEITOURGIA, SYKOPHANTĒS VE OSTRAKİSMOS UYGULAMALARI”
Deniz KUNDAKÇI

edilirken; Atina deniz filosunun devamlılığının sağlanabilmesi için gerekli miktar bundan çok daha fazlasını gerektirmiştir. Söz gelimi (M.Ö. 356’da) 120 geminin maliyeti Atinalı varlıklı yurttaşlar için 360.000; 170 geminin ise 510.000 drahmi civarında bir yük anlamına gelmektedir.¹⁷ Yani savaşın neden olduğu maliyet, gündelik hayatın maliyetleriyle karşılaştırıldığında yaklaşık olarak üç ile beş kat arasında bir artış gösterebilmektedir.

2.3. Uygulamanın Moral Gereçlendirilmesi Ne Olabilir?

Ünlü politikacı ve General *Perikles*’in (M.Ö. 494-429) Sparta ile olan savaşta kaybedilen Atina yurttaşlarının mezarları başında dile getirdiği meşhur *Cenaze Söylevi*’nde, Atina’daki rejimin “azınlığın değil çoğunluğun çıkarlarını gözettiği”nin altı çizilmiştir. Perikles demokratik rejimin mahiyetine ışık tutan aynı söylevinde, kentte zenginliğin “gösteriş yapmak için değil, [kamusal] planlar için”¹⁸ kullanılacağını önemle ifade etmiştir. Bu ve benzer ifadeler hatırlandığında, *leitourgia* sisteminin temel dayanağının öncelikle [yoksul] çoğunluk yararına, neden varlıklı yurttaşlar üzerinden yürütüldüğü hakkında bir fikir edinilebilir.

Aslında Perikles öncesi Atina idaresini elinde bulunduran Solon da varlıklı sınıflara seslenerek: “birçok şeye fazlasıyla sahip olan sizler kalbinizdeki taşkınlığı yatıştırarak arzularınıza gem vurun”¹⁹ sözlerini paylaşarak benzer duyguları paylaşmıştır. Bu noktadan bakıldığında *leitourgia* sisteminin kontrol edilemeyen haz ve dürtüler peşinde koşmayan, kazanç arzusu tarafından cezbedilmemiş; fakat ortak meseleler konusunda derin endişeler taşıyan, uysal ve mütevazı bir yurttaş olabilme çağırısının bir tezahürü olduğu söylenebilir. Dahası sistemin varlıklı ve yoksul Atina yurttaşları arasında bir tür denge kurmayı gözeterek, sadece siyasal değil aynı zamanda “ekonomik adalet” düşüncesi üzerine kurulu olduğu düşünülebilir.²⁰ Gerek sivil gerekse askeri alanlardaki maliyeti çok yüksek kamu hizmetlerinin doğrudan varlıklı kişiler tarafından yürütülmesi, Atina demokratik rejiminin diğer bütün yurttaşlar adına sunduğu önemli bir fırsat

¹⁷ Robin Osborne, *Athens and Athenian Democracy*, (New York: Cambridge University Press, 2010), s. 114. Atina demokrasisinin sonunu hazırlayan Peloponnesos Savaşı öncesi Atina’da yüz gemiden oluşan bir donanma filosu bulunmaktaydı (Thuk. II.XXIII.III), Öte yandan Ksenophon bu sayının tersaneler ve mütteliklerle birlikte üç yüzü bulduğunu iddia eder (Ksen. *Anab.*, 7.1.27.).

¹⁸ Thuk. II.XL.III.

¹⁹ Aristot. *Ath. Pol.* 5.3.7.

²⁰ Yun Lee Too, *A Commentary on Isocrates' Antidosis*, (New York: Oxford University Press, 2008), s. 6.

olarak değerlendirilebilir. Söz gelimi engelliler, yeterli maddi nitelikleri olmayanlar, [bazı festivalleri destekleseler de] yabancılar (*metoikos*) ve Atina’da ikamet etmeyen Atina yurttaşları kamu hizmeti sunmaktan hukuki olarak muaf tutulmuş (*skepsis*) ve *leitourgia* sorumluluğu, sınırları sadece belirlenmiş maddi niteliklere sahip varlıklı yurttaşlara yüklenmiştir. Hal böyle olunca Atina’da politik kurumlara katılımı teşvik eden demokratik bir idarenin, bir yandan halk meclisi (*ekklēsia*), bule (*boulē*) meclisi ve mahkemeler (*dikasteria*) yoluyla düşük gelirli yurttaşları²¹ rejimle bütünleştirmeye çalışırken; diğer yandan da varlıklı kesimlere *leitourgia* sistemi ile çeşitli ekonomik sorumluluklar yüklediği görülmektedir. Bu yolla hem kamu hizmetlerinin görülmesi hem de düşük gelirli yurttaşlara tanınan muafiyetler sayesinde ekonomik adalet düşüncesinin tesis edilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca kentteki politik kurumlarda görev üstlenenlere, katıldıkları meclis oturumu ya da girdikleri dava başına ödenen ücretler, düşük gelirli yurttaşların hem politik hayatın gerektirdiği gündelik süreçlere katılımını teşvik etmiş, hem de onların geçimlerini sağlamalarına yardımcı olmuştur.

Ancak Atina’nın kaybettiği savaşlardaki artış, zamanla varlıklı yurttaşların nazarında savaşların ortaya çıkardığı tüm ekonomik faturanın sadece kendi sırtlarına yüklediği algısını doğurmaya başlamıştır.²² Bu durum *leitourgia* sisteminin, özellikle yirmi yedi yıl gibi uzun bir süre devam eden *Peloponnesos Savaşı* boyunca, varlıklı yurttaşlar için giderek neredeyse nefret uyandıran bir uygulama halini almasına neden olmuştur. *Leitourgia* sistemi hiç şüphesiz olağan koşullarda, eşitlik prensibine dayalı radikal demokratik bir toplumsallıkta özellikle politik alandaki saygınlık ve şöhretten daha aktif bir şekilde pay almak isteyen varlıklı yurttaşlara kamusal sorumluluklara yapmış oldukları katkı derecesinde avantaj sağlayan bir uygulama olmuştur. Bu bağlamda bu kamu hizmeti sisteminin kendisi itibar, onur ve “hayırseverlik” (*philotimia*) gibi diğer yurttaşların gözünde manevi ayrıcalıklar sunan bir görevlendirme olarak okunabilir. Bu yüzden klasik dönem Atina’sında varlıklı olmak demek, *leitourgia* sisteminin

²¹ Sadece bir çift öküzü sahip küçük çiftçiler (*zeugites*) bile, Solon idaresinde politik makamlara gelebilme ve halk meclisinin oturumlarına katılabilmek olanağına sahip olabilmişlerdir. Onlar “küçük ve sıradan memuriyetler” için bile olsa devlet makamlarına gelebilmekteydiler. Bkz. Aristot. *Ath. Pol.* 7.3. Öte yandan ödedikleri vergi miktarına göre en alt grupta yer alan *thetes* adı verilen gruptakiler kamu görevlerini üstlenemiyor; ancak meclis toplantılara katılıp, mahkemelerde jüri üyesi olabiliyordu. Bkz. Plut. *Sol. & Pop.* XVIII.

²² M. I. Finley, sistemin olağan koşullarda bile varlıklı grupların zararına bir ağır mali yük olduğunu düşünür, Finley 1973, s. 45.

“ATİNA DEMOKRASİSİ’NİN ZAYIF KARNİ:
LEITOURGIA, SYKOPHANTĒS VE OSTRAKİSMOS UYGULAMALARI”
Deniz KUNDAKÇI

sağladığı prestij ile birlikte, politik ve toplumsal iktidara ayrıcalıklı bir erişime sahip olmak demektir de.²³ Dahası Atina yayılmacılığının geliştiği dönemlerde politik ayrıcalıkların ticaret vb. ekonomik faaliyetleri yürütmede kolaylaştırıcı bir faktör olduğu düşünüldüğünde; sistemin varlıklı kesimler için maddi ayrıcalıklar sunan bir unsur olduğu da ifade edilebilir. Hatta bazı yurttaşların kamu hizmetleri icra etmek yoluyla yaptıkları harcamanın neden olduğu zararı tanzim etmek için çeşitli memuriyetlerde görev almayı bile talep ettikleri bilinmektedir. İşte bu arzunun gerçekleştirilmesinde kamu harcamalarını üstlenmeleri nedeniyle elde ettikleri itibar ve saygınlığın varlıklı yurttaşlara yüksek dereceli memuriyetlerin yolunu açtığına inanılmaktadır.²⁴ Zaten sunduğu bu ayrıcalıklar nedeniyle varlıklı kesimler devletin kendilerine yüklediği maliyetlere kolaylıkla razı olmuşlardır.

Ancak yukarıda da belirtildiği gibi kaybedilen savaşlar, kamu hizmetlerinin belli belirsiz maddi ya da soyut ödülleri hesaba katıldığında, varlıklı yurttaşların gözünde kendi finansal güvenliklerini tehdit eden bir sorun olarak görülmesine zemin hazırlamıştır. Bu nedenle *leitourgia* zamanla, gönüllü bir hayırseverlik olmaktan çıkıp, hayati bir yük, angarya ve hatta mülkiyet hakkının bir tür gaspı olarak bile görülmeye başlamıştır.²⁵ Dahası bazı Atina yurttaşlarının, savaşın yüklemiş olduğu ek maliyetleri üstlenebilmek için arazilerini ipotek ettirmek zorunda kaldıkları dahi iddia edilebilmektedir.²⁶ Ayrıca fakir olduğu bahanesiyle kamu hizmetinden muafiyet isteyen varlıklı yurttaşların, gerçek ortaya çıkınca ölümle cezalandırıldığı bir toplumsal atmosferde, yükümlülükten kurtulmanın çok kolay bir yol olmadığı da ifade edilmelidir²⁷.

Leitourgia uygulamasının varlıklı yurttaşlar nezdindeki yansımaları dönemin edebi ve felsefi eserlerinden de çarpıcı bir şekilde takip edilebilir. Söz gelimi Sokrates’in öğrencisi olan Ksenophon’un *Symposion* adlı yapıtında Sokrates ve *Kharmides* arasında geçen diyalog, *leitourgia*’nin yansımalarını gözlemlemek açısından oldukça ilgi çekicidir. Diyalogda bir zamanlar zengin olan *Kharmides* Atina’da zengin olmanın nasıl başa bela bir sorun olduğunu şu sözlerle açıklamaya çalışır:

...devlet tarafından bana habire yeni maliyetler [ya da
leitourgia’ler) yüklenip duruyordu ve ben bunları sırtımdan

²³ Josiah Ober, *Democracy and Knowledge*, (New Jersey: Princeton University Press, 2008), s. 220.

²⁴ Demir, 2001, s. 54. Ayrıca bkz. Plut. *Alc. & Corio*. X.III.

²⁵ Christ, 1990, s. 149-156.

²⁶ Demosthenes, Akt. Osborne, 2010, s. 115.

²⁷ Demir, 2001, s. 55.

atamıyordum. Buna karşın, şimdi yurt dışındaki arazilerimi yitirip, Attika'daki arazilerimden gelir elde edemez bir duruma gelip, evimdeki eşyaların hepsi satıldığından beridir, artık rahat rahat uzanıp uyuyabiliyorum. Şimdi kimse beni korkutmuyor, özgürlüğün tadına varabiliyorum... Şimdi bir despot gibiyim, oysa daha önce bir köleden farklı değildim. O zamanlar halka vergi ödüyordum; bugün devletin bana verdiği paradan gereksinmemi sağlıyorum... Dahası var. Malım mülküm çokken, sık sık, ya devletin almasıyla ya da kötü kaderim yüzünden varlığım eksilir dururdu; şimdiyse hiçbir şey yitirdiğim yok²⁸.

Anlaşıldığı üzere, *Kharmides*'in gözünde varlıklı yurttaşlar kendilerini, devletin onlara yüklemiş oldukları kamu hizmetleri sebebiyle sahibinin tüm isteklerini yerine getirmek zorunda bırakılan bir tür "köle" olarak hissedebilmektedirler. Zenginlikleri ve mülkiyetleri onların sanki bir tür talihsizlikleri ve en büyük korkuları haline gelebilmiştir. Ayrıca bu ifadelerde de görüldüğü üzere, servet sahibi yurttaşların zihinlerindeki temel algı, yerine getirdikleri sorumluluğun bir kamu hizmeti olmaktan çok; halka yapılan bağış veya katlanmak zorunda bırakıldıkları bir tür haraç olduğu yönündedir. Bu örnek özelinde hali hazırdaki kamu hizmeti sistemi, varlıklı kesimlere göre kendi yoksullaşmalarına hizmet eden bir araç olarak değerlendirilmektedir.

Benzer şekilde Ksenophon'un aynı eserinde, Atinalı politikacı *Kallias*, fakir ama yüreği zengin arkadaşı *Kharmides*'e şu şekilde cevap verir: "Hera hakkı için, senin zenginliğini (!) kıskanmalıyım; çünkü her şeyden önce, devlet ikide bir yeni maliyetler yükleyip, sanki bir köleymişsin gibi davranıp durmuyor sana"²⁹. Buradan anlaşıldığı kadarıyla, mülkiyet sahibi yurttaşlar kamu hizmetlerinin kendilerine verilen bir ceza olduğuna iyiden iyiye inanır gibidirler. Bu durum *leitourgia*'nın, Aristoteles'in "demokrasilerde fakirler zenginlere göre daha güçlüdür" sözüne haklılık kazandıracak türden bir uygulama olduğu yorumunun yapılmasına neden olur³⁰.

Demokratik rejimin müzmin muhalifi Ksenophon'un farklı eserlerinde de bu argümanı destekleyen birçok pasaja rastlanabilmektedir. Söz gelimi Atina devletinin özelliklerinden bahsettiği bir yerde, fakirlerin (halkın), zenginlerin yapmış oldukları kamu hizmetlerinden, finansmanın esas sahibi

²⁸ Ksen. *Sym.* IV.31-34.

²⁹ Ksen. *Sym.* IV.45.

³⁰ Aristot. *Pol.* 1317b. 11.

"ATINA DEMOKRASİSİ'NİN ZAYIF KARNİ:
LEITOURGIA, SYKOPHANTĒS VE OSTRAKİSMOS UYGULAMALARI"
Deniz KUNDAKÇI

zenginlerden çok daha fazla istifade edebildiklerinden şikâyetçidir. Bu iddiayı temellendirmek için de şu cümleleri kullanır: "Yani halkın istediği paradır; şarkı söylerken; koşarken, dans ederken, devlet gemilerinde dolaşırken hep para vurmak, kendi servetini arttırmak, zenginlerinkini [ise] kırmak ister. Mahkemelerde adalet gayesinden çok kendi menfaatlerini arar."³¹ Öyle gözüküyor ki varlıklı gruplar kamu hizmetlerini üstlenirken istekli davranmamış; aksine bu sorumluluğu zoraki gerçekleştirmişlerdir.

Atina toplumsal yaşamının farklı yönleri hakkında bilgi sahibi olmaya imkân sağlayan bir başka kaynak da yılın neredeyse tüm aylarına dağılmış olan festivallerin bazılarında (*Lenaea* ve *Büyük Dionysia*) gösterilen komedyalardır. Komedyaya geleneği içerisinde Atina demokratik rejimine şüpheyle bakan ve şüphelerini rejime yönelik taşlamalarında yansıtan Aristophanes'in yeri, hiç kuşku yok ki çok değerlidir. Yakından bakıldığında devletin yüklemiş olduğu vergiler konusundaki rahatsızlığın, ironik bir şekilde de olsa, Aristophanes'in oyunlarında da sıklıkla işlenmiş olduğu görülmektedir:

Biz ki soyumuz sopumuz Atinalıyız...

Kim sevmez bu güzelim, bu mutlu şehri?

Dilediğin kadar para harçayabilirsin.

*Bol bol vergiler, cezalar ödersin.*³²

Yukarıda belirtildiği gibi, Aristophanes'in oyunlarında işlenen en yaygın konular arasında, uzun yıllar devam eden savaşlar nedeniyle, Atina'da kamu harcamalarından geçinen ve savaşı kendileri için fırsata dönüştüren açgözlü ve bencil bir azınlığın ortaya çıkışı da yer alır³³. Özellikle politik, askeri ve bürokratik gruplara mensup bu kişiler demokratik rejimin sunduğu olanaklarla seçilip, kamu gelirlerini müsrif bir şekilde kullanabilme ayrıcalığına sahip olmuşlardır. Aristophanes'in oyunlarındaki kahramanlar bu durumu farklı şekillerde fakat çok çarpıcı ifadelerle dile getirirler.³⁴

³¹Ksen. *Cons. Ath.* 1.2, 1.13.

³²Aristoph. *Orn.* 38-40.

³³Douglas Olson, "Dicaeopolis' Motivations in Aristophanes' *Acharnians*", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 111, 1991, s. 201.

³⁴Örnek için bkz. Aristoph. *Akh.* 878-900 ve *Sph.* 653-668.

2.4. Leitourgia Salt Demokratik Bir Uygulama mı?

Demokratik rejimin varlıklı olmayan halk gruplarına avantaj sağlayan *leitourgia* sisteminin, kökleri itibariyle oligarşi idarelerinden kalma bir tür geleneksel alışkanlık olduğu konusunda bir tartışma bulunmaktadır. Söz gelimi Aristoteles'in *Politika* adlı eserinde oligarşik bir yönetimin devleti nasıl idare edebileceği konusundaki bir pasajda yer verdiği öğütler, doğrudan *leitourgia* sistemini çağırıştırır gibidir:

Anayasada yer alan en yüksek görevliler [magistarus makamları], vatandaşlardan ücret almaksızın ve masraflar ceplerinden karşılanacak şekilde üstlenilmelidir. Böylece yönetimden pay alamayanların [ya da sıradan yurttaşın] huzursuzlukları artmayacak, yönetenlerin yöneticilik için ciddi paralar harcadıklarını görerek onlara saygı duyacaklardır. [Bu yüksek dereceli] memurlar, göreve seçildikleri zaman çok güzel kurban törenleri ve yine masrafları kendilerinin karşılayacakları kamu binaları yaptırılmaları uygun olur. Böylece halkın bu türden ziyafetleri ve kamu binalarını gördükçe hali hazırdaki yönetim şeklinin devam etmesini istemesi söz konusu olacaktır. Yapılanlar memurların cömertliği olarak hatırlanacaktır³⁵.

Pasajda da görüldüğü üzere, Aristoteles tarafından istikrarlı bir oligarşik yönetimde, kamu hizmeti sunma yükümlülüğü ile yüksek dereceli makamlara getirilebilme koşulu arasında doğrudan bir ilişki kurularak, devleti yönetme ayrıcalığına sahip olan varlıklı grupların, kazanmış olacakları statü ve şeref bir göstergesi olarak servetlerini sıradan halkla paylaşmaları gerektiği öğütlenmektedir. Bu durum *leitourgia*'nin aristokratik idarelerden kalma ve zamanla demokratik rejime uyum sağlamış, bir uygulama olup olmadığı sorusunu akıllara getirir. Netice itibariyle *leitourgia* sisteminin, halkın varlıklı yurttaşları yüksek dereceli idareci olarak seçmesini kolaylaştıran ve varlıklı yurttaşların da kamu hizmetlerini sıradan yurttaşlar adına üstlenmeyi, en azından başlangıçta, gönüllü olarak kabul ettikleri örtük bir anlaşma olarak okunabilir.³⁶ Ünlü Antikçağ araştırmacısı Ober'e göre, düzenli bir ordunun henüz olmadığı arkaik Atina askeri eylemleri seçkin aristokratik liderler tarafından karşılanmaktaydı. Dolayısıyla üst sınıfların

³⁵ Aristot. *Pol.* 1321a.31.

³⁶ Bu konudaki sorular için bkz. Ste. G.E.M. Croix, 2013, s. 387-388.

katkıları olmaksızın demokrasi tecrübesinin bizatihi kendisinin sadece kitle becerileriyle ortaya konulabilmesi şüphe uyandırmaktadır³⁷. Bu beisle, *leitourgia* gibi bir sistem, aristokratik geleneğin demokrasiye miras kalmış tarihi bir parçası olarak yorumlanmaktadır. Öte yandan hangi sisteme ait ya da hangi niyetlerle ortaya konulmuş olursa olsun, Aristoteles'in ifadelerinden *leitourgia*'nin her halükarda saygı ve itibar beklentisini ön plana çıkartan bir sistem olduğunun altı çizilmiş olması da elbette ilgi çekicidir. Sonuç olarak olağan dönemlerde gelir adaleti düşüncesine hizmet etmiş bu anlayışın, savaş gibi olağan dışı bir atmosferde, zamanla bozulduğu ve farklı çıkar gruplarının lehine işlemeye başladığı makul bir iddia olarak ortada durmaktadır. Atina demokrasisinde iz bırakmış bu sistemin edebi ve teatral eserlerden hareketle, özellikle varlıklı yurttaşları, adil olmadığı gerekçesiyle, fazlasıyla rahatsız ettiği anlaşılmaktadır.

3. Politik Bir Sürgün Cezası: *Ostrakismos*

252

Atina demokratik yaşamı söz konusu olduğunda tartışma yaratıcı kurumsal uygulamalardan birisi de *ostrakismos* sistemidir. Sistem, Aristoteles'in tabiriyle, "halkı güçlendirmek üzere getirilen yeni" uygulamalardan birisi olarak *Kleisthenes* (M.Ö. 570-508) zamanında yürürlüğe giren bir yasaya dayanır. Bu yasa, Atina'da aşırı güç kazanan politikacılara karşı duyulan güvensizlik ve kuşkunun bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.³⁸ Bu yönüyle uygulama, kolektif bir birliktelik olarak *dēmos*'un, toplumun önde gelen soylu üyelerinin kamusal davranışlarını yargılayabilmesine olanak sağlayan demokratik devrimin etkili bir silahı olarak değerlendirilir³⁹.

³⁷ Josiah Ober, "I Besieged That Man": Democracy's Revolutionary Start", *Origins of Democracy in Ancient Greece* içinde, (Berkeley: University of California Press, 2007), s. 92.

³⁸ Aristot. *Ath. Pol.* 22.3.3.

³⁹ Ober, 2007, s. 99. Aslına bakılırsa Atina demokratik rejiminde, politik gücün belirli bir merkezde yoğunlaşmasının toplumsal yapının her alanında şüphyle karşılandığı rahatlıkla ifade edilebilir. Söz gelimi, askeri ve politik bir lider olarak *stratēgoi* (general)'lerin seçiminde Atina'daki on *deme* (kabile)'nin her birinden birer tane *stratēgoi* seçilir ve bunlar arasında hiçbirinin birbirleri üstünde hiyerarşik bir üstünlüğü bulunmaz. Bu yolla, herhangi bir *stratēgoi*'nin, yani *doğal* olarak belirli bir *deme*'nin, ki Davies'e göre *deme*'ler birer minyatür devlettirler ve *polis*'teki politik mücadeleden buradan şekillenmeye başlar, geri kalan dokuz *deme* üzerinde avantaj sağlamasına izin verilmemiş olur, Rhodes, 2000, 465; J. K. Davies, "Society and Economy", s. 293.

Yasanın temel mantığı, sevilen bir politikacının bir süre sonra demokrasi rejimini devirip; tiran olmasını engellemek maksadıyla, onun 10 yıl gibi belirli ve sınırlı bir zaman periyodu için kent dışına zorlanması, bir nevi sürgün edilmesi kararı üzerine kuruludur. Bu yolla kişi, 10 yıllık bir süre için bile olsa; yurttaşlık haklarından mahrum bırakılmış olur. Sürgünde geçirdiği süre boyunca söz konusu kişinin mallarına asla zarar verilmez ya da devlet tarafından bu mallara el konulamaz; kişi sürgünde de olsa, varsa mallarından gelir elde etmeye devam eder ve cezası bitince yurttaşlık haklarıyla birlikte onların da kullanım hakkına tamamen sahip olur. Yasanın, Atina dışında demokratik rejimle yönetilen başka Yunan kent devletlerinde de, daha istikrarsız bir şekilde olsa da, uygulanmış olduğu bilinmektedir⁴⁰.

Ostrakismos yasasına bağlı olarak verilen sürgün cezası, halk meclisinde, günümüzde Aralık-Şubat ayları arasına denk gelen altıncı meclis oturumunda prensip olarak uygulanan bir sistemdir. Yasa, *ostrakismos* oylaması yapılması konusunda sunulan önerinin mecliste görüşülüp kabul edilmesi durumunda, agorada bir halk oylaması yapılmasını öngörür.⁴¹ Atina yurttaşları, yasanın adını aldığı *ostrakon* denilen kırık çömlek parçalarının üzerlerine, cezalandırmak istedikleri kişilerin adlarını yazarak oylamaya iştirak ederler. *Ostrakon’lar* bir yerde toplanır ve sonunda teker teker sayılır. Nihayet ostrakonların üzerinde altı bin kişi tarafından adı yazılan politikacı halkın egemenliğini tehlikeye attığı gerekçesiyle sürgün cezasına çarptırılır⁴².

Platon’un *Gorgias* diyalogunda “ünü Yunanistan’ın tamamına yayılmış”, “verilen işi adaletle yapan iyi ve güzel bir insan” diye kendisinden bahsettiği *Aristeides’in*⁴³ (M.Ö. 530-468) *ostrakismos* ile Atina’dan [M.Ö. 482’de] sürülmesi konusunda anlatılan öyküden, *ostrakismos* oylamalarına *okuma-yazma bilmeyen sıradan çiftçilerin de katılabileceği anlaşılmaktadır: “[oylama] yapıldığı sırada yanına gelen bir yurttaş, yazma bilmediği için kendisi adına şu çanak parçasına Aristeides adını yazmasını istemiş... Aristeides de yazmış... kendi zararına oy verilmesine yardımcı olacak kadar dürüst, erdemli bir adam”*⁴⁴.

⁴⁰ Söz gelimi Argus, Megara, Miletos ve [Sicilya’daki] Sirkuza kent devletlerinde uygulanmıştır. Bunlardan Sirkuza’da uygulama, *ostrakismós* yerine; *petalismós* adıyla Atinalılardan etkilenerek kısa bir süre uygulanmıştır, Rhodes, 1992, s. 93; Forsdyke, *Exile, Ostracism, and Democracy: The Politics of Expulsion in Ancient Greece*, s. 286.

⁴¹ Forsdyke, 2005, s. 147-152.

⁴² Sina, 2011, s. 20.

⁴³ Pl. *Grg.* 526b.

⁴⁴ Plut. *Arist. & Cato.* 7. 5-6; Hdt. 8.79.

Aslında oylamaya ilişkin bu yaklaşım, yasalar ve politik kararların alınmasında tüm yurttaşların eşit olduğu ve bu eşitlik anlayışının tüm yurttaşlarının kolektif istencini birbirine bağlayan bir anlayıştan, *isonomia*, kaynaklanmaktadır.⁴⁵ Öte yandan *ostrakismos* uygulaması her ne kadar tiranlığı önlemek amacıyla ortaya konulmuş bir yasa olarak tanımlansa da; bazı yorumculara göre tiranlığı önlemede etkili bir silah olarak değerlendirilmeyecek kadar ılımlı bir ceza çeşididir. Söz gelimi Sara Forsdyke'ya göre, zaten potansiyel bir tiran agorada gerçekleşecek bu tarz bir oylamayı ona karşıt olanlara rağmen manipüle edebilecek kadar etkilidir. Dahası gerçekten bir tirana karşı etkili bir önlem aranıyorsa; tiran şüphesi taşıyanları ölüm cezasına çarptırmak ya da onları aileleriyle birlikte sürgüne göndermek ve hatta mallarına devlet tarafından el koymak daha tercih edilebilir bir uygulamadır. Bu nedenden ötürü *ostrakismos* cezası sadece sınırlı süreli bir sürgün ile toplumsal hayattan belirli bir süre için tecrit edilmeyi gerektiren pratik bir uygulama olarak değerlendirilebilir. Forsdyke'ya göre, bu yasanın temel amacı aslında, demokratik bir rejimde çıkarları birbirleriyle çatışan politik elitlerin, ya da varlıklı kesimlerin, rejime zarar verebilecek potansiyel şiddetlerini ılımlı bir şekilde törpülemektir.⁴⁶ *Ostrakismos*'un gerçekten de kısmen ılımlı bir politik ceza olduğunu kanıtlayacak unsurlardan birisi de, hakkında sürgün cezası verilen bazı isimlere karşı olan tavrın, Atina'yı tehdit eden ortak bir düşman karşısında, kolaylıkla yumuşayabilir olmasıdır. Söz gelimi, M.Ö. 480'te Pers kralı *Kserkses*'in Atina'ya saldırıları esnasında *ostrakismos* yoluyla sürgüne gönderilen, *Aristeides* de dâhil olmak üzere, herkesin kente geri çağrılmış olması bunun en açık ifadesidir.⁴⁷

Öte yandan *ostrakismos* sistemi, tıpkı *leitourgia* uygulaması gibi, zamanla ortaya konuluş amacının ötesine geçerek, demokratik rejimi tehdit eden bir unsur haline gelebilmiştir. Aristoteles'in de ifade ettiği gibi, *ostrakismos* yasası başlangıçta tiranlık rejimi destekçilerine karşı getirilen bir uygulamayken; daha sonraki yıllarda kapsamı genişlemiş ve çok fazla politik güç sahibi herkes için çıkarılmıştır.⁴⁸ Tiranlıkla ilgisi olmadığı halde, sadece politik rekabet nedeniyle önemli politik figürler sürgün cezasına çaptırılabilmiş ve Atina kent devletindeki yurttaşlar kendilerine sürgün cezası verilmese bile, bu korkunun paylaşıldığı politik bir atmosferde yaşamak zorunda kalmışlardır. Aristoteles'ten hareketle suçsuz yere

⁴⁵ Josiah Ober, "Ostrakismos", *Mass and Elite in Democratic Athens* içinde, s. 74.

⁴⁶ Forsdyke, 2005, s. 152-154.

⁴⁷ Aristot. *Ath. Pol.* 22.8.1; Plut. *Arist. & Cato.* 8.1.

⁴⁸ Aristot. *Ath. Pol.* 22.6.1.

ostrakismos cezasına çarptırılan ilk kişinin M.Ö. 488’de [Perikles’in babası] *Ksanthippos* olduğu söylenebilir⁴⁹. Yine yukarıda adından bahsedilen *Aristeides*’in sürgün edilmesinin en temel nedeni olarak, siyasi rakibi *Themistokles*’in düşmanlığını kazanmış olması bahanesi gösterilir. Öyle gözüküyor ki, tarihsel kökenleri tiranlık rejimi ya da onun geri gelme ihtimalinin neden olduğu korkuya dayanıyor olsa da; sistemin devamlılığı politik liderlerin birlerine olan güvensizliğinden beslenmiştir⁵⁰. Zaten Plutarkhos da yoksulardan kimsenin sürgüne gönderilmediğini, genellikle soy ve saygınlık açısından üstün konumda bulunanların itibar ve iktidarlarını baskılamayı içeren ve “kıskançlığa” dayalı “insafı” bir sürgün cezası olduğunu belirterek; politik seçkinler arası mücadelenin doğal bir yansıması olduğunu ifade etmeye çalışmıştır⁵¹.

Sürgün cezasının sıradan yurttaşları ilgilendiren kısmına bakıldığında ise ilgi çekici gelişmeler gözlemlenmektedir. Yurttaşlar genellikle kendileriyle doğrudan ilgisi olmayan politik suçlamalara taraf olmak konusunda çoğunlukla hiçbir çekince göstermemişlerdir. Söz gelimi oylamada ostrakona “*Aristeides*”in adını yazmak isteyen köylüye sorulan soru ve karşılığında alınan cevap, aslında sürgün cezalarının tiranlıkla mücadeleden çok; politik elitler arası iktidar mücadelesi olduğuna işaret eder gibidir:

“-*Aristeides* sana bir kötülük mü etti?

-*Yok, hiçbir kötülüğünü görmedim, ama bu doğru adam
sözünden bıktım artık*”⁵²

Öte yandan *ostrakismos* uygulamalarında “kaderin cilvesi” olarak adlandırılabilir ilginç gelişmeler de yaşanmıştır. Söz gelimi, *Aristeides*’in sürgüne gönderilmesindeki en büyük paya sahip olan *Themistokles*’in bizzat kendisi de bir süre sonra, M.Ö. 470 civarlarında, Perslerle işbirliği yaptığı gerekçesiyle, *ostrakismos* ile Atina’dan sürülmüştür. *Themistokles*, Herodot’ın verdiği bilgiden hareketle, Atina donanmasını neredeyse iki katına çıkararak⁵³ ve bu bakımdan devlete katkıları dokunmuş önemli bir politikacı olmasına karşılık; kendisini sürgün edilmekten kurtaramamıştır.

⁴⁹ Aristot. *Ath. Pol.* 22.6.3.

⁵⁰ Finley, 1973, s. 26.

⁵¹ Plut. *Arist. & Cato.* 1.3; 1.7; 7.2.

⁵² Plut. *Arist. & Cato.* 7.5-6; Hdt. 8.79; Aristot. *Ath. Pol.* 23.3.

⁵³ Hdt. 7.143.

Yine Atina’nın Sparta’ya karşı düzenlediği Sicilya seferinde ordunun başında olan ve Sokrates’in kendisine gösterdiği yakınlık ve dostlukla ün kazanmış *Alkibiades*’in *ostrakismos* cezasına çarptırılması da politik elitler arası mücadeleyi yansıtan bu türden bir olay olarak değerlendirilebilir. Olayın tarihsel gelişimi oldukça çarpıcıdır. Atina donanmasının sefere çıkışından henüz birkaç gün gibi kısa bir süre geçtikten sonra, yurttaşların sokaklarda güven içinde dolaşmalarını sağladığına inanılan Zeus’un oğlu Tanrı Hermes heykellerinin yüzlerinin kırılmış olduğu görülmüştür. Böylesine büyük bir suçu işleyenlerin “demokratik düzeni yıkmaya çalışan”, tiran taraftarları oldukları iddia edilmiş ve hemen tahkikat başlatılmıştır⁵⁴. Olayın sarhoşlar tarafından yapıldığına dair tanıklıklara, yalancı şahitlerin çelişkili ifadelerine rağmen; *Alkibiades*’in politik hasımları bu durumu kullanmış ve kendisi seferden geri çağrılarak; sürgüne gönderilmiştir. Şüphesiz bir yıllığına seçilen komutanların her zaman görevden alınabilmesi, geri çağrılabilmesi ya da haklarında suçlama olduğunda suçlanabilecekleri bir gerçektir⁵⁵. Ancak hakkında suçlama yapılabilmesi için *Alkibiades*’in Atina’dan ayrılması özellikle beklenmiş ve politik hasımları onun yokluğundan yararlanmışlardır. *Ksenophon* söz konusu olayı şu şekilde betimlemektedir:

O [Alkibiades], “haksız yere sürgüne gönderiliyorum” diye kendini savunmuştu; ne çare ki o, kendisi kadar yetenekli olmayan, ancak iftira etmekte pek usta olan, devlet işlerine kendi çıkarları için karışan insanların çevirdiği dolaplara kurban gitmişti, oysa Alkibiades kendi olanakları ile kentnin olanaklarını devletin lehine kullanmaktan bir an geri kalmamıştır... Ama düşmanları, Atina’da bulunmamasından yararlanarak, onu vatanından etmişlerdi⁵⁶.

Komedi şairi *Frynikhos*’un Hermes heykelleri bahanesiyle *Alkibiades*’in *Diokleides* adındaki ihbarcısı tarafından suçlanmasını Hermes’e seslenerek ironik bir şekilde şöyle dile getirir:

⁵⁴ Thuk. VI.XXVII-VI.XXVIII.

⁵⁵ Komutan hakkında halk meclisinin aldığı karar, *Paralos* adı verilen bir gemiyle ilgili kişiye ulaştırılırdı. Bu uygulama bu nedenle *Paralos* olarak da anılmaktadır. Bkz. Dem. *Ora. Kherronesos Olayları Üzerine*. 29.4.

⁵⁶ Ksen. *Hel.* I.13.2. İşin ilginç yanı, bu satırları kaleme alan *Ksenophon*’un kendisi bile, Sparta yanlısı olduğu gerekçesiyle yine *in absentia* (gıyabında) yargılanıp, sürgün cezasına çarptırılmıştır. *Ksenophon* sürgün tamamlanınca Atina’ya dönmüş ve on yıl sonra ölmüştür. Candan Şentuna, *Ksenophon, Sokrates’ten Anılar* içinde, s. 9.

*Ey en sevgili Hermes, düşmemeye sen de dikkat et,
Eğer incinecek olursan, o zaman fırsat doğabilir,
Yeni bir Diokleides'in iftiraları için⁵⁷*

Öte yandan Yunanlı biyografi yazarı Plutarkhos da, Alkibiades'in bir başka politikacı *Nikias* ile olan husumetinin onu hedef tahtasına oturttuğuna inanır.⁵⁸ Netice itibariyle öyle ya da böyle demokratik rejimi korumak amacıyla ortaya konulmuş olan bir tür sürgün cezası olarak *ostrakismos*, yine ilginç bir şekilde zamanla elit hasımlar arası politik mücadelenin yaygın bir aracı haline gelebilmiştir.

4. Sorumlu Yurttaşlık Anlayışı mı Yoksa İftiracılık mı: Sykophantēs'lik

Atina, Solon'un çıkardığı yeni yasalarla birlikte haksızlığa, şiddete ve saldırıya uğrayan ve hatta pratikte yasalara uyulmadığını tespit eden her yurttaşın, bunlara sebep olanları mahkemeye vermek konusunda yetkili kılındığı bir kent devleti halini almıştır. Böylelikle yurttaş olma vasfının tanımlayıcı özellikleri arasında "genel olarak mahkemelere katılma, dava açma ve dava edilme olasılığı" da yer almaya başlamıştır.⁵⁹ Bu dönüşüm, bir yandan yurttaş statüsünün daha geniş bir yetkilendirmeye anlam kazanmasına olanak sağlarken; diğer yandan da eskiden sadece ayrıcalıklı kesimlerden oluşan *Areiospagos* meclisinin kontrolü altında bulunan yasaların denetlenmesi işlevini, bir bütün olarak yurttaşların tamamına yüklemiş oluyordu.⁶⁰

Solon idaresi altındaki Atina'da, kamu yararının korunması hususunda duyarlı bir tavır takınmak, yurttaş sorumluluğunun temel özellikleri arasında sayılmaya başlamıştır. Yaşamak için hangi kentin daha iyi olduğunu kendisine sorulduğunda, Solon'un verdiği yanıt oldukça çarpıcıdır. Ona göre en iyi kent, "*haksızlığa uğramayanların, haksızlığa uğrayanlardan daha az olmamak üzere haksızlıkta bulunanları cezalandırmaya çalıştıkları kent*"tir⁶¹. "Haksızlığa uğrayanın her kim olursa olsun, dilediği zaman kendi lehine

⁵⁷ Plut. *Alc. & Corio*. XX. XXXII.

⁵⁸ Plut. *Alc. & Corio*. XIV.

⁵⁹ Aristot. *Pol.* 1275a. 5.

⁶⁰ Söz konusu meclis özellikle M.Ö. 462'den sonra cinayet, kundaklama ve dini suçlara bakan bir mahkeme işlevi görmeye başladı, Aysen Sina, "Eski Yunan Yargı Sistemi: MÖ IV. Yüzyılda Atina'da Yargıçlar ve Mahkemeler", *TBB Dergisi*, 123, 2016, s. 423.

⁶¹ Plut. *Sol. & Pop.* XVIII. XLVIII.

"ATINA DEMOKRASİSİ'NİN ZAYIF KARNİ:
LEITOURGIA, SYKOPHANTĒS VE OSTRAKİSMOS UYGULAMALARI"
Deniz KUNDAKÇI

mahkemeye başvurabilmesi"⁶² hakkı, başlangıçta sözü edilen bu kamusal sorumluluk fikrini teşvik etmiş olsa da; yine zamanla ilgili ilgisiz herkesin birbirleriyle olan ilişkilerini denetlenmelerine yol açan problemlerle bir sonucu beraberinde getirmiştir.

Solon'un sosyal ve ekonomik yaşamı derinden etkileyen çok çeşitli yasalar yaptığı söylenebilir. Bu yasalardan birisi de, Atina'da toprakta yetişen tarım ürünlerinden sadece zeytinyağının farklı kentlere ihraç edilmesine izin veren, diğer bütün ürünler için ihracatı yasaklayan yasadır. Bu yasa gereğince farklı kentlerle ticareti oldukça sık yapılan "incir" ürünü nedeniyle zaman zaman birçok kişi suçlanabilmiştir. Kamusal sorumluluk anlayışının bir sonucu olarak yasaya uymayanların ihbar edilmesi rutin bir uygulama haline alınca; ihbarcılara "incir göstericisi" anlamına gelen *sykophantēs*⁶³, denilmeye başlanmış ve bir süre sonra herhangi bir konuda devleti zarara uğratan ya da yasaların hükmetmediği davranışları sergileyen kişileri yetkililere bildiren tüm ihbarcılar bu adla anılmıştır.

Demokrasi rejiminin sunduğu "iyi yurttaş" imgelemi, kişisel bir düşmanlığa neden olsa bile kamu işlerindeki tüm hukuksuzluğu ortaya çıkarmak üzerine kuruludur⁶⁴. Bu nedenle demokratik sistem *sykophantēs*'liğin gelişmesi için uygun ve geçerli bir zemin sunmuş; ancak Atina, Makedonya etkisi altına girmeye başladıkça demokratik kurumların ortadan kalkmaya başlamasına koşut olarak etki kapasitesi de zamanla azalmıştır⁶⁵.

Atina'da kamu adına davaları soruşturan düzenli bir "savcılık" makamının olmaması nedeniyle önemi zamanla giderek artan *sykophantēs*'ler için bir süre sonra "kötü niyetli davacılar" [ya da parazit] yakıştırmaları bile yapılabilmektedir.⁶⁶ Bunun temel nedenleri arasında, *sykophantēs* kavramının zamanla bir meslek adına karşılık gelecek şekilde ciddi bir tahribata uğraması ve bir tür "profesyonel davacı" gibi görülmeye başlamasıdır. Şüphesiz ortaya çıkan bu durumda mevcut yargı sisteminin özelliklerinin de etkisi büyüktür. Düzenli bir savcılık müessesesinin yokluğuna benzer şekilde, Atina'da mesleki uzmanlık gerektiren bir yargıçlık sisteminin de var olmaması ve otuz yaşını geçkin, yurttaşlık hak ve niteliklerinin mahrum olmayan her yurttaşın yargıç olarak görev

⁶² Aristot. *Ath. Pol.* 9.1.3.

⁶³ Plut. *Sol. & Pop.* XXIII. LXVIII.

⁶⁴ J. O. Lofberg, *Sycophancy in Athens*, s. 1.

⁶⁵ J. O. Lofberg, "The Sycophant-Parasite" *Classical Philology*, Vol. 15, No. 1, 1920, s. 63. Benzer şekilde tersten okursak, Sicilya'da bu sistemin gelişmesi ise, tiranlık rejiminin yıkılıp, demokrasinin kurulmasıyla mümkün olmuştur. Lofberg, 1917, 7.

⁶⁶ Rhodes, 1992, 82.

yapabilmesi; aslında yargıç yetkilendirmesinin istikrarsız ve devamlı olmayan bir etkinlik haline gelmesine yol açmıştır. Söz gelimi, davalı ya da davacının, davada görevlendirilen yargıçların gözünde “dost ya da düşman” kategorilerinden herhangi birisine giriyor olmaları, tarafların politik konumları, yargılama safhasında son derece önemli nitelikler halini almıştır⁶⁷. İlişki ağı günümüzdeki gibi gayr-i şahsi nitelikler taşıyan çağdaş bürokratik hukuk rejimine oldukça uzaktır.

Hatta bazen birisine iftira atıp, sonrasında “dava açma” tehdidiyle ondan para sızdırmak olağan bir durum haline gelebilmiş ve zengin yurttaşlar bunun için doğal bir hedef olarak seçilebilmiştir. Söz gelimi General Nikias’ın kardeşi Diognetus, etrafı bu tarz para sızdırmak isteyen iftiracılarla çevrilince, kurtuluşu Atina’dan kaçmakta bulmuştur⁶⁸.

Sykophantēs’lik kimi zaman öyle çarpık bir duruma evrilmiştir ki, iftiracıardan korunmak adına iftiracı kiralamak bile zamanla gerçekçi bir kurtuluş yolu olarak görülebilmiştir. Söz gelimi Ksenophon’a göre, Sokrates’in dostu *Kriton’un* bizzat kendisi haksız saldırılara karşı bir *sykophantēs* tutup, rakiplerinin açıklarını aramaya teşebbüs edebilmiştir. Bir diyalogda Kriton: “elbette; köpek (*sykophantēs*) beslemek, beslemekten daha yararlı” diye kendi kendine söyleyince; Sokrates’in de buna karşılık: “kurtları sürüye yaklaştırmasın diye köpek besliyorsun değil mi”, diye sorduğu rivayet edilir⁶⁹. Sadece bu diyalog bile mesnetsiz yere yapılan suçlamaların, Sokrates özelinde, gündelik yaşamda ne kadar vahim boyutlara ulaştığının tipik bir göstergesi olarak okunabilir. Yine Atina’dan sürgün edilen bir demokrasi havarisi ve ünlü politikacı *Demosthenes* (M.Ö. 384-322): “Hey Atinalılar! İstemeseniz bile daima size öğütler vereceğim, ancak isteseniz bile asla hiç kimseye iftira etmeyeceğim”⁷⁰ sözleriyle, yalancı tanıklığın nasıl ahlaki bir problem halini aldığını ifade etmeye çalışmıştır.

Ünlü şair Aristophanes de komedyalarında bu tarz jurnalcilerden bahsederken onları sıklıkla “başkasının sırtından geçinen”, “aylak, otlakçı”, “iğnesiz kovan parazitleri” gibi çeşitli adlarla çağırabilmiştir.⁷¹ Aristophanes’in oyunlarında *sykophantēs* olarak adlandırılan karakterlere hangi meslekle uğraştıkları sorulduğunda, alınan cevap genellikle “herhangi bir düzenli işte çalışmadıkları, fakat bunun yerine hayatlarını ihbarcılık ve

⁶⁷ Lofberg, 1917, 11, 13, 24.

⁶⁸ Lofberg, 1917, 23.

⁶⁹ Ksen. *Mem.* II.IX.VII.

⁷⁰ Plut. *Demost. & Cic.* 14.3.7.

⁷¹ Stephen V. Tracy, “Aristophanes and Old Comedy, Caricature and Personel Attack”, *Pericles: A sourcebook and Reader* içinde, s. 103.

"ATINA DEMOKRASİSİ'NİN ZAYIF KARNİ:
LEITOURGIA, SYKOPHANTĒS VE OSTRAKİSMOS UYGULAMALARI"
Deniz KUNDAKÇI

kurnazlıkla kazandıkları" şeklinde olmuştur. Hâlbuki Atina'ya demokratik rejimine yaptığı sayısız yasayla hizmet eden Solon, çalışmayı ve tüm meslekleri değerli sayan bir tutuma sahip ve hiçbir işi olmayanlarınsa kamusal ortaklık düşüncesine hizmet etmedikleri gerekçesiyle cezalandırılması gerektiğini düşünen bir liderdi⁷². Aristophanes'in oyunları, Solon'un bu demokratik hülyasından ne kadar uzaklaşıldığının da bir tür ilamı gibidir. Oyunlarda karakterler arasındaki diyaloglardan aylıklık ve kamu destekleriyle beslenen, iftiracılığı profesyonel meslek haline getirmiş geniş bir kesimin olduğu anlaşılabilir:

İyi Adam: ... Sen bir çiftçi misin?

Sykophantēs: Ne? Benim bir aptal olduğumu mu sanıyorsun?...

Adil Adam: Ne yani, hiçbir şey yapmadan hayatını kazanıyorsun öyle mi? Nasıl beceriyorsun bunu?

Sykophantēs: ...Ben bir fahri danışmanım.

İyi Adam: Başkalarının işlerine burnunu sokan kimse seni gidi dolandırıcı seni!

Sykophantēs: Ben dürüst ve vatanseverim! Ne yani, elimden geldiğince devlete yardım etmiyorum muyum sanıyorsun?

İyi Adam: Devlete yardım etmek mi? Başkalarının işlerine burnunu sokarak, fitnecilikle, devlete faydalı olduğunu mu sanıyorsun?

Sykophantēs: Benim işim insanlar yerleşik yasalara uygun hareket ediyorlar mı diye takip etmek ve yasaları ihlal edenlerin cezalandırılmasını sağlamak... Devlet nihayetinde bu konuda bana bağımlı...

İyi Adam: Zeus aşkına! Devlet kimlerin eline kaldı böyle. Baksana kendi meselelerinle uğraşsan da başkalarınınkine burnunu sokmasan diyorum, olmaz mı yani?

Sykophantēs: Senin bahsettiğin şey, bir koyunun yaşamı, Ben öyle boş boş dünyada hiçbir şey yapmadan yaşayamam⁷³.

Yine bir başka diyalogda sykophantēs'lik benzer şekilde ele alınır:

⁷² Plut. Sol. & Pop. XXI. LXXVI.

⁷³ Aristop. Plut. 897-922.

*Sykophantēs: Ben jurnalcıyım... çamur atar para kazanırım.
Kanatlarım olmalı ki, vızır vızır gideyim o yana bu yana.*

*Güvendost: Yakıştır mı, senin gibi genç bir adama, zavallı
yabancıları jurnal etmek?*

*Sykophantēs: Ne iş yapabilirim başka?...Gidip toprak kazamam
ya...⁷⁴*

Bu diyaloglardan anlaşıldığı kadarıyla, "yasaları koruma görevi" bahanesiyle, kendini "vatansever" addeden; fakat başkalarını ihbar ederek bu işten para kazanan yurttaşların olduğu ve bu şekilde hiçbir iş yapmadan geçimlerini sağladıkları düşünülebilir. Solon'un her mesleğin değerli olduğuna ilişkin ifadelerinin aksine, çiftçilik gibi emek gücüne dayalı çalışmayı küçümseyen ve hiç çalışmadan yaşamayı alışkanlık haline getiren bu tür yurttaşlar, Aristophanes'in oyunlarında sıklıkla alaya alınarak işlenir. Yine oyunlarda bir dönem Solon'un yurttaşlara verdiği "mevcut düzenin koruyuculuğunu üstlenme sorumluluğu"⁷⁵nun çarpıtılarak, kamusal ortaklık düşüncesine aykırı bir şekilde nasıl kişisel çıkar sağlamaya yönelik bir tür meslek halini aldığı da görülebilmektedir.

Sistem, Perikles'in öngördüğü gibi polisin politik etkinliğini arttıran bir imgelemin aksine; birtakım politik fırsatçı ve resmi parazitlerin ahlaki tüm değerleri hiçe sayan bencilliklerini örtmeye yönelecek kadar saptırılmıştır⁷⁶. Bu durum demokrasi düşmanlarının da işine gelmiş olmalı ki, Atina'da oligarşik bir rejim kurulunca (M.Ö. 404), halkın desteğini almak üzere ilk iş olarak *sykophantēs*'ler idam edilmiştir. Aristoteles ve Ksenophon'a göre, kamuya zarar veren ve "namuslu yurttaşların başına bela kesilen" bu "kötü ve kurnaz" kişilerin oligarşi rejimi tarafından ölüme mahkûm edilmelerini halk önce sevinçle karşılamıştır⁷⁷.

Toparlamak gerekirse, aktif ve sorumlu yurttaşlık fikrinin, kökleri Solon ve Perikles'e kadar uzanan demokratik vizyonu, *sykophantēs*'lik gibi "ihbarcı" ve "iftiracı" sıfatları ile yan yana anılmaya ve bu durum da Atina demokratik düşüncesini içeriden kemiren bir durum haline almaya başlamıştır. Lofberg'in deyişiyle, *sykophantēs*'lik demokrasinin kaçınılmaz hastalığı haline almıştır. Yine Lofberg'un Plutarkhos'tan alıntıladığı şu söz *sykophantēs*'liğin nasıl kronik bir durum olduğunu göstermesi açısından da

⁷⁴ Aristoph. *Orn.* 1420-1443.

⁷⁵ Sina, 2011, s. 65

⁷⁶ Smith, 1992, s. 86.

⁷⁷ Aristot. *Ath. Pol.* 35.3.1; Ksen. *Hel.* II.12.

"ATINA DEMOKRASİSİ'NİN ZAYIF KARNI:
LEITOURGIA, SYKOPHANTĒS VE OSTRAKİSMOS UYGULAMALARI"
Deniz KUNDAKÇI

önemlidir: "Her çayırkuşu bir dağ sırtında büyüdüğü gibi; her demokraside de bir düzmece suçlayıcı türemelidir"⁷⁸.

Sonuç

Atina kent devleti, demokratik idare altında hiç şüphesiz altın çağını yaşamıştır. Atinalı yurttaşlar, tüm eksikliklerine karşılık, bütün önemli kararların alındığı icracı bir halk meclisinin toplantılarına katılma, bu mecliste önerilerde bulunma ve herkes gibi konuşma hakkına (*isēgoria*) sahiplerdi. Ancak başlangıçta bu rejimi tehdit ve tehlikelerden korumak ve kamusal sorumluluk ve ortaklık anlayışını güçlendirmek için ortaya konulan birtakım yasa ve uygulamaların zamanla başlangıçta ortaya konulan bu kurumsal niyetlerin ötesine geçerek, Atina demokratik rejimini içten çürüten etkili unsurlar halini aldığı söylenebilir. Yani demokrasinin en etkili demokratik silahları, bir süre sonra kendi kendisine yönelmiş ve Atina toplumsal hayatını derinden yıkıma uğratmıştır. Bir yandan iftiracılık resmi bir kimlik statüsünde kamusal hayatı tehdit ederken; diğer yandan da politik seçkinler arası giderek artan politik hizipleşme; kent devletine faydalı olabilecek görüşlerin kamusal ortaklık düşüncesinin dışına zorla çıkarılmasını, yani sürgün gibi bir cezayı da, beraberinde getirmiştir. Belki sırf bu nedenle Ksenophon'un da ifade ettiği gibi, "namuslu adamlar yurttaşlık haklarından mahrum bırakılmış, mallarına el konulmuş ve kendileri de sürgün edilmiş ya da öldürülmüştür".⁷⁹ Öte yandan çağdaş kamu yönetimi yapılanmasından farklı bir anlayışa sahip *leitourgia* sistemi de beklenen ekonomik adalet düşüncesini yaratmak yerine; savaşlar sayesinde çalışmadan kazanmayı adet haline getirmiş yurttaşların amaçlarına hizmet eder hale gelmiştir. Netice itibarıyla, gerek *leitourgia*, gerekse *sykophantēs*'lik ve *ostrakismos* uygulamaları, çalışmada bahsi geçen problemler ve paradoksal sonuçları gereği, Atina demokrasisinin güçlü ve halen çağımıza seslenen derin anlamlarının arkasında zayıf ve tartışmalı noktalar olarak tarihteki yerlerini almıştır.

⁷⁸ Lofberg, 1917, s. 10.

⁷⁹ Ksenophon'un bu noktadaki eleştirileri çok şiddetlidir: "Atina halkı..., namusluların üzerine atılmaya hazırdır." (Ksen. Cons. Ath. II.19) Aynı eleştiri Aristophanes tarafından da dillendirilmiştir:

-Aiskhülos: şehrimizin sırtını neye dayandığını söylesene! Onurlu değerlere mi?

-Dionüsos: Nerde! Onlardan vebadan kaçır gibi kaçıyor!

-Aiskhülos: O zaman şehrin yüreği şerefsizlerden yana (Aristoph. Ran. 1445-1469).

KAYNAKÇA

Antik Kaynaklar (Kısaltmalar)

- Aristoph. *Akh.* (=Aristophanes, *Akherneis*): ARİSTOPHANES, *Kömürcüler*, Türkiye İş Bankası, (çev. S. Eyüboğlu-A. Erhat), İstanbul, 2016.
- Aristoph. *Eccl.* (=Aristophanes, *Ecclesiazusae*): ARİSTOPHANES, "Ecclesiazusae", (trans. B. B. Rogers), *Aristophanes* III içinde, Loeb Classical Library, London, 1924.
- Aristoph. *Orn.* (=Aristophanes, *Ornithes*): ARİSTOPHANES, *Kuşlar*, (çev. F. Akderin), Mitos Boyut, İstanbul, 2010.
- Aristoph. *Ran.* (=Aristophanes, *Ranae*): ARİSTOPHANES, *Kurbağalar*, (çev. A. Selen), Mitos Boyut, İstanbul, 2011.
- Aristoph. *Sph.* (=Aristophanes, *Sphekes*): ARİSTOPHANES, *Eşek Arıları*, Türkiye İş Bankası, (çev. S. Eyüboğlu-A. Erhat), İstanbul, 2016.
- Aristoph. *Plut.* (=Aristophanes, *Plutus*): ARİSTOPHANES, "The Plutus", (trans. B. B. Rogers), *Aristophanes* III içinde, Loeb Classical Library, London, 1924.
- Aristot. *Ath. Pol.* (=Aristoteles, *Athenaion Politeia*): ARİSTOTLE, *Constitution of Athens*, (trans. T. J. Dymes), Seely and Co. Limited, London, 1891.
- Aristot. *Oec.* (=Aristoteles, *Oeconomica*): ARİSTOTELES, *Ekonomi*, (çev. F. Akderin), Say, İstanbul, 2016.
- Aristot. *Pol.* (=Aristoteles, *Politica*): ARİSTOTELES, *Politika*, (çev. F. Akderin), Say, İstanbul, 2015.
- Dem. *Ora.* (=Demosthenes, *Orations*): DEMOSTHENES, *Söylevler*, (çev. C. Şentuna), Dost Kitapevi, Ankara, 2001.
- Hdt. (=Herodotos, *Historiae*): Herodotus IV, Books VIII-IX. (Trans. A. D. Godley). The Loeb Classical Library, London, 1989.
- Ksen. *Anab.* (=Ksenophon, *Anabasis*): KSENOPHON, *Anabasis -On Binler'in Dönüşü-*, (çev. A. Çokona), Türkiye İş Bankası, İstanbul, 2015.
- Ksen. *Hel.* (=Ksenophon, *Hellenica*): KSENOPHON, *Yunan Tarihi*, (çev. S. Sinanoğlu), Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1999.
- Ksen. *Cons. Ath.* (=Ksenophon, *Respublica Athenaion*): KSENOPHON, *Lasemonyalılar ve Atinalılar Cumhuriyetleri*, (çev. H. Rifat), Vakıf, İstanbul, 1935.

"ATİNA DEMOKRASİSİ'NİN ZAYIF KARNİ:
LEITOURGIA, SYKOPHANTĒS VE OSTRAKİSMOS UYGULAMALARI"
Deniz KUNDAKÇI

- Ksen. *Mem.* (=Ksenophon, *Memorabilia*): KSENOPHON, *Sokrates'ten Anılar*, (çev. C. Şentuna), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1997.
- Ksen. *Sym.* (=Ksenophon, *Symposion*): XENOPHON, *Symposium & Apology*, (trans. O. J. Todd), The Loeb Classical Library, London, 1997.
- Pl. *Grg.* (=Platon, *Gorgias*): PLATO, *Gorgias*, (trans. W. Hamilton & C. E. Jones), Penguin Classics, London, 2004.
- Plut. *Alc. & Corio.* (= Plutarkhos, *Alkibiades & Coriolanus*): PLUTARKHOS, *Alkibiades & Coriolanus*, (çev. M. Mete), İdea, İstanbul, 2011.
- Plut. *Arist. & Cato.* (= Plutarkhos, *Aristides & Cato Major*): Plutarch's Lives II. (Trans. B. Perrin). The Loeb Classical Library, London, 2008.
- Plut. *Demost. & Cic.* (=Plutarkhos, *Demosthenes & Cicero*): PLUTARKHOS, *Demosthenes & Cicero*, (çev. İ. Çokona), Türkiye İş Bankası, İstanbul, 2017.
- Plut. *Per. & Fab.* (= Plutarkhos, *Perikles & Fabius*): PLUTARKHOS, *Perikles & Fabius*, (çev. M. Mete), İdea, İstanbul 2011.
- Plut. *Sol. & Pop.* (=Plutarkhos, *Solon & Poplicola*): PLUTARKHOS, *Solon & Poplicola* (çev. M. Mete), İdea, İstanbul, 2005.
- Thuk. (=Thukydides): THUKYDIDES, *Peloponnesos Savaşları*, (çev. F. Akderin), Belge, İstanbul, 2017.

264

Modern Literatür

- CARTLEDGE, P., "Democracy, Origins of Contribution to a Debate", *Origins of Democracy in Ancient Greece* içinde, University of California Press, Berkeley, 2007, ss. 155-169.
- CHRIST, R., Matthew, "Liturgy Avodidanve and Antidosis in Classical Athens", *Transactions of the American Philosophical Association*, 120, 1990, ss. 147-169.
- CROIX, STE. G.E.M., *Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi*, (çev. Çağdaş Sümer), Yordam, İstanbul, 2013.
- DAVIES, J. K., "Demosthenes on Liturgies: A Note", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 87, 1967, ss. 33-40.
- DAVIES, J. K., "Society and Economy", *The Cambridge Ancient History*, Vol.5 içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, ss. 287-305.

- DEMİR, Muzaffer, "Klasik Dönem Kent Devletinde Kamu Hizmetleri (Leitourgíai)", *Arkeoloji ve Sanat*, İstanbul, 2001, ss. 45-62.
- FINLEY, M. I., *Democracy, Ancient and Modern*, Chatto & Windus, London, 1973.
- FORSDYKE, Sara, *Exile, Ostracism, and Democracy: The Politics of Expulsion in Ancient Greece*, Princeton University Press, New Jersey, 2005.
- KNOX, B.M., "Athenian Religion and Literature", *The Cambridge Ancient History*, Vol.5 içinde, ss. 268-286.
- LOFBERG, J. O., "The Sycophant-Parasite", *Classical Philology*, Vol. 15, No. 1920, ss. 61-72.
- LOFBERG, J. O., *Sycophancy in Athens*, George Ranta Publishing, Wisconsin, 1917.
- OBER, Josiah, "Ostrakismos", *Mass and Elite in Democratic Athens* içinde, Princeton University Press, New Jersey, 1999, ss. 73-75.
- OBER, Josiah, "I Besieged That Man": Democracy's Revolutionary Start", *Origins of Democracy in Ancient Greece* içinde, University of California Press, Berkeley, 2007, ss. 83-104.
- OBER, Josiah, *Democracy and Knowledge*, Princeton University Press, New Jersey, 2008.
- OLSON, Douglas, "Dicaeopolis' Motivations in Aristophanes' Acharnians", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 111, 1991, ss. 200-203.
- OSBORNE, Robin, *Athens and Athenian Democracy*, Cambridge University Press, New York, 2010.
- RHODES, P. J., "The Athenian Revolution", *The Cambridge Ancient History*, Vol.5 içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, ss. 62-95.
- RHODES, P. J., "Who Ran Democratic Athens?" *Polis and Politics* içinde, Museum Tusulanum Press, Copenhagen, 2000, ss. 465-477.
- SCHMIDT, Manfred G., *Demokrasi Kurmalarına Giriş*, (çev. M. E. Köktaş), Vadi, Ankara, 2002.
- SİNA, Ayşen, *Atinalı Perikles Yaşamı ve Dönemi*, Tiydem, Ankara, 2011.
- SİNA, Ayşen, "Eski Yunan Yargı Sistemi: MÖ IV. Yüzyılda Atina'da Yargıçlar ve Mahkemeler", *TBB Dergisi*, 123, 2016, ss. 419-450.
- SMITH, Nicholas D., "Political Activity and Ideal Economics: Two Related Utopian Themes in Aristophanic Comedy", *Utopian Studies*, Vol. 3, No. 1, 1992, ss. 84-94.

"ATINA DEMOKRASİSİ'NİN ZAYIF KARNİ:
LEITOURGIA, SYKOPHANTĒS VE OSTRAKİSMOS UYGULAMALARI"
Deniz KUNDAKÇI

TOO, Yun Lee, *A Commentary on Isocrates' Antidosis*, Oxford University Press,
New York. 2008.

TRACY, Stephen V., "Aristophanes and Old comedy, Caricature and Personel
Attack", *Pericles: A sourcebook and Reader* içinde, University of
California Press, California, 2009, ss. 96-108.

BENJAMIN, FOUCAULT VE HETEROTOPYA

Yasin KARAMAN*

ÖZET

Bu makalede amacım, Michel Foucault'nun mekân felsefesinin en önemli kavramı olan heterotopya düşüncesiyle Walter Benjamin'in Pasajlar yapıtında Paris pasajlarına dair incelemeleri arasında bir yakınlığın olup olmadığını soruşturmak olacak. Foucault heterotopyalara farklı bir yaşam deneyimi sunmak, sahip olduğumuz ideolojik mitosları yıkmak gibi bir misyon atfeder. Benjamin de benzer biçimde Paris'teki pasajların XIX. yüzyılda insanlara şehri farklı bir biçimde deneyimleme olanağı sağladığını söyler. Pasajlar, o dönem için Paris deneyiminin olanaklılık koşulu hâline gelmiştir. Yazımın temel konusu, bu iki farklı ekolden düşünürün mekân kavrayışlarının buluşma noktalarına dikkat çekmek olacak.

Anahtar Kelimeler: Michel Foucault, Walter Benjamin, heterotopya, Paris pasajları.

BENJAMIN, FOUCAULT AND HETEROTOPIA

ABSTRACT

In this article, my aim is to investigate whether there is an affinity between the concept of heterotopia, which is the most important idea in Michel Foucault's philosophy of space and the observations of the arcades of Paris in Walter Benjamin's Passagenwerk. Foucault conceives heterotopias having a mission to provide a different life experience for us. Also, they demystify our ideological dreams. In a similar way, Benjamin says that by means of the arcades of Paris, the city provides an opportunity for a different experience for its inhabitants in the 19th century. The arcades became a condition of possibility for the experience of Paris in that era. My article highlights the possible points of convergence between Foucault's and Benjamin's conceptions of space.

Keywords: Michel Foucault, Walter Benjamin, heterotopia, The arcades of Paris.

* Araştırma Görevlisi, Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü.

Yazımın taslak hâlini okuyup öneri ve eleştirilerde bulunan Arş. Gör. Fatma Erkek'e ve yazımın hakemlerine teşekkür ederim.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>

2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 267-286.

ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 14.09.2018

Makalenin kabul tarihi: 20.10.2018

Oysa Frankfurt Okulu’nu tanıyabilseydim, zamanında tanıyabilmiş olsaydım, birçok çalışmama gerek kalmazdı. Frankfurt Okulu yolları açmışken, ben küçük biri olarak kendi yolumu izlemeye çalışırken söylediğim birçok saçmalığı söylemez, bin dereden su getirmezdim.

Michel Foucault, *Gerard Raulet ile Söyleşi*, 1983¹

1. Hegel versus Kant

Kelimeler ve Şeyler’in yayımlanmasından bir sene sonra, 1967’de Tunus’ta verdiği bir konferansın ancak 1984’te yayımlanabilmiş hâli olan “Başka Mekânlara Dair” (*Des espaces autres*) başlıklı metin, Michel Foucault’nun daha sonra pek çok eserinde izini sürebileceğimiz mekân felsefesinin rüşeym hâlini barındırır. Foucault, metnin giriş cümlesiyle birlikte düşünsel projesinin birleştirici *leitmotiv*’ini de ortaya koyar: “On dokuzuncu yüzyılın büyük saplantısı, bilindiği gibi, tarihi: gelişme ve duraklama temaları, kriz ve döngü temaları, geçmişten gelen birikim, ölümlerin aşırı artması, dünyayı tehdit eden soğuma temaları. On dokuzuncu yüzyıl, mitolojik kaynaklarının özünü termodinamiğin ikinci ilkesinde buldu. İçinde bulunduğumuz dönem, belki de daha ziyade, mekân dönemidir.”² Bu tezin dile getirildiği tarihin, hocası-dostu Louis Althusser’in bir bilim olduğunu kanıtlamaya çalıştığı Marksizm’den ve onun toplumsal gerçekliği ele alma yöntemi olan tarihsel materyalizmden Foucault’nun düşünsel olarak koptuğu ânı da simgelediğini söyleyebiliriz.³ Bir mekân fikrinin hilafına olacak biçimde tarih, dolayısıyla zamansallık fikrinin felsefi olarak egemen olduğu XIX. yüzyılı mükemmelen temsil edecek birini aradığımızda,

¹ Michel Foucault, “Yapısalcılık ve Post-Yapısalcılık”, *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2004, s. 329.

² Michel Foucault, “Başka Mekânlara Dair”, *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2* içinde, çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016, s. 291.

³ Althusser Marksizm’in tarihi kavrayışından yola çıkarak onun bilimselliğini kanıtlamaya çalışırken, genellikle coğrafi metaforlar kullanır: Thales’in matematik, Galileo’nun fizik “kıtasını” keşfetmesi gibi Marx da “tarih kıtası”nı; toplumsal oluşumların tarihinin bilimini keşfetmiştir. *Felsefi ve Siyasi Yazılar-Cilt 6*, çev. Yağmur Ceylan Uslu, İstanbul: İthaki, 2012, s. 189; *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki, 2002, s. 311. Öte yandan Althusser de Foucault’nun gittiği yönü onaylamaz: “Teorik üretim ilişkilerinin, Foucault’nun anlamsız episteme teriminde boşu boşuna aradığı şeyle bir ilgisi vardır. Ama biz prensipte onun çok ötesindeyiz”. *Felsefi ve Siyasi Yazılar-Cilt 6*, s. 68. Tüm Fransız akademisi gibi Althusser’in de 1960’larda Frankfurt Okulu’nun çalışmalarından habersiz olduğuna dair, bkz. *aynı eser*, “Hümanizm Kavgası”, s. 181.

Hegel'den daha uygun bir aday bulmak mümkün olmayacaktır: “Halkların başından geçenlerde son bir ereğin egemen olduğu, dünya-tarihinde usun – tikel bir öznenin usu değil, fakat tanrısal, saltık usun- bulunduğu doğru olduğunu varsayabiliriz: bunun kanıtı dünya-tarihinin kendi açıklamasıdır; usun benzeri ve eylemidir o”.⁴ Tarihi, Tin'in kendini mutlaklaştırma süreci gibi düşünen Hegel'in mirasını radikal bir ters çevirmeyle devralan “sol-Hegeler”den Marx ve Engels'in nazarında da tarih, bu bağlanışı yüksek sesle ifade etmelerini gerektirecek denli önemli, belki de yegâne bilimdir: “Biz yalnız tek bir bilim tanıyoruz, o da tarih bilimidir. Tarih iki yönden incelenebilir; tarihi, doğa tarihi ve insanların tarihi diye ikiye ayırabiliriz”.⁵ Böylelikle tarihin tasallutundan ne insan ne de doğa kaçabilirdi. Ancak Foucault, XX. yüzyılı ve sonrasını belirleyeceğini düşündüğü başat göstereni şöyle ilan eder: “İçinde bulunduğumuz dönem, belki de, daha ziyade, mekân dönemidir. Eşzamanlının dönemindeyiz, yan yana koyma dönemindeyiz, yakın ve uzak döneminde, yan yananın, kopuk kopuğun dönemindeyiz”.⁶ Foucault'nun tarihselcilikten kopuşu ile birlikte mekânsal düşünmeyi XX. yüzyılın temel belirleyeni olarak savlaması, örneğin David Harvey tarafından modern-sonrası çağın eğilimlerini anlamaya yönelik *ileriye doğru* bir hamle değil, bilakis yalnızca “Kant'a dönüş”, yani Kant'ın zaman ve mekân ayırımına sadakatinin beyanı olarak anlaşılmalıdır. Esasen Foucault transandantal bir ben anlayışını şiddetle reddettiği için, Kantçı olduğu iddialarına bizzat kendisi itiraz eder; zira şematizmin sentezleyici işlevini yadsır, bu da onu kurucu öznelikten koparılmış bir parçalılık Kantçılığına yöneltir: “Bense tam da ne Kantçıyım ne de Descartesçi, çünkü özne ile düşünen-ben arasındaki transandantal düzeyde bir özdeşliği reddediyorum”.⁷

Her ne kadar kendisi reddetse de, Foucault'nun mekân kavrayışının Kantçı ayırma dönüş olduğunda ısrarcı olan Harvey, iddiasını coğrafya ve jeopolitik dergisi *Hérodote*'un (1, 1976) editörlerine Foucault'nun verdiği bir röportajın sonunda söyledikleri üzerinden temellendirir:

⁴ G. W. F. Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2003, s. 35.

⁵ K. Marx-F. Engels, *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 2004, s. 38. Filozofların tarih senaryolarından hiç hoşlanmayan Siegfried Kracauer de benzer bir tespitte bulunur: “Tarihsel süreçten yaptığı şaşaalı kurgu hâlâ zamansallık ile sonsuzluk arasındaki sahipsiz bölgede gerçekleşen Hegel'i bir yana bırakalım desek de, ayakları gayet yere basan Marx bile bütün tarihin seyrinin haritasını çıkarma ayarına kapılmaktan alamaz kendini”. *Tarih-Sondan Bir Önceki Seyler*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2014, s. 161.

⁶ Foucault, “Başka Mekânlara Dair”, s. 291.

⁷ Michel Foucault, “Kültür Sorunları, Foucault-Preli Tartışması”, *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5* içinde, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004, s. 293.

“Sizinle yaptığım bu tartışmadan oldukça keyif aldım, zira başlangıçta sahip olduğum fikri değiştirmeme yardımcı oldu... [İ]şte şimdi coğrafya hakkında önüme konulan problemlerin benim için ne denli önemli olduklarını görebiliyorum. Coğrafya bir destek, ilişkilendirmeye çalıştığım bir dizi etken arasındaki geçişin olanaklılık koşulu rolünü oynadı. Coğrafyanın kendisiyle ilgilenilen yerlerde ya sorunu havada asılı bıraktım, ya da bir keyfi bağlantılar dizisi oluşturdum... [C]oğrafya tam da ilgilerimin odağında yer almalıdır” (çeviri bana ait).⁸

Harvey, Foucault'nun kendi çalışmalarında coğrafyanın konumuyla ilgili olarak kullandığı 'olanaklılık koşulu' (*condition of possibility*) ifadesinin bariz biçimde Kantçı olduğuna dikkat çekip, mekân kavramlaştırmasında göz ardı edilemeyecek bu etkiyi, Foucault'nun Königsberglinin felsefi antropolojiye dair yazdıklarıyla yoğun meşguliyetine yorar: Foucault, Kant'ın *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* eserini Fransızcaya çevirmiştir ve çeviri 1964'te yayınlanır.⁹

270

Harvey'e göre Kant bu eserinde coğrafyayı “düzenleyici uzama uygun biçimde, sentetik olarak örgütlenmiş bilgi” olarak kavrar. Kant'ın coğrafyası, uzamsal düzenlenişin ve uzamsal yapıların deneysel bir bilgi türü olarak tanımlanır. Tarih ise belirgin biçimde coğrafyadan apayrıdır, çünkü zaman bağlamında bir anlatı kurma olanağı sağlar. Tarih ve coğrafyanın birbirinden ayrı düzlemlerde iş gören bilimler olmasından yola çıkarak, Kantçı şemada zaman ile mekânın birbirinden ayrı olarak kavrandığı da görülebilir. Ancak Harvey açısından Foucaultcu kavrayışın *genetik* sorunu, Kant'ın zaman ve mekân anlayışının Newtoncu mutlak zaman ile mutlak mekân kavramlaştırmasına sıkı sıkıya bağlı olmasından, Foucault'nun farklılaşan uzamsallıklar olarak tanımlanabilecek “heterotopyalar” a dair bahsettiğimiz ünlü metninin ise Kant'ın bu Newton-menşei mutlak uzam anlayışının ve onun zamandan tümüyle ayrı olarak görülmesinin tüm

⁸ Foucault'dan aktaran David Harvey, “Kantian Roots of Foucault's Dilemmas”, *Space, Knowledge and Power- Foucault and Geography* içinde, ed. Jeremy Crampton ve Stuart Elden, UK: Ashgate Publishing, 2007, s. 41. Röportajın tamamı için, aynı kitapta s. 173-182, ayrıca Michel Foucault, *Power/Knowledge*, içinde ed. Colin Gordon, New York: Pantheon Books, 1980, s. 63-77.

⁹ Harvey, “Kantian Roots of Foucault's Dilemmas,” s. 41. Çeviriye yazdığı girişte, metinde ortaya konan soruların pek çoğuna yoğunlaşan daha kapsamlı bir metin yazma taahhüdünde bulunur, ancak bu projeyi tamamlama fırsatı bulamayacak, geriye yalnızca derli toplu hâle getirilmemiş bir “yorumlar” terekesi bırakacaktır.

emarelerini içerisinde barındırmasından kaynaklanır:¹⁰ “Belki de günümüz polemiklerini yönlendiren kimi ideolojik çatışmaların, zamanın inançlı evlatlarıyla mekânın kararlı sakinleri arasında cereyan ettiği söylenebilir”.¹¹

Foucault’nun çalışmalarında rehber yöntem olarak aldığı arkeolojiyi, Kant dikkat çekici bir biçimde “uzamsal” bir bilim olarak vazeder.¹² Harvey, Foucault’nun kendisini yine kendi inşa ettiği Kantçı bir panoptikonda tutsak ettiğini söyleyerek eleştirisini sonlandırır: Foucault’nun projesine yönelen tehdit, uzamsal düzenlenişin ölü bilimi olan eski coğrafyadan değil, diyalektiği bordasına alan ve tüm diğer bilgi biçimlerinin olanaklılık koşulunu sağlayan antropolojiyi, onun üstlendiği radikal işlevi sahiplenen günümüz tarihsel coğrafyasından gelmektedir.¹³

Foucault ile koşut inceleyeceğim diğer düşünür olan Walter Benjamin’in de klasik felsefeyle ilişkisi genellikle olumsuzdu: Scholem’e göre Benjamin, deneyim kuramını yetersiz bulduğu Kant’a çizgiyi aşan saldırılarda bulunmuştu, zihinsel fizyonomisini entelektüel bir hayvana benzettiği Hegel’den ise tiksiniyordu.¹⁴ Benjamin’in metalden, bunların sergilendiği pasajlardan, dönemin imgelerinden yola çıkarak gündelik olandaki devrimci potansiyele dikkat çekmeyi amaçlayan özgün materyalist tarih felsefesinin asıl esin kaynağı Gerçeküstücülük, daha özelde Louis Aragon’un *Paris Köylüsü* romanıydı ¹⁵ : “Geceleri, yatağa uzandığımda, iki üç sayfadan fazla okuyamıyorum çünkü kalbim o kadar hızlı çarpmaya başlıyor ki kitabı bırakmak zorunda kalıyorum”.¹⁶ Benjamin’e göre gözden düşmüş şeylerde, ilk demir yapılar, fabrika binalarında, eski fotoğraflarda, modası geçmiş lokallerdeki devrimci nihilizmi ilk fark edenler (burada Andre Breton) onlardı.¹⁷

Bu yazıda amacım, Foucault’nun heterotopya anlayışıyla, Fransız pasajları üzerine kapsamlı araştırmalardan yola çıkarak döneminin panoramasını oluşturmaya çalışan Benjamin’in fikirleri arasındaki buluşma noktalarını araştırmak olacak.

¹⁰ A. g. e. s. 44.

¹¹ Foucault, “Başka Mekânlara Dair”, s. 292.

¹² David Harvey, “Kantian Roots of Foucault’s Dilemmas”, s. 46.

¹³ A. g. e. s. 46.

¹⁴ Scholem’den aktaran Susan Buck-Morss, *Görmenin Diyalektiği*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis, 2015, s. 25.

¹⁵ A. g. e. s. 50.

¹⁶ Benjamin’den aktaran Ayberk Erkay, “Yolculuğa Başlamadan, Evvel, Paris Köylüsü’ne Dair...”, Louis Aragon, *Paris Köylüsü* içinde, çev. Ayberk Erkay, İstanbul: YKY, 2017, s. 5.

¹⁷ Walter Benjamin, “Gerçeküstücülük”, *Son Bakışta Aşk* içinde, Haz. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis, 2001, s. 159.

2. Heterotopya Nedir?

Foucault, Batı'nın mekân kavrayışının bir tarihselliğe sahip olduğunu, bu tarihin de belli başlı üç aşamadan oluştuğunu söyler: İlki, çekinceyle 'ortaçağ mekânı' olarak adlandırdığı, Aristoteles-kökenli, hiyerarşik biçimde örgütlenmiş mekân olup, ikili ayrımlardan müteşekkil bir yapı arz etmesi ayırıcı özelliğidir: Yersel ve göksel, kutsal ve dünyevi, kentli ve köylü, korumalı ve korumasız, yasak ve serbest.¹⁸ “Her şey nerede olması gerekiyorsa orada olmalıdır, doğru ve iyi olan budur” gibi harcılem bir slogana indirgemem mazur görülürse, Aristotelesçi fizik anlayışından beslendiği aşıkâr bu anlayışa göre yersel ve göksel olanlar biçiminde bir gruplandırmaya bağlı olan şeylerin ait oldukları yerde olmamaları,¹⁹ belli bir şiddet kaynaklıdır ve esas olan, şeylerin “doğal” yerlerinde bulunmalarıdır. Bu, bir yere yerleştirilmenin (*localisation*) mekânıdır: Foucault'nun nitelendirmesiyle, hiyerarşiler, karşıtlıklar, kesişimler sayesinde varolan bir mekân kavrayışı. Benjamin de resim sanatı ile sinemayı karşılaştırdığı bir yazısında, Ortaçağa özgü bu hiyerarşik mekân kavrayışının alımlayıcı kitlenin tabloları algılayışını nasıl belirlediğine dikkat çeker: “Ortaçağın kiliseleriyle manastırlarında ve on sekizinci yüzyılın sonlarına kadar da prenslik saraylarında tabloların toplu alımlanışı eşzamanlı değil, fakat kademeli ve hiyerarşik bir düzen içerisinde belirlenirdi”.²⁰ Tablolar ait oldukları yerde, sarayda veya kilisede bulunur ve yalnızca buna layık olanlar onları görebilirdi. Sinematografik ürünlerin izleyici tarafından eşzamanlı ulaşılabilirliğine karşıt olarak, tabloların herkes tarafından ulaşılabilir olacağı müzeleşme faaliyetlerine dek yalnızca belli zümreler tarafından seyredilebilir olması, estetiğin yanı sıra siyasal iktisat araştırmalarından elde edilen bulguların birlikte ele alınmasını gerektiren bir olgudur.

¹⁸ Foucault, “Başka Mekânlara Dair”, s. 292.

¹⁹ Aklıma dünyaya düşüp insanları çağlar boyu heyecanlandırmış göktaşları, bir de Heidegger'in, Dasein'in dünya içre fırlatılmışlığından bahsetmesi geliyor: “İÖ 468-467 yıllarında büyük bir göktaşı Gelibolu yarımadasında dünyaya düştü ve bu olay Anaksagoras'ta gök konusunda yeni düşünceler uyandırmışa benziyor”. Peter Watson, *Fikirler Tarihi*, çev. Kemal Atakay vd., İstanbul: YKY, 2014, s. 193. Althusser yaşamının son döneminde geliştirdiği karşılaşma materyalizmi bağlamında, Malebranche'a referansla “denize veya hiçbir şeyin yetişmediği asfalta yağın yağmur”dan bahseder. Kepler de Aristoteles'in astronomisinden ve onun göksel küreler anlayışından şüphelenmeye başlamıştı: “Kuyruklu yıldızın hareketi, kristal kürenin varlığı ile uyuşmuyordu”. Richard S. Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, çev. İsmail Hakkı Duru, Ankara: TÜBİTAK, 2008, s. 3.

²⁰ Walter Benjamin, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: YKY, 2013, s. 70. Bahsettiğim yazı, “Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilbildiği Çağda Sanat Yapıtı”dır (1936).

İkincisi, Galileo'nun bu mekân anlayışını parçalamasıyla birlikte ortaya çıkan sonsuz mekân anlayışdır.²¹ Bu anlayışın ortaya çıkmasında başat belirleyici, olguları açıklama yeteneği gitgide gelişen doğa bilimlerine duyulan güvenle birlikte matematiksel-geometrik yöntemin doğru bilgi elde etmek için artık tek geçerli yöntem olarak benimsenmesidir. Richard Westfall'a göre modern bilimin yapılanmasında önemli rol oynayan Kopernik ile Kepler'de gözlemleyebileceğimiz gibi, evrenin geometrik ilkelere göre tasarlanmış olduğu varsayımı, esasında Rönesans Yeni-Platonculuğunun bir mirasıdır.²² Galileo da buradan yola çıkarak aslında büyük bir yenilik yapmadan, Aristotelesçiliğe karşı Platoncu bir anlayışı benimsemiştir. Galileo'ya göre gerçek evren somut matematik bağlantıları barındıran, ideal evrendir. Bu ideal matematiksel evrene göre kurulmuş maddesel dünya ise ideal modelle karşılaştırıldığında onun kusurlu bir cisimleşmesidir. Doğa şifreli olarak oluşturulmuştur ve bu şifrenin anahtarı da yalnızca matematiktir. Ancak Kepler ile Kopernik'in geometrik yapıya uygun buldukları hareket tarzı yalnızca gök cisimlerine atfettikleri kusursuz ve sonsuz dairesel hareket iken, Galileo'nun getirdiği esas yenilik, doğanın matematikleştirilmesini yeryüzündeki hareketleri *de* kapsayacak biçimde genişletmesi olmuştur.²³ Galileo'nun müdahalesi, yersel ve göksel arasındaki ayrımın ortadan kalkmasına ve hiçbir şekilde sınırlanmayan bir evren anlayışının doğmasına neden olmuştur. Artık evrenin neresinde olursa olsun hareket eden cisimlere, hareket yönlerinin dışında dışsal herhangi bir kuvvet etki etmediği müddetçe kuramsal olarak *ad infinitum* sabit hızda hareketlerini sürdürebilecekleri yeni bir mekân anlayışı tahsis edilmiştir.²⁴ Galileo aracılığıyla 17. yüzyıldan itibaren uzam (*l'étendue, extension*), yerleştirilmenin yerini almıştır.²⁵

²¹ Foucault, “Başka Mekânlara Dair”, s. 292.

²² Richard S. Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, s. 2.

²³ A. g. e. s. 24-25. Elbette Kepler daha sonra gezegenlerin Güneş etrafında eliptik yörüngede hareket ettiklerini keşfedecektir.

²⁴ Gerçi bu sonsuz hareket olanağı hipotetik olarak Aristoteles'te de mevcuttur ama *olumsuz* anlamda: Aristotelesçi evren sonludur, bu durumda cismin sonsuz doğrusal hareketi mümkün değildir. *Fizik*'te (1942b) boşlukta hareket eden bir cismin hiçbir engelle karşılaşmayacağı için sonsuza dek hareket edeceğini söyler (aksi durumda niye belirli bir yerde durmasının nedeni gösterilmelidir), bu mümkün değildir, o halde boşluk yoktur. Ayrıntılı bilgi için, James T. Cushing, *Fizikte Felsefi Kavramlar 1*, çev. B. Özgür Sarioğlu, İstanbul: Sabancı Ün. Yay., 2010, s. 32 vd. Greklerin sonlu evreninde sonsuz bir hareketin tek olanağı dairesel harekettir. Alexandre Koyre, *Bilim Tarihi Yazıları*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: TÜBİTAK, 2004, s. 266 ve *Bilim ve Devrim: Newton*, çev. Nur Küçük, İstanbul: Salyangoz Yay., 2006, s. 101.

²⁵ Foucault, “Başka Mekânlara Dair”, s. 293.

Foucault günümüzde uzamın yerini mevkiin (*l'emplacement*) aldığını söyler. Artık noktasallık yerine noktalar ve unsurlar arasındaki yakınlık ilişkileri ön planda olup, bu ilişkilerin yapıları ağaç ve kafes metaforları yardımıyla betimlenebilir. Mekân artık farklı mevkiler arasındaki ilişkiler biçiminde sunulur; bu mevkilerin depolanmasını, dolaşımını, sınıflandırılmasını ve kodlanmasını göz önünde bulundurmaya gerektirecek bir hale gelmiştir. Zaman ise farklı unsurlar olan bu mevkilerin dağılım ilişkilerinden, kipselliklerden sadece biri olarak karşımıza çıkar.²⁶ Bu kipsellik herhangi bir tözün veya farklı bir tanımla, homojen bir boş mekânın ilineksel, neredeyse önemsiz yansıması değildir. Galileocu-Newtoncu mutlak, homojen, içine her şeyin keyfi biçimde yerleştirilebileceği boş bir mekândan ziyade, dolu bir mekândır: “Işıl ışıl, farklı renklerle boyalı bir boşluğun içinde yaşamıyoruz, birbirine asla indirgenemez olan ve asla üst üste konamayan mevkiler tanımlayan bir ilişkiler bütünü içerisinde yaşıyoruz”.²⁷ Bu mevkilerin hiçbiri merkezde değildir, hiçbiri birbirine benzer veya geometrik bakımdan uyumlu değildir, içlerinden birisi asli, kalan diğerleri ikincil önemde değildir. Bu durumu belli bir dağılımı içerisinde, her birinin bu dağılımı içindeki konumunu da belirli bir ağ şebekesi biçiminde düşünmek daha açıklayıcı olacaktır: “Şeylerin olağan olarak dağıldıkları ve ad aldıkları bu birleşik mekânda, adsız benzerliklerin şeyleri, sürekli adacıklar halinde birbirine yapıştırdıkları pıhtılı ve parçasal küçük alanlar kalabalığı meydana gelmektedir”.²⁸ Ancak bu heterojenlik durumu, Foucault'nun mevkiler arasında temel bir ayrıma dayalı bir gruplandırma yapmasına da engel olmayacaktır. Foucault'nun asıl ilgisini çeken, diğer mevkilerle ilişki içinde olan, bunun yanı sıra temsil edip yansıttığı ilişkiler bütünü “erteleyen, etkisiz kılan ya da ters çeviren” mevkilerdir.²⁹ Foucault bu mevkilerin iki ana türe ayrılacağını söyler: Ütopya ve bu yazıda odaklandığım asıl grup olan heterotopyalar.

²⁶ A. g. e. s. 293.

²⁷ A. g. e. s. 294. Farklı renklere boyanmış boşluğa yapılan vurgu, *Phaidon*'u hatırlatır: *Phaidon*'da (110b) Sokrates, Simmias ve Kebes'e “yukarıdan bakan birine ilk başta yeryüzünün farklı renklerde bölümlere ayrılmış on iki parçalı deri bir top gibi görüldüğü” bir öykü anlatır. Evrenin genel yapısına bu gönderme, *Timaios*'ta (55c) küreye en yakın ve evrenin bütünü simgeleyen geometrik şekil olan onikiyüzlüden (*dodekahedron*) bahsedilen bir pasajda tekrarlanır. İlginçtir, Hegel de kahramanlar, krallar vs. tek bir bireyin eylem ve yazgısından yola çıkarak oluşturulan tarihsel anlatıyı, renk bolluğuyla dolu bir tabloya benzetir, ancak ona göre olayların dış yüzü, yani tarihin ereği renksizdir, gridir. Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 23.

²⁸ Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınevi, 2006, s. 16.

²⁹ Foucault, “Başka Mekânlara Dair”, s. 295.

Ütopyalar gerçekte varolmayan mevkilerdir. Mevcut toplumla bir anlamda karşıtlık içerisinde inşa edilirler, yani onunla belli bir benzerlik ilişkisi ekseninde varlık koşullarını bulurlar. Mükemmel olarak tasarlanır, mevcut toplumun değillemesi olarak projelendirilirler, ancak temel nitelikleri, gerçekdışı mekânlar olarak kavramlaştırılmalarıdır.³⁰ Ütopyanın amacı teselli etmektir, Aşil topuğu da esasen burasıdır. Foucault gerçekte bir yerleri olmadığı için, büyüü ve düz bir mekânda büyüüp yeşeren ütopyaların geniş caddeli, her daim temiz, bakımlı ve daima kolay ulaşılan, mümkünse başka ülkelerle sınırların olmadığı adalarda, hayali ülkeler olarak tasarlandıklarını belirtir.³¹ Heterotopyalar ise fiilen gerçekleşmiş ütopyalar, karşı-mevki türleri olarak görülmelidir. Temel nitelikleri, belli bir kültürün içerisinde, ilişkilendikleri tüm gerçekliği ters çevirmek ve tartışmaya açmaktır. Yansıttıkları ve tartışmaya açtıkları yerlerin dışında olmalarıyla, onlardan farklı olmalarıyla kodlanmışlardır. Ütopyaların teskin edici olmalarının aksine, heterotopyalar tahrip gücü yüksek mevkilerdir; ilişkide oldukları ve yaşayanların oldukça doğal biçimde içine yerleştikleri diğer yerleri gizlice sarsıntıya uğratar, hatta parçalarlar. Esasen edebi bir terim olan heterotopya, Foucault'nun ele alışıyla daha geniş bir bağlama kavuşmuş, onun mekân felsefesinin mihenk taşı halini almıştır.³² *Kelimeler ve Şeyler*'in önsözünde esasen heterotopyaların bu edebi boyutu ele alınır. Borges'in ünlü “Çin Ansiklopedisi” öyküsünü sınıflandırmaların keyfilğini, olumsuzluğunu gösteren, algımızı dönüştüren örnek bir heterotopya olarak sunar. Foucault açısından heterotopyaların işlevi, edebiyatın dilinden söylemsel ve toplumsal uzama geçişi sağlayan birer fay hattı olmalarındadır: ³³ “Heterotopyalar rahatsız edicidir, zira dilin altını oymakta, dilin bunu ve onu adlandırmasını imkansız kılmakta, ortak adları parçalamakta ya da birbirine dolamakta, sentaksı baştan yok etmektedir; sadece kendisi aracılığıyla cümleler kurduğumuz sentaksı değil, kelimeleri ve şeyleri (bir diğerinin yanında veya

³⁰ A. g. e. s. 295.

³¹ Foucault, *Kelimeler ve Şeyler* s. 15.

³² Edebiyatın da berisinde heterotopya, bir organın veya bedenin herhangi bir uzvunun asıl konumundan başka bir yerde olması anlamına gelen tıbbi bir terimdir. Robert J. Topinka, “Foucault, Borges, Heterotopias: Producing Knowledge in Other Spaces”, *Foucault Studies*, No. 9, 2010, s. 56.

³³ Russel West-Pavlov, *Space in Theory: Kristeva, Foucault and Deleuze*, Amsterdam-NY: Rodopi Publishing, 2009, 137. Kant'ın “arkitektonik” ve düşünce mimarisine duyduğu sempati ile Foucault'nun arkeolojik düşüncesinde bir söylemdeki (*discourse*) tektonik kırılmalar, süreksizlikler, fay hattı vs. arasındaki çağrışımları, bir nevi ters simetriyi not etmekle yetiniyorum. Bir anlamda Foucaultcu anlayışı Kantçı felsefenin heterotopyası olarak bile düşünebiliriz.

karşısında) “bir arada tutmamızı” sağlayan, daha az görünür olan sentaksı da” (çeviri bana ait).³⁴

Foucault bu ütopya-heterotopya ayrımını silikleştiren, her ikisinin de ortak bir deneyim alanı oluşturduğu bir metaforun üzerine yoğunlaşarak bir düşünce deneyi yapar: Ayna. Gerçek bir yer olmamasıyla, gerçekliğe gerçekdışı, sanal bir uzam açmasıyla bir ütopya işlevi görmeyen yanı sıra, aynanın eski zamanlardan beri insanlara gerçekte olmadıkları bir yerde kendilerini görme fırsatı sunan bir teknik araç olduğu söylenebilir.³⁵ Bu aracın temel işlevi, yansıttığı kişiyi birebir değil, ters çevirerek, bu kez “içerisinde” tekrar mevcut kılmadır (*re-presentation*). Dikkat çekici bir biçimde, Kant da uzamın görülerimizden (*Anschauung*) biri olup sıkı sıkıya belirlenmişliğini, şeylerin ise *a priori* biçimde belirlenmiş duyusallığımızla ilişkilerine dayanan görünümler (*Erscheinungen*) oldukları fikrini desteklemek adına bu metafordan yararlanmıştı: “Elime ya da kulağıma onların aynadaki şeklinden daha çok benzeyen ve onlarla bütün parçaları bakımından aynı olan ne olabilir? Ama yine de aynada görüldüğü gibi bu eli onun aslının yerine koyamam; çünkü bu bir sağ el idiyse aynadaki sol eldir ve sağ kulağın imgesi sol kulaktır, bu da hiçbir zaman ilkinin yerine konamaz”³⁶. Esasen ayna metaforunun Foucault ve Kant tarafından benzer biçimlerde kullanılmasını, David Harvey’in yazının başındaki eleştirisinin geçerliliğine başka bir kanıt olarak öne sürebiliriz.

Aynanın bir ütopya olmasının yanı sıra heterotopya olarak da kavranması mümkündür: Kişi bulunduğu yerde *olmadığını* aynadan yola çıkarak keşfeder. Hep ötekine yönelen bakışını bu kez kendisine yansıtmasını sağlayacak bir aracının dolayısıyla, kendi bütüncül imgesini dışarıdan bir bakışla algılanmış gibi kurar.³⁷ Aslında kişi gerçekte bulunduğu yerde kendisini bütünüyle algılayamaz, dolayısıyla bakışını kendisine döndürecek bir aynadan yoksun olmasından dolayı, bu gerçek yerde gerçek bir varlık olarak bulunamaz. “Varolmak algılanmış olmaktır” önermesi herhangi bir Tanrı’nın bizi algılamasına gerek kalmadan, aynanın yardımı ve heterotopyalığı sayesinde gerçekleşebilir. O halde benliği daha önce bir heterotopya deneyimi yoluyla ters çevrilmeye hiç maruz kalmamış, nelere muktedir olduğunu henüz keşfetmemiş biri, “gerçek” bir özne olarak

³⁴ Michel Foucault, *The Order of Things*, London-NY: Routledge, 2005, s. xix.

³⁵ Foucault, “Başka Mekânlara Dair”, s. 295.

³⁶ Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizikçe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002, s. 35.

³⁷ Bilindiği gibi *reflection* İngilizcede (ve diğer Batı dillerinde) hem kendi üzerine düşünme hem de görüntünün yansımaları anlamına gelir.

görülmemelidir diyebilir miyiz? Klasik sorudur: Hangi Odysseus gerçekten vardır: Başlangıçtaki toy, ait olduğu yere sorgulamaksızın bağlı genç delikanlı mı, yoksa farklı yerlerde başından geçen her serüvenle geçmişi ve benliğini unutma, *hiç kimse* olma tehlikesinin kıyısından dönmüş, yurduna döndüğünde eski halinden eser kalmamış, yataklarının bir ayağının sabit olmasına dair sadece “genç” Odysseus’un bilebileceği bir sır sayesinde karısının zar zor tanıdığı yaşlı Odysseus mu? “Penelopeia konuşmaz, bu yaşlının Odysseus ile hiçbir benzer yönü olmadığını düşünür”.³⁸ Heterotopyanın mevcut uygarlığı kavrayışımız üzerinde bir tür yabancılaştırma etkisi yarattığı söylenebilir. Bütüncül benlik imgemizi korumak kaydıyla (aksi takdirde takma sakal-bıyık takıp kılık değiştirdiğimizde “aynanın karşısında” kendimizi yabancı biri sanabilirdik), bizi daha önce deneyimlemediğimiz yeni bir durumun içine sokar, biz de kendimizi bu mevkiin içinde yeniden tanırız. Foucault çeşitli heterotopya örnekleri sıralar: Kışlalar, genelevler, mezarlıklar, kütüphaneler, müzeler, hapishaneler, tımarhaneler, koloniler, şenlik alanları... Ben bu yazıda, (Foucault sadece bir yerde sokaklar ve trenlerle birlikte mevkiler arasında adını öylesine ansa da³⁹) heterotopya olarak öne çıkarmak istediğim Fransız pasajları ile Benjamin’in bunlara dair binlerce metni tarayarak yaptığı bitmemiş araştırmasının bulgularıyla kendimi sınırlayacak, Foucault’nun heterotopyalara ilişkin düşünceleriyle Benjamin’in düşüncesini bir simetri içinde incelemeye çalışacağım.

3. Pasajlar Heterotopyalaştırılabilir mi?

Foucault dilde heterotopyanın işlevinden bahsederken, onlara mitosların bağlantılarını çözme görevini vermişti. Benjamin’in *Pasajlar*’ını yayına hazırlayan Rolf Tiedemann da esere yazdığı girişte, Benjamin’in tarihçiye biçtiği görev olarak ‘geçmişi mitolojiye doğru uzaklaştırmak değil, tersine mitolojinin tarihsel uzamda eritilmesi’ fikrine vurgu yapar.⁴⁰ Aslında bu geçmişi mistikliğinden arındırma, tabir caizse, düş göreni uykusundan uyandırma görevi, gerek Foucault’nun, gerekse Benjamin’in ortak biçimde paylaştığı ‘materyalist’ bir motiftir diyebiliriz. Bu nedenle Tiedemann, Benjamin’in tarih felsefesi düzeyindeki tasarımlarının ağırlık merkezinin “heteronom” niteliğiyle, yani özneye bilincine varmadan dışarıdan dayatılan

³⁸ Jean Pierre Vernant, *Evren, Tanrılar, İnsanlar*, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara: Dost Yayınları, 2001, s. 119.

³⁹ Foucault, “Başka Mekânlara Dair”, s. 294.

⁴⁰ Rolf Tiedemann, ‘Pasajlar Yapıtı’na Giriş, *Pasajlar*, İstanbul: YKY, 2013, s. 18.

yasallık olarak mitosun eleştirisi üzerinde toplandığını belirtir. *Pasajlar*'ın göstermek istediği, XIX. yüzyılın uyanılması gereken bir düş, etkisi kırılmadığı sürece bugünün/şimdinin üzerinde baskısını hissettirecek bir karabasan olduğudur.⁴¹ Benjamin bu karabasanı ortadan kaldırmak için özel bir mekândan, o yüzyılın diğer mekânlarından apayrı bir yerden başlaması gerektiğini biliyordu. XIX. yüzyılı sarsmak için ihtiyaç duyduğu dayanak noktasını ise dönemin hâkim ideolojisinin kristalleşmiş biçimi olan Paris pasajlarında bulur. Foucault ile arasındaki “antagonistik” ayrım, Foucault'nun aksine Benjamin'in hâlâ bir tarihsellik ve zaman fikrine bağlı oluşudur. Ancak Foucault mekânı nasıl kavırırsa, Benjamin de tarihi benzer biçimde kavırıyordu, yani Foucault'nun eş-uzamsallığına benzer biçimde bir eşzamanlılık olarak: “Tarih, yerini homojen ve boş zamanın değil, şimdiki-zaman'la dolu bir zamanın oluşturduğu bir kurgunun konusudur. Örneğin Robespierre için Antik Roma, tarihin akışından koparıp aldığı, şimdiki-zamanla dolu bir geçmişti. Fransız Devrimi, geri dönen bir Roma olarak anlaşılıyordu. Eski Roma'yı alıntılıyordu”.⁴²

Pasajlar, bir heterotopya örneği olabilir mi? Araştırmamızı belirleyen temel soru budur. Benjamin'e göre çoğunluğu 1822 yılını izleyen on beş yıl içerisinde inşa edilen pasajların o dönem mevcut diğer yapılardan (örneğin konutlar) başkalığının, yenilikçi mimari özelliklerinden ziyade, esasen kullanılan malzemelerden, yani *cam ve demirden* kaynaklandığı görülebilir:

“Demirle birlikte, mimarlık tarihinde ilk kez yapay bir yapı maddesi ortaya çıkar. Demirin gelişme temposu, yüzyıl boyunca giderek artar... [K]onutların yapımında demir kullanılmaktan kaçınılır ve demir, pasajlar, sergi salonları, istasyon binaları gibi *insanların yalnızca gelip geçtikleri* (vurgu bana ait) mekânlarda kullanılır. Bununla eşzamanlı olarak camın mimarlıktaki kullanım alanı genişler. Ancak camın bir

⁴¹ Aktaran Tiedemann, a. g. e. s. 18. Geçmişin yükünün bugüne çökmesi teması, Jacques Le Goff'a göre yeni bir dünyayı düşünemeyen Ortaçağ insanının eğilimidir: “Ortaçağ insanlarının Altın Çağ'ı yalnızca kökenlerin geri dönüşü, Yeryüzü Cennetinin değilse de, en azından ülküleştirilmiş “İlk Kilise”nin geri gelmesidir. Onların yarınları arkalarındaydı. Kafalarını geriye çevirerek yürüyorlardı”. *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, çev. Hanife Güven, Uğur Güven, Ankara: Doğu Batı, 2015, s. 210. Kafayı geri çevirerek ilerleme teması ile Benjamin'in Paul Klee'nin “Angelus Novus” tablosundaki, bakışları bir şeye sabitlenmiş ama ondan sonsuza dek uzaklaşacakmış gibi duran melek tasvirini “tarih meleği” olarak yorumlayışı arasındaki paralellığe dikkat çekmeliyim. Geçmiş bir felaketler dizisi olarak gören tarih meleği, ilerleme fırtınası yüzünden geleceğe sürüklenmektedir. Benjamin, *Son Bakışta Aşk*, s. 43-44.

⁴² Aktaran Tiedemann, a. g. e. s. 31.

yapı maddesi niteliğiyle daha yoğun bir kullanım düzeyine varmasının toplumsal koşulları, yüzyıl sonra gerçekleşir. Scheerbart'ın *Cam Mimari*'sinde (1914) bile bu kullanım, *ancak ütopya bağlamları içerisindedir (vurgu bana ait)*".⁴³ Ayrıca başka bir "ilk" daha, bu pasajlarda denenmiştir: "Pasajlar gazla aydınlatmanın ilk uygulandığı yerlerdir".⁴⁴

Foucault'nun heterotopiyaların gerçekleşmiş ütopiyalar oldukları tezinden hareketle, pasajların gerek mimari ve metalürjik bakımdan başkılıkları, gerekse ancak XX. yüzyıl mimarisinde yaygınlaşacak bir eğilimin ilk nüvelerini taşımalarından dolayı, heterotopya tanımına oldukça uygun oldukları söylenebilir. Benjamin de ütopya üzerine düşünürken adını telaffuz etmese de heterotopya fikrinin oldukça yakınına gelmiştir. Ona göre her çağda bir sonraki çağı görüntülerle sergileyen düş içerisinde gelmekte olan çağ tarihin en eski dönemleriyle, yani sınıfsız toplum öğeleriyle karışmış halde bulunur. Toplumun bilinçaltındaki öğelerin "yeni" nosyonuyla buluşması ütopiyaları doğurur. Ütopiyaların izdüşümleri kalıcı yapılardan geçici modalara dek her yerde izi sürülebilir hâldedir.⁴⁵ Başka biçimde söylersek, şimdi heterotopya olarak gördüğümüz şeyler bizden bir veya birkaç önceki nesil üyelerinin, arkaik geçmişe ilişkin bilinçaltı arzularının yeninin hükmü altında, yaşanan çağın kılıfı içerisinde, bir ütopya projesi suretinde sunulup gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Heterotopiyaları gerçekleşmiş ama belli bir yıpranma payını da içeren ütopiyalar olarak düşünebiliriz: "Çünkü her çağ, bir sonrakini düşlemekle kalmaz, ama düş kurarak uyanışa da zorlar. Sonunu kendi içinde taşır ve -daha önce Hegel'in saptadığı gibi bu sonu kurnazlıkla hazırlar".⁴⁶

⁴³ Benjamin, *Pasajlar*, s. 89.

⁴⁴ A. g. e. s. 88.

⁴⁵ A. g. e. s. 89-90.

⁴⁶ A. g. e. s. 104. Kurnazlığa vurgu, Foucault ile Benjamin arasındaki diğer faydır: Benjamin kurnazlığı bir nitelik olarak öne çıkararak Aydınlanma'nın temsilcisi olduğunu düşündürür. Leskov'a dair yazısında masalın hikayede gizlice sürdüğünü ve masalın eski çağlarda insanoğluna, bugün ise çocuklara verdiği dersin, mitolojik dünyanın güçlerini *kurnazlıkla* ve neşeyle karşılamak olduğunu vurgular. *Son Bakışta Aşk*, Haz. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis, 2001, s. 94 (italik bana ait). Hesapçı akıl (*ratio*) beladan kendini hep kurnazlıkla kurtarmaya bakar: Odysseus'un Tepegöz'ü kandırması, Truva'nın tahta bir atla fethedilişi, Prometheus'un Zeus'u kandırması, tanrıların Pandora'yla Epimetheus'u kandırması, Hegel'de bireylerin eylemlerinin nihayetinde aklın baştan kurduğu plana hizmet etmesi anlamına gelen aklın kurnazlığı. Benjamin tarih tezlerinin dördüncüsünde, Marx'tan esinlenen tarihçinin, sınıf mücadelesinin kaba şeyler uğruna yapıldığını, bunlar olmadan manevi şeylerin olamayacağını anlaması gerektiğini söyler. Ancak "umut, cesaret, kurnazlık" gibi

Foucault, heterotopya örnekleri verirken tren ve gemileri de anar.⁴⁷ Bu hareketli heterotopyalar kendileri başlı başına birer yer olmanın yanı sıra başka yerlere gitme, onların içinden geçme gibi ikili bir yapıya da sahiptir. Kişi onların içinde/üzerinde hareket ederken, bir yandan da bunlar sayesinde bulunduğu mekândan başka bir yere doğru hareket etme imkânına sahiptir (mezarlıklar da ilginç yolculuk mekânlarıdır: Kişilerin inancına bağlı olarak, Bir’e, hiçliğe, geçmişe, ışığa, Allah’a, cennet/cehenneme vd. gidilen yolculuk mekânları. Bu yüzden Greklerde Kharoon’un kayığının kendisiyle Hades’e gidilen bir araç olması, Eski Mısır’daki kayık sembolünün ölümden sonraki aşamaları simgelemesi, Yahya Kemal’in “Sessiz Gemi” şiiri gibi pek çok örnek sayılabilir). Kişi gerçek anlamda ölmeden, adeta Zümrüdianka kuşu gibi küllerinden yeniden doğarak kendisini yeni bir olanaklılık düzleminde, başka bir simgesel alanda deneyimler. Benjamin de pasajların bir niteliği olarak insanları içerisinde başka bir hareket biçimine davet eden, oradayken farklı davranışlarda, jestlerde bulunmalarının gerektiği, farklı ruh hallerinin ve yeni bir bilincin vaat edildiği bir resim çizer: “Parisliler, artık o kentin yerlisi oldukları duygusunu yitirirler. Büyük kentin insancıl olmaktan uzak karakterinin bilincine varmaya başlarlar”.⁴⁸ Pasajlar bize bu jest, davranış, ruh hâli şebekesinin kendisinde tecessüm edeceği yeni bir toplumsal figürü de armağan edecektir: *Flâneur*. *Flâneur*, kendisine ait bir hareket ve buna bağlı olarak farklı bir düşünme ritmine sahiptir ve onun doğumunu sağlayan da işte o ünlü pasajlardır. *Flâneur*’un temel yapı malzemesi ise can sıkıntısıdır. Bir kaplumbağa ritminde ilerleyen aylak, sanki bir rüyadaymışçasına şehirde dolanır, rüyasını yorumlaması talep edildiğinde ise her seferinde simbolist bir üslupla can sıkıntısından bahsedecektir (Baudelaire).⁴⁹ Heterotopyaların birer eşik ya da fay hattı oluşturmalarına mukabil, *flâneur* de pasajların yarattığı eşikin bir *idealtipe*’idir: “*Flâneur* henüz, gerek büyük kentin, gerekse burjuva sınıfının eşiginde değildir. Henüz bunlardan herhangi birine yenik düşmüş değildir. Hiçbirine yerleşmiş değildir”⁵⁰. Ne işçi, ne de irili ufaklı bir burjuva olan, bu nedenle temel sınıfsal konumları sarsan bir figür olarak *flâneur*, tıbbi bir

manevi değerlerin illaki galibin ganimetleri olmadıklarını da belirtir. Bunlar galibin zaferini sürekli sorguya tabi tutacaklardır. *Aynı eser*, s. 40-41. Foucault ise heterotopyaları düşünürken akla ve Batı düşüncesine yönelik bu tür hesapçı imalardan tümüyle kaçınmaktadır. “Kurnaz” Odysseus mitinin Aydınlanma ile ilişkisinin eleştirisi için, Adorno-Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. N. Ülner-E. Ö. Karadoğan,, İstanbul: Kabalıcı, 2010, 68-114.

⁴⁷ Foucault, “Başka Mekânlara Dair”, s. 302.

⁴⁸ Benjamin, *Pasajlar*, s. 102.

⁴⁹ A. g. e. s. 264-65.

⁵⁰ A. g. e. s. 98.

terimle ancak bir belirti (*symptom*), üretimle piyasanın henüz tümüyle ayrılmamış, bulanık bir aradalığının edilgin gölge-fenomeni olarak iş görür: Gün gelip şehrin manzarasından silindiğinde, içerisinde nefes alıp dolaşabileceği mıntıkanın da artık ortadan kalkmış olduğundan emin olabiliriz.

Foucault, Bachelard ve başka fenomenologların bize boş, nötr bir mekanda yaşamadığımızı; bilakis, niteliklerle dolu, fantazmaların musallat olduğu bir uzamsallıkta yaşadığımızı öğrettiklerini söyler.⁵¹ Ancak bu çözümlerinin daha ziyade düşlerimizin, tutkularımızın mekânı olan iç mekâna yönelik olduklarını ve kendisini asıl ilgilendirenin dış mekân olduğu uyarısını ekler. Esasen Benjamin’in de iç mekânı, yani fantazmaların evrenini incelediği için bir iç mekân düşünürü olduğu, bu nedenle Foucault’yla aralarında düşünsel bir benzerliğin kurulamayacağı eleştirisi akla gelebilir. Bu, haklı bir eleştiri olabilirdi, şayet ayrıntıya inilmeyip iki düşünürün de esasında aynı mesele üzerine kafa yordukları fark edilmediği takdirde: “İçmekân birey için evrenin temsilcisidir. Bu içmekânda hem uzakta olanlar, hem de geçmişte kalanlar toplanır. Bireyin salonu, dünya tiyatrosunda bir locadır”.⁵² Foucault ile benzer biçimde Benjamin’in de çabası, bu tarihsel bilinçdışının dış mekândaki yansımalarına odaklanmak, yani kendi melankolik tarzında tarihsel materyalist yöntemi kullanarak, çağının bir topoğrafyasını oluşturmaktır. Bu yüzden metalarıyla, pasajlarıyla, meta fetişizminin hâkim olduğu yeni çağı analiz etmeye çalışır. Örneğin Foucault heterotopyalar arasında ayırım yapar ve “sonsuz dek biriken zaman heterotopyaları”ndan bahseder. Verdiği örnekler müzelerle kütüphanelerdir. Buradan yola çıkarak modernliğe ilişkin bir çıkarımda bulunmaya çalışır: “Her şeyi biriktirme fikri, bir tür genel arşiv oluşturma fikri, bütün zamanları, bütün dönemleri, bütün biçimleri, bütün zevkleri bir yere kapama istenci, zamanın dışında yer alacak ve zamanın zarar veremeyeceği bir yer oluşturma fikri, kıvılcılamayacak bir yerde zamanın bir tür kalıcı ve sonsuz birikimini örgütlenme projesi; tüm bunlar bizim modernliğimize aittir. Müze ve kütüphane, on dokuzuncu yüzyıl Batı kültürüne özgü heterotopyalardır”.⁵³ Benjamin de benzer bir yerden hareket eder: Koleksiyoncu fikrinden. Yeninin

⁵¹ Foucault, “Başka Mekânlara Dair”, s. 294.

⁵² Benjamin, *Pasajlar*, s. 96-97. Marcuse’nin eleştirisi de bunadır: Marksist kuram, mücadele ettiği şeyleşmeye yenilmiştir; bireyin öznelliğini ve maddi olmayan üretici güçlerini politik bakımdan değersiz görmüş ve sınıf bilinci içerisinde eritmeye uğraşmıştır. Bugün kurtarıcı öznellik kendisini bireylerin iç tarihlerinde yansıtır. Bu güç, devrimci mücadelenin safına katılmalıdır. Herbert Marcuse, *Estetik Boyut*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1997, s. 16-18.

⁵³ Foucault, “Başka Mekânlara Dair”, s. 299.

tahakkümüne, malın sırf yeni olduğu için bir değer kazanmasına direnmeye çalışan bir figür olan koleksiyoncu, yukarıda da bahsettiğimiz gibi, içmekânın gerçek sakinidir. Amacı nesnelere yüceltmektir, bu anlamda uzak atalarıyla benzer biçimde tapınma (kült) nesnelere arayan bir fetişist, çağının standart ürünü bireylerin aksine, bir heterotopya mimarıdır. Değişim değerinin baskın olduğu bir çağda, eskinin nesnelere kullanım değeri yerine (zira bir kullanım değerine sahip olmak, beraberinde potansiyel olarak bir değişim değerini getirme “tehlikesini” içinde taşır) koleksiyon değerini geçirir ve onlara mümkün olduğunca bir muhafaza mevkii sağlar.⁵⁴

4. Kapitalizmin Ayna Evresi

Onların aynaya baktıklarını, hem de, buradakilerin yaptıklarından çok daha fazla aynaya baktıklarını söyledim. Yalnız kralların, prenseslerin, soyluların sarayları değil, sıradan insanların evleri de, özenle çerçevelenip, duvarlara dikkatle asılmış aynalarla doluydu; ama bir tek bundan değil, durup durup kendilerini düşündükleri için de bu işte ilerlemişlerdi.

Orhan Pamuk, *Beyaz Kale*

Hatırlanacağı üzere, ayna metaforunun heterotopyaları düşünürken belirleyiciliğinden bahsetmiştik. Benjamin de pasajların başkenti Paris’ten bahsederken, aynaların insanlar üzerindeki etkisinden bahseder. Paris bir aynalar kentidir ve burada yaşayan kadınlarla erkekler başka bir yerden çok daha fazla aynaların hükmü altındadır. Aynalar, bireylerin buldukları her fırsatta bakışlarının yine kendilerine dönmesine neden olur. Benjamin burada hem insanların bakışlarının, hem de Seine Nehri’nin birer ayna vazifesini gördüğünü söyler.⁵⁵ Göz göze gelenler burada birbirlerine değil, kendilerine bakarlar. Seine Nehri’nin aksine, aynanın insanların içine düşüp boğulma tehlikesi geçirmeden narsisizmlerinin tadını çıkarmalarını sağladığını, ya da olguyu yargılayıcı bir ahlak ile yorumlamayı tercih edenler için, içinde tutsak kalmalarına yol açtığını söyleyebiliriz.⁵⁶

⁵⁴ Benjamin, *Pasajlar*, s. 98.

⁵⁵ A. g. e. s. 260-61.

⁵⁶ Şakasını açıklayan budalanıncine benzer bir duruma düşmeyi göze alarak: Burada Nietzsche’nin *Ahlakın Soykütüğü*’ndeki “ahlaki olgular yoktur, olguların ahlaki yorumları vardır” ifadesine gönderme yapıyorum. Ayrıca bakış ve metropol ilişkisine dair iki, hatta üç bağımsız tanıklıktan bahsetmem gerekiyor: Biri Benjamin’in bir

Foucault heterotopyalara ilişkin savladığı üçüncü ilkede, heterotopyanın kendi içlerinde uyuşmaz görünen birçok mevkii tek bir gerçek mekânda yan yana barındırma işlevinden bahseder.⁵⁷ Burada verdiği örnekler tiyatro, sinema ve Doğu menşeli bahçelerdir. Benjamin olsaydı kuşkusuz pasajları da eklerdi; Foucault'nun diğerlerini sayarken o dönem için karakteristik bu mevkii sadece bir kez adını anarak geçmesi, açıkçası en küçük değişimlere duyarlı bakışını da hesaba kattığımızda, dikkat çekicidir. Pasajlarda eski zanaat dalları ile sayısız yeni metain yan yana durduğu dükkânlar mevcuttur: Tiyatro salonları, güzellik enstitüleri, triko satılan dükkânlar, olur olmadık her yerde, her tezgâhta duran çoraplar, berberler, hatıra eşyası satan dükkânlar, kitapçılar... Pezevenkler ve fahişeler de dekorun evrensel tarihle buluşmasına katkıda bulunmaktadır. Bu açıdan pasajlar pek çok zaman ve mekânı bir arada temsil etmek için idealdir. Kısacası, Paris'e Berlin'den daha çok yakışan bir Alman ile yapısalcılık, post-yapısalcılık gibi Fransa'nın popüler entelektüel akımlarından uzak durmuş,

slogana dönüşmüş olan “son bakışta aşk” fikri ya da “bakış insanın eğilişidir” (Der Blick ist die Neige des Menschen) aforizması. *Tek Yön*, çev. Tefvik Turan, İstanbul: YKY, 2011, s. 57. Ayrıca: “Kendisine bakılan ya da bakıldığına inanan, bakışlarını kaldırıp yanıt verir”. *Pasajlar*, s. 238. Diğer tanık yine Benjamin'le aynı dönem yaşamış, kendisi de Nazilerin zulmüne uğrayıp sürgünde ölmüş Berlinli gazeteci-yazar Kurt Tucholsky (1890-1935) ve “Augen in der Großstadt” şiirindeki dizeler: “İki yabancı göz, kısa bir bakış; Kaşlar, gözbebekleri, gözkapakları; Neydi o? Yaşam sevincin, belki... Gitmiş, dağılmış, yok bir daha”. Kişi şehirde sıkça karşılaştığı ötekinin yüzeysel bakışının dolayımında, kendi toplumsal konumunu, adeta bir mübadele nesnesine dönüştüğünü keşfeder: “İnsanlar birbirlerini borçlu ve alacaklı, satıcı ve alıcı, işveren ve çalışan olarak tanıyorlardı- en önemlisi de, birbirlerine rakiptiler”. Bkz. Benjamin, *Pasajlar*, s. 133. Yine ondan: “Bugün nesnelere kalbine işleyen en özlü bakış pazar ekonomisinin reklam bakışıdır”. Benjamin, *Tek Yön*, s. 64. Bakış alışverişine girmeyi reddeden, sanki nesneleştirmezse nesneleşmeyeceğini zanneden naif devekuşu, hâlâ Athena'nın Odysseus'a öğüdünü tutan saftır: “Başkalarının gözlerine bakma, çünkü görünmez olmak için başkasına da bakmamak gerekir”. Vernant, *Evren, Tanrılar, İnsanlar*, s. 110. Aslında her iki düşünürün de selefi, metropol yaşamına dair gözlemleriyle ünlü Georg Simmel'dir: “Bu nedenle metropol insanı, etrafındaki kimseleri satıcı ya da müşteri, hizmetçi hatta çoğu kez ilişki kurmak zorunda olduğu kişiler olarak görür.” “Metropol ve Tinsel Hayat”, *Modern Kültürde Çatışma* içinde, çev. Nazile Kalaycı, İstanbul: İletişim, 2006, s. 88. Benjamin de Baudelaire'e dair yazısında ustası Simmel'i alıntılıyarak, gözün etkinliğinin kulağa ağır basmasının büyük kentlerde yaşayanlar için belirleyici bir öge olduğunu, bunun da nedeninin toplu taşıma araçları olduğunu belirtir: İnsanların saatlerce konuşmadan birbirlerine bakmak zorunda oldukları heterotopyalar. Bkz. Benjamin, *Pasajlar*, s. 132 ve s. 242. Böylece insanlar birbirlerini camekândaki ürünleri inceler gibi inceleyebilirler, ama dokunmadan. “Her iğrenti, kaynağında, dokunmaktan iğrenmedir”. *Tek Yön*, s. 17. Bugün insanın biyolojik ve duygusal niteliklerini bile tümüyle sermayeleştiren disiplin toplumlarını Foucaultcu perspektiften tartışan önemli bir yazı için: Utku Özmkas, “İnsan Sermayesinin Kaynağı: Maddi Olmayan Emek”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 135, Ankara: İletişim, 2015, s. 8-26.

⁵⁷ Foucault, “Başka Mekânlara Dair”, s. 298.

ancak Kant’a daima sadık bir Fransız’ın, farklı yönlere hareket ederken buldukları istasyonun “heterotopya” alanı olduğunu söyleyebiliriz. Benzerlikleri çok vurguladık, sıra farklılıklarda: Güncel gelişmeler sayesinde artık zaman ve mekânın birbiriyle en azından modern fizikte ayrılmazcasına birleştiği günümüzde, bu iki düşünürün zıtlaştıkları nokta, Foucault’nun heterotopyaları sarsıcı ve tahrip edici güçlerinden dolayı önemsemesiyken, bir heterotopya örneği olarak ele aldığımız pasajlara ilişkin incelemelerinde Benjamin’in ağırlıklı olarak çözülme, çürüme ve yok olmanın emarelerini okumasıydı. Ancak Benjamin’in ne olursa olsun daima enkazın içindeki pırlıtyı yeniden ortaya çıkaracak bakışı korumayı, düşünmenin temel görevi olarak önerdiğini söyleyebiliriz.

Foucault gemisiz uygarlıklarda düşlerin kurduğunu, maceranın yerini casusluğun, korsanların yerini ise polisin alacağını söyleyerek metnini sonlandırır.⁵⁸ Foucault korsanları seviyordu, Benjamin ise haydutları; yol kenarında pusu kurup bizi kanaatlerimizden etmeye ant içmiş, sonrasında gülerken birbiriyle şakalaşan, öyküler anlatan haramileri.⁵⁹ Her ikisinin ortak önerisi şuydu diyebiliriz: Kendimizi onlar ışığında farklı biçimde görebileceğimiz, sayelerinde kendimizi daha önce hiç tasavvur etmediğimiz biçimde keşfedebileceğimiz yolculuklara çıkmaktan, tebdil-i mekândan korkmamak gerekir.⁶⁰ İlginçtir, bu yazıda ele aldığım iki korkusuz filozof da, dünyanın en ünlü haydutları olan *Mahşerin Dört Atlısı*’ndan (Albrecht Dürer, 1498) ikisinin kurbanı oldular: Biri savaşın, diğeri ise çağımızın vebas denilen bir tür salgın hastalığın. İki büyük düşünür, kapitalizm çağında kendi kafasıyla düşündüğünü zanneden herkese, unuttukları şu dersi hatırlatmakta da son kez ortaklaşırlar: Düşüncelerine sadakat göstermenin en önemli erdem olduğunda.

⁵⁸ A. g. e. s. 302.

⁵⁹ “Çalışmamdaki alıntılar haydutlar gibidir, yol kenarında bekleyip silahlarıyla ortaya çıkar ve aylakların kanılarını ellerinden alırlar”. *Tek Yön*, s. 72.

⁶⁰ Günümüzde “Batı metafiziği” olarak adlandırılan, insanın başkalık dahil her şeyi aynının ufkunda görmesini tanımlayan tavrı eleştirisi için, Ahmet Cüneyt Gültekin, “Levinas ile Buber: Ben, Sen ve Başkası”, *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, Cilt: 52, Sayı: 1, 2012, s. 15-28.

KAYNAKÇA

- ADORNO Theodor ve HORKHEIMER Max, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner-Elif Ö. Karadoğan, İstanbul: Kabalcı, 2010.
- ALTHUSSER, Louis, *Felsefi ve Siyasi Yazılar-Cilt 6*, çev. Yağmur Ceylan Uslu, İstanbul: İthaki, 2012.
- ALTHUSSER, Louis, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki, 2002.
- ARAGON, Louis, *Paris Köylüsü*, çev. Ayberk Erkay, İstanbul: YKY, 2017.
- BENJAMIN, Walter, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: YKY, 2013.
- BENJAMIN, Walter, *Son Bakışta Aşk*, Haz. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis, 2001.
- BENJAMIN, Walter, *Tek Yön*, çev. Tevfik Turan, İstanbul: YKY, 2011.
- BUCK-MORSS, Susan, *Görmenin Diyalektiği*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- CUSHING, James T., *Fizikte Felsefi Kavramlar 1*, çev. B. Özgür Sarıoğlu, İstanbul: Sabancı Ün. Yay., 2010.
- FOUCAULT, Michel, “Başka Mekânlara Dair”, *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- FOUCAULT, Michel, *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2004.
- FOUCAULT, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınevi, 2006.
- FOUCAULT, Michel, *The Order of Things*, Londra ve New York: Routledge, 2005.
- GÜLTEKİN, Ahmet Cüneyt, “Levinas ile Buber: Ben, Sen ve Başkası”, *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, Cilt: 52, Sayı: 1, 2012.
- HARVEY, David, “Kantian Roots of Foucault’s Dilemmas”, *Space, Knowledge and Power- Foucault and Geography*, ed. Jeremy Crampton ve Stuart Elden, UK: Ashgate Publishing, 2007.
- HEGEL, G. W. F., *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2003.
- KANT, Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.
- KOYRE, Alexandre, *Bilim Tarihi Yazıları*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: TÜBİTAK, 2004.

"BENJAMIN, FOUCAULT VE HETEROTOPYA"
Yasin KARAMAN

KOYRE, Alexandre, *Bilim ve Devrim: Newton*, çev. Nur Küçük, İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2006.

KRACAUER, Siegfried, *Tarih Sondan Bir Önceki Şeyler*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2014.

LE GOFF, Jacques, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, çev. Hanife Güven, Uğur Güven, Ankara: Doğu Batı, 2015.

MARCUSE, Herbert, *Estetik Boyut*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1997.

MARX, Karl ve ENGELS, Friedrich, *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 2004.

ÖZMAKAS, Utku, "İnsan Sermayesinin Kaynağı: Maddi Olmayan Emek", *Toplum ve Bilim*, Sayı 135, Ankara: İletişim, 2015.

SIMMEL, Georg, *Metropol ve Tinsel Hayat*, *Modern Kültürde Çatışma* içinde, çev. Nazile Kalaycı, İstanbul: İletişim, 2006.

TOPINKA, Robert J., "Foucault, Borges, Heterotopias: Producing Knowledge in Other Spaces", *Foucault Studies*, No. 9, 2010.

VERNANT, Jean Pierre, *Evren, Tanrılar, İnsanlar*, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara: Dost Yayınları, 2001.

WATSON, Peter, *Fikirler Tarihi*, çev. Kemal Atakay ve d., İstanbul: YKY, 2014.

WEST-PAVLOV, Russel, *Space in Theory-Kristeva, Foucault and Deleuze*, Amsterdam-NY: Rodopi Publishing, 2009.

WESTFALL, Richard S., *Modern Bilimin Oluşumu*, çev. İsmail Hakkı Duru, Ankara: TÜBİTAK, 2008.

WALTER BENJAMIN'DE İLERLEME SORUNU

Haluk DOĞAN*

ÖZ

Walter Benjamin (1892-1940), Theodor W. Adorno'dan (1903-1969) ilham alınarak söylenecek olursa, "tüm akımların dışında" bir filozoftur. Onu, tüm akımların dışında yapan şey, hiçbir akımdan ilham almaması değil; hiçbir akımın kalıbına sığmayacak bir filozof olmasıdır. Her konuda olduğu gibi ilerleme düşüncesi konusunda da Walter Benjamin kendine has bir tutum geliştirecektir. Bu çalışmada, onun kendine özgü düşüncelerinden hareketle ilerleme fikrine yönelik tutumu belirlenmeye çalışılacaktır. W. Benjamin'in ilerleme düşüncesine yönelik tutumu, onun "Tarih Kavramı Üzerine", "Hikaye Anlatıcısı", "Teknik Olarak Yeniden-Üretilebilirlik Çağında Sanat Yapıtı" ve "Kafka Üzerine" adlı eserleri temel alınarak belirlenmeye çalışılacaktır. Zira onun ilerleme fikrine yönelik düşünceleri, bu eserlerinde somutlaşmıştır. Çalışmada, yazarın diğer eserlerine de başvurulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İlerleme, Tarih, Teknik, Hikâye, Sanat.

THE PROBLEM OF PROGRESS IN WALTER BENJAMIN

ABSTRACT

Walter Benjamin (1892-1940) is a philosopher who is "out of all philosophical movements" like Theodor W. Adorno (1903-1969) put forward once. It is not that Benjamin was not inspired any philosophical movement; on the contrary, it is because he is a kind of philosopher who can not be placed in any movement of philosophy. Walter Benjamin has developed a unique position regarding the thought of progress as he did in every subject. This paper is interested in determining his position directed to the thought of progress by departing from his own ideas. By doing so, this study wil discuss the problem at hand on the basis of his works, such as "On the Concept of History", "The Storyteller", and "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction" since Benjamin's position directed to the idea of progress will be set forth on the works mentioned above. And, in this study, the other works written by Benjamin will be made reference to if necessary.

Keywords: Progress, History, Technic, Story, Art.

* Arş.Gör., Celal Bayar Üniversitesi Felsefe Bölümü
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>
2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 287-296.
ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 30.09.2018
Makalenin kabul tarihi: 01.12.2018

İlerleme ve İlerlemecilik

Walter Benjamin’in ilerleme düşüncesine yönelik tutumunu belirlemeden evvel, ilerleme düşüncesinin ne olduğu konusunda birkaç kelam etmek gerekmektedir. *Felsefe Sözlüğü*’ne bakıldığında ilerleme şöyle tarif edilmektedir: “Onsekizinci yüzyılda, ama daha çok ve özel olarak ondokuzuncu yüzyılda tanımlanan ve aklın, bilimsel bilgiyle teknolojinin toplum alanındaki tezahür ve yansımaları ifade eden terim. Buna göre ilerleme ondokuzuncu yüzyıldan itibaren endüstrileşmeye eşitlenmiştir. Bu dönemde teknolojik gelişmenin maddi refah açısından önemli gelişmeler sağlayacağı, sağlık standartlarının yükselişine yol açıp, insan yaşamını uzatacağı düşünülmüştür. Yine endüstrileşme ve ilerlemenin haklı olarak aynı zamanda yurttaşlık haklarıyla insan haklarının güçlenip gelişmesi sonucunu doğuracağı, eğitim bakımından gelişmeye yol açacağı savunulmuştur.”¹ Reinhart Koselleck’in “Kavramlar Tarihi”ne başvurulduğunda ise, “İlerleme (...), tecrübe/idrak içeriğinin ve beklenti fazlalığının 18. Yüzyıldan önce henüz verili olmadığı modern bir kategoridir.”² denildiği müşahade edilir. Görüldüğü gibi, ilerleme düşüncesi bilime, teknolojiye ve bunların yaratıcı olan insana karşı bir iyimserliği ifade etmektedir. Bir sonraki anın bir önceki ana göre mutlak olumlanması, ilerleme düşüncesinin ana karakterlerinden biridir. İlerleme böyleyken peki ilerlemecilik tam olarak nedir? İlerlemeciliğin tam olarak ne olduğunu öğrenmek için yine felsefe sözlüğüne bakıldığında şu ifadeler görülmektedir: “Genel olarak, evrenin ana gerçeğinin devamlılık ve kalıcılık değil de, değişim olduğu inancıyla, her şeyde bir gelişme ve ilerleme aramak eğilimi.(...) Daha dar bir çerçeve içinde ise, ilerlemecilik, iyimser bir felsefenin ifadesi olarak, ilerlemeye inanan, insanlığın giderek daha fazla ve yetkin bir bilgiye ve mutluluğa ulaşacağını savunan görüşü ifade eder.”³ İlerleme ve ilerlemecilik, sözlükteki tanımdan da anlaşılacağı gibi Bacon ve Descartes’la başlayan modern düşüncenin temel direklerinden birini oluşturmaktadır. Zira bu görüşe göre, insan bilgisi giderek daha da gelişecek ve evrenin tüm gizemlerine hakim olacaktır. Böylece insan, evrenin egemeni konumuna yükselecektir. Bu fikir sadece modern düşüncenin kurucuları olan Bacon ve Descartes’ta değil, aynı zamanda Kant’ta, Voltaire’de, Comte’da, Darwin’de ve Marx’ta da vardır. Örneğin Marx’ta;

¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 455.

² Reinhart Koselleck, *Kavramlar Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 167.

³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 455.

Kapitalizm, feodalizmden daha ileri bir toplumdur. Marx, Komünist Manifesto'da aynı zamanda bunu anlatır. Kapitalizmin feodalizmden ne kadar ileri bir toplum olduğunun kanıtlanması bir anlamda, komünizmin ne kadar ileri bir toplum olabileceğini ima eder çünkü. Belki de bu yüzden Marx Komünist Manifesto'nun başlarında burjuvaziye uzun övgüler düzer.⁴

Marx'ın burjuvaziye övgüler düzmesi boşuna değildir. Çünkü burjuvazinin kapitalizminin bir sonraki adımı komünizmdir. Burjuvazi ile kapitalizm, nasıl ki kendisinden evvelki feodalizmden daha ileri bir aşamayı temsil ediyorsa, komünizm de, aynen öyle, kendisinden evvelki aşama olan kapitalizmden daha ileri bir adımı temsil eder. Bu bakımdan Marx'ın diyalektiği, ilerlemeci bir diyalektik olarak okunabilir.

Tarih Kavramı Üzerine VIII. Tez

Walter Benjamin'in ilerleme düşüncesi hakkındaki görüşlerinin en pür ifadelerinden biri, kendisini Tarih Kavramı Üzerine VIII. Tez'de göstermektedir. Benjamin'in ifadeleri tam olarak şöyledir:

"Ezilenlerin geleneği gösteriyor ki, içinde yaşadığımız "olağanüstü hal" istisna değil kuraldır. Buna denk düşen bir tarih anlayışına ulaşmak zorundayız. O zaman açıkça göreceğiz ki, gerçek olağanüstü hali yaratmak bize düşen bir görevdir. Böylece, faşizme karşı mücadelede daha iyi bir konuma ulaşacağız. Faşizm, talihini biraz da, hasımlarının ilerleme adına onu tarihsel bir norm gibi görmelerine borçludur. Yirminci yüzyılda bu yaşadıklarımızın "hâlâ" nasıl mümkün olduğuna şaşmak, felsefi bir bakış değildir. Bu şaşkınlık bizi, herhangi bir bilgiye de götürmez, tek bir bilgi hariç tabii: Kaynağındaki tarih anlayışının iler tutar tarafı olmadığı."⁵

Benjamin, burada, içinde yaşanan faşist çağın nedenlerinden birinin ilerleme düşüncesine kayıtsız şartsız bağlılık olduğunu ifade etmektedir. Faşizm meşrulaştırılmaktadır. Üstelik ilerleme düşüncesi dolayısıyla meşrulaştırılmaktadır. Faşizmi yaşanılması gereken doğal bir süreç olarak görenler, faşizmin hasmı olan Marksistlerdir. Marksistlerin bu anlayışı faşizm için büyük bir talih, büyük bir şanstır. Faşizmin hasımlarının bu yanlış tutumu, yirminci yüzyılda yaşanan kötü tecrübeleri, bir sürpriz olmaktan çıkarmaktadır. Bu yanlış tutumun insanları getireceği nokta tam olarak

4 Besim F. Dellaloğlu, Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 109.

5 Walter Benjamin, Son Bakışta Aşk, Metis Yayınları, İstanbul, 2014, s. 43.

budur. Bu sebeple ortada şaşılacak bir durum da yoktur. Ertan Kardeş, bu durumu şu cümlelerle daha açık bir şekilde ifade etmektedir:

Benjamin’in "tarihsel materyalizme" getirdiği ikinci eleştiri ise, onun bilim ve ilerleme düşüncesine duyduğu sınırsız inanç ile dinin yanılısamalarını (Schein) aşabileceğini düşünmesidir. Benjamin, bilime olan güvenin de dini inanç gibi bir sistematikten beslendiğini, bu sebepten ötürü de "tarihsel materyalizm" in kendi zaferini ilan etmede acele davrandığını ifade eder. Oysa "tarihsel materyalizm", henüz içinde bulunulan felaket çağının bu bilimci-ilerlemeci kavrayışla olan alakasını ve de bu çağın muhasebesini yapmamıştır. Buna karşın Benjamin, gerçek bir tarihsel materyalizmin teolojideki canlı ve etkin tarafı, ondan alması gerektiğini savunur.⁶

Benjamin’e göre yapılması gereken bu kötü durumu, ilerleme adına meşrulaştırmak değil; gerçek olağanüstü hali yaratma çabasıdır. Kurtuluş, gerçek olağanüstü hali yaratacak olan ezilenlerin geleneğindedir.

Benjamin, VIII. Tez’deki görüşlerini IX. Tez’de biraz daha farklı olarak ifade etmektedir.

Tarih Kavramı Üzerine IX. Tez

Walter Benjamin, IX. Tez’de ilerleme düşüncesi hakkındaki kanaatlerini Paul Klee’nin “Angelus Novus” adlı eserinden hareketle açıklamaktadır. Benjamin’in IX. Tez’i şu şekildedir:

Klee'nin "Angelus Novus" adlı bir tablosu var. Bakışlarını ayıramadığı bir şeyden sanki uzaklaşıp gitmek üzere olan bir meleği tasvir ediyor: Gözleri faltaşı gibi, ağzı açık, kanatları gerilmiş. Tarih meleşinin görünüşü de ancak böyle olabilir, yüzü geçmişe çevrilmiş. Bize bir olaylar zinciri gibi görünenleri, o tek bir felaket olarak görür, yıkıntıları durmadan üst üste yığıp ayaklarının önüne fırlatan bir felaket. Biraz daha kalmak isterdi melek, ölüleri hayata döndürmek, kırık parçaları yeniden birleştirmek... Ama cennet'ten kopup gelen bir fırtına kanatlarını öyle şiddetle yakalamıştır ki, bir daha kapayamaz onları. Yıkıntılar gözlerinin önünde göğe doğru yükselirken, fırtınayla birlikte çaresiz, sırtını

6 M. Ertan Kardeş, “Walter Benjamin’in Felsefi Labirentine Bakış”, 1900’den Günümüze Büyük Düşünürler (haz. Çetin Veysel) içinde, Cilt 1, Etik Yayınları, İstanbul, 2009, s. 511

döndüğü geleceğe sürüklenir. işte ilerleme dediğimiz şey, bu fırtınadır.⁷

Benjamin’in IX. Tez’de bahsettiği *Angelus Novus*, yani Yeni Melek, 1920 yılında Paul Klee tarafından yapılmış bir suluboya tablosunun adıdır. Benjamin bu tabloyu, Tarih Meleği olarak adlandırmaktadır. Tarih meleğinin yüzü geçmişe çevrilmiştir. O geçmişe bakar. Başta faşizmin hasımları olmak üzere tüm Batı’nın geleceğe baktığı, ilerlemeyi hedeflediği bir çağda o geçmişe yönelmiştir. Kurtuluş geçmiştedir belki de?⁸ Bize olaylar zinciri gibi görünenleri o bir felaket olarak görür, yıkıntıları durmadan üst üste yığıp ayakların önüne fırlatan bir felaket. Ve bu felaketten insanları kurtarmak ister melek. Ama önünde bir engel vardır: *ilerleme*. Ölülerini hayata döndürmek, kırık parçaları yeniden birleştirmek isteyen meleği bir fırtına engeller. Bu fırtına cennetten kopup gelmiştir. İşte ilerleme denilen şey, cennetten kopup gelen bu fırtınanın adıdır. Bu fırtınadır ki, tarih meleğini çaresiz ve kıpırdayamaz hale getirir. Bu fırtınadır ki, onun geçmişe dönmesini engeller; onu sırtını döndüğü geleceğe doğru sürükler. Meleğin iradesinin aksine onu geçmişten alıkoyup geleceğe doğru yönlendirir. Benjamin’e göre “bu fırtına ilerlemenin ta kendisidir. Tarih meleği aciz bir melektir. Tıpkı insanlık gibi acizdir. İşin aslı fırtınanın dinmesini sağlamaktır; ilerlemeyi durdurmaktadır.”⁹

Hikâye Anlatıcı ve Deneyim Kaybı

Walter Benjamin, alt başlığı “Nikolay Leskov’un Eserleri Üzerine Düşünceler” olan *Hikâye Anlatıcısı* adlı eserinde, yaşadığı çağı kastederek anlatıcılık sanatının kaybolduğunu ifade eder. Hikâye, anlatıcılık sanatının kendisini en iyi açığa çıkardığı edebi türlerden biridir. Ancak çağımızda hikâye hükmünü yitirmiştir. Bu yitirişi Benjamin “deneyim kaybı” olarak ifade eder:

Deneyim değer kaybetti. Üstelik, daha da kaybedeceğe, dipsiz bir uçuruma düşeceğe benziyor.¹⁰

Benjamin için hikâye, deneyimdir. Deneyimin anlatısıdır. Deneyim ise en büyük değerlerden biridir. Birinci Dünya Savaşı sonrası, cepheden dönen insanlar “dilsizleşmiş”, deneyimleri bakımından zenginleşmemiş, bu

7 Walter Benjamin, *Son Bakışta Aşk*, çev. Nurdan Gürbilek, Metis Yayınları, İstanbul, 2014, s. 43-44.

8 Besim F. Dellaloğlu, *Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 115.

9 Dellaloğlu, *A.g.e.*, s. 116.

10 Walter Benjamin, *Son Bakışta Aşk*, Metis Yayınları, İstanbul, 2014, s. 77.

sebeple de “yoksul” düşmüşlerdir.¹¹ Bir edebi tür olarak hikâyenin gerilemesi de bu yoksullaşmanın en büyük tezahürlerinden biridir.

Edebiyatta hikâyenin yerini roman almıştır. Roman, modern çağın doğuşunun edebiyattaki temsilidir. Fakat roman, hikâye gibi gücünü sözlü anlatıdan, deneyimden, efsanelerden değil, “kimsenin akıl vermediği ve kimseye akıl vermeyen tek başına kalmış birey”den alır.¹² Bunun sonucu olarak da herhangi bir deneyimin aktarımına fırsat vermez.

Benjamin, deneyimin kaybını ifade etmek için yeni bir iletişim biçimi olan enformasyonu da açıklar. Buna göre enformasyon, hikâye anlatıcılığına roman kadar yabancı ama romandan daha da tehditkâr bir iletişim şeklidir. Hikâye ile enformasyon arasında ciddi farklar vardı. Hikâye, geçmiş bilgisinin mucizevî olandan beslenmesi eğilimidir. Enformasyon ise daima makul görünmek, daima her şeyi açıklamak isteğinin ifadesidir. Böylece enformasyon okuru sürekli olayların arka perdesindeki bağları kabul etmeye zorlar. Aksine hikâye asla açıklama vermez. Açıklamayı okura bırakır. Okurun serbest düşünemesine olanak sağlar. “Böylece anlatı, enformasyonun yoksun olduğu genişliğe ulaşır.”¹³

Benjamin, *Hikâye Anlatıcısı*’ndaki hikâye, roman, enformasyon karşılaştırmalarında temel olarak edebiyatta ilerleme düşüncesine karşı çıkar. Hikâye, geçmiş dönemlere ait bir edebi türdür. Modern çağlarda yerini romana ve enformasyona bırakmıştır. Fakat bu basitçe bir ilerleme olarak düşünülemez. Zira bu gelişmelerle birlikte deneyim kaybolmuş, anlatının gücü sekteye uğramıştır. Hikâyenin “kendini tüketmez” ve “sürekli gücünü toplayıp koruyucu” vasfı modern türlerde yoktur.

Benjamin’in “Kafka Üzerine” adlı eserinde belirttiği gibi, Kafka da içinde bulunulan çağın bir hikâye anlatıcısıdır. Onun eserleri imdat freni ya da bir siren olarak okunabilir. Fakat Kafka’nın sirenleri sessizdir. Kafka’nın sirenleri sessizdir zira onun eserlerinin “şarkılardan daha beter bir silahları vardır... suskunlukları.” Benjamin için Kafka, korkunun ne olduğunu öğrenmek için yola çıkan delikanlı gibidir. Bu benzetmeden de anlaşılacağı üzere “yola çıkan delikanlı” bir deneyimi imler. Benjamin’in sık sık sık eleştirdiği deneyim kaybının panzehiri olan hikâye anlatıcısı adeta Kafka’nın şahsında tecessüm etmiştir. Bu noktada Kafka’dan dikkat çeken bir alıntı yapmak gerekmektedir. Benjamin alıntıları:

11 Benjamin, A.g.e., s. 78.

12 Benjamin, A.g.e., s. 81.

13 Benjamin, A.g.e., s. 82.

Keşke bir Kızıldereli olsa insan, daima tetikte, dörtnala koşan bir atın üstünde rüzgara karşı eğilmiş, titreyen toprağın üzerinde durmaksızın koşsa. Ta ki mahmuzlarını atana kadar, çünkü mahmuzlar yok aslında; dizginlerinden kurtulana kadar, dizginler de yok aslında. Atın başı ve boynu kaybolursa gözden, önündeki toprakları biçilmiş kırlar gibi görse.¹⁴

Kafka ve eserleri, atın üzerindeki bir Kızıldereli gibidir. Daima hareketli ve daima tetikte. Dünyaya karşı daima tetiktedir Kafka. Geleneksel yargılara karşı pasif bir kabullenişin timsali değildir. Benjamin’ce söylendiğinde, “... daima budur Kafka. İnsan davranışlarını geleneksel payandalarından mahrum bırakır ve böylece üzerinde sonsuza dek düşünülebilecek konuları olur.”

Kafka’dan Benjamin’in dikkatini çeken en önemli hususlardan biri de “ilerleme” fikrine karşı olan tavidir. Benjamin, Kafka’dan alıntılar:

İlerlemeye inanmak ilerlemenin hâlihazırda gerçekleştiğine inanmakla aynı şey değildir. İnanç bu değil.¹⁵

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi Kafka içinde bulunduğu çağın zamanın başından beri süregelen bir gelişmenin sonucu olarak görmez. Benjamin’in bu ifadeleri alıntılanması da tesadüf değildir. Zira o da ilerleme fikrine karşı daima mesafelidir.

Sanat yapıtı ve Aura’nın Bozulması

Walter Benjamin, “Teknik Olarak Yeniden-Üretilbilirlik Çağında Sanat Yapıtı” eserinde, ilerleme düşüncesine olan tavrını “auranın bozulması” ifadesiyle belirginleştirir.

En kusursuz yeniden-üretimde dahi eksik bir şey vardır: sanat yapıtının şimdiliği-belirli bir mekândaki özgün mevcudiyeti.¹⁶

Benjamin’in auradan kastettiği şey, “zamanın ve mekânın alışılmadık dokusu”dur. Yani zamansal olarak şimdiliği, mekansal olarak da “belirgin bir mekândaki” özgün mevcudiyetidir. Gelgelelim, bir sanat yapıtının teknik olarak yeniden-üretimi bu şimdiliği ve özgün mekansal varoluşu yok etmektedir. Yani, aurayı bozmaktadır.

¹⁴ Walter Benjamin, *Kafka Üzerine*, çev. Deniz Kurt, Altıkırkbeş Yayın, İstanbul, 2015, s. 23-24.

¹⁵ *A.g.e.*, s. 47.

¹⁶ Walter Benjamin, *Teknik Olarak Yeniden-Üretilbilirlik Çağında Sanat Yapıtı*, çev. Gökhan Sarı, Zeplin Yayınları, İstanbul, 2015, s. 13.

Sanat yapıtının aurası, o yapıtın sahiciliğini imler. Orijinal yapıtın şimdi ve burada oluşu, yani aurası, sahiciliğin temelinde yatar. Teknik olarak yeniden-üretim ise bu sahiciliği soldurur. Zira o, sanat eserini kopyalayarak ve çoğaltarak “şimdi ve burada oluş”unu imkansız hale getirir. Benjamin, edebiyattaki hikâye-roman ayrımı gibi sanatta da resim-reprodüksiyon ayrımı yapar. Resim, geleneğin; reprodüksiyon ise modern çağın sanatsal türüdür. Resimde özgünlük, benzersizlik, kalıcılık hakim iken; ikincisinde geçicilik ve tekrar edilebilirlik durumu söz konusudur. Reprodüksiyon, modern insanın her şeyin elinin altında olması isteğinin bir sonucudur. Reprodüksiyonla özgün varoloş fikri zedelenmiştir. Bunun sonucunda da sanat eserinin aurası yok olmuştur.

Sinema, yeniden üretilebilirlik çağında ortaya çıkmış bir sanat dalıdır. Benjamin, doğaya hakim olma isteğinde kendini pekiştiren teknoloji kavrayışının sinemada kendini göstermediğini ifade eder. Bu bakımdan sinema doğaya hakim olmayı değil, doğayla insanlık arasında bir etkileşim kurmayı amaçlar.¹⁷ Sinema, insanların faşizme karşı bilinçlenmesinde etkin unsur olma potansiyeline sahiptir. Fakat kendini kapitalist prangalardan kurtarma şartıyla!¹⁸ Sinema, sermaye sahiplerinin kitleleri yozlaştırıcı etkisinden kurtarıldığı takdirde, kitlelere sınıf bilinci kazandırabilir. Benjamin, sinemanın sınıf bilincini nasıl sağlayabileceğini şu ifadelerle dile getirir:

(...)Dolayısıyla, özelde sinema sermayesi için, genelde ise faşizm için aynısı geçerlidir: yeni toplumsal olanakların, özel mülk sahibi bir azınlığın çıkarları uğruna gizlice sömürülmesine yönelik zaruri dürtü. Sırf bu nedenden dolayı bile, proletarya acilen sinema sermayesinin kamulaştırılmasını talep etmelidir.¹⁹

Sonuç

Walter Benjamin, Onsekizinci yüzyılda, ama daha çok ondokuzuncu yüzyılda tanımlanan ve aklın, bilimsel bilgiyle teknolojinin toplum alanındaki tezahür ve yansımaları ifade eden ilerleme düşüncesine mesafeli duran; ilerleme düşüncesine karşı her zaman şüpheyle yaklaşan bir düşünürdür. Tarih Üzerine Tezler’de “faşizmin talihi”; diğer eserlerinde “deneyim kaybı” ve “auranın bozulması” olarak tarif ettiği durumlar ilerleme düşüncesine karşı şüpheci yaklaşımının sonucudur. Fakat Benjamin bu şüpheci

17 Walter Benjamin, Teknik Olarak Yeniden-Üretilebilirlik Çağında Sanat Yapıtı, çev. Gökhan Sarı, Zeplin Yayınları, İstanbul, 2015, s. 25.

18 Walter Benjamin, A.g.e., s. 39.

19 Walter Benjamin, A.g.e., s. 42.

yaklaşımının yanında asla umutsuz bir düşünür de değildir. Hem sanat hem de edebiyat, çağımızda hâlâ insanoğlunun yok oluşunu engelleyebilecek mahiyettedir:

İnsanoğlunun kendine yabancılaşması öyle bir noktaya ulaşmıştır ki son derece estetik bir zevkle bizzat kendi yok oluşunu yaşamaktadır. Bu, faşizmin uyguladığı şekliyle, siyasetin estetize edilmesidir. Komünizmin buna yanıtı ise sanatı siyasileştirmektir.²⁰

20 Walter Benjamin, A.g.e., s. 60.

“WALTER BENJAMIN’DE İLERLEME SORUNU”
Haluk DOĞAN

KAYNAKÇA

- Benjamin, Walter (2014), *Son Bakışta Aşk*, (çev. Nurdan Gürbilek), İstanbul: Metis.
- Benjamin, Walter (2015), *Teknik Olarak Yeniden-Üretilebilirlik Çağında Sanat Yapıtı*, (çev. Gökhan Sarı), İstanbul: Zeplin.
- Benjamin, Walter (2015), *Kafka Üzerine*, İstanbul: Altıkırkbeş.
- Cevizci, Ahmet (1999), *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma.
- Dellaloğlu, Besim F. (2012), *Benjamina: Dil, Tarih ve Coğrafya*, İstanbul: Ayrıntı.
- Kardeş, M. Ertan (2009), “*Walter Benjamin’in Felsefi Labirentine Bakış*”, *1900’den Günümüze Büyük Düşünürler* içinde, (haz. Çetin Veysal), İstanbul: Etik.
- Koselleck, Reinhart (2013), *Kavramlar Tarihi*, (çev. Atilla Dirin), İstanbul: İletişim.

MAĞLUBUN GÂLİBİ TAKLİT ETMESİ: İBN HALDÛN'UN GÖZÜNDEN ENDÛLÛS, OSMANLI VE CUMHURİYET BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME

Murat ERTEN*

ÖZ

İbn Haldûn'a göre toplumsal çatışmaların tek belirleyici etkeni asabiyettir ve çatışmanın iki tarafı olan galip ve mağlup taraflar arasında, çoğu zaman nefret ilişkisi yerine hayranlık ilişkisi gelişir. Bunun sonucunda mağlup taraf galip tarafı hal, tavır, davranış ve yaşam biçimi ile yüceltip taklit eder. Galip taraf verici kültür, mağlup taraf ise alıcı kültür konumundadır. Mağlup tarafı içinden çıkan bir grup, galip tarafın savunusunu yaparak verici kültürün alıcı kültür üzerindeki etkisinin artmasını sağlar ve nihâyet alıcı kültür dejenere olarak varlığını yitirir. Onun kültürel düzeyde Endülüs Müslümanları üzerinden kurduğu bu teoriyi, Osmanlı Batılılaşması için devletsel düzeyde okumak mümkündür.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldûn, Galip-Mağlup İlişkisi, Endülüs, Osmanlı, III. Selim-II. Mahmud, Cumhuriyet.

THE DEFEATED'S SIMULATION OF TRIUMPHANT: AN EVALUATION OF ANDALUCIA, OTTOMAN EMPIRE AND TURKISH REPUBLIC FROM THE ASPECT OF IBN KHALDUN

ABSTRACT

According to Ibn Khaldun only one determining agent in the social conflicts is asabiyah and consequently the social conflict usually generates a relation of enthusiasm between two sides of conflict not hate. Then the defeated side begins to reproduce triumphant's modes, behaviors and life style and triumphant gets the side of generous culture and the defeated gets the receiver one. Lastly a small group from the defeated side champions the triumphants' culture and the receiver culture begins to degenerate until disappear. Ibn Khaldun's cultural theory for Andalusia could be able to read as a state theory for Ottomans.

Key Words: Ibn Khaldun, Relation between The Defeated and Triumphant, Andalusia, Ottomans, Selim 3th-Mahmud 2th Turkish Republic.

* Dr. Öğretim Üyesi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Felsefe Bölümü.
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>
2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 297-314.
ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 01.10.2018
Makalenin kabul tarihi: 18.10.2018

Mağlubun Galibi Taklit Etmesi

İbn Haldûn’un evrensel bir kesinlikle ele aldığı sosyal değişim ve umran teorisi¹ açısından, devletin/*mülk* ele geçirilmesi mücadelesinde asabiyet² reel anlamda belirleyici bir etkiye sahiptir ve bu mücadele galip ve mağlup açılarından ayrı ayrı sonuçlar doğurur.

Asabiyet, baba tarafından akrabaları ifade eden Arapça ‘*asabe*’ kelimesinden türer ve ‘kendi akraba ve kabilesine arka çıkmak, yakını olanın imdadına koşmak ve aynı asabiyette yer alan kimseler için gönüllü olarak canını feda etmek’ anlamlarına gelir.³ İbn Haldûn’a göre umran teorisi açısından asabiyet, yalnızca aralarında yakın akraba ve nesep bağı olan kimselerin arasında bulunur.⁴ Ancak asabiyeti meydana getiren şey, hayalî bir nesep birliğinden çok, gerçek bir toplumsal birliktelik, kader birliği veya kuvvetli takım ruhudur.

Devletin ele geçirilmesinin amaçlandığı toplumsal veya toplumlararası çatışmalarda taraflardan hangisinin galip (sosyolojik açıdan *verici kültür*), hangisinin mağlup (sosyolojik açıdan *alıcı kültür*) olacağını belirleyen etken, asabiyetin kuvvetidir. Söz konusu kader birliği kuvvetli olduğunda, çoğu kere küçük gruplar büyük fakat asabiyeti zayıf gruplara –örneğin bedeviler

¹ İbn Haldûn’a göre umran, insanı diğer varlıklardan ayıran seçkin bir niteliktir ve insanın, toplumla kaynaşmak ve ihtiyaçlarını gidermek amacıyla şehre inmesinden veya orada ikâmet etmesinden ibarettir. İnsanların geçimlerini sağlarken birbirlerine yardım etmeleri, doğaları gereğidir. Umranın amacı ise refahtır. Bu amaca ulaştığı andan itibaren bozulmaya başlar, yaşlanır ve insan ömrü gibi giderek tükenir. Kadir Canatan, *Mukaddime Sözlüğü-Klasik Sosyal Bilimler Sözlüğü*; Eskiye Yayınları, Ankara, 2017; s.335 vd.

² ‘Asabiyye’, Arapça ع ص ب ه /a-sa-be-h kökünden türer ve ‘asabiyyeh’ gibi okunur. Kelimenin sonundaki he sesi te-i merbuda olarak adlandırılan bir son ektir. Gramatik olarak ardı sıra gelen kelime ile birleştiği durumlarda ‘asabiyyet’ olarak okunur. Ardı sıra bir kelime gelmiyor ise te-i merbuda he sesi verecek şekilde ‘asabiyyeh’ biçiminde okunur. Dolayısıyla kavramın ‘asabiyye’ veya Batılı fonetiğe uygun olarak ‘asabiyyeh’ olarak okunması daha doğrudur. Buna karşın dilimize geçerken kelimenin yapısal bir değişime uğradığı ve psikolojik bir anlam kazanarak sinir hastalıkları ile ilgili hekimlik dalının adı olarak kullanıldığı görülmektedir. İslâm felsefesinde ise asabiyye, asabiyyeh veya asabiyet gibi farklı kullanımlarına rastlanmaktadır. Bu çalışmada biz gündelik kullanıma uyduk.

³ Kadir Canatan, *Mukaddime Sözlüğü-Klasik Sosyal Bilimler Sözlüğü*; s.78.

⁴ Asabiyet ve nesebî-sebebî türleri için bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*; tashih ve haz. Halîl Şehâde ve Sehîl Zekâr, Dâru’l-Fikr, Beyrût, 1431/2001; 196 vd.; İbn Haldûn, *Mukaddime*; çev. Süleyman Uludağ; C.I, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015; s.413; Canatan; 78 vd. Nesebî ve sebebî asabiyete ilişkin örnekler için bkz. *Uludağ*; c.1, s.337 vd. ve 345.

hadarîlere⁵- galip gelirler.⁶ Çatışmanın sonucunda, mücadelenin iki tarafı olan galiplerle mağluplar arasında, beklenenin aksine, her zaman düşmanlık ve nefret ilişkisi doğmaz. Süreç mağlup tarafın, galip tarafa genellikle süregiden bir kin veya husumet beslemek bir yana, çoğu kere galip tarafı yüceltip taklit etmesi ile sonuçlanır. Çünkü mağlup olan taraf, kendisine galip gelen tarafın galibiyetinin nedenlerini asabiyet dışında bir takım sosyal sebeplerde arar ve mağlubiyeti, galip tarafın giyim-kuşam, yeme-içme veya bireylerarası ilişki tarzı gibi yaşama alışkanlıklarına bağlar. Böylece mağlup taraf, mağlubiyet durumundan kurtulmanın bir yolu olarak sosyal ve kültürel yaşama alışkanlıklarını değiştirerek galip tarafa benzemeye/onu taklit etmeye başlar. Taklit eden ve taklit edilen iki taraf teknik anlamda, bir kültür alış-verişi içerisinde girer ve galip taraf medeniyetin veya kültürün *verici*, mağlup taraf ise *alıcı* tarafını oluşturur. Bu, asabiyet ve dolaylı sonuçlarının ilginç görünümünden biridir. İbn Haldûn’a göre kolay anlaşılır olmayan bu duruma örnek, 13-14. Yüzyıl Endülüs Müslümanlarının Hristiyan kültür içerisinde asimilasyonudur. Bu açıdan bakıldığında Osmanlı Batılılaşma macerası da bu teoriyle örtüşen ve çelişen yönleriyle ele alınıp değerlendirilebilir.

Mağlubun galibi taklit etmesi olarak adlandırılabilir bu teori, iki aşamada gerçekleşir. İbn Haldûn’a göre mağluplar, galiplere doğaları gereği düşkünlük gösterir, hayranlık duyar ve onda üstün/*kâmil* vasıflar ararlar. Bu anlamda mağlup taraf galip tarafın galibiyetinin sebebini, asabiyet dışında ya onların doğalarından gelen bir üstünlüğe, ya da sahip oldukları başka bir şeye, genelde *hayatı yaşama tarzlarının üstünlüğüne* bağlar. Böylece mağlup taraf birinci aşamada galip tarafa ait nişan, kıyafet ve toplumsal hal, tavır ve davranışları taklide eğilim gösterir.⁷

Küçük bir grubun sosyal eğilimi olarak başlayan bu düşünce zaman içinde toplumda yaygın ve genel bir inanç meydana getirir ve mağlup toplum

⁵ İbn Haldûn’un temel kavramlarından olan bedevîlik, doğal bir yaşama biçiminin adıdır. Bedevîler kısmen göçebe kısmense taşrada yaşar ve geçimlerini hayvancılık ve çiftçilikle sağlarlar. İhtiyaçları ise zarurî seviyededir. Hadarîlik ise hâcî ve kemalî ihtiyaçların giderildiği şehirli/şehirleşmiş yaşam anlamına gelir ve bedevilikten farklı bir zihniyet veya yaşama biçiminin adıdır. Bedevilikte kabalık, doğallık ve cesaret ön plandayken hadarîlikte incelik, uygunluk ve müreffeh yaşam ağırlık kazanır. Bu iki kavram, aynı zamanda toplumsal değişimin iki aşamasının ve iki farklı toplum tipinin de adıdır. Bu anlamda bedevî-hadarî kavram ikiliği, ilkel-gelişmiş veya geleneksel-modern gibi birbirinden farklı toplum tiplerinin kavramsallaştırılmasında anahtar rollere sahiptir. Bkz. Canatan, *Mukaddime Sözlüğü*; s.95, 174 ve 335.

⁶ *Mukaddime*; 184-85; *Uludağ*; C.I, s.334-37. Özellikle bkz. VIII. Fasil. Ayrıca bkz. Tahsin Görgün, “İbn Haldûn Düşüncesi”, *TDVİA*; C.19, 1999; s.548.

⁷ *Mukaddime*; 185; *Uludağ*; C.I, s.362.

galibin yaşam alışkanlıklarını hemen tümüyle benimseyip taklit etmeye başlar. Böylece ona doğal bir biçimde tâbi olur. Buna taklit/*iktida* ve asimilasyon/*temessül* denir.⁸ Bu anlamda İbn Haldûn, mağlubun galibe tâbi oluşunu veya onu taklidini sosyal ve kültürel bir kurgu içerisinde ele almaktadır. O halde mağlup medeniyetin *değişiminin* esasları ancak sosyal ve kültürel yaşamda aranabilir. Galip tarafın kültür ve medeniyet bakımından bu yüceltilişi, mağlupların onları askerî, siyasal vb. geriye kalan tüm yönleriyle tâzim edip sınırsız biçimde taklit etmesinin doğal zeminini ve imkânını oluşturur.

Galibiyetin sosyal sebeplere bağlanması, İbn Haldûn’a göre hükümdarların toplum üzerindeki etkisine, toplumun hükümdarı yüceltip ona doğal bir üstünlük atfetmesine de benzetilebilir. ‘Halk, hükümdarın dini üzeredir’ sözü de zaten bu anlama gelir. Taklit ve asimilasyon, esas itibarıyla galip taraf karşısında hissedilen *ruhsal körlük* veya *aşağılık* duygusudur ve bu üstünlük veya kemâl atfı hükümdar karşısında halkın, babası karşısında çocuğun veya hoca karşısında öğrencinin duyduğu aşağılık duygusuyla birdir. Bu duygunun etkisiyle mağlup; düşünce, yönelim ve inançlarını değiştirip dönüştürmekte bir sakınca görmez, hatta buna gönüllü bir arzu bile duyar. Bu, mağlup tarafın galip karşısındaki psikolojik tavrının birinci aşamasıdır.⁹

İkinci aşamada ise mağlup toplum içerisinde çıkan bir grup, değişimi sahiplenir, galip medeniyeti yücelten ve öven bir psikolojiyle taklidi radikal biçimde savunur, bunun için şiddet içeren yöntemlere başvurabilir ve bu grup nihayet ya devlet güçleriyle işbirliği yapınca ya da devleti bizzat ele geçirince, savunduğu düşünceyi devlet politikası olarak halka dayatmaya başlar. Böylece galip tarafın mağlup taraf üzerinde başlangıçta uyguladığı baskıya artık gerek kalmaz ve mağlubun galibe benzeme süreci toplumda kendiliğindenleşip gündelik bir yapı kazanır, kültürel asimilasyon içeriden, güdümlü ve mecburi bir biçimde devam eder.

Taklidin ilk aşamasında galiplerin baskı ve hâkimiyeti, mağlupları rehavete ve pısrıklığa sürükler. İkinci aşamada ise galip tarafın baskı ve hâkimiyetine gerek kalmaksızın mağlup taraf kendi içinde çözülür ve dönüşür. Böylece toplumun ortak ve uzun vâdeli emelleri zayıflar, asabiyeti çözülür, yerel kültür yabancı kültür karşısında giderek erir ve sonunda devletin ortadan kalkmasıyla birlikte kültür, medeniyet ve millet ortadan kalkar. İbn Haldûn’a göre bu, toplumların doğaları gereğidir, mağlup her

⁸ *Mukaddime*; 184; *Uludağ*; C.I, s.361.

⁹ *Mukaddime*; 185; *Uludağ*; C.I, s.362. Ayrıca bkz. Yılmaz Özakpınar, *Kültür Değişimleri ve Batılılaşma Meselesi*; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1999; s. 143 vd.

toplum, kendisine galip gelen her toplumu yüceltmeye eğilimlidir ve bu süreç mağlup toplum tüm dinamikleriyle ortadan kalkıncaya dek sürer.

Bu süreçte mağlup toplumun galip medeniyet karşısında sahip olduğu kültürel ve medenî genişlik veya derinlik etkin bir güce sahip değildir. İbn Haldûn’a göre mağlup medeniyet ne kadar eski, köklü, yaygın ve derin olursa olsun, mağlubiyet durumunda galibine karşı bir taklit eğilimi gösterir. Bunun en iyi örneği, büyük bir geleneği ve yüksek/egemen hadarî bir medeniyeti olan İran’ın, yeni doğmuş bedevî Arap/İslâm gücü karşısındaki düşüşüdür. Kaybedilen savaşların ardından İran medeniyeti, dinsel (Mecûsî), kültürel (Acem) ve sosyal tüm birikimini yitirmiş ve hemen tümüyle İslâmlaşmış Araplaşmıştır.¹⁰

Mağlup ile galip arasındaki ilişkiyi sosyal etkileriyle değerlendirirken kentli karşısında köylü örneğinden hareket eden Mümtaz Turhan’a göre ise öykünme ve taklit eğilimi, mağlup tarafın galip taraf karşısındaki ruhsal durumu ile ilgilidir. Toplumsal değişim dönemlerinde, alıcı taraf bütüncül olarak hareket eder ve üzerinde bir baskı olmaksızın değişimi arzularsa, kültürel etkileşim iki taraf arasında karşılıklı hoşgörüyü ve kabule dayanır. Tersine devlet eliyle gerçekleşen ve topluma dayatılmış değişim hareketlerinde, uygulanan devlet baskısının bir sonucu olarak mağlup toplumda galip tarafa yönelik sınırsız ve kontrolsüz bir hayranlık başlar. Galip tarafın zamanla artan medenî –siyasal, bilimsel ve kültürel– ağırlığıyla, alıcı kültür kendini *doğal olarak* düşük, galip tarafıysa *doğası gereği* üstün kabul eder. Böylece verici kültürün güdümü altına giren alıcı kültür köleleşmeye, tembelleşmeye başlar ve giderek galip tarafa muhtaç bir konuma geriler. Toplumda bayındırlık hareketleri zayıflar, nesillerin türemesi ve umutlar azalır, mağlup taraf, galip tarafın elinde bir âlete dönüşür. Gerekli tedbirler erkenden alınmazsa, alıcı/mağlup kültür kültürel asimilasyon veya tümüyle yok oluş gibi ağır sonuçlarla karşı karşıya kalır.¹¹

Mağlup taraf içerisinden çıkan yabancı kültür taraftarları veya yabancı kültürün iç temsilcisi olan grup, ilk olarak yerli kültürün simgeleşmiş öğelerini değiştirerek kültürel asimilasyona karşı gelişecek grup içi psikolojik direnci kırmayı amaçlar. Çünkü toplumsal yaşamın bireysel sembolleri, aynı zamanda toplumu bir arada tutan ve sabit kültür etrafında birleştiren bir öneme sahiptir. Dolayısıyla bu sembollerin ortadan kaldırılması, aynı zamanda arzu edilen değişimin önündeki engellerin de ortadan kaldırılmış olması ve toplumsal belleğin nötrleştirilmesi anlamına gelir. Toplumsal

¹⁰ *Mukaddime*; 185 vd.; *Uludağ*; C.I, s.363.

¹¹ Mümtaz Turhan’dan aktaran Özakpınar; s.150 vd.

sembollerin değişimi, bireylerin zihnini yabancı kültürel öğelere açık bir hale getirirse de toplumsal reaksiyonları da davet eder. Charles White’a göre, Türk Modernleşmesi veya Batılılaşma hareketi kapsamında toplumsal ve kültürel anlamda simgeleşmiş öğelerin değiştirilip dönüştürülmesine dönemleri itibariyle en önemli iki örnek sarık-fes ve fes-şapka değişimidir. Kendisi bakımından fazlaca önemli olmadığı halde *toplumsal yaşamın simgesel bir formu* olması hasebiyle, başlığa karşı gerçekleştirilen her değişim hareketi hem Osmanlı hem Cumhuriyet dönemlerinde gözlenmiş ve toplum tarafından sert bir direnç ve retle karşılanmıştır.¹²

Galibin Mağlubu Taklit etmesi

Toplumsal çatışmaların sonucunda devletin yapısı, kanunları ve kurumlarıyla dönüştürüldüğü bir başka etkileşim biçimi ise *galibin mağlubu taklit etmesidir*. Umran teorisinde bedevî toplumlar kendilerine has bir yönelimle, hadarî toplumlar üzerine galip geldikleri halde onlara benzemeye çalışırlar. Asabiyetlerinin kuvvetiyle savaşı kazanmış oldukları halde galip bedevîler, toplumsal ve siyasal kurumlarının gelişmişliği ve devlet düzeyinde yüksekliğine hayran oldukları hadarîlere öykünür, hadarî yaşamın, rahatlığın ve konforun câzibesıyla kendi özlerinden uzaklaşır, onlara benzemeye başlar, şehirlilerin ekonomik gelişmişliklerinin etkisinde kalır, toplumsal olarak dönüşür ve giderek hadarîleşerek mağlupları kendilerine *efendi* kabul ederler.

Çelişik görünen bu durumun İbn Haldûn’a göre temel sebebi iktisadidir. Bu anlamda bedevî grupların vahşi yaşam koşullarından kurtularak müreffeh bir yaşam kurma arzularının temel dinamiği, geçim ve maişet güçlüklerini geride bırakmalarına yarayacak hadarî bir umran kurmaktır. Bu ilkeyle ve kuvvetli bir asabiyetle bir araya gelen bedevî gruplar, devleti elinde bulunduran rakiplerine galip gelir ve devleti ele geçirirler. Ancak müreffeh ve konforlu bir yaşam arayışları henüz son bulmamıştır. Çünkü devlet olmanın çeşitli sosyal, iktisadî, kurumsal ve kültürel gereklilikleri vardır. Onlar da bu gerekliliklere uygun olarak hadarî umran ve yaşam tarzını benimserler, giderek bedevî hasletleri törpülenir, yeni yaşam alışkanlıkları kazanırlar ve bedevî umrandan hadarî umrana geçişleri tamamlanır. Bu sürecin doğurduğu zorunlu sonuçlar; asabiyetin zayıflaması, bedevî yaşam alışkanlıklarının geride bırakılması, topluma tümüyle hadarî yaşamın egemen olması ve nihâyet hadarî umrana öykünmenin ve onu taklit

¹² Charles White’tan aktaran Özakpınar; s.148 vd.

etmenin sonucu olarak bedevî yaşam tarzının tümüyle yok olmasıdır. Asabiyet, bedevî doğup hadarî ölür ve asabiyetin temel amacı olan *devlet*, asabiyetin ve bedevîliğin aynı zamanda sonu olur.¹³

Bedevî toplumlarda asabiyet daha sağlamdır ve bu sağlamlığın temel sebebi topluma iktisadi, toplumsal ve kurumsal *eksikliklerin* egemen olmasıdır. Hadarî yaşama oranla daha zor koşullara sahip olan bedevî hayat şartları karşısında, insanlar arasındaki dayanışma ve birlik duygusu daha güçlüdür ve bedevî hayatın ilk ve en önemli şartı, asabiyete sahip olmaktır. Az gelişmiş bir sosyal yapı içerisinde bedevî bireyler arasındaki birbirine muhtaç olma ve diğerini önemseme duygu bağı daha derindir. Bu duygu bağını yitirmiş olan hadarî gruplarda ise asabiyet ismen ve sığ bir seviyede bulunur.¹⁴

Şehirli insan, ahlâken akla gelebilecek pek çok kötü ve olumsuz sıfatı üzerinde taşıyabilmektedir. Şehirli insanın karakterini tanıtırken ‘harislik, kibir, dolandırıcılık, tembellik, rahatına düşkün olmak ve bencillik’ kavramlarını kullanan İbn Haldûn, bu özellikleri doğuran müreffeh yaşam tarzının giderek dine olan bağlılığı da ortadan kaldırdığını ifade eder. Medeniyet, maddeten, ilmen ve fennen zenginleşmenin mecraı iken aynı zamanda insanî değerlerin yozlaştığı doğal bir zemindir. Başka deyişle ilmen gelişen, maddî açıdan zenginleşen şehirli insan ahlâken yozlaşmakta, diğerine karşı ilgi ve şefkatini yitirmekte ve dinen zayıflamaktadır. Bu türden bir yozlaşma şehrin doğasında vardır çünkü artan nüfus ve gelişen sosyal ve iktisadî imkânlar, ahlâkî yozlaşmayla birlikte dinden uzak bir yaşamı da getirir. İlmen gelişmemiş, maddî açıdan yoksul bedevî toplumda ise ahlâkî değerler güçlü, din kurumuna güven tamdır.¹⁵ Hadarî grupların iktisadî çıkar çatışmaları hem devletin topraklarını elinde tutup kuvvetini arttırmasını engeller hem de çöküşünü hızlandırır.¹⁶

Böylece devleti ele geçirmenin ilk şartı olan kuvvetli asabiyet, hedefe ulaşıldıktan sonra çözülmeye başlar çünkü devleti elde ettikten sonra bedevî kalmak mümkün değildir. Toplumsal evrimin temel ilkesi bedevîlikten hadarîliğe doğru ilerleyiştir. Böylece kanaatkâr ve diğerkâm bedevî yaşamın yerini müreffeh ve bireysel hadarî yaşam alır. Bu konforlu yaşamın doğası, savaşız ve sorunsuz bir hayattır. Toplumsal kaygılardan uzaklaşan hadarî

¹³ *Mukaddime*; 184; *Uludağ*; c.1, s.367 vd.

¹⁴ Charles Lindhorm, *İslâm Toplumlarında Gelenek ve Değişim*; çev. Nihal Çelik, Nurgül Durmuş ve Şafak Sakarya, Elips Kitap, Ankara 2004; s.75.

¹⁵ Nurettin Şazi Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*; Remzi Kitabevi, İstanbul 1968; s.100 ve Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Karşısında İslâm*; çev. Salih Şaban, Nehir Yayınları, İstanbul 1994; s.87 vd.

¹⁶ *Mukaddime*; 184 vd.; *Uludağ*; c.1, s.387.

fert, çoğu kere kendi iktisadî çıkarları dışında başka bir *kaygı* taşımaz. Öykünmenin, galip gruplara benzeme gayretinin, taklidin ve kültürel asimilasyonun ilkesi olan bu kaygı, aynı zamanda asabiyeti zayıflatan unsurdur. Oysa durum, kendisi ve toplumu için savaştan ve ait olduğu toplumun faydasını kendi faydasından ayrı görmeyen bedevî fert için böyle değildir. Devletin kuruluşu ile ortadan kalkması arasında yer alan bu süreç, devletin ve toplumun kaderidir.

Dolayısıyla *mağlubun galibi taklidi*, psikolojik bir yönelim olarak başlar ve bireysel taklit seviyesinden toplumsal seviyeye yükselir. Devletin baskı ve kuvvet araçlarının kullanılmasıyla da boyut değiştirir. Bu yönelim, zaman içinde toplumda kültürel asimilasyonu açığa çıkarır. *Galibin mağlubu taklidi* ise devlet seviyesinde ortaya çıkar, bir politika olarak geliştirilir, medenî/toplumsal kurumların yapısal ve kanunî dönüşümü ile gerçeklik kazanır ve nihâyet devletin baskı ve kuvvet araçları vasıtasıyla topluma yayılır.

304

Endülüs Örneği

Mağlup tarafın galip tarafı yüceltip taklit etmesi teorisine, İbn Haldûn Frankların Endülüs’e hâkim olmasının ardından Endülüs Müslümanlarının asimilasyonunu örnek gösterir. Ona göre asimilasyonun temel nedeni, o döneme dek bölgesel her hükümdarın hedefi olan *Endülüs’ün birliği* düşüncesinin *mülûku’t-tavâif* devrinde terk edilmesi ve her kabile veya şehrin kendi bağımsızlığını özel hedef haline getirmiş olmasıdır. Her şehrin hatta küçük köy ve kalelerin bile bağımsızlık ilan ettiği 12.-13. Yüzyıllarda, Endülüslü Müslümanlar arasındaki kopukluk hat safhaya ulaşmış ve Endülüs’ün birliği hemen tümüyle ortadan kalkmıştır. Aynı soy (nesep asabiyeti) ve aynı dine (sebeb asabiyeti) mensup bu şehir/bölge devletçikleri, asabiyetlerinin zayıflamasıyla birlikte iç rekabete yenik düşmüş ve birbirlerine karşı Hristiyan krallarından yardım almaya başlamışlardır. Böylece bir anlamda iç ve dış düşman kavramlarının içeriği değişmiş, aynı asabiyete dâhil olan komşu şehirler dış düşman, kabile içi muhalefet iç düşman olarak algılanmış, Hristiyan kuvvetlerse düşman olarak algılanmaktan çıkmış ve destek kuvvet olarak alınmaya başlanmıştır. Kaldı ki bu türden ikili, pragmatik ve değişken bir siyaseti ilke kabul eden Gırnata/Granada Sultanlığı (630/1232-897/1492) iki yüz yıla yakın ömür

sürmüş fakat Merînî Devleti’ne karşı sığındığı Kastilyalılar tarafından tarih sahnesinden kaldırılmıştır.¹⁷

Ancak durum İbn Haldûn’a göre bundan ötedir. Ona göre Endülüs’ün yıkılması, yabancı hatta düşman kültür öğelerinin dost kabul edilmesinden öte benimsenip taklit edilmesi ve öz kültür ve tarihin dışlanıp unutulması sonucunda ortaya çıkmıştır. Oysa Endülüs Müslümanları, daha önce IX. Yüzyılda Hristiyanlara *yaşam tarzı* empoze eden bir konumdadır. Hristiyan toplumun giyim kuşam, yemek üslubu ve temizlik gibi bazı konularda Müslümanlara benzemeye çalıştıkları, hatta zengin Müslümanlara öykünüp dört eşe kadar alan Hristiyan zenginlerin bulunduğu kaydedilmektedir.¹⁸

Fakat yoğun savaşlar ve ağır yenilgilerle geçen zaman içerisinde galip ile mağlup yer değiştirmiş, mağlup Endülüs toplumu galip Hristiyan toplumunun yaşam alışkanlıklarını benimsemeye başlamış, evlerinin mimarî yapısından karşı cinsle ilişkilerine, eğitimden giyim kuşama dek toplumsal hemen her alanda, geleneksel İslâmî yaşamın dışına çıkarak Hristiyanlaşmıştır. Buna örnek olarak erkek şairlerle birlikte şiir meclislerine katılan kadın şairlerin cinsel içerikli şiirler okuması, peçenin kaldırılması ve özel günlerde erkeklerle karışık eğlencelerin düzenlenmesi gösterilebilir. Endülüs erkeklerinin sarışın kadınlardan hoşlanmaya başlaması ise bu sürecin psikolojik sonuçlarından kabul edilebilir. Kültürel asimilasyonun ağırlığının hissedildiği bir başka alan mutfak ve yemek kültürüdür ve Endülüs sofralarına tabaklar daha önce dağınık şekilde konulurken, Frankların etkisiyle yemeklerin sırasına göre üst üste konmaya başlanmıştır. Benzer bir yönelim II. Mahmud devrinde Osmanlı mutfağında da görülür.¹⁹

Önceleri başlarını açık bırakan Endülüs erkekleri, IX. Yüzyıldan itibaren külah benzeri bir başlık giymeye başlamış ancak kamusal yaşamın toplumsal sembollerinden biri kabul edilen bu başlık –Osmanlı ve Cumhuriyet devirlerini anımsatır biçimde– devlet tarafından uygun bulunmayıp kanunla yasaklanmış ve sarık giymek zorunlu kılınmıştır. Endülüs hükümdarlarının da giyim-kuşamda Kastilya beylerini hatta

¹⁷ Mehmet Özdemir, “Gırnata” Maddesi, *TDV İslâm Ansiklopedisi*; C.14, s.53 ve Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları-1*; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2006; s.148 vd., 179 vd.

¹⁸ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012; s.51; Mustafa Hizmetli, *Endülüs’te Hisbe Teşkilâtı*; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011; s.184 vd.; Lütfi Şeyban, *Mudejares & Sefarades Endülüs Müslüman ve Yahudilerin Osmanlı’ya Göçleri*; İz Yayıncılık, İstanbul, 2007; s.157.

¹⁹ Yunus İnce, “II. Mahmud Devri Reformlarının Tebaa Tarafından Algılanışı”; *Tarih İncelemeleri Dergisi*; XXXII/2, 2017; s.434 vd.

köylülerini taklit ederek terk etmesiyle, sarık, halk içinde yalnızca kadınlara ve fakihlere has bir başlık olarak kalmıştır. Bundan sonra erkekler çoğunlukla *gîfâre* denilen kırmızı veya yeşil renk bir başlık kullanmış ve saçlarını uzatarak bu başlığın altından sarkıtmak suretiyle yeni bir moda başlatmıştır.²⁰

Bu anlamda baskın yabancı kültürün Endülüs Müslümanları üzerinde etki gösterdiği ilk ve ağırlıklı alanların kadın-erkek ilişkileri, yeme-içme ve giyim-kuşam olduğu görülmektedir. Bunlar dışında 1 Ocak’ta yılbaşı kutlanması, bağ bozumu şenliklerinde taşkınlıklar, satranç gibi oyunların yaygınlaşması, Pazar gününün tatil kabul edilmesi ve eğlence hayatında baştan beri yer alan içkinin yanında sonraları haşhaşın da yer bulması taklit ve asimilasyonun diğer sosyal etkileri olarak sıralanabilir.²¹

Endülüs Müslüman toplumu, Frank yaşam tarzının yaygınlaşması sonucunda yok olma noktasına gelmiş, iki farklı kültürü ve toplumu birbirinden ayıran tek fark olarak kalan İslâmî kılık-kıyafet tarzı da 15. Yüzyıl sonlarında Hristiyan krallık tarafından ortadan kaldırılmıştır. Bu yasaklamalar 16. Yüzyıl itibariyle Arapça eserlerin yakılması, İslâmî usullerde hayvan kesilmesinin yasaklanıp domuz eti tüketiminin zorunlu kılınması ile sürmüştür. Bu anlamda Endülüs Müslümanlarının Hristiyan Franklara benzeme çabası, bireysel düzeyde başlayıp toplumun geneline yayılmış kültürel bir öykünme ve taklit sürecidir. Frank Krallarının dışsal ve zorlayıcı baskıları da süreci hızlandıran bir etken olmuştur. Frank kontlarının yaşama tarzını benimseyen Endülüs Beyleriye, mağlup toplum içinden çıkan değişim yanlısı grubun temsilidir. Buna karşın Endülüs’te devlet ve kurumları önceden yıkıldığı için, devlet düzeyinde yapısal, kurumsal ve hukukî bir taklit süreci yaşanmamıştır.²²

²⁰ Özdemir, *Endülüs Müslümanları-1*; s.148 vd.

²¹ Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*; s.52 vd.

²² Şeyban Endülüs Müslümanlarının asimilasyonunda, Granada Sultanlığı yıkıldıktan sonra maruz kaldıkları ağır baskı ve işkencelerin etkisini vurgular. İslâmî usulde düğün, sanat icrası hatta hamam yapmanın dahi yasak olduğu İspanya Krallığı’nda, her Müslüman yerleşim merkezine en az on iki Hristiyan aile yerleştirilmiş ve Müslüman evlerine girmeleri serbest bırakılmıştır. Arapça konuşmak ve evinde Arapça kitap bulundurmak yasaklanmış, on bir yaşından küçük Müslüman çocuklar ailelerinden alınarak Kilise okullarına verilmiştir. Bu uygulamalara direnenler ise yakılarak öldürülmüştür. *Müdeccen* denilen ve İslâmiyeti Endülüs’te tam bir gizlilik içinde yaşamaya devam eden bu toplum bugün İspanya’da varlığını sürdürmekte ve maddî olarak en zengin kesimi oluşturmaktadır. Dolayısıyla Endülüs, Hristiyanların baskısı altında ne salt iyi ne de salt kötü, sadece yaşama mücadelesi olarak anlaşılacak bir yaşam sürmüştür. Ona göre bu, bir taklit ve öykünme değil ayakta kalma sürecidir. Şeyban; s.158. Kettanî’nin *İnbiâs*’ından, Râzuk’un *el-Endülüsiyyûn*’undan, Braudel’in *Akdeniz*’inden, Mehmet Özdemir’in “Endülüs

İbn Haldûn’un Endülüs örneği yakından incelendiğinde, İber Yarımadası’nın Müslüman ve Hristiyan toplumları arasında kültür ve medeniyet açısından karşılıklı bir etkileşimin yaşandığı görülmektedir. Başlangıçta rakibi üzerinde etkin olan Endülüs Müslümanları, asabiyetlerinin zayıflamasına bağlı olarak giderek mağlup duruma düşmüşler, Frankların önce siyasal ardından sosyal olarak etkisi altına girmişler ve tarihsel kodların kültürel temellerinden uzaklaşarak asimile olmuşlardır.

Osmanlı Batılılaşması

İbn Haldûn’un, Endülüs örneği üzerinden okuduğu mağlup toplumların galiplerine öykünmesine, Osmanlı Batılılaşma hareketi de örnek gösterilebilir. 18. Yüzyılın sonlarında ortaya çıkan Batılılaşma hareketi, 19. Yüzyılın ortaları itibariyle belirginleşmiş ve Osmanlı fikir dünyasının hâkim düşüncesine dönüşmüştür. Yüceltme, öykünme ve taklit süreçleri bakımından Endülüs’le ortak tarafları bulunan Osmanlı Batılılaşmasının, buna karşın asimilasyon süreci bakımından Endülüs’e benzemediği görülür.

1769-1773 Osmanlı-Rus Savaşı ve ardından imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması, Osmanlı İmparatorluğu’nun gerileme döneminin ve aynı zamanda modernleşme ve batılılaşma sürecinin başlangıcı kabul edilir. 1773’te savaşın hemen ardından askerî mühendishanelerin kurulmasıyla²³ III. Selim’in ilk adımlarını attığı Batılılaşma hareketi; II. Mahmûd devrinde, *Tıbhâne-i Âmire*, *Cerrahhâne-i Mamûre* ve *Mekteb-i Ulûm-ı Harbiye*’nin kurulmasıyla sürmüştür. Eğitim dili Fransızca, yabancı dili Arapça olan bu kurumlarda öğretim kadrosu hemen tümüyle Fransız, İngiliz ve İsveçli hocalardan oluşturulmuştur.²⁴ Batılı devletlere karşı kaybedilmiş bir savaşın yaralarının, Batı kaynaklı okullarda Batılı eğitimciler eliyle verilecek Batı tarzı eğitimle sarılmaya çalışılması, galip tarafın sosyal/kültürel yönleriyle yüceltilmesinin ve mağlubun galibe öykünmesinin belirgin bir örneğidir.

Sosyal değişim dönemlerinin başat aktörü konumundaki eğitim; toplumsal yapıda öngörülen radikal değişikliklerin en etkin aracı kabul edilip eğitim sisteminde yer alan bir takım problemlerin çözülmesiyle toplum yapısı

Tarihinden Kadın Kıyafetine Dair Bazı Tespitler” ve “Endülüs Müslümanlarına Osmanlı Yardımı” makalelerinden alıntılar ve detaylar için bkz. Şeyban; ss.157-166.

²³ Mühendishâne-i Bahr-i Humâyûn 1773’te, Mühendishâne-i Berr-i Humâyûn ise 1796’da kurulmuştur. Geniş bilgi için bkz. Kemal Beydilli, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphânesi* (1776-1826); Eren Yayıncılık, İstanbul, 1995; s.21 vd.

²⁴ Yaşar Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*; İz Yayıncılık, İstanbul, 1997; s.51 vd.

uzun vadede öngörüldüğü biçimde şekillendirilebilir. Ancak asabiyetin kuvvetine inanan ve çatışmaların sonucunu asabiyetin belirlediğini ileri süren İbn Haldûn için savaş meydanında kaybedilen bir mücadelenin kök nedeni tıbbiye ve cerrahhanenin batılı tarzda bir yapıya sahip olmaması olamaz. Dolayısıyla İbn Haldûncu bir bakış açısından Osmanlı Devleti’nin savaşları kaybetmesinin sebebi, ülke ve ordu içinde tebaanın birbirine bağlılığının zayıflamasıdır. Kaldı ki toplumsal birliği kuvvetlendirecek tedbirlerin alınmaması dolayısıyla kısa zaman içinde başlayacak ve 19. Yüzyıla damga vuracak milliyetçi isyanlar da bunun göstergesidir. O halde Osmanlılık, Türkçülük ve İslâmcılık düşüncelerinin etkin olduğu bu dönemde a) Batılılaşma hareketi, Osmanlı Devleti’ni içine düştüğü darboğazdan kurtarmakta yetersiz kalmıştır ve dolayısıyla b) devletin kurtuluşunu Batılılaşma hareketine bağlayan makro analiz hatalıdır. Buna karşın Batılılaşma hareketi bir devlet politikası olarak mühendislik ve tıp okullarından başlayarak kılık kıyafet ve mutfak adabına değin genişlemiş ve kültürel bir öykünme ve taklit hareketine dönüşmüştür.

Mağlubun galibi taklidi teorisi toplumsal değişim ve etkileşime evrensel bir yaklaşımdır. Bu anlamda Osmanlı ile Avrupalı yaşam biçimleri arasında karşılıklı bir etkileşim olduğu görülür. 18. Yüzyıl öncesi Osmanlı Devleti’nin Avrupa devletleri karşısında galip ve pek çok alanda güçlü, Avrupa devletlerininse mağlup konumda buldukları Erken Modern dönemde (1450–1750), Osmanlı toplumsal yaşamının Avrupa toplumlarını etkilediği, bunun sonucunda bir Türk merakının ve Türkçe öğrenme eğiliminin yaygınlaştığı, hatta Latin harfli Türkçe eserlerin basıldığı bilinmektedir. Türkçenin Avrupa kıtasının bir kısmında bir anlamda *lingua franca*²⁵ özelliği kazandığı 16. Yüzyılda, *Türk merakı*, giyim–kuşam, müzik, sanat ve sosyal yaşamda da etkisini göstermiştir. Osmanlı topraklarını gezen seyyahların kısmen abartılı ve Osmanlı toplumuna ilişkin büyük oranda hayale dayanan kayıtlarından hareketle ortaya çıkan bu merak, zaman içinde *Turquerie*²⁶ akımına dönüşmüş ve Avrupalı zenginler arasında Osmanlı kıyafetleri içinde portre yaptırma akımı başlamıştır. Osmanlı işaretleri taşıyan kıyafetlerin, porselen veya çadır gibi eşyaların çok ilgi gördüğü bu

²⁵ Ali Akar, ‘Kuzey Bozkırlarından Ön Asya’ya Beş Bin Yıllık Serüven: Türk Dilinin Tarih İçindeki Yolculuğu’, *Türkler, Uzun Bir Serüvenden Kısa Notlar*; Arvana Yayınları, İstanbul, 2014; s.62 vd.

²⁶ Haydn Williams, *18. Yüzyılda Avrupa’da Türk Modası Turquerie*; çev. Nurettin Elhüseyni, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015. Özellikle bkz. Türk Kılığına Giriş, s.62 vd. ve Avrupa Resminde Osmanlı, s.88 vd.

dönemde, Osmanlı tarihî ve toplumunu konu edinen tiyatro oyunları ve müzik eserleri de icra edilmiştir.²⁷

18. Yüzyıl sonlarındaysa Osmanlı ile Avrupa Devletleri arasında değişen politik dengeler galip ile mağlup tarafların yerlerini değiştirmiş ve Osmanlı toplumunda *Batı merakı* başlamıştır. Fakat Osmanlı’da zaman içinde devlet politikasına dönüşen ve toplumsal kurumların tümüyle değiştirilmesini içeren bu hayranlık, Batılı aristokrat çevrelerin sanatta ve sosyal yaşamda bir *moda* olarak yöneldikleri *Turquerieden* daha yaygın ve ilke ve temelleri bakımından daha farklıdır.

Osmanlı’da Batılılaşma hareketi, III. Selim’den sonra II. Mahmud devrinde de devam etmiştir. Esas itibarıyla siyasal ve toplumsal seviyede devlette köklü bir değişim ve Avrupaî kültürün transferini öngören bu değişim hareketi, başta bu iki padişah olmak üzere bir kısım aydın ve üst düzey görevli tarafından desteklenmiş ve bunlar, yerel/alıcı kültür içerisinden çıkan yabancı/verici kültür yanlısı grubu oluşturmuştur. Sosyokültürel değişim ve toplumsal ilerlemenin kaynağı olan yabancı kültürün transferine verilen bu destek dolayısıyla, baskılara direnme imkânının ortadan kalktığı ve cılız muhalefet hareketlerinin dahi ağır ve ezici bir şiddetle bastırıldığı bu dönemde, hukuk ve yargılama usulü tümüyle ortadan kalkmış, görevlilerce suçlu olduğuna kanaat getirilen kimseler sokak ortasında idam edilmiştir. *Fransız Ceza Yasası*’nın olduğu gibi alınıp yürürlüğe konması da bu dönemin öne çıkan gelişmelerdendir.²⁸ Halkın batılılaşma hareketine sıcak bakmadığı ise, Sultan Abdülmecid devrinde getirilen pantolonu *iç donu*, Sultan II. Mahmud döneminin belirgin değişimlerinden kısa ceketi *papaz kıyafeti* ve fesi *gece takkesi* veya *püsküllü bela* olarak adlandırmasından anlaşılmaktadır.²⁹

Özel günlerde balo düzenlemenin, yemeklerde çatal-bıçak kullanmanın, masa düzenine Batılı tarzda özen göstermenin ve dinen yasak olduğu halde içki içilmesinin II. Mahmud devrinde başladığı bilinmektedir. Mehter takımının yerine tesis edilen Batı tarzı mızıkânın önemsendiği ve II. Mahmud’un halk karşısına her fırsatta mızıkâ ile çıktığı, başka deyişle halkı mızıkaya alıştırmaya gayret ettiği görülmektedir. Çatal-bıçak, fes, pantolon

²⁷ Yunus İnce ve Bayram Akça, “Osmanlı Döneminde Latin Harfleriyle Türkçe Yazılan Eserler ve Yazarları”, *Erdem Dergisi*; S.73, 2017; s.6 vd.

²⁸ I. Abdülmecid tuğrasıyla basılan kanun, İslâm ceza hukukunda alışkın olmadığımız, kürek mahkûmiyeti ve sürgün türünden cezalar içermektedir. Bkz. *Kâunnâme-i Cezâ*; Takvimhâne-i Âmire, İstanbul, 1274.

²⁹ Sir Adolphus Slade, (Muchaver Pacha), *Records of Travel Turkey, Greece etc And of Cruise in The Black Sea With The Capitan Pacha*, London, 1854; s.226, 231-232, aktaran İnce, “II. Mahmud Devri Reformları”; s.434 vd.

ve mızıkça gibi unsurlar, kendi başlarına bir önemi haiz olmayabilirler fakat bu unsurlar İbn Haldûncu bakış açısından hassas toplumsal sembollerdir ve toplumsal sembollerin bu türden değişim dönemlerinde üstlendiği rol büyük ve önemlidir. Çünkü değişime karşı gelecek muhalefetin direnci bu sembollerin ortadan kaldırılmasıyla kırılır, toplumda psikolojik bir kırılma oluşturulur ve daha az önemli ve daha geniş çaplı bir değişim hareketi bunun ardından gelir. Bu öge, tüm toplumsal değişim süreçlerinin ortak ögesidir. Dolayısıyla Cumhuriyet’in ilanı sürecinde de benzer gelişmelerin gözlemlendiği ve kısmen III. Selim ve özellikle II. Mahmud devirlerinin uzantısı olduğu rahatlıkla söylenebilir.³⁰

Osmanlı aydınlarının Batılılaşma karşısında dört farklı tavra sahip oldukları; geç dönem düşüncesiyle Mehmed Âkif ve Babanzade Ahmed Naim gibi İslâmcı düşünürlerin Batılılaşmaya kökten karşı oldukları, buna karşın Baha Tevfik ve Abdullah Cevdet gibi Batıcıların bu düşüncüyü radikal biçimde destekledikleri bilinmektedir. Osmanlılık ve Türkçülük düşüncesini (Ziya Gökalp ve Celal Nuri gibi) savunan düşünürlerse kısmî bir Batılılaşmayı ve yerel kültürün çeşitli seviyelerde yeni baştan okunması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Böylece Osmanlı aydınlarının Batı kültür ve medeniyeti karşısında kesinlikli bir tavra sahip olmadıkları, yabancı kültür karşısında yerel kültürün konumunu belirlemede güçlük çektikleri, yüceltme ve öykünme aşamasında hemen hemen ortak bir kanaate sahip oldukları, taklit tavrının takınılmasında ayrıştıkları fakat asimilasyon konusuna dar bir çevre dışında sıcak bakmadıkları görülmektedir. Bu ikircikli durum devletin üst düzey yöneticilerine yol gösterici olmaktan açıkça uzaktır.³¹

³⁰ Toynbee’ye göre II. Mahmud devri aydınları, Batılı yaşam biçimine yükledikleri hayal ötesi yücelik dolayısıyla, Avrupaî kültürün temelde iktisadî bir esasa dayandığını fark etmemişlerdir. Savaşların kaybedilmesi ve Osmanlıdan sonra Türkiye’de de Batı toplumuna karşı hayranlık uyanması bir aynı süreçtir. Yeni Türkiye’de de Batı hayranlığı tam bir taklit içermiş ve değişiklikler genel olarak İstanbul’da yabancı dilde eğitim veren bir Amerikan okulunun etkisi ile gerçekleşmiştir. Batılılaşma süreci, mağlubun galip karşısındaki ezilmişlik tavrının bir örneğidir. Bkz. Arnold J. Toynbee, *Türkiye I Bir Devletin Yeniden Doğuşu*; çev. Kasım Yargıcı, Cumhuriyet Yayınları, İstanbul, 1999; s.15 vd. ve bkz. *Türkiye III*; s.41 vd.; Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*; haz. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, 4. Bs., İletişim Yayınevi, İstanbul, 1995; s.13; Ahmet İshak Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm’a Bakışı*; Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004; s.51 vd.

³¹ Bkz. Baha Tevfik, *Felsefe-i Ferd Anarşizmin Osmanlıcası*; haz. Burhan Şaylı, Yumuşak G Yayınları, İstanbul, 1997; Demir; s.263 vd.

Cumhuriyet Bağlamında Kısa Bir Değerlendirme

Devletlerarası ilişkiler ve savaşlardaki yenilgilerin etkisiyle, hem Endülüs Müslümanlarının Hristiyan Franklar karşısında, hem de 18.-19. Yüzyılda Osmanlı devlet adamları ve aydınlarının Batılı toplum karşısında mağlup psikolojisiyle hareket ettiği ve galip tarafın toplumsal hallerini taklide meylettiği görülmektedir. Ancak Endülüs’te kültürel düzeyde kalan öykünme ve taklit, Osmanlı’da giderek devlet politikası seviyesine yükselmiş ve kurumsal ve yapısal bir biçim kazanmıştır. Dolayısıyla toplumsal değişim hareketlerinin kültürel dinamikleri bakımından, Endülüs örneği tam olarak, Osmanlı Batılılaşması ise büyük oranda İbn Haldûn’un mağlubun galibe öykünmesi teorisine uymaktadır.

Buna karşın teori, İkinci Dünya Savaşı’nın ardından yenik ve harap bir durumda işgal edildikten sonra yaklaşık on sene içerisinde topraklarını geri alan –bu örnek yine Batılı kültür dünyasına dâhil olan Almanya için geçerli değildir– ve galip/verici kültür içerisinde asimile olmayan Japon toplumuna uymamaktadır. Kurtuluş Savaşı’nın ardından kurulan Cumhuriyet ve onun temel düşünsel ilkeleri İbn Haldûncu bir bakış açısından değerlendirildiğindeyse, bu teoriye uyan ve uymayan tarafları bir arada barındırdığı görülmektedir. Öncelikle savaş sonrası bir işgal sürecinin yaşanmaması, başka deyişle değişim hareketinin dışsal bir kuvvet tarafından dayatılmayıp kendiliğinden başlaması teoriye uymayan yönüdür. Toplumun Batılılaşma yanlısı kesiminin devlet yönetimini üstlenmesiyle sürecin hızlanması ise teoriyle uyumludur.

Cumhuriyet’in kurucu kadrosu Batılılaşma yanlısıdır ve devlet yönetimi seviyesinde kanunlarda, kurumlarda ve yönetsel süreçlerde gerçekleştirdikleri inkılaplar kültürel fakat daha çok siyasal ve yapısaldir.³² Avrupa devletlerinden çeşitli kânunların alınması, meclisin yapısı, seçim sistemi ve üniversite reformu bu değişikliklerdendir. Buna karşın alfabe, ölçü tartı birimleri ve takvimin değiştirilmesi, kılık–kıyafet düzenlemesi dâhilinde halkın şapka, meclis başkanının frak giymesinin zorunlu kılınması, Cumhuriyet balolarının düzenlenmesi kültürelidir. Fes, sarık vs. yerine *şapkanın* getirilmesi hassas toplumsal sembollere, *ezanın* Türkçe okutulması ise –*Kur’ân-ı Kerim*’in ve hadis külliyyatının Türkçeye tercümesi eğitsel

³²Toynbee’ye göre 1774’te başlayıp 1919’a kadar süren dönemde, Batılı kültüre maruz kalış, toplumsal ve kültürel çalkalanış ve Batılılaşma gayreti, a) öncesinde tahmin bile edilemeyecek sonuçlar doğurmuştur ve b) sürecin sonunda Cumhuriyet’in kadrolarının yöneldiği devlet yapısı, modern Fransa’da şekillenmiş devlet yapısının bir kopyasıdır. Bkz. Arnold J. Toynbee, *Türkiye I*; s.15 vd.

nedenlere dayandığından bu örnekten sayılamaz- toplumsal dindarlık formuna ve psikolojik değişim araçlarına örnek olarak gösterilebilir. Bu hassas toplumsal unsurlar, Endülüs ve Osmanlı’da olduğu gibi toplumsal veya kurumsal bir *kimliğe* dönüşmüş olduğundan, toplumda sıradan bir değişiklikten öte, bu kimliğe karşı bir saldırı ve yok etme etkisi yaratmıştır. Bu anlamda Cumhuriyet, yerel kültür öğelerinin yabancı kültür formlarıyla değiştirilmesi yönüyle de teoriyle uyumludur.

Ancak İbn Haldûn’un teorisine göre, *mağlubun galibi* taklit etmesi gerekir. Cumhuriyet ise mağlup değil galip taraf tarafından kurulmuştur. *Galibin mağluba* öykünmesi ise, İbn Haldûn’un kavramlarıyla bedevîlikten hadarîliğe geçen toplumlarda görülür. Hadarîlere galip gelen bedevîler hadarî toplumun sahip olduğu gelişmişlik seviyesine ulaşmak isteğiyle mağlup ettiği tarafa benzemeye çalışır. Bu toplumsal bir süreçtir ve hadarî toplumun devleti yapısı, kanunları ve kurumlarıyla taklidini içerir. O halde Cumhuriyet’in de, esas itibarıyla bedevîlikten çıkan ve hadarîliğe yükselmeyi arzu eden bir toplumda gerçekleşmesi gerekir. Oysa Osmanlı Devleti ve toplumu, kurumsal bakımdan yaygın, gelişmiş ve köklüdür ve bu yönüyle bedevîlikten uzaktır.³³ Dolayısıyla Cumhuriyet veya Türk Modernleşmesi, galibin mağlubu taklidi teorisine tam olarak uyumlu değildir.

Devlet seviyesinde öngörülmüş bu değişim ve modernizasyon süreci, II. Mahmud devri Batılılaşma çabalarını anımsattığı biçimiyle hem Cumhuriyet ve Batılılaşma hareketinin, mağlubun galibi taklit etmesi teorisine uymayan yönüdür hem de Batılılaşma hareketinin Osmanlı Devleti’nden miras alındığını gösterir bir ögedir.³⁴ Bu anlamda İbn Haldûncu bir yorumla Cumhuriyet, kısmen mağlubun galibe (hadarîleşme) kısmense galibin mağluba öykünmesi (asimilasyon) sürecidir.³⁵

³³ Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde, Osmanlı Devleti’nin yapısı, kanunları ve kurumlarıyla geri kalmış ve köhne olmakla eleştirilmesini, incelenmesine şüpheyle yaklaşılmasını ve yüzyılların başkenti İstanbul’un bile bir süreliğine *lekeli* görülmesini, Lewis’e göre bir anlamda, yeni bir devlet kurmanın heyecanına vermek gerekir. Bernard Lewis, *Demokrasinin Türkiye Serüveni*; çev. Hamdi Aydoğan ve Esar Ermert, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007; s.33.

³⁴Özarkınar; s.148 vd., Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri II*; Cumhuriyet Yayınları, İstanbul, 1999; s.16 vd. Bernard Lewis’e göre her değişim gibi Cumhuriyet de uzun ve karmaşık tarihî ve sosyal bir sürecin sonucudur. Örneğin kavram olarak *cumhuriyet* bile, Arapçadan mülhem Türkçe bir kavram olarak ilkin 18. yüzyıl sonlarında ortaya çıkmış ve bir yönetim tarzı olarak 19. Yüzyıl Osmanlı aydınları ve devlet adamları tarafından uzun müddet tartışılmıştır. Eğitimin zorunlu hale gelmesi de, ilkin II. Mahmud devrinde 1824’te gerçekleşmiş ve Tanzimat’la birlikte tüm eyaletleri kapsayacak şekilde uygulanmış ve 1876 Kanun-ı Esasî’de yer almıştır. Lewis; s.35 vd. ve Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, Milli Eğitim Basım Evi, Ankara 2000, s.131.

³⁵ *Uludağ*; C.I, s.362; Yılmaz Özarkınar, *Kültür Değişmeleri ve Batılılaşma Meselesi*; s.150; Arnold J. Toynbee, *Türkiye I*; s.53.

KAYNAKÇA

- AKAR Ali, 'Kuzey Bozkırlarından Ön Asya'ya Beş Bin Yıllık Serüven: Türk Dilinin Tarih İçindeki Yolculuğu', *Türkler, Uzun Bir Serüvenden Kısa Notlar*; Arvana Yayınları, İstanbul, 2014.
- AKYÜZ Yahya, *Türk Eğitim Tarihi*, Milli Eğitim Basım Evi, Ankara 2000.
- BEYDİLLİ Kemal, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphanesi (1776-1826)*; Eren Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- CÂBİRÎ Muhammed Âbid el-, *İbn Haldûn'un Düşüncesi Asabiyet ve Devlet*; çev. Muhammet Çelik, Mana Yayınları, İstanbul, 2018.
- LİNDHORM Charles, *İslâm Toplumlarında Gelenek ve Değişim*; çev. Nihal Çelik, Nurgül Durmuş ve Şafak Sakarya, Elips Kitap, Ankara 2004.
- ÇİLİNGİR Lokman, *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset*; Araştırma Yayınları, Ankara, 2009.
- DALE Stephen Frederic, *Marakeş'in Portakal Ağaçları, İbn Haldûn ve İnsan Bilimi*; çev. Ayşecan Ay ve Canan Coşkan, Say Yayınları, İstanbul, 2018.
- DEMİR Ahmet İshak, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm'a Bakışı*; Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004.
- DENY Jean, *Yeni Türkiye*; çev. Sencer Kodolbaş, Cumhuriyet Yayınları, İstanbul, 2000.
- FROMHERZ Allen James, *İbn Haldûn Hayatı ve Dönemi*; çev. Yusuf Selman İnanç, Ketebe Yayınevi, İstanbul, 2018.
- GÖRGÜN Tahsin, "İbn Haldûn Düşüncesi", *TDVİA*; c.19, 1999.
- HİZMETLİ Mustafa, *Endülüs'te Hisbe Teşkilâtı*; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011.
- İBN HALDÛN, *Mukaddime*; çev. Süleyman Uludağ; C.I-II, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015.
- İBN HALDÛN, *Mukaddime*; tashih ve haz. Halil Şehâde ve Sehîl Zekâr, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1431/2001
- İNCE Yunus ve Akça, Bayram, "Osmanlı Döneminde Latin Harfleriyle Türkçe Yazılan Eserler ve Yazarları", *Erdem Dergisi*; S.73, 2017.
- İNCE Yunus, "II. Mahmud Devri Reformlarının Tebaa Tarafından Algılanışı"; *Tarih İncelemeleri Dergisi*; XXXII/2, 2017.
- LEWIS Bernard, *Demokrasinin Türkiye Serüveni*; çev. Hamdi Aydoğan ve Esar Ermert, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.

"MAĞLUBUN GÂLİBİ TAKLİT ETMESİ: İBN HALDÛN'UN GÖZÜNDEN
ENDÛLÛS, OSMANLI VE CUMHURİYET BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME"
Murat ERTEN

MARDİN Şerif, *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*; haz. Mümtaz'er Türköne ve
Tuncay Önder, 4. Bs., İletişim Yayınevi, İstanbul, 1995.

MARDİN Şerif, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset Makaleler I*; der. Mümtaz'er
Türköne ve Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, trhsz.

OKUMUŞ Ejder, *Toplumsal Çöküş Teoriler*; İnsan Yayınları, İstanbul, 2007.

ÖZAKPINAR Yılmaz, *Kültür Değişmeleri ve Batılılaşma Meselesi*; Türkiye
Diyânet Vakfı Yayınları, Ankara 1999.

ÖZDEMİR Mehmet, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*; Türkiye
Diyânet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012.

ÖZDEMİR Mehmet, *Endülüs Müslümanları-1*; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,
Ankara, 2006.

SARIKAYA Yaşar, *Medreseler ve Modernleşme*; İz Yayıncılık, İstanbul, 1997.

ŞEYBAN Lütfi, *Mudejares & Sefarades Endülüs Müslüman ve Yahudilerin
Osmanlı'ya Göçleri*; İz Yayıncılık, İstanbul, 2007.

TEVFİK Baha, *Felsefe-i Ferd Anarşizmin Osmanlıcası*; haz. Burhan Şaylı,
Yumuşak G Yayınları, İstanbul, 1997.

TOYNBEE Arnold J., *Türkiye I-III Bir Devletin Yeniden Doğuşu*; çev. Kasım
Yargıcı, Cumhuriyet Yayınları, İstanbul, 1999.

TUNAYA Tarık Zafer, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri II*;
Cumhuriyet Yayınları, İstanbul, 1999.

WILLIAMS Haydn, *18. Yüzyılda Avrupa'da Türk Modası Turquerie*; çev.
Nurettin Elhüseyni, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015.

ZARİFOĞLU Cahit, *Bir Değirmendir Bu Dünya*; Beyan Yayınları, 14. Bs.,
İstanbul, 2016.

JENEALojİNİN JENEALojİSİ: İNSANCA, PEK İNSANCA'DAN İYİNİN VE KÖTÜNÜN ÖTESİNE'YE NİETZSCHE FELSEFESİNDE JENEALojİK ANALİZE GİDEN YOL

Tahir KARAKAŞ*

ÖZ

Nietzsche yorumculuğu tarihinde, özellikle Deleuze'ün 1960'larda Nietzsche üzerine olan önemli çalışmalarından itibaren Alman filozofun düşünce evrenine açılan vazgeçilmez kavramlarından biri olarak kabul gören "jenealoji", oldukça ilginç bir şekilde Nietzsche'nin entelektüel yaşamının son aşamasında, Ahlakın Soykütüğü Üstüne (1887) ile birlikte ortaya çıkar ve aynı çalışma ile ortadan kaybolur. Bu çalışmada Nietzsche'nin Ahlâkın Soykütüğü Üstüne'den önceki dönemine ait metinlerine odaklanarak bu gizemli olduğu kadar önemli olan kavramın hazırlanma aşamasını inceleyecek ve Nietzsche'nin düşüncesinde jenealojik yaklaşımın ne türden bir felsefi role sahip olduğunu serimlemeye çalışacağız. İlk bakışta felsefe dünyasına yabancı görünen jenealoji kavramının Nietzsche'nin Batı felsefesini değerler sorunsalı etrafında yeniden biçimlendirme projesinin temel ayaklarından biri olduğunu tartışacağız.

Anahtar sözcükler: jenealoji, soykütüğü, ahlâkî ve dîni değerler, kimya, derinlik, tarih hissi, felsefe

THE GENEALOGY OF GENEALOGY: FROM HUMAN ALL TOO HUMAN TO BEYOND GOOD AND EVIL, THE PATH LEADING TO GENEALOGICAL ANALYSIS IN NIETZSCHE'S PHILOSOPHY

ABSTRACT

Thanks primarily to Deleuze's important Nietzsche studies in the 1960s, "genealogy" has since then been considered in the history of Nietzsche interpretation, as one of the essential concepts offering access to the German philosopher's thought. Quite interestingly, this concept appears only towards the end of Nietzsche's intellectual activity in On the Genealogy of Morals (1887), and disappears forthwith with the same book. In this paper, I will focus on some of Nietzsche's texts before On the Genealogy of Morals to explore the evolution and emergence of this enigmatic but nonetheless important concept. I will also clarify the philosophical role assigned to it and argue that genealogy, which, at first glance seems as not belonging to philosophical terminology, is one of the pillars of the Nietzschean project of reshaping Western philosophy around the question of values.

Keywords: genealogy, moral and religious values, depth, chemistry, historical sense, philosophy

* Dr. Öğretim Üyesi, Munzur Üniversitesi Felsefe Bölümü
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>
2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 315-327.
ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 30.09.2018
Makalenin kabul tarihi: 12.11.2018

Nietzsche, *Wagner Davası*'nın "Epilog" kısmında, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'den bahsederken "ahlâkî ve dînî bilgiler tarihinde bundan daha önemli bir dönüşümün olmadığını" yazar.¹ Soykütüğü [*Genealogie*] kavramını başlığında taşıyan 1887 yılına ait bu çalışma, Nietzsche'nin henüz gençlik yıllarından itibaren, 1871 yılına ait *Ahlak Ötesi Bir Anlamda Hakikat ve Yalan* örneğinde olduğu gibi, geliştirmekte olduğu özellikle ahlâkî ve dînî değerler üzerine olan tefekkürünün nihai aşamasına karşılık düşer. Yaşamının en üretken dönemlerinden birinde, Nietzsche'nin 20 günde, bir önceki eseri *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin tamamlayıcısı olarak kaleme aldığı *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'ne dair üzerinde durulması icap eden çok sayıda husustan bir tanesi, belki de en ilgi çekici olanı, Nietzsche'nin geçmiş metinlerini dikkate aldığımızda adeta *ex nihilo* bir şekilde ortaya çıkıveren soykütüğü kavramıdır. Konuyu ilginç, hatta neredeyse gizemli kılan bir diğer unsur, soykütüğü kavramının sadece metnin içeriği açısından kilit bir konumda bulunmaması, aynı zamanda bu önemli çalışmanın bizzat başlığında kendisine yer bulmasıdır. Nietzsche'nin eserlerinin başlıklarını seçerken gösterdiği özeni dikkate aldığımızda, bu kavramın anlamsal çerçevesi ve beklentisi içinde olunan felsefi verim konusunda *Böyle Buyurdu Zerdüş*'ün yaratıcısının zihninde gerekli netliğin mevcut olduğu çıkarımında bulunabiliriz. Nietzsche yorumculuğu tarihinde, özellikle Deleuze'ün 1960'lı yıllarda yayımlanan Nietzsche üzerine olan çalışmalarının etkisiyle², Alman filozofun düşünce dünyasının kapılarını açan kilit kavramlardan biri olarak benimsenmeye başlanan jenealoji kavramı, genel bir biçimde ifade etmek gerekirse; Nietzsche'nin, felsefeyi, Platoncu idealist yaklaşımın Batı düşünce tarihinde kurmuş olduğu köklü hakimiyetten kurtarma hedefinin, diğer bir deyişle, metafiziğin dekonstrüksiyonu projesinin üzerine kurulu olduğu ana taşıyıcı ayaklardan biridir. Bununla birlikte, Nietzsche felsefesi bünyesinde üstlenmiş olduğu önemli role rağmen, jenealoji kavramının, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'nin içeriğinde felsefi bir bağlam dahilinde oldukça sınırlı sayıda geçmesi izaha muhtaç başka bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak, bu çalışmada üzerine düşüneceğimiz asıl konu, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne* ile ortaya çıkıp aynı çalışma ile ortadan kaybolan jenealoji kavramının, Nietzsche'nin daha önceki dönemlere ait metinlerindeki izlerini, bu kavramın öncül niteliğinde olabilecek kavramlar ve ifadeler üzerinden giderek sürmek ve bir kavram olarak jenealojinin hangi dönemden itibaren, nasıl bir

¹ Nietzsche, *Wagner Olayı*, çev: M. Osman Toklu, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 57. Bu makalede orijinal metinlerden yapılan çevirilerin tamamı makalenin yazarına aittir.

² G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, s. 2. Deleuze'ün Nietzsche üzerine olan kapsam olarak daha dar ikinci bir çalışması ise 1965 yılında yayımlanır. Bkz: G. Deleuze, *Nietzsche*, PUF, Paris, 1965.

düşünsel sürecin ürünü olarak filozofumuzun zihninde belirip geliştiğini ve ne türden bir felsefi ihtiyaca cevap verdiğini metinlere dayalı olarak soruşturmak olacaktır. Nietzsche'nin lügatinde önemli bir yere sahip olan bu konseptin anlamsal çerçevesinin tarihsel bir perspektiften çizilmesi, bizi Nietzsche felsefesinin kimi temel problematikleriyle hesaplaşmaya götürecektir ve Nietzsche'nin felsefe algısının Batı felsefesinin tarihsel bütünlüğü içindeki orijinalliğine dair fikir verici olacak, beraberinde başka bazı felsefi soruların sorulmasına vesile olacaktır. *İnsanca, Pek İnsanca*'da başlayacak ve *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'den önceki son çalışma olan *İyinin ve Kötünün Ötesi* ile jenealoji kavramının öncesi üzerine olan bu soruşturmamızı nihayetine erdireceğiz.

Etimolojik bir bakış açısından incelendiğinde Almanca haliyle *Genealogie* kelimesinin, Grekçede, soy, zürriyet anlamına gelen "*genea*" ile, aslı itibarıyla söz, anlatı anlamına gelen, fakat zamanla anlamsal bir evrim geçirip, özellikle Homer'den sonra o zamana dek eş anlamlısı olduğu *muthos*'tan farklılaşarak, temellendirilmiş, tanıklık sayesinde geçerli kılınmış, doğrulanmış söz, söylem veya anlatı manasında kullanılmaya başlanan³, son aşamada ise Batı düşünce geleneğinde genel olarak bilim, kimi hâllerde ise bilgi sözcükleriyle eş anlamlı olarak kullanılagelen "*logos*" sözcüklerinin bir araya getirilmesiyle elde edilen bileşik bir isim olduğunu görürüz. Türkçede, Fransızcadan alınmış haliyle jenealoji [*généalogie*] biçiminde de yaygın olarak kullanılan bu sözcük, yukarıdaki kök anlamlarına uygun olacak şekilde Türk dilinde, soy kütüğü, soyağacı, soy bilimi, şecere bilimi gibi karşılıklar alır. Jenealojinin tarih biliminin bir alt dalı olarak tasniflenen bu anlamına uygun kullanım örneklerini kimi klasik metinlerde görmek mümkündür. Örneğin, *Eski Ahit*'in ilk beş kitabından ilki olan "Tekvin"de Adem ile Havva'dan başlayıp, Nuh ve İbrahim'den geçerek Yusuf'a değin uzanan bir soyağacı ile karşılaşırız.⁴ Zaman zaman oldukça kuru ve estetikten yoksun cümleler ile icra edilen bu soy anlatısı, cennetten kovuluş sürecinden başlayarak, akrabalık silsilesi üzerinden giderek, İsrailoğullularının soylarının kronolojik bir dökümünü ortaya koyar. Öte yandan, Yunan mitolojisinin temel metinlerinden biri olan Hesiodos'un *Theogonia*'sı, kimi yönleriyle Tevrat'ta okuduğumuza benzer olan bir kozmogonik anlatı ile başlar ve kaostan kozmosa geçiş diye adlandırılan bildiğimiz dünyanın ortaya çıkış sürecinin ardından, ilk tanrılar olan titanlardan Olympos tanrılarına kadar uzanan bir hatta, tanrılar katında yaşanan doğum, ölüm, evlilik gibi hadiseler

³ Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, PUF, Paris, 2013.

⁴ *La Bible*, Editions du Cerf, Paris, 1998.

aracılığıyla Yunan tanrılarına ait, mitolojik öğeler açısından hayli zengin bir jenealojik tablo sunar.⁵

Üç nesildir Protestan din adamı yetiştiren bir aileden gelmesi ve görmüş olduğu teoloji öğrenimi sebebiyle, Yahudi-Hristiyan düşünce geleneğini yakından tanıyan; buna ilaveten, almış olduğu klasik filoloji formasyonu neticesinde bir Antik Yunan metinleri uzmanı olan Nietzsche, hiç şüphe yok ki, jenealoji kavramını kullanırken iyi bildiği bu iki örneği canlı bir şekilde zihninde taşıyordu. Adı geçen her iki örnekte, sözcüğün etimolojik köklerinin işaret ettiği üzere, jenealojinin yaygın birincil anlamına uygun olacak şekilde, geçmişe doğru inilmek suretiyle, kişilerin akrabalık bağlarını inceleyen bir soy araştırması icra edilir. Bu ham haliyle ele alındığında, jenealojik yaklaşımın, teoloji, mitoloji, tarih örneklerinde olduğu gibi, bilhassa kimi beşerî bilimlerin çalışmalarında fayda arz ettiğini ve bu bilim sahalarında uzun bir kullanım tarihine sahip olduğunu biliyoruz. Ancak, felsefe alanında jenealojinin ne türden bir iş görebileceği sorusu, ilk etapta cevabını bulmakta zorlanacak, bizi ötesine geçmesi ilk bakışta pek de kolay görünmeyen türden bir muğlaklık ile karşı karşıya bırakacaktır. Batı felsefesi tarihi, Nietzsche'nin teşebbüsünde bulunduğu haliyle, jenealojik araştırmanın felsefi bir gayeyle kullanılması konusunda bâkir görünmektedir. Durum buyken, Nietzsche'nin jenealojiye atfetmiş olduğu anlamın ve işlevin deşifre edilmesi için, jenealoji kavramının Nietzsche'deki ortaya çıkış koşullarının ve kat etmiş olduğu parkurun ara etaplarının tetkik edilmesi gerekmektedir. Başka bir deyişle ve kısaca söylemek gerekirse, jenealoji kavramının mevzu bahis açıları dikkate alacak şekilde jenealojik bir incelemeye tabi tutulması lazım gelmektedir.

19. yüzyıl, Nietzsche'nin jenealoji fikrinin oluşmasında belirleyici olan, modernitenin doğasına içkin, şüpheli, rasyonalist ve bilimci refleksle girilen önemli ikonoklast çalışmaların yapıldığı bir dönem olmuştur. Yahudi-Hristiyan geleneğinden ve skolastik dünyadan miras kalan dogmaların, bilimsel atılımlar karşısında daha önce benzerine rastlanmadık bir şekilde peşi sıra yıkıma uğradığı bu dönemdeki en önemli ve sarsıcı gelişmelerden biri elbette ki Darwin'in doğal seçim hipotezi olmuştur. İngiliz biyolog, kutsal metinlerdeki fiksist anlatının aksine, canlıların doğal seçim mekanizması üzerinden işleyen bir evrim sürecinin ürünü olduklarını *On The Origine of Species*⁶ başlıklı yapıtında uzun süreli gözlemlerine dayanarak ileri sürer. Öte yandan, dönemin Almanya'sının entelektüel yaşamında önemli izler bırakan bir tartışma, David Strauss tarafından *Das*

⁵ Hésiode, *La Théogonie, Les Travaux et les jours*, Le Livre de Poche, Paris, 1999.

⁶ Charles Darwin, *On the Origin of Species*, John Murray, London, 1859.

Leben Jesu'da⁷, Hristiyanlığın peygamberini kutsal bir figür olarak değil de tarihsel bir kişi olarak incelemek suretiyle başlatılır. Farklı alanlardan aynı döneme ait başka benzer örneklerini sunabileceğimiz bu iki eserin, Nietzsche'yi etkileyecek ortak noktası, uzun süreden bu yana sorgulanmaksızın kabul görmüş olan ve atfedilen kutsiyet çerçevesine rağmen verili bir olgunun ardında, eğer gerekli şüphe ögesi yeterince kökten bir biçimde seferber edilerek geçmişe doğru tarihsel bir araştırma yürütülürse, bizi bekleyen başka bir "hakikatin" var olduğu çıkarımına zemin sunmalarıdır. Burada söz konusu olan, öz ve mutlakiyet atfedilen, aşkın bir müdahalenin eseri mertebesinde alınıp kutsiyet perdesinin ardında gizeme büründürülen, üzerinden geçen zamanla sarsılmaz ve sorgulanamaz birer inanç unsuruna dönüşen yapıların, aslında rasyonel kategorilerin tarihsel evrimi dikkate alan analizi neticesinde, doğa üstü olmayan bir sürecin, nihai olmayan sonuçları olarak anlaşılabilir bir hâl alabildiklerinin keşfidir. Nietzsche'nin jenealojik tutumunun, ilk adımda, özellikle 19. yüzyılda yaygınlık gösteren bu genel eğilimin bir uzantısı olarak değerlendirilebileceği kanaatindeyiz. Her ne kadar seçmiş olduğu uygulama sahası farklı olsa da, Nietzsche, verili kabul edilen ve geleneksel olarak kutsiyet penceresinden yorumlanan iki alanı, eş deyişle ahlak ve dini, Strauss'un İsa figürü üzerinden, Darwin'in ise canlıların biyolojik evrimi alanında yaptığı gibi, yeni bir perspektiften, aşkınlık ve mutlaklık atfindan mahrum bırakarak, tarihsel devingenlik penceresinden yorumlamaya girişmektedir.

P. Ricoeur, Nietzsche'yi şüphenin ustaları [*maîtres du soupçon*] adı altında Marx ve Freud ile birlikte tasniflerken, bu üç "yok edicinin" ortak özelliğinin, şüpheyi bilincin şüphe götürmezliğiyle aşan Kartezyen şüpheciliğin aksine, bilincin kendisini problematize etmeye yönelmeleri ve her birinin özgün bir demistifikasyon prosedürü geliştirmiş olmaları olduğunu belirtir.⁸ Söz konusu demistifikasyon uygulaması, yegâne gerçeklik olarak kabul edilegelen görünür gerçekliğin aslında bir yüzey alemine karşılık düştüğü, yüzeydeki gerçekliğin altında daha derin bir gerçeklik tabakasının yattığı kabulüne dayanır. Marx, yüzeydeki toplumsal fenomenleri anlamının, onun altında yatan ekonomik ilişkiler evrenini tahlil etmekten geçtiğini iddia ederken; Freud, insanı anlamak söz konusu olduğunda, tetkik edilmesi gereken asıl sahanın, bilincin tek sesli bir biçimde ve şeffafça hâkim olduğu yüzeye göre çok daha dinamik ve kaotik olan bir derinlik sunan bilinç dışı olduğunu ileri sürer. Marx ve Freud'da, her birinde iki farklı alan

⁷ David Friedrich Strauß, *Das Leben Jesu*, Osiander, Tübingen, 1835-36.

⁸ Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy*, Yale University Press, New Haven and London, 1970, s. 33.

üzerinden ifade edilen, görünür yüzeyin altında yatan derinlikler olduğu düşüncesi, Nietzsche'de, medeniyetlerin değer sistemlerini anlamının yolunun söz konusu değerlerin altında yatan, kaynağında yer alıp onların ortaya çıkışında belirleyici olan bilinç dışı güçlerin incelenmesi gerektiği şeklinde aksiyolojik, yani değer odaklı bir içerik kazanır. Yeniden Ricoeur'e dönersek, şüpheliğin değil şüphenin ustaları olan bu üç büyük yıkım ustası, sadece sert bir eleştirel faaliyetle yetinmiyor, aynı anda keşfedilmemiş derinliklere açılırken orada kendilerine yol gösterecek olan yeni bir "yorumlama sanatı" geliştiriyorlar.⁹

Ricoeur'ün adını andığı bu yorumlama sanatının Nietzsche'deki *modus operandi* olarak düşünebileceğimiz jenealojiyi, yukarıda *Eski Ahit* ve *Theogonia* ile iki örneğini verdiğimiz klasik bir soykütüğü araştırmasından farklı kılan temel bir noktanın üzerinde hemen durmak gerekir. Şüphenin diğer ustalarının her birinin kendisince karşılaştığı gibi, sıradan bir soy araştırmasında bulunmayan, Nietzscheci jenealojik soruşturmada, ilk etapta kendisini bize tek gerçeklik alanı olarak sunan ve dolayısıyla ardında yatan derinlikleri gizlemek gibi bir mahiyeti olan bir sır perdesi mevcuttur. Bu perdeyi aralamak Nietzsche'nin metinlerinde, "derinlere inmek", "sondaç çalışması yürütmek" gibi metaforlar üzerinden ifade edilir ve yeni bir felsefi misyon olarak geleceğin filozoflarının önüne konulur. Bu bilincin sunduğunun aksine kendi içinde kaotik ve öngörülemez olan bu yeraltı dünyasının ortaya çıkarılması, felsefenin kendisini yenilemesi gereğine işaret eder. Felsefenin klasik sınırlarında yaşanacak bu genişleme, felsefi ufuk çizgisinin dikey bir şekilde ötelerdeki derinlere kayması ve keşfedilmemiş kıtaların, doğmamış tanların, varlığından haberdar olunmayan bin güneşin varlığı türünden vurgularda Nietzsche okuyucusunun karşısına farklı metinlerde çıkar.

Nietzsche, Wagner ve Schopenhauer etkisinde geçen gençlik yıllarında ahlak ve din konusuna değinse de bu temalar henüz düşünsel çabasının odağına yerleşmiş değillerdir. Eğer bu manada bir kırılma noktası arayacaksak, yüzümüzü *İnsanca, Pek İnsanca*'ya dönmemiz gerekecektir. Nietzsche'nin Alman milli kültürünün müzikal doğuşunun elçisi olarak gördüğü Wagner'den ve o döneme kadar yegâne düşünsel ustası olarak gördüğü Schopenhauer'den esinlenilmiş metafizik yönelimlerden kopup kimi yönleriyle pozitivist çağrışımlar yapan, bilimsel bilginin üstünlüğünü kabul ettiği, yeni bir döneme girişine vesile olan ve manidar bir biçimde Aydınlanmanın öncü düşünürü Voltaire'e adanmış olan 1876 senesine ait bu

⁹ A.g.e., s. 33.

çalışma, Nietzsche'nin jenealojik soruşturma düşüncesine doğru yol almasında pek mühim bir başlangıç niteliğindedir. Yapıtın hemen başında Nietzsche, kendi düşünce dünyasında meydana gelmekte olan değişimi, hatta kırılmayı ifşa edencesine, "kavramların ve duyguların kimyası"¹⁰ başlığını verdiği oldukça yoğun bir pasajda, felsefe tarihinde üstünlük atfedilen şeylerin mucizevi, dolayimsız, özsel ve kendinde kökenleri olduğunu savunan metafiziğin yaptığı aksine, "tüm felsefi yöntemlerin en yenisi olan tarihsel felsefenin" metafiziğin ön varsaydığı, örneğin egoizm-altruizm, rasyonel-irrasyonel, mantiki-gayrimantiki gibi mutlak gibi görünen karşıtlıkların kaynağında aslında aklın bir yanılığının bulunduğunu, bu yüzeysel karşıtlıkların arkasında yatan asıl ögenin sırta kadem bastığını ve yalnızca en ince gözleme kendini sunduğunu yazar.¹¹ Bu durum tespiti Nietzsche'ye göre, mevcut bilimlerin arasında yokluğu hissedilen, yeni ve temel bir gerekliliğe işaret etmektedir: "ahlâkî, dînî ve estetik temsillerin ve duyguların yanında kültürümüzün ve toplumumuzun büyük ve küçük akımları ile ilişkili olarak hissettiğimiz bütün duyguların kimyası".¹² Nasıl ki Nietzsche'nin yaşadığı 19. yüzyılda dünya algımızda kökten değişimlere yol açan bir doğa bilimi olarak kimya, maddenin yapısını ve de özellikle dönüşümlerini inceliyorsa, Nietzsche'nin metaforik anlamda kullandığı bu yeni anlamıyla kimya, benzer bir faaliyeti ahlâkî, dînî ve estetik duygu ve değerlerin dönüşümü alanında gerçekleştirmekle mükellef olacaktır. Jenealoji kavramı ve düşüncesinin Nietzsche'nin zihnindeki evriminin ilk etabı olarak alabileceğimiz bu süreçte dikkat edilmesi gereken nokta, bir köken araştırması olarak tasarlanan bu yeni bilimin tarihsel boyutuna dair var olan vurgudur. Metafiziğin, kökenlerini aşkın kategorilere dayandırdığı kimi felsefi nosyonlara dair yürütülecek tarihsel bir tahkikat, hakikat arayışıdır beklentisi içinde olunan.

Adını andığımız birinci pasajın devamı mahiyetinde olan ikinci pasajda, buna uygun bir şekilde Nietzsche, bir bütün olarak filozofları tarih hissinden yoksun olmakla eleştirir ve bunun tüm filozofların "aslî günahı" olduğunu belirtir.¹³ İnsanı "sabit bir gerçeklik" olarak alan bu düşünce geleneği, geçirdiği evrimi dikkate almaksızın, ona dair "mutlak hakikatler" ve "ebedi veriler" tasavvur eder. Bu anlayışa karşı gerekli olan, tüm üretilimiyle birlikte insanlığın uzun bir tarihsel evrimin neticesi olduğunu ortaya koyacak, ebediyet penceresinden değerlendirilen ve aşkın anlamlar atfedilen tüm öğelerin tarihsel bir bakış açısıyla yeniden değerlendirilmelerine,

¹⁰ Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca (cilt I)*, çev. Cemal Atila, Say Yayınları, İstanbul, 2015, s. 23.

¹¹ A.g.e., ss. 23-24.

¹² A.g.y.

¹³ A.g.e., ss. 24-25.

kökenlerinin göz önüne çıkarılmasına ve böylelikle de gerçek anlamlarını bulmalarına vesile olacak tarihsel bir felsefedir [*historische Philosophie*]. *İnsanca, Pek İnsanca*'da ortaya çıkan tarihsel soruşturmanın gerekliliğine dair vurgu, metnin içinde kimi ahlâkî ve dînî mefhumların analizi üzerinden "ahlâkî duygular tarihi"¹⁴, "kültür meteorolojisi"¹⁵ gibi aynı eğilimi ifade eden başka yaratıcı ve güçlü kavramsallaştırmaların desteğinde tatbik edilse de, oldukça iddialı bir şekilde ortaya çıkan kimya metaforu bu çalışmanın daha sonraki evrelerinde geliştirilmemekte, hatta çarpıcı bir biçimde tamamen ortadan kaybolmaktadır. Buna rağmen, Nietzsche'nin kimya metaforu üzerinden ifade ettiği tarihsel analize dair mevzu bahis olan aciliyet ve zorunluluk, arkasında yatan argümantatif zemin ile birlikte Nietzsche'nin sonraki metinlerinde mevcudiyetini koruyacak ve nihayetinde jenealojik analizin ortaya çıkışını imkân tanıyacaktır.

İnsanca, Pek İnsanca'dan sonraki çalışması olan, Nietzsche'nin kendi ifadesiyle, "ahlak karşıtı seferinin başlangıcını"¹⁶ teşkil eden *Tan Kızılığı*'nda, "ahlâkî ve dînî değer ve duyguların kimyası" türünden bir ifadeye rastlamıyoruz. Buna mukabil, Nietzsche'nin özellikle ahlakın ortaya çıkış koşulları ve kökenleri üzerine olan düşüncesinde bir adım daha ileri gittiğini ve analizlerinde daha derin ve ince bir noktaya vardığına tanıklık ediyoruz. "Ahlâkî önyargılar üzerine düşünceler" alt başlığını taşıyan 1881 yılında yayımlanan *Tan Kızılığı*'nın Nietzsche'nin ahlak ve din üzerine olan tefekkürüne dair getirdiği en önemli yenilik, *İnsanca, Pek İnsanca*'da tercih edilen kimya metaforunun örtülü olarak ortaya koyduğu gibi, ahlak ve din üzerine olan tahkikatında müspet ilimler modelinden yola çıkarak kimi neden-sonuç bağlantılarının peşinde olan Nietzsche'nin bu kez, bu dili bir kenara bırakıp, daha ziyade ahlâkın anlamını gün yüzüne çıkarmaya yönelik olarak daha önce olmadığı kadar ahlâkî olguların spesifik olarak kökenleri ve ortaya çıkış koşulları üzerine keskin bir ilgi geliştirmesidir. Kökenlere dair belirgin bir biçimde ortaya çıkmaya başlayan bu yoğunlaşma, hiç şüphesiz jenealojik yaklaşımın olgunlaşmaya doğru biçimlenmesinde yeni bir aşamaya denk düşmektedir. Nietzsche'nin felsefi teşebbüsünün nihai hâlinin bir bütün olarak anlaşılmasında kilit bir noktada duracak olan kavram haznesinin kimi temel bileşenlerini adım adım teşkil eden *Tan Kızılığı*'nın, ahlâkın kökenlerine dair geliştirdiği ilk önemli sav, bu kökenlerin şimdiye dek nüfuz edilmemiş derinliklerde gizli olduğu şeklindedir. Nietzsche'nin figüratif

¹⁴ A.g.e., s. 55.

¹⁵ Nietzsche, *Gezgin ve Gölgesi*, çev: Murat Batmankaya, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s. 94.

¹⁶ Nietzsche, *Ecce Homo*, çev: İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul, 2016, s. 79.

dilinde önemli bir kullanım alanı bulacak olan derinlik kavramı, kimya metaforunun terk edilip varlığından kimsenin şüphe dahi duymadığı bu derinliklerin incelenmesi manasında, o dönemde henüz adı geçmese de ileride özel bir önem kazanacak olan, psikoloji metaforuna doğru kayışı ifade eder. Derinlik kavramı ile paralel bir şekilde, *Tan Kızılığ* için 1886 yılında yazılan önsözde okuduğumuz gibi, Nietzsche'nin, kendi felsefi pratiğini derinlere inilerek yeni şafaklar arayışıyla yürütülen bir çalışma, kendisini ise bir köstebek misali ışıktan yoksun ortamda, felsefi geleneğin şimdiye kadarki genel eğiliminin aksine gözden ziyade burunun yol göstericiliğinde ve yalnızlık içinde, ahlaka duyulan güvenin altını oymaya çalışan, temellerini bir filolog inceliğiyle neştere maruz bırakmak üzere masaya yatıran bir "yer altı varlığı" [*Unterirdisch*] olarak tanımladığını, bu girişiminin ve analiz tipinin felsefe tarihi için bir yenilik olduğunu, çünkü filozofların bugüne değin, en büyük baştan çıkarıcıları, bir başka tabirle Kirke'leri konumunda olan ahlâkın çekiciliğine kapılıp felsefi şüpheyi medeniyetlerin kara kutusu olarak düşünebileceğimiz ahlâkî ve dînî değerlere uygulamadıklarını savduğunu görürüz.¹⁷

İnsanca, Pek İnsanca ve *Tan Kızılığ* ile birlikte, Nietzsche'nin üzerine düşündüğü başat problemlerden biri ahlâkî ve dînî değerler konusu olmuştur. Alman filozofun bu iki çalışma ile inşasına giriştiği Batı medeniyetinin temelinde yatan değerlerin analizi ve aşılması projesi *Şen Bilim* (1886) ve ardından *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (1887) ile daha ileri bir seviyeye taşınacaktır. Nietzsche'nin, *İnsanca, Pek İnsanca*'da duyurduğu "ahlâkın öz-aşımı" projesi, *Şen Bilim*'de ortaya çıkan iki önemli tema olan tanrının ölümü ve ebedi dönüş düşünceleri ile yeni bir kavramsal zemine taşınır. Her biri kendi başına Nietzsche felsefesi bünyesinde son derece önemli işlevlere sahip olan ve Nietzsche yorumcularının üzerine en çok durdukları konular arasında yer alan bu iki tema, Nietzsche'nin olgunluk dönemi felsefesinin ve kendisine felsefi misyon olarak benimsediği nihai hedefin, yani değerlerin altüst edilmesinin [*Umwertung aller Werthe*] bir proje olarak zihninde berraklaşmasında büyük bir öneme sahiptir. Kısa bir biçimde söylersek, bir yandan geleneksel öte dünyacı metafizik değerlerin kapsamlı yıkımını ifade eden bir hadise olarak sunulan Tanrının ölümü, diğer yandan bu yıkımın ardından insanlığa yön verecek, yaşama anlam kazandırıp insanlığı nihilizm tehlikesinden koruyacak yeni değerlerin oluşturulmasına dair gereği ve bu yönde gösterilecek çabaya dair ufkun açıklığını ifade etmektedir. Öte yandan, Nietzsche'nin *Ecce Homo*'da "olumlayıcı" ve "derin"

¹⁷ Nietzsche, *Tan Kızılığ*, çev: Özden Saatçi, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s. 11.

bir kitap¹⁸ olarak okuyucusuna takdim ettiği *Şen Bilim*'de kendine yer bulan ikinci önemli düşünce bengi dönüştür. Yaşama, tüm trajikliği, mutlak ve aşkın herhangi bir anlamdan yoksunluğu ile bir bütün olarak, metafizik ve idealist bir yönelimle öte dünya arayışına girişmeksizin, evet diyen en üst olumlama ilkesi olarak yorumlayabileceğimiz bengi dönüş düşüncesi, Nietzsche'nin kendi ifadesiyle söylersek, "dinlerin ve metafiziğin yerini alacak bir seçim ve yetiştirme vasıtasıdır."¹⁹ Tanrının ölümünün ilanı ve ardından olumlayıcı bir ilke olarak bengi dönüşün yaşamsal bir ilke olarak benimsenmesini mümkün kılan, Nietzsche'nin adını henüz jenealoji koymadığı ve bu kez de "değer duygusu ve atıflarının ortaya çıkış tarihi"²⁰ olarak adlandırmayı tercih ettiği tarihsel değer analizinin Yahudi-Hristiyan geleneğinin değer sisteminin kökenlerine dair vardığı neticelerdir. Nietzsche'nin ahlak kavramı altında bir araya getirdiği bu değersel mirası kendisine nesne olarak alan ve şimdiye kadar teşebbüsünde dahi bulunulmamış bu analiz türü, *Şen Bilim*'de tekrar dile getirildiği gibi, bundan böyle "felsefenin meşguliyeti"²¹ olacaktır.

Nietzsche'nin bir "modernite eleştirisi" olarak tasarladığı *İyinin ve Kötünün Ötesinde* başlıklı eseri, jenealoji kavramının evrimi açısından düşünüldüğünde, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'den önceki son aşamaya tekabül eder. Bu çalışmada ön plana çıkan özellik *İnsanca, Pek İnsanca*'dan beri üzerine yoğunlaşmış olan ahlâkî değerler konusunda artık bazı temel varsayımlara ulaşılmış olmasıdır. Spesifik olarak bu yapıtın "Ahlâkın Doğal Tarihi Üzerine" başlıklı beşinci bölümde sunulan bu varsayımların ilki, mutlak ahlâkî değerlerin mevcut olmadığı biçimindedir. Nietzsche bunu, çokça alıntılanan "ahlâkî fenomenler yoktur, var olan sadece kimi fenomenlerin ahlâkî bir yorumudur"²² cümlesi ile ifade eder. İnsan ötesi kökenlere dayandırılıyor oluşları ile herhangi bir göreceliliğin ve insani köken mümkünatının dışında konumlandırılan geleneksel ahlâkî değerlerin aslında bu tür bir kendinde ve verili tabiata sahip olmadıklarını, böyle oluşlarından dolayı da değerler sahasında söz konusu olanın belli koşullarda vuku bulan bir yorumlama faaliyetinden ibaret olduğunu ifade eden bu cümle, bir sonraki adımda bu yorumlama faaliyetinin arkasında yatanın ne olduğuna dair de bize temel bir ipucu sunar: "ahlaklar, sadece duygulanımların işaret dilidir."²³ Nietzsche'nin bilinçli bir şekilde alandaki çeşitliliği vurgulamak için çoğul ekiyle kullandığı ahlak kavramı üzerine

¹⁸ Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 83.

¹⁹ Nietzsche, *Nachlass 1885-1887*, de Gruyter, Münih, 1999, ss. 342-343.

²⁰ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, De Gruyter, Münih, 1999, s. 578.

²¹ A.g.e., s. 579.

²² Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, 2015, s. 85.

²³ A.g.e., s. 101.

şimdiye kadar fikir üreten filozoflar ahlâkî "olguların" kendileri üzerine oldukça kaba bir donanıma sahiplerdi. Kendi kişisel dünyalarındaki kısıtlı gözlemlerini, ahlak alanında var olan zamana ve mekâna yayılan, topluluktan topluluğa farklılık gösteren çeşitli yorumları, temelsiz bir şekilde genelleştirilmiş tek bir ahlak kavramı altında ele almaktan çekinmediler ve nihayetinde yanlış çıkarımlarda bulundular.

Hâl buyken, ahlâkî değerler alanında şüphe götürür bir boyut olduğu, problem arz eden kimi hususiyetler ve eksiklikler olduğu gibi bir gözlemde kimse bulunmadı; kısacası, ahlak probleminin kendisi bizatihi "ahlak bilimi" tarafından görmezden gelindi.²⁴ Antikiteden modern döneme değin filozoflar, ahlâkın neliğini ortaya koymaya yönelik olarak, ahlâkî değerlerin kökenleri üzerine düşünmek ve ahlâkın doğal tarihinin izini sürmektense, onları oldukları gibi verili kabul edip bu değerlere temel teşkil eden ilkenin ne olduğunu sorgulamayı tercih ettiler. Şimdi, ahlâkî yargıların irrasyonel niteliği ifşa edildikten sonra²⁵, ahlakların tipolojilerinin yapılmasına dair bir hazırlık gerekmektedir.²⁶ Nietzsche'nin gözde kavramlarından olan tipoloji ile kast edilen, ahlâkın doğal tarihini teşkil etme çabası neticesinde ortaya çıkan farklı ahlak tiplerinin yeni bir perspektifle değerlendirilip hiyerarşik bir anlayışla sıralanmasıdır. Unutmamak gerekir ki, Nietzsche'nin nazarında, ahlâkî değerler, belli bir tipolojideki insanın yaşam koşullarını ifade ederler. Burada yaşam koşulları ifadesi ile kast edilen ne antropolojik ne de Marksist yaklaşımda sunulduğu gibi iktisadi bir içeriğe sahip olup, daha ziyade psikolojik bir mahiyette, bilinçdışı güçlere işaret etmektedir. Yukarıda yaptığımız alıntıda dile getirdiğimiz gibi, ahlaklar son kertede duygulanımların dışı vurmuş, tercüme edilmiş, biçim değiştirmiş halleridir. Dolayısıyla, buradan meşru bir şekilde, şu neticeye varabiliriz: Her bir ahlak tipi gerisinde, derinlerde, kökeninde kendi özgün koşullarını taşır. Felsefenin kendisine uğraşı olarak benimseyeceği yeni etüt sahası ahlâkî değerlerin kökeninde, derinlerde yatan, kısacası ahlâkın gayri-ahlâkî kökenlerindeki işte bu koşulların bizzat kendileri olmalıdır.

Nietzsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne'* de kullandığı "ahlâkın doğal tarihi" formülü ile kast ettiği, bir sonraki adımda jenealoji adını alacak olan, bu yeni pratiğin felsefeye getirisi son derece dönüştürücü olacaktır. Şöyle ki, şimdiye kadar kendisini aşkın bir hakikat arayışı olarak tanımlayan felsefeye, daha temel görünen bir başka problemin varlığı gösterilecek, bu geleneksel hakikat arayışının kendisinin de, *İyinin ve Kötünün Ötesinde'* nin hemen başında

²⁴ A.g.e., ss. 99-100.

²⁵ A.g.e., s. 105.

²⁶ A.g.e., s. 99.

gösterildiği gibi²⁷, aslında hakikatin hakikî olmayandan daha değerli olduğu şeklindeki temel bir ahlâkî tercihe dayandığı, önemli olanın bu yüzey tabakasının, semptomlar dünyasının altında yatan bilinçdışı dünyanın deşifre edilmesi olduğu gösterilecektir. Böylelikle felsefenin ağırlık merkezinde radikal bir değişikliğe gidilip, hakikat sorusunun yerine değerler sorusu daha derin oluşundan dolayı temel soru olarak felsefî düşünüşün ilgisine sunulacaktır. Burada bizim açımızdan önem arz eden husus, her ne kadar adı jenealoji olarak konulmamış olsa da *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin içeriğinde, henüz *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne* kaleme alınmamışken, Nietzsche'nin ahlâkî değerlerin bilinçdışı, yani duygulanımsal, itkisel, dürtüsel kökenlerini ortaya koymak üzere jenealojik analizi kullanmaya başladığıdır. Bunun mümkün olabilmesi için de *İnsanca, Pek İnsanca*'dan itibaren süregelen yöntemsel bir arayışın mevcut olduğu, bu arayışın felsefenin görmezden geldiği bir alanı felsefenin kritik bakışına açmanın gereğinin Nietzsche'nin zihninde uzun bir şekillenme aşaması izlediği ve farklı kavramsal tercihlerle bu döneme ait farklı metinlerde ifade edildiğidir. Bu olgunlaşma sürecinin ve beraberinde getirdiği birikimin sonrasına denk gelen *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, jenealojik analiz yönteminin hem kavramsal hem de pratik yetkin kullanımına örnek teşkil edecek, ahlâkî ve dinî değerlerin gayri-ahlâkî gizli kökenleri üzerine keşfedilmemiş, şimdiye dek varlığından dahi haberdar olunmayan derinliklere götürecek, aşına olunmadık bir felsefe yapma biçimiyle bizi tanıştıracaktır.

²⁷ A.g.e., s. 17.

KAYNAKÇA

- La Bible*, Editions du Cerf, Paris, 1998.
- C. Darwin, *On the Origin of Species*, John Murray, London, 1859.
- G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962.
- _____, *Nietzsche*, PUF, Paris, 1965.
- Hésiode, *La Théogonie, Les Travaux et les jours*, Le Livre de Poche, Paris, 1999.
- F. W. Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul, 2015.
- _____, *Ecce Homo*, çev: İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul, 2016.
- _____, *Die fröhliche Wissenschaft*, De Gruyter, Münih, 1999.
- _____, *Gezgin ve Gölgesi*, çev: Murat Batmankaya, Say Yayınları, İstanbul, 2013.
- _____, *Nachlass 1885-1887*, De Gruyter, Münih, 1999.
- _____, *İnsanca, Pek İnsanca, İnsanca (cilt I)*, çev. Cemal Atila, Say Yayınları, İstanbul, 2015.
- _____, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul, 2015.
- _____, *Tan Kızılığı*, çev: Özden Saatçi, Say Yayınları, İstanbul, 2013.
- _____, *Wagner Davası*, çev: M. Osman Toklu, Say Yayınları, İstanbul, 2012.
- P. Ricoeur, *Freud and Philosophy*, Yale University Press, New Haven and London, 1970.
- D. F. Strauß, *Das Leben Jesu*, Osiander, Tübingen, 1835-36.
- J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, PUF, Paris, 2013.

*"JENEALojİNİN JENEALojİSİ: İNSANCA, PEK İNSANCA'DAN İYİNİN VE KÖTÜNÜN ÖTESİNE'YE
NİETZSCHE FELSEFESİNDE JENEALojİK ANALİZE GİDEN YOL"
Tahir KARAKAŞ*

328

JOHN RAWLS- SİYASAL LİBERALİZM VE TÜRK SİYASAL YAŞAMI

İsrafil AYDIN*

ÖZET

Bu makalede, John Rawls'un siyasal liberalizm değerleri açısından, Türk siyasal yaşamı, toplumsal yapısı ve uygulamaları kuramsal olarak incelenecektir. Özellikle John Rawls'un kuramsallaştırmış olduğu, "siyasal liberalizmin temel değerleri" açısından, Batı ve Amerikan toplumları dışında yer alan Türk toplumuna da uyarlanabilir(mi) sorunsalı üzerinde durulacaktır. Rawls, siyasal liberalizm kuramını, özellikle, Amerikan siyasal yaşamının ulaştığı liberal değerler çerçevesinde ve anayasal toplumlarda gerçekleşebileceği üzerine kurmuştur. Rawls'a göre, diğer toplumlar açısından bu temel siyasal kurumlar, örtüşen bir makul ve rasyonel görüş birliği ile oluşmadığı için, birbirleriyle bağdaşmayan, ama makul olan, kapsamlı doktrinlerin, bir arada yaşaması ve hepsinin anayasal bir rejimin siyasal anlayışını onaylaması pek mümkün olmayacağı ileri sürülmektedir. Bu nedenle teorik olarak, düşünsel açıdan söz konusu siyasal toplum yapısının, Türk siyasal yaşam pratikleri ile birlikte değerlendirmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Adalet, Siyasal Liberalizm, Anayasa, Makul, İstikrar.

JOHN RAWLS- POLITICAL LIBERALISM AND TURKISH POLITICAL LIFE

ABSTRACT

In this article, John Rawls' theories of political liberalism, the practices of Turkish political life will be theoretically examined. It will focus on the question of whether it is feasible in the Turkish society outside of Western and American societies, in particular in terms of the "fundamental values of political liberalism" that John Rawls has theorized. Rawls has established the theory of political liberalism, particularly in the context of liberal values that American political life has attained, and in constitutional societies. According to Rawls, it is unlikely that all these doctrines are compatible with each other, but they are incompatible with each other, and that all the doctrines coexist, and that all of them approve the political conception of a constitutional regime. For this reason, theoretically, it is aimed to evaluate the political structure of the society with the practices of Turkish political life from the intellectual point of view.

Keywords: Justice, Political Liberalism, Constitutional, Reasonable, Stability.

* Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü Doktora Öğrencisi, israfil-89@hotmail.com.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>

2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 329-339.

ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 08.06.2018

Makalenin kabul tarihi: 14.11.2018

Giriş

Bu makalenin amacı, John Rawls’un(1921-2002) kuramsallaştırmış olduğu, “*siyasal liberalizmin temel değerleri*”¹ perspektifinden, Türk siyasal yaşamı değerlendirilerek, Türk toplumunun, **örtüşen bir görüş birliği**² içerisinde hakkaniyetli, adil ve birlikte yaşamının bir imkânı olarak, anayasal, siyasal bir toplum oluşturup oluşturamayacağını ortaya koymaktır. Rawls’un *siyasal liberalizminin temel sorunsalı, makul, fakat birbirleri ile uyumsuz dini, felsefi ve ahlaki doktrinlerce, ciddi olarak derinden farklılaşmış, kutuplaşmış, özgür ve eşit makul vatandaşların, uzun süre devam edecek, istikrarlı ve adil bir siyasal topluma evrilip evrilmeyeceği* sorusuna yanıt arayacak şekilde inşa edilmiştir.

Diğer bir deyişle, **ciddi bir biçimde birbirleriyle bağdaşmayan, ama makul olan, kapsamlı doktrinlerin**³, **bir arada yaşaması ve hepsinin anayasal bir rejimin siyasal anlayışını onaylaması** nasıl mümkün olacaktır? Böyle bir **örtüşen görüş birliğinin** desteğini kazanacak siyasal anlayışın yapısı ve içeriği ne/nasıl olmalıdır? Şeklinde sorular halinde kavramsallaştırmıştır. Rawls, bu sorunsalın temel probleminin **bir “adalet sorunu” olduğunu** ifade etmektedir⁴. *Bu kapsamda da, “hakkaniyet olarak adalet” teorisini ve siyasal liberalizmin temel ilkelerini, hipotetik araçlarla*⁵ ve *deontolojik yöntemlerle normatif olarak kavramsallaştırarak, teorik olarak*

¹ Rawls, John; (2007). “*Siyasal Liberalizm*”, (çev. M. F. Bilgin) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. s.171-207.

² Örtüşen görüş birliği, birbirinden çok farklı ve kapsamlı doktrinlerin, birbirlerinden bağımsız değerler olarak siyasal toplum içerisinde eş değerde yer bulduğu, nesilden nesile aktarılan rasyonel kamusal aklın rıza ve toplumsal uzlaşma ile ulaştığı anayasal kurumları ve değerleri olan, hakkaniyet içerisindeki siyasal toplum yapısını ve toplumu oluşturan özgür ve eşit bireylere dayanmaktadır. Kocaoğlu, Mehmet; (2014). “*John Rawls Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*”, Ankara, İmaj Yayınları. s.105-110.

³ Makul Kapsamlı doktrinler, bilinen değerleri, birbirleri ile uyumlu hale getirip anlaşılır bir dünya görüşü çerçevesinde organize eden doktrinleri içermektedir. Rawls, John; (2007). “*Siyasal Liberalizm*”, (çev. M. F. Bilgin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. s.102. Kapsamlı doktrinler ise, uzlaşmaz ve birbirleriyle çelişir nitelikteki fikirlere dir. Rawls, John; (2007). “*Siyasal Liberalizm*”, (çev. M. F. Bilgin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. s.42.

⁵ Rawls, John; (2007). “*Siyasal Liberalizm*”, (çev. M. F. Bilgin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. s.5.

⁵ Rawls, adalet kuramında bir takım varsayımlar ortaya koymuştur: Anayasal bir liberal demokratik rejimin yerleşmiş olduğu, hakkaniyet olarak adaletin yer aldığı, vatandaşların, birbirlerini nesiller boyu süren toplumsal dayanışma sistemi içerisinde özgür ve eşit olarak gördükleri, makul örtüşen görüş birliği ve kamusal akıl fikirlerinin, makul çoğulculuk gerçeğine ulaştığı toplumsal bir yapının siyasal liberalizm için gerekli olduğunu belirtmektedir. Rawls, John; (2007). “*Siyasal Liberalizm*”, (çev. M. F. Bilgin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. s.25-30.

kuramsallaştırmıştır. Rawls hakkaniyet olarak adalet teorisinde, tanımlamış olduğu siyasal toplumu, **anayasal demokratik gelenekleri olan, adalet hissi ve iyilik anlayışı kapasitesine sahip, rasyonel ve makul seçimler yapabilen⁶, özgür ve eşit siyasal bireylerin yer aldığı, kendi başına durabilen⁷, makul kapsamlı doktrinlere sahip ve toplum olarak düşünsel dengeye ulaşılmış, makul çoğulculuğun sağlandığı, rasyonel kamusal akılla örtüşen görüş birliğinin** olduğu ve bu siyasal yaşam kültürünün, **nesilden nesile aktarıldığı "iyi düzenlenmiş, istikrarlı, demokratik liberal bir toplum düzeni" ile gerçekleştirilebileceğini belirtmektedir⁸.**

Böyle bir toplum için öngörülen hakkaniyet olarak adaletin iki ilkesi vardır: **Birincisi**, herkesin tamamıyla yeterli eşit temel haklar ve özgürlükler düzenine sahip olmak konusunda eşit hakkı bulunmaktadır ve bu düzen herkes için aynıdır; bu düzende, eşit siyasal özgürlüklerin, ama sadece bu özgürlüklerin, değerleri eşit olarak sağlanmaktadır. **İkinci ilke ise**, toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler, şu iki şartı karşılayacak şekilde giderilmesidir: **Birincisi**, herkes, adil bir fırsat eşitliği altında açık olan konumlara ve makamlara ulaşabilmeli ve **ikinci olarak da**, bu eşitsizliklerin giderilmesi için, toplumun en dezavantajlı üyelerinin en çok yararına olacak şekilde düzenlenmelidir.⁹

İncelememizin temel sorunsalı da, yukarıda belirtilen kriterler içerisinde Türk siyasal yaşamında, rızaya dayalı, siyasal ve hukuksal meşruiyeti tartışmasız, kalıcı şekilde örtüşen, makul, rasyonel görüş birliğinin hâkim olduğu anayasal bir siyasal toplumun oluşturulması mümkün müdür?

⁶ Rasyonel ve makul seçimler yapabilen bireyler, Rawls'un, adalet kuramının en problemlili bölümüdür. Bu sorunu aşmak üzere "**başlangıç durumu**" ve "**bilgisizlik peçesi**" gibi soyut araçları kullanmaktadır. Bireyler başlangıç durumundaki bilgisizlik peçesi ile toplum içerisindeki konum ve statülerinden bağımsız olarak yani sahip oldukları avantaj ve dezavantajlardan haberdar olmayan bir konumda rasyonel seçim yapabilen tarafsız bireyler haline dönüşmektedir. Aydın, İsrail;(2015). "*Başlangıç Durumu, Bilgisizlik Peçesi: Rawls, Habermas ve Sandel*". Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 2015 Güz, sayı20, s.81.

⁷ Kendi başına durabilen, temel meselelerde eşitlerin oluşturduğu bir toplumda, herkes elde etmeye çalıştığı rasyonel amaçlara sahiptir ve aynı zamanda herkes, başkalarının makul olarak kabul edebileceği adil şartlar öne sürmeye hazır olduğu bir durum olarak tanımlanır. Rawls, John; (2007). "*Siyasal Liberalizm*", (çev. M. F. Bilgin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. s.97.

⁸ Rawls, John; (2007). "*Siyasal Liberalizm*", (çev. M. F. Bilgin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. s.79-84.

⁹ Rawls, John; (2007). "*Siyasal Liberalizm*", (çev. M. F. Bilgin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. s.51.

Türk Siyasal Yaşamı ve Türk Toplumunun John Rawls’un Siyasal Liberalizm Kavramları Işığında Değerlendirilmesi

Türk Siyasal yaşamının ve toplumunun, 1876 yılından günümüze kadar olan süreç içerisinde, yaklaşık yüz elli yıllık anayasal bir siyasal yaşam ve parlamenter sistem kültürü ve tecrübesi olmasına karşın, bu süreçlerin Rawls’un belirttiği *siyasal yaşam tarihselliği ve sosyolojik gerçekliği içerisinde oluşmadığı ve liberal demokratik anayasal kurumların felsefi olarak gelişmediği görülmektedir*. Tanör’ün¹⁰, “Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri ve “Anayasal Gelişme Tezleri” adlı her iki eserinde de görüldüğü gibi, Türk siyasal yaşamında, anayasal haklar, devlet/egemen güç tarafından, *ödevler karşılığında bir hak olarak, deontolojik bir yaklaşımla verilmektedir*. Rızaya dayalı toplumsal bir sözleşme ile vatandaşların ve bireylerinde içerisinde eşit ve özgür olarak yer aldığı, demokratik, anayasal bir yönetim ve siyasal toplum düzeni oluşturulması yerine, konjonktürel siyasal ve toplumsal olayların, iç ve dış sorunların önünü kesmek maksadıyla, biçimsel olarak benimsenen, ***bir yazılı metin gerçekliğinden de öteye gitmeyen***, toplumsal bir kültüre ve gerçekliğe sahiptir¹¹.

Bu gelenek içerisinde, ***ben veririm, istediğim zaman da ben geri alırım, otoriteryen görüşü*** o denli ağır basmaktadır ki, elit ve mutlak egemen güç belli aralıklarla anayasal düzeni geçici ve uzun süreli olarak askıya alabilmekte, toplumu yeniden biçimlendirmektedir¹². Böylece nesilden nesile aktarılacak ***demokratik anayasal bir geleneğin gelişmesini, kurumsallaşmasını ve makul, rasyonel örtüşen görüş birliğinin oluşmasını da engellemektedir***. Dolayısıyla toplumsal ve siyasal yapının ***rasyonel, makul düşünümsel dengeye***¹³ ulaşmış olması imkânı da ortadan kalkmış veya en azından gerçekleşmesi zorlaşmış olarak

¹⁰ Tanör, Türk Anayasal hareketlerinin, sınıfsal karakterli olduğunu, bu nedenle de, “seçkinler elinde çıkma gibi görünen anayasal ürünler de halkın mücadelesinin, gücünü ya da güçsüzlüğünü yansıttığını” ifade etmektedir. Tanör, Bülent; (2018). “Anayasal Gelişme Tezleri”, (4. Baskı), İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları. s.147-149. Ancak çalışma bütününde ortaya koymuş olduğu anayasal tezlerde, dış etkenlerin ve elitist egemenlerin daha belirleyici olduğu da açıkça görülmektedir.

¹¹ Tanör, Bülent; (2009). “Osmanlı- Türk Anayasal Gelişmeleri”, (18. Baskı), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 31-32,117-120.

¹² Vergin, Nu; (2015). “Siyasetin Sosyolojisi”, (12. Baskı), İstanbul: Doğan Kitap Yayınları. s. 136-138.

¹³ Düşünsel denge ile toplumun temel yapısı ifade edilmektedir. Toplumun temel yapısı ise, siyasal, anayasal, toplumsal ve ekonomik kurumlar ile bunların bir araya gelerek zaman içerisinde oluşturdukları toplumsal dayanışma ve değerlerdir. Bu yapı tamamen özgür siyasal alana karşı gelmektedir. Rawls, John; (2007). “Siyasal Liberalizm”, (çev. M. F. Bilgin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. s.27.

gözükmektedir.

Rawls'un belirttiği bir diğer önemli husus ise, makul, fakat uyumsuz teolojik ve dogmatik, felsefi ve ahlaki doktrinlerce **ciddi olarak derinden farklılaşmış** özgür ve eşit vatandaşların, uzun süre devam edecek istikrarlı ve adil bir topluma sahip olmaları sorunsalı içerisinde yer alan bir birleri ile uyumsuz dini, felsefi ve ahlaki doktrinlerin¹⁴, Türk toplumu ve siyasal yaşamı içerisinde oldukça geniş bir yer bulmasıdır. Ancak bu doktrinler, Rawls'un belirttiği gibi, birbirlerine karşı **makul ve kendi bir başına durabilen** bir pozisyonlarda değildirler. Bu doktrinler makuliyetten ve **rasyonalden, kamusal akıldan**¹⁵ oldukça uzaktırlar.

Çünkü **kamusal aklın makul ve düşünsel dengeye** ulaşmasına olanak sağlayan bir siyasal, toplumsal ve sosyolojik iklimde bulunması olanağı bulunmamaktadır. Son derece kapsamlı ve makul olmayan teolojik ve dogmatik, felsefi doktrinler birbirlerine karşı kendilerini ifade etme imkânlarını dahi tanımayan pozisyonlar takınmaktadırlar. Bunun sonucu olarak **örtüşen bir görüş birliği ve düşünsel dengeye** ulaşamamaktadır. Her bir doktrin bir diğerini tehdit¹⁶ olarak algılamakta ve demokratik hoşgörü ve **makuliyet ve çoğulculuk** imkânını da ortadan kaldırmaktadır.

Rawls'un belirttiği, **adalet hissi ve iyilik anlayışı kapasitesine sahip, rasyonel ve makul seçimler yapabilen özgür ve eşit siyasal bireylerin varlığı, ancak anayasal demokratik toplum geleneği olan, kamusal aklı devreye sokabilen, makul çoğulculuğa ulaşabilmiş, düşünümsel dengeye ulaşmış, makul doktrinlerin bir birlerine karşı bağımsız olarak bir başına durabildikleri bir toplumsal yapı içerisindeki**

¹⁴ Rawls'a göre, yüzyıllardır demokratik geleneği tecrübe eden toplumlar, siyasal liberalizme doğru ilerleyebilirler, zira bu toplumlar hâlihazırda birbiriyle çelişen fakat siyasal birliğin ilkeleri üzerinde anlaşabilecek kadar da makul olan görüşeler çoğulculuğuna sahiptir demektir. Rawls bu durumu makul çoğulculuk gereceği olarak adlandırmaktadır. Buna göre Rawls'un sosyolojik tezi iki öğeyi içerisinde barındırmaktadır. İlk olarak, bir hoşgörü geleneğini, ikinci olarak da, toplumun çoğunluğunun bu hoşgörü geleneğinin yüzyıllardır süren etkisiyle uzlaşmacı bir kültüre sahip olmasıdır. Rawls, John; (2007). "Siyasal Liberalizm", (çev. M. F. Bilgin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. s.xx-xxi,12.

¹⁵ Kamusal akıl, demokratik müzakereler esnasında izlenecek olan prosedürleri ve standartları içermektedir. Kamusal akıl, aynı zamanda temel hak ve özgürlükleri temel alan bir içeriğe sahiptir. Kocaoğlu, Mehmet; (2014). "Rawls Adalet Teorisi ve Temel Kavramları", s.114.

¹⁶ Schmitt'e göre, "egemen, olağanüstü hale karar verendir". Buradaki olağanüstühal, bir sıkıyönetim veya olağanüstü hal kararnamesini değil, devlet kuramının genel belirleyici bir kavramıdır. Belirleyici egemen kendi egemenliğine yönelik her olumsuz eylem ve düşünceyi, olağanüstü hal olarak belirmeme gücüne sahiptir. Schmitt, Carl; (2014). "Siyasal İlahiyat", (4. Baskı), (çev. A. E. Zeybekoğlu), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. 2014, s.13-15.

siyasal bireylerin özgür ve eşit olmaları ile mümkündür.

Bu özelliklere sahip olan vatandaşlar, ancak o zaman toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli şartlarını belirleyen kamusal adalet anlayışını anlayabilme, uygulayabilme ve o doğrultuda hareket edebilme kapasitesine sahip olabileceklerdir. Aynı zamanda bu kapasiteye sahip olan siyasal vatandaş/birey, kişinin rasyonel menfaat ya da iyiliğini belirleme, değiştirme ve rasyonel olarak takip edebilme yeteneğine kavuşabilecektir.¹⁷

Türk siyasal yaşamı içerisinde yer alan, ideolojik, teolojik ve dogmatik ve felsefi olarak makul olmayan kapsamlı doktrinlerin temsil ettiği vatandaşlar birbirlerini tehdit algısı ile konumlandıkları sürece bu iklimin devam ettirildiği bir siyasal yaşam kültüründe bireylerin **siyasal birey konumuna çıkmaları** ve **özgür eşit vatandaş olmaları**, **rasyonel ve makul seçim yapabilmelerini** sağlayacak **adalet** ve **iyilik anlayışı kapasitelerini** geliştirmeleri ve devreye sokmaları pek olanaklı görülmemektedir.

Diğer yandan Rawls'un tanımlamış olduğu özneler ayrımı bakımından, rasyonel özne ile makul olan özne aynı değildir. Bu nedenle de, rasyonaliteden bir makuliyet çıkarılması da pek olanaklı görülmemektedir. Rawls'a göre, rasyonel öznelerde eksik olan, adil bir işbirliğine ve bu işbirliğine diğer eşit kişilerin makul olarak onaylamasının beklendiği şartlar içerisine girme konusundaki isteğin altında yatan **ahlaki hassasiyettir**.¹⁸ Dolayısıyla salt rasyonalite ile veya makuliyet ile sorunun çözülmesi de mümkün görülmemektedir.

Günümüz Türk siyasal yaşamında, sandığa endekslenmiş **sayısal çoğunluk, çoğulculuğun, evrensel hukukun ve çağdaş demokrasinin önünde konumlandırılarak ve aynı zamanda da dogmatik mistik bir meşruiyet atfedilmektedir. Sayısal çoğunluğun kapsamlı doktrini, salt dört ve beş yılda bir yapılan oydaşmada ki sayısal çoğunluğu makuliyet ve meşruiyet ile izah etmekte ve adeta tabulaştırarak kutsallaştırmaktadır. Ancak, eşit, açık ve özgür bir tartışma olmadan, örtüşen kamusal bir akla dayanmadan alınan her bir kamusal karar, hiçbir zaman meşru ve hukuki bir düzeye erişemez ve güçlü demokratik siyasetin temelini oluşturamaz. Meşruluğun sınanması genelde, bireysel bir değer, daha büyük, yani, daha genel ve kamusal meseleleri düzenlemek üzere hissedilebilir bir biçimde değiştirip değiştirmediğine bakılarak yapılır. Oy vermenin statik bir tercih**

¹⁷ Rawls, John; (2007). “Siyasal Liberalizm”, (çev. M. F. Bilgin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. s.64.

¹⁸ Rawls, John; (2007). “Siyasal Liberalizm”, (çev. M. F. Bilgin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. s.94-95.

belirtme eylemi olduğu yerde, katılım, dünyayı görme biçimlerini değiştirecek katılımcılar gerektiren dinamik bir hayal gücüdür.¹⁹

Rawls'un ileri sürmüş olduğu, iyi düzenlenmiş bir toplum, herkesin(eşit ve özgür bireylerin) aynı adalet ilkelerini kabul ettiği ve bu ilkelerin meşruiyetini tartışmadığı, üzerinde örtüşen görüş birliği sağladığı bir toplumdur. Böyle bir toplum, en makul anlayışı içine alan liberal adalet anlayışlarından biri ya da bir kaçı tarafından etkin olarak düzenlenmiş bir toplumsal yapıyı gerektirir. Kamusal ve siyasal tartışmalar, anayasal esaslar ve temel adalet meseleleri söz konusu olduğunda, her zaman, her bir vatandaş tarafından en makul kabul edilen makul liberal adalet anlayışlarının biri tarafından ortaya konulan nedenler doğrultusunda makul olarak üzerinde örtüşebildikleri bir siyasal sivil toplumu ifade eder.²⁰ Böyle bir toplumun vatandaşları normal olarak **etkin bir adalet hissine**²¹ sahiptirler ve bu sebeple adil olarak gördükleri toplumun bu temel kurumlarına uygun hareket ederler.²² Türk siyasal yaşamının içerisinde yer aldığı siyasal toplum bu şekilde **iyi düzenlenmiş** olarak gözükmemektedir. İyi düzenlenmiş bir toplum, herkesin aynı adalet ilkelerini kabul ettiği ve herkesin de kabul ettiğini bildiği bir toplumdur. Aynı zamanda da, bu toplumun temel yapısının yani, temel siyasal ve toplumsal kurumlarının bir birleri ile uyumlu olarak tek bir işbirliği sistemi içerisinde anayasal kurallara bağlı olarak çalıştıklarına rasyonel kamusal akıl yoluyla ya da iyi bir sebeple inanıldığı toplumsal yapıdır. Bu nedenle de bu toplumun vatandaşları kurumlarının adil olarak çalıştıklarına inandıkları için toplumun temel kurumlarına uyum olarak hareket ederler.²³

Siyasal liberalizm kuramının ön kabulleri/varsayımlarından en önemlisi toplum olarak **düşünümsel dengeye ulaşılmış, makul çoğulculuğun sağladığı rasyonel kamusal akılla ulaşılan örtüşen görüş birliği hususudur.** Türk siyasal yaşamının da **en hassas ve duyarlı olduğu**

¹⁹ Barber, Benjamin; (1995). "*Güçlü Demokrasi*", (çev. M. Beşikçi), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 181.

²⁰ Rawls, John; (2007). "*Siyasal Liberalizm*", (çev. M. F. Bilgin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. s.33.

²¹ Etkin siyasal adalet hissi, vatandaşlar, birbirlerini nesiller boyu süren toplumsal bir dayanışma sistemi içerisinde özgür ve eşit olarak gördükleri, birbirlerine adil toplumsal dayanışma şartları önermeye ve bu şartlar doğrultusunda belli durumlarda kendi çıkarları aleyhine olsa da hareket etmek üzere anlaşmaya hazır oldukları ahlaki ve siyasal gerçekliği kapsamaktadır. Rawls, John; (2007). "*Siyasal Liberalizm*", (çev. M. F. Bilgin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. s.27.

²² Rawls, John; (2007). "*Siyasal Liberalizm*", (çev. M. F. Bilgin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. s.79.

²³ Rawls, John; "*Siyasal Liberalizm*", (çev. M. F. Bilgin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. 2007, s.79.

noktada tam da burasıdır. Hiçbir toplumda görülmeyecek bir şekilde çatışan bu çatışmalardan yeni çatışma enerjileri üreten ve sürekli çatışma ve gerilim içerisinde makul olmayan kapsamlı doktrinlere sahip olan ender toplumlardan belki de biri denilebilir.²⁴

Bu temel sorunsal çözümlenebildiği ölçüde siyasal liberalizmin diğer temel ilkelerin geliştirilebileceği ümidi olabilir. **İyi düzenlenmiş bir toplum için öngörülen hakkaniyet olarak adaletin iki ilkesi bulunmaktadır: Birincisi**, herkesin tamamıyla yeterli eşit temel haklar ve özgürlükler düzenine sahip olmak konusunda eşit haklarının bulunması ve bu düzenin herkes için aynı olmasıdır. Yine bu düzende, eşit siyasal özgürlüklerin eşit olarak sağlanması beklenir. **İkinci ilke ise**, var olan toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler şu iki şartı karşılayacak şekilde giderilmelidir: Birincisi, söz konusu eşitsizlikler, herkese adil bir fırsat eşitliği altında, açık olan konumlara ve makamlara ulaşabilme imkânlarının sağlanmış olması beklenir. İkinci olarak da, bu eşitsizliklerin giderilmesi toplumun en dezavantajlı üyelerinin en çok yararına olacak şekilde düzenlenmiş olmasının gerekir.²⁵

336

Hakkaniyet olarak adalet ilkesi açısından Türk siyasal yaşamı incelendiğinde, herkesin tamamıyla yeterli eşit temel haklar ve özgürlükler düzenine sahip olması, eşit hakkı bulunması ve bu düzen herkes için aynı kabul görmesi; bu düzende, eşit siyasal özgürlüklerin, ama sadece bu özgürlüklerin, değerleri eşit olarak sağlanacağı hususları, **ne tam olarak ne de kısmi olarak karşılanamamaktadır**. Çünkü toplumsal ve siyasal yaşam içerisinde yer alan öznelerin özgür ve eşit siyasal bireyler olarak sivil toplum içerisinde konumlanmalarından kaynaklı derin ve kronik fay hatları oluşmaktadır. Söz konusu fay hatları, rasyonel ve makul örtüşen bir görüş birliğine ulaşmadığı için sürekli gerilim, sürtüşme ve çatışma enerjileri üretmektedir.²⁶

Türk siyasal toplum ve yaşamının tarihsel gelişimi içerisinde zamanla oluşan, **makul, fakat birbirleri ile uyumsuz teolojik, dogmatik, felsefi ve ahlaki kapsamlı doktrinlerin²⁷ varlığı ciddi olarak derinden**

²⁴ Kalaycıoğlu, Ersin; (2014). “1960 Sonrası Türk Politik Hayatına Bir Bakış: Demokrasi Neo-Patrimonyalizm ve İstikrar” *Türk Siyasal Hayatı*, ed. E. Kalaycıoğlu ve A. Y. Sarıbay, s. 540-541.

²⁵ Rawls, John; “Siyasal Liberalizm”, (2007). (çev. M. F. Bilgin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. s.51.

²⁶ Sarıbay, Ali Yaşar, (2014). “Türkiye’de Demokrasi ve Sivil Toplum”, *Türk Siyasal Hayatı*, ed. E. Kalaycıoğlu ve A. Y. Sarıbay, s. 604-606.

²⁷ Rawls’a göre, makul doktrinler, bilinen değerleri, birbiriyle uyumlu hale getirip anlaşılır bir dünya görüşü çerçevesinde organize eder ve niteler. Her bir doktrin bunu

farklılaşmış/kutuplaşmış birey ve grupların, özgür ve eşit bireylere ve siyasal sivil topluma dönüşümleri önünde ciddi bir engel oluşturmaktadır. Bu durumda, liberal sivil siyasal toplumun değerlerinin hayata geçirilmesini zorlaştırmaktadır. Hakkaniyet olarak adaletin sağlanabilmesi için, toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler dengeleyecek şekilde, eşitsizliğin herkese adil bir fırsat eşitliği altında açık olan konumlara ve makamlara bağlanması ve bu eşitsizlikler toplumun en dezavantajlı üyelerinin en çok yararına olacak şekilde düzenlenmesi gerekmektedir²⁸. Türk siyasal ve toplumsal yaşamında yer alan eşitsizlikler, aşkın güç tarafından verili olarak doğal durumunun bir takdiri ve merkez-çevre ilişkilerinin bir sonucu olarak kabulü beklenen sorgulanamaz gerçeklik olarak yer almaktadır. Her ne kadar anayasal ve yasal mevzuatta bunlara ilişkin **yazınsal/normatif düzeyde pozitif hukuk normları şekline düzenlemeler ve pratikte de pozitif bir takım söylemler olsa da, bu konuda, üzerinde uzlaşılmış örtüşen bir görüş birliği bulunmamaktadır.** Barber'ın(1939-2017) dediği gibi, güçlü demokrasi, halk yönetimi ya da kitle yönetimi değildir; çünkü bir halk henüz yurttaş topluluğu olmadığı gibi kitleler de gerçekte kendi kendilerini yönetemeyen, kâğıt üzerinde özgür insanlardır. Katılım da sağa sola kaçışan başıboş sığırların rastgele faaliyeti olarak anlaşılmalıdır. Birçok önemli siyasal kavramla birlikte, katılım fikri asli olarak normatif bir boyutta, yurttaşlıkla çevrelenen bir boyuta sahiptir. Kitleler gürültü yapar, yurttaşlar tartışır; kitleler hareket eder, yurttaşlar eylemde bulunur; kitleler çarpışır ve kesişir, yurttaşlar bağ kurar, paylaşır ve katkıda bulunur. Kitleler tartışmaya, eylemde bulunmaya, paylaşmaya ve katkıda bulunmaya başladıkları an, kitleler olmaktan çıkarlar ve yurttaş olurlar. Ancak o zaman katılırlar.²⁹

Sonuç olarak, siyasal liberalizmin temel ilkeleri onun öncüllerinin temel varsayımlarının var olduğu toplumsal yapılar ve kültürlerde oluşabileceği kabul edilmektedir. Bu yaklaşım indirgemeci ve oryantalist bir içerik taşıyor gibi gözükse de gerçeklik bu ön koşulların varlığını zorunlu

başka doktrinlerden farklı olarak yapar, mesela belli değerlere özel bir öncelik verir. Makul bir kapsamlı doktrin ise, hangi değerlerin önemli sayılacağını ve bunlar arasında çelişki olduğunda dengenin nasıl sağlanacağını belirtirken aynı zamanda pratik aklın(rasyoneli de uygunluk içine alarak) bir uygulaması da olmuş olur. Kapsamlı doktrinler, makul olmayan anlaşmazlıklara yol açan farklılıklar olarak ifade edilmektedir. Rawls, John; "Siyasal Liberalizm", (2007). (çev. M. F. Bilgin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. s.12-13,102.

²⁸ Rawls, John; "Siyasal Liberalizm", (2007). (çev. M. F. Bilgin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. s.51.

²⁹ Barber, Benjamin; "Güçlü Demokrasi",(1995). (çev. M. Beşikçi), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 199-200.

kılmaktadır. Bu bağlamda da kuramsal açıdan sosyolojik olarak uyması imkânsız gibi görünen bu temel ilkelerin daha derinliğine felsefi olarak karşılığının Türk siyasal yaşamında gelecek için bir karşılık bulup bulamayacağı hususu düşünsel anlamda bir soru olarak incelenmeye değer görülmelidir. Rawls'un tanımlamış olduğu Amerikan toplumu özelinde de çok kapsamlı makul olmayan doktrinler bulunmasına ve tarihsel arka planda bir iç savaş ve ırkçılık çatışmalarının yaşanmış olmasına, derin dini ve felsefi ayrışmaların bulunuyor olmasına rağmen ***hakkaniyet olarak adaletin ve siyasal liberalizmin temel ilkelerinin teorik düzlem de incelenabilir olması***, Türk siyasal yaşamı içinde siyaset felsefesi düşün dünyasında bir hipotez olarak değerlendirilebilir. Felsefi, siyasal ve sosyolojik olarak çok sorunlu olmasına karşın kendi başına durabilen bir siyasal felsefi sorun olarak dikkate değer görülebilmelidir.

KAYNAKLAR

- Aydın, İsrafil; (2015). "*Başlangıç Durumu, Bilgisizlik Peçesi: Rawls, Habermas ve Sandel*". Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 2015 Güz, sayı:20, s.75-93.
- Barber, Benjamin; (1995). "*Güçlü Demokrasi*", (1. Baskı), (çev. M. Beşikçi), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kalaycıoğlu, Ersin; (2014). "1960 Sonrası Türk Politik Hayatına Bir Bakış: Demokrasi Neo-Patrimonyalizm ve İstikrar", (4. Baskı), *Türk Siyasal Hayatı*, ed. E. Kalaycıoğlu ve A. Y. Sarıbay. s. 515-543.
- Kocaoğlu, Mehmet; (2014). "*John Rawls Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*", (1.Baskı), Ankara: İmaj Yayınları.
- Rawls, John; (2007). "*Siyasal Liberalizm*", (1.Baskı), (çev. M.F. Bilgin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Sarıbay, Ali Yaşar; (2014). "Türkiye'de Demokrasi ve Sivil Toplum", (4. Baskı). *Türk Siyasal Hayatı*, ed. E. Kalaycıoğlu ve A. Y. Sarıbay, s. 591-608.
- Schmitt, Carl; (2014). "*Siyasal İlahiyat*", (4.Baskı), (çev. A. E. Zeybekoğlu), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Tanör, Bülent; (2009). "Osmanlı- Türk Anayasal Gelişmeleri" (18.Baskı), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tanör, Bülent; (2018). "Anayasal Gelişme Tezleri" (4.Baskı), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Vergin, Nur; (2015). *Siyasetin Sosyolojisi*, (12.Baskı), İstanbul: Doğan Kitap Yayınları.

"JOHN RAWLS- SİYASAL LİBERALİZM VE TÜRK SİYASAL YAŞAMI"
İsrafil AYDIN

340

KLASİK LİBERALİZM, YURTTAŞLIK VE ENGELLİ KADINLAR

Nuran AYTEMUR SAĞIROĞLU*

ÖZ

Bu çalışma, her ne kadar kapsayıcı bir söyleme sahip olsa da, klasik liberalizmin yurttaşlık söyleminin genel olarak engellileri daha özeldede engelli kadınları nasıl dışladığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, çalışmada, klasik liberalizmin yurttaş anlayışı, liberalizmin birey ve bireycilik anlayışına ve kamusal-özel alan ayırımına referansla ele alınmaktadır. Klasik liberalizmin soyut, nötr, bedeninden ve toplumsal bağlardan soyutlanmış, bağımsız ve özerk bir varlık olarak birey kavramsallaştırmasının ve bedensel/biyolojik olanı özel olarak nitelendirerek kamusal-özel alan ayırımına ve siyasallaşmasına engel teşkil eden kamusal-özel alan ayırımının engelli kadınları dışlayıcı bir nitelik arz ettiği; bu dışlanmanın sağlam-bedenlilik perspektifinden tanımlanmış olan yurttaş hak ve yükümlülükleriyle daha da pekiştirildiği öne sürülmektedir.

Anahtar Sözcükler: *Klasik Liberalizm, Yurttaşlık, Engellilik, Engelli Kadınlar.*

CLASSICAL LIBERALISM, CITIZENSHIP AND DISABLED WOMEN

ABSTRACT

This study aims to explain how classical liberal discourse of citizenship, despite its inclusive character, excludes disabled people in general and disabled women in particular. To this end, the understanding of citizenship in classical liberalism is examined with reference to the liberal understanding of individual and individualism and the separation between public and private realms. It is argued that both the liberal conceptualization of individual as an abstract, neutral, stripped of her/his body and social connections, independent and autonomous being, and the public-private distinction which prevents the publicization and politicization of the biological body by rendering it private excludes disabled women; and that this exclusion of disabled women are reinforced by citizens' rights and responsibilities defined from the perspective of able-bodiedness.

Keywords: *Classical Liberalism, Citizenship, Disability, Disabled Women.*

* Dr. Öğretim Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü.
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>
2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 341-356.
ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 14.08.2018
Makalenin kabul tarihi: 27.10.2018

Giriş

Kurucu momentleri, Magna Carta’dan Fransız Devrimi’ne, oradan Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi’ne, Süfrajat hareketine (*the suffragette movement*) ve sömürge-karşıtı mücadelelere uzanan yurttaşlık, yoğun mücadelelerin gerçekleştiği bir alan olagelmiş;¹ yurttaşlıktan dışlanan kesimlerin söz konusu hakları elde etmek için gerçekleştirdiği mücadelelerin ivmesi ve liberal demokrasinin gelişimiyle ilintili olarak yurttaşlara atfedilen sivil, sosyal ve siyasal haklar farklı ülkelerde farklı zamanlarda elde edilmiştir. Duruma klasik liberal söylem açısından bakıldığında, öncelikle belirtilmesi gereken, yurttaşlık tanımının başlangıcı itibariyle toplumun bütün kesimlerini kapsamadığı;² ulus-devletin hak ve yükümlülükler sahip bir ferdi olma “ayrıcalığı”nın başlangıçta yalnızca beyaz, burjuva erkeklere tanındığı; bilhassa kadınların³ yurttaşlık projesinin dışında tutulduğudur. (Kadınlar, ancak mülkiyet hakkına ve çalışma özgürlüğüne kavuşmalarıyla birlikte diğer haklara da sahip olarak bu projeye dahil edilebilmiştir.) Her ne kadar yurttaşlık tanımı zaman içerisinde -özellikle de “kadın hakları mücadelesinin katkısı”yla - sınırları genişleyerek daha kapsayıcı hale gelebilmişse de, hak ve özgürlüklerin kamusal alanla sınırlan(dırıl)arak “kadınların temel yaşam alanı” olarak görülen ve “özel alan”da

¹ Pnina Werbner ve Nira Yuval-Davis (eds.) “Introduction: Women and the New Discourse of Citizenship”, *Women, Citizenship and Difference*, Zed Books, London ve New York 1999, s. 2.

² Engelliliğin ve engellilerin sesinin genel olarak sosyal bilimler literatüründe kendisine yer bulamadığı ve engellilere dair bu akademik sessizliğin ne tür hayati sonuçlar doğurduğuna ilişkin bkz. Brendan Gleeson, *Geographies of Disability*, Routledge, London ve New York 1999. Engellilerin perspektifinin yurttaşlık üzerine literatürde yer almadığı ve yurttaşlık “dili” ve “imajı”nın engelliliği “dışladığı”na ilişkin bkz. Helen Meekosha ve Leanne Dowse, “Enabling Citizenship: Gender, Disability and Citizenship in Australia”, *Feminist Review*, Vol. 57, No. 1 (1997): 49-72. Yurttaşlık tartışmalarında engellilerin önem atfettiği “dil” ve “kavramlar”ın başlangıç noktası olarak alınması gerektiğine ilişkin bkz. Jenny Morris, “Citizenship and Disabled People: A scoping paper prepared for the Disability Rights Commission” http://enil.eu/wp-content/uploads/2012/07/Citizenship-and-disabled-people_A-scoping-paper-prepared-for-the-Disability-Rights-Commission_2005.pdf Morris.

³ Modernitenin en büyük paradokslarından birisinin “evrensel” özgürleşme” momentinin, kadınların tabi kılındığı ve dışlandığı bir moment olduğuna dikkat çeken Werbner ve Yuval-Davis, kadınların “özel, ailevi ve duygusal” olanla özdeşleştirilip yurttaşlıktan dışlanmasının, “eril, rasyonel, sorumlu ve saygın” bir nitelik arz eden kamusal alanın inşası için elzem olduğunu; dolayısıyla, kadınların evli erkeklere “kamusal alanda aktif yurttaş olma hakkı veren bir ‘mülk’” haline geldiğini söylemenin mümkün olduğunu belirtirler (Werbner ve Yuval-Davis, “Introduction: Women and the New Discourse of Citizenship”, s. 6.)

konumlandırılan ailenin bu alanın dışında tutulması feminist siyasetin temel sorunsallarından birisi haline gelmiş;⁴ “kişisel olan politiktir” sloganıyla yola çıkan kadın hareketi, özel alanda olup bitenleri “kamu meselesi”⁵ haline getirerek siyasetin sınırlarını da “özel” ya da “kişisel” olanı kapsayacak biçimde genişletmiştir. Bu durum, sadece kadınlar açısından değil, toplumun diğer dezavantajlı kesimleri açısından da önemli sonuçlar doğurmuş; önceleri özel/kişisel addedilen sorunlar siyasallaştırılarak zamanla kamusal alanda ifade edilme şansı bulmuşlardır. Bu ise, başlangıçta birey ve yurttaş olarak yalnızca mülk sahibi erkeklere tanınmış ve kamusal alanla sınırlandırılmış olan (eşit) hak ve özgürlüklerin daha geniş kesimlere tanınmasına ve yurttaşlığın kadınları ve dışlanan diğer kesimleri de kapsayacak biçimde genişlemesine katkıda bulunmuştur.⁶

Ancak bütün bu olumlu gelişmelere ve herkes için “eşit haklar” vaadine rağmen modernitenin kurguladığı yurttaşlık anlayışının hala toplumun bütün kesimlerini kapsamadığı ve yurttaşlık hak ve yükümlülüklerinin eşit bir biçimde dağıtılmadığı açıktır.⁷ Bu çalışmada, klasik liberalizmin yurttaş kavramsallaştırmasının dışarıda bıraktığı kesimler arasında hem engelli hem kadın olmaktan dolayı çifte ayrımcılığa maruz kalan ve dolayısıyla toplumun en dezavantajlı kesimini teşkil eden engelli kadınlara odaklanılacak; söz konusu kavramsallaştırmanın dışlayıcı niteliği, liberalizmin birey/bireycilik anlayışı ve kamusal-özel alan ayırımına referansla ele alınacaktır.

Klasik Liberalizmde Birey

17. yüzyıldan itibaren gelişen liberal gelenekte yurttaşlık “birey” ve “bireysel haklar” üzerine temellenmiştir. Klasik liberal gelenekte, sivil ve siyasal haklar yurttaşlığın özünü oluşturmakta; bir başka deyişle, yurttaş özgürlüğün ve formel eşitliğin garantisi olan “hakların taşıyıcısı” olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar yurttaşlık söylemi söz konusu hakları “eşitlik” ve “evrensellik” iddiasıyla herkes için vaatmiş gibi gözükse de

⁴ Serpil Sancar, *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti*, İletişim, İstanbul 2014, s. 34.

⁵ Anne Phillips, *Demokrasinin Cinsiyeti*, çev. Alev Türker, Metis, İstanbul 2015, s. 115.

⁶ Sancar, *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti*, s. 34.

⁷ Dikmen Bezmez ve Sibel Yardımcı, “Dönüşen Vatandaşlık Kurguları Çerçevesinde Sakat Hakları: Kuramsal Yaklaşımlar ve Türkiye Örneği”, *Yurttaşlık Tartışmaları: Yeni Yaklaşımlar*, ed. Filiz Kartal, TODAIE, Ankara 2010, ss. 159-160.

liberal geleneğin kurucuları⁸ olarak kabul edilen düşünür ve felsefecilerin, yurttaşlık hak ve yükümlülüklerini⁹ toplumun bütün kesimlerini kapsayacak biçimde formüle etmediği açıktır. Bu ise, liberalizmin yurttaş tanımına temel teşkil eden birey kavramsallaştırmasıyla yakından ilişkilidir.

Klasik liberalizmin birey kavramsallaştırmasından söz ederken öncelikle belirtilmesi gereken, temel referans noktasının toplumsal ilişkilerden ve bağlardan soyutlanmış bir birey olduğudur. Bu atomist birey, rasyonellik, bağımsızlık ve özerklik gibi niteliklere sahip olarak tanımlanmıştır. Rasyonel bir biçimde -ki burada rasyonelliğin erkeğe atfedilen bir özellik olduğunu akılda tutmak gerekir- kendi çıkarlarını gerçekleştirmeye çalışan bu soyut birey, “bedeni, tutkuları, tarihi ve duyarlılıkları”, “akıldışı” ve “aşağılık” bulunarak “somut” bir insana dönüşmekten alıkonulmuştur.¹⁰ Bir başka deyişle, klasik liberalizmin soyut, “birleşik”, “hakların taşıyıcısı” olarak birey anlayışı, “duygu”, “bedencilik”, “insancılık”, “toplumsallık” gibi somut varlığın birtakım özelliklerini etik ve siyasetin kapsamı dışında bırakmıştır.¹¹ Buradaki birey, bedensel varlığına öncel olduğu ya da kendi bedensel varlığının ötesine geçebildiği varsayılan “aşkın¹² bir özne”dir.¹³ Bu liberal birey, ne toplumsal cinsiyetlendirilmiş (*gendered*), ne de “tarihsel” ya da “toplumsal” olarak temellendirilmiştir. Epistemolojik ve metodolojik olarak “soyut birey”i temel kabul eden liberal teori, kısmen kişiliğin soyut, “aşkın” nitelikleri üzerine temellendiği için de toplumsal cinsiyet, sınıf veya ırk gibi toplumsal kurum ve ilişkilerden yani

⁸ Bu düşünürlerin mülk sahibi olmayanların oy kullanmasını, kadınların yasalar önünde erkeklerle eşit olmasını ya da köleliği etik ve siyasal olarak savunmanın mümkün olmadığını tahayyül etmediklerini belirtmek gerekir. (Elizabeth Frazer ve Nicola Lacey, *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate*, Harvester Wheatsheaf, London 1993, s. 49.)

⁹ Yurttaşlık hak ve ödevlerinin “tartışmalı” ve “değişken” niteliğine ve birbirine karıştırılabileceğine dikkat çeken bir çalışma için bkz. Nira Yuval-Davis, *Cinsiyet ve Millet*, çev. Aysin Bektaş, İletişim, İstanbul 2014, s. 169.

¹⁰ Serpil Üşür, “Liberalizmin ‘Cinsiyetten Arındırılmış Birey’i ve Feminist Eleştirisi” *Mürekkap*, no. 1 (1994): 57-61, s. 60.

¹¹ Frazer ve Lacey, *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate*, s. 53.

¹² Feministler, Batı kültüründeki bu “bedensel varlığı aşma arzusu”nun “maskülen” bir arzu ve “ideal” olduğunu; bu idealin, “ulvi” bir yaşam sürmenin temelde erkeklerin tecrübe etme olanağına sahip olduğu “tinsellik” (*spirituality*), “entelektüel uğraş” veya “salt uslamlama” (*pure reasoning*) ile ilişkilendirildiğini belirtirler. (Frazer ve Lacey, *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate*, ss. 53-54.)

¹³ A.g.e., s. 53.

“öz”e ilişkin konulardan ziyade¹⁴ “yurttaşlık statüsü” gibi “biçim”le ilgili sorunlara odaklanmaya meyletmiştir.¹⁵

Liberal teorinin gerçek hayatı bütünüyle yanlış yorumladığını ve gerçekte bireylerin liberal teoridekine benzemediğini savunan komüniteryan eleştiriye¹⁶ göre, “her türlü toplumsal bağdan kopuk, tamamıyla yükümlülüklerinden bağımsız, kendi hayatlarının yalnız ve tek yaratıcıları, bu keşifte onlara yön verecek ortak kriter ve modelden yoksun” bireyler “efsanevi figürler”dir.¹⁷ Liberalizmin bedeninden, toplumsal ilişkilerden soyutlanmış, “cinsiyetsiz”, “özerk” ve “ayrık” bir varlık olarak birey tasavvuru feministler tarafından da eleştirilmiştir;¹⁸ bu birey anlayışının, iddia edilen aksine, toplumsal cinsiyet açısından taraflı olduğu ve “beyaz, Anglo-Sakson, erkek”le özdeşleştiği öne sürülmüştür.

Liberalizmin bireyin “bağımsızlığı” ve “özerkliği” üzerindeki vurgusu, engellilik hareketine ve engellilik literatürüne de uzunca bir süre damgasını vurmuş; bu vurgu, kişinin kendi hayatı üzerindeki kontrolünü herşeyden önemli ve üstün addeden “bağımsız yaşam modeli”nde vücut bulmuştur. Başlangıçta engellileri “baskıcı” kurum ve mekanizmalardan “özgürleştirmeyi” amaçlamış olan bağımsız yaşama fikri, engellilerin bilhassa gündelik hayatlarına ilişkin “tercih ve kontrol eksikliği”ne işaret ederek onların kendi bakım ve destek biçimlerini organize etmelerine ve satın almalarına olanak sağlayacak -kısacası tercih ve kontrol alanlarını genişletecek- taleplerin formülasyonuna doğru evrilmiştir.¹⁹ Bağımsızlık konusundaki “kültürel saplantı”yı engellilik perspektifinden sorgulayan ve bağımsızlığın sağlam bedenlilik perspektifinden tahayyül edildiğine ve toplumsal ilişkilere içkin olan karşılıklı bağımlılığın anlaşılmadığına işaret eden yazarlar²⁰ ise, engellilerin topluma bütünüyle entegre olmasının ancak

¹⁴ A.g.e., s. 54.

¹⁵ A.g.e., s. 99.

¹⁶ Komüniteryan yaklaşımın liberalizme yönelttiği diğer iki eleştiri, “haklar”ın “iyi” anlayışına önceliği ve devletin farklı “iyi” anlayışları karşısındaki “tarafsızlığı” varsayımına ilişkindir. (Filiz Kartal, “Liberal and Republican Conceptualizations of Citizenship: A Theoretical Inquiry”, *Turkish Public Administration Annual*, 27-28 2001, ss. 114-115.)

¹⁷ Michael Walzer, Liberalizmin Cemaatçi Eleştirisi”, *Liberaller ve Cemaatçiler*, ed. André Berten, Pablo da Silveira ve Hervé Pourtois, Dost, Ankara 2006, s. 257.

¹⁸ Filiz Kartal, “Kadınların Yurttaşlığı ve Feminist Kuram”, *Amme İdaresi Dergisi* 49, no. 3 (2016), s. 70.

¹⁹ Mark Priestly, “Engellilik”, *Sosyal Politika: Kuramlar ve Uygulamalar*, Pete Alcock, Margaret May ve Karen Rowlingson, Siyasal Kitabevi, Ankara 2011, s. 525.

²⁰ Bkz. Roxana Galusca, “Kurmaca Sağlamlıktan Ulusal Kimliğe: Ellis Adası’nda Sakatlık, Sağlık Muayenesi ve Kamu Sağlığı Düzenlemeleri”, *Sakatlık Çalışmaları*:

toplumsal değerlerin “başkalarına bağımlı olma”yı -ve “olunmayı”- değerli addedecek biçimde değiştirilmesiyle mümkün olduğu varsayımından hareketle “karşılıklı bağımlılık” a -“karşılıklılık” ilkesine- vurgu yapmaktadır.²¹ Kısacası, engellilik perspektifi, “haklar ve öznellik” ile ilgili tartışmalara “karşılıklı bağımlılığın ve yardıma olan evrensel ihtiyacın dahil edilmesi” gerektiğinin altını çizmektedir.²²

Tam da bu noktada, bağımsızlık ve özerklik nosyonlarının “bedenin kontrol edilebilirliği miti”yle ilişkisinden söz etmek yerinde olacaktır. Bedeni tümüyle kontrol etmenin - ve neredeyse “bütün acılardan sakınmanın” - mümkün olduğu şeklindeki bir inancın benimsendiği ve içselleştirildiği bir toplumda - ki, Wendell’in işaret ettiği gibi, sağlıklı olmak bütünüyle kontrolümüzde değildir - “bedenini kontrol edemeyenler”in başarısız ve yetersiz olmakla suçlanacağı açıktır.²³ Burada modern Batı tıbbının oynadığı role de değinmek gerekir. Engelliliği²⁴ bireysel bir hastalık ya da patolojik bir durum olarak nitelendiren tıp bilimi, aynı zamanda bir “anormallik”, “eksiklik” ya da “kusur” olarak görülen bu durumun ortadan kaldırılmasına yani “tedavi”ye odaklanmış; dikkati “dışlayıcı” ve “engelleyci” toplumsal ve çevresel etkenlerden çok bedenleri değiştirmeye yöneltmiştir.²⁵ “Biyolojik olarak kusurlu” addedilen - yeti yitimi olan - bireylerin görünüm, “bilişsel süreçler, tepkiler ve eylemler”indeki farklılıklar, söz konusu bireyleri dışlamanın ya da kontrol altında tutmanın gerekçeleri haline ge(tiri)lirken; bu yalıtılma toplumdaki engelli insanlara ilişkin “zayıf”, “güçsüz”, “bağımlı”, “işe yaramaz”, “değersiz” şeklindeki algıyı pekiştirmiştir.²⁶ Bu durum ise “hastalık” ve “acı”yla özdeşleştirilen ve “normal”den saptığı varsayımlarla

Sosyal Bilimlerden Bakmak, ed. Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı ve Yıldırım Şentürk, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, ss. 255-256.

²¹ Susan Wendell, “Toward a Feminist Theory of Disability”, *The Disability Studies Reader*, ed. Lennard J. Davis, Routledge, New York 2010, ss. 347-348.

²² Rosemarie Garland-Thomson, “Sakatlığın Dahil Edilmesi, Feminist Kuramın Dönüştürülmesi”, *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak*, ed. Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı ve Yıldırım Şentürk, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 535.

²³ Wendell, “Toward a Feminist Theory of Disability”, ss. 343-345.

²⁴ Burada, engelliliğin, tıbbi modelin aksine, “toplumsal bir inşa,” “bedenlerin nasıl olması veya ne yapması gerektiğine ilişkin kültürel normların bir ürünü” olarak görüldüğü belirtilmelidir. (Rosemarie Garland-Thomson, *Extraordinary Bodies: Figuring Physical Disability in American Culture and Literature*, Columbia University Press, New York 1997, s. 6.)

²⁵ Garland-Thomson, “Sakatlığın Dahil Edilmesi, Feminist Kuramın Dönüştürülmesi”, ss. 532-533.

²⁶ Michael Sullivan, “From personal tragedy to social oppression: the medical model and social theory of disability”, *New Zealand Journal of Industrial Relations* 16, no. 3 (1991), s. 258.

“değersizleştirilen” ve “öteki”leştirilen engelli bedenlerin, gençlik, güç ve sağlam bedenlilikle karakterize olan kamusal dünyaya girmek istediklerinde de dirençle karşılaşmasına yol açmıştır.²⁷ Tıpkı ev içi meselelerin ya da kadınların evde yaşadığı sorunların kişisel/özel addedilip kamusal alana taşınmamasında olduğu gibi, engelli bireylerin kendi deneyimlerini dile getirmesinin “toplumsal olarak” onaylanmış bir yolunun olmayışı, “kişisel” ya da özel olarak nitelendirilen bu deneyimlerin özel alana -ya da tıp kurumlarına- hapsedilmesine, kamusal alana taşınmamasına neden olmuştur.²⁸ Bu ise, engellilere yönelik zayıf, aciz, acınası ve korunması gereken, başkalarına muhtaç, işe yaramaz, verimsiz/üretken olmayan, asalak dolayısıyla da toplumun sırtında yük şeklindeki önyargıların yeniden üretilmesine yol açarak engellilerin kamusal alandan dışlanmasına ve genel olarak toplumsal yaşamda görünmez kılınmasına katkıda bulunmaktadır.

Kamusal-Özel Alan Ayrımı

Klasik liberalizmin yurttaş anlayışını tartışırken değinilmesi gereken bir diğer önemli nokta, kamusal-özel alan ayrımıdır. Liberalizmin birey ve yurttaş kavramsallaştırmalarına getirilen temel eleştirilerden birisi, söz konusu kavramların “homojenleştirici” niteliğidir. Nitekim, her iki kavram da farklılıkları yoksaydıkları gerekçesiyle eleştirilmektedir. Liberal yurttaşlık anlayışının evrensel niteliğini sorgulayan feministler²⁹, herkesin katılımını içermeye iddiasındaki bu yurttaşlık anlayışının tüm yurttaşların aynılığını - ki burada aynılık, “tikel” olana karşıt bir biçimde tanımlanmaktadır - dayattığını, bunun ise farklı kimliklere geçit vermemekle kalmayıp onlar açısından baskı ve dezavantajla sonuçlanacağını belirtmektedirler.³⁰ Iris Marion Young, bu

²⁷ Wendell, “Toward a Feminist Theory of Disability”, ss. 341-343.

²⁸ A.g.e., ss. 341-342.

²⁹ Örneğin, evrenselliğin “normatif” ve “toplumsal” açıdan dışlayıcı eğilimlerine dikkat çeken Judith Monks, tam bir yurttaşlıktan dışlanmanın, temel toplumsal ilişkilere ve kaynakların eşit dağılımına erişimin yadsınmasının ötesinde, “toplumsal olarak kabul edilebilirliğe” ilişkin ahlaki yargılar da içerdiğini ve bunun “normatif açıdan daha kabul edilebilir özneler ya da gruplar”ın aksine gerek formel gerekse pratik olarak kamu tarafından tam olarak tanınmayan (ilişkisel) “ikinci sınıf yurttaş” kavramsallaştırmasında görülebildiğini belirtir. (Judith Monks, “It Works Both Ways’: Belonging and Social Participation among Women with Disabilities”, *Women, Citizenship and Difference*, ed. Pnina Werbner ve Nira Yuval-Davis, Zed Books, London ve New York, 1999, s. 69.)

³⁰ Kartal, “Liberal and Republican Conceptualizations of Citizenship: A Theoretical Inquiry”, s. 119.

durumu, modern siyasal kuramdaki kamusal-özel ayrımıyla³¹ ilişkilendirmekte ve bu ayrımın bilhassa kültürel olarak “beden, yabanilik ve irrasyonellikle özdeşleştirilen” kişi ve grupların dışlanmasını gerektiren bir “homojenlik” arzusunu belirttiğini öne sürmektedir.³² Bu kamu fikri, yurttaşların kendi özel durum ve ihtiyaçlarından soyutlanmış “evrensellik” ve “rasyonellik”lerini ifade ettiği bir alana işaret etmektedir.³³ “Akıl” ve “arzu” ikiliği, evrensellekle - ve “tarafsızlık”la - karakterize olan kamu ile “ihtiyaç ve arzuların alanı” olarak özel alan arasındaki ayırmada ortaya çıkar. Burada kamuya atfedilen “genellik,” “tikellik, arzu, duygu ve yaşamın bedenle ilişkilendirilen diğer vechelerinin dışlanması”yla sağlanır. Daha özelden, modern siyasal kuramda kamunun “birlik” ve bütünlüğüne, bilhassa “doğa ve bedenle ilişkilendirilen kadınların ve diğerlerinin dışlanması”yla erişilir.³⁴

Duruma engelliler açısından bakıldığında, sağlam bedenlilik ideolojisine³⁵ içkin olan “kusursuz beden ve zihin talebi”nin³⁶ de böylesi bir homojenlik anlayışıyla sağlıklı ve zinde yurttaş tanımının dışında kalan -yani “bedensel” ve “zihinsel” açıdan toplum tarafından kabul edilmiş normlardan sapmalar³⁷ olarak nitelendirilen- kesimleri “ulusun hastalığı”na³⁸ işaret ettiği

³¹ Feministler, Locke’dan beri liberal teoriye temel olan ve hala pek çok siyasal teoriye temel teşkil eden kamu ve özel arasındaki liberal ayrımı, toplumu “geleneksel eril bakış açısı”yla sunduğu; kadın ve erkeğin “farklı doğaları” ve “doğal rolleri” olduğuna ilişkin varsayımlara dayandığı ve herkesi kapsayacak bir siyaset teorisinde işlevsel bir kavram olamayacağı nedeniyle “ideolojik” olarak nitelendirmektedirler. (Susan Moller Okin, “Gender, the Public, and the Private”, *Feminism and Politics*, ed. Anne Phillips, Oxford University Press, Oxford ve New York 1998, s. 125.)

³² Iris Marion Young, “Impartiality and the Civic Public”, *Feminism, the Public and the Private*, ed. Joan B. Landes, Oxford University Press, Oxford ve New York 1998, s. 440.

³³ A.g.e., s. 440.

³⁴ A.g.e., s. 429.

³⁵ Sağlam bedenliliği, “sağlam bedenlilerin üstün, imtiyazlı ve muktedir ... [engellilerin] ise tabi kılındığı bir iktidar ilişkisi içerisinde konumlanması ... ve modern yaşamın tüm alanlarının sağlam bedenlilik perspektifinden ve sağlam bedenlileri ayrıcalıklı kılacak şekilde örgütlenmesi” ve bu durumun doğallaştırılarak yeniden üretilmesinde kilit rol oynayan bir ideoloji olarak tanımlamak mümkündür (Nuran Aytemur Sağıroğlu, “Sağlam Bedenlilik İdeolojisi Üzerine Eleştirel Bir İnceleme”, *Yakın Doğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, X, no. 2 (2017b), s. 165.

³⁶ Roxana Galusca, “Kurmaca Sağlamlıktan Ulusal Kimliğe: Ellis Adası’nda Sakatlık, Sağlık Muayenesi ve Kamu Sağlığı Düzenlemeleri”, *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak*, ed. Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı ve Yıldırım Şentürk, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 249.

³⁷ Carol Thomas, “Sakatlık Kuramı: Kilit Fikirler, Meseleler ve Düşünürler”, *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak*, ed. Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı ve Yıldırım Şentürk, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 33.

³⁸ Lennard J. Davis, “Normalliğin İnşası: Çan Eğrisi, Roman ve On Dokuzuncu Yüzyılda Sakat Bedenin İcadı”, *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak*, ed. Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı ve Yıldırım Şentürk, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 196.

gereğesiyle ayrımcılığa maruz bırakıp temel haklardan eşit bir biçimde yararlanmasını engellediği görülmektedir. Bu duruma işaret eden Dikmen Bezmez ve Sibel Yardımcı, eşitliğin aynılığa indirildiği bu yurttaşlık anlayışının çoğunlukla toplumda iktidar sahibi olanların - erkeklerin ve sağlam bedenlilerin - haklarına ve eşitliğine öncelik tanıdığını belirtmekte ve bilhassa erişilebilirlik sorununa dikkat çekerek engellilerin kamusal alanda görünmez kılınmasını onların erişilebilir bir şehir talebinin karşılanmamasıyla ilişkilendirmektedirler.³⁹ Bir başka deyişle, engellilerin temel yurttaşlık haklarından yararlanamamaları, “kent mekanının farklı kaynaklara ve imkanlara erişimi imkansız kılacak şekilde düzenlenmiş” olmasıyla yakından ilişkilidir ve bu nedenledir ki, “kentleri yeniden yapılandırma” ve engelliler için “erişilebilir kılma” yönündeki çaba, engellilerin “hak temelli”⁴⁰ mücadelelerinin önemli bir unsuru olagelmıştır.⁴¹ Burada vurgulanması gereken, yalnızca sosyal çevrenin değil fiziksel çevrenin ya da mekansal süreçlerin de sağlam bedenlilik perspektifinden - güçlü ve sağlıklı beden varsayımı üzerine⁴² - tasarlanıp inşa edildiğidir.⁴³ Bu durum ise, yurttaşlığın temel unsurlarından birisini teşkil eden eşitliğin aynılıktan ziyade farklılık olarak kavranmasını engellemekte; farklı toplumsal kesimlerin sorunlarını, farklılıklarından kaynaklanan ihtiyaç ve taleplerini dile getirmesinin yolu olan siyasal katılımı olumsuz yönde etkileyerek bunların kamusal alana taşınma olanağını ortadan kaldırmaktadır.

Burada bir parantez açıp, bedene dair ve/veya biyolojik olanın - bedeninin “söylem içinde imaj olarak” kurulduğu görmezden gelinerek -

³⁹ Dikmen Bezmez ve Sibel Yardımcı. “Bir Vatandaşlık Hakkı Olarak Sakat Hakları ve Sakat Hareketi”, *Birikim*, 29 Mart 2008. <http://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/697/bir-vatandaslik-hakki-olarak-sakat-haklari-ve-sakat-hareketi#.V1pwK75VVwQ>.

⁴⁰ Tam da bu noktada, yeni yurttaşlık tartışmalarında yurttaşlığın nasıl kavramsallaştırıldığı önem arz etmektedir. Bu tartışmalarda yurttaşlık, bir “haklar ve ödevler bütünü” olarak bir “statü” olmaktan ziyade “iktidarla ve meşru taleplerin öncülleri olarak kabul edilen faillerin tanınmasına yönelik mücadelelerle bağlantılı bir çatışma pratiği” olarak anlaşılakta, “katılım, temsil ve kamusal politikaların oluşumuna dayalı bir uzlaşma pratiği”yle de ilişkilendirilmektedir. (Berengere Marques-Pereira, “Yurttaşlık”, *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*, haz. Helena Hirata, Françoise Laborie, Hélène Le Doaré ve Danièle Senotier, çev. Gülnur Acar-Savran, Dipnot, Ankara 2015, ss. 315-318.) Yurttaşlığın bu çerçevede bir “statü”, “durum” ya da “konum” olmaktan ziyade “hak talep etme süreci” olarak anlaşılması gerektiği vurgusu, engellilerin mücadelelerine de damgasını vurmuştur. (Bezmez ve Yardımcı, “Dönüşen Vatandaşlık Kurguları Çerçevesinde Sakat Hakları: Kuramsal Yaklaşımlar ve Türkiye Örneği”, s. 165.)

⁴¹ A. g. e., s. 166.

⁴² Wendell, “Toward a Feminist Theory of Disability”, s. 341.

⁴³ Gleeson, *Geographies of Disability*, s. 11.

kamusal alandan, “yüce” yurttaşlık hakkının kullanıldığı alan olan siyasetten⁴⁴ dışlanmasının, yalnızca “doğurganlığı” nedeniyle biyolojik olana indirgenen kadınların değil, çoğu kez bedensel farklılıklarından dolayı damgalanan engelli bedeninin de dışlanması anlamına geldiğini belirtmek gerekir. Burjuva kamusal alanı, özgür iradeleri ile bir araya gelerek bir “sözleşme” yapan ve bu “sözleşme” ile egemenlik haklarını “siyasal iktidara” devreden - ancak burada egemenlik nihai olarak eşit ve özgür olan “birey”e aittir - bedenlerinden ve bedene dair olan herşeyden soyutlanmış “rasyonel” bireylerin “ortak çıkar” alanı olarak tanımlanmış; bireylerin eşitliği üzerine temellenen “genel ve tarafsız yasalar”, haklar ve özgürlüklerle karakterize olmuştur. “Kamusal”ın karşısı olarak tanımlanan “özel” ise “doğal,” “bedensel” ve “duygusal” - “mahrem” - olanın alanıdır. Bu ise, liberalizmin “soyut” bireyinin söylemsel kuruluşunun “özel/kamusal, duygusal/akılcı, doğal/tarihsel”⁴⁵ gibi birbirini dışlayan ikili kavramlaştırmalarla gerçekleşmesi demektir.⁴⁶ Burada dikkat çeken ve feministler tarafından eleştirilen temel nokta, bu kavramlardan birinin diğerinin karşısında olmaları ve “hiyerarşik olarak diğerine hükmetme hak ve yetkisiyle” donatılması; daha açık bir deyişle, hiyerarşik olarak üstün olanın - toplumsal ve siyasal alan - erkekle özdeşleştirilirken, bu iktidar ilişkisinde “ ‘doğası’ gereği” tabi/bağımlı kılınanın kadına atfedilen (özel/mahrem) alan olmasıydı.⁴⁷ Konumuz açısından önemli olan bir diğer nokta ise, “erkek değerleri”yle⁴⁸ tanımlanan kamusal alanın aynı zamanda sağlam bedenlilikle karakterize olması ve sağlam bedenli erkekleri egemen, özgür ve eşit kılarak

⁴⁴ Siyasetin “rekabet, çıkar, üstün gelme” gibi değerlerle donatılarak “iktidarı ele geçirme ve elde tutma sanatı” olarak tanımlanması ve iktidardan dışlananlar üzerinde bir “tahakküm aracı” olması, siyasetteki “erkek egemenliğini pekiştirme”nin yanısıra, kendilerini “egemen siyasal anlamlar” içerisinde ifade etme olanağı bulamayanları dışlayıcı bir nitelik arz etmektedir. (Üşür, “Liberalizmin ‘Cinsiyetten Arındırılmış Birey’i ve Feminist Eleştirisi”, s. 60.) Bu tür bir siyaset anlayışı, demokrasinin “yönetmel” sınırları içerisinde hapsedilmesine ve yurttaşların “nesneleş(mesine)” neden olurken katılım temelinde tanımlanan bir siyaset anlayışı ise yurttaşı “siyasetin doğrudan öznesi” konumuna getirmekte; bu siyaset anlayışları arasındaki ayrım, aynı zamanda, demokrasiyi bir “yönetme biçimi”ne indirgeyen liberal -temsili- demokrasi ile “kişinin kendini gerçekleştirdiği bir faaliyet” olarak ele alan ve “katılım”ı seçim sandığı ile sınırlamayan cumhuriyetçi demokrasi yaklaşımı arasındaki ayrıma işaret etmektedir. (Aylin Özman ve Simten Coşar, “Yönetmenden Yaşamsala Demokrasi Pratiği: ‘Teminatsız’ Bir Demokrasiye Dair Düşünmek”, *Liberalizm, Devlet, Hegemonya*, ed. E. Fuat Keyman, Everest, İstanbul 2002, ss. 341-346.)

⁴⁵ Pateman 1989, ss. 122-124’den aktaran Üşür, “Liberalizmin ‘Cinsiyetten Arındırılmış Birey’i ve Feminist Eleştirisi”, s. 57.

⁴⁶ A.g.e., s. 57.

⁴⁷ A.g.e., s. 58.

⁴⁸ A.g.e., s. 58.

kamusal alana dahil ederken, sağlam bedenlinin ötekisi olarak tanımlanan engelli bedene kamusal dünyanın kapılarını kapatmasıdır. Kamusal alan “güç”, “performans”, “üretim” ve “sağlam bedenliliğin” dünyası olarak kutsanırken, yalnızca “doğanın emrettiği biyolojik zorunluluklar” ve “beden’e ait olup kamusal düzene tehdit içerme anlamları taşıyan”la anılan kadınları değil, bedensel farklılıkları nedeniyle “zayıflık”, “hastalık” ve “acı”yla özdeşleştirilen ve sağlam bedenlilerin sakınmaya, unutmaya çalıştıklarını hatırlatan, dolayısıyla da korkulan engellileri de dışlamaktadır.⁴⁹ Tıpkı “aile içindeki iktidar[ın] ‘doğa’nın zorunlulukları gereği kadını erkeğe bağlarken, kamusal alandaki iktidar[ın], erkeği ‘vatandaş’ olarak tanımlayarak özgürleştir[mesinde]”⁵⁰ olduğu gibi, sağlam bedenlilerle engelliler arasında da sağlam bedenlileri engellilere hiyerarşik olarak üstün - ve tabi - kılan bir iktidar ilişkisi sağlam bedenli erkekleri yurttaş olarak tanımlayarak özgürleştirmekte; engellileri ise “öteki”leştirmektedir⁵¹.

Burada dikkat çeken bir başka nokta, eril⁵² bir nitelik arz eden yurttaşlığın, biyolojik olanla özdeşleştirerek kamusal alandan dışladığı kadınları aynı gerekçeyle - “doğurmak” ve “topluma hayırlı evlat yetiştirme[k]”⁵³ - üzere geri çağırmasıdır⁵⁴. Ancak bu çağrının engelli kadınları kapsamadığı açıktır. Şöyle ki; engellilere yönelik önyargılar, kalıpyargılar nedeniyle (bedeni) “ideal” ve “normal” olana hiçbir zaman uymayacağı ve çocuk doğurup yetiştirmek için gerekli yeterliğe sahip olmadığı düşünülen engelli kadınlar, kürtaj, kısırlaştırma, vb. pratiklerle de onlara yurttaşlığın kapılarını açan temel işlevlerden “yoksun” bırakılmaktadır. Bunun yanında, yurttaşlık kavramının vergi vermek ve askerlik gibi yükümlülükleri de içerdiği göz önünde bulundurulduğunda, bu işlevlerle tanımlanan yurttaşın sadece kadınları değil, üretimden dışlanan ve askerlik yapamayan engellileri de dışarıda bıraktığı açıktır.⁵⁵ Elbette burada,

⁴⁹ Wendell, “Toward a Feminist Theory of Disability”, ss. 341-343; Üşür, “Liberalizmin ‘Cinsiyetten Arındırılmış Birey’i ve Feminist Eleştirisi”, s. 58.

⁵⁰ Üşür, “Liberalizmin ‘Cinsiyetten Arındırılmış Birey’i ve Feminist Eleştirisi”, s. 58.

⁵¹ Wendell, “Toward a Feminist Theory of Disability”, s. 343.

⁵² Yurttaşlığın başlangıcından itibaren “eril” bir karakter arz ettiği ve klasik cumhuriyetçi ve liberal gelenekte “eril bir pratik ve ideal” olarak geliştiğine işaret eden bir çalışma için bkz. Barbara Hobson ve Ruth Lister, “Keyword: Citizenship”, *Contested Concepts in Gender and Social Politics*, ed. Jane Lewis, Barbara Hobson ve Birte Siim, Edward Algar, Cheltenham 2001, s. 4.

⁵³ Phillips 1993, ss. 96-98’den aktaran Üşür, “Liberalizmin ‘Cinsiyetten Arındırılmış Birey’i ve Feminist Eleştirisi”, s. 58.

⁵⁴ A.g.e., s. 58.

⁵⁵ Nuran Aytemur-Sağiroğlu, “Eğitimin Görme Engelli Kadınların Toplumsal ve Siyasal Katılımı Üzerindeki Etkisi”, *Yakın Doğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, X, no. 1 (2017a), s. 181.

kadının “bedensel” özellikleri gereği kamusal alandan dışlanırken, erkek bedeninin yurttaşlığın temel niteliklerinden biri olan askerlik - “vatan savunması” - ile kamusal dünyada boy gösterdiği unutulmamalıdır.⁵⁶ Erkekler yurttaşlık statüsüne üretimdeki ve ülke savunmasındaki rolleri gereği - yani “asker” veya “işçi” olarak - sahip olurken kadınların ev içindeki/özel alandaki rolleri gereği - “anne” ve “çocukların eğitimcisi” olarak - yurttaşlığı kazanması siyasi yapılanmanın “cinsiyetçi işbölümünü meşrulaştırmış” olduğu anlamına gelmektedir. Bir başka deyişle, eşitsizlikler siyasete içkindir.⁵⁷

Bütün bunlar, klasik liberalizmde özgürlüğün “sağlam bedenli erkek yurttaşlar”la sınırlı olduğu anlamına da gelmektedir. Klasik liberalizmde özgürlük, genel olarak dış engellerin ya da sınırlamanın/kısıtlamanın yokluğu anlamına gelen “negatif özgürlük” olarak kavramsallaştırılmıştır. Bir başka deyişle, negatif özgürlük, insanların - devletin ve diğer bireylerin müdahalesinden azade bir biçimde - kendi “iyi” anlayışlarını takip etmesini ve kendi tercihlerini gerçekleştirmesini ifade etmektedir.⁵⁸ Bu ise, söz konusu özgürlük anlayışının liberal “sınırlı devlet” anlayışıyla yakından bağlantılı olduğunu göstermektedir.⁵⁹ Bu nokta, klasik liberalizmdeki özgürlük ile eşitlik arasındaki ilişkiye/gerilime değinmemizi gerekli kılmaktadır. Yukarıda belirtildiği gibi, negatif özgürlük anlayışı sınırlı devlet anlayışını gereksinirken, eşitlik ise bilhassa eğitim, sağlık gibi konularda -piyasaya-devlet müdahalesini gerektirmektedir. Aksi durumda, özgürlükler eşitsizliklerin artmasıyla sonuçlanacaktır. Bu nokta, klasik liberalizmin - “kendini gerçekleştirme” kapasitesi anlamında pozitif bir özgürlük anlayışını vurgulayan ve bu anlamda devlet müdahalesine kapı aralayarak klasik liberalizmle sosyal liberalizm arasında bir köprü görevi gören John Stuart Mill gibi liberallerin kendisi tarafından da- en çok eleştirildiği noktalardan biridir. Burada asıl sorun, negatif özgürlük savunusunun, gerçekte “özgürlüksüzlüğe” (*unfreedom*) yol açan “güçsüzlükler”in (*powerlessness*) siyasetin dışında bırakılmasıyla sonuçlanmasıdır.⁶⁰ Bir başka deyişle, böylesi bir siyasal öğreti para ve eğitim gibi kaynakların yokluğu nedeniyle kendi kapasitelerini gerçekleştirme olanağı bulamayanlara yer vermemektedir.⁶¹ Bütün bunlar, aynı zamanda, liberal demokrasinin eleştirisi anlamına da gelmektedir.

⁵⁶ Üşür, “Liberalizmin ‘Cinsiyetten Arındırılmış Birey’i ve Feminist Eleştirisi”, s. 59.

⁵⁷ Anne Phillips, “Feministler Liberal Demokrasiden Vazgeçmeli mi?” *Mürekkap*, no. 1 (1994), s. 62.

⁵⁸ Frazer ve Lacey, *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate*, s. 60.

⁵⁹ A.g.e., s. 61.

⁶⁰ A.g.e., s. 61.

⁶¹ A.g.e., s. 61.

Nitekim, liberal demokrasinin en çok eleştirildiği noktalardan birisi, formel düzeyde siyasi eşitliği kabul ederken, piyasayla ilintili eşitsizlikleri göz ardı etmesidir. Bu eleştiriye getirilen yanıt ise, eşitsizliklerle ilgili herhangi bir müdahalenin “demokratik geleneğin parçası olan özgürlüklerle çelişkili hale geleceğidir.”⁶² Burada ilkinde maddi (*substantive*) eşitliğin formel eşitliğin, siyasal katılımın, temsilin vb. güvence altına alınmasının ön koşulu olduğunu ileri süren Marshall’ı;⁶³ ikincisine ise maddi eşitliğe yönelik yeniden dağıtım kişisel özgürlüklerin ihlali anlamına geldiğini öne sürerek asla kabul edilemez bulan Nozick ve Friedman gibi düşünürleri⁶⁴ örnek vermek mümkündür. Liberal demokrasiye yöneltilen bir başka eleştiri, siyasi eşitliği gerçekleştirmekte de başarısız olmasıdır. Siyasi eşitliği “seçme ve seçilmede eşit haklara yeterli bir biçimde ulaşmak” şeklinde ele alan liberal demokrasi, böylelikle siyasi eşitliğin gerçekleşmesinde rol oynayabilecek toplumsal ve ekonomik koşulları göz ardı etmektedir.⁶⁵ Bu noktada, “siyasi topluluk üyeliğinin bizzat kendisinin toplumsal cinsiyete dayandığı” yönündeki feminist eleştiriye hatırlatmakta yarar vardır. Burada dikkat çekilen sorun, “siyasi eşitliğin yetersiz olması” değil, yurttaşlar olarak kadınların “siyasal” statüsünün “cinsiyet eşitsizliği” temelinde kurulmuş olmasıdır. Bir başka deyişle, kadınların yurttaşlık statüsünü onlara atfedilen geleneksel rolleri gereği - “anne” ve “çocukların eğitimcisi” olarak- kazanmasıdır.⁶⁶

Sonuç

Bu çalışmada, soyut, nötr, cinsiyetsiz - gerçekte ise burjuva erkeklerle sınırlanmış - yurttaş tanımıyla toplumun farklı kesimlerini kapsama iddiasında olan klasik liberalizmin yurttaşlık söyleminin engelli kadınları nasıl dışladığı, liberalizmin birey/bireycilik anlayışına ve kamusal-özel alan ayırımına referansla ortaya konulmaya çalışılmıştır. Liberalizmin toplumsal ilişkilerden ve bağlardan soyutlanmış, rasyonel, bağımsız, özerk, kendi kendine yettiği varsayılan birey kavramsallaştırmasının, kendi kaderini tayin etmek bir yana ‘bedenini dahi kontrol edemeyen’, işe yaramaz, asalak,

⁶² Phillips, “Feministler Liberal Demokrasiden Vazgeçmeli mi?”, s. 64.

⁶³ Marshall’ın temel yurttaşlık haklarından etkin bir biçimde yararlanabilmek için vazgeçilmez gördüğü eğitim, sağlık, sosyal güvenlik, barınma gibi -toplumsal eşitlik açısından temel önem arz eden- sosyal haklar, klasik liberalizmde özgürlüğün eşitliğe önceliği yüzünden kendisine yer bulamamıştır.

⁶⁴ Frazer ve Lacey, *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate*, s. 49.

⁶⁵ Phillips, “Feministler Liberal Demokrasiden Vazgeçmeli mi?”, s. 62.

⁶⁶ A.g.e., s. 62.

yardıma muhtaç ve başkalarına bağımlı, kısacası liberal bireyin sahip olduğu varsayılan niteliklerden yoksun olarak betimlenen engelli kadınların yurttaşlık tanımının dışında kalmasına yol açtığı öne sürülmüştür. Bunun yanında, söz konusu birey anlayışı üzerine temellendirilen ve bedensel/biyolojik olanı özel olarak nitelendirerek kamusallaşmasına/siyasallaşmasına engel teşkil eden kamusal/özel alan ayrımının da engelli kadınların (sağlam bedenlilik perspektifinden inşa edilmiş) kamusal alandan ve yurttaşlıktan dışlanmasında temel bir rol oynadığı; bu dışlanmanın ise sağlam-bedenlilik perspektifinden tanımlanmış olan yurttaş hak ve yükümlülükleriyle daha da pekiştirildiği belirtilmiştir. Sonuç olarak, eşitlik ve evrensellelikle karakterize olduğu öne sürülen liberal yurttaşlık anlayışının, eşitliği aynılığa indirgeyerek farklı olanların kamusal alanda temsiline olanak tanımadığı da göz önünde bulundurulduğunda, yasalar önünde eşit hak ve yükümlülüklerle sahip yurttaşlar olarak tanımlanmış olsalar dahi engelli ve kadın olmaktan dolayı çifte ayrımcılığa maruz kalan ve farklılıktan kaynaklanan ihtiyaçlarını, sorunlarını ve taleplerini ifade etme kanallarından yoksun olan engelli kadınların temel yurttaşlık haklarından etkin bir biçimde yararlanmasının mümkün olmadığı açıktır.

KAYNAKÇA

- Aytemur-Sağiroğlu, Nuran. “Eğitimin Görme Engelli Kadınların Toplumsal ve Siyasal Katılımı Üzerindeki Etkisi”, *Yakın Doğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, X, no. 1 (2017a): 169-191.
- Aytemur-Sağiroğlu, Nuran. “Sağlam Bedenlilik İdeolojisi Üzerine Eleştirel Bir İnceleme”, *Yakın Doğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, X, no. 2 (2017b): 148-168.
- Bezmez, Dikmen ve Sibel Yardımcı, “Dönüşen Vatandaşlık Kurguları Çerçevesinde Sakat Hakları: Kuramsal Yaklaşımlar ve Türkiye Örneği”, *Yurttaşlık Tartışmaları: Yeni Yaklaşımlar*, ed. Filiz Kartal, TODAİE, Ankara 2010, 159-190.
- Davis, Lennard J. “Normallığın İnşası: Çan Eğrisi, Roman ve On Dokuzuncu Yüzyılda Sakat Bedenin İcadı”, *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak*, ed. Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı ve Yıldırım Şentürk, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, 187-208.
- Frazer, Elizabeth ve Nicola Lacey. *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate*, Harvester Wheatsheaf, London 1993.
- Galusca, Roxana. “Kurmaca Sağlamlıktan Ulusal Kimliğe: Ellis Adası’nda Sakatlık, Sağlık Muayenesi ve Kamu Sağlığı Düzenlemeleri”, *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak*, ed. Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı ve Yıldırım Şentürk, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, 243-265.
- Garland-Thomson, Rosemarie. *Extraordinary Bodies: Figuring Physical Disability in American Culture and Literature*, Columbia University Press, New York 1997.
- Garland-Thomson, Rosemarie. “Sakatlığın Dahil Edilmesi, Feminist Kuramın Dönüştürülmesi”, *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak*, ed. Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı ve Yıldırım Şentürk, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, 521-548.
- Gleeson, Brendan. *Geographies of Disability*, Routledge, London ve New York 1999.
- Meekosha, Helen ve Leanne Dowse, “Enabling Citizenship: Gender, Disability and Citizenship in Australia”, *Feminist Review* 57, no.1 (1997): 49-72.
- Hobson, Barbara ve Ruth Lister. “Keyword: Citizenship”, *Contested Concepts in Gender and Social Politics*, ed. Jane Lewis, Barbara Hobson ve Birte Siim, Edward Algar, Cheltenham 2001.
- Kartal, Filiz. “Liberal and Republican Conceptualizations of Citizenship: A Theoretical Inquiry”, *Turkish Public Administration Annual* 27-28 (2001): 101-130.
- Kartal, Filiz. “Kadınların Yurttaşlığı ve Feminist Kuram”, *Amme İdaresi Dergisi* 49, no. 3 (2016): 59-87.
- Marques-Pereira, Berengere. “Yurttaşlık”, *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*, haz. Helena Hırata, Françoise Laborie, Hélène Le Doaré, Danièle Senotier, çev. Gülnur Acar-Savran, Dipnot, Ankara 2015.
- Monks, Judith. “‘It Works Both Ways’: Belonging and Social Participation among Women with Disabilities”, *Women, Citizenship and Difference*, ed. Pnina Werbner ve Nira Yuval-Davis, Zed Books, London ve New York 1999, 65-84.
- Okin, Susan Moller. “Gender, the Public, and the Private”, *Feminism and Politics*, ed. Anne Phillips, Oxford University Press, Oxford and New York 1998, 116-141.

- Özman, Aylin ve Simten Coşar. "Yönetselden Yaşamsala Demokrasi Pratiği: 'Teminatsız' Bir Demokrasiye Dair Düşünmek", *Liberalizm, Devlet, Hegemonya*, ed. E. Fuat Keyman, Everest, İstanbul 2002, 340-357.
- Phillips, Anne. "Feministler Liberal Demokrasiden Vazgeçmeli mi?" *Mürekkap*, no. 1 (1994): 62-69.
- Phillips, Anne. *Demokrasinin Cinsiyeti*, çev. Alev Türker, Metis, İstanbul 2015.
- Priestly, Mark. "Engellilik", *Sosyal Politika: Kuramlar ve Uygulamalar*, Pete Alcock, Margaret May ve Karen Rowlingson, Siyasal Kitabevi, Ankara 2011, 521-530.
- Sancar, Serpil. *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti*, İletişim, İstanbul 2014.
- Sullivan, M. "From personal tragedy to social oppression: the medical model and social theory of disability", *New Zealand Journal of Industrial Relations* 16, no. 3 (1991): 255-272.
- Thomas, Carol. "Sakatlık Kuramı: Kilit Fikirler, Meseleler ve Düşünürler", *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak*, ed. Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı ve Yıldırım Şentürk, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, 31-50.
- Üşür, Serpil. "Liberalizmin 'Cinsiyetten Arındırılmış Birey'i ve Feminist Eleştirisi", *Mürekkap*, no. 1 (1994): 57-61.
- Walzer, Michael. Liberalizmin Cemaatçi Eleştirisi", *Liberaller ve Cemaatçiler*, ed. André Berten, Pablo da Silveira ve Hervé Pourtois, Dost, Ankara 2006, 253-273.
- Wendell, Susan. "Toward a Feminist Theory of Disability", *The Disability Studies Reader*, ed. Lennard J. Davis, Routledge, New York 2010, 336-352.
- Werbner, Pnina ve Nira Yuval-Davis (ed.) "Introduction: Women and the New Discourse of Citizenship" *Women, Citizenship and Difference*, Zed Books, London ve New York 1999, 1-38.
- Young, Iris Marion. "Impartiality and the Civic Public", *Feminism, the Public and the Private*, ed. Joan B. Landes, Oxford University Press, Oxford ve New York 1998, 421-447.
- Yuval-Davis, Nira. *Cinsiyet ve Millet*, çev. Aysin Bektaş, İletişim, İstanbul 2014.

İNTERNET KAYNAKÇASI

- Bezmez, Dikmen ve Sibel Yardımcı. "Bir Vatandaşlık Hakkı Olarak Sakat Hakları ve Sakat Hareketi", *Birikim*, 29 Mart 2008. <http://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/697/bir-vatandaslik-hakki-olarak-sakat-haklari-ve-sakat-hareketi#.V1pwK75VVwQ> (Erişim Tarihi: 06. 06. 2016).
- Morris, Jenny. "Citizenship and Disabled People: A scoping paper prepared for the Disability Rights Commission" http://enil.eu/wp-content/uploads/2012/07/Citizenship-and-disabled-people_A-scoping-paper-prepared-for-the-Disability-Rights-Commission_2005.pdf (Erişim Tarihi: 06. 07. 2017)

WHY ALEXIS DE TOCQUEVILLE IS NOT A REPUBLICAN BUT A LIBERAL

Funda GENÇOĞLU*

ABSTRACT

The search for the ideal form of the relation between the individual human being and the community surrounding her has always been the question at the center of political thought. This article is interested in two of these alternatives: the liberal and the republican. What is interesting about these two is that while they traditionally have been rivals to each other, there have always been attempts to bring them together. An analysis of the complex relation between them provides fertile ground for those who are eager to hunt their own answers. This is what this article hopes to do with an eye on one of the most influential political theorists, de Tocqueville. In this article, I aim to show why it is more appropriate to cite him as a classical representative of liberalism rather than republicanism. Hence, the contribution of this article can be formulated as follows: It will present a comparative overview of the main tenets of liberalism and republicanism; by highlighting the points of conjuncture and disjuncture between them, it will illustrate the background of the notion of liberal-republicanism; third, mainly through quotations from Democracy in America, it will reveal that de Tocqueville, because of his ideas on state-society-individual relations, is the founding father of modern liberal-individualist-pluralist hegemonic concept of civil society.

Keywords: Liberalism, republicanism, Alexis de Tocqueville, civil society, liberal-republicanism, state-society-individual relationship

ALEXIS DE TOCQUEVILLE'İN NEDEN CUMHURİYETÇİ DEĞİL DE LİBERAL OLDUĞU HAKKINDA

ÖZ

Birey ve içinde yaşadığı topluluk arasındaki ilişkinin ideal formunu aramak Antik Yunan'dan bu yana yüzlerce yıllık siyasal düşünce tarihinin en önemli konusunu oluşturmuştur. Bu makale bu konudaki çok sayıdaki farklı yaklaşımdan ikisini, cumhuriyetçi ve liberal yaklaşımları, inceleme konusu yapmaktadır. Bu yaklaşımları ilginç kılan, devlet-toplum-birey ilişkisine ele alırları bakımında ikisinin aynı anda hem birbirlerinin kuvvetli rakipleri olarak görülmesi hem de liberal cumhuriyetçilik olarak adlandırılan üçüncü bir yaklaşımı mümkün kılacak kadar ortak nokta barındırdıklarının söylenmesidir. Bu çalışma, ikisi arasındaki bu çok yönlü ve karmaşık ilişkiye dair düşünmenin, zihinlerimizi meşgul eden temel meseleye dair kendi yanıtlarımızı aramak ve bulmakta yardımcı olacağı inancından hareket etmektedir. Bu tartışmayı en etkili siyaset teorisyenlerinden Alexis de Tocqueville'in Amerika'da Demokrasi adlı eserinde ortaya koyduğu yaklaşıma atıfla somutlandırmaktadır. Çünkü de Tocqueville bazen liberal, bazen cumhuriyetçi bazen de liberal-cumhuriyetçi olarak kategorize edilmekte, bu çalışma ise onun liberal gelenek içinde anılması gerektiğini öne sürmektedir. Sonuç olarak burada şu şekilde katkı sunmak hedeflenmektedir: liberalizm ve cumhuriyetçiliğin devlet-toplum-birey ilişkisini kavramsallaştırma biçimlerinin epeyce özet şekilde de olsa karşılaştırmalı bir analizini sunmak, böylelikle günümüz siyaset teorisinde geniş ilgi uyandıran liberal cumhuriyetçiliğin arkaplanını ana hatlarıyla göstermek, ve de Tocqueville'in bugünkü hakim liberal-bireyci-çoğulcu sivil toplum anlayışının kurucusu olduğunu ortaya koymak. Vurgulamak gerekirse, asıl soru yüzyıllardır değişmediği için, burada esasen amaçlanan kendi cevaplarımızı arayıp bulmaya vesile olmaktır.

Anahtar Kelimeler: Liberalizm, cumhuriyetçilik, Alexis de Tocqueville, sivil toplum, liberal cumhuriyetçilik, devlet-toplum-birey ilişkisi

* Assoc. Prof. Dr. Baskent University, Department of Political Science and International Relations.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>

2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 357-374.

ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 06.08.2018

Makalenin kabul tarihi: 26.11.2018

Introduction

Jürgen Habermas' formulation is one of the best summaries of today's most difficult socio-political problem: "the high level of complexity of functionally differentiated societies."¹ Apart from the hardships it causes in practical life, this difficulty is felt at the theoretical as well. On the one hand, there is the uneasiness with the phrases "the society that administers itself" or "society and its self-organization" which implies an "ill-suited ... holistic notion of a social totality in which the associated individuals participate like the members of an encompassing organization."² On the other hand, there is an incessant search for finding ways of handling this complexity. While a stream of contemporary political thought, expressed most vividly by Chantal Mouffe and Ernesto Laclau, maintained that we must come to terms with the ineradicable nature of conflict and focused on the notion of hegemony, another category insists on the possibility of resolution of conflicts. For instance, Habermas believes that the "plurality of competing interests" characterizing today's differentiated societies is to be resolved in a certain manner especially with a view to the "general interest."³

358

Indeed, the search for the ideal form of the relation between the individual human being and the community surrounding her has always been *the* question at the center of political thought. It was this search that led to the emergence of the Sophists in Ancient Greece and then to Socrates's famous dictum: "A life unexamined is not worth living." Since then, various alternatives have been formulated to find a way of connecting the particular with the universal. In this article, I am interested in two of these alternatives: the liberal and the republican. What makes these two approaches interesting discussion topics is the fact that while they traditionally have been rivals to each other, there has always been attempts to bring them together. Habermas, for instance, is one of those political theorists who has been arguing that the two traditions are not at odds with each other and elaborating a theory of liberal-republicanism. This discussion about the points of tension and reconciliation between the two traditions is valuable as it has so much to say about the most central themes and questions of political theory such as the individual-society-state relation, and the confrontation

¹ Habermas, "Further Reflections on the Public Sphere" in *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun, (Cambridge: The MIT Press, 1992), 443.

² *Ibid.*, 443.

³ *Ibid.*, 441.

between core values of liberty and equality, and related with both, the concept of citizenship. Alexis de Tocqueville, stands at the crossroads of all these because he is categorized both as a republican and as a liberal, while some others consider him as an earliest representative of liberal republicanism. In this article, I aim to show why it is more appropriate to cite him as a classical representative of the liberal tradition. In this respect, the expected contribution of this article can be formulated as follows: It will present a comparative overview of the main tenets of liberalism and republicanism; by highlighting the points of conjuncture and disjuncture between them, it will illustrate the background of the notion of liberal-republicanism and point out the problems with this notion; and third, mainly through quotations from *Democracy in America*, it will reveal that de Tocqueville, because of his ideas on state-society-individual relations, is the founding father of modern liberal-individualist-pluralist hegemonic concept of civil society.

Liberalism and Republicanism: Siblings, Friends, or Enemies?

359

As John Gray argues, “common to all variants of the liberal tradition is a definite conception of man and society” which has some distinctive characteristics:

It is *individualist*, in that it asserts the moral primacy of the person against the claims of any social collectivity; *egalitarian*, inasmuch as it confers on all men the same moral status and denies the relevance to legal or political order of differences in moral worth among human beings; *universalist*, affirming the moral unity of the human species and according a secondary importance to specific historic associations and cultural forms; and *meliorist* in its affirmation of the corrigibility and improvability of all social institutions and political arrangements. It is this conception of man and society which gives liberalism a definite identity which transcends its vast internal variety and complexity.⁴

It would be further illustrative to go over Friederich A. Hayek’s work on the determining features of liberalism which follows a parallel line of thinking with Gray. Regarding individualism, Hayek argues that the most important thing upon which there is an apparent agreement is the “demand

⁴ John Gray, *Liberalism*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995), xii.

for freedom of the individual and the respect for the individual personality.”⁵ Second, he also relates this kind of individualism with a particular type of egalitarianism in liberalism:

while the protection of the law was to assist all in the pursuit of their aims, government was not supposed to guarantee to the individuals particular results of their efforts. *To enable the individual to use his knowledge and abilities in the pursuit of his self-chosen aims* was regarded both as the greatest benefit government could secure to all, as well as the best way of inducing these individuals to make the greatest contribution to the welfare of the others.⁶

As a consequence of such an understanding of equality before the law, Hayek defines the necessary attributes of the “products of legislation”: “they must be general rules of individual conduct, applicable to all alike in an unknown number of future instances, defining the protected domain of the individuals, and therefore essentially of the nature of prohibitions rather than of specific commands.”⁷ This in turn corresponds to what Gray has termed as the principle of universality.

360

This stress on equality before the law is closely related with the liberal idea of freedom. Hayek states that “the liberal conception of freedom has often been described as a merely negative conception, and rightly so. Like peace and justice, it refers to the absence of an evil, to *a condition opening opportunities* but not assuring particular benefits...”⁸ With its emphasis on individual freedom and rights and respect for individual personality a central theme of liberalism is its stress on limiting the state power and controlling the state actions:

The coercive powers of government [are] supposed to be limited to the enforcement of those rules of just conduct. ... [w]hatever other services government might be called upon to provide, it could for such purposes use only the resources placed at its disposal; but could not coerce the private citizen; or in other words, the person and the property of the citizen could not be

⁵ Frederik A. Hayek, “Liberalism” in *New Studies in Philosophy, Politics and the History of Ideas*, (London: Routledge and Keagan Paul, 1982), internet version. <http://www.angelfire.com/rebellion/oldwhig4ever>

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

used by government as a means for the achievement of its particular purposes.⁹

This concern with limiting and controlling the powers of the state is closely associated with liberalism’s deep belief in the superiority of the “self-generating or spontaneous order” on the part of the society:

The importance which liberal theory attached to the rules of just conduct is based on insight that they are an essential condition for the maintenance of a self-generating or spontaneous order of the actions of the different individuals and groups, each of which pursues his own ends on the basis of his own knowledge.¹⁰

These main principles of liberalism display a sharp contrast with republicanism. The paramount republican value that distinguishes it from liberalism is *liberty understood as non-domination* which is different from liberal view of *liberty as non-interference*.¹¹ The latter is famously summed up by J.S. Mill: “The only freedom which deserves the name is that of pursuing our own good in our own way, so long as we do not attempt to deprive others of theirs.”¹² This understanding of liberty as non-interference has been called as “negative liberty” by Isaiah Berlin in his famous lecture on “Two Concepts of Liberty” (1969) in which he contrasted it with “positive liberty.” Philip Pettit, as a forerunner of contemporary republicanism, sees republican liberty as a third form of liberty which is not typically positive or negative and formulates republican view of liberty as “non-domination by others.”¹³ According to this formulation, “domination might still exist in the absence of interference ... Liberty, moreover, might be lost even where there is no interference.”¹⁴ So, this distinction between non-interference and non-discrimination is of great importance in understanding the difference between liberalism and republicanism:

Republicans, therefore, condemn domination even if actual interference does not take place whereas liberals tend to believe that only actual interference matters. ... That view of liberty should not be seen simply in terms of the positive view of liberty

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

¹¹ See Frank Lowett, “Republicanism”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/republicanism/> ; Bill Brugger, *Republican Theory in Political Thought: Virtuous or Virtual?*, (London: Macmillan Ltd., 1999), 5-8.

¹² Quoted in Lowett, 2.

¹³ Quoted in Brugger, 6.

¹⁴ Ibid.

as self-mastery through political participation but should be considered as the absence of mastery by others.¹⁵

Another important difference between republicanism and liberalism is that republicanism attaches a great significance to “a conception of politics in which government is in principle the common business of the citizens” and which “provides the environment –a public space- for human fulfillment.”¹⁶ Hence, instead of dismissing the notion of freedom as personal self-mastery through political participation and active citizenship, Pettit suggests a view that tries to combine the principles of personal self-mastery and of non-domination. This is a necessary move since,

while there certainly can be non-domination without personal self-mastery ... there can hardly be any meaningful form of self-mastery without non-domination.”¹⁷ Interference, on the other hand, might exist without domination, as in the case of non-arbitrary interference to further one’s interests or law based on the common good. Such interference, rather than an infringement of liberty, actually creates it.¹⁸

362

This is just the opposite of liberalism’s indifference to power or domination and its adherence to “the assumption that there is nothing inherently oppressive about some people having dominating power over others, provided they do not exercise that power and are not likely to exercise it” as a consequence of which liberalism becomes “tolerant of relationships in the home, in the workplace, in the electorate, and elsewhere, that the republican must denounce as paradigms of domination and unfreedom.”¹⁹ Consequently, republican view of liberty as non-domination has three dimensions closely interrelated with each other: The first dimension is the *role of active citizenship for human fulfillment* i.e. as a virtue.

[The republic] differs from the liberal model in which the constitution provides a formal frame that embraces citizens of diverse moral character and with varied individual pursuits. The republic rests rather on the virtues of its citizens and is oriented toward the common good... Republican life is then thought to be formative of the public spirit on which it rests... The purpose of

¹⁵ Ibid.

¹⁶ “Civic Humanism”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/republicanism/>

¹⁷ Pettit quoted in Brugger, 6.

¹⁸ Pettit quoted in Brugger, 6-7.

¹⁹ Brugger, 10.

the common wealth is not so much peace and ensuring the rights of the individuals, as the realization of human potentiality, which is taken to be essentially political. The republic is the necessary medium of self-realization, not merely the condition of possibility of private endeavors.²⁰

The second dimension of the republican view of liberty as non-domination is related with its approach towards the notion of rights and the related public-private distinction different from that of liberals. “For many liberals, the notion of natural rights is important in the affirmation of a private sphere into which the state cannot intrude.”²¹ This is due to the fact that,

...by demarcating a specifically private sphere a government might remove irresolvable questions from the public agenda in the hope of furthering the better functioning of public life; but the result of such action can be domination, as many feminists have observed... the result may be marginalization, which can occur in the absence of domination, and might be more debilitating.²²

The third dimension of the republican liberty, then, very closely related with the first two, is its approach to the state action and law. Republicanism maintains that “non-domination depends on a strong constitutional state because affirming the principle of non-domination in a state which cannot guarantee it may result in either civil war or a culture of perpetual deterrence”.²³ To the contrary, “on the view of negative liberty as non-interference, any sort of public law or policy intervention counts by definition as an interference and, ergo, a reduction in freedom. Being committed to received view of negative liberty, liberals thus tend to be overly hostile to government action.”²⁴ According to Pettit, the crux of the matter “is the argument that whereas the liberal sees liberty as essentially pre-social, the republican sees liberty as constituted by the law which transforms customs and creates citizens.”²⁵ From the republican point of view, “if the law or policy ameliorates dependency, or curtails the arbitrary power’s some

²⁰ “Civic Humanism”, 1-2.

²¹ Brugger, 8.

²² Ibid.

²³ Pettit quoted in Brugger, 7.

²⁴ Lowett, 7.

²⁵ Pettit quoted in Brugger, 7.

exercise over others in the community, the freedom of citizens may be enhanced.”²⁶

How About de Tocqueville?

On this background of the comparative analysis of liberalism and republicanism, I assert that de Tocqueville’s *Democracy in America* (first published in 1835) is indeed an example of what we today call as classical formulation of the liberal-individualist-pluralist conception of individual-society-state relation. This is in large part due to his positive account of nineteenth century associationalism in the United States and his stress on voluntarism and independent associational life as protections against the domination of society by the state, and hence on civil society as a counterforce which helped keep the state accountable and effective. Although he does not specifically use the concept of “civil society” his analysis is an analysis of civil society as associational life since he investigates “associations which are formed in civil life” with direct reference to the notions of pluralism, equality and individualism.

Tocqueville’s account is especially concerned with the danger of despotism and the factors that give rise and consolidate despotism. Thus, he is especially interested in the possible ways of preventing the emergence and consolidation of an over-powered state –which is still the dominant theme in the contemporary literature on civil society, especially in Turkey. Tocqueville argues that a despotic political regime is most secure of continuance when it can keep man asunder.²⁷ It is egoism of human beings, he thinks, that feeds despotic governance:

A despot easily forgives his subjects for not loving him provided they do not love each other. He does not ask them to assist him in governing the State; it is enough that they do not aspire to govern it themselves. He stigmatizes as turbulent and unruly spirits those who would combine their exertions to promote the prosperity of community.²⁸

An interesting claim of Tocqueville is related with the connection between political equality and despotism which are “two things [that]

²⁶ Lowett, 7.

²⁷ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, The Complete and Unabridged Volumes I and II, (New York, Toronto: Bantam Books, 2000), 625.

²⁸ Tocqueville, 625.

mutually and perniciously complete and assist each other.”²⁹ His explanation for this seemingly contradictory pair is also remarkable. In his view, “equality places man side by side, unconnected by any common tie; despotism raises barriers to keep them asunder; the former predisposes them not to consider their fellow creatures, the latter makes general indifference a sort of public virtue.”³⁰ Hence, he thinks of equality as making humans independent and hence distant towards each other. In that he makes an interesting contrast between “aristocratic communities” and “democratic nations.” According to this, “in aristocratic societies men do not need to combine in order to act because they are strongly held together”³¹ [because] “in aristocratic communities all the citizens occupy fixed positions, one above the other [so that] the result is that each of them always sees a man above himself whose patronage is necessary to him, and below himself another man whose cooperation he may claim.”³² There is considerable difference between this type of social organization and a democratic society according to Tocqueville, and at the source of this radical difference there is a “novel expression”, a new “feeling” that he calls as “individualism”.³³ In that respect, Tocqueville argues that a novel idea has given birth to this novel expression and it is a feeling and expression different from egotism:

Egotism is a passionate and exaggerated love of self which leads a man to connect everything with his own person, and to prefer himself to everything in the world. Individualism is a mature and calm feeling which disposes each member of the community to sever himself from the mass of his fellow-creatures; and to draw apart with his family and his friends; so that after he thus formed a little circle of his own, he willingly leaves society at large to itself.³⁴

For Tocqueville, this novel idea and expression of individualism, together with its consequences is a byproduct of democracy and it is closely related with the development of the principle of equality in democratic communities. He claims that equality has certain bitter consequences which serve to despotism. What is behind “the evils which equality may produce”³⁵

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid., 631.

³² Ibid., 621.

³³ Ibid., 620.

³⁴ Tocqueville, 620.

³⁵ Ibid., 629.

is that equality gives an individual the feeling that he can do everything by himself without any help or cooperation of others:

Aristocracy had made a chain of all the members of the community from the peasant to the king: democracy breaks that chain and severs every link of it. As social conditions become more equal the number of persons increases who, although they are neither rich enough nor powerful enough to exercise any great influence over their fellow-creatures have nevertheless acquired or retained sufficient education and fortune to satisfy their own wants. They owe nothing to any man; they acquire the habit of always considering themselves as standing alone, and they are apt to imagine that their whole destiny is in their own hands.³⁶

Consequently, individuals “entertain a presumptuous confidence in their strength” and since they do not suppose that they will one day have to ask for the assistance of other individuals they do not refrain from showing that “they care for nobody but themselves.”³⁷ This is the way, then, “separation of men from one another”³⁸ takes place and hence Tocqueville comes to claim that “it is commonly at the outset of democratic society that citizens are most disposed to live apart.”³⁹ In his words,

Amongst democratic nations, ... all the citizens are independent and feeble; they can do hardly anything by themselves, and none of them can oblige his fellow-men to lend him their assistance. They all, therefore, fall into a state of incapacity, if they did not learn voluntarily to help each other.⁴⁰

The separation/distance concomitant to individualism that comes out of equality is a great danger for a democratic way of life in Tocqueville’s analysis and this is due to its potential to give rise to a despotic political regime. It is exactly for this reason that he puts forward the importance of “*associations which are formed in civil life.*”⁴¹ This is why he is seen as the founding father of the most dominant usage of the term civil society as voluntary activity through associations with the purpose of having an influence upon the political decision-making processes. In other words, he

³⁶ Ibid., 622.

³⁷ Ibid., 623.

³⁸ Ibid., 623.

³⁹ Ibid., 623.

⁴⁰ Ibid., 631.

⁴¹ Ibid., 630.

sees those associations as barriers to ward off the coming of despotism. Beneath his belief in those associations is his conviction that those associations will contribute to closer relations with other individuals in the society contrary to the expectations of a possible despotic regime that would naturally prefer indifference: “As soon as a man begins to treat of public affairs in public he begins to perceive that he is not so independent of his fellow-men as he had first imagined, and that in order to obtain their support, he must often lend them his co-operation.”⁴² This close relation and cooperation among individuals is the most important tool that they can use in their endeavor to defend themselves against despotism because,

[i]f each citizen did not learn, in proportion as he individually becomes more feeble and consequently more incapable of preserving his freedom single-handed, to combine with his fellow-citizens for the purpose of defending it, it is clear that tyranny would unavoidably increase together with equality.⁴³

Tocqueville clearly expresses his view that these associations are necessary for democratic nations:

Feelings and opinions are recruited, the heart is enlarged and the human mind is developed by no other means than by the reciprocal influence of men upon each other... these influences are almost null in democratic countries; they must therefore be artificially created, and this can only be accomplished by associations.⁴⁴

As an end result of his analysis based upon i) the connections between equality in democratic communities; ii) the resulting sense of individualism and distance of individuals from each other; iii) the consequent threat of despotism that is fed by this indifference; iv) the despot’s preference to keep individuals asunder and to preserve that indifference on the part of the society, Tocqueville reaches the conclusion that “governments therefore should not be the only active powers; associations ought, in democratic nations, to stand in lieu of those powerful private individuals whom the equality of conditions swept away.”⁴⁵ In addition to that it is also important to highlight that he links the level of development of associationalism to the

⁴² Ibid, 625-626.

⁴³ Ibid, 630.

⁴⁴ Ibid, 632-633.

⁴⁵ Ibid, 634.

level of progress of a society and the state of civilization of the people living in that society:

In democratic countries, the science of association is the mother of science; the progress of all the rest depends upon the progress it has made. Amongst the laws which rule human societies there is one which seems to be more precise and clear than all others. If men are to remain civilized or to become so, the art of associating together must grow and improve in the same ratio in which the equality of conditions is increased.⁴⁶

To sum up, Tocqueville's approach to state-society-individual relations is a classical formulation of the liberal approach. There are three reasons underlying this argument: The first reason is that his conception of associations as the necessary requirements for democracy is influenced by the possible threat of despotism. His motivation is seeing political action and interest in public affairs as virtues in themselves, which is the most distinguishing characteristics of republicanism. He sees coming together and co-operation of individuals essential for democracy because unless this happens, “it is easy to foresee that the time is drawing near when man will be less and less able to produce of himself alone, the commonest necessities of life.”⁴⁷ This, in turn, will bring the result that “the task of the governing power will therefore perpetually increase and its very efforts will extend it every day.”⁴⁸ Consequently, “the more it stands in the place of associations, the more will individuals losing their notion of combining together require its assistance: these are causes and effects which unceasingly engender each other.”⁴⁹ So, his emphasis on associational life is related with his concern with obscuring the increase and extension of “the task of the governing power” rather than focusing upon these activities as the virtues characterizing humans. “The antistatist core of Tocqueville's preference for voluntary activity rests at the heart of much contemporary fascination with civil society.”⁵⁰ As Ehrenberg points out, what most appealed Tocqueville about America was the weakness of the state and “his explanation made one of the first distinctions between a “strong society, weak state” America and “strong state, weak society” Europe that has had such a powerful influence on

⁴⁶ Tocqueville, 635.

⁴⁷ Ibid, 632.

⁴⁸ Ibid, 632.

⁴⁹ Ibid, 632-633.

⁵⁰ Ehrenberg, 166. See also Edwards, ... and Chris Hann, “Introduction: Political Society and Civil Anthropology” in *Civil Society: Challenging Western Models*, (London, New York: Routledge, 1996), 5.

contemporary theorizing.”⁵¹ Consequently, his views should be considered as the original roots of the dominant use of the term “civil society” as implying the spontaneously evolved realm of voluntary activity outside the state and the institutions and movements in this realm. Tocqueville’s fear of a despotic state and his warnings against the extension of the task of the governing power epitomizes the central principle of the liberal conception of state-society relationship. As John Gray explains, “[t]he *sine qua non* of the liberal state in all its varieties is that governmental power and authority be limited by a system of constitutional rules and practices in which individual liberty and the equality of persons under the rule of law are respected.”⁵²

Secondly, he explains his stress upon co-operation among humans and increasing their ability to do certain things by themselves, in terms of “*the principle of interest rightly understood*.”⁵³ As was shown above, a distinctive feature of liberal understanding of civil society is at the same time what makes it different from the republican conception of the term: Participation in the civil associations and interest in public affairs are encouraged in the liberal conception with a concern to function i) as a checking mechanism upon state and ii) as a means to protect and enhance individual rights but not with a concern with the virtue of being a social or political animal i.e. a virtue through which humans *realize* themselves which is the case in the republican tradition. In accordance with this, Tocqueville argues that it is not the right time anymore for “talking of the beauties of virtue” , “entertaining the lofty idea of the duties of man”, and “professing that is praiseworthy to forget one’s self” because all of these were “the standard opinions” of morals of the time “when the world was managed by a few rich and powerful individuals.”⁵⁴ He adds that the time that he was writing was different due to the extension of the principle of equality and individualism –as was explained above. Hence, Tocqueville argues, it is of no use anymore to hang upon such ideas any more in an age when “man is brought home to himself by an irresistible force.”⁵⁵ He believes

[n]o power upon earth can prevent the increasing equality of conditions from inclining the human mind to seek out what is useful, or from leading every member of the community to be wrapped up in himself. It must therefore be expected that

⁵¹ Ehrenberg, 161.

⁵² John Gray, *Liberalism*, 2nd Edition, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995), 71-72.

⁵³ Tocqueville, 646-649.

⁵⁴ Tocqueville, 646.

⁵⁵ Tocqueville, 647.

personal interest will become more than ever the principal, if not the sole, spring of men’s actions...⁵⁶

Consequently, Tocqueville expresses his agreement with the “American moralists” who “do not profess that men ought to sacrifice themselves for their fellow-creatures because it is noble to make such sacrifices ... but endeavor to prove that *it is the interest of every man to be virtuous.*”⁵⁷ According to him, this is the only way of thinking appropriate for the times of equality and individualism. Hence, this view of interest is also valid in understanding his approach to coming together and cooperation of the individuals within associations since he also explains them to be in the interest of those individuals since they could prevent a despotic regime with excessive governmental powers. It is in the interest of the individuals to get together through associations and protect their freedom.

Thirdly, Tocqueville reflects the liberal pluralist conception of equality which presupposes an equality of conditions among various elements of civil society. This equality is considered in the form of *equality before the law*. The state is supposed ideally in the liberal tradition to guarantee the impartiality of these rules, laws etc. It is in this sense that the plurality, seen as a necessary requirement of civil society, is celebrated. There is no questioning about if there are certain factors that cause differences in the ability and potential of the groups and associations within civil society to make their voices heard by the public at large. This is related with liberalism’s approach to equality. As Gray points out, it is a central premise of liberalism to take it for granted that “*power cannot by its nature be distributed equally.*”⁵⁸ Hence, it is in this context that the liberal view approaches to the phenomenon of the competitiveness of civil society and so it is thought of as an autonomous sphere of voluntary activity where the citizens (individuals and groups) exercise their political freedoms within the framework of legal equality that the state ensures. Liberalism does not assume a natural harmony of interests but rather contends that “the divergent interests of the different individuals could be reconciled by the observance of appropriate rules of conduct” so it “[leaves] the individuals free to pursue their own purposes whether these were egoistic or altruistic.”⁵⁹ It is thought to be

⁵⁶ Tocqueville, 649.

⁵⁷ Tocqueville, 647.

⁵⁸ Gray, *Liberalism*, 57. Emphasis added. Far from such questioning, Diamond for instance suggests that civil society “provides traditionally excluded groups –such as women and racial or ethnic minorities- access to power that has been denied them in the “upper institutional echelons” of formal politics.” Diamond, 8.

⁵⁹ Hayek, “Liberalism”, web source. Emphasis added.

possible for the society to manage the life by itself. It is presupposed that the recognition of those particularities, plurality and diversity provides that “the diversity [of men’s] wants and the diversity of talents in different men reciprocally accommodat[e] the wants of each other...”⁶⁰ In other words, harmony is expected once the control of the state by the society is ensured and once the pluralism of civil society is guaranteed through the principle of equality before the law.

Such views on state–society relationship are clearly reflected in more recent liberal studies on the concept of civil society. The most prominent representative of this approach is Larry Diamond who at the same time seems to be the author of the most quoted definition of civil society. He defines it as the

*realm of organized social life that is voluntary, self-generating, (largely) self-supporting, autonomous from the state, and bound by a legal order or set of shared rules. It is distinct from “society” in general in that it involves citizens acting collectively in a public sphere to express their interests, passions, and ideas, exchange information, achieve mutual goals, make demands on the state, and hold state officials accountable. Civil society is an intermediary entity standing between the private sphere and the state.*⁶¹

The parallelism between this definition and Tocqueville’s approach is quite clear. Similar to Tocqueville’s formulation, Diamond also considers civil society as serving the development and consolidation of democracy by containing the power of governments. He explains “the first and most basic democratic function of civil society”, as that of providing “the basis for the limitation of state power, hence for the control of the state by society, and hence for democratic political institutions as the most effective means of exercising that control.” According to Diamond, “this function has two dimensions: to monitor and restrain the exercise of power by democratic states, and to democratize authoritarian states.”⁶² Apart from this basic function, there are several other functions that comprise Diamond’s conception of civil society. These include “stimulating political participation, increasing the political efficacy and skill of democratic citizens”;

⁶⁰ Thomas Paine, *Rights of Men, Common Sense, and Other Political Writings*, (Oxford, New York: Oxford University Press, 1995), 215.

⁶¹ Larry Diamond, “Rethinking Civil Society: Toward Democratic Consolidation”, *Journal of Democracy*. Vol.5. No.3, 1994, 5. Emphases in the original.

⁶² Diamond, 7.

“development of other democratic attributes such as tolerance, moderation, a willingness to compromise, and a respect for opposing viewpoints”; “creating channels other than political parties for the articulation, aggregation and representation of interests”; “generating a wide range of interests that may cross-cut and so mitigate the principal polarities of political conflict”; “recruiting and training new political leaders”; “dissemination of information”; “achievement of economic reform in a democracy by creating support through political coalitions in society and legislature.”⁶³

Conclusion

Expressions like “glocal”, “unity within difference”, and “coexistence of differences” are central to today’s political agenda both in Turkey and in the world. This is especially so at the face of rising tides of populist right in both Europe and in the US. Indeed, the debates symbolized in those phrases all draw attention to the centuries-old question of finding the ideal way of connecting the individual to the community she is living in. Of course, there have been different schools suggesting withdrawal from socio-political life and defending instead a state of individual self-sufficiency such as Cynicism and Epicureanism; but they remained rather peripheral within the tradition of political thought. Majority of Ancient Greek thinkers, the social contract theorists, the Enlightenment writers, the historical figures behind the French Revolution in declaring the ideals of humanity as “liberté, égalité, and fraternité”, the theorists of the nation-state and national identity of the 20th century, the theories of globalization and contemporary theories of democracy (including communitarians, pluralists and radical democrats) have all been concerned with this big issue of how to find the best way of relating the individual human being to the community surrounding him/her. This article aimed to introduce the multifaceted relationship between two of these traditions, namely, liberalism and republicanism. This is a multi-dimensional relation because some see these two traditions as rivals while some talk about a common denominator. Consequently, an analysis of this complex relation provides fertile ground for those who are eager to hunt their own answers. This is what this article hopes to have done with an eye on one

⁶³ Ibid, 7-11.

“WHY ALEXIS DE TOCQUEVILLE IS NOT A REPUBLICAN BUT A LIBERAL”
Funda GENÇOĞLU

of the most influential political theorists, de Tocqueville, whose ideas
comprise an invitation to think about both liberalism and republicanism.

"WHY ALEXIS DE TOCQUEVILLE IS NOT A REPUBLICAN BUT A LIBERAL"
Funda GENÇOĞLU

KAYNAKÇA

- "Civic Humanism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*,
<http://plato.stanford.edu/entries/republicanism/>
- Brugger, Bill. *Republican Theory in Political Thought: Virtuous or Virtual?*
London: Macmillan Ltd., 1999.
- de Tocqueville, Alexis. *Democracy in America*, The Complete and Unabridged
Volumes I and II. New York, Toronto: Bantam Books, 2000.
- Diamond, Larry. "Rethinking Civil Society: Toward Democratic
Consolidation." *Journal of Democracy*. Vol. 5. No. 3, 1994.
- Ehrenberg, John. *Civil Society: The Critical History of an Idea*. New York: New
York University Press, 1999.
- Gray, John. *Liberalism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995, 2nd
Edition.
- Habermas, Jurgen. "Further Reflections on the Public Sphere" in *Habermas
and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun. Cambridge: The MIT Press,
1992.
- Hann, Chris. "Introduction: Political Society and Civil Anthropology" in *Civil
Society: Challenging Western Models*. London, New York: Routledge,
1996.
- Hayek, Frederik A. "Liberalism" in *New Studies in Philosophy, Politics and the
History of Ideas*, (London: Routledge and Keagan Paul, 1982), internet
version. <http://www.angelfire.com/rebellion/oldwhig4ever>
- Lowett, Frank. "Republicanism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*,
<http://plato.stanford.edu/entries/republicanism/>
- Paine, Thomas. *Rights of Men, Common Sense, and Other Political Writings*.
Oxford, New York: Oxford University Press, 1995.

MARX'TA KAPİTALİST DEVLET BAĞLAMINDA YÖNETENLER VE YABANCILAŞMA SORUNU

Ahmet Umut HACİFEVZİOĞLU*

ÖZ

Yabancılaşma kavramı, Marx'ın özellikle erken dönem yazılarında üzerinde durduğu konulardan biridir. Düşünürün kapitalist düzene getirdiği temel eleştirilerden biri olan emeğin yabancılaşması fenomeni kapitalist üretim ilişkilerinin egemen olduğu bir toplumda neredeyse kaçınılmazdır. Diğer bir ifadeyle yabancılaşma, kapitalist ekonomik düzenin gerek bireysel gerekse toplumsal bağlamda öngörülebilir bir sonucudur. Bir devlette söz konusu ekonomik düzeni olanaklı kılanlar ise egemen sınıfı üst yapıda temsil eden yönetenlerdir. Kapitalist devlette yönetenler egemen sınıfın öngörülebilir çıkarlarıyla uyumlu bir biçimde emeğin sömürülmesini olanaklı kılan düzenlemeleri yaparlar. Kapitalist üretim ilişkilerinin kaçınılmaz sonucu olan sömürü aynı zamanda çalışanların yabancılaşmasına da neden olur. O halde, kapitalist devlette yönetenlerin çalışanların yabancılaşmalarına neden olan düzenin siyasal sorumluları oldukları söylenebilir. Bu makalede Marx'ın yabancılaşma kavramı kapitalist devlette yönetenlerle ilgisi bağlamında ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Marx, kapitalizm, tarihsel materyalizm, yabancılaşma, yönetenler.

GOVERNORS AND ALIENATION PROBLEM IN THE CONTEXT OF MARX'S CAPITALIST STATE

ABSTRACT

The concept of alienation is one of the subjects that Marx emphasized in his early writings. The phenomenon of alienation of labor, one of the fundamental criticisms of the thinker on the capitalist order, is almost inevitable in a society dominated by capitalist mode of production. In other words, alienation is the foreseeable result of the capitalist economic order. People who make this economic order possible in a state are the governors, who are the representatives of the ruling class in the superstructure. In the capitalist state, the governors make arrangements that enable the exploitation of labor in accordance with the interests of the ruling class. The inevitable consequence of capitalist mode of production also causes the alienation of employees. Thus, it can be said that the governors of the capitalist state are politically responsible of the order causing the alienation of the employees. In this article, Marx's concept of alienation is dealt within the context of relation to the rulers of the capitalist state.

Keywords: Marx, capitalism, historical materialism, alienation, governors.

* Dr. Öğr. Üye., Nişantaşı Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü,
umut.hacifevzioglu@nisantasi.edu.tr.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>
2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 375-390.
ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 01.10.2018
Makalenin kabul tarihi: 0.12.2018

Giriş

Bir toplumun üyeleri arasında arzu, istek ve çıkarlar bağlamında çatışmaların yaşanması neredeyse kaçınılmazdır. Toplumların gerek kendi içlerinde gerekse de diğer toplumlarla çatıştığını gösteren olaylarla dolu olan insanlık tarihinde devrimlerin ve karşı-devrimlerin, savaş ve barışın birbirini izlediği bilinmektedir. İşte Marx, insanlık tarihinde yaşanan karmaşaların içinde, bu karmaşalara egemen olan yasayı bulup çıkartarak, sınıf mücadelesi kuramı adı verilen bir yol gösterir.¹ Sınıf mücadelesi kuramını ortaya koyarken tarihin devindirici gücünün sınıflar ile üretim ilişkileri arasındaki çelişki olduğuna dikkat çeken Marx, belirli bir tarzda gerçekleştirilen üretici faaliyetlerin belirli toplumsal ve siyasal ilişkileri biçimlendirdiğine işaret eder. Söz konusu faaliyetleri gerçekleştiren insanlar, çalışan, maddi üretim yapan ve böylece belirli maddi koşullar altında etkinlikte bulunan insanlardır. Maddi etkinlikleri gerek insanların bilincini gerekse de toplumun siyasal yapısını, hukukunu, ahlakını, dinini ve metafiziğini biçimlendirir. Marx ve Engels'in tarihsel materyalizm adını verdikleri kuramlarına göre yaşamı belirleyen bilinç değil, aksine bilinci belirleyen yaşamdır.² Yalnız Marx ve Engels'in materyalist yaklaşımı tarihsel ve diyalektik olması bağlamında “eski” materyalizmden ayrılır.

376

Diyalektik ve Materyalizm

Kendi çağının materyalizmini diyalektik bir materyalist kavrayışa doğru aşan Marx kuramını temellendirirken eski materyalizmi eleştirir. Marx'ın eleştirdiği materyalistler arasında yer alan Fransız materyalistler, doğayı sadece mekân açısından ele alırken zaman açısını göz ardı ederler. Doğa zaman açısından ele alınmayınca ortaya çıkan sonuç; doğanın aynı fenomenleri ve formları sonsuzca tekrarlamak zorunda olmasıdır. Oysa doğayı zaman içine yerleştiren Marksizm, söz konusu yaklaşımıyla doğanın yepyeni formlar ve gerçekler ortaya çıkardığını gösterir. Marx'a göre doğa, aynı fenomenleri sürekli tekrar etmek zorunda değildir. Böylelikle Doğayı mekân açısının yanında zaman açısından da ele alan Marx, bütün varlığı bir kere ortaya çıkmış ve ebediyen süregidecek olan parçalar arasındaki ilişkiler olarak gören Fransız materyalizminin mekanist yönünü eleştirir. Mekanik

¹ Lenin, *Karl Marx ve Marksizm Üzerine*, Çeviren: Mazlum Beyhan, Yordam Kitap, İstanbul, 2013, s. 35.

² Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, Çeviren: Emir Aktan, Alter Yayıncılık, Ankara, 2017, s. 16-17.

bilimin yasaları, her ne kadar fiziksel alanda ortaya çıkan bazı olaylara başarılı bir biçimde uygulanabilse de bütün doğa olaylarına uygulanması olanaklı değildir.³ Dolayısıyla Marx’ın gözünde tarihsel ve diyalektik olmadığı için, tutarlı ve çok yönlü bir gelişme çizgisi ortaya koyamayan eski materyalizm insanı tüm toplumsal ilişkilerin belirli, tarihsel bütünü olarak değil de soyut olarak kavrar.⁴ Oysa Fransız mekanist materyalistlerinin savunduğunun aksine, herhangi bir fenomeni son, kesin ya da kutsal olarak tanımlamayan diyalektik felsefe açısından her şey geçicidir. Diğer bir ifadeyle, sürekli bir oluş, yok oluş ve sonsuzcasına aşağıdan yukarıya bir tırmanış süreci dışında hiçbir şey yoktur. Diyalektik felsefenin kendisi de bu sürecin düşünen beyindeki basit bir yansımaları ifade eder. Özetle Marx’a göre diyalektik, gerek dış dünyanın, gerekse de insan düşünüşünün genel hareket yasalarının bilimidir.⁵ Marx’ın gözünde söz konusu yasanın bilgisine sahip olmak; olan bitene ilişkin yanlış bir bilince sahip olma olasılığına da engel olur. Marx’a göre, insanların düşündüğü şeylerin çoğu yanlış bilinç ve rasyonalizasyondur. Tam da bu nedenle insanlar, davranışlarının ardında yatan ve onları bu davranışlara iten asıl nedenleri kavrayamamaktadırlar. Tarihsel materyalist kavrayışıyla maddi etkinliklerin insanın bilincini nasıl da biçimlendirdiğini ortaya koyan Marx, insanların bilinçlerinin biçimlenmesi bağlamında sınıflarına bağımlı olduklarına işaret eder.

İnsanı toplumsal, üretici bir varlık olarak tanımlayan, insanın tarihselliğini üretim ilişkileri arasında süre giden çelişkiyle açıklayan, toplumların tarihinin aslında sınıf mücadeleleri tarihi olduğuna işaret eden⁶ Marx, tarihin temel devindirici gücü bağlamında Hegel’in kavramın/idenin ilerleyişi olarak açıkladığı idealist yaklaşımı eleştirir. Hegel’in gerçek dünyanın düzenleyici tanrısı olarak işaret ettiği “ide” Marx’a göre insan zihnince yansıtılan ve düşüncenin biçimlerine dönüştürülen maddi dünyadan başka bir şey değildir.⁷ Marx’ın gözünde Hegel spekülative bir yanılsama içindedir. Yalnız Marx, Hegel’in temel hatasının, yalnızca “spekülative” yanılsama olmadığına işaret eder. Feuerbach’ın zaten ortaya koyduğu bu spekülative yanılsama, düşünce ile varlığın, düşünce süreci ile varlık sürecinin,

³ Selahattin Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1993, s. 135-136.

⁴ Lenin, *Karl Marx ve Marksizm Üzerine*, s. 27.

⁵ Lenin, *Karl Marx ve Marksizm Üzerine*, s. 29.

⁶ Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, Çeviren: Muzaffer Erdost, Sol Yayınları, Ankara, 1976, s. 9.

⁷ Karl Marx, Friedrich Engels ve Vladimir İlyiç Lenin, “Feuerbach Üzerine Tezler”, Çeviren: Mesut Odman, *Marksist Felsefe Kılavuzu*, Yazılama Yayınevi, İstanbul, 2015, s. 119.

“düşüncedeki” somut ile “gerçek” somutun özdeşleştirilmesi anlamına gelir.⁸ En büyük spekülative hata olan soyutlama hatası, şeylerin düzenini altüst ederek (somut) gerçeğin kendi kendini yaratma sürecini göz ardı ederken, (soyut) kavramın kendi kendini yaratabileceğini savunur. Marx, *Kutsal Aile*'de bunu açık şekilde gösterir. “Hegelci spekülative felsefede, kendi kendini belirleyen kendi kendini yaratma hareketiyle, meyve soyutlamasının armut, üzüm ve erik ürettiğini görürüz”⁹. Oysa Hegel'in savının aksine Marx'a göre tarihi yapan “ide” değil, bizzat insanların kendileridir. Yalnız insanlar her ne kadar kendi tarihlerini kendileri yapsa da, onu özgür iradeleriyle değil, verili, geçmişten miras kalan koşullar altında yaparlar. Dolayısıyla, tarihi yaptığı gibi tarihsellik ve toplumsallık tarafından da belirlenen insanın içinde bulunduğu koşulları bir önceki kuşağın yapıp etmeleri belirler. Her yeni kuşağın, bir önceki kuşak tarafından kazanılmış olan üretim güçleriyle karşılaşması insanların tarihinde zincirleme bir ilişki yaratır; söz konusu ilişki insanlık tarihini oluşturur. Diğer bir ifadeyle, insanlık tarihinde bütün ilişkilerin temeli üretim ilişkileridir.¹⁰ Burada hemen şunu belirtmekte yarar var; tarihi genel olarak açıklayan yasaların peşinde olduğu iddiası Marx'a yapılan eleştirilerin başında yer alır, yeni de değildir. *Kapital*'in ilk baskısından sonra böylesi eleştirilere cevap olarak Marx, ikinci baskısının önsözünde, yine *Kapital*'i inceleyen bir Rus iktisatçının satırlarını alıntıyla cevap verir:¹¹

“Ama denecektir ki, ekonomik yaşamın genel yasaları, birdir ve aynıdır, ister bugüne, ister düne uygulansınlar bir şey değişmez. Marx, bunu açıkça reddeder. Ona göre böyle soyut yasalar yoktur. Tersine, onun düşüncesine göre, her tarihsel dönemin kendi yasaları vardır.”¹²

Her tarihsel dönemin kendi yasaları olduğuna, insanın tarihselliğine, toplumsallığına ve üretim ilişkilerine ilişkin saptamaları aynı zamanda Marx'ın siyasal düşüncesinin de zeminine işaret eder.

⁸ Louis Althusser (Akt.), *Marx İçin*, Çeviren: Işık Ergüden, İthaki Yayınları, İstanbul, 2015, s. 234.

⁹ Louis Althusser (Akt.), *Marx İçin*, s. 234.

¹⁰ Karl Marx ve Friedrich Engels, *Felsefe İncelemeleri*, Çeviren: Cem Eroğul, Yordam Kitap, Ankara, 2017, s. 157.

¹¹ Ahmet Bekmen, “Marksizm: 'Praxis'in Teorisi”, H. Birsen Örs, (Der.), *Modern Siyasal İdeolojiler*, 7. Basım, (ss. 163-252), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 187.

¹² Karl Marx, *Kapital I*, Çeviren: Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, İstanbul, 1986, s. 27.

İnsan Doğası ve Siyasal Düşünce

İnsan kavrayışını her şeyden önce tarihsel bir bağlam içinde ele alan Marx’ın gözünde tüm tarih insan doğasının değişiminden ibarettir. Dolayısıyla Marx’a göre, insan doğasına ilişkin her türlü tarih dışı belirleme spekülasyondan öte bir anlam taşımaz. Bu anlamda Marx, insani eylemin her türlüünü bireysel fayda motivasyonu ile açıklamaya çalışan liberal teoriye mesafeli durur. Liberal teorinin insani eylemleri bireysel fayda motivasyonu ile açıklaması, Marx’ın gözünde zamanının burjuva davranış kalıplarını tüm insanlık tarihine genel kılmasından başka bir şey değildir. Kısacası Marx’a göre liberal teorinin birey kavrayışının açmazı, kaynağı tarihsel ve toplumsal olan belirli özellikleri tarih dışı bir şekilde insan doğasına atfetmiş olmasıdır. Liberal teorinin ön plana çıkardığı, her türlü toplumsal bağlamdan azade, kendi öz çıkar ve yararının peşinde koşan insan imgelemi, Marx’a göre burjuva sivil toplumunun bireyleridir ve bu haliyle de tarihin belirli bir dönemine özgüdür. Oysa insan, doğa ve toplum arasındaki ilişkileri bütünsel ele alan Marx’ın çıkış noktası, insanın ihtiyaçlarını üretirken yalnızca fiziksel ihtiyaçlarına göre üretmediği ve evrensel üretime doğal olarak potansiyeli bulunduğudır. Buna göre tarih; insan, doğa ve toplumun karşılıklı etkileşim sürecini ifade eder. İnsan ürettikçe doğayı da değiştirmekte fakat aynı zamanda doğayı da kendi bedenine eklemektedir. Marksist görüşün ayırt edici özelliği tam da bu noktada belirir. Ürettiği sürece doğayı tüketen bir varlık olmayan insan, aksine, üretirken doğayla bütünleşir. Üretim, insanın doğayla girdiği etkileşim olduğu sürece; insan, doğa ve ürün bir bütünü ifade eder. Dolayısıyla üretimin sonucunda doğa insana katılırken, insan da değişir. Diğer bir ifadeyle üretim, insanın ve doğanın karşılıklı değişimini içerir. Buradan çıkan sonuç ise, Marx’ın insan doğası anlayışının temeline işaret eder: Ürettiği müddetçe değişen insanın her defasında ihtiyaçları da değişir ve her defasında yeni ihtiyaçlar oluşturur. Bu nedenle insana atfedilecek tek türsel özelliğin bu olduğu söylenebilir. Sonuçta Marx, tarihi insan doğasının değişimi olarak kavrar. İnsan yalnızca ihtiyaçlarını gidermek için üretici faaliyette bulunan ve bu nedenle işbölümüne giden ve bu süreçte doğası hiç değişmeyen bir varlık değildir. İnsan, doğası tarafından belirlenen değil, kendi doğasını üreten bir varlıktır. Bu da insanın türsel özelliğidir.¹³ Yalnız Marx’a göre, üretici faaliyetleri her ne kadar insanın doğasını belirlese de, söz konusu belirleme sınıf temellidir. Yani, insanın

¹³ Ahmet Bekmen, “Marksizm: ‘Praksis’in Teorisi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 176-178.

üretim etkinlikleri egemen sınıfın bireyleriyle sömürülen sınıfın bireylerini benzer biçimde etkilemez.

Egemen sınıfın düşüncelerinin her çağda, egemen düşünceler olarak varlığını koruduğuna işaret eden Marx'a göre, egemen maddi güce sahip olan toplumsal sınıf, aynı zamanda egemen zihinsel üretim araçlarına da sahiptir. Dolayısıyla üretim araçlarına sahip olmayan sınıflar düşünceleriyle de egemen sınıfa bağımlıdırlar. Egemen düşüncelerin kaynağı ise egemen maddi ilişkiler olduğu dikkate alınırsa aslında egemen düşünceler söz konusu egemen maddi ilişkilerin fikir bağlamında ifade edilmesinden başka bir şey değildir. Yani, egemen sınıfı oluşturan bireyler sınıf bilinci içinde düşünerek sınıfsal çıkarlarını gözetirler. Örneğin, “kraliyet, aristokrasi ve burjuvazi güçlerinin iktidar için çekiştikleri ve bu yüzden iktidarın bölünmüş olduğu bir ülkede, kuvvetler ayrımı ilkesinin”¹⁴ egemen bir yasa olarak ortaya çıkmasını Marx, çağın egemen maddi güçlerinin düşüncelerinin siyasal yapıya yansımaları olarak açıklar. Söz konusu siyasal yapı ise egemen sınıfın çıkarlarını gözetecek şekilde biçimlenir. Her ne kadar Montesquieu'nün kurumların insanları biçimlendirdiği ve belirlediği önermesi, eskiden beri geçerli olsa da Marx'ta yeni olan, onun bu kurumları, sınıf temelli ayrıntılı incelemesidir.¹⁵ Marx, egemen sınıf ile sömürülen sınıfları belirleyen koşulları üretim tarzları ve üretim güçleriyle ilişkisi bağlamında açıklayacaktır.

Kapitalist Devlet ve Yönetenler

Marx'a göre üretim ilişkileriyle toplumsal “üstyapı” arasındaki temel bağlantı noktası olan sınıflar, siyasal güç dağılımının ve siyasal organizasyonun da ana eksenini oluştururlar. Yani, ekonomik ve siyasal gücün yakın ilişki içinde olduğuna işaret eden Marx'a göre, siyasal üstyapı, üretim tarzıyla ve bu nedenle piyasa ilişkilerinin ekonomideki önem derecesiyle yakından ilişkilidir.¹⁶ Marx, üretim sürecinin tamamen sermaye sahibinin kontrolüne geçişi olarak kapitalizmin, üretim aracı sahiplerine tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar büyük bir toplumsal otorite kullanma olanağı sunduğuna işaret eder. Üretim alanı her ne kadar özgür iş akdine dayansa da, aynı zamanda tahakküm ilişkilerinin üretildiği esas yerdir

¹⁴ Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 42.

¹⁵ Erich Fromm, *Marx'ın İnsan Anlayışı*, s. 30.

¹⁶ Anthony Giddens, *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, Çeviren: Ümit Tatlıcan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 81-82.

ve bu anlamda “siyasallaşmıştır”. Üretim alanındaki tahakküm ilişkilerinin olanaklı kılınması bağlamında kapitalist devlete düşen rol hukuk yoluyla üretim ilişkilerine müdahale eden bir baskı aygıtı olmasıdır. Böylelikle Marx, modern kapitalist devletin üretim ilişkilerine hukuki müdahale yoluyla çoktan sınıf mücadelesinin alanı haline geldiğine işaret eder. Sömürü ilişkileri her ne kadar ekonomik alan üzerinden kurulsa da Marx, üretim ilişkilerinin hukuksal bağlamda bir form kazandığının farkındadır. Hukuksal yapıyı belirleyense siyasal alandır.¹⁷ Özetle, modern kapitalist devlette hukuk egemen sınıfın baskı aracı işlevini görür. Böylelikle, üretici güçlerin toplumsal, siyasal, hukuksal yapıyı biçimlendirdiğine işaret eden Marx devleti Hegel’in ileri sürdüğü gibi özgürlüğün nesneleştiği mantıksal-metafizik belirlenimler bağlamında tanımlamaz.¹⁸ Marx’a göre, “politik devlet” egemen sınıfın cisimleşmiş halinden başka bir şey değildir.¹⁹ Diğer bir ifadeyle, sınıfsal çelişiklerden doğan devlet her zaman “güçlü” olanın çıkarının gözetilmesine aracılık eder. Ekonomik üstünlüğü ele geçiren sınıf, sahip olduğu ekonomik gücün yardımıyla siyasal egemenliği de ele geçirir. Bu özellikleriyle devlet Marx’ın gözünde ezilen sınıfın sömürülmesinin aracı konumundadır.²⁰ Siyasetin sınıfsal güç ilişkilerinin neden olduğu sömürü ilişkilerine göre biçimlendiği “politik devlet”te demokrasi, aristokrasi ya da monarşi gibi yönetim biçimleri bağlamında verilen bütün siyasal mücadeleler aslında sınıf temellidir. Egemen olmak isteyen her sınıfın kendi çıkarını tüm sınıfların ortak çıkarıymış gibi gösterebilmek için aynı zamanda bir baskı aygıtı olan devleti ele geçirmesi gerekir.²¹ Egemen sınıfın baskı aygıtı olan devlet topluma dıştan dayatılmış bir güç, Hegel’in ileri sürdüğü gibi, “aklın eseri ve hakikati” değil, aksine toplumun, kendi gelişmesinin belirli bir aşamasındaki ürünüdür. Nasıl ki antik devlette egemen sınıf köleleri boyunduruk altında tutmaya, feodal devlette soylular, serflere ve angarya köylülerine hükmetmeye çabaladıysa, modern temsili devlet de ücretli emeğin sermaye tarafından sömürülmesinin aracıdır.²² Bu yönüyle bir sınıfın diğer sınıflar üzerindeki sınırlandırılmamış egemenliği anlamına gelen

¹⁷ Ahmet Bekmen, “Marksizm: ‘Praksis’in Teorisi, s. 197.

¹⁸ Karl Marx ve Friedrich Engels, *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, Çeviren: Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 2009, s. 26.

¹⁹ Karl Marx, “P.V. Anenkov’a 28.12.1846 Tarihli Mektup”, Rona Serozan, (Der. ve Çev.), *Devlet ve Hukuk*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 27.

²⁰ Lenin, *Karl Marx ve Marksizm Üzerine*, s. 60.

²¹ Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 26.

²² Friedrich Engels, “Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni”, Rona Serozan, (Der. ve Çev.), *Devlet ve Hukuk*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 61-62.

modern temsili devlet²³ Marx'a göre, mutlak monarşinin deyim yerindeyse, seçimli monarşiye dönüşmesinden başka bir şey değildir.²⁴ Böylelikle modern temsili devlet, üretim araçlarının ve mülkiyetin dağılık durumuna son veren egemen sınıfın, üretim araçlarını merkezileştirerek mülkiyeti kendi elinde yoğunlaştırmasının zorunlu sonucu olan siyasal merkezleşmenin son safhasını ifade eder.²⁵ Yalnız kapitalist devlette egemen sınıfı ifade eden burjuva sınıfı kendi içinde de çıkarları bağlamında bölünebilir ya da sınıf hatları boyunca ittifaklar kurabilir. Diğer bir ifadeyle, iktidar mücadelesi sınıflar arasında olduğu gibi sınıfların kendi içlerindeki farklı fraksiyonlar arasında da söz konusudur. Kapitalist sınıf, çıkarları nadiren birbiriyle kesişen finans kapitalistler ve sanayiciler olmak üzere iki gruba ayrılır: Farklı gruplar, farklı dönemlerde siyasi olarak egemen olurlar.²⁶ Dolayısıyla modern devlet bir sınıfın tahakkümünü, sömürsünü olanaklı kılan baskı aygıtı olmasının yanında, belirli bir sınıfın içinde yer alan bir fraksiyonun da baskı aygıtı olabilir. Yalnız sınıflar arasında ya da belirli bir sınıfın fraksiyonları arasında eşit güç ve iktidar ilişkilerinin kurulduğu bir denge durumu söz konusu olduğunda hiçbir sınıf ya da fraksiyon siyasi egemenlik kuramaz. Böylesi bir durum, birleşik, sınıf bilincine sahip bir burjuvazinin yerine, bir liderin kahraman rolü oynamasını olanaklı kılacak bölünmüş bir siyasal yapının ortaya çıkmasına neden olur. Sonuçta devlet bir sınıfın despotizminden kurtulurken tek bir kişinin despotizminin altına girer. Devlet kendi konumunu, herhangi bir tikel sınıftan bağımsız ve toplumun geneline üstün gözükmeye raddesine varıncaya dek kendisini konsolide eder.²⁷

Kapitalist Devlette Özgürlük ve Yabancılaşma

İster bir sınıfın isterse tek bir kişinin despotizmi olsun Marx'ın gözünde kapitalist devlette yönetenlerin ereği özgürlüğü egemen kılmak değildir. Özgürlük kavramını tarihsel materyalist kavrayışıyla tutarlı bir biçimde ele alan Marx, söz konusu kavramı üretim ilişkileri ve sınıflar bağlamında yorumlar. Düşünüme göre özgürlük kavramı egemen sınıflar ile

²³ Karl Marx, *Louis Bonaparte'in 18 Brumaire'i*, Çeviren: Erkin Özalp, Yordam Kitap, Ankara, 2016, s. 31.

²⁴ Karl Marx, *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, Çeviren: Erkin Özalp, Yordam Kitap, Ankara, 2016, s. 90.

²⁵ Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, s. 11.

²⁶ Paul Thomas, *Yabancı Politik*, Çeviren: İbrahim Yıldız, Dipnot Yayınları, Ankara, 2010, s. 142-143.

²⁷ Paul Thomas, *Yabancı Politik*, s. 144-148.

sömürülen sınıflar için farklı anlamlar ifade eder. Egemen sınıflar için özgürlük; kişinin dilediğinde, toplumdaki bağımsız olarak, mülkiyetinin keyfini çıkarma ve onun üzerinde tasarruf etme, bireysel çıkarlarını gözetme hakkıdır.²⁸ Oysa sömürülen sınıflar için özgürlük çalışan kişinin emek-gücünü kendi öz metası gibi satabilmesini ifade eder.²⁹ Aslında temsili demokrasinin egemen olduğu kapitalist devletle burjuva sivil toplumu arasındaki karşıtlık, Eski Yunan’da egemen olan Aristotelesçi ifadeyle siyasal yaşamla kölelik arasındaki klasik karşıtlığın olgunlaştırılmış formudur. Toplumsal yaşama katılan, deyim yerindeyse bir köleden farksız olan modern birey görünürde en geniş özgürlüğü deneyimlediği yanılsaması içindedir; çünkü modern birey, kendine yabancılaşmış olan mülkiyetten, sanayiden ve dinden bağımsızlığını özgürlük olarak yorumlar. “Oysa bu öğeler, kendisinin tamamlanmış köleliği ve insanlık dışılığıdır. Burada ayrıcalık, yerini hukuka bırakmıştır.”³⁰ Marx’ın en önemli çabasının insanları, ekonomik ihtiyaçlarının neden olduğu baskı ve bağımlılıktan kurtarmak olduğu söylenebilir. Ancak söz konusu baskı ve bağımlılıklardan kurtulmayı başarabilmiş bir insan, içindeki gerçek benliği dışı vurarak kendisini gerçekleştirebilecektir.

Kapitalizm ve Yabancılaşma

Yapıtlarında yabancılaşma, meta fetişizmi ve şeyleşme kavramlarını tartışan Marx’ı söz konusu kavramlar bağlamında önceleyen düşünürlerin Jean-Jacques-Rousseau ve Hegel olduğu söylenebilir. Yabancılaşmanın nedenini insanın doğal durumundan uzaklaşmasıyla açıklayan ve uygar yaşamla birlikte gelişen mülkiyet ilişkilerinin toplumda çıkar çatışmalarına neden olduğuna işaret eden Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*’nde doğal durumdan uzaklaşan insanı eski doğal durumunda olduğu gibi özgür kılacak bir “genel irade” düşüncesini dile getirir.³¹ Rousseau’nun yabancılaşma kavrayışından farklı olarak ontolojik bir yaklaşım benimseyen Hegel, insanın kişi olarak ortaya çıkışını, Tin’in açılımı ile ilişkili aşamalardan biri olarak

²⁸ Marx, Karl, “Yahudi Sorunu”, Rona Serozan, (Der. ve Çev.), *Devlet ve Hukuk*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 144

²⁹ Karl Marx, “Kapital”, Barış Parkan, (Der), Alaattin Bilgili (Çev.), *Marx*, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s. 298.

³⁰ Karl Marx, “Kapital”, Rona Serozan, (Der. ve Çev.), *Devlet ve Hukuk*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 135-136.

³¹ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Çeviren: Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006, s.15.

açıklar.³² Her gerçekliğin var oluşunun ancak kendisinde Tin'i taşıması ve ifade etmesiyle olanaklı olduğuna işaret eden Hegel'in gözünde, “nesne, özne ve nesnel dünya, yalnız Tin ile çakışmak zorunda olmakla kalmayıp onların kendileri kavramla gerçekliğin çakışmasıdır; kavrama karşılık olmayan gerçeklik fenomeninden ibarettir.”³³ Hegel, Tin'in üçlü basamak halinde geliştiğine işaret eder. Düşünürü göre Tin'in ilk basamağı olan dolaysızlık aşaması, doğallık halinde olduğu basamaktır. Söz konusu basamakta Hegel, Tin'in “özgür olmayan tikellik” olduğuna işaret eder. Diğer bir ifadeyle, bu basamakta bir kişi özgürdür.³⁴ İkinci basamakta Tin kendi içinden çıkarak özgürlüğünün bilincine varır, yani bu basamakta bazıları özgürdür. Yalnız bu eksik bir özgürlüktür; çünkü Tin kendini doğa aracılığıyla ortaya koyar. Tikel özgürlüğün, saf genelliğe yükseldiği Tin'in üçüncü basamağında insan, insan olarak özgürdür.³⁵ Özetle Hegel'e göre Tin'in kendini bulması tek kişide değil, bireyi aşan bir oluşum aşamasında ortaya çıkar. Üçüncü ve son basamakta Tin, birlik ve bütünlüğe ulaşırken kendi varlığının kesin bilincine varır. Özgürlüğün belirli bir diyalektik sav, karşısav ve bireşim içerisinde gerçekleştiğini düşünen Hegel için yabancılaşma, ontolojik olarak gerek kaçınılmaz gerekse de aşılabilir olan tanıma ve tanınma siyasetinin diyalektik kavrayışlarından biridir. Hegel insanın kendi bilincine varmasındaki yabancılaşmadan söz ederken, materyalist bir düşünür olan Marx'a göre yabancılaşma, ne toplum sözleşmesine yol açan tarihsel bir anlatının temeli ne de ontolojik bir sistemin diyalektik sürecidir. Marx, yabancılaşmayı var olandan hareketle ya da var olan durumun somut tahlili ile açıklamaya çalışır.³⁶ Marx'a göre, düşüncenin tek başına yaptığı soyut bir şey ya da gerçekleştirdiği bir süreç olmayan, aksine, somut ve gerçek bir süreç olan emek aracılığıyla insan kendine yabancılaşır. Kendine yabancılaşan emek ise, sonunda insanın karşısına dikilerek onun doğal varlığını ortaya koymasını engeller. Bu nedenle, insanın yabancılaşması, sadece düşünce alanında kalınarak aşılamaz. İnsan kendine yabancılaşır yalnız, bu yabancılaşma yine somut ve maddi koşullar içinde aşılabılır. İnsanın içinde bulunduğu yabancılaşmayı aşması için gerekli koşullar ise yine bu yabancılaşmanın içinde bulunur. Yani yabancılaşma diyalektik bir fenomendir ve kendini

³² Hegel, “Felsefe Tarihi Dersleri”, Nejat Bozkut, (Haz.), *Hegel*, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s.223.

³³ Hegel, “Mantık Bilimi”, Nejat Bozkut, (Haz.), *Hegel*, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s.122-123.

³⁴ Hegel, *Tarihte Akıl*, Çeviren: Önay Sözer, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 156.

³⁵ Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Çeviren: Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991, s.268.

³⁶ Bora Erdağı, “Karl Heinrich Marx”, Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç (Ed). *Siyaset Felsefesi Tarihi* içinde, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 435-436.

ortadan kaldıracak çelişkiyi içinde taşır.³⁷ Söz konusu sürece somut koşulların neden olması düşünürü modern kapitalist toplumda yabancılaşma fenomenini açıklamaya sevk eder.

Marx’a göre, Eskiçağdan modern dünyaya bilinen tüm toplumlar sınıflı toplumlardır. Kapitalizmin sınıfsal yapısı mülk sahibi sınıf ile ücretli bağımlı emekçilerden oluşan proletarya karşıtlığından doğar. Kapitalizmi kendisinden önceki sınıflı toplumlardan ayıran temel fenomenlerden biri sınıfsal tahakkümün ve sömürünün işleyişine ilişkindir. Kapitalizm, kapitalist öncesi toplumlardan kendini temelde iki açıdan ayırır: Ön-kapitalist toplumlarda sömürü, kişisel tahakküm ve bağımlılık ilişkisine dayanır; köle, sahibinin mülküdür ya da serf efendisi olan lorda bağlıdır.³⁸ Diğer bir ifadeyle, Marx’ın açıkladığı kapitalist toplumun temel sırrı, siyasal iktisadın sistemli bir biçimde gizlediği ve sonunda kapitalist birikimin açıklanamaz olduğu mülk sahibi sınıfın mülksüz sınıfa tahakkümüyle ilgilidir. Kapitalizmde çalışan sınıfın sermaye sınıfına artı-değerini* devretmesi iktisadi koşullar içinde gerçekleşir. Yani, artı-değerden vazgeçiş, kapitalist üretimin koşuludur. Bu anlamda kapitalizm, kapitalizm öncesi biçimlerden ayrılır; çünkü kapitalizm öncesi biçimlerde artı değere, siyasi, hukuki ya da askeri baskı gibi iktisat dışı koşullarda el konurken geleneksel bağlar artı değerini toprak beyine ya da devlete angarya, rant, vergi ve benzeri yollarla devrini olanaklı kılar.³⁹ Oysa ücretli sınıfın aynı zamanda yabancılaşmalarına neden olan fenomenlerden biri olan artı-değere el koyuş sistem içinde meşrulaştırılır. Kapitalist üretim tarzının sağladığı zenginlik, toprak ve sermaye sahipleri tarafından sömürülürken ücretli sınıf ile emeğinin ürünü arasındaki ayrılık, aslında basitçe emekçilere ait malların gasp edilmesi olarak görülemez. Marx’ın tartışmasının temel vurgusu, kapitalist sistemde üretilen maddi nesnelere bizzat çalışanlarla aynı değerde ele alınmasıdır; tıpkı ekonomi politikte salt teorik düzeyde ele alınmaları gibi. “İşçi sürekli olarak daha bir ucuz meta haline geldikçe daha fazla mal yaratır. İnsani dünyanın değer kaybetmesi şeyler dünyasındaki değer artışıyla doğru orantılıdır.”⁴⁰

³⁷ Selahattin Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, s. 133.

³⁸ Heinrich, Michale & Locascio, Alexander, *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx’s Capital*, Monthly Review Press, New York, 2012, s. 14-15.

* Emeğinin, işgücünün değerinin üzerinde yarattığı ve kapitalist tarafından karşılıksız olarak el konulan değer.

³⁹ Ellen Meiksins Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*, Çeviren: Şahin Artan, Yordam Kitap, İstanbul, 2016, s. 36-37.

⁴⁰ Anthony Giddens (Akt.), *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, Çeviren: Ümit Tatlıcan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 41.

Sonuçta kapitalist devlet aygıtını insanın yabancılaşmasının bir uğrağı olarak ele alan Marx için yabancılaşma kavramı varlık ve insan doğası arasındaki bir ayrıma dayanır. Bu durumda, insan varlığı kendi doğasına yabancılaşırken insan, kendi potansiyeli doğrultusunda olabileceğinden daha farklı bir biçim alır. Diğer bir ifadeyle, insan olması gerektiği, yani potansiyelindeki gibi değil de, içinde yaşadığı toplumun yönlendirdiği gibi, yani kendine yabancılaşmış olur.⁴¹ Marx'ın “şeyleştirme” ya da “nesneleştirme” olarak ifade ettiği bir çarpıtma sürecine işaret eden yabancılaşmada işçi, emeğiyle doğa dünyasını biçimlendirirken kapitalizm onu ürünü ile özdeşleştirir. Böylece, “nesneleştirme” ya da “şeyleştirme” süreci “bir kayıp ve nesneye kölelik” biçimini alır. İşçi “nesnenin bir kölesi haline gelir.” Emek-gücünün kendi yarattığı nesneye aktarılmasını içeren nesneleştirme, kapitalizmde yabancılaşmayla aynı anlama gelir. Başka bir ifadeyle, emeğin ürünü işçiye –sadece ontolojik anlamda değil, aynı zamanda çok daha kapsamlı anlamda “dışsaldır.” İşçinin “kendi emeğinin ürününde somutlaşan şey artık ona ait değildir.”⁴² İnsanı nesneye dönüştürerek yabancılaşmasına neden olan fenomenlerden biri kapitalist toplumda egemen olan çeşitli mülkiyet biçimleriyle birlikte işbölümünün gelişmesidir. İşbölümünün her bir aşaması, çalışmanın konusu, araçları ve ürünleri bağlamında bireylerin aralarındaki ilişkiyi belirler.⁴³ Marx'a göre modern kapitalist üretim ilişkilerinin egemen olduğu dünyada yabancılaşma yaşayan birey, gerçekleştirdiği eylemin kendisi ile sonuçları arasındaki bağı yitirirken, eylemi ile gerek diğer bireylerden gerekse de içinde bulunduğu ortamdan uzaklaşır. Kapitalist toplumda insanın yalnız meta üretmediğine bir meta olarak kendisini de ürettiğine işaret eden Marx'a göre meta insanın karşısına yabancı bir şey, kendini üretenden bağımsız bir güç olarak dikilir. İnsan kendi emeğinin ürünüyle adeta yabancı bir nesneymiş gibi bir ilişki içindedir. Yani insanın nesneye aktardığı emek, kendisine yabancı bir şey olarak karşısına çıkar. Kapitalist üretim ilişkilerinin egemen olduğu bir toplumda işçi ne kadar çok meta yaratırsa kendisi de bir meta olarak o kadar değer kaybeder.⁴⁴ İşçilerin meta üretirken kendilerini de birer metaya dönüştürmelerine neden olan fenomenlerden biri de yukarıda da ifade dildiği gibi emeklerini piyasada serbestçe satmakta “özgür” olmalarıdır. Aslında bu durum işçilerin emek güçlerinin piyasada alınıp satılan bir meta olduğuna işaret eder. Emeğin değerinin ölçütüyse diğer herhangi bir metanınki gibi, üretimi için toplumsal olarak gerekli emek-zamandır. İşçinin emek-gücü, yeniden tamamlanması

⁴¹ Erich Fromm, *Marx'ın İnsan Anlayışı*, s. 77.

⁴² Anthony Giddens (Akt.), *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, s. 41-42.

⁴³ Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 11.

⁴⁴ Karl Marx, *1884 El Yazmaları*, s. 75-76.

gereken fiziksel enerji harcamasını gerekli kılar. İşçiler, emek sürecinde harcadıkları enerjiyi yeniden toplamak için, işleyen bir organizma olarak varlıklarının gerektirdiği –kendi ve ailelerinin gıda, giyim, barınak gibi ihtiyaçlarını karşılamak zorundadırlar. İşçilerin temel ihtiyaçlarını giderebilmeleri için toplumsal olarak gerekli olan emek-zaman onların emek-gücünün değerini oluşturur. Bu nedenle emek gücünün değeri, metaların hesaplanabilir niceliğine, yani işçinin geçimini sürdürebilmek ve kendisini yeniden üretebilmek için gerek duyduklarına indirgenebilir. Sermayeye emeğini değiş-tokuş eden işçi ise emeğine yabancılaşır. İşçinin sermayeden aldığı bu karşılık aslında yabancılaşmanın değeridir.⁴⁵ Oysa Marx'ın gözünde çalışmanın ereği insanın kendine, doğaya ve topluma yabancılaşması değil, özgürlüktür. Söz konusu özgürlük ise bir kendi kendini yaratma sürecine dayanır.

Sonuç ve Değerlendirme

Klasik dönem düşünürleri siyasal düşüncelerini etik bir temelden hareketle, “iyi”, “erdem”, “mutluluk”, “adalet” kavramları bağlamında ortaya koyarlar. Bu düşünürlerin gözünde yönetenler erdemli olmalıydılar; toplumu yönetirken ancak erdemli bir yöneten adaleti temel alabilir. Yönetenlerin erdemli olmalarını olanaklı kılan fenomen ise “bilgelik”tir. Söz konusu bilgelik Platon'da *sophia*, Aristoteles'te *phronesis*dir. Helenistik döneme gelindiğinde Cicero'nun yapıtlarında da benzer bir yaklaşım görülebilir. Cicero'nun *oratoru prudentia* sahibi bir siyaset adamı olarak devleti yönetirken adaleti gözetir. Ortaçağda ise düşünürler siyasal düşüncelerini “etik” yerine “ahlak” bağlamında temellendirirler. Pek çok Ortaçağ düşünürünün gözünde yönetenler, ancak Hristiyan ahlakına uygun yönetirlerse adil birer yönetici olabilirler. Etik ya da ahlak temelinde ortaya konan siyasal düşünce, modern dönemde yerini “toplum sözleşmesi” kuramlarına bırakır. Yani, modern dönemde siyaset adamının eylemleri onun erdemine terk edilmez. Söz konusu dönemde ortaya konan sözleşme kuramları çerçevesinde, yönetenin ereği ya Hobbes'un *Leviathan*'ında ileri sürdüğü gibi “istikrar ve güvenlik” ya da Locke'un *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*'sinde ileri sürdüğü gibi “mülkiyeti güvence altına almak ve özgürlük”tür. Siyasal düşünceler tarihinin ana izlekleri takip edildiğinde Marx'ı diğer düşünürlerden ayıran nokta, siyasal düşüncesinin merkezine “etik” ya da “toplum sözleşmesi” kuramları yerine “tarihsel materyalizm”i

⁴⁵ Anthony Giddens (Akt.), *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, s. 95-96.

yerleştirmesidir. Yani Marx ne klasiklerin ileri sürdüğü gibi erdemli ne de modernlerin ileri sürdüğü gibi sözleşme çerçevesinde istikrarı ya da mülkiyeti güvence altına alacak bir yönetici talep eder. Söz konusu yaklaşımıyla Marx (Engels’le birlikte ortaya koyduğu) tarihsel materyalist kuramında üretim ilişkileri bağlamında ortaya koyduğu düşünceleriyle çağına kadar sırasıyla egemen olan tüm paradigmaların dışına çıkar. Sonuçta Marx’ın gözünde her egemen sınıf kendi çıkarına uygun bir üst-yapı inşa eder ve kapitalizm de bundan azade değildir. Diğer bir ifadeyle, sınıfsal çelişkilerden doğan devlet her zaman “güçlü” olanın çıkarını gözetten bir baskı aygıtı işlevi görür. Burada güçlü olandan kasıt ekonomik üstünlüğü ele geçiren sınıftır. Söz konusu sınıf, sahip olduğu ekonomik gücün yardımıyla siyasal gücü de ele geçirir. Egemen sınıfın siyasal gücü ele geçirmesi yönetenleri kendi sınıfsal çıkarları doğrultusunda yönlendirebilmelerini olanaklı kılar. Egemen sınıfın sınıfsal çıkarı da Marx’ın deyişiyle “artı-değere” el koyması, yani mülksüz sınıfı sömürmesidir. Kapitalist sistem içinde söz konusu sömürü Marx’ın işaret ettiği gibi iktisadi koşullar içinde gerçekleştirilirken hukuk yoluyla da meşrulaştırılır. Kapitalist devlette yönetenler bu noktada, yani hukukun egemen sınıfın çıkarına araç kılınması bağlamında önemli işleve sahiptirler. Tam da bu nedenle, kapitalist devlette yönetenlerin mülksüz sınıfın ucuz birer meta haline getirilmelerinde ve buna bağlı olarak da yabancılaşmalarında sorumluluk sahibi oldukları ileri sürülebilir. Sonuçta mülksüz sınıfın ucuz birer meta haline getirilmesi için egemen sınıf her ne kadar bir baskı aygıtı olarak devlete ve bir baskı aracı olarak da hukuka gereksinim duysa da, bu devlet “kendi başına bir varlık” değildir. Diğer bir ifadeyle, baskı aygıtı olarak mülksüz sınıfı ezen ve mülk sahibi sınıfın çıkarlarını gözetten devlet bir insan kurumudur. Sınıflı toplum yapısının devam ettiği, devletin egemen sınıfın baskı aygıtı olduğu, yönetenlerin egemen sınıfın çıkarlarını gözettiği bir toplum düzeninde sömürünün ve yabancılaşmanın sona ermesi olanaklı değildir. Diğer bir ifadeyle, ancak sınıflı toplum yapısının sona erdiği, devletin olmadığı bir toplum düzeninde yabancılaşma sorunu çözülecek ve sömürü düzeni sona erecektir.

KAYNAKLAR

- Althusser, Louis, *Marx İçin*, Çeviren: Işık Ergüden, İthaki Yayınları, İstanbul, 2015.
- Bekmen, Ahmet, "Marksizm: 'Praksis'in Teorisi", H. Birsen Örs, (Der.), *Modern Siyasal İdeolojiler*, 7. Basım, (ss. 163-252), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014.
- Engels, Friedrich, "Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni", Rona Serozan, (Der. ve Çev.), *Devlet ve Hukuk* (ss. 61-62), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016.
- Erdağı, Bora, "Karl Heinrich Marx". Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç (Ed). *Siyaset Felsefesi Tarihi* içinde (ss. 425-457), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013.
- Fromm, Erich, *Marx'ın İnsan Anlayışı*, Çeviren: Kaan H. Ökten, Say Yayınları, İstanbul, 2016.
- Heinrich, Michale & Locascio, Alexander, *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*, Monthly Review Press, New York, 2012.
- Hegel, "Felsefe Tarihi Dersleri", Nejat Bozkut, (Haz.), *Hegel*, Say Yayınları, İstanbul, 2011.
- Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Çeviren: Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991.
- Hegel, "Mantık Bilimi", Nejat Bozkut, (Haz.), *Hegel*, Say Yayınları, İstanbul, 2011.
- Hegel, *Tarihte Akıl*, Çeviren: Önay Sözer, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2003.
- Hilav, Selahattin, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1993.
- Giddens, Anthony, *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, Çeviren: Ümit Tatlıcan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.
- Lenin, *Karl Marx ve Marksizm Üzerine*, Çeviren: Mazlum Beyhan, Yordam Kitap, İstanbul, 2013.
- Marx, Karl, "Kapital", Barış Parkan, (Der), Alaattin Bilgili (Çev.), *Marx* (ss. 271-312), Say Yayınları, İstanbul, 2013.
- Marx, Karl, *Kapital I*, Çeviren: Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, İstanbul, 1986.
- Marx, Karl, "P.V. Anenkov'a 28.12.1846 Tarihli Mektup", Rona Serozan, (Der. ve Çev.), *Devlet ve Hukuk*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016.

“MARX'TA KAPİTALİST DEVLET BAĞLAMINDA YÖNETENLER VE YABANCILAŞMA SORUNU”
Ahmet Umut HACİFEVZİOĞLU

- Marx, Karl, “Yahudi Sorunu”, Rona Serozan, (Der. ve Çev.), *Devlet ve Hukuk*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016.
- Marx, Karl, “Kapital”, Rona Serozan, (Der. ve Çev.), *Devlet ve Hukuk*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich, “Fransa’da İç Savaş”, Rona Serozan, (Der. ve Çev.), *Devlet ve Hukuk*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich, “Komünist Manifesto”, Rona Serozan (Der. ve Çev.), *Devlet ve Hukuk*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Alman İdeolojisi*, Çeviren: Emir Aktan, Alter Yayıncılık, Ankara, 2017.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Komünist Manifesto*, Çeviren: Muzaffer Erdost, Sol Yayınları, Ankara, 1976.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich, “Kutsal Aile”, Rona Serozan, (Der. ve Çev.), *Devlet ve Hukuk*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Felsefe İncelemeleri*, Çeviren: Cem Eroğul, Yordam Kitap, Ankara, 2017.
- Marx, Karl, *Fransa’da Sınıf Mücadeleleri*, Çeviren: Erkin Özalp, Yordam Kitap, Ankara, 2016.
- Marx, Karl, *Louis Bonaparte’in 18 Brumaire’i*, Çeviren: Erkin Özalp, Yordam Kitap, Ankara, 2016.
- Marx, Karl, *1884 El Yazmaları*, Çeviren: Murat Belge, Birikim Yayınları, İstanbul, 2017.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, Çeviren: Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 2009.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich ve Lenin, Vladimir İlyiç, “Feurbach Üzerine Tezler”, Çeviren: Mesut Odman, *Marksist Felsefe Kılavuzu*, Yazılama Yayınevi, İstanbul, 2015.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, Çeviren: Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006.
- Sayers, Sean, *Marksizm ve İnsan Doğası*, Çeviren: Şükrü Alpagut, Yordam Kitap, İstanbul, 2013.
- Thomas, Paul, *Yabancı Politik*, Çeviren: İbrahim Yıldız, Dipnot Yayınları, Ankara, 2009.
- Wood, Ellen Meiksins, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*, Çeviren: Şahin Artan, Yordam Kitap, İstanbul, 2016.

İNSANIN KENDİSİNİ GERÇEKLEŞTİRMESİNDE ADALET KAVRAMI

Ceyhun Akın CENGİZ*

ÖZ

İnsanların yaşamlarında sürekli olarak haklarını kullanmalarıyla ortaya çıkan sorunlar, adalet kavramının sıklıkla sorgulanmasına neden olur. Pratik yönü bakımından ilgi alanına giren ve üzerinde kafa yorulan adalet kavramını aynı zamanda teorik olarak değerlendirmek, onun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Adalet kavramının varlıkla, toplumla, insanla dolayısıyla kültürel yapılarla ilişkisi vardır. Böylesine girift olan adalet kavramının ne olduğunu belirlemek güç olsa da, paradoksal bir şekilde, insanlığın varoluşunu şekillendirmede ve anlamlandırma rehberlik görevi üstlendiği dile getirilebilir. Söz konusu çelişkili durumun meydana gelmesinin nedeni, insanın varlığını ya doğayla doğrudan bağlantılı olarak ya da soyut değerler alanında gerçekleştirme isteğidir. Bu bağlamda adaletin ne olduğunu açıklamak için onu duygularla veya akılla temellendiren görüşler ileri sürülmüştür. Bu felsefi yaklaşımlar aslında insanın hangi yönüyle var olması gerektiğine dair görüşlere dayanır. Elinizdeki çalışmada sözü edilen anlayışlara olabildiğince yer verilecektir. Fikirlerin çeşitliliğinden hareketle de insanın etkin bir şekilde kavramların içeriğini belirlediği gösterilip insanın yasa yapan etkin bir varlık olduğu ortaya konacaktır. Bu çerçevede adalet kavramının içeriğinin belirlenmesi yolculuğunun, insanın kendini anlamlandırmasıyla koşutluğu, öncelikle çeşitli mitler, daha sonra duygu ve akıl bağlamında adaletle ilgili ifade edilen felsefi görüşler üzerinden ele alınıp vurgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yasa, Adalet, İnsan, Akıl, Duygu.

THE CONCEPT OF JUSTICE IN THE SELF REALIZATION OF HUMAN ABSTRACT

Problems that occur in people's use of their rights in their lives led to the concept of justice to be frequently questioned. It will also provide a better understanding to be able to evaluate the concept of justice, which is discussed in practical terms, theoretically. The concept of justice has a relation with being, society, people and hence cultural structures. Even though it is really difficult to determine what the concept of justice is, it can paradoxically be said that humanity has the task of guiding and shaping existence. The reason for this contradictory situation is the desire to realize human existence either directly in connection with nature or in the field of abstract values. In this context, it is suggested that opinions based on feelings or intellect have been put forward to explain what justice is. In fact, these philosophical approaches are based on opinions in which aspects human beings should exist. In this study, these views will be given as much as possible. Based on the diversity of ideas, it will be shown that human being effectively defines the content of concepts and that he/she is an active entity that makes law. In this context, the parallelism of the journey of determining the content of the concept of justice will be discussed and emphasized primarily in the context of various myths, then on the philosophical views expressed in relation to justice in the context of emotion and reason.

Key words: Law, Justice, Human, Mind, Emotion

* Dr. Öğretim Üyesi, Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Felsefe Bölümü.
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>
2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 391-410.
ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 01.10.2018
Makalenin kabul tarihi: 03.12.2018

Mitlerde Adaletin Değerlendirilişi

İnsanların oluşturdukları mitlerde ortaya konan düşüncelerde adaletin, yasanın neliği açıklamak için sembol kişilikler ve olaylar dile getirilmiştir. Örneğin adaletin simgesi olarak kullanılan tasvir, Yunan mitolojisindeki tanrıça Themis'tir. O titanlardan olup Zeus'un karısıdır. Themis kanun, kural ve yasanın kendisini ifade etmektedir. Tanrılar ve insanlar dünyasında da hâkim olan değişmez, evrensel ve ölümsüz, tanrısal yasadır.¹ O gözleri bağlı, bir elinde kılıç, diğer elinde teraziyle betimlenir. Gözünün kapalı olması yansızlığını, terazi ölçüm yaptığını, kılıç ise ölçmenin sonucunda uygulamada bulunmasını yani cezayı anlatmaktadır. Themis, evrensel, değişmez ve herkesin bağlı olduğu yasaların kendisi olduğu için, onun gözünün kapalı olması sadece adaletin yansız olmasının gerekliliğini ön plana çıkarmamakta; aynı zamanda davranışları ölçmek için başka bir güce yönelmediğini, başkalarının etkisinde kalmadığını ve bir şey öğrenmediğini göstermektedir. Böylece yasanın mutlak bir bilgeliği içerdiği vurgulanmış olunur. Mutlak olan yasa, herkes için geçerli ve doğrudur. Bu, ayrıca yasanın duyuları aştığını, herkesi kapsadığını ve herkes için bağlayıcı olduğunu dolayısıyla onun sezgisel bir yönü bulunduğunu anlatmaktadır. Zaten onun aynı zamanda kehanet tanrıçası olması, yasanın kendisi olmasının doğal bir sonucudur. O, nelerin olacağını önceden bilebilir. Onun kâhin olması yasanın geleceğe yönelik olduğunu da ortaya koyar. Diğer bir yandan bu özellik, nedensellik ilişkisini de gündeme getirmektedir. Çünkü adalet hem düzenle hem de ölçüyle ilişkilidir. Themis, teraziyle davranışları ölçmekte, değerlendirmektedir. Buradan adalette ölçünün olmasının zorunluluğu, yani akla dayanması ve somut olan yönünün mutlaka bulunması gereği ortaya çıkmaktadır. Diğer elinde tuttuğu kılıçla da adaletin cezayı içerdiğini göstermektedir. Bunun yanında kılıç nesneliliği, herkese yapılacak uygulamayı gözler önüne sermektedir. “Adaletin kestiği parmak acımaz” ifadesi bu sebeple kullanılır. Yasanın karşısında herkesin bir ve aynı uygulamaya tabii olduğunu da gösterir bu durum. Kılıç aynı zamanda yasanın, adaletin gerçekleşmesi, hüküm sürmesi için zor kullanma hakkını ortaya çıkarır.

Zor kullanma hakkında bağlı olarak, tarih boyunca yapılan birçok savaş, isyan ve benzeri durumda amaç adaletin yerine getirilmesi olmaktadır. Kılıç ve terazi arasındaki paradoks bu noktada ortaya çıkmaktadır: Ölçünün ayarının neliği, kılıcın adil olmamasına neden olabilir. “*Her devrim her savaş*

¹ Erhat, A. *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul: 1999, s.282.

her hükümet darbesi adalet adına gerçekleştirilmiştir. Garip olan şudur ki yeni düzen taraftarları da eskiyi savunanlar gibi Adalet'i yerini bulması için dua ederler. Tarafsız bir ses, adli bir barışın gerekliliğini duyurduğunda da savaşılanların tümü onayla bunu adil bir barışın ancak düşman yok edildiğinde geleceğini söyler... Her biri kendini haklı ve karşısındakini haksız çıkartacak bir adalet kavramını savunur... Karşıtlar...hep adaletin kendi yanlarında olduğunu söyler ve bunu kanıtlamak için de elinden geleni yapar;... ne zaman bir hakeme başvurulacak olsa adalet istenir ve birdenbire insan bu fikre bağlanan anlamların akıl almaz çokluğunu, bunu kullanmanın neden olduğu garip karışıklığı fark eder.”² Adaletin evrensel bir geçerliliğe sahip bir içeriği olup olmadığı bu bağlamda tartışılabilir bir hâl almaktadır. Adalet ve egemenlik, iktidar kavramları arasında bir ilişki olduğu görülmektedir. Mesela Foucault, adaleti toplumsal mücadelenin terimleriyle açıklamanın gerektiğini, adaletin bir iktidar aracı olduğunu ileri sürer.³ O insanın adil olmak için değil, kazanmak için savaştığını savunur.⁴ Chomsky, Foucault'nun bu yaklaşımına katılmaz, temel insani değerlerin kazanılması için de insanın mücadele edeceğini söyler.⁵ Tarihin seyrine bakıldığında her iki görüşü destekleyecek örnekler bulmak mümkündür. Ancak bu bağlamda bakıldığında adaletin süregiden düzenle ya da bu düzene egemen olma isteğiyle yakından ilişkisi olduğu görülmektedir. Adaletin düzenle olan ilişkisini mitlerde de görmek mümkündür.

Themis aynı zamanda doğada mevsimlerin, yılların ve sanatların düzenleyicisi olan Horaların ve canlı varlıkların arasında hayatla ölümün dengesini kurup kader ipliklerini ellerinde tutan tanrıçaların (Fataların) annesidir. Horaların adları Eunomia (İyi Düzen anlamına gelir ve iyi yasalarla kurulmuş bir toplum düzeni anlatır), Dike (Adalet) ve Eirene (Barış anlamına gelir ve insanlara bereket ve mutluluk sağlar)dır.⁶ Bu metaforlarla mevsimlerin düzenli hareketini temele alarak varlığın, dünyanın ilahi bir düzene sahip ve bunu toplumda, tek tek insanların yaşamında görmenin mümkün olduğu ifade edilir. Bunu Fatalara verilen isimlerde de görmek mümkündür: Klotho (dokuyan/büken), Lakheisis (Tahsis eden/ Belirleyen), Atropos (Geri dönülmezdir). Klotho bir insanın hayat ipliğini büker, Lakheisis

² Chaim Perelman, The Idea of Justice and the Problem of Argument, Aktaran: Solomon, R. C. *Adalet Tutkusu*, (çev: Ertuğ Altınay,) Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2004, s.33.

³ Foucault ve Chomsky, *İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet*, (çev: Tuncay Birkan), bgst Yayınları, İstanbul: 2017, s. 53.

⁴ A.g.e., s.55.

⁵ A.g.e., s.55.

⁶ Erhat, a.g.e., s. 146.

onun yaşamının uzunluğunu ölçer, Atropos ise ölüm vakti geldiğinde acımasız makasıyla hayat ipliğini keser. Bu yasalara tanrılar, Zeus bile tabiidir; nitekim o da insanların bağlı oldukları yasaya karşı gelemes.⁷ Themis, yasanın kendisidir ancak ondan türeyen diğer tanrıçalar da yasanın sıfatları olarak işlevlerini yürütürler. Burada özellikle Themis ve Dike arasındaki ayrım dikkat çeker. Yasanın kapsayıcılığının yanında Dike insanlar arasında yaşar. Bu nedenle onun adının birçok yerde geçtiği görülür.⁸ Eski Yunan’da Dike ve ondan türetilen sözcükler adaletle ilgili olarak kullanılırdı. Örneğin ‘dike’ adalet anlamına gelirken, ‘dikastes’ yargıç, ‘dikasterion’ mahkeme,⁹ ‘diken didonai’ deyimiyse ceza görmek ¹⁰‘dikaios’, adil, hakkı gözetene¹¹ anlamına gelir.

Başka düşünce ve inanç sistemlerinde yasa kavramının önemli rol oynadığını görmek mümkündür. Yasa kavramının Sümerlilerin hem mitolojisinde hem de toplumsal yapılarında önemli bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Bir tablette yer alan metinde Sümerliler için bu konuyu önemi üzerinde şöyle vurgulanmıştır:

“Ey Sümer, evrendeki bütün ülkelerin yüce ülkesi,

Hep ışıkla dolu olan, gün batımından gün doğumuna kutsal yasaya uyan halk,

Senin yasaların yüce, erişilmez yasalardır,

Yüreğin derin, sırrına erilmezdir,

Senin....gökyüzü gibi, erişilmezdir”¹²

Sümerliler gelişmiş bir uygarlık olmaları yönüyle, yasanın önemini bilmektedir. Bir ülke olarak yüce olmak ve yasa arasındaki bağa dikkat çekmişlerdir. Yasaya verilen önemi inançlarına da yansıtmışlardır. Sümer mitolojisinde bu bağlamda adı ön plana çıkan tanrı Enki’dir. Enki ‘me’ olarak adlandırılan değiştirilemez, güvenilir ve evrensel olan yasaların yöneticisi ve

⁷ March, J. *Klasik Mitler*, (çev: Semih Lim), İletişim Yayınları, İstanbul: 2014, s. 38, 47; Erhat, a.g.e., s. 282.

⁸ Erhat, a.g.e., s. 90.

⁹ Şar, G. *Sofistik Düşüncenin Arka Planı*, Dergâh Yayınları, İstanbul: 2017, s. 75.

¹⁰ Erhat, a.g.e., s.90.

¹¹ Peters, E. F. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul: 2004, s.71.

¹² Kramer, S. N. *Sümer Mitolojisi*, (çev: Hamide Koyukan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 2001, s. 115.

dağıtıcısıdır.¹³ Sümer panteonunda üçüncü sırada sonradan yerini alan Enki, bu yetkiyi ağabeyi Enlil'den almıştır. Aslında hava tanrısı olan Enlil, babası gök (An) ile annesi yer (Ki) ayırmış; daha sonra yeryüzünü ele geçirmiş ve o evrenin düzenlenmesini, insanın yaratılışı ve uygarlığını kuruluşunu başlatmıştır.¹⁴ Enlil'in bu özelliğe sahip olması Sümerlileri yasa ve düzen kavramına verdiği önemin uzun bir geçmişe sahip olduğunu göstermektedir. Kent devletlerinin mücadelesi, mitolojiye de yansıdığı görülmektedir. Enlil'i savunan Nippur kentinin, karşısında yer alan Eridu kenti Ea'yı en yüce ilah yapmak istemişler, bunun için mücadele etmişlerdir. Bu mücadelede Ea, Sümerce Enki (yeryüzün efendisi) adını alır ve panteonda An, Enlil'den sonra üçüncü tanrı olur. Dolayısıyla Enki, onların gücünü kabul etmek zorunda kalmıştır. Enki, me'yi, kozmosu ve bütün uygar yaşamı idare etmekle yükümlü olmasına karşın, bunların kendisine cömert ve daha güçlü Enlil tarafından verildiğini kabul etmek zorunda kalmıştır.¹⁵ Bu inanç sisteminde yeryüzünün düzenlenmesi ve üzerinde gelişen bir uygarlık kurulması planlarını yapan genellikle Enlil'dir ancak ayrıntıları ve uygulamaları bilgili ve becerikli su-tanrısı Enki'ye bırakmıştır.¹⁶ Burada yasa kavramının düzen, uygarlıkla olan bağı bu şekilde vurgulanmaktadır. Enki yaratıcı bir tanrıdır; Sümerlerce bilinen evrenin büyük bölümüne biçim vermiştir. Kozmosun düzenli işleyişini sağlayan "özler"e ve "kaderler"e hâkim olduğu düşünülür. Enki, tanrıların çok akıllı, her şeyi bilen önderi, bilge bir danışman, değerli bir dost, gönenç ve başarıları için dirimsel her şeyi sağladığı insanlığın cömert velinimetini olarak yüceltilmiş ve övülmüştür. Enki güzel sanatların ve zanaatların becerikli bir ustasıdır. Belagat ustasıdır, yaratılan her şeyin adını bildirir; yazgıları belirler; denizlerin ve ırmakların neşesi ve dehşetidir; ülkenin efendisi ve bütün ülkelerin babasıdır; tanrıların ağabeyidir. Hepsinin ötesinde emirleri sorgulanmayandır.¹⁷ Themis'te olduğu gibi kadere hâkim olma, yazgıları belirleme niteliklerine sahip olması da, bu yaklaşımdaki benzerlikleri göstermektedir. Enki ile ilgili şu alıntıda da görülmektedir ki yasa hükmeden olması yönüyle o, tanrılar arasında ön plana çıkmaktadır:

“Ben kral An'ın yanında, An'ın kürsüsünde,
Adalet getirenim.

¹³ Kramer, S. N. *Sümerlilerin Kurnaz Tanrısı Enki*, (çev: Hamide Koyukan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 2000, s.8.

¹⁴ Kramer, *Sümer Mitolojisi*, s. 83.

¹⁵ A.g.e., s. 10, 11.

¹⁶ A.g.e., s.15.

¹⁷ Kramer, S. N. *Sümerlilerin Kurnaz Tanrısı Enki*, s. 8, 9.

Ben kur'a¹⁸ gözünü dikenim,
Enlil'in yanında yazgıları belirleyenim.
Güneşin doğduğu yerde
Yazgıları belirlemeyi ellerime o koydu.

...

Ben Annuna-tanrıların önderiyim.
Ben An'ın doğuştan yol gösteren oğluyum.”¹⁹

Burada görülmektedir ki tanrılar yasaya tabidirler. Bu bağlamda Enki tanrılara önderlik yapmaktadır.

Uygarlığın bütün temel tanrısal yasalarını elinde tutan Enki'den, daha sonra onun kızı olan Tanrıça İnanna bu gücü ele geçirip kendi kentine getirerek şanını ve egemenliğini erişilmez kılmak ister.²⁰ Bir şölende Enki, Sümer uygarlığının temel taşlarını oluşturan yüzden fazla tanrısal yasayı aynı anda kızı İnanna'ya sunar.²¹ Enki, kızı İnanna'ya kutsal me'leri verirken belli özellikleri vurgulamaktadır. Bunlardan ikisi yargılama ve karar verme özelliğidir.²² Böylece yasanın dönüştürücü gücüne vurgu yapılmış olunur. Ayrıca burada yasanın, egemen olmayı da sağladığı anlatılmaktadır. Yasaya sahip olan onu istediği şekilde ve kendisi için kullanabilmektedir. Daha önce değinildiği üzere, adaletin güç ile olan ilişkisi, onun kendisini gerçekleştirmede paradokslara götürebilmektedir. Yasa'ya sahip olmak, düzene sahip olmak ve onu belirlemek olduğundan tanrılar onun için mücadele etmektedir. Adaletin kendisi bir iktidar objesi olarak değerlendirildiğinde adalet, acının yaşanmasına, haksızlığın ortaya çıkmasına neden olabilmektedir. Mitolojilerde yasanın, adaletin bu tür durumlara neden olmaması için, onun her şeyin hatta tanrıların dahi üstünde olmasının vurgulanması, aslında bir idealin dile getirilmesi olarak yorumlanabilir. Ama Sümer mitolojisinde de görüldüğü gibi, adalet iktidarla, egemenlikle bağlantılı olarak gündeme geldiğinde yani bir araç olarak değerlendirilince adil olmayan durumlara neden olduğu vurgulanmıştır. Düzenleyici ve belirleyici ilke olarak yasaya sahip olan, ona yön veren hem varlığı, hem insanı hem de medeniyeti şekillendirme gücüne de ulaşmış olduğu bu mitlerde özellikle dile getirilmiştir.

¹⁸ Kur: Dağ, ülke, ölümler diyarı anlamlarına gelebilen veya yeraltındaki kozmik varlıkla ilgili bir sözcüktür.

¹⁹ A.g.e., s. 91,92.

²⁰ Kramer, *Sümer Mitolojisi*, s.123.

²¹ A.g.e., s.127.

²² Çığ, M. İ. *Uygarlığın Kökeni Sümerliler-1*, Kaynak Yayınları, İstanbul: 2014, s. 99.

Yasa kavramının önemini semavi bir din olan Hristiyanlıkta görmek mümkündür. Hristiyan teolojisinde, insan suçlu/günahkâr bir varlıktır; çünkü Tanrısal olan yasayı çiğnemiştir. İnsanın bu dünyadaki yaşamı suçunun cezasını çekmek içindir. Dünya bu anlayışta adaletin gerçekleşmesi için meydana getirilmiş bir yerdir. Hristiyanlık inancına göre bütün insanlar suçlu olarak doğmaktadır. Eylemin kendisinin vuku bulmadan, insanın suçlu olması tümel bir yasayla mümkün olabilmektedir ki bu insanı, yapmadıklarından dahi sorumlu tutulan bir varlık haline getirir. Sorumluluk onun ne olduğunu belirlemede kullanılan temel unsurlardan birisi olarak karşımıza çıkar. Yine Yunan mitolojisinde insan Tanrılara karşı gelen ve bunun sonucunda cezalandırılan varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Suçlu olmak, insan varlığını şekillendiren bir etmendir. Suç, yasaya uymamayı ve bunun bir karşılığı yani cezası olan durumu ifade etmektedir.²³ İnsanın kendisini bulması ve kendisini gerçekleştirme, onu sürekli yasayla karşı karşıya getirmektedir.

Görülmektedir ki insan yasa tarafından çepeçevre kuşatılmıştır. İnsanın tabii olduğu yasaları üç başlık altında toplamak mümkündür: metafizik yasa, doğa yasası, insanın kendisinin oluşturduğu yasa. Ancak bu yasaların birbirinden tümüyle kopuk ya da bağımsız olduğu söylenemez. Yukarıda ele alınan düşünce ve inanç sistemleri incelendiğinde görülmektedir ki insan, yasanın kapsayıcılığından kurtulmaya çalışmaktadır. Onun bu çabası, özgür olup olmadığı sorununu ortaya çıkarmaktadır. Suçun olabilmesi için eylemin iradi ve akli olması gereklidir. Akıl ve iradenin kullanılabilmesi için özgürlüğün olması zorunluluktur. Özgürlük yasa içinde insana bir nitelik olarak verilmiştir. İnsan sadece yasayı ihlal eden değil aynı zamanda onu yeniden şekillendirmeye çalışandır; bu imkânı tanıyan da bir anlamda yasanın varlığıdır. Böylece insan yasanın yeniden bir inşasına gitmeyi amaçlamaktadır. İnsan yıkıp yeniden yapan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan kendisi için sürekli olarak bir yasa kavramı geliştirmeye çalışır. Sürekli bir yasa oluşturma uğraşısı insanın belki de sonsuzla olan bağına hatta sonsuzlaşma yönündeki isteğini göstermektedir.

İnsan sadece metafizik yasaya karşı değil, aynı zamanda doğa yasasına da karşı gelmektedir. İnsan sürekli olarak doğanın kanunlarını aşmaya çalışmaktadır. Doğanın ona hükmettiği yasaları aşmaya çalışması neticesinde kültür denilen alan oluşur. Zaten kültür insanın doğadan farklılaşmasını, yabancılaşmasını ifade eder. Doğa içinde bir yabancı varlık haline gelmesi, bu anlamda onun suçlu bir varlık olmasına da neden olur.

²³ Cevizci, A. *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul: 2013, s. 1464.

Çünkü insan farklılaşma ve yabancılaşmayla doğa karşısında olmakta ve bir sonraki aşamada, doğaya hükmetme, ona yön verme isteğine/arzusuna sahip olmaktadır. Bacon, “ insan gücünün görevi ve amacının, belli bir cisim üzerine yeni bir doğa veya doğalar yaratmak ve katmaktır” der.²⁴ İnsan her ne kadar doğadan farklılaşıp ona hükmetmek istese de yine doğaya bağlı kalmaktadır. Ancak o, bu zıtlıkta varoluşunu şekillendirmektedir. Kültürle beraber bilinç varlığı olması yönü gittikçe gelişen insan, yapma bir düzen içinde dönüşmekte, bu dönüşüm ona bir ayrıcalık ve özgünlük vermektedir. Böylece insan dediğimiz varlık iyiden iyiye kendisini ortaya koymaktadır. Kültür ve bilinç varlığı olması insanın hem metafizik ilkelerin olduğunun keşfine, hem de kendisinin kurgulanmış yasalar oluşturabileceği anlayışına götürmektedir. Bu bağlamda adalet kavramı kendisine bir yer bulabilmektedir. İnsanın adaletin içeriğinin ne olduğuna dair getirdiği farklı yaklaşımlar da bunu göstermektedir. Bu bağlama adaletin duygu, daha sonra akıl temelinde açıklamaları dile getirilecektir.

Duygular Açısından Adaletin Değerlendirilişi

Adalet kavramı, adil olmayan davranışın sonucundan hareketle oluşturulmaktadır. Adalet kavramının meydana getirilmesi, olumsuzlanmanın olumsuzlanması üzerinden (yani kötü olanın iyi hale getirilmesi) gerçekleştirilir. Dolayısıyla adaletin öncelikle insanda bir duygu olarak çıktığı söylenebilir. Adalet bu bağlamda ben’in varlığına karşı yapılmış bir eylemin ortadan kaldırılması, karşılığının verilmesi için istenen, arzulanan bir davranışı ifade etmektedir. Dolayısıyla adalet, insanın varlığını devam ettirme isteğinin bir tezahürü olarak belirmektedir. Kötü olan, adil olmayan davranış insanın varlığına yönelmiş davranıştır. Bu anlamda adaletin oluşması bireysellikten kaynaklıdır. Doğayla olan ilişki daha çok kendisini gösterir. Burada elbette intikam düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Robert Solomon öncelikle adaleti kişisel karakterin bir işlevi, günlük bir his olarak değerlendirir.²⁵ İntikamı, adaletin oluşmasında rolü olan bir duygu olarak ifade eder: “İntikam nedir? İsteddiği kadar sert olsun, intikam cezadan ibaret değildir. Soyut bir görev duygusunu veya akılsallığını değil, kişisel duygusal bir hassasiyeti gerektirir. Ama yalnızca bir saldırı ya da kendini dayatma da değildir; eşit duruma gelmek, dünyayı yeniden dengeye oturtmak,

²⁴ Bacon, F. *Novum Organum*, (çev: Talip Kabadayı,) Bilgesu Yayıncılık, Ankara: 2015, s. 127.

²⁵ Solomon, R. C. *Adalet Tutkusu*, (çev: Ertuğ Altınay,) Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2004, s.20.

işleri yoluna koymak ve suçluya hak ettiği cezayı vererek ettiğini biçmesini sağlayıp düzeni sağlamaya yönelik felsefi bir duygudur.”²⁶ Solomon bir yandan adaleti duyguyla değerlendirirken diğer yandan, insanın eşit duruma getirme isteğinden bahsetmektedir. Dolayısıyla adaletin gerçekleşmesinde sadece duygu değil, akıl da her zaman kendisini göstermektedir. Eşitliğin ne olduğu üzerine bir yargının olması, insanın aklının etkin bir şekilde kullanıldığını ifade etmektedir. Ayrıca dünyayı dengesine oturma amacı, insanda soyut idealleri gündeme getirmektedir. Düzen anlayışının vurgulanması ise, akılsal sisteminin varlığını anlatmaktadır. Burada insanın yaşamını devam ettirme isteğinin etkileri görülmektedir. Yani insan bir yandan doğa durumunda ve doğa durumunun devamı olarak biyolojik olarak getirdiği özelliklerinden hareketle hayatta kalmak için yapması gerekenlerle, tinsel bir varlık olarak kendisini kurguladığı, soyut/akıl/ bilinç alanından dolayı yapması gerekenler arasında bir çatışma meydana gelmektedir. Bu bağlamda bakıldığında adaletin meydana gelmesinde doğal durum içinde kendisine yer bulan intikam kavramına değinmek gerekir. İnsan varlığına tehdit olan şeyleri ortadan kaldırma isteğine yöneldiği için, intikam alma yoluna gidebilmektedir. Bundan dolayı intikam adaletin meydana gelmesinde etkisi olduğu söylenebilir. Düşmanını bir şekilde alt etmek isteyen insan için intikam doğrudan bir yoldur. Fakat toplum yaşamında bu durumun getireceği sonuçlar, her zaman beklentilerdeki gibi olmayabilir. Solomon, Homeros’un İlyada adlı eserinden hareketle intikamla adaleti eşleştiren anlayışın sonuçlarını ifade eder. “Homeros’ta adaletin esas anlamının apaçık bir biçimde derindeki kişisel duyguların, özellikle de intikam duygusunun alanı içinde bulunduğunu görüyoruz. Bu yüzden de bugün intikamın adaletin göz önünde bulundurduğu etmenler arasında neredeyse hiç yer almayışı ve adaletin karşıtı kabul edilmesi ilginçtir... İlyada acımasız dünyasında, adaletin intikamdan pek farkı yoktu ve adalet kavramı soykırımla bile eş tutulabiliyordu.... Adalet eşit duruma gelmek değil, kişiye kendisine karşı suç işleyeni çok daha vahşi bir biçimde cezalandırması öğretilir. Bu anlamda adalet, kendini zorla dayatmadır; yalnızca kişinin onuru ve kişisel bütünlüğünün korunmasına yönelik değildir; suçluların, yaptıklarından da çok kötüsünü hak ettiğine yönelik sınır tanımaz bir kararlılıktır. Savaşçının, galibin adaletidir; dolayısıyla güçlünün... O zamanlar adaletin merhamet ve bağışlamayla yumuşatılması gerektiği düşüncesi daha bin yıl uzaktaydı ve intikam meşru bir tutkuydu.”²⁷ İntikam duygusundaki bu aşırılık, insanın kendisini devam ettirme isteğinin sınır tanımazlığıyla bağlantılıdır. İnsanın duygularına göre davranması,

²⁶ A.g.e., s. 64.

²⁷ A.g.e., s. 26, 27.

kendisine sınır tanıması konusunda sorunlar çıkarabilmektedir. Adaletin eşitlikle olan bağı, güçlünün kendini istediği şekilde ve istediği oranda gerçekleştirmesini engellemek için kullanılabilir önemli bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Akıl bu anlamda insanın ve hatta insanlığın kendisini devam ettirebilmek için bir araç olarak belirlemektedir. Bununla birlikte adaletin meydana gelmesinde sadece intikam gibi olumsuz olan yönleri olan bir duygudan değil merhamet gibi olumlu bir duygudan da bahsetmek mümkündür. Hatta Hint inanç sisteminde merhamete yapılan vurgu, bu anlamda önem kazanır. Solomon’un aksine, adaletin, merhamet ve bağışlamayla yumuşatılması için bin yıl gibi bir süreyi beklemeye gerek yoktu. Batı kültürünün bu anlamda bakışını farklı bir yöne, doğruya çevirmesi ve ondan faydalanabilmeyi istemesi yeterli olabilirdi. Bu çerçevede adaletin gerçekleşmesinde bir duygu olarak merhametin önemine, Hint medeniyetinden aldığı etkiler doğrultusunda değinen kişi ünlü Alman filozof Schopenhauer’ın görüşlerine bakılabilir.

Schopenhauer adalet ve merhamet arasında doğrudan bir bağ kurar. O, ahlâkın, adaletin ve bütün erdemlerin merhametten doğduğunu ileri sürer.²⁸ Merhametli olmanın, insanı adil olmaya iten temel duygu olduğunu ifade eder. Adaletsizlik ve haksızlık ona göre her zaman birinin bir başkasını yaralamasıyla oluşur. Bu nedenle haksızlık, hak kavramından daha güçlüdür.²⁹ Merhamet duygusunun her insanın bilincinde yer alan bir hakikat olduğunu ileri sürer. Bu duygu herhangi bir varsayıma, düşünceye, fikre, dine, dogmaya, mite, terbiyeye dayanmaz; onların ötesinde yer alır. Bu nedenle her koşulda, her yerde, her ülkedeki insanda bu duygu görülür.³⁰ Schopenhauer haksızlık karşısında sadece intikam duygusunun meydana gelmediğini savunur. Ona göre merhamet, intikamdan farklı olarak, insanın içinde yer alan ahlâk karşıtı eylemin başkalarına zarar vermesine karşı çıkar. Meydana gelebilecek acıların durmasını ister. İnsanın bencilliğinden ve kötü tarafından doğacak zararların oluşmasını yine insanda bulunan merhamet duygusu engel olmaktadır. Merhametin bu birinci seviyesinde “kimseyi yaralama/kimseye acı verme” (neminem leade) ilkesi ortaya çıkar.³¹ Schopenhauer burada aslında insanın doğal olan iki yönünün çatışmasıyla ele alıp değerlendirir. İnsanın doğal güdüsü var olmak ve rahatı elde etmektir.³²

²⁸ Özkan, S. *Schopenhauer Paradokslar Üzerinde Raks*, Ötüken Yayınevi, İstanbul: 2006, s. 364.

²⁹ Schopenhauer, *Merhamet*, (çev: Zekâi Kocatürk), Dergâh Yayınevi, İstanbul: 2007, s. 83.

³⁰ A.g.e., s. 80.

³¹ A.g.e., s. 88, 81.

³² A.g.e., s. 57.

Bunun sonucunda haksızlığın yapılması mümkünken, merhamet insanı adil olmaya, başkasını zarar vermemeye götürür. İnsanlar buradan edindikleri tasarımı, akılcıca düşünerek zarar/acı vermemek için önceden önlemler alıp buna göre davranırlar.³³ Merhamete dayalı bir akıl anlayışıyla adil eylemlerin gerçekleştirileceğini vurgulamış olur.

Merhamet adalet ilişkisine Rousseau da değinmiştir. Toplum sözleşmesiyle akla vurgu yapan Rousseau, ilkel durumda gerçekleştirilen eylemlerde merhametin yeriyile ilişkili olarak, Schopenhauer’ın görüşleriyle ilişkilendirilebilecek, fikirler ileri sürer. Rousseau’ya göre de insan ilkel durumda uygar toplumdaki ve hayvanların aptallığından uzakken yumuşak ve tatlı olarak nitelendirilebilecek özelliklere sahiptir. Herhangi bir fenalık ve felaket karşısında kişileri kötülük yapmaktan alıkoyan merhamettir.³⁴ Ancak Rousseau’ya göre insanlar, benlik bilinci ve duygulara sahip olduklarından merhametli davranmaya devam edemez, ilkel durumlarından uzaklaşırlar. Kişilerin belli özellikleri ön plana çıkmaya başladıkça, birbirlerini takdir etme hatır sayma fikri ve bunların yanı sıra küçük görme, hakarete uğrama tavrı meydana gelir. Hakarete uğradığını, küçük düşürüldüğünü düşünenler, bunu kendisine gösterdiği saygıyla oranlayarak cezalandırma yoluna gittiğinde intikamlar korkunç bir hâl alır ve artık kendilerine göre adaleti sağladıklarını düşünenler, korkunç ve zalim olurlar.³⁵ Bu iki duygu arasındaki gerilime dikkati çeken Rousseau, bu gerilimi aşmak, adaletin gerçekleşmesi için aklın rolünü ön plana çıkarmıştır. Adalette aklın önemine yapılan vurgu, özellikle duyguların bu sınır tanımazlığının olumsuz yanından hareketle ve insanın bir akıl varlığı olması yönüyle işlenerek dile getirilmiştir. Bunun mitlerde dahi görmek mümkündür. Bu bağlamda akıl adalet ilişkisine dair görüşlere değinilecektir.

Akıl Açısından Adaletin Değerlendirilişi

Adalet akılla bağlantılı olarak ele alınarak, insanı diğer varlıklardan ayıran bir kavram olarak açıklanabilmektedir. Hesiodos İşler ve Günler adlı eserinde Zeus’un insanlara adaleti layık gördüğünü, hayvanlarda bunun olmadığını ve Zeus’un insanlara verdiği en güzel şeyin adalet duygusu

³³ A.g.e., s. 81, 82.

³⁴ Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, (çev: Rasih Nuri İleri), Say Yayınları, İstanbul: 2010, s. 142.

³⁵ A.g.e., s. 142.

olduğunu söyler.³⁶ Yani adalet akıllı/ bilinçli varlıklar için söz konusudur. Böylece insan için yaşamın devam etmesinin imkânı doğmakta ve düzen sağlanmaktadır. Hayvanlarda adalet olmadığı için sürekli bir kavga hali vardır. Zaten ona göre adil davranan toplumlar tanrısal iradenin sonucunda müreffeh ve mutlu bir yapıya sahip olurlar; ancak adil olmayan toplumlar cezalandırılır ve olumsuz yaşam koşullarında varlıklarını sürdürürler.³⁷ Bu yaklaşımın bir anlamda farklılaşmış halini Thomas Hobbes’da görmek mümkündür. O da insanın doğadan farklılaşması bağlamında, adalet kavramını ortaya koyar. Bu bağlamda soyut bir yapıya bağlı olarak gerçekleştirilmiştir. Yani akılsal bir yapının ürünü olarak anlatılmaktadır. Bu çerçevede adaletin akılla olan ilişkisi vurgulanmaktadır. Bunlar toplumsal yaşamın kurulması için insanın meydana getirdiği akılsal, soyut yapı içinde anlamlandırılır. Tek tek insanların nitelikleriyle değil. Ona göre adalet, devlet yaşamıyla ortaya çıkar. Devletin olmadığı yani sözleşmenin olmadığı doğa durumunda adalet ya da adaletsizlikten söz edilemez. Ona göre adalet ve adaletsizlik, toplum içinde yaşayan insanlara ait niteliklerdir. Genel bir gücün yani devletin dolayısıyla yasanın olması adalet ve adaletsizlikten söz etmeyi mümkün kılar. Çünkü ona göre adaletin ve adaletsizliğin kaynağı, insanların yaptıkları sözleşmelerdir. Bir sözleşme yoksa hiçbir hak devredilmemiştir, herkesin her şey üzerinde hakkı vardır dolayısıyla hiçbir davranış adaletsiz olarak değerlendirilemez. Sözleşmenin geçerliliği, insanları onlara uymayı zorlayacak bir devlet gücünün kurulmasıyla başlar. Adaletin doğası geçerli sözleşmeye uyulmasıdır. Bir sözleşme yapılmışsa onu ihlal etmek adaletsizliktir.³⁸ Hobbes adaleti yapay ve akılsal bir temelde işlemiş olmaktadır. Bu seküler yaklaşımın da doğal bir sonucu olarak meydana gelmektedir.

Rousseau da temelde iyimser bir yaklaşım benimsemekle beraber, insanlar arasındaki uzlaşmazlıkların, mücadelelerin sözleşmeyle giderilebileceğini iddia eder. Bu bağlamda o da insanı akılla ilişkilendirerek açıklar. *“Doğa yaşam halinden toplum düzenine geçiş, insanda çok önemli bir değişiklik yapar: Davranışındaki içgüdünün yerine adaleti koyar, daha önce yoksun olduğu değer ölçüsünü verir. Ancak, ödevin sesi içtepilerin, hak da isteklerin yerini alınca, o güne kadar yalnız kendini düşünen insan başka ilkelere göre davranmak, eğilimlerini dinlemezden önce aklına başvurmak zorunda kalır. İnsan bu durumda doğadan sağladığı birçok üstünlüğü yitirirse*

³⁶ Hesiodos, *İşler ve Günler, Tanrıların Doğuşu*, (çev: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul: 2015, s. 26.

³⁷ A.g.e., s. 24.

³⁸ Hobbes, *Leviathan*, (çev: Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul: 2001, s. 96, 106.

de, öylesine büyük yararlar elde eder, yetileri öylesine işleyip gelişir, düşünceleri açılır, duyguları soylulaşır, baştan öylesine yükselir ki, yeni durumun yarattığı kötülükler onu çoğu kez toplum öncesi durumdan da aşağı dereceye düşürmeseydi, kendini bu durumdan bütün bütün çekip kurtaran anı durmadan kutlaması gerekirdi. O an ki, kendini akıllı bir varlık, bir insan haline sokmuştur.”³⁹ Görüldüğü gibi, insanın adaletle olan ilişkisi akıl temelinde yeniden tarif edilmektedir. Sözleşme doğa durumundan uzaklaşmayı ve aklın etkin bir şekilde kullanılmasını ifade etmektedir. Sözleşme insanın davranacağı yönü vermektedir ki bu da akla dayalı oluşturulur. İnsanın adalet ve akıl arasında kurduğu bağ, David Hume’da kurgu olması yönüyle farklı bir şekilde vurgulanır. Rousseau’ya göre adaletin asıl kaynağı Tanrı’dır ancak insan bunu Tanrı’dan alamaz; insan evrensel akıldan çıkan adaleti elde edebilir onu kullanır. Bunun için adaletin insanlar arasında etkisizdir; etkili olabilmesi için karşılıklı olması gerekir.⁴⁰ Yani Rousseau için adaletin ontolojik bir kökeni bir şekilde vardır. Ancak *David Hume, adaletin yapay bir erdem olduğunu ileri sürer. O adaletin insanlığın koşul ve zorunluluklarından kaynaklanan bir tasarım ya da buluş aracılığıyla haz ve beğeni üreten erdemlerden biri olarak değerlendirir.*⁴¹ *Bu yapay erdemi insanlar eğitimden ve insan sözleşmelerinden kaynaklı olarak edinirler. Zaten yasalara boyun eğmenin nedeni haktanırlığın kendisinden ve ona boyun eğmenin faziletinin evrensel, gerçek güdüsüdür.*⁴² Hume’a göre insanlar doğuştan iyi olsalardı, adalete ihtiyaç olmazdı.⁴³ Adaletin kendisinin bir araçtan başka bir şey olmadığını altı çizilir. Adalet aracılığıyla toplumsal düzen sağlanabilecektir. Adalet toplumsal ihtiyaçlar doğrultusunda akıl tarafından üretilmiş bir erdem olarak dile getirilmiştir. Adaletin ne olduğuna akılsal çerçevede getirilen yanıtlar da göstermektedir ki, insan adaletin sınırlarını kendisi çizmekte, ne olduğunu belirlemektedir.

Mitlerde de yasanın/ adaletin insanlara düzenli ve sağlıklı bir yaşamı getireceği söylenir. Themis’in terazisinin ifadesinde düzen, ölçü vurgulanmaktadır. Dolayısıyla ölçü kavramının geldiği yerde aklın kendisini belli ettiği söylenebilir. Themisin üç kızı olan Horaların adlarının “İyi Düzen”, “Adalet” ve “Barış” olması bu nedenledir. Yasanın hâkim olduğu, uygulandığı yerde iyi bir düzen, adalet ve barış olacağı vurgulanır. Adaletin kendisi bir

³⁹ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, (çev: Vedat Günyol), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul: 2008, s.18.

⁴⁰ A.g.e., s. 34.

⁴¹ Hume, *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*, (çev: Ergün Baylan), Bilgesu Yayıncılık, Ankara: 2009, s. 320.

⁴² A.g.e., s. 324.

⁴³ Öztürk, A. *Liberal Adalet*, Doruk Yayınevi, İstanbul: 2013, s.29.

duygu olmakla beraber, onun duygu olarak kalması adaletsizliğin kendisini meydana getirecektir. Çünkü aklın ölçüsü olmadan adaletin gerçekleşmesi mümkün olmadığı ileri sürülür. Platon kötülüğün meydana gelmesinde öfke ve hazzın etkinliğine bu yüzden dikkat çeker.⁴⁴ Akıllı/bilinçli bir varlık olan insana adaletin duygu olarak verilmesi boşuna değildir. Adalet duygu ve akıl arasındaki ilişkinin bir uyumu olmak durumundadır. Yunan mitolojisindeki taşkınlıklara, haddini bilmezliklere gerekli cezaları dağıtan (kelime olarak bir haksızlığa karşı isyan etmek, kızmak anlamına gelen) tanrıça Nemesis tanrısal intikamı ifade etmektedir.⁴⁵ O cezalandırır ancak Yasa farklıdır (Themis) o öfke ile davranmaz. Bu nedenle akıl ve duygu birlikte hareket etmek durumunda kalmaktadır. Öfkeye adaletin gerçekleştirilmesini sağlaması yönünden olumlu bir açıdan yaklaşmak da mümkündür. Bu bağlamda öfke, adalet için bir araç haline gelmektedir. “Öfke bize doğa tarafından kendimizi savunmamız için verilmiştir. Hatta yalnızca kendimizi savunmak için verilmiştir de denebilir. Öfke adaletin koruyucusu masumiyetin güvencesidir. Bize edilecek kötülüğe karşı koymamızı ve edilen kötülüğün öcünü almamızı sağlar. Öfke, kötülük eden kişinin ettiği insafsızlıktan pişman olmasını sağlar ve alacağı ceza da kötülük edecek olanlara ibret olur ve böylece başkalarına da kötülük edip suçlanmaktan korkarlar.”⁴⁶ Öfkenin bu anlamda kullanılması, adaletin insan varlığını devam ettirme isteğiyle yakın bağı göstermesi açısından önemlidir. Bir akıl varlığı olarak kendisini en üst aşamada gerçekleştirme çabasında olan insan için, adalet kavramında şekilsel belirlemeler ön plana çıkmaktadır. Adil olan bir eylemin sınırları çizilmekte, ancak yaşam ve insan bu sınırlamalara sığmakta zorluk çekmektedir. Bu nedenle adaletin, hakkın ne olduğu sürekli olarak araştırılmaktadır. Adaletin bireysel olan yönü yani adaletin insan için olması durumuyla insanlığın tümü için olmağı sürekli bir çatışma içine girmektedir. Akıl adaletin ne olduğunun belirlenmesinde ve gerçekleşmesinde kullanılması çeşitli kavramların tartışılmasını gündeme getirmektedir. Bu kavramlardan birisi de eşitlik. Adaletin herkes için olup olmaması gerektiği sorunu, zorunlu olarak eşitlik sorununu gündeme getirmektedir.

Adaletin gerçekleşmesi için genel bir ölçünün varlığının ve adalet içinde yer alan kuralların herkese uygulanabilirliğinin mevcudiyetinin tartışılmasının temelinde eşitliğin olup olmadığı sorusu yer aldığı görülür.

⁴⁴ Arrigo, B. A. ve Williams, C. R. *Philosophy, Crime, and Criminology*, University of Illinois Press, Chicago: 2006, s.6.

⁴⁵ Necatigil, B. *100 Soruda Mitologya*, Gerçek Yayınevi, İstanbul: 2000, s. 50.

⁴⁶ Smith, A. *Ahlâki Duygular Kuramı*, (çev: Derman Kızılay), Pinhan Yayıncılık, İstanbul: 2018, s. 118.

Yaşam incelendiğinde mutlak bir eşitliğin olduğunu söylemek olanağı yoktur. Fakat kendisini akıl varlığı olarak gören insan değerlerini de bu çerçevede şekillendirir. Bu bağlamda eşitlik aklın üretimi olan bir değer olarak karşımıza çıkar. İnsanlığı tümel bir kavram içinde değerlendirme eylemi, eşitliği doğal olarak zorunlu bir değer olarak karşımıza çıkarır. Ancak fark edilmektedir ki adalet kavramının içeriğinin nasıl doldurulacağı da insanlar tarafından farklı şekillerde belirlenmektedir. Bu çerçevede Aristoteles’in görüşlerine değinmek gerekecektir. Aristoteles adalet, yasa ve eşitlik arasında bir ilişki kurar. Adaletli olan yasaya uyan, eşitliği gözetendir. Adaletsizlikse yasaya uymamakla ve eşitliği gözetmemekle olur.⁴⁷ Ancak burada o, eşitliği oranla ilişkili olarak açıklar. “*Yargıç eşitleştirir ve eşit kesilmemiş bir çizgide olduğu gibi, ortada daha büyük olan parçayı kesip daha küçük parçaya ekler. Bütün ikiye ayrılınca, o zaman eşit olanı aldıklarında [hakkımı] aldım derler. Eşit ise daha büyük ve daha küçüğün aritmetik oranlamaya göre ortasıdır. Bunun için ona dikhaon denir: dikha’dır [ortadan ikiye bölünmüştür] diye neredeyse ona ‘dikhaion’, ‘dikastes’e [yargıca] de ‘dikhastes’ [ikiye bölen] denecekmiş.*”⁴⁸ Adaleti belli ilkelere göre oranlama şeklinde koyunca, eşitlikten ne kadar bahsedebileceği tartışmalı bir hâl alır. Böylece Aristoteles’in bu yaklaşımında kölelikle adaleti bağdaştırma sorunu olmayacaktır. Belli insanlar doğal olarak vatandaşlığa uygun değildirler.⁴⁹ Eşitlere uygun şekilde davranmak olarak ele alınacak olursa, yani Platon’un belirttiği gibi her sınıfın kendi işinde kalıp yalnız kendi işleriyle uğraşmasıysa⁵⁰ o zaman bu kavramların gerçekliğinden söz etmek ne kadar mümkün olabilecektir? Bu bağlamda eşitlik ile birlikte ortaya çıkan sorun da eşitliğin mutlak bir şekilde herkese aynı şekilde uygulanmalı mıdır yoksa eşitliğin uygulanmasında ölçütler mi olmalıdır? Eşitlikle birlikte adaletin nasıl dağıtılacağı önemli bir sorundur.

Eşitliğin adaletle olan ilişkisi, ekonomiyi de gündeme getirir Ekonomi alanında eşitliğin uygulanmasıyla ilgili olarak birçok görüş ileri sürülmüştür. Geleneksel liberal görüşü kabule edenler eşit olmayanlara maddi eşitlik uygulanmasını totaliter bir yaklaşım olduğunu, bunun da adil olmayan

⁴⁷ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev: Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara: 1998, s.89, 90.

⁴⁸ A.g.e., s. 97.

⁴⁹ Barry, N. P. *Modern Siyaset Teorisi*, (çev: Mustaf Erdoğan ve Yusuf Şahin), Liberte Yayınları, Ankara: 2012, s. 248.

⁵⁰ Platon, *Devlet*, (çev: Sabahattin Eyübolu, M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul: 2016, 434c, s.134

baskıcı eylemlere yol açtığını savunurlar.⁵¹ Rousseau eşitsizliğin meydana gelmesiyle ilgili olarak insanın duygularına yönelik açıklamalarına ek olarak mülkiyetle ilişkili olarak da düşünceler ileri sürer. Bir kişinin iki kişiye yetecek kadar yaşama araç ve gereçlerine sahip olmasının kârlı olduğunu fark ettikten sonra eşitliğin kaybolduğunu belirtir.⁵² Toplum sözleşmesiyle birlikte insanların doğanın koyduğu maddi eşitsizlik yerine manevi ve haklı bir eşitlik getireceğini savunur.⁵³ Ona göre eşitlik zaten herkesin eşit zenginlik ve güce sahip olması değildir. Eşitlik, herkesin gücünü şiddet kullanmadan yasalara uygun olarak kullanmasıdır. Eşitlik hiç kimsenin bir başkasını satın alacak kadar zengin olmaması ve yine hiç kimsenin kendini satmak isteyecek kadar yoksul olmamasıdır. Eşyanın tabiatı eşitliği bozmaya yöneldiği içindir ki, yasalar eşitliği sağlamaya ve gerçekleştirmeye çalışacaktır.⁵⁴ Burada eşitliğin ne olduğu, adalet içindeki yerinin neliği tartışmalıdır. İnsanı belirleyen niteliklerin ne olması gerektiğine dair fikirler, bu konudaki görüşleri şekillendirmektedir. Eşitliğin ekonomide adaleti sağlayıp sağlamayacağını yanı sıra, insanla ilgili her türlü konuda eşitlik dolayımında adaletin sağlanmasında başkalarının davranışlarına müdahale edilmesi tartışmaları bir vaziyet alabilmektedir.

406

İnsan kendisini akla dayalı olarak, tümel bir şekilde kendisini gerçekleştirme çabasında, yasaya göre hareket etmesinin yeterliliği kesin değildir. Herhangi bir konuya ilişkin müdahale edilip edilmemesi, hangi durumlarda müdahale edileceği, eşitliğin ne şekilde uygulanacağı sürekli olarak sorgulanmaktadır. Bu bağlamda ben'in ben'den farklı olanlara nasıl davranacağını belirleyen ölçütünün ne olacağı oldukça belirsizdir. Yasanın önemine yapılan bu vurgular bağlamında ve yasa ile eşitlik arasında kurulan ilişkinin belirsizliği göz önüne alınca adaletin yasaya, hukuka uymaktan ibaret olmadığını söylenebilir, bir kanunun adaletsiz olduğunu düşünülebilir.⁵⁵ Örneğin Amerika Birleşik Devletlerinde 1705 Virginia Kölelik Yasasında yer alan hükümlerin adil olmaması gibi Aristoteles'in yaklaşımı da bu bağlamda adaletsiz olarak değerlendirilebilir; çünkü bugünkü düşünce sistemimizde eşitlik tüm insanları kapsayacak şekilde uygulanamamıştır. Ancak adalet yasa kavramına gereksinim duyar. Bir eylemin değerlendirilmesi için ölçüttür. Sokrates yasaya uymayı seçmiş, en

⁵¹ Barry, N. P. *Modern Siyaset Teorisi*, (çev: Mustaf Erdoğan ve Yusuf Şahin), Liberte Yayınları, Ankara: 2012, s. 244.

⁵² Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.143.

⁵³ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 22.

⁵⁴ Göze, A. *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yayınları, İstanbul: 1995, s. 205.

⁵⁵ Barry, a.g.e., s 243.

kötü olan yasanın hiç olmamasından daha iyi olduğunu savunmuştur.⁵⁶ Bu da göstermektedir ki yasa, insanlar tarafından belirlenmekte, varoluşlarını biçimlendirmek istedikleri yöne göre şekil almaktadır. Yasa oluşturulurken farklı iradeler güçleri oranınca kendi anlayışlarını yansıtmaktadırlar. İnsanın ne olmasına dair yanıtlar, yasanın içeriğini de belirlemektedir. Bu belirlemeler insanların davranışlarını şekillendirmede bir rehber görevi üstlenmektedir.

Sonuç

Sonuç olarak diyebiliriz ki, adalet kavramı insanın hem kendi varlığını devam ettirmek ve şekillendirmek için hem de varlığı imkânlar içinde en ideal hale getirmek isteğiyle bağlantılıdır. İnsan ilk olarak olumsuzlukları aşmak için giriştiği hak arayışının çerçevesi daha sonra genişler ve insanlık ideali çerçevesi içinde adalet kavramı herkesi kapsamaya başlar. Yani, başlangıçta olumlu ya da olumsuz olarak değerlendirilebilecek duygularla harekete geçtiği düşünülen adalet, daha sonra akılla bağlantılı olarak soyut ve kurgusal bir yön almıştır. Adaletin ne olduğu araştırılırken, varlığın ve insanın neliği gündeme gelir. Mitlerde görüldüğü gibi, insan yasaya göre oluşmaktadır. Yasanın ne olduğu, nasıl oluştuğu her zaman tartışmalı dahi olsa insanın kendisini bu kurgusal yapıda anlamlandırarak şekillendirdiğini görmekteyiz. Soyut düşünce geliştikçe akıl kendisini bu alanda etkin olarak göstermektedir. Ancak insanın biyolojik yönünün ve duygularının etkisiyle bireysel yönü farklı şekillerde akılsal olana itirazlarda bulunur. Bu nedenle akıl ve duygular arasındaki çatışmanın sonucunda adaletin neliği kesin olarak belirlenemez. Bunun yanı sıra yasa ve adalet kavramları egemenlerin güçlerini kullanmak için bir araç haline gelmesi de paradoksal bir durumu meydana getirebilmektedir. Yasa, egemen olanın veya olması gerekenin kendisini ‘güç’le hissettirdiği bir yapı olarak da karşımıza çıkmaktadır. Ancak her zaman farklı olan fikirler kendisini gerçekleştirmek için mevcut olanla mücadele eder. Dolayısıyla yasa her zaman bir mücadele, eylem sahası olur. Düzen, barış getirecek yasanın kapsayıcılığı azaldıkça, kabul edilen adalet anlayışının gerçekleşmesinin mümkün olmadığı ortaya çıkar. Bunun sonucunda kargaşa ve savaşlar meydana gelir. Bu çerçevede yasanın içeriğinin belirlenmesi aslında insanın hak arayışı ve adaletin neliğinin sorgulanmasıyla yakından bağlantılı olduğu görülür. Haksızlıkların

⁵⁶ Platon, Kriton,(çev: Tanju Gökçöl), Remzi Kitabevi, İstanbul: 1999, s.21, 22.

“İNSANIN KENDİSİNİ GERÇEKLEŞTİRMESİNDE ADALET KAVRAMI”
Ceyhun Akın CENGİZ

aşılmasıyla, adaletin gerçekleşme imkânı kendisini göstermektedir. İnsan sürekli olarak kendisini, kendisi gibi olmayı, düzeni, barışı, adaleti, yasayı sorgular. Bunun sonucunda insan ulaştığı verilerden hareketle davranışlarını, düşüncelerini ve değerler yapısını biçimlendirir. Bu süreç her zaman bir farklılaşma, mücadele ve yeniliği içinde barındırmaktadır. Görülmektedir aslında insan yasayı kendisi belirler. Akıl ve duyu bağlamında ortaya konan fikirler, yasanın sürekli bir inşa halini gösterir ki bu da insanın oluş durumuyla koşuttur. İnsan kendisini gerçekleştirirken yasayı, adaleti etkin bir şekilde kullanmakta hatta bir yasa varlığı haline dönüşmektedir. Yasa ve adalet, onun ne olması gerektiğini gösteren rehber rolünü üstlenmektedir.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev: Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara: 1998.
- Arrigo, B. A. ve Williams, C. R. *Philosophy, Crime, and Criminology*, University of Illinois Press, Chicago: 2006.
- Barry, N. P. *Modern Siyaset Teorisi*, (çev: Mustaf Erdoğan ve Yusuf Şahin), Liberte Yayınları, Ankara: 2012.
- Bacon, F. *Novum Organum*, (çev: Talip Kabadayı), Bilgesu Yayıncılık, Ankara: 2015.
- Cevizci, A. *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul: 2013.
- Chaim Perelman, *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, Aktaran: Solomon, R. C. *Adalet Tutkusu*, (çev: Ertuğ Altınay,) Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2004.
- Çığ, M. İ. *Uygarlığın Kökeni Sümerliler-1*, Kaynak Yayınları, İstanbul: 2014.
- Erhat, A. *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul: 1999.
- Foucault ve Chomsky, *İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet*, (çev: Tuncay Birkan), bgst Yayınları, İstanbul: 2017.
- Göze, A. *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yayınları, İstanbul: 1995
- Hesiodos, *İşler ve Günler, Tanrıların Doğuşu*, (çev: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul: 2015.
- Hobbes, *Leviathan*, (çev: Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul: 2001.
- Hume, *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*, (çev: Ergün Baylan), Bilgesu Yayıncılık, Ankara: 2009.
- Kramer, S. N. *Sümerlilerin Kurnaz Tanrısı Enki*, (çev: Hamide Koyukan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 2000.
- _____, *Sümer Mitolojisi*, (çev: Hamide Koyukan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 2001.
- March, J. *Klasik Mitler*, (çev: Semih Lim), İletişim Yayınları, İstanbul: 2014.
- Özkan, S. *Schopenhauer Paradokslar Üzerinde Raks*, Ötüken Yayınevi, İstanbul: 2006.
- Öztürk, A. *Liberal Adalet*, Doruk Yayınevi, İstanbul: 2013.
- Necatigil, B. *100 Soruda Mitologya*, Gerçek Yayınevi, İstanbul: 2000.
- Peters, E. F. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul: 2004.

“İNSANIN KENDİSİNİ GERÇEKLEŞTİRMESİNDE ADALET KAVRAMI”
Ceyhun Akın CENGİZ

Platon, *Devlet*, (çev: Sabahattin Eyübolu, M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul: 2016.

_____, *Kriton*,(çev: Tanju Gökçöl), Remzi Kitabevi, İstanbul: 1999.

Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, (çev: Rasih Nuri İleri), Say Yayınları, İstanbul: 2010.

_____, *Toplum Sözleşmesi*, (çev: Vedat Günyol), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul: 2008.

Schopenhauer, *Merhamet*, (çev: Zekâi Kocatürk), Dergâh Yayınevi, İstanbul: 2007.

Smith, A. *Ahlâki Duygular Kuramı*, (çev: Derman Kızılay), Pinhan Yayıncılık, İstanbul: 2018.

Solomon, R. C. *Adalet Tutkusu*, (çev: Ertuğ Altınay,) Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2004.

Şar, G. *Sofistik Düşüncenin Arka Planı*, Dergâh Yayınları, İstanbul: 2017.

NEOPOZİTİVİZMİN 20. YÜZYILDAKİ SON KALESİ: İNŞAACI DENEYCİLİK TEMELİNDE BİLİMSEL AÇIKLAMA

S. Ertan TAĞMAN*

ÖZET

Bilimsel kuramların gerçeklikle uygunluğu sorunu, kuramların insan zihninden bağımsız olarak var olan dünyanın doğru bir betimlemesini verip vermedikleri tartışması üzerinden şekillenmiştir. Realistler kuramların belirlediği gerçekliğin büyük oranda insan düşüncesinden ve kuramsal bakıştan bağımsız olduğunu savunmuşlardır. van Fraassen de bu noktada bilimin amacının doğru kuramlara ulaşmak olduğu şeklindeki realist görüşe karşı çıkarak, bilimsel anlamda bir kuramın doğruluğuna ilişkin bir yargıya sahip olunmasa da kuramın deneysel alanda iş göreceğini kabul etmenin yeterli olduğuna inanmaktadır. Pragmatik açıklama modeli de bu anlamda aslında bilimsel anlayışı metafizikten kurtarmak ve bilime realistlerin yüklediği anlamdan daha kolay bir görev yükleyerek bilimin yükünü hafifletmek amacıyla olan bir modeldir. Bu modelin içerisinde bulunduğu "inşAACI deneycilik" görüşü de temelde; bir kuramın deneysel olarak uygun olduğu sürece kabul edilebileceği ve böyle bir kabullenmenin de doğruluk inancını içermesine gerek olmadığı anlayışına dayanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Yapısal inşAACılık, Bilimsel açıklama, Pragmatizm, Modeller

THE LAST CASTLE OF NEOPOSITİVISM IN TWENTIETH CENTURY: SCIENTIFIC EXPLANATION ON THE BASE OF CONSTRUCTIVE EMPIRICISM ABSTRACT

The question of the corresponding of scientific theories to reality has been shaped by the argument that theories give an accurate picture of the world that exists independently of the human mind. Realists have argued that the reality of theories is largely independent of human thought and theoretical view. van Fraassen believes that at this point it is enough to admit that the theory will work out in an experimental field, even if we do not have a judgment on the correctness of a scientific theory, by opposing the realist view that the purpose of science is to reach the right theories. In this sense, the pragmatic explanatory model is actually a model that aims to save the scientific understanding from metaphysics and to make ease the burden of science by imposing an easier task in the sense that the realists overload. The concept of "constructivist empiricism" which covers this model is basically as follows; is based on the understanding that a theory can be accepted as long as it is experimentally appropriate and that such acceptance does not need to include the belief in truth.

Keywords: Constructive Empiricism, Scientific Explanation, Pragmatism, Models

* Dr. Öğretim Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Felsefe Bölümü.
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>
2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.:411-428.
ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 17.09.2018
Makalenin kabul tarihi: 04.12.2018

Giriş

Kesin ve doğru bilgi olarak bilimin başlıca üç amacı vardır: Öndeyi, kontrol ve açıklama.¹ Öndeyi doğruluğu amaçlarken, kontrol mutluluğu amaçlamaktadır. Bu iki kavram hakkındaki değerlendirmelerimiz bilimin ürünleri olarak dışsal bir yorumlama ile elde edilebilir. Ancak açıklama bilimsel anlamayı amaçladığından ancak içsel bir bakış açısıyla ne olduğu söylenebilir. Bilimsel açıklama “belirli bir fenomenin nedeni...” biçiminde verilen bir cevaptan oluşmaktadır. Belirli bir fenomen, herhangi bir olgu ya da düzenlilikler olabilir. Açıklamanın bu içsel özelliği ve nedensellik ile olan bağı, onun metafizik ya da teolojik olarak görülmesine sebep olmuştur. Bunun da en önemli nedeni, bilim felsefesinin yirminci yüzyılda post-Kantçı ve post-Hegelci bir idealizm anlayışı üzerinde kurulmasından kaynaklanmaktadır. Metafizik² temayülü olan bilim insanları, empirik olmayan bir takım şeylerin dahil olmadığı açıklamaların gerçek bir açıklama olarak görülmeyeceği konusunda ısrarcı olmuşlardır. Onlara göre Tanrı'nın müdahil olmadığı açıklamalar eksik ve yetersiz olacaktır ve açıklama anlamayı sağlamak için vardır. Buna karşın ilk dönem mantıksal pozitivistler bilim felsefesi çalışmalarında, bilimsel anlayışı metafizik etkilerden kurtarmak noktasında hareket etmişlerdir.

Bu anlayıştaki en önemli bilim felsefecilerinden birisi sayılan Rudolph Carnap, felsefenin en önemli görevinin kavramlarının yeniden inşası olduğunu ifade etmiştir. Bu anlamda bilimsel açıklama için *explicandum* kavramsallaştırmasını yapan Carnap, bu kavramın; muğlak, mümkün ve belirsiz olarak görülen “bilimsel açıklama” kavramının yerine kullanılabileceğini³ ve bu

¹ Fraassen, Bas van, *Foundation of Science*, C.1, S. 1, Springer Science&Media, s. 5-8, 1995/96.

² Metafiziğin ne olduğu hakkında bir şeyler söylemek faydalı olabilir. Ders kitaplarındaki tanımlamalardan yola çıkılırsa herhangi birinin göreceği ilk şey; Rodoslu Andronicus'un bu terimi, Aristoteles'in, ölümünden üç yüzyıl sonra, çalışmalarındaki tasniflerden çıkardığıdır. Aristoteles Fizik'ten sonraki çalışmasına doğal olarak Metafizik adını vermiştir. Bu araştırma temelde iki şeyi incelemektedir: Var oluşun en genel doğası ve var olan şeylerin doğasının çalışılması demek olan varlık olarak varlık (*el-vücut min haysu hüve, being qua being*), diğeri temel ve köklü açıklamalar sağlayan çağrışımlara katkıda bulunan, ilk nedenler ve teoloji çalışmalarıdır (Aristoteles'te nihai neden Tanrı'dır, hareket etmeyen hareket ettirici). Metafizik temayülü olan bilim insanlarının temel argümanları için bakınız; E. A. Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, Dover Pub., 2003, özellikle s. 25-36.

³ Stathis Psillos, *Rudolph Carnap's 'Theoretical Concepts in Science*, Stud. Hist. Phil. Sci., C. 31, S. 1, s. 151-172, 2000. Bu konu hakkında Carnap'ın kendi düşünceleri için ayrıca bakınız; Rudolf Carnap, *Logical Foundations of Probability*, The University of Chicago Press, 1962, s. 1-15.

kavramın da belirli, mutlak ve anlaşılır bir kavram olarak *explicatum* ile yer değiştirmesi konusunda çalışılması gerektiğini ifade etmiştir.

Bu anlamda yapılması gereken ilk şey “bilimsel açıklama” kavramının daha vazih hale getirilmesi olacaktır. Dolayısıyla “bilimsellik” ve “açıklama” birbirini tamamlayan iki terim olarak ayrı ayrı ele alındığında açıklama teriminin yukarıda ifade edildiği şekilde çok farklı anlamlarda kullanıldığı söylenebilir. Açıklama herhangi bir inancın temellendirilmesi ya da gerekçelendirilmesi olarak düşünüldüğünde, kutsal kitaplardaki bilgilerden, durumlar, olgular ve fenomenlere kadar her alanda uygulanabilir bir kavram olacaktır. Açıklamanın bilimsellik vasfını kazanabilmesi, neden sorusuna verdiği tatmin edici cevap ile mümkün görünmektedir. Burada neden sorusu iki farklı anlamda kullanılabilir “X olayı neden oldu?” ve “X olayının olduğuna neden inanılmalı?”. Açıklama isteyen neden soruları olarak değerlendirilebilecek birinci türdeki neden sorusuna “Ölüm nedeni aşırı dozda alınan ilaçlar” şeklinde örnek bir cevap verilebilir. Ancak bir kişinin bu nedene inanması için alınan ilaçların içeriğinin ne olduğu ve o içeriğin insan hayatına son vermesinin de nedenini bilmesi gerekir ki bu durumda o neden inanılacak bir açıklamayı da beraberinde getirecektir.

Ancak yine de herhangi bir açıklamanın doğruluğuna olan inanç, açıklama için kullanılacak yöntemleri değil doğrudan açıklamanın ne olduğunu da belirleyecektir. Çünkü açıklama için kullanılan doktrinler zaman içinde değişmiştir. Bunun en önemli sebebi de neden-sonuç bağının öncelik sırası olarak zaman içerisinde yer değiştirmiş olmasıdır. Örneğin günümüzde mide hastalıklarının, özellikle stres yüzünden oluşan melankolik durumlarda arttığına dair açıklamalara olan inanç ağırlıktayken, bin yıl önce İbn Sînâ midede fazla kara safranın bulunmasının kişide melankolik bir ruh bozukluğuna neden olduğunu ifade etmişti. Dolayısıyla melankolinin mi mide rahatsızlıklarına sebep olduğu, yoksa mide rahatsızlığının mı melankoliye sebep olduğuna dair farklı açıklamalar, zamansal bir doktrin farklılığına dayandırılabilir. İbn Sînâ dönemi için sağlıklı olmak ve hastalık dört unsur temelinde açıklanırken, günümüzde dört unsur sağlık için yapılan açıklamalarda kullanılmamaktadır. Ancak her iki dönemde de insanlar nedenler doğrultusunda hastalıklarına çare aramışlar ve her iki durumda da hastalığa sebep olan nedenlerin ortadan kaldırılmasının sağlıklı olunmasının önkoşulu olarak görmüşlerdir.

Açıklama konusunda genelde bilim felsefecileri durmuş ve özellikle de bilimsel standartlaştırma çabalarından ötürü bilimsel açıklama kavramı üzerinde çalışmışlardır. Kapsayıcı yasa modeli ile ilk karşılaşıldığında bu model bilim felsefecileri arasında oldukça büyük bir heyecan yaratmış ve yaygın olarak kabul görmüş olsa da daha sonra farklı görüşlerin ileri sürülmesi ile tartışma

“NEOPOZİTİVİZMİN 20. YÜZYILDAKİ SON KALESİ:
İNŞAACI DENEYİCİLİK TEMELİNDE BİLİMSEL AÇIKLAMA”
S. Ertan TAĞMAN

alanı daha da zenginleşmiştir. Özellikle van Fraassen’in “pragmatik açıklama modeli”, realist bilim anlayışlarına Hempel modeli⁴ merkezli yapılan yoğun eleştirilere karşı pozitivist anlayışı savunmak adına son derece güçlü argümanlar ileri sürmüştür. Bu modelin en temel özelliği “bağlam” kavramı temelinde açıklamalarda bulunma girişimidir. Bağlam söz konusu olduğunda mutlak doğruluktan ziyade koşullu doğruluk kavramı işe karışmakta ve olgu ya da fenomenlerin ontolojik olarak reel olması, önermeler açısından sadece bağlam temelinde mümkün görüldüğünden mutlak yanlışlanma olasılığını da ortadan kaldırmaktadır. van Fraassen, “su 100°de kaynar” bilimsel önermesinin “deniz seviyesinde” bağlamı dahilinde ancak doğru olacağını belirterek, tüm bilimsel önermelerin dilsel anlamda sadece bağlam dahilinde doğruluk değeri alabileceğini belirtmiştir.

van Fraassen’in “pragmatik açıklama modelinin” daha iyi anlaşılması için “inşaaacı deneyicilik” hakkında biraz daha ayrıntılı bilgi verilmesi konunun daha iyi anlaşılması açısından uygun olacaktır.

414

İnşaaacı Deneyicilik

İnşaaacı deneyicilik “bilimsel realizmin” temel iddiası olan “bilim; kuramlar aracılığıyla bize evrene ilişkin tam ve doğru bilgiler vermeyi amaçlar ve biz bir kuramı kabul ettiğimizde evrenin tam da kuramın söylediği biçimde olduğuna inanırız”⁵ şeklindeki görüşe karşı olarak, bilimin gözlemlenebilir şeyler hakkında bize doğru bilgiler sağlama gibi bir amacı olsa da, gözlemlenemeyen şeyler hakkında böyle bir amacının olamayacağı ve bir kuramın deneysel olarak uygun olmasının o kurama olan inanç için yeterli olacağına vurgu yapmaktadır. Bu vurgu, inşaaacı deneyicilik görüşünde kurama olan inancın, kuramın deneysel olarak uygun olma durumunda yeterli olacağı anlamına gelmektedir.

Bir kuramın deneysel uygunluğa sahip olması kabaca “kuramın, evrendeki gözlemlenebilir şeyler ve durumlar hakkında doğru şeyler söylemesi, yani görüntüyü kurtarması”⁶ şeklinde ifade edilebilir. Bu durum bir kuramın deneysel

⁴ Açıklama konusu antik dönemlerden günümüze kadar felsefenin temel konularından biri olmuştur. Ancak açıklamanın felsefi olarak ayrıca ele alınması *dedüktif-nomolojik* modelin ortaya koyulmasından sonrasına rastlar. Bu modelin çok savunucusu olmakla beraber en etkin isim olarak göze çarpan Carl G. Hempel’dir (Carl G. Hempel, Paul Oppenheim, (1948) “Studies in the Logic of Explanation”). Hempel’in bu çalışması ve sonradan bu çalışmaya gelen tepkiler bilimsel açıklama konusunun ayrıntılı olarak incelenmesini sağlamıştır.

⁵ Bas van Fraassen, *The Scientific Image*, Clarendon Press, Oxford, 1980, s. 8.

⁶ Bas van Fraassen, a.g.e., 1980, s. 12.

olarak uygun olmasının, gözlemlenebilen fenomenin içine yerleştirilebileceği bir kuram bulunması anlamına gelmektedir. Yani kuramın deneysel olarak uygun olması fenomenin gözlemlenebilmesine indirgenmektedir. Gözlemlenebilirlik ise kabaca “herhangi bir fenomenin belirli koşullar altında gözlemlenebilmesinin olanaklı olması”⁷ biçiminde ıralanabilir. Bu ıralama oldukça genel olmakla beraber inşaacı deneycilik bilimin kendisinin gözlemlenebilirler konusunda zaten belirleyici olduğunu dolayısıyla ayrıntılı bir gözlemlenebilirlik tanımlamasına gerek duyulmadığını ifade eder. Ancak bilimsel kuramların gözlemlenebilirleri belirleyebileceğini ve deneysel uygunluğun bilimsel kuramlara olan inanç için yeterli olduğunu söylemek bir kısır döngüye yol açmaktadır.⁸ Çünkü hangi kuramların kabul edileceği gözlemlenebilirlik ilkesine bağlı olduğundan bu kuramlar arasında birini kabul etmenin koşullarını da belirlemek gerekli olacaktır.

Bu anlamda herhangi bir kuramı kabul etmek, o kurama olan inancı ve bağlılığı gerektirir. Kurama olan inanç daha önce de ifade edildiği üzere deneysel uygunluk ile eşdeğer anlamdadır. Kurama olan bağlılık ise “yeni fenomenlerle karşılaşıldığında kuramın içerisinde kalmayı, belli bir araştırma programına sadık olmayı, ilgili tüm fenomenlere karşı kuramın risk almasını göze almayı”⁹ gerektirir. İnşAACI deneycilik inanç konusunda deneysel uygunluğun yeterli olacağını ancak bağlılık konusunda bilimin üzerindeki baskıyı azaltmak için bu bağlılığın en azından pragmatik düzeyde olması gerektiğini belirtir. Bu pragmatik düzey “kuram içerisinde kullanılan dil bağlamında”¹⁰ kuramın kabul edilmesini öngörür. Böyle bir durumda kurama körü körüne bir inanç yerine, bağlam dahilinde ve kuramın her an değişebileceği şeklinde var olan bir inanç bilimsel kuramların daha da güçlü olmasını sağlayacaktır.

İnşAACI deneycilik; bir kimsenin neye inanabileceği hakkında epistemolojik bir görüş olarak değerlendirilebilir. Yani kişinin bilimsel kuramların oluşturduğu gözlemlenemeyenler hakkındaki iddialar konusunda bilinmezci bir tavır takınılabileceğini savunur. Ancak bu görüş kişinin neye inanıp inanmaması gerektiği konusunda bir doktrine sahip olmasından ziyade, bilimin amacı hakkındaki bir doktrin olarak anlaşılmalıdır. van Fraassen bu noktada bilimsel agnostik ve bilimsel gnostik ayrımı yapar.¹¹ Buna göre bilimsel agnostik bilimin deneysel uygunluğa sahip olması gerektiğine inanır, ancak onun doğru ya da

⁷ Bas van Fraassen, a.g.e., 1980, s. 16.

⁸ Rosen, G., , “*What is Constructive Empiricism?*”, *Philosophical Studies*, 74(2): 143–178, 1994

⁹ Bas van Fraassen, a.g.e., 1980, s. 88.

¹⁰ Bas van Fraassen, a.g.e., 1980, s. 81-82.

¹¹ Bas van Fraassen, a.g.e., 1980, s. 213.

yanlış olması ile ilgilenmez. Bilimsel gnostik ise bilimin doğru olduğuna inanır.¹² Dolayısıyla bilimsel realizm açısından bakıldığında, bilimsel gnostik bilimsel çalışmanın karakterini tam olarak anlamış birisidir. Oysa inşaacı deneycilik açısından bakıldığında, bilimsel gnostik bilimsel çalışmanın karakterini anlamış olabilir de olmayabilir de, ancak bilimin izlemesi gerektiği yol hakkında net bir inanca sahip olan birisi olacaktır.

İnşaacı deneyciliğin en önemli amacı görelilik ve kuantum kuramı yüzünden bilimin en güçlü iddiası olan kesinliğe dair güven eksikliğinin yeniden oluşturulmasını sağlamaktır.¹³ Bu anlamda bilimdeki kesinliği her durumda savunan bilimsel realizme karşı inşaacı deneycilik, bilimsel kuramların deneyleri düzenlemek dışında bir misyonları olmadığını öne sürerek bağlam ve deneysel uygunluk kriterlerinin yeterli doğruluk koşulunu sağladığını ifade etmiş ve bu pragmatik açıdan dolayı klasik bilim felsefesi anlayışından ayrılmıştır. Klasik bilim felsefesi anlayışı bilimsel çalışmaların asıl amacının evrenin temel yapısının anlamak olduğunu ve deneyin de bu anlamda kuramların test edilmesinde birer araç görevi görerek evrenin temel yapısının anlaşılmasında katkı sağladığını ileri sürmüştür. İnşaacı deneycilik ise bilim insanlarının deneylerini inşaa etmek için ihtiyaç duymaları dışında, kuramların herhangi bir etkisinin olmadığını iddia eder. van Fraassen bilim insanının bu anlamda temel görevinin “evrenle ilgili olguları... yani evrenin gözlemlenebilen parçalarındaki düzenlilikleri” keşfetmesi dışında bir görevi olmadığını ifade ederek bilimin göreliliğine tekrar kapı aralamıştır.

Bilimsel realizm kuramların gözlemlenebilen fenomenler hakkında tatmin edici açıklamalar sağladığından ve bu açıklamalar farklı gözlemleri birleştirme olanağı verdiği için dolayı bilimsel kuramların doğruluğuna inanmayı gerekli görmüştür. Oysa inşaacı deneycilik “herhangi biri olgularla ilgili en iyi açıklama sağladığı ve evrenin tatmin edici bir resmini çizdiği için bir kuramın doğruluğuna ve bir açıklama sağladığına inanabilir. Bu o kişinin irrasyonel olduğu anlamına gelmez, ben sadece bu durumun deneyciliği küçümsediğini düşünürüm”¹⁴ şeklinde özetlenebilecek düşünce temelinde kuramların yanlış olsa bile fenomenleri açıklayabileceğini ifade etmektedir. Örneğin Newton’un yerçekimi kuramı gezegenlerin hareketini ve medceziri, Huygens’in kuramı ışığın kırınımını, Rutherford’un atom kuramı alfa partiküllerinin saçılımını, Bohr’un kuramı hidrojen spektrumunu açıklayabilmekteydi ancak bu kuramlar günümüzde doğru olarak kabul

¹² Fraassen, Bas van “*The Agnostic Subtly Probabilified*”, *Analysis*, 58(3): 212–220. 1998

¹³ Teller, P., , “*Whither Constructive Empiricism?*” *Philosophical Studies*, 106: 123–150, 2001

¹⁴ Bas van Fraassen, a.g.e., 1980, s. 252.

edilmemektedir. İnşAACı deneycilik kuramların sorgulanan olgular hakkında bağlamsal çerçeve dahilinde bir bilgi sağlama dışında açıklama güçlerinin olmayacağını iddia etmektedir. Yani inşAACı deneycilik için bilimsel açıklama bir bağlama bağlı olma koşulu çerçevesinde anlaşılmasıdır. Bu anlamda inşAACı deneycilik açıklayıcılığı bilimsel çalışmaların ötesinde bir alan olarak görmekte ve bilimsel realizmin açıklamaları nedensellik, doğa yasaları ve evren hakkında bağlam-dışı gerçeklikler olarak düşünmesinin yanlış olduğunu ifade etmektedir. Bu pragmatik yaklaşım temelinde van Fraassen klasik bilim anlayışını, sahip olduğu galat-meşhur düşünceler yüzünden eleştirmiş ve kendi anlayışını ortaya koymaya çalışmıştır.

Galat-ı Meşhur Düşünceler ve Bas van Fraassen'in Pragmatik Açıklama Modeli

İlk bilimsel açıklama modeli ileri süren, Hempel farklı mantıksal formlara sahip iki tip bilimsel açıklama modeli ortaya koymuş ve bu iki farklı tipolojik form D-N ve I-S modelleri olarak adlandırmıştı. Hempel ayrıca bir açıklamanın bilimsel sayılması için yasaların varlığının da zorunlu olduğunu ileri sürmüştü. Hempelci yaklaşım içerisinde açıklamanın formu, ön koşullar ve kapsayıcı yasanın varlığı ile birleştirildiğinde, bilimsel açıklamaları bilimsel olmayan açıklamalardan ayırabilecek bir model elde edilmiş olur. Bunları (açıklamanın belirli bir formu olması, ön koşullar, kapsayıcı yasanın varlığı vb.) van Fraassen “pragmatik açıklama modelinde” kabul etmeyeceği için hatırd tutmak gerekecektir.

XX. yüzyılın egemen bilim anlayışı olan mantıkçı pozitivism bilimsellik kriterlerini şu temel düşünceler üzerine kurmuştur: Metafiziğe karşı olma, doğrulama ya da yanlışlamaya vurgu yapma, duyuşsal bilgiyi doğru bilginin temeli olarak alma, fiziksel nedensellik konusunda kuşku duyma, nedenselliği reddetme ve kuramsal ve gözlemlenemez varlıklara karşı tavır alma. Bu özellikler birlikte ele alındığında bilime ilişkin tutarlı ve uyumlu bir dünya görüşünü de yansıtır.¹⁵ Bilimsel kuramların gerçeklikle uygunluğu sorunu, kuramların insan zihninden bağımsız olarak var olan dünyanın doğru bir betimlemesini verip vermedikleri tartışması üzerinden şekillenmiştir. Realistler kuramların belirlediği gerçekliğin büyük oranda insan düşüncesinden ve kuramsal bakıştan bağımsız olduğunu savunmuşlardır. Ancak daha önce de bilim tarihinden verilen örnekler durumun tam da realistlerin öne sürdüğü biçimde olamayacağını göstermiştir. van Fraassen de bu noktada bilimin amacının doğru

¹⁵ Ian Hacking, *Representing and Intervening*, Cambridge University Press, 1983, s. 43.

kuramlara ulaşmak olduğu şeklindeki realist görüşe karşı çıkararak,¹⁶ bilimsel anlamda bir kuramın doğruluğuna ilişkin bir yargıya sahip olunmasa da kuramın deneysel alanda iş göreceğini kabul etmenin yeterli olduğuna inanmaktadır.

Pragmatik açıklama modeli de bu anlamda aslında bilimsel anlayışı metafizikten kurtarmak ve bilime realistlerin yüklediği anlamdan daha kolay bir görev yükleyerek bilimin yükünü hafifletmek amacıyla olan bir modeldir. Bu modelin içerisinde bulunduğu “inşaaacı deneycilik” görüşü de temelde; bir kuramın deneysel olarak uygun olduğu sürece kabul edilebileceği ve böyle bir kabullenmenin de doğruluk inancını içermesine gerek olmadığı anlayışına dayanmaktadır. Bu anlayış bilimin asıl kaygısının ontolojik olmaktan ziyade epistemik bir kaygı olduğunu vurgulamaktadır.

van Fraassen’e göre açıklama ile ilgili üç galat-ı meşhur düşünce mevcuttur: “Birincisi, açıklama; sadece açıklanan bir kuram ya da varsayım ile olgu ya da fenomen arasındaki ilişkidir... İkincisi, açıklayıcılık gücü mantıksal olarak; kuram, doğruluk ya da geçerlik gibi belirlemelerden ayrı düşünülemez. Üçüncüsü; açıklama baskın bir üstünlüktür, bilimsel araştırmanın sonudur.”¹⁷ İlk galat-ı meşhur düşünce: “Bir kuram veya bir varsayım ancak bir olguyla veya fenomenle birebir uygunluk gösteriyorsa onu açıklar” düşüncesi doğruluğun uygunluk kuramı¹⁸ ile benzerdir. Realistlere göre bir kuram, dünyanın gerçekte ne olduğunu bize gösterebiliyorsa, açıklayan bir kuramdır.

van Fraassen açıklamayı bu şekilde tanımlamanın doğru olmayacağını düşünmektedir. Ona göre “açıklayan bir kurama sahip olduğumuzda”¹⁹ bir şey açıklanır. van Fraassen bu ifadesi ile iki şeye dikkat çekmektedir:

(1) Buradaki ‘sahip olma’ yürürlükte olma anlamında değildir.

(2) ‘sahip olma’ ve ‘açıklama’ anlam olarak uzatılan terimlerdir.

(1) de van Fraassen, bir fenomeni her açıdan açıklayacak bir kurama ihtiyaç duyulmadığını belirtir. ‘Yürürlükte olma’ ifadesi genellikle; kuram verilen fenomene karşılık tamamen uygunsa onu açıklaması beklenir şeklinde düşünülmüştür. Ancak durum böyle olmayabilir. Açıklaması beklenen her şeyi açıklamayan bir kuram olabilir. Bununla ilgili olarak Merkür’ün günberi hareketini açıklayamayan Newton’un Yerçekimi kuramı örnek verilebilir. Ayrıca yürürlükte olmayan, açıklayan ama itibar edilmeyen bir kuram da mevcut olabilir. Bunun için de Yermerkezli kuramı örnek gösterilebilir. Bu itibar

¹⁶ Fraassen, Bas van “Gideon Rosen on Constructive Empiricism”, *Philosophical Studies*, 74(2): 179–192.

¹⁷ Fraassen, Bas van “The Agnostic Subtly Probabilified”, *Analysis*, 58(3): 1998, s. 12–220.

¹⁸ Bilimsel kuramların ve yasaların olgu ve olayları tam ve doğru olarak birebir uygunluk içerisinde tanımladığı düşüncesi.

¹⁹ Bas van Fraassen, a.g.e., 1980, s. 311.

edilmeyen Yermerkezli kuram Mars'ın geriye dönüş hareketini açıklayabilmekteydi. Kuram belki de her açıdan kullanışlı değildi ancak bir dereceye kadar en azından işini yapıyordu.²⁰

İkinci önemli nokta, 'yürürlükte olma' ve 'açıklama' kavramları anlam olarak uzatılabilir. van Fraassen burada, tarihte herhangi bir noktada her zaman açıklayan bir kurama sahip olduğunu iddia eder. Bu kuram çok iyi açıklamayabilir, ancak bilim insanının gözlemlediği şey hakkında bir anlam çıkarmasını sağlar. Örneğin van Fraassen “Newton kuramının med-ceziri açıkladığını ancak, Merkür'ün günberi hareketini açıklayamadığını...”²¹ söyler. Newton'un kuramı yürürlükte olan bir kuramdır, ancak ondan beklenen her şeyi açıklayamaz. Kuram “yürürlükte olan” bir kuramdır, çünkü bu kuramı iyi bir bilim insanı ortaya koymuş ve kuram bilimsel otoritelerce kabul edilmiştir. Bilim insanları için son derece kullanışlı olan Newton'un mekaniği, gezegenlerin yörüngesini öndeyiler ve med-ceziri açıklayabilir. Ancak Merkür'ün yörüngesinin düzensiz hareketini açıklayamaz. Bu olgular Newton kuramının çok şeyi açıkladığını, ancak her şeyi açıklamadığını gösterir. Ancak Newton kuramı bütün olgulara karşılık gelmese de, bu onu gerçek bir bilimsel açıklama yapmaktan çıkarmaz. Burada van Fraassen'in söylemeye çalıştığı şey; bir kuramın pragmatik amaçlar doğrultusunda kullanıldığı ve onun tüm olgularla uyuşup uyuşmadığının düşünülmediğidir, yani: Gerçekliğe uysun ya da uymasın bir kuram bilimsel olabilir.

van Fraassen'in elde ettiği diğer önemli bir çıkarım da şudur “bir kuram açıklayabilir diyebiliriz, ancak insanlar fenomenleri 'sadece bu kuram yoluyla' açıklayabilir diyemeyiz.”²² Burada van Fraassen 'açıklamayı' iki anlamda kullanır:

(1) kuram nesnel olarak olgularla uyuşmalıdır.

(2) kuram olguları makul bir biçimde düzenlemek için kendini onlara dayatmalıdır.²³

van Fraassen'e göre bu kavramın ikili kullanımı bilim tarihine bakıldığında rahatlıkla görülebilir. Örneğin van Fraassen, Darwin'den bir alıntı yaparak: “Bilimsel araştırmalarda, bir hipotezin ileri sürülmesi mümkündür, eğer çok sayıda ve bağımsız olgu sınıflarını açıklayabiliyorsa, bu hipotez çok iyi temellenmiş bir kuramı doğurur.”²⁴ Bu alıntıda Darwin, “açıklama” kavramını ikinci anlamda kullanır. van Fraassen, Darwin'den bir başka alıntıyla devam

²⁰ Bas van Fraassen, a.g.e., 1980, s. 41-71.

²¹ Bas van Fraassen, a.g.e., 1980, s. 42.

²² Bas van Fraassen, a.g.e., 1980, s. 77.

²³ Bas van Fraassen, a.g.e., 1980, s. 39.

²⁴ Bas van Fraassen, a.g.e., 1980, s. 40.

“NEOPOZİTİVİZMİN 20. YÜZYILDAKİ SON KALESİ:
İNŞAACI DENEYÇİLİK TEMELİNDE BİLİMSEL AÇIKLAMA”
S. Ertan TAĞMAN

eder, “Darwin bir yerde, coğrafi dağılım olgularının göç kuramıyla açıklanabileceğini söyler.”²⁵ Bu ikinci alıntıda Darwin “açıklama” kavramını birinci anlamda kullanır. Dolayısıyla, “açıklar” kelimesinin her iki kullanımının da tarihsel bir örneği ile karşılaşılır. Bilim insanlarının açıklama kavramını bu iki anlamda kullanabildiklerini Darwin örneğinde gösterdikten sonra, van Fraassen ‘doğa ile uygunluk ilişkisinden’, ‘açıklamanın’ ayrılabilceğini görmenin mümkün olduğunu iddia eder. Eğer “açıklar” kelimesi bilim tarihinde ikinci anlamında kullanılmışsa, o zaman kuram olgulara karşılık gelmenin aksine, daha çok olguların düzenlenmesi sorunu olur.

Bundan sonra van Fraassen ikinci galat-ı meşhur düşünceye giriş yapar:

Açıklama, doğruluk ve geçerlilikten ayrı tutulamaz. Çoğu filozof bir açıklamanın doğru öncülleri olması gerektiğinden bahseder. Eğer öncüller doğru olmazsa, gerçek bir bilimsel açıklama elde edemeyiz. Öncülleri doğru olan bir açıklama geçerlidir.

van Fraassen bu konuda da yine bilim tarihine giderek, açıklama kavramının her zaman bu şekilde kullanılmadığını gösterir. Darwin’den alıntı yaparak: “...yanlış bir kuram çok nadiren de olsa açıklama yapabilir, doğal seleksiyon kuramı tatmin edici bir tarzda bunu yapar, yukarıda çok fazla sayıda olgu sınıfı verilmiştir.”²⁶ Burada yanlış bir kuram olarak ele alınan “açıklama” kavramının tarihsel bir örneğine rastlanmaktadır. van Fraassen bunu, bilim insanlarının açıklamayı, doğruluk ve geçerlilikten ayrı olarak ele aldıklarını gösteren bir örnek olarak tanımlar. Bu örnek, diğer örnekler gibi galat-ı meşhur düşünceyi çürütür.

Açıklamadaki üçüncü galat-ı meşhur düşünce:

“Açıklama *summum bonum* yani “nihai iyi”dir ve bu bilimin temel amacıdır.” Bu düşünce basitçe, bilimin temel üstünlüğünün evrende olan şeyleri açıklamak olduğunu söyler.

van Fraassen bilimin bu üstünlüğünün iki anlama geldiğini söyler:

- (1) açıklamanın verili bir alandaki tüm olgularla tutarlı olması beklenir
- (2) kuramlar arası seçimde en çok açıklayıcı seçmemiz beklenir.

(1) de tutarlılık meseleleri ile ilgilenir. Bunun anlamı; bir açıklama için minimal gereksinim, açıklamanın verili bir alandaki tüm olgularla tutarlı olmasıdır. van Fraassen, belli bir alandaki tüm olguları açıklamadıkça bir kuramın kabul edilmeyeceği tarzındaki bir açıklama anlayışını reddeder. Yine bilim tarihi çoğu bilimsel kuramın böyle olmadığını gösterir. Yukarıda da

²⁵ Bas van Fraassen, a.g.e., 1980, s. 98.

²⁶ Bas van Fraassen, a.g.e., 1980, s. 101.

söylendiği gibi Merkür’ün günberi problemi bu anlayışı yanlışlar. (2) de açıklamanın mümkün olan çoğu olguyu açıkladığını söyler. Farklı kuramlar olduğunda, doğru kuram daha çok açıklayandır. Açıklayıcı güç, açıklamanın önemli bir özelliğidir. van Fraassen, kuantum kuramının bazı alanlarında gereksiz ve belki de test edilemez metafiziksel altyapı anlamına geleceği ve kuramların gizli değişkenlere bağlı olmasına neden olacağı için bu tarz bir açıklama anlayışını reddeder.²⁷ Metafiziksel altyapı; her şeyin bir nedeni vardır düşüncesidir. Bu düşünce belli bazı fenomenleri kuantum mekaniği içinde açıklayabilmekten bizi alıkoyar. Kuantum mekaniği indeterminizmin içine gömülmüştür ve indeterminizm de bazı olaylar için nedensel açıklamayı imkansız kılar. Örneğin “bir elektron tabancasından iki elektron fırlatıldığında aralarındaki muazzam uzaklığın spin ya da momentuma göre zıt sayısal değere döndüklerini gözlemleyebiliriz”.²⁸ Kuantum mekaniğinin varsayımları düşünüldüğünde ölçülene kadar elektronun spin değeri yoktur. Örneğin A elektronu ölçüldüğünde, kurama göre elektron B zıt değeri alır. O zaman B elektronu A’nın aldığı değerden nasıl olur da zıt bir değer alır? Bu fenomen için bir açıklama yoktur. Nedensel bir yorumun karşıtıymış gibi görünmektedir. Sonuçta bilimin amacı olan açıklama yapılmak isteniyorsa, bu fenomen gizli nedenler bağlamında açıklanmak zorundadır. Buradaki problem gizli nedenlerin varlığını doğrulayacak bir yöntemin olmamasıdır. Bu tip nedenlerin postülasyonu determinist evrene apriori bir bağlılığın sonucudur.²⁹ Ancak bilimde test edilemeyen metafiziksel varsayımlar kabul edilemez. Sonuç olarak bilimin amacı açıklama olamaz, çünkü nedensel açıklaması olmayan fenomenler vardır. O zaman bilimsel bir açıklamanın nasıl yapıldığının tekrar düşünülmesi gerekmektedir.

Yukarıdaki tartışmada van Fraassen bir açıklama modelinin nasıl olmayacağını göstermiştir. Galat-ı meşhur düşünceleri reddederek yeni bir açıklama modelinin kapılarını aralayan van Fraassen, kuramların dünya ile uyumlu olmak zorunda olmadığını ifade ederek aynı zamanda birinci galat-ı meşhur düşüncenin çürütülmesini sağlamıştır. Bu, açıklama ve kuramların dünya ile uygunluğundan ziyade, deneyimin süreğenliğinin düzenlenmesi olan pragmatik bir modelin kapısını açar.³⁰

İkinci galat-ı meşhur düşünce birinci ile yakın ilişkilidir. İkinci düşünceden de açıklamaların doğru öncülleri içermek zorunda olmadığı

²⁷ Bas van Fraassen, a.g.e., 1980, s. 212.

²⁸ Bas van Fraassen, “A Formal Approach to the Philosophy of Science” in R. Colodny (ed.), *Paradigms and Paradoxes: The Philosophical Challenge of the Quantum Domain*, (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1972), içinde ss. 303-366.

²⁹ Bas van Fraassen, a.g.e., 1980, s. 2.

³⁰ Bas van Fraassen, a.g.e., 1980, s. 24.

“NEOPOZİTİVİZMİN 20. YÜZYILDAKİ SON KALESİ:
İNŞAACI DENEYCİLİK TEMELİNDE BİLİMSEL AÇIKLAMA”
S. Ertan TAĞMAN

çıkarsanabilir, yani açıklamalar doğruluklardan ayrılabilir. Bu ilişki birinci düşüncedeki açıklamaların öncülleri doğrultusunda ‘uygun doğruluk kuramının zorunluluğunu’ reddeder.³¹ Üçüncü düşünce açıklamaların bilimdeki “en yüksek iyi” olmadığını söylemişti. Burada önemli olan nokta van Fraassen’in kafasında bir nedensel açıklama tipinin olmasıdır. O bilimin fenomenleri açıkladığı düşüncesini reddetmez. Aksine bilimin her şeyi nedensel olarak açıklamak zorunda olduğu düşüncesini reddeder. Bu iddiasını kuantum kuramından yola çıkarak göstermeye çalışır.

Bütün bu söylenenlerden yola çıkarak van Fraassen’in açıklama modelinin temelini oluşturan üç düşünce iki ilke halinde özetlenebilir:

(1) açıklamalar uygun doğruluk kuramından ayrılmalıdır

(2) açıklamalar her zaman nedensel bir doğaya sahip olmak zorunda değildir.

van Fraassen’in bu galat-ı meşhur düşünceleri vermesi ve eleştirmesindeki amacı, geçmişte yapılan hatalardan ders alarak gelecekte yeni bir yol bulunmasına rehberlik edecek pragmatik açıklama modelinin gereksinimine işaret etmektir. van Fraassen pragmatik açıklama modelinde, üç yanlış düşünceden ve açıklama tarihinde diğerlerinin yaptığı hatalardan sakınır. Bu hatalar, Hempel’in, Beckner’in, Putnam’ın ve Salmon’ın açıklayıcı ilişki denilen yanlış düşüncelerini içerir. Bunlar aynı zamanda kuramların tamamlanmadığını, açıklama asimetrisini ve barometre örneğindeki öndeyi gibi durumları da içerir. van Fraassen ayrıca kuantum kuramının tamamlanmadığı ile ilgili düşünceye kapsamlı bir itiraz sunar. Bunun ötesinde açıklamanın nedensel olması gerektiği ile ilgili düşünceyi çürütmeye çalışır. van Fraassen bu model ile diğer modellerin geçmişte yaşadığı tüm sorunlardan sakınacağını düşünür.

Pragmatik Açıklama Modelinin Doğası

van Fraassen için açıklama “bir önerme, ya da bir argüman, ya da bir önermeler listesi değildir: Bir cevaptır.”³² Açıklama “Neden bu iletken büküldü?”

³¹ Bas van Fraassen, a.g.e., 1980, s. 10-11.

³² Bas van Fraassen, *Empirical Stance*, The Terry Lectures, 2002, s. 113.

gibi bir neden sorusuna verilen cevaptır. Bu yüzden van Fraassen bu alanla ilişkili konuları pragmatik açıklama modelinde sunarak yol göstermektedir.

Mantıkçıların amacı dil ile ilgili “savlarımızın yüzeysel bir gramerini ve iddialarımızdaki belirlenebilir çıkarım örneklerini”³³ sağlayacak bir model oluşturmaktır. Bunun için mantıkçılar bir dizi kuramsal şeylere başvururlar. Dil ile ilgili bu modeller “söylem kümesi (evren), mümkün dünyalar, erişilebilirlik ilişkileri, olgular ve önermeler, doğru değerler ve son olarak bağlam”³⁴ gibi bir takım kuramsal şeyler içerirler. Dil ile ilgili modellerden en yaygın önermeler mantığı ve niceliksel mantıktır. Bu tarz bir mantıkta dildeki her bir cümle bir önermeye karşılık gelir. Gerçek dünyada bu önermenin doğru olup olmadığına bağlı olarak bu cümleye doğru-değeri verilir. Ancak günlük dildeki cümleler, anlamlarının belirlenmesi için bağlama bağlıdır. Bu yüzden cümlede ifade edilen kesin önermeyi belirlemek için cümlenin içinde geçtiği bağlamın hesaba katılması zorunludur. Bu noktada van Fraassen, Strawson’dan bir alıntı yaparak durumun açıkça ortaya koyulduğunu göstermek ister:

‘Şu an mutluyum’ önermesi; eğer konuşmacı x bağlamında ve x bağlamındaki zaman diliminde mutluyorsa x bağlamında doğrudur.³⁵

‘Şu an mutluyum’ önermesi, bağlamdan bağlama göre farklı doğruluk değerine sahiptir. x bağlamında doğru olan bir doğruluk değeri, y bağlamında doğru olmayabilir. Bu yüzden Strawson, ifade edilen önermenin ve önermenin doğruluk değerinin belirlenmesi ile belli bir bağlamı düşünmenin ilişkili olduğunu göstermektedir.³⁶

van Fraassen önermelerin yorumlanmasını genel bir form içinde ortaya koyar: “ilk önce, her birinin her bir mümkün dünyada[¶] doğruluk değerine sahip olduğu önerme olarak adlandırdığımız belli şeyleri tanımlarız... Daha sonra seçilen işin temel görevi olarak bağlamı veririz, her bir cümle için, önerme bu

³³ Bas van Fraassen, a.g.e., 2002, s. 114.

³⁴ Bas van Fraassen, a.g.e., 2002, s. 115.

³⁵ Bas van Fraassen, a.g.e., 1980, s. 135.

³⁶ Bas van Fraassen, a.g.e., 1980, s. 135-136.

[¶] Mümkün dünya, gerçek dünyaya benzeyen ancak en az bir özelliği ile gerçek dünyadan ayrılan dünya olarak tanımlanabilir. Bas van Fraassen, *Scientific Representation: Paradoxes of Perspective*, Clarendon Press, Oxford, 2008, s. 116.

“NEOPOZİTİVİZMİN 20. YÜZYILDAKİ SON KALESİ:
İNŞAACI DENEYÇİLİK TEMELİNDE BİLİMSEL AÇIKLAMA”
S. Ertan TAĞMAN

“bağlamı” ifade eder... Daha sonra bağlamı olmayan cümlelerle (her zaman gerekli olmasa da) ifade edilen önermeyi tanımlarız.”³⁷

“Yirmi yıl önce bu ülkede nüfus patlamasını önlemek mümkündü.”³⁸

Bu cümle bağlamı olmayan bir cümledir. Bunun anlamı cümlenin herhangi bir bağlamsal terim (‘ben’ ya da ‘burada’ gibi) içermemesidir. Yukarıda van Fraassen’in ortaya koyduğu genel forma göre, doğru değeri taşıyabilecek belli şeylerin ayırt edilmesi gerekmektedir. Fraassen’in belirttiği gibi bunlar önermelerdir. Ancak bağlamsal olmayan bir cümle içinde “tüm bağlamlar aynı önermeyi seçer”³⁹. Bu önermenin doğruluk değerinin belirlenmesinde bir katkı sunmaz. Çünkü her mümkün dünya bu tip bir cümle barındırmaz. Bu yüzden doğruluk değeri bilinemez.

Doğruluk değerinin bilinmesi için bir bağlam olmalıdır. Bunun anlamı ifade edilen önermenin aktüel bir durum bağlamı içerisine yerleştirilmesi zorunluluğudur. Bu yapıldığında, kesin olan önerme ve doğruluk değeri tanımlanabilir. Belli bir önermeyi ifade eden bir bağlam örneği olarak van Fraassen aşağıdaki örneği verir:

“x bağlamında, ‘Yirmi yıl önce nüfus patlamasını önlemek mümkündü’ önermesi ‘1958 yılında Hindistan’daki nüfus patlamasını önlemek mümkündü’ önermesini ifade eder.”⁴⁰

Bağlamı olmayan bir cümleye verilen bağlam; yer ve zaman içermektedir. Bu bağlam ‘1958 yılında Hindistan’da nüfus artışının önlenmesi mümkündü’ tarzındaki önermenin tanımlanmasını sağlar. Şimdi, eğer 1958 yılında Hindistan’daki nüfus artışını önlemek mümkünse, bu önerme doğrudur.

van Fraassen’e göre, ‘neden sorularının’ bu analizi dil felsefesinin belli konularını aydınlatmaktadır.⁴¹ Şöyle ki; “Şimdi ‘Buradayım’ örneğinde cümlenin doğruluğu olguların ne olduğu, dünyanın ne olduğu ve göz önünde bulundurulmuş kullanım bağlamının ne olduğuna bağlı değildir”⁴². Bu cümlenin doğruluğu a priori olarak bilinir. Ancak ‘Buradayım’ cümlesi ile ifade edilen önerme “van Fraassen İstanbul’dadır” ile aynıdır. Bu önerme zorunlu bir önerme değildir. Bu önerme ‘Buradayım’ cümlesi ile ifade edilir, çünkü van Fraassen’in İstanbul’da

³⁷ Bas van Fraassen, a.g.e., 1980, s. 100.

³⁸ Bas van Fraassen, a.g.e., 1980, s. 136.

³⁹ Bas van Fraassen, a.g.e., 1980, s. 140.

⁴⁰ Bas van Fraassen, a.g.e., 1980, s. 90.

⁴¹ Bas van Fraassen, *Laws and Symmetry*, Oxford University Press,

⁴² Bas van Fraassen, a.g.e., 1980, s. 102.

olduğu bağlamında belirtilir. Tüm bunlardan sonra a priori onaylanabilirlik ile zorunluluk arasında bir ayırım yapılması gerekir.

Bu yüzden bağlam, cümle ile ifade edilen önermenin tanımlanmasında önemlidir. Bu da ancak “imlem terimi, yüklem uzanımı, izleç fonksiyonları”⁴³ gibi belli öğeleri içeren bağlam ile yapılabilir. Ancak önermenin doğruluk değerini belirlemek için ilişkili olan diğer bağlamsal öğeler de olacaktır. van Fraassen, “bağlamsal değişkenleri işe karıştırmak, bu seçimlerin herhangi bir noktasında ortaya çıkabilir. Bu değişkenler içerisinde bu bağlamda varsayımlar doğal karşılanır, kuramlar kabul edilir, paradigmalara ya da dünyevi resimlere bağlı kalınır”⁴⁴ diyerek, bağlamın genişlemesinin söz konusu olduğunu belirtir. Sadece bağlamsal konular önermelerin doğruluk değerinin belirlenmesi ile ilişkili değildir, daha genel kuramlar, dünya görüşleri de hesaba katılmak zorundadır.

Bilimsel bir açıklamanın “neden-sorusuna” bir cevap olduğu söylendiğinde. neden sorusu bir bağlam içine yerleştirilir ve bu soru bağlamdan ayrı olarak cevaplanamaz. van Fraassen bağlamı <Pk, X, R> olarak üç bölüme ayırır. Bu bölümlerde

Pk= explanandum,

X= karşıt sınıflar,

R= Pk ve X arasındaki ilişkidir.

Bu özet daha da somutlaştırmak için Bunsen’in alevin sarıya dönmesi örneğini kullanır. “Bunsen alevi neden sarıya döner?”⁴⁵ diye sorulduğunda bu

⁴³ İzleç ve İmlem ayrımı felsefede, nesneyi ifade eden kavram ile kavramın ifade ettiği tikel nesne arasındaki ayrımı ifade eder. Örnek vermek gerekirse, garajımızda bir bisiklet olduğunu düşünelim, bir sohbetinde “Bisiklet son dönemlerde çok yaygınlaştı” cümlesi içinde kullandığımız bisiklet kavramı ile garajımızdaki bisikleti kastetmediğimiz ortadadır. Burada İm (token) garajımızdaki bisiklet, Tip de genel bisiklet kavramıdır. İm (token) belirli bir zamanda belirli bir yerde varolan ve somut fiziksel bir nesne olarak gösterilen şeydir. Örneğin “İkisinde de aynı araba var” dediğimizde, ya o arabanın tipini yani, aynı marka ve model vs. arabaya sahip olduklarını söylüyoruzdur, ya da İm olarak aslında ikisinin de tek bir arabaya bindiğini söylüyoruzdur.

⁴⁴ Bas van Fraassen, a.g.e., 1980, s. 152.

⁴⁵ Bas van Fraassen, a.g.e., 1980, s. 142.

“NEOPOZİTİVİZMİN 20. YÜZYILDAKİ SON KALESİ:
İNŞAACI DENEYCİLİK TEMELİNDE BİLİMSEL AÇIKLAMA”
S. Ertan TAĞMAN

fenomenin pragmatik açıdan bilimsel olarak açıklanması üç bölüme ayrılarak yapılır:

Pk= alevin sarıya dönmesi,

X=alevin farklı renklere dönme olasılığı -yani, alevin maviye, kırmızıya, yeşile vs. dönmesi-,

R= alevin sarıya dönmesi ve diğer renklere dönme olasılığı arasındaki ilişki.

Buradaki açıklamanın amacı alevin neden diğer bir renge (X) değil de sarıya (Pk) dönmesini söylemektir. Bu nedensel bir ilişki ya da herhangi bir şeyi çözümlenerek R aracılığıyla yapılır. Bu ilişkinin ne olduğu ile ilgili bir tanımlama yoktur. O halde açıklama, Pk'nın X'in hilafında ortaya çıkması durumunu kapsar. Çünkü kaya tuzu ateşe atılmıştır ve ne zaman kaya tuzu ateşe atılırsa, o alevin sarıya dönmesine (Pk) neden olur (R).

Sonuç olarak “Pragmatik kuramcı, yasaların bilimsel açıklamadaki değişmez unsurlar olduğu ya da olması gerektiği görüşüne tamamen karşı çıkar, yani kapsayıcı yasa modeline karşı çıkar”⁴⁶. Yukarıda da belirtildiği gibi kuantum kuramı kapsayıcı yasa kuramına karşı ciddi şüpheleri barındırır. Kapsayıcı yasa modelinin temel özelliği, herhangi bir açıklama için yasaları zorunlu görmesidir. Eğer bu zorunluluk ortadan kalkarsa, kapsayıcı yasa modeli de ortadan kalkar. Belirsizliğin kuantum mekaniği kuramının bir parçası olduğu ve kuantum mekaniğinin bilimsel bir açıklama olduğu fikri kabul edilirse, altına koyulabilecek bir yasa olmayan bir bilimsel açıklama elde edilir. Bunun anlamı; açıklamanın olduğu yerde bir yasa olması gerektiğini öğreten kapsayıcı yasa modelinin yanlış olduğudur. Ancak bütün bunlar doğru olarak kabul edilirse, bu durumda kapsayıcı yasa modeli diğerlerinin içinde en iyisi olur. Kapsayıcı yasa

⁴⁶ Karel Lambert, Gordon Brittan, a.g.e., 2011,s. 28.

modelinin bu zorlukları karşısında van Fraassen kendi pragmatik bilimsel açıklama modelini ileri sürer.

Bu modelin üstünlükleri sırasıyla şöyle ifade edilebilir:

(1) Pragmatik model kendisini, bilimsel açıklamayı sağlayacak tek bir doğrulama biçimi olarak sınırlandırmaz

(2) Pragmatik model kendisini, bilimsel açıklamalar ve bilimsel-olmayan açıklamalar arasında keyfi bir ayırım yapmaya zorlamayacak yeterli bir genişliğe sahiptir.

(3) Pragmatik model kendisini yasaları kullanan bir açıklama tipi olarak sınırlandırmaz.

Bu üç üstünlük pragmatik modelin daha iyi olduğu şeklindeki bir düşünceye yol açabilir, çünkü “önkoşulsuz bilimsel açıklama durumlarının en geniş yelpazesini en iyi düzenleyecek kuram olarak gözükmektedir”⁴⁷. Pragmatik modelin geniş olduğu düşüncesi, bilim tarihinde kapsayıcı yasa modeli ya da diğer açıklama modelleri ile uyum sağlamayan tüm açıklamaları anlaşılır kılmak için kolaylık sağlamaktadır. Bunun için bir kez daha kuantum kuramı örneğine dönmekte fayda vardır. Bir taraftan kuantum kuramı “bilimdeki en verimli ve devrimci bir gelişme”⁴⁸ olarak düşünülmemekte, diğer taraftan Kopenhag yorumuna göre (baskın olan yorumdur), doğası gereği indeterminist görülmektedir. Yani atom-altı parçacığın davranışı bir yasa altına koyulamaz. Çünkü parçacığın hızı ve konumu aynı anda belirlenemez. O halde kapsayıcı yasa modelinin çıkarımı, nedensel yasaları zorunluluk görerek, kuantum kuramını bilimdeki gerçek bir açıklama olarak saymaz. Ancak pragmatik model, nedensel yasaları zorunluluk olarak görmeyerek, kuantum mekaniğinin iyi bir açıklama olduğunu söyler. Pragmatik modelin bu genişliği -bilimin paradigmatic veya değil ilerleyen tek bilgi türü olarak ele alınmasını benimseyen pozitivizmin yeni kuramların (kuantum) bilimsel olup olmadığına ilişkin (içsel) çıkmazlarında ulaşılabilir yollar bulmasında yardımcı olması bağlamında- en önemli üstünlüğü olarak düşünülebilir.

⁴⁷ Karel Lambert, Gordon Brittan, a.g.e., 2011, s. 31.

⁴⁸ Bernard Cohen, *Revolutions in Science*, Belknap Press, 1987, s. 420.

"NEOPOZİTİVİZMİN 20. YÜZYILDAKİ SON KALESİ:
İNŞAACI DENEYÇİLİK TEMELİNDE BİLİMSEL AÇIKLAMA"
S. Ertan TAĞMAN

KAYNAKÇA

- Cohen, Bernard, *Revolutions in Science*, Belknap Press, 1987
- Fraassen, Bas van, *Scientific Representation: Paradoxes of Perspective*, Clarendon Press, Oxford, 2008
- Fraassen, Bas van, *Foundation of Science*, C.1, S. 1, Springer Science&Media, 1995/96.
- Fraassen, Bas van "Gideon Rosen on Constructive Empiricism", *Philosophical Studies*, 74(2): 179-192, 1994.
- Fraassen, Bas van, 1989, *Laws and Symmetry*, Oxford: Oxford University Press.
- Fraassen, Bas van, *The Scientific Image*, Clarendon Press, Oxford, 1980
- Fraassen, Bas van *The Empirical Stance*, New Haven: Yale University Press, 2002
- Fraassen, Bas van "The Agnostic Subtly Probabilified", *Analysis*, 58(3): 212-220. 1998.
- Fraassen, Bas van, "A Formal Approach to the Philosophy of Science" in R. Colodny (ed.), *Paradigms and Paradoxes: The Philosophical Challenge of the Quantum Domain*, (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1972), içinde ss. 303-366.
- Fraassen, Bas van "Constructive Empiricism Now" *Philosophical Studies*, 106: 151-170, 2001.
- Ian Hacking, *Representing and Intervening*, Cambridge University Press, 1983
- Kitcher, P., and Salmon, W., 1987, "Van Fraassen on Explanation", *Journal of Philosophy*, 84(6): 315-330.
- Monton, Bradley and Mohler, Chad, "Constructive Empiricism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/constructive-empiricism/>>.
- Rosen, G., , "What is Constructive Empiricism?", *Philosophical Studies*, 74(2): 143-178, 1994
- Stathis Psillos, 'Rudolph Carnap's 'Theoretical Concepts' in Science', *Stud. Hist. Phil. Sci., C.* 31, S. 1, s. 151-172, 2000.
- Teller, P., , "Whither Constructive Empiricism?" *Philosophical Studies*, 106: 123-150, 2001

F.C.S. SCHILLER'İN PRAGMATİK HÜMANİZMİNDE FELSEFİ VE BİLİMSEL METOTLARA DAİR ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

Nihat DURMAZ*

ÖZ

Soyut veya natüralist bir yapıda olan felsefi ve bilimsel metotlar yerine her ikisini de kapsayacak bir metot ortaya koymayı hedefleyen Schiller, böyle bir hedefi gerçekleştirmek için her iki metodu insan doğasına bağımlı bir şekilde ele almıştır. Bu durum, pragmatik hümanist metodun gerçek ve doğrulanabilir bir anlama sahip olmasını ve deneyim alanı içerisinde kalmasını sağlamıştır. Böyle bir çerçeve, yeni metodun gerçekliği bize görüldüğü biçimde, bilimleri de insanın ilgi ve eğilimlerine bağımlı bir şekilde açıkladığını gösterir. Bu husus, yabancı ve bilinmez bir insandan ziyade her türlü kusurla donatılmış bir sıradan insanın merkeze alındığı hümanist bir yapıyı temsil eder. Schiller, bu yapı sayesinde bilim ve felsefe arasında var olan ayrımın ortadan kalkacağını iddia eder.

Anahtar Kelimeler: F.C.S. Schiller, Pragmatik Hümanizm, Metot, Felsefe, Bilim.

A CRITICAL APPROACH TO PHILOSOPHICAL AND SCIENTIFIC METHOD IN F.C.S. SCHILLER'S PRAGMATIC HUMANISM

ABSTRACT

Schiller aimed to provide a method to cover both, rather than philosophical and scientific methods, in an abstract or naturalist structure. In order to achieve such an aim, he has dealt with both methods in a manner dependent on human nature. This issue has enabled the pragmatic humanist method to have a real and verifiable meaning and to remain within the realm of experience. Such a framework shows that the new method explains the reality as it appears to us, and the sciences in a manner dependent on the interests and tendencies of man. This represents a humanist structure that is centered on an ordinary person equipped with all kinds of defects rather than a foreign and unknown person. Schiller argues that the distinction between science and philosophy will disappear by this structure.

Keywords: F.C.S. Schiller, Pragmatic Humanism, Methods, Philosophy, Science.

* Dr., Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi.
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>
2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 429-441.
ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 27.09.2018
Makalenin kabul tarihi: 07.11.2018

Giriş

Pragmatik hümanizm¹, Batı düşünce geleneği tarafından kabul edilen bilimsel metodu hem eleştirdiği hem de nasıl bir metot ortaya konulmasına dair değerlendirme ortaya koyduğu için önemli bir felsefi düşüncedir. Bilindiği üzere Antik Yunan'da bilimsel metoda dair en önemli düşünceler, Aristoteles'in *İkinci Analitik*'inde ele alınmıştır. Bu eserde mantığın kendisini konu edinen Aristoteles, modern döneme kadar etkisini sürdürecektir bir anlayışı ortaya koymuştur.² Buna ilaveten Aristoteles'in *Fizik* ve *Metafizik* eserleri de bilimsel metot ile ilgili önemli bilgiler içermektedir. Aristoteles'in belli problemleri analiz ederek oluşturmaya çalıştığı bilim felsefesinin tümevarım ile tümdengelim metotları üzerinde yükseldiği iddia edilebilir. Nitekim bilimsel araştırmalarda geçerli olan bu metotların gözlemlerden genel ilkelere ve yeniden gözlemlere şeklinde döngüsel bir süreci temsil ettiği belirtilmelidir. Bu süreç, bilim adamının olgulardan hareketle açıklanabilir ilkeler ve söz konusu ilkelere hareketle de olguya dair öncüller ortaya koyması şeklinde deveran etmektedir. Bu deveranda tümevarım, gözlemlerden açıklayıcı ilkelere ulaşırken tümdengelim ise açıklayıcı ilkelere yeniden gözlemlere dönüşte kullanılır. Böylelikle Aristoteles'in tümevarım metodunu olgulardan genel ilkeler çıkarırken, tümdengelim metodunu ise genel ilkeleri olgulara uygularken kullandığı görülür.³

Aristoteles'in bilimsel metoda dair söz konusu yaklaşımı, Ortaçağ'da önemli bir gelişim gösterse de on altıncı ve on yedinci yüzyıldan itibaren ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştirilerin Galileo ve Francis Bacon tarafından sistemli bir şekilde ortaya konulduğu, Descartes ile de önemli bir noktaya ulaştığı vurgulanmalıdır. Bilim çağının doğuşu olarak ifade edilen on altıncı yüzyılda Galileo, fizik ve astronomi alanında ortaya koyduğu düşüncelerle modern bilimin inşasında önemli bir figür haline gelmiştir. Onun böyle bir figür haline gelmesinde astronomide ilk defa teleskopu

¹ Schiller tarafından savunulan pragmatik hümanizmin pragmatizmin bir alt dalı olduğu belirtilmelidir. Nitekim hem yöntemsel hem de doğruluk problemi açısından her ikisinin aynı kulvarda yer aldığı görülür. Buna göre sonu gelmez metafizik tartışmalardan azade bir şekilde gerçeklik ve doğruluk ilişkisini ele alan pragmatik yönteme ek olarak pragmatik hümanizmin böyle bir sürece katkı sağlamak amacıyla yöntemini epistemolojik alandan metafizik ve etik alana da uyguladığı iddia edilebilir. Schiller'in doğruluğu, gerçekliğe dair inançlar olarak tanımlaması, söz konusu yöntemin pragmatizm ile ilişkisini ortaya koyması açısından önemlidir. (James, W., Pragmatizm, Çev. Tahir Karataş, İletişim Yay., İstanbul, 2017, s.178)

² Ayrıntılı bilgi için bkz. Aristoteles, Organon IV: İkinci Analitikler, Çev. H. Ragıp Atademir, MEB Yay., İstanbul, 1996.

³ Rosee, John, A Historical Introduction to the Philosophy of Science, Oxford Univ. Press, New York, 2001, s.4-5.

kullanması, fizikte deneyime önem vermesi ve doğa kanunlarının açıklanmasında matematik ilmini merkeze alması belirleyici olmuştur. Doğada var olan düzeni matematiksel açıdan ele alarak objektif gözlem ile rasyonel teoriyi birleştiren Galileo’nun bir asır sonra Newton’la ortaya çıkacak olan mekanik bir doğa anlayışının temellerini attığı iddia edilebilir.¹

On yedinci yüzyıla gelindiğinde Descartes’in doğayla sınırlı olan matematiksel metodu felsefeye de teşmil etmeye çalıştığı görülür. Böyle bir çaba, felsefenin somut olandan soyut alana aktarılacak mutlak ve değişmez bir metoda sahip olmasını amaçlamaktadır. Bu amaç, felsefede açık ve seçik bilgilerin elde edilmesinin yanında bütün bilimlerin tek çatı altında toplanmasını da içermektedir. Descartes, böyle bir dönüşümü metodunun önemli iki ögesini oluşturan *sezgi* ve *tümdengelim* kavramlarıyla gerçekleştirmeye çalışır. Buna göre doğru/yanlış ilişkisinde belirleyici bir role sahip olan sezginin yanlışın tespitinde doğrunun garantörü pozisyonunda bulunduğu iddia edilebilir. Tümdengelim metodu ise eşyanın nihai bilgisine ulaşmak için gidilecek yolu belirler. Bu durum, felsefede muğlak kabul edilen tüm problemlerin çözüme kavuşturulacağı anlamına gelir.²

Modern bilimin inşasında hem Galileo, F. Bacon ve Newton’un hem de Descartes’in etkili olduğu ileri sürülebilir. Zira Bacon’un insan hayatını daha yaşanabilir bir duruma getirmek amacıyla deneyimi merkeze alması, bilgide önyargı ve inançtan ziyade deney ve gözlemi ön plana çıkarmıştır. Diğer yandan Descartes’in gerçeklik ile değerler âlemini ikiye ayırarak Kartezyen düalizme ulaşması, bilimin olgular dünyasında hiçbir engelle karşılaşmadan deney ve gözlemlerine devam etmesini sağlamıştır.³ Var olanı inceleyen bilim ile onu anlamlandıran felsefenin bu genel durumu, bilim ve teknolojinin sürekli değişim ve gelişim gösterdiği modern çağla birlikte ötekini önemsizleştiren bir tavra dönüşmüştür. Bilimin her alana hâkim olmasıyla beraber bu tavır, bilim lehine bir gelişme göstermiştir. Bu gelişme, filozofların felsefi ve bilimsel metodu eleştirmesine neden olmuştur. Bu duruma vurgu yapan Abel, pragmatik hümanist anlamda yeni bir felsefi metodun inşası için felsefeyle ilgili *bilimlerin kraliçesi, bilginin en yüksek türü, bilimler üzerinde üstünlüğe sahip* söylemlerinin terk edilmesi gerektiğini

¹ Gordon, Scott, *The History and Philosophy of Social Science*, Routledge Publish., New York, 1993, s.19.

² Descartes, R., *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, Çev. Engin Sunar, Say Yay. İstanbul, 2013, s.18

³ Demir, Ö., *Bilim Felsefesi*, Sentez Yay., İstanbul, 2012, s.158-159.

iddia eder.¹ Winetrou, doğruluk iddiasında bulunan herhangi bir felsefi düşüncenin faydasız varlıkları inceleme alanından çıkarması, belirsiz ve anlaşılmasız ifadeleri terk etmesi ve yakın ilişki içerisinde olduğu bilimlerin karşılaştıkları problemlere makul çözüm önerileri sunması gerektiğini ileri sürer.²

Pragmatik Hümanist Metot ile Felsefi ve Bilimsel Metotlar Arasındaki İlişki

Yirminci yüzyıl filozoflarından olan Schiller, felsefi metodun yukarıda belirtilen dönüşümü gerçekleştirmesi için en büyük görevin filozoflara düştüğünü ifade eder. Söz konusu dönemin mevcut hali göz önüne alındığında toplumdaki tamamen kopuk, ağdalı dil kullanan pek çok filozofun varlığı görülür. Bu problemin çözümü için Schiller, filozofların bireysel problemlerini halletmelerini, toplumun her kesimi tarafından anlaşılabilir bir dil kullanmalarını³ ve çözümü mümkün olmayan konularla (metafizik problemler) hemhal olmamalarını önemli görür. Zira bu problemler, kendi bünyelerinde var olan doğruları değerlerinden fazla önemsediklerinden dolayı sıkıcı ve anlamsız bir hale dönüşmüşlerdir. Bu dönüşüm, felsefenin modernizmle beraber ortaya çıkan yeni duruma uyum sağlayamamasına neden olmuştur.⁴ Bu durumun farkında olan Schiller, felsefenin yeni durum karşısında takınması gereken tavrı şu sözlerle ifade eder:

Felsefenin itibarını kurtarmak için bilimlerin yanında onlardan farklı ancak onlarla uyumsuz olmayan bir yer bulunmalıdır. Felsefe, bilgi alanında kesin bir yere sahip olduğunu savunmalıdır ve bunu ya bilimlerle çatışmaya girmeden ya da çalışmalarını daha belirsiz veya daha zayıf bir şekilde tekrarlamadan yapmalıdır.⁵

Bu ifade, Schiller'in pragmatik hümanizminde felsefenin yeni metodunun bilimlerle ilişkisi üzerinden temellendiğini gösterir. Böyle bir temel, geleneksel felsefenin misyonunda önemli bir değişimin

¹ Abel, Reuben, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, King's Crown Press, New York, 1955, s. 110

² Winetrou, Kenneth, "Must Pragmatists Disagree? Dewey and Schiller", *Educational Theory*, Vol.10, I.1, s. 64

³ Schiller, F.C.S., "Must Philosophers Disagree?", *Proceedings of the Aristotelian Society Supplement*, Vol. 12, 1933, s. 129

⁴ Schiller, F.C.S., *Our Human Truths*, s. 100

⁵ Schiller, F.C.S., *Our Human Truths*, s. 86

gerçekleşeceğini de haber verir. Buna göre yeni misyonun felsefeyi anlamsız ve çözümsüz problemlerden ziyade bilimler arasındaki ilişkiyi düzenleyen bir hüviyete büründürdüğü iddia edilebilir. Bu yeni durum, felsefenin olaylara daha bütüncül bir yaklaşım sergilemesini gerektirir ki iki veya daha fazla bilimin ilgili olduğu konularda birleştirme ve sentez faaliyetinin gerçekleştirilmesi için böyle bir niteliğin elzem gözüktüğü söylenebilir. Nitekim pragmatik hümanizm, bu teorinin temellendirilmesini yöntemin neliği ile bilimsel verilere nasıl bir ilavenin yapılması gerektiği üzerinden yürütür. Bu husus, fiziğin determinist ile etiğin indeterminist anlayışları karşısında felsefenin bir tavır almasını gerekli kılmaktadır. Buna ilaveten felsefenin sürekli gelişen bilimlere paralel olarak ortaya çıkan sorunların giderilmesinde de bilimlere yardımcı olması gerekmektedir.¹

Schiller tarafından değişimi elzem görülen felsefi metodun bilimler arasında arabuluculuk görevine teşmil edilmesi, mevcut bilimsel metodun da bu duruma uyumu sorunsalını ortaya çıkarır. Bu problem, insanın sahip oldukları vasıtasıyla doğaya birçok soru yöneltmesi açısından ele alındığında, metod olarak doğru ve faydalı olanı merkeze alan insana doğanın kesinlikle cevap vereceği, aksi halde herhangi bir yönelim olmadan doğanın sorulara cevap vermesinin mümkün olmayacağı fark edilmelidir. Nitekim James, doğayı kavrayacak yetenekte olan insanı diğer var olanlardan ayıran temel niteliğin belirleme ve belirlenme yeteneği olduğunu ifade eder. Bu özelliklerden dolayı insan, bir olay karşısında hem *seçilen* hem de *seçen* pozisyonunda olabilir.²

İnsanın doğaya belli sorular sorup cevap beklediği bir alan olan bilim, en genel anlamda *doğa, toplum ve düşünceyle ilgili daha ileri bilgi edinmeye yönelik bir araştırma alanı*³ olarak tanımlanır. O, doğa, toplum ve düşünceyle ilgili tespitlerini gözlemlerle ortaya koyduğu için faydalı ve aşılmaz varsayımlar bütünü olarak tarif edilebilir.⁴ Nitekim Schiller, bu hususu şöyle ifade eder:

Bilimler, çoğul bir yapıdadır; onlar pek çok varsayım elde ederler,
birçok nesneyle uğraşırlar ve pek çok amaca hizmet ederler.
Düşüncemizin sistematize olduğu ve birleştiği yerlerde bile bilim,
pek çok durumun akışını kontrol etmek ve sınıflandırmak için

¹ Schiller, F.C.S., *Our Human Truths*, ed. Louise S. Schiller, Columbia University Press, New York, 1939, s. 87-92

² Schiller, F.C.S., *Must Philosophers Disagree, Proceedings of the Aristotelian Society Supplement*, Vol. 12, 1933, s. 90

³ Frolov, Ivan, *Felsefe Sözlüğü*, Çev. A. Çalışlar, Cem Yay., İstanbul, 1991, s.54

⁴ Abel, Reuben, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 65

böyle bir yola başvurur. Bu nedenle soyut bir kavramın birliği, çok sayıda somut uygulamanın kolaylaştırılması için bir araçtan başka bir şey değildir.¹

Bu ifadeler, felsefe ile bilim arasındaki temel farkın yöntemsel olduğuna işaret etmektedir. Zira bilim, olguya bağımlı bir şekilde başlangıç ve sonucu ortaya koyarken felsefe, insandan hareket ederek mantıksal veya metafiziksel sonuçlara ulaşır.² Schiller'in geleneksel felsefi metodu değiştirme çabası, bilimsel metodun da bazı dönüşümlere maruz kalmasını beraberinde getirmiştir. Aslında bu durumun ortaya çıkması, tamamen pragmatik hümanist metottan kaynaklanmaktadır. Zira insanı merkeze alan bu metot, daima değişen bir yapıda olduğundan geleneksel felsefeye ve bilimsel düşünceye uygulandığında her ikisini değiştirecek bir etkiye sahip olur. Bu etki neticesinde felsefenin bilimlerle ilişkisinde arabuluculuk görevi üstlenmesi, bu metodun doğal bir sonucu olarak gösterilebilir.

Felsefenin görev tanımını değiştiren pragmatik hümanist metodun diğer bir etkisi, bilimin mutlakçı yapısına dair pek çok sorunun oluşmasına zemin hazırlamasıdır. Zira Newton fiziğinin hâkim olduğu süreçte gerçeğe dair söylemlerinin mutlak ve nihai olduğunu iddia eden bilimin böyle bir eleştiriye maruz kalması kaçınılmaz gözükmektedir. Schiller, bilimin evrim teorisiyle beraber ilerlemeci bir niteliği ön plana çıkararak olumlu anlamda bir gelişim gösterdiğini ancak bulgularını işlerlik ve mevcut durum içerisindeki en iyi çözüm bağlamında değerlendirmedeği müddetçe mutlakçı yapısından kurtulamayacağını iddia eder. Ona göre pragmatik hümanist metodun benimsenmesi halinde bilimde rasyonellik ve test edilebilirlik hayati bir öneme sahip olur. Bu durum, bilimin sonuçlarının doğrulanabilir hatta doğruyu imal eden karakterde olduğunu göstermesi açısından önemlidir.³

Bilimsel doğruları mevcut sorunlara cevap verdiği sürece doğru kabul eden pragmatik hümanist metot, aksi bir durumla karşılaşıldığında eski olanın yerine yenisinin getirilmesi salık verir. Bu husus, bilimsel doğruların da diğer doğrular gibi bünyesinde sonluluğu ve bir zamana sahip olma niteliklerini barındırdığını ortaya koyar. Dil ve tarih açısından konuya bakıldığında bu husus açık bir şekilde görülebilir. Nitekim tarih açısından bilimsel doğruların sürekli gelişim gösterdiği bilinen bir vakıdır. Bir dille

¹ Schiller, F.C.S., "Why Pluralism?", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Sy. 9, 1909, s. 196-197

² Yıldırım, Cemal, *Bilim Felsefesi*, Remzi Yay., İstanbul, 1991, s.25

³ Schiller, F.C.S., *Problems of Belief*, Hodder and Stoughton, New York, 1924, s. 47-48

karşılaştırma ve daha iyi ifadelerinin varlığı da dilin sabitlikten ziyade sürekliliğe sahip olduğunu göstermektedir.¹

Schiller, günlük deneyimlerle yakın ilişki içerisinde olan bilimsel metodun mutlak ve kesin ifadelerden azade bir şekilde varlığını tesis etmesi gerektiğini ileri sürer. Zira bilimsel metodun, işlerliğini test etmek amacıyla herhangi bir doğruyu sürekli gündelik deneyimlere maruz bırakması, mutlaklık iddiasının bilimde geçerli bir söylem olmadığını aşikâr etmektedir. Bu durum, *mevcut*, *eski* ve *şimdi* şeklinde üçe ayrılan doğrulardan bilimsel metodun *şimdi* ile alakalı olanı seçerek doğrunun hem işlevselliğini hem de değişebilirliğini artıracığını ortaya koyar ki bilim için en ideal olan budur.² Aksi halde bilimsel metodun yeniden mutlak ve kesin bir anlayışın hâkimiyetine girmesi kaçınılmaz gözüktür.

Bilimsel metodun mutlak olanla ilişkilendirilmesinin zorluğuna dair diğer bir husus, bilimin olguyla ilişkili olmasıdır. Mutlakçı yapı içerisinde insandan bağımsız bir gerçeklik olarak kabul edilen olgunun pragmatik hümanizm tarafından insana bağımlı bir hale getirildiği söylenebilir. Zira olgunun içerisinde halüsinasyon, illüzyon ve yanlış kavramlarını ifade edecek deneyimlerin bulunması, olgudan hareketle bulgularını ortaya koyan bilimsel metodun nihai ve mutlak bir söyleme sahip olamayacağını gösterir. Nitekim, Winetroun, olgu ile ilgili şunları ifade eder:

Olgular, hiç de doğanın katı, karşı konulmaz mükemmel güçleri değildir; aksine onlar seçimlerimizi, ilgilerimizi, umutlarımızı, korkularımızı üretirler. Onların şekli bakış açımıza, anlamları amacımıza, değerleri kullanımımıza bağlıdır... Olgular, tek başına ayakta kalmaz. Onlar, bilenden bağımsız değildir... Bilimler, daima olgularını uydurur(cook) ve seçer. Olgular, daima bir dereceye kadar sahtedir. Bir olgu, yorumlanıncaya kadar çok fazla bir şey değildir.³

Bu ifade, pragmatik hümanist metotta gerçeklik alanına ait olguların zihinden bağımsız bir anlamının olmadığını ortaya koymaktadır. Çünkü olgu, kendisini yorumlayacak bir özneye muhatap olması halinde anlam kazanır. Böyle bir anlam, bilimsel metoda uygulandığında bilim adamı ve olgu arasındaki ilişkide salt olgudan ziyade bilim adamının da dikkate alındığını

¹ Schiller, F.C.S., *Contemporary British Philosophy: Personal Statements*, s. 400

² Schiller, F.C.S., *Humanism; Philosophical Essays*, London and New York, 1903, s. 301

³ Winetroun, Kenneth, “Aspects of F.C.S. Schiller’s Concept of Truth”, *Educational Theory*, Vol.6, I.2, 1956, s. 108

gösterir. Bu hususun bilimsel metot için oldukça önemli bir değişim olduğu ileri sürülebilir. Nitekim Schiller, bilimin bu temel sorununu şöyle ifade eder:

Aslında bütün bilimsel veri ve gözlemler, başta kişisel konulardır. Onlar, belirli zaman ve mekânlarda belirli şartlar altında deneyimlenen ve onaylanan kişisel gözlemlerden doğar. Fakat onlar, bilimsel verinin bu statüsünü kabul etmeden önce onların tarihinde bu madde, daima ihmal edilir. Onlar, bu durumu objektif gerçekliğin ifşası olarak uydurur ve herhangi birinin hiçbir şey borçlu olmadığı bağımsız varlıklar olarak ifade ederler.¹

Olgunun insandan bağımsız bir gerçeklik kabul edildiği bilimsel metotta bilim adamı, olgunun farkına sistemli ve düzenli araştırmalarla ulaşan ve bulgularının objektif olduğunu iddia eden bir karakterdedir. Abel, bu farkındalık sürecinin sonuçlarını, metodu ne kadar sağlam olursa olsun başlangıçtaki pek çok problemin varlığından dolayı sakıncalı ve geçici görür. Bu nedenle metoduyla olguyu belli kalıplara hapseden bilimin değişmez çizgilerle belirlenmiş bir kurallar bütünü olmadığı, aksine zamana ve şartlara göre esnetilebilir bir karakterde olduğu unutulmamalıdır.²

Pragmatik hümanizmin olguyu kendi metoduna göre yorumlayan ve gözlemciyi dikkate almayan bilimsel metodu eleştirmesi, kendi metodunu kullanmasından ziyade onu kesin çerçevelerle çizmesinden kaynaklıdır. Zira pragmatik hümanist metot, insanı sabit ve değişmez bir karakterde kabul etmediği için olgunun daima değişme olasılığına sahip olduğunu iddia eder. Buna göre bilimin değişebilir bir olgu ve gerçeklik alanını kabul ederek de araştırmalarını devam ettirebileceği ileri sürülebilir. Hatta bu noktada, oldukça büyük bir deneyim bile kazanabileceği ifade edilebilir. Bununla ilgili yapılması gereken, determinizmin doğada zorunlu bir olgu yerine üzerine fikir yürütülebilecek bir postulat ya da metot kabul edilmesidir. Böyle bir kabul hem daha basit hem de daha kullanışlıdır.³

Pragmatik hümanist metotta determinizmin bir postulat kabul edilmesi, doğadaki nedenselliğin zorunluluktan ziyade algılanma şekline büründüğünü gösterir. Diğer ifadeyle gördüğü bir durumla ilgili önceki yaşantısıyla bağlantılı bazı sonuçlar ortaya koyan insanın, karşılaştığı olaylardan örtük bir biçimde başka durumları da algıladığı söylenebilir. Bu husus, doğada bir zorunluluktan ziyade algılanmanın varlığını kanıtlar. Nitekim Schiller, algılananın var olması halinde onu algılayanın da var

¹ Schiller, F.C.S., *Our Human Truths*, s. 95

² Abel, Reuben, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 58

³ Schiller, F.C.S., *Our Human Truths*, s. 170-171

olduğunu ve bu yüzden algılayanın varlığının dikkate alınmasını zaruri görür.¹

Diğer yandan pragmatik hümanist metot, determinizmin bilimsel araştırmalardan ziyade inançla elde edilen bir yöntem olduğunu iddia eder. Buna göre doğa ile beşerî bilimlere bakıldığında beşerî bilimlerin olgu hakkında determinist bir anlayışın olamayacağını doğa bilimlerinden önce gördüğü, doğa bilimlerinin de böyle bir görüşe zaman içerisinde geldiği ve determinizmi zorunluluktan ziyade metodun bir kuralı kabul ettiği söylenebilir. Bu durumun farkında olan Schiller, doğadaki bazı alışkanlıklardan dolayı belli kanunların -nedensellik- varlığını makul görürken bu alışkanlıkların mutlak kabul edilmesini reddeder. Çünkü ona göre insana hizmet etmesi için oluşturulan bu kanunları, ortalama istatistikler olarak görmek daha gerçekçi bir yaklaşımdır.² Bu hususa dair fizik bilimi ele alındığında onun, doğayla ilgili gözlemler neticesinde ulaştığı bulguların gelecek hakkında kesin ve değişmez söylemler geliştireceğine inandığı görülür. Ancak bu inanç, Schiller’in de belirttiği üzere, elektron seviyesine inildiğinde geçerli değildir. Sözelimi mekân ve hız, fizikte bağımsız alanlar olarak incelenirken pratik hayatta her ikisini ayırmak mümkün değildir. Teori ve pratik arasındaki bu ayrım bile fiziksel çıkarımlarda determinizm yerine indeterminizmin veya olasılığın varlığını gösterir.³

Doğa bilimlerine olasılığı dâhil ederek hem gelecek hakkında kesin bir hükmün verilemeyeceğini hem de bilim tarafından sistemine uymayan pratik olayların ihmal edilmesinin önüne geçmeyi hedefleyen pragmatik hümanist metodun bilim adamının şahsiyetini de ön plana alarak felsefi ve bilimsel metot açısından başarılı olacağı iddia edilebilir. Nitekim Schiller, bu hususu şöyle ifade eder:

Determinizm, bilimsel bir olgudan ziyade metodolojik bir varsayımdır... Bütün rasyonel tahminler sadece muhtemeldir... Eğer tahminler, tümdengelimse, öncüllerimizi değiştirdiğimizde onlar değişmek zorunda olabilirler; böylece bizim aktüel tahminlerimiz daima az ya çok hipotetiktir. Onlar, bir şey onları durdurmadıkça gerçekleşecektir, fakat biz onların oluşunu önleyebilme yeteneğine sahibiz.⁴

¹ Schiller, F.C.S., *Our Human Truths*, s. 37

² Schiller, F.C.S., *Our Human Truths*, s. 208-209

³ Schiller, F.C.S., *Our Human Truths*, s. 168-169

⁴ Schiller, F.C.S., *Our Human Truths*, s. 211

Bu ifadeler, Schiller'in bilimi deneyimle ilişkili olmasına rağmen tahmin hatta hileyi bile barındıran bir alan olarak tanımladığını gösterir. Bu durum, insanı dikkate almayan veya algılamayan bir anlayışın mutlaklık iddiasında bulunmasının makul olduğunu ortaya koyar. Yukarıda belirtildiği üzere bilimde sonlu bir akla sahip olan ve tüm olguları birleştirmesi mümkün olmayan insanın merkeze alınması, mutlaklık iddiasının geçerli bir söylem olmadığını aşıkâr eder.

Pragmatik hümanizmin bilimsel metoda mutlaklık iddiası dışında diğer bir eleştirisi, bu metodun bazı konuları ihmal etmesi veya bilimsel düşünceye dâhil etmemesi hususudur. Schiller, felsefeyi sisteme entegre ederek bu hususu gidermeye çalışsa da mevcut bilimsel metot içerisinde gerekli dönüşümü gerçekleştirecek bir yapının olmadığını görür. Ona göre bilimsel metotta böyle bir yapının ihmal edilmesinin asıl nedeni, bilimin amaçsal bir yapıyı yeterinde kavrayamamış olmasıdır. Aslında bilimsel metotta amaçsal bir yön var olmasına rağmen bilim, araştırmalarında bu özelliğin birincil bir öneme sahip olduğunu kavrayamamıştır. Hatta aşırı bilim savunucularının –mantıksal pozitivizm- bilimin teleolojik yapısını merkeze almak bir yana bilimde böyle bir yapının olduğunu iddia etmenin bile karşısında olduğu söylenebilir.¹

Bilimin önemli konulardan bazılarını ihmal etmesinin diğer bir nedeni, bilimler arasında metotsal açıdan genel kurallar nezdinde bir birlikteliğin zaruriliğine rağmen daha spesifik konularda bir ayrıma gidilmesinin elzemliğidir. Bu durum, uzlaşılı kültürüne sahip olan bilimsel metodun başlangıçta soyutlama ve seçimlere yönelmesi anlamına gelir. Schiller, böylesi bir yönelimin olgu alanında her bilimin sadece kendisine ait bölümüyle ilgili araştırmalar yapmasına neden olduğunu iddia eder. Buna göre böyle bir sınırlandırma, her bilimsel alana ait özel bir metot ile amacın ortaya çıkmasına sebebiyet verir. Diğer ifadeyle her bilim, kendi amaç ve metoduna uymayanı kapsam dışı değerlendirerek onları ya yanlış kabul etmeyi ya da reddetmeyi tercih eder.²

Pragmatik hümanist metot, bilimsel metodun böyle bir sınırlandırmaya başvurmasını soyutlama olarak ifade eder. Bilimsel metot tarafından elde edilen verilere bakıldığında, bilimsel doğruların belli bir amaç içerisinde gerçekleştirilen deneyler ve sonuçlardan ibaret olduğu görülür. Halbuki bu noktada vurgulanması gereken en büyük eksiklik, hem bütüne ait bir belirlenimin olmaması hem de gözlemcinin dikkate alınmaması

¹ Schiller, F.C.S., *Our Human Truths*, s. 95

² Schiller, F.C.S., *Must Philosophers Disagree*, s. 4-5

hususudur. Bu husus, bilimsel metot tarafından her ne kadar reddedilse de bilimsel araştırmalarda bilim adamının şahsiyetinin önemli olduğunu ortaya koyar. Sözgelimi Freud, sekse takıntılı olduğundan uzmanlık alanı bu minvalde ilerler. Aynı durumun felsefe için de geçerli olduğun söylenebilir. Nitekim takıntılı olduklarından dolayı Mutlak’ı savunan pek çok filozof mevcuttur. Böylelikle bilimsel ve felsefi metotta gözlemler, inançlar ile söylemlerin failin kişiliğinden bağımsız düşünülemediği ileri sürülebilir. Bu durum, her iki alanla ilgili daha gerçekçi sonuçlar elde etmek amacıyla psikolojinin elzem olduğunu ifşa eder.¹

Schiller, insanı ihmal eden bilimsel metodu insan doğasına yabancılaşmasından ötürü de eleştirir. Bu eleştiri, bilimsel metodun gerçekliğin bir kısmını ele almasına rağmen tamamına sahip olduğunu iddia etmesinden kaynaklanır. Böyle bir iddianın insanı, kendinden ve doğasından utanan bir pozisyona getirdiği ileri sürülebilir.² Ancak söz konusu pozisyonun bilimsel metot tarafından amaçlarını gerçekleştirmek için oluşturulmuş bir kurgudan ibaret olduğu fark edilmelidir. Bu kurguda gerçeklik, objektif ve bağımsız bir karakterdedir. Bu nedenle gözlemci, deneyimlediği dünyadan edindiği bütün düzensizlikleri metot dışı kabul ederek itiraz edilmeyecek genel kurallara ulaştığını düşünür. Schiller, böyle bir kurgunun arabuluculuk misyonu yüklediği felsefeyle örtüşmediğini iddia eder. Zira pragmatik hümanist metodun geleneksel misyonunu değiştirdiği felsefe, olgular hakkında genel ve gerçek bilgiler elde etmek amacıyla kişiliğin ihmal edilmesini büyük bir eksiklik kabul ederek kurgulardan hareketle olguların oluşturulacağını kabul etmez. Bu anlayış, pragmatik hümanist metot açısından bilimin tamamlanmayışını ortaya koyar. Böylelikle pragmatik hümanist metot tarafından yeniden inşa edilen felsefi ve bilimsel metodun mutlakçı anlayışa ve araştırmalarında kişiliği soyutlayan yaklaşımlara karşı olduğu, geleneksel felsefe ile bilimin söz konusu metotla ilişkilendirildiğinde *bütüne* dair genel bir yaklaşımın elde edileceğini savunduğu görülür.³ Nitekim Schiller, böyle bir ilişki hakkında şunları ifade eder:

Felsefe ve bilimler arasındaki ilişki, ortak yaşama alanlarından birisi olmalıdır. Böylelikle bilimler, gerçekliğin resmini tamamlamak için felsefeye, felsefe de resimlere materyal sağlamak için bilimlere ihtiyaç duyacaktır.⁴

¹ Schiller, F.C.S., *Must Philosophers Disagree*, s. 9-10

² Schiller, F.C.S., *Comtemporary British Philosophy: Personal Statements*, ed. Muirhead, J.H., George Allen and Unwin Publishing, London, 1924, s. 387-389

³ Schiller, F.C.S., *Our Human Truths*, s. 95

⁴ Schiller, F.C.S., *Our Human Truths*, s. 95

“F.C.S. SCHILLER’İN PRAGMATİK HÜMANİZMİNDE
FELSEFİ VE BİLİMSEL METOTLARA DAİR ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM”
Nihat DURMAZ

Sonuç olarak pragmatik hümanist metot, bilimsel metodun genel kanunlardan hareketle elde ettiği sonuçların -söz konusu insan yaşamı olduğunda- uygulanamayacağını iddia eder. Ancak bilimin insan ve doğa açısından geleceği tahmin ve kontrol etmek amacıyla böyle bir çerçeve çizmesi, belli bir zaman ve mekân dâhilinde gerçekleştiği için bilim adamının mevcut duruma bağımlı olmaktan kurtulamama sorunsalıyla karşı karşıya kalacağı unutulmamalıdır. Bu husus, bilimsel metot tarafından elde edilen kanun ve ilkelerin bağımlı oldukları formların değişkenliğinden dolayı sabit kalamayacağı anlamına gelir. Nitekim Schiller, oluşun mevcut olanı sürekli sorgulayarak yeniliğe zorladığı için bilimsel sonuçların zorunlu ve genel geçer olamayacağını ileri sürer. Ona göre böyle bir düşüncenin yerine bilimde -felsefe de dâhil- her olgunun özel, bireysel ve tek olduğunun kabul edilmesi gerekir. Bu süreçte felsefenin görevi ise bilimin mevcut olgudan hareketle elde ettiğinin insani olandan soyutlanarak elde edildiğini ve bu nedenle objektif olamayacağını kanıtlamak olmalıdır.¹

440

¹ Schiller, F.C.S., *Our Human Truths*, s. 96-98

KAYNAKÇA

- Abel, Reuben, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, King's Crown Press, New York, 1955.
- Aristoteles, *Organon IV: İkinci Analitikler*, Çev. H. Ragıp Atademir, MEB Yay., İstanbul, 1996.
- Demir, Ömer, *Bilim Felsefesi*, Sentez Yay., İstanbul, 2012.
- Descartes, Rene, *Akılın Yönetimi İçin Kurallar*, Çev. Engin Sunar, Say Yay. İstanbul, 2013.
- Frolov, Ivan, *Felsefe Sözlüğü*, Çev. A. Çalışlar, Cem Yay., İstanbul, 1991.
- Gordon, Scott, *The History and Philosophy of Social Science*, Routledge Publish., New York, 1993.
- James, W., *Pragmatizm*, Çev. T. Karataş, İletişim Yay., İstanbul, 2017.
- Rosee, John, *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*, Oxford Univ. Press, New York, 2001.
- Schiller, F.C.S., "Must Philosophers Disagree?", *Proceedings of the Aristotelian Society Supplement*, Vol. 12, 1933.
- Schiller, F.C.S., "Why Pluralism?", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Sy. 9, 1909.
- Schiller, F.C.S., *Comtemporary British Philosophy: Personal Statements*, ed. Muirhead, J.H., George Allen and Unwin Publishing, London, 1924.
- Schiller, F.C.S., *Humanism; Philosophical Essays*, London and New York, 1903.
- Schiller, F.C.S., *Our Human Truths*, ed. Louise S. Schiller, Columbia University Press, New York, 1939.
- Schiller, F.C.S., *Problems of Belief*, Hodder and Stoughton, New York, 1924.
- Winetrou, Kenneth, "Aspects of F.C.S. Schiller's Concept of Truth", *Educational Theory*, Vol.6, I.2, 1956, ss.105-122.
- Winetrou, Kenneth, "Must Pragmatists Disagree? Dewey and Schiller", *Educational Theory*, Vol.10, I.1,
- Yıldırım, Cemal, *Bilim Felsefesi*, Remzi Yay., İstanbul, 1991.

"F.C.S. SCHILLER'İN PRAGMATİK HÜMANİZMİNDE
FELSEFİ VE BİLİMSEL METOTLARA DAİR ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM"
Nihat DURMAZ

442

STOIC ETHICS AND ITS EVALUATION BY HEGEL

Emre KARATEKELİ*

ABSTRACT

The Stoic school of philosophy stands out mostly with its ethical doctrine. The most crucial theme in it is their distinction between ethically binding values and those considered to be neutral. What corresponds to this disjunction is a distribution of areas in which one should take responsibility and those in which should not. In this paper, as well as presenting and discussing this basic theme of Stoic ethics with a critical gaze, I will problematise Hegel's evaluation of it, as it is worked out in the Phenomenology of the Spirit. Then, I will question whether Hegel's claim that Stoic ethics was unduly inward-looking is tenable given the Stoic insistence on the value of sociability.

Key Words: Stoic Ethics, Hegel, Sociability, Inwardness, Epictetus.

STOACI ETİK VE HEGEL TARAFINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

ÖZ

Stoacı felsefe okulu en çok etik öğretisi ile öne çıkmaktadır. Buradaki en önemli tema etik olarak bağlayıcı olan ve nötr olarak görülen değerleri ayırmış olmalarıdır. Bu ayrım karşılık gelen şey ise kişinin sorumluluk alması ve almaması gereken alanların dağıtılmış olmasıdır. Bu yazıda, Stoacı etiğin bu temel temasını eleştirel bir gözle sunmanın ve tartışmanın yanı sıra, Tinin Görüngübilimi'nde işlendiği şekilde, Hegel'in bunu değerlendirmesini sorunsallaştıracağım. Daha sonra, Hegel'in Stoacı etiğin gereğinden fazla içe dönük olduğu iddiasının, Stoacıların sosyallik değerine vurguları dikkate alındığında, tutarlı olup olmadığını sorgulayacağım.

Anahtar Kelimeler: Stoacı Etik, Hegel, Sosyallik, İçedönüklük, Epictetus.

* PHD Student at Middle East Technical University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy. I would like to acknowledge TUBITAK for its scholarship, 2211/E National Scholarship Programme for PhD Students, for supporting my studies. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, <http://flsfdergisi.com/> 2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 443-455. ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 11.09.2018
Makalenin kabul tarihi: 27.11.2018

Introduction

From its foundation to its last figures, Stoic philosophy covers an extended period of time – almost half a millennium. Despite this longevity and a vast array of differing thoughts of each philosopher of the school, one can still point to a school of philosophy having some common features. In this paper, I will firstly be unpacking these basic tenets of Stoic philosophy (mainly in the field of ethics), and secondly presenting its critique by Hegel. Lastly, I will be addressing the question whether Hegel’s evaluation of the Stoics does justice to them satisfactorily, or whether the seemingly contentious take of Hegel is due to a fundamental rift within the school itself.

Stoic Philosophy: Historical Background

By convention, Stoic philosophy is studied under three periods: i) early Stoicism: among its most notable representatives are Zeno of Citium, the founder of the school, and Chrysippus, the great systematiser of Stoicism; ii) middle Stoicism: the Platonising stage; and iii) late Stoicism: the Roman Imperial Period, represented by Seneca, Musonius Rufus, Epictetus, and Marcus Aurelius.¹ This most well-known school of the Hellenistic and Roman eras would be called the ‘Zenonians’, before its name famously became the Stoics, named after their meeting place, i.e. the Painted Stoa.²

It was first the early Stoics who divided philosophy into three basic parts: logic, physics, and ethics.³ Accordingly, in the field of logic the early Stoics developed an empiricist epistemology. Their physical doctrine was materialistic, according to which a divinely-ordered universe was pervaded by an active force, which has causal power and corporeal existence. Lastly, in the most famous branch, ethics, they were heavily reliant on Socratic and Cynic philosophies, though deviating from them on some topics.⁴

¹ David Sedley, “The School, from Zeno to Arius Didymus,” in *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. Brad Inwood (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 7.

² Sedley, “The School,” 10.

³ Eduard Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, trans. L. R. Palmer (New York: Dover Publications, 1980), 211. Zeller states that this division was in fact of the Academic origin.

⁴ Sedley, “The School,” 12-3; Zeller, *Outlines*, 212-219.

It is generally accepted that, in all these three areas, the early period was the most fecund one. Thus, when we look at the Roman period, an almost exclusive focus on the problems of ethics stands out to the detriment of logic and physics. On top of this narrowing down of the scope of the preoccupation, the vigour of the earliest times was watered down by a sort of eclecticism, most notably through the influence of Platonism, and then of early Christianity. Nevertheless, there can also be said to be in the late period a development of ethical doctrines, enrichment in the discussions, albeit on a narrower basis.⁵

Psychological and Ethical Doctrines of the Stoics

Underlying the Stoic ethics is its doctrine of moral psychology and epistemology, to which we now return to better grasp the former. According to the empiricist epistemology of the Stoics, impressions, engendered by the external world, constitute the bedrock of the process of knowing. The main difference between the impressions of rational and non-rational animals is that only the former's impressions can be associated with the *axiomata*, namely rational elements couched in the structure of propositions.⁶

In the second stage comes the evaluation of these impressions, which can be carried out only by rational human beings. It is the case for non-rational animals and pre-rational children that the moment they receive an impression they react to it immediately and without doubting the veracity of the impression under question. 'Assent' (*sunkatathesis*) is the ability that adult humans have upon receiving an impression from the outside. Therefore, without promptly reacting to the sense data they receive from the impression, they firstly question the truthfulness of it. If they deem it to be true, they can react accordingly; if not, that impression would be regarded as untrue.⁷

Approving the content of an impression means that one has a belief about it. This belief can be called either opinion (*doxa*) or knowledge. A *doxa* can be false, true, or cataleptic; knowledge, on the other hand, can be found

⁵ Christopher Gill, "The School in the Roman Imperial Period," in *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. Brad Inwood (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 33.

⁶ Tad Brennan, "Stoic Moral Psychology," in *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. Brad Inwood (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 260.

⁷ Brennan, "Stoic Moral Psychology," 262.

only in the case of a Stoic sage, and results from an assent to cataleptic impressions.⁸

The other facet of our discussion centres on the Stoic values. Only virtues (*aretai*) are good, and can bring happiness (*eudaimonia*); on the other hand, only vices (*kakia*) are bad, and bring about unhappiness (*kakodaimonia*). The values standing in between are termed indifferents (*adiaphora*), the lack of which are in no way an impediment to happiness. The Stoics further divided the indifferent elements into two classes: preferred (*proegmena*) indifferents, which are conditionally choiceworthy (*axia*), and dispreferred (apoproegmena) indifferents, which are conditionally unchoiceworthy (*apaxia*).⁹ The indifferents have only selective value (*axiaeklektike*) in that if one has it in the present, the reaction to it should be entirely indifferent. However, if it is missing at the moment, pursuing an indifferent such as health could have a planning value for the future. One of the most vital points of the Stoics here is that when it comes to indifferent things such as wealth, honour, and comfort, most of us generally mistake them for virtues.¹⁰

The fundamental notion of the Stoic psychology is the impulse (*horme*), which characterises the motion of the soul towards an action, and hence contains an element of belief. It is to be noted that for the Stoics an impulse is the necessary and sufficient prerequisite for action.¹¹ In other words, in order for impulses to engender action, nothing else is needed, since they are inherently practical and include evaluative content.¹²

The most discussed class of impulses are called passions (*pathe*). A false attribution of goodness or badness to what is in fact an indifferent results in passion, which has to the Stoics four main types: desire (the fallacious ascription of goodness to a future state), fear (the fallacious ascription of badness to a future state), pleasure (the fallacious ascription of goodness to a present state), and pain (the fallacious ascription of badness to a present state). All other *pathe* are regarded as belonging to one of these four categories.¹³

⁸ Brennan, “Stoic Moral Psychology,” 263.

⁹ William O. Stephens, *Stoic Ethics: Epictetus and Happiness as Freedom*. (London and New York: Continuum, 2007), 1-2.

¹⁰ Brennan, “Stoic Moral Psychology,” 263-4.

¹¹ Brennan, “Stoic Moral Psychology,” 265-6.

¹² Brennan, “Stoic Moral Psychology,” 280.

¹³ Brennan, “Stoic Moral Psychology,” 269-70.

Contrary to the (non-rational) non-sages, who are in possession of passions, for the Stoics, the (rational) sage has only good emotions (*eupatheiai*). They result from assigning the values of goodness or badness only to virtues and vices, respectively. Good emotions have three main types: joy (*chara*), the impulse towards a virtue one has in the present, instead of pleasure; volition (*boulesis*), the impulse towards a future virtue, instead of desire; and caution (*eulabeia*), the impulse towards a future vice, instead of fear. Since the Stoic sage is devoid of any painful state within itself, there is no equivalent of pain in the list of good emotions.¹⁴

As E. Zeller states, given that both rational and irrational impulses reside in us, the Stoic virtue essentially consists in not succumbing to the irrational ones, and also clinging to the rational ones. To this end of *apathia* (i.e. being immune from corrosive impulses), not the moderate path of taming emotions, but a total eradication of them is to be aimed at.¹⁵

Stoic Morality

According to the earlier Stoics, ontology and ethics intermingle, so that the latter is said to be interested only in what exists. Only those existing things can be classified as good (e.g. wisdom, moderation, justice, courage, etc.), bad (e.g. intemperance, injustice, cowardice, etc.), or indifferent (e.g. life and death, wealth and poverty, health and sickness, etc.). What is noteworthy here is that by couching these ethical values in ontological terms, the Stoics construe them as physical, namely the qualities of the concrete bodies of the earthly life.¹⁶

The most well-known assertion of the Stoic ethics is that for human beings the ultimate goal in life is ‘living consistently (*homologoumenos*)’. What is specifically meant by this phrase is still a topic of scholarly debate. Yet, one could say that living *homologoumenos* is nothing other than living in accordance with reason. That is, the goal of life must be having a rational attitude towards life, embodied in human traits such as wisdom, harmony, and resourcefulness. In another account given by Diogenes Laertius, Zeno is reported to have maintained, by qualifying the phrase above, that the goal is ‘living consistently with nature’. Despite the fact that the compatibility of

¹⁴ Brennan, “Stoic Moral Psychology,” 270-1.

¹⁵ Zeller, *Outlines*, 220.

¹⁶ Malcolm Schofield, “Stoic Ethics,” in *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. Brad Inwood (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 239-40.

these two views is questioned, there is no problem in stating that the two are complementary. In other words, one could claim that for the Stoic one can live consistently (only) on the condition that one lives in accordance with nature.¹⁷

The specification of the exact meaning of nature in this formula is in order. Taken at face value, Zeno’s conception of nature might simply mean human nature, given that in talking about ethics human behaviour is to be under scrutiny. However, restricting the concept of nature only to this sense would be incorrect. The prescription to live according to nature refers to the obligation that one is to live by paying heed to life as a whole, or nature in general.¹⁸

For the early Stoics, living in accordance with nature was inseparably connected with the requirement that one must know the workings of nature. That is one of the reasons why, contrary to the Roman Stoics, the earlier ones were devoted to the study of physics and epistemology in addition to ethics.¹⁹ This interdependence of the three fields later fell into oblivion, a phenomenon which may be attributable to the ‘too much practical’ lives of the Roman authors.

Another important school of the Hellenistic Age was the Epicureans. Although the Stoics and the Epicureans were not at variance with each other on many points in ethics, as to the first impulse of living beings, they were in disagreement. For the Epicureans, our first and deep-seated impulse was pleasure, whilst for the Stoics this was self-preservation. The latter regarded pleasure as a mere by-product, which cannot be the bedrock of ethics. Seneca gives the example of a baby, who is at pains to walk on its two feet, despite the concomitant pain of trying to do so.²⁰ In brief, the Stoics insisted that only those things which contribute to one’s self-preservation (*oikeosis*) and happiness (*eudaimonia*) can have a positive value for us.²¹

After presenting the outlines of Stoic ethics, we can now proceed to Hegel’s evaluation of it, which he carries out in the *Phenomenology of Spirit*.²² Related to this discussion, we will also have a look at Epictetus’ ethical thought in general to grasp Hegel’s point.

¹⁷ Schofield, “Stoic Ethics,” 241-2.

¹⁸ Schofield, “Stoic Ethics,” 244.

¹⁹ Zeller, *Outlines*, 219.

²⁰ Schofield, “Stoic Ethics,” 246-7.

²¹ Zeller, *Outlines*, 219.

²² G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 2004).

Hegel’s Critique of the Stoics: Inwardness without Concrete Life

Before delving into the main discussion, we should look at the context of Hegel’s discussion in the *Phenomenology*. The *Phenomenology of Spirit* is an investigation of the development of consciousness from its most simple form to the complete one,²³ which is treated under the headings, ‘consciousness,’ ‘self-consciousness,’ ‘reason,’ and ‘spirit,’ respectively. Hegel’s discussion of Stoicism is located in the chapter dealing with self-consciousness.²⁴

The first leg of the journey of consciousness in the form of self-consciousness deals with the master and slave relationship. According to Hegel’s narrative, after the dissolution of the master-slave relation, the slave continues its developmental journey on the way to ‘Absolute Knowing’. As Hegel’s speculative ‘method’ claims, what is implicitly present within the consciousness of the slave must have become explicit within the Stoic consciousness. Accordingly, through its work, namely moulding things external to itself by means of his consciousness, the slave implicitly sees himself in these objects. At the same time, it continues to regard objects as other than itself. According to Hegel, in the new form of consciousness, called Stoicism, this implicit awareness turns out to be an explicit one. In other words, the new shape called ‘thought’ is openly aware of the fact that its own rational structures are present within the objects. In fine, as S. Houlgate states, “whereas the slave relates to *another object* in which it finds itself embodied, thought relates principally to *itself* and its *own* concepts in the objects it finds before it.”²⁵

It is thanks to the consciousness of the slave that the Stoic consciousness becomes aware of the importance of thought in its dealings with the external world. Without the labour of the slave, such a realisation would not have been possible.²⁶ From this one could gather that what Hegel means here is a historical transition, suggestive of the late Roman era in which the slaves of the empire become firstly Stoics and then Christians (considering the affinity of the latter with the former). All such connotations

²³ For the general aim of the work under question, cf. Hegel, *Phenomenology*, Preface.

²⁴ Hegel, *Phenomenology*, 121-2.

²⁵ Stephen Houlgate, *An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History* (New Jersey: Blackwell, 2005), 71.

²⁶ Robert Stern, *Hegel and the Phenomenology of Spirit* (London: Routledge, 2002), 88.

withstanding, the transition Hegel describes is completely logical, that is, according to the immanent, dialectical development of consciousness.²⁷

What we have seen above is the upside of Stoicism in relation to the slavish consciousness. The downside of it is its excessive reliance on thinking. Hegel's characterisation of Stoicism is as follows: “[In Stoicism] consciousness is a being that *thinks*, and that consciousness holds something to be essentially important, or true and good only in so far as it *thinks* it to be such.”²⁸ In the Preface, the task of the *Phenomenology* is presented as comprehending the truth both as substance and subject, that is, overcoming the separation between the object and the subject.²⁹ Accordingly, Stoicism with its reliance on thinking tips the balance in favour of the latter, and disregards the significance of the former. That is why Hegel asserts that Stoicism is only a partial truth “lacking the fullness of life”, and not engaged with “the living reality of freedom itself.”³⁰ This partiality lies in its one-sided recognition of the subject-object identity, since it remains too much embedded within its inward life.³¹

450

To better grasp this criticism of Hegel, it must be clear which period of Stoicism he had in mind. Even though in his discussion Hegel seems to talk about the Stoics in general, what he in fact problematises is the Roman Stoics. There are two places in the text that support this view. Firstly, when he says “whether on the throne or in chains [...] [consciousness's] aim is to be free,” he most probably means Marcus Aurelius (a Roman Emperor), and Epictetus (a liberated slave), respectively.³² Hence, one could state that Hegel's criticism of the Stoics is specifically levelled against the late Stoics, such as Seneca, Epictetus, and Marcus Aurelius.³³

The second textual evidence is Hegel's conviction that “Stoicism could only appear on the scene in a time of universal fear and bondage, but also a time of universal culture.”³⁴ Accordingly, the undue dedication to thinking and inward life to the detriment of concrete life must have been due to the excessive dominion of the Roman State. Found themselves within the oppressive social life of the empire, the likes of Epictetus and Seneca must

²⁷Houlgate, *Introduction to Hegel*, 71; Stern, *Hegel and the Phenomenology*, 85-6.

²⁸Hegel, *Phenomenology*, 121.

²⁹Hegel, *Phenomenology*, 10.

³⁰Hegel, *Phenomenology*, 122.

³¹Houlgate, *Introduction to Hegel*, 72.

³²Stern, *Hegel and the Phenomenology*, 85.

³³Robert C. Solomon, *In the Spirit of Hegel* (New York: Oxford University Press, 1983), 459.

³⁴Hegel, *Phenomenology*, 121.

have found solace in immersing themselves to the solitary activity of thinking.³⁵ Although, as stated earlier, Hegel's project is not a historiography of the schools of thought, this reference to the historical context of Stoicism rings true.

Apprehending Hegel's sketchy³⁶ appraisal of the Stoics becomes possible when we see the exact reference. Hegel's remark that the Stoics were too much reliant on the inward life does not do justice to the earlier representatives of the school, who saw the study of nature as an integral part of their philosophy, as discussed above. However, a brief look at the teachings of Epictetus, who was one of the most important figures of the late period, could show us that Hegel's criticism turns out to be tenable and insightful when directed against the Roman Stoics.

Epictetus of Hierapolis (c. A.D. 50-138) was a student of another Stoic philosopher Musonius Rufus, and had a thorough knowledge of the early Stoicism. Nevertheless, his focus was on ethics, and he held that our happiness depends on "our will, the use of our ideas" alone.³⁷ On that score, his ethical doctrine is regarded as a precursor to the modern notion of will.³⁸ M. Foucault states that the theme of the care of the self (the *epimeleia heautou*; the *cura sui*) constitutes the bulk of Epictetus' ethical thought.³⁹ This is attested by the fact that, by contrast to Seneca, and M. Aurelius, who were in many regards not up to what they taught, Epictetus was insistent on realising his doctrine in concrete life.

Epictetus' positing virtue as the goal of life, and as the necessary and sufficient condition of happiness was a Socratic theme that was also shared by the Cynics. Such a position stipulates that a certain state of the soul is the only and necessary route to *eudaimonia*. The rival camp was the Aristotelian

³⁵ Franco Chiereghin, "Freedom and Thought: Stoicism, Skepticism, and Unhappy Consciousness," in *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, ed. Kenneth R. Westphal (Oxford: Blackwell, 2009), 59-60.

³⁶ As Solomon detects, Hegel seems not to have been well informed as regards the Stoic philosophy. He seems to have relied on Sextus Empiricus' reading of the Stoics, whose account was not always fair to them (Solomon, *In the Spirit of Hegel*, 459). Another instance of this situation is that, in his mature work, the *Philosophy of Right*, Hegel makes merely one direct reference to Stoic thought, which has been found controversial for the scholars. For the problematic remark and its explanation, see G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, trans. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 122, 418.

³⁷ Zeller, *Outlines*, 270.

³⁸ Gill, "The School in the Roman Period," 47.

³⁹ Michel Foucault, *The Care of the Self: Volume 3 of The History of Sexuality* (New York: Pantheon Books, 1986), 47.

stance that considered virtue as well as external goods (i.e. the things that the Stoics termed the indifferents) necessary for a happy life.⁴⁰

The bedrock of the ethical thought of Epictetus is that whereas some things are up to us, some things are not up to us. The first category includes impulse (*horme*), the use of impressions, and aversion (*ekklisis*) – all of them are carried out by means of one’s reason (*logos*). Among the things that are not up to us are our possessions, children, body, reputation, and so forth. He does not maintain that over the latter we have no control, but rather, that since they are not always under our control, one cannot rely on them to attain a virtuous and happy life.⁴¹

Epictetus’s conception of *prohairesis*, the volition or will, which sifts through impressions to see whether they are rational or not, can be equated with one’s self.⁴² Accordingly, only *prohairesis* values are unconditionally good.⁴³ This process of elimination is called *diakrisis*, which could manifest one’s true power and hence freedom.⁴⁴

When one considers this division between what is up to us and not up to us introduced by Epictetus, one could understand Hegel’s remark that the Stoics were detached from the concrete life, namely they were unduly inward-oriented. Such a conception of freedom, which sees all worldly affairs as unnecessary to virtue, could be best described as a negative freedom. According to this conception, genuine freedom lies in escaping the vicissitudes of life and taking shelter in the inward life of abstract thought. Furthermore, if the goal of ethics is, as Epictetus firmly believes, to apply the doctrine, fleeing the external world would prove the teaching fruitless and abortive. In other words, for Hegel, the gravest mistake in Epictetus’s absolute disjunction lies in its denial of most of the aspects of life just because they cannot be (completely) controlled.⁴⁵

Instead of such an Epicurean stance, from a Hegelian perspective, one must strike a harmonious and productive balance between one’s self and the world. The aversion to making concrete what is simply an abstract thought neglects to recognise “the need to reconcile ourselves with the world, to limit ourselves and to commit ourselves to some specific situation in life.”⁴⁶ In

⁴⁰ William O. Stephens, *Stoic Ethics*, 1.

⁴¹ William O. Stephens, *Stoic Ethics*, 7-8.

⁴² William O. Stephens, *Stoic Ethics*, 16-25.

⁴³ William O. Stephens, *Stoic Ethics*, 8.

⁴⁴ Foucault, *The Care of the Self*, 64.

⁴⁵ Solomon, *In the Spirit of Hegel*, 460-1.

⁴⁶ Frederick Beiser, *Hegel* (New York and London: Routledge, 2006), 200.

other words, from a Hegelian perspective, the goal to be achieved is a midway path between an inward-looking way of life and an excessively outward-oriented one.

A Critical Question About Hegel’s Critique

Despite Epictetus’ dismissal of the worldly affairs of life as impediment to happiness and virtue, as well as Hegel’s insightful criticism of it, there is one important aspect of the Stoic ethics that does not fit this picture. Believing the universe to be governed by reason, and all human beings as participants of this rational order, the Stoic sage regards itself to be deeply bound up with the rest of the world. From such a standpoint, it was easy for the Stoics to conclude that everyone has duties towards their fellow human beings. As Zeller points out, for the Stoics “[t]he communal instinct is...implanted in human nature, which demands the two qualities, justice and love of one’s fellow-men which are the fundamental conditions of a community.”⁴⁷

Secondly, Epictetus’ life itself attests to this high regard for sociability. He was the head of a school, whose aim was to instruct his students as regards the rules of the care of the self, the exercise of self-mastery.⁴⁸ It is clear to infer from this fact that if he were to preach complete isolation from social life, he would not have led such a life of a spiritual teacher. Moreover, it could be argued that Epictetus’ teaching centred on the question how to “form oneself as an ethical subject in the entire sphere of social, political, and civic activities.”⁴⁹ Another example is that, contrary to the Epicureans and the Cynics, the Stoics approved of marriage, since, they reasoned, matrimonial bond was natural.⁵⁰ Last but not least is their espousal of cosmopolitanism, according to which one is connected with all other human beings. The importance of this connection is so vital as to surpass one’s bond even with one’s nation.⁵¹

Given this emphasis on the irreducible role of sociability on the part of the Stoics, Hegel’s criticism – that they embraced isolation, flight from the concrete life with its sufferings and troubles – might seem wide of the mark. Yet, the fault seems not to lie with Hegel, whose assertions are based on the

⁴⁷ Zeller, *Outlines*, 224.

⁴⁸ Foucault, *The Care of the Self*, 52.

⁴⁹ Foucault, *The Care of the Self*, 94.

⁵⁰ Foucault, *The Care of the Self*, 154-5.

⁵¹ Zeller, *Outlines*, 224.

disjunction between the inner and external life of human beings, posited by Epictetus himself. Rather, once we recognise the existence of two contradictory views at the heart of the late Stoics, it could be seen that they are at a loss to answer the question whether one’s relation with the external life is intrinsic to ethical problems or not. On the one hand, one’s worldly affairs are deemed to be redundant and even adverseto virtue, since they are not under our control; on the other, this uncontrollable sphere of outer life is appreciated so much that sociability is seen as an inherent feature of all of us. To my mind, Hegel’s critical evaluation of the Roman Stoics was consistent and tenable to the extent that they advocated the former; inasmuch as they sided with the latter, Hegel and the Stoics seem to have much in common.

BIBLIOGRAPHY

- Beiser, Frederick. *Hegel*. New York and London: Routledge, 2006.
- Brennan, Tad. "Stoic Moral Psychology." In *The Cambridge Companion to the Stoics*, edited by Brad Inwood. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Chiereghin, Franco. "Freedom and Thought: Stoicism, Skepticism, and Unhappy Consciousness." In *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, edited by Kenneth R. Westphal. Oxford: Blackwell, 2009.
- Foucault, Michel. *The Care of the Self: Volume 3 of The History of Sexuality*. New York: Pantheon Books, 1986.
- Gill, Christopher. "The School in the Roman Imperial Period." In *The Cambridge Companion to the Stoics*, edited by Brad Inwood. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Hegel, G. W. F. *Elements of the Philosophy of Right*. Translated by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*. Translated by A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Houlgate, Stephen. *An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History*. New Jersey: Blackwell, 2005.
- Schofield, Malcolm. "Stoic Ethics." In *The Cambridge Companion to the Stoics*, edited by Brad Inwood. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Sedley, David. "The School, from Zeno to Arius Didymus." In *The Cambridge Companion to the Stoics*, edited by Brad Inwood. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Solomon, Robert C. *In the Spirit of Hegel*. New York: Oxford University Press, 1983.
- Stephens, William O. *Stoic Ethics: Epictetus and Happiness as Freedom*. London and New York: Continuum, 2007.
- Stern, Robert. *Hegel and the Phenomenology of Spirit*. London: Routledge, 2002.
- Zeller, Eduard. *Outlines of the History of Greek Philosophy*. Translated by L. R. Palmer. New York: Dover Publications, 1980.

“STOIC ETHICS AND ITS EVALUATION BY HEGEL”
Emre KARATEKELİ

456

AŞKINLIK BAĞLAMINDA İKİ DÜŞÜNÜR: PLATON VE LEVİNAS*

Gülşen AYDIN**

ÖZ

Bu çalışmanın amacı, antikçağ düşünürü olan Platon ile çağdaş düşünür olan Levinas'ın felsefelerindeki ortak noktaları göstermektir. Karşımızda bir tarafta ontoloji temelli bir etik diğer tarafta ise ontolojiyi dışlayan bir etik anlayış bulunmaktadır. Bu makalede bu iki farklı yaklaşım arasında nasıl bir ilişki bulunduğu ve Levinas felsefesinden Platon metafiziğinin eleştirisini çıkarmanın mümkün olup olmadığı üzerinde durulacaktır. Bu amaç gerçekleştirilirken iddia edilecektir ki Levinas felsefesi, her ne kadar Batı geleneğinin başında bulunan Platon eleştirisi üzerine kurulmuş olsa da ele aldığı ilk felsefe sorunu, aşkınlık karşısında ben'in pasif bir durumda olması, etik söylem ve etiğin ereği gibi temel kavramlar açısından yeniden Platon düşüncesine bir dönüşten ibarettir.

Anahtar Sözcükler: Ontoloji, Etik, Metafizik, Batı Geleneği, İlk Felsefe Sorunu, Aşkınlık, Etik Söylem.

TWO THINKERS IN THE CONTEXT OF TRANSCENDENCE: PLATO AND EMMANUEL LEVINAS

ABSTRACT

The purpose of this study is to show common points in the philosophies of Levinas, the contemporary thinker, and Platon, the antiquity thinker. On the one hand, we have an understanding that an ethics which based on to ontology and on the other hand another that an ethics which excludes ontology. In this article, it will be emphasized whether there is a relation between these two different approaches and whether it is possible to criticize Plato's metaphysics from the Levinas' philosophy. When this purpose is realised, it will be asserted that although the philosophy of Levinas is founded on to criticism of the Western tradition especially Plato, his thinking is back to Plato's thinking in terms of fundamental notions such problem of the first philosophy, to be passive of the self in the face of transcendence, ethical discourse and ethic's goal.

Key Words: Ontology, Ethics, Metaphysic, The tradition of Western, Problem of the first philosophy, Transcendence, Ethical Discourse.

* Bu makale, "Ontolojiden Etiğe: Platon ve Emmanuel Levinas Karşılaştırması" başlıklı yüksek lisans tezinden derlenmiştir.

** Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü doktora öğrencisi
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>
2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 457-480.
ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 16.10.2018
Makalenin kabul tarihi: 15.11.2018

Giriş

Platon ile Levinas'ın felsefelerindeki benzerlikleri araştırma konusu edindiğimiz bu çalışmamızda öncelikle her iki düşünürün de felsefelerinin temelinde etiğin bulunduğunu göstereceğiz. Aşkınlık hareketini içeren Platon'un felsefesine baktığımızda ilk aşkınlık, gerçekliğin görülür (*horaton*) ve düşünülür (*noetos*) olarak bölündüğü varlık alanında gerçekleşmiştir. Platon, Protagoras'ın “insan, her şeyin ölçüsüdür” savındaki gibi oluş dünyasının göreliliği karşısına varlık'ın ezeli-ebediliğini koymuştur. Fakat Platon her ne kadar görülür ve düşünülür dünya olmak üzere iki ayrı alandan bahsetmiş olsa da bunlar arasında birliktelik olduğunu da yadsımaz. Çünkü söz konusu olan iki dünya arasında tümel- tikel, pay alma (*meteksis*) ve taklit etme (*mimesis*) ilişkisi bulunmaktadır. Bu anlamda idealar ile görülür dünya arasında ontolojik bir birliktelik söz konusu olmaktadır. Platon bu birlikteliği kırarak olanın ise varlığın ötesinde bulunan İyi olduğunu söylemiştir. Çalışmanın “İlk felsefe sorunu” başlığı altında ele aldığımız bu konuda göreceğiz ki *Parmenides* ve *Sofist* diyaloglarının sonucunda, Platon idealar ile şeyler arasındaki ilişkiden, ideaların ayrı ve kendinde varlık olmalarından, salt bilgi ile kavranılır olmasından kuşku duymaktadır. Buradan da Bir'in varlıktan ziyade varlık'tan başka olduğu, İyi olduğu sonucuna ulaşılır. Aksi durumda yani Bir ile İyi'nin aynı şey olarak ele alınmaması birçok güçlüğün doğmasına neden olmaktadır. Bununla ilgili olarak Proklos, Bir ile İyi'yi birbirinden ayrı olarak ele almak, iki başlangıçtan bahsetmek demek olmakla birlikte Bir'in İyi'den önce olması ya da İyi'nin Bir'den önce olması durumunda yine çıkmaza girileceğini belirtmiştir.¹ Burada Platon'un felsefesinde ikinci aşkınlık hareketi görülür ki bununla da Platon'un varlık'ın üstünde bulunduğunu söyleyen İyi ile ontoloji alanını terk edip etiğin alanına geçiş yaptığı görülmektedir. Sokrates'in ahlaki birlik ilkesinin etkisi ile yola çıkan Platon, bu amacını bütün varolanların birliği olan idealar dünyasının üzerine İyi'yi yerleştirerek gerçekleştirmiştir. Özellikle erdem araştırması üzerinden Platon'un nasıl ontolojinin alanını terk edip etiğe geçiş yaptığını görmemiz mümkün olmaktadır. Sokrates'in “erdem, bilgidir” savını kendi felsefesinde de büyük ölçüde koruyan Platon, hocasından ayrı olarak temel bir erdem araştırması yapmıştır. Erdemin bilgi olduğunu kabul etmeden önce erdemin ne olduğunu, erdemin parçaları olan ölçülülük, cesaret, bilgelik ve adaletin ne olduğunu araştırmış ve bunların sonucunda da mutlak bir erdem tanımına varılıp varılamayacağını göstermiştir. Bir anlamda Platon, ahlaki

¹ Diadochos Proklos, Platon'un Parmenides Diyalogunun Yorumu (141e - 142a), Çev. Oğuz Özgül, Pencere Yayınları, İstanbul, 2006, s. 55.

alanda da birlik kurmak istemiştir. Ve bu birliği verecek olanın da varlığın ötesinde bulunan İyi olduğunu söylemiştir.

İlk felsefe olarak temele etiği koyan Levinas'a baktığımızda ise ona göre Platon başta olmak üzere Batı düşüncesi varlık-varolan arasında ayrım gözetmemiş ve varlık üzerinden varolan temellendirilmiştir. Batı düşüncesine karşı olarak birlik içerisine hapsolmayan bir çoğulluk anlayışını benimseyen Levinas, varoluştan bağımsız şekilde bulunan varolandan bahsetmenin mümkün olup olmadığını araştırır. Ve bu araştırmasını da etiğinin temel kavramı olan Başka ile mümkün olduğunu göstererek, sonlandıran Levinas düşüncesinde, ilk felsefenin etik olduğu gösterilir.

Böylelikle her iki düşünürde ilk felsefe olarak etiğe öncelik tanımının yanı sıra bedensel olmanın ya da dünyada olmağın nasıl bir anlam ifade ettiğine; ölüm, eros ve sorumluluk gibi aşkınlığa ulaştıracak durumlar karşısında ben'in nasıl pasif bir konumda olduğuna; aşkınlığın dilinin nasıl kurulduğuna ve son olarak da etik bir yaşamın mutluluktan ziyade çileci bir yaşama bizi nasıl ulaştırdığına yer verilmiştir. Ve bütün bu temel başlıklar ekseninde Platon ile Levinas felsefelerinin ne kadar ortaklık taşıdığı ve Levinas düşüncesinin Platoncu kavrayışa eleştiriden ziyade nasıl da evrildiği gösterilmeye çalışılmıştır.

1. İlk Felsefe Sorunu

Platon'un düşüncesinin gelişiminde hocası Sokrates dışında, Herakleitos ile Parmenides de etkili olmuştur. Buna göre Herakleitos'tan karşıtlar öğretisini alarak, onu varlıkbilim öğretisinde duyulur alanın karşılığı olarak düşünen Platon, Parmenides'ten ise değişmezlik fikrini alarak, onun düşünülür dünyanın/idealar dünyasının karşılığı olduğunu söylemiştir. Böylelikle Platon'un ontolojisi bu iki öğretinin ortasında bulunmaktadır. Bir taraftan her şeyin değişime, harekete karşılık geldiği görülür dünya, diğer taraftansa içinde değişimin, hareketin, bölünmenin olmadığı idealar ya da düşünülenler dünyası bulunmaktadır. Platon'u kuramına götüren nedenlere yer verecek olursak, burada özellikle Sokrates'in izlerini görürüz. Sofistler doğa filozofları gibi evrenin ilk arkhe'sinin ne olduğunu araştırmaktan ziyade insanı araştırmalarının merkezine yerleştirmişlerdir. Fakat sofistler nesnel, evrensel bir anlayış geliştirmek yerine kaosun, karmaşanın doğmasına neden olmuşlardır. İşte Sokrates, değerlerin altüst olduğu bu kaos ortamına sistemli bir bakış ile çıkmıştır. Böylelikle o, herkesin üzerinde anlaşabileceği tümel tanımları ahlâk

alanına yerleştirmiştir. Ve Platon da hocasının etkisi ile evrensel doğruların peşine düşmüştür. Yalnız tek farkladır ki Sokrates’in ahlâki alanla sınırlı tuttuğu tümelleri, Platon bütün evrene uygulamıştır.

İdeadan *Menon*'da² ve *Kratylos*'ta³ tikel şeylerin özü olarak, *Devlet*'te “aynı adı verdiğimiz değişik nesnelere hep birden içine alan”⁴ olarak ve “kendiliğinden güzel, kendiliğinden iyi olan [...]. Daha başka dediğimiz birçok şeylerden her birinin de değişmez bir tek varlığı”⁵ olarak bahseden Platon'da, böylece görülür ve düşünülür dünya arasında ontolojik birlikteliğin olduğu görülür. Ve buradan da felsefesinin çıkış noktasının ontoloji olduğu düşünülür. Ancak Platon'un son dönem felsefesine baktığımızda onun idealar kuramının eleştirisine yer vererek bu birlikteliği bozduğu görülmektedir. Artık birlik olarak düşünülen idealardan çokluk olarak varolanların nasıl çıktığı ya da bu varolanların varlık olarak düşünülen idealara nasıl katıldığı tartışma konusu olmuştur. Şimdiye kadar idea ve şey arasındaki ilişki veya varlık-varolan arasındaki ilişki tümel-tikel, pay alma ve taklit etme ilişkisi üzerinden açıklanırken artık bu açıklamalar yetersiz gelmeye başlamıştır. Söz konusu araştırmayı özellikle *Parmenides* ve *Sofist*'te yürüten Platon, idea öğretisine yönelik eleştirisini *Parmenides*'te ideaların görüngülerle olan ilişkisi üzerinden ele almıştır. Ve burada ortaya koyduğu ideaların bir taraftan şeylerden bağımsız olması diğer taraftan ise onların nedeni olması mümkün müdür? Eğer böyle bir olanaktan bahsedilirse bu durumda idealar, görülür dünya ile nasıl bir ilişki içinde olacaktır? Görülür dünyadan bağımsız olan idealar, Bir'e mi yoksa çokluğa mı karşılık gelmektedir? İdeaların birbirleriyle ilişkileri var mıdır? gibi sorular, idealar kuramının kabul edilebilecek en güçlü ve en sağlam ilke olduğunu söyleyen⁶ Platon'un kafasını meşgul etmiş ve idealar öğretisine yönelik eleştirileri de yine bu sorular üzerinden ele almıştır. *Parmenides*'te Platon, ideanın Bir olup olmadığını, idealar ve şeyler arasında kurulan pay alma ve taklit öğretisine göre göstermektedir. Fakat her iki öğretinin sonucunda gelinen noktada Platon'un önceki diyaloglarında kesin bir şekilde ileri sürmüş olduğu ideaların, varolanlardan bağımsız olarak kabul edilmesinin kolay olmadığını *Parmenides*'in ağzından Platon, kendi öz eleştirisini yaparak şöyle ifade eder:

² Platon, *Menon*, Çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1989, 72B.

³ Platon, *Diyaloglar*, *Kratylos*, Çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2015, 389b.

⁴ Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995, 596a.

⁵ Platon, a.g.e., 507b.

⁶ Platon, *Phaidon*, Çev. Suut Kemal Yetkin- Hamdi R. Atademir, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1989, 100a-d.

“İdeaların ayrı ve kendilerinde varlıklar olduklarını ileri sürmenin nasıl büyük bir güçlüğüne yol açtığını görüyor musun, Sokrates?”⁷ Diyalogda düşünülür dünyanın ya da idealar dünyasının görülür dünya ile nasıl bir ilişkide olduğuna dair ortaya çıkan problemlerin çözümünde birlikten ziyade çoklukla karşılaşılması, ideaların görüngülerle olan ilişkisi konusunda çözümsüzlüğü doğurmuştur.

Parmenides’in ardından Platon, idea öğretisine yönelik eleştirisini *Sofist*’te ideaların birbirleri olan ilişkisiyle ele almıştır. Burada Parmenides’te önemle vurgulanan birliğin, ideanın diğer idealarla ilişkisinde geçerli olup olmadığı sorgulanmıştır. Söz konusu diyalogda sofistin tanımının araştırılması aracılığıyla yanlışın ya da varolmayanın var olduğunu ortaya koyarak Parmenides’e karşı bir tavır konmuştur. “Parmenides’e karşı gelmekle onun yasağını da çiğnemiş olduk. [...] Çünkü o şöyle diyordu: [Hakkından gelinemez hiç şu var-olmayanın var olduğunu – Sen bu araştırma yolundan uzak tut düşünceni].”⁸ Platon *Sofist*’te idealar düzenini cins-tür hiyerarşisi içine koymuştur. Buna göre en yüksek beş cins olarak varlık, aynılık, başkalık, hareket ve sükuneti sıralayan Platon, bu cinslerin başında varlık ya da Bir bulunduğunu ileri sürer. Bu hiyerarşiyi oluşturan diyalektik ile hangi ideaların birbirleriyle uyuşup uyuşmadığı, belirli ideaların tüm idea alanını kuşatıp kuşatmadığı belirlenmektedir.⁹ Buna göre Platon kimi ideaların birbirleriyle ortak olduğunu kimilerinin olmadığını, kimilerinin kapsamının dar kimilerinin geniş ve kimilerinin de hiçbir güçlük olmadan hepsi ile ortak olduğunu söylemiştir.¹⁰ Bundan sonra Platon idealar arasında en önemlilerini ele alıp bunlar arasındaki ortaklığın nasıl gerçekleştiğini araştırarak varolanın ve varolmayanın ne olduğunu aydınlatmaya çalışmıştır. Ve gelinen noktada Platon için varolmayan “varolan”ın karşıtı değil, tersine yalnızca ondan ayrı-olan birşey¹¹ dir. Bunu *güzel* örneği üzerinden anlatan Platon’a göre güzel olmayan varolanın bir parçasına karşıt ayrılık ideasının bir parçası olmakla birlikte yine de varolanın sahip olduğu kadar varlığa sahiptir. Bundan dolayı “varolmayan, varlık-içeriği bakımından başka hiçbir varolan’dan aşağı değildir.”¹² Burada varolmayanın varlığından söz ederek Platon, böylelikle Parmenides’in savını çürütmüştür.

⁷ Platon, *Parmenides*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2011, 133a.

⁸ Platon, *Diyaloglar*, *Sofist*, Çev. Ömer Naci Soykan, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2015, 258c-d.

⁹ Platon, a.g.e., 253c.

¹⁰ Platon, a.g.e., 603c.

¹¹ Platon, a.g.e., 257b.

¹² Platon, a.g.e., 258c.

Böylelikle hem *Parmenides* hem de *Sofist*'te ideaların Bir olup olmadığını araştıran Platon'un ulaştığı sonuç çokluktur. Bundan dolayı Platon hiçbir şekilde çokluğun bulunmadığı Bir'i idealardan başka bir yerde aramıştır. Bu yer ise varlığın alanından bambaşka olan aşkın İyi'de bulunmaktadır.

Ele alınan, Varlık'tan pay alan Bir değil, üstelik Varolan-Bir de değildir. Çünkü bu Bir bölünebilir. Ayrıca onun “varolu-yor” oluşu da geçerlidir ki Platon, açıkça yüce Bir'i kastederek, Bir'de her ikisini de (yani “bölünebilir”i ve “varoluyor”u-çn.) yadsıyordu. Bu ne “var”la birlikte mevcut Varolan olarak Bir gibi Bir'dir; ne de Varlık'ın kendisi ve mevcut Varolan gibidir. O bu ikisinden hiçbiri olduğu için, Bir, Varolan-Bir'i tamamen aşılıyor.¹³ Stahler bununla ilgili olarak “Parmenides için, hiçbir şey Varlık'ın bütünlüğünün dışında değildir. Oysa Platon için, İyi bütün Varlık'tan daha yüksektir, Varlık'ın herhangi bütünlüğüne aşkındır ve bütünlüğü kırandır”¹⁴ diye yazmıştır. En tepede bulunan artık varlıktan ziyade varlığın nedeni olan Bir yani varlığın ötesinde bulunan İyi olmaktadır. Böylelikle varlığın ötesindeki İyi fikri, geleneksel düşüncenin totalitarizmini kırmıştır. Platon'a göre varlığın ötesindeki İyi, düşünce ile kavranılmaktan ziyade düşüncenin sınırlarını göstermektedir.

462

Buradan ulaşılabilecek çıkarıma göre Platon'un felsefesinde ontolojinin yerine etiğin önceliği aşikârdır diyebiliriz. Çünkü etiğin ereğinin mutluluk (*eudamonia*) olduğunu söyleyen Platon'a göre bu gayeye sofistçi haz yaşamı ile değil ancak Sokratesçi ölçülü bir yaşamla yaklaşılabilmektedir. Sokrates'e göre insanın en yüksek amacı mutluluk olup, mutluluğun kaynağı ise bilgidir. Bu nedenle Sokrates için “erdemli olmak, bilgili olmak” anlamına gelmektedir. Platon tarafından da bu ilke kabul edilmiş olup, idea öğretisi ile duyusal dünyada varolanların birliğini kuran Platon, ahlakî alanda da birlik kurmak istemiştir. Platon'a göre bu birlik, varlığın ötesinde bulunan aşkın İyi ile elde edilmektedir. Çünkü bir bütün olarak erdemden, doğruluktan bahsedebilmek ancak aşkın İyi'nin bilinmesi ile olanaklıdır. Bu nedendir ki aşkın İyi ahlâki düzenin taşıyıcısı ve ilkesidir.¹⁵ Dolayısıyla Sokrates'in ahlaki birlik ilkesinin etkisi ile yola çıkan Platon, bu amacını bütün varolanların birliği olan idealar dünyasının üzerine İyi'yi yerleştirerek gerçekleştirmiştir. Bununla ilgili olarak Cross ve Wozzley “Platon'un idealar kuramı ahlâksal

¹³ Diadochos Proklos, Platon'un Parmenides Diyalogunun Yorumu (141e - 142a), Çev. Oğuz Özügül, Pencere Yayınları, İstanbul, 2006, s. 23.

¹⁴ Tanja Stäehler, Plato and Levinas: The Ambiguous Out-side of Ethics, Routledge, New York, 2010, s. 18.

¹⁵ Vehip Birlik, Platon ve Aristoteles'in Erdem Anlayışının Akıl Bilgi ve Mutluluk ile Olan İlişkisinin Karşılaştırılması, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul, 2013, s. 10.

boyutu içinde, mutlak ahlâksal standartların varlığını açıklama girişiminden başka bir şey değildir”¹⁶ diye yazmıştır.

Platon bu İyi'nin ne olduğunu açık bir şekilde ortaya koyabilmek için *Devlet*'te güneş benzetmesine başvurmuştur. Bu benzetmeye göre “görünen dünyada, göz ve görünen nesnelere için güneş neyse, kavranan dünyada da iyi, düşünce ve düşünülen şeyler için odur.”¹⁷ Buna göre güneş olmadan nesnelere algılayamadığımız gibi İyi olmadan da ideaları kavramak mümkün olmayacaktır. Fakat nasıl ki görme güneşle eş değer olmadığı gibi İyi de idealarla ya da varlıkla eşdeğer değildir. Çünkü İyi bütün varlık skalasının ötesinde bulunur.

Levinas ise Platon'un idea tanımı ile vurguladığı varlık-varolan arasındaki birlikteliği eleştirmiştir. Levinas'a göre Platon, varlık üzerinden varolanları temellendirmiştir. Platon'un idea-idea ilişkisini araştırma konusu ettiği *Sofist* diyaloguna baktığımızda, burada onun varolanın ve varolmayanın ne olduğunu aydınlatmaya yönelik bir çaba içerisine girmiş olduğunu görürüz. Ve burada Platon varolmayanın “varolan'ın karşıtı değil, tersine yalnızca ondan ayrı-olan bir şey”¹⁸ olduğu sonucuna ulaşmış, varolmayanın da varolanın sahip olduğu kadar varlığa sahip olduğunu vurgulamıştır. Platon'un baba katli¹⁹ olarak yorumladığı bu anlayış ise bize Levinas'ın Platon eleştirisinde haklılığını göstermektedir. Çünkü Platon'da varolmayanın, varlıktan başka türlü değil, başka türlü varolan olarak ele alınması, hiçbir şekilde varlığın alanından çıkışın mümkün olmadığını göstermektedir. Böylelikle varlık-varolan bütünlüğünün yerine onların ayrılığını benimseyen Levinas'ın felsefesinde aradığı, birlik ilkesinde yitmeyen çoğulculuktur. Bu nedendir ki *Tanrı, Ölüm ve Zaman* adlı eserinde anlam her zaman varlık olayı mıdır?, Varlık anlamın anlamı mıdır?”²⁰ gibi soruları araştırma konusu eden Levinas, varlığa referans yapmayan bir anlam arayışı içinde olmuştur. Her şeyin ortadan kaldırılması ile geriye hiçlik mi kalır? sorusuna cevap olarak Levinas, bu hiçlik durumunda bile bir şeylerin olmaya devam ettiğini söylemiştir. Ve olmanın bu kişisiz, anonim fakat söndürülemez olan ve

¹⁶ R.C. Cross, A.D. Woozley, “Bilgi, Ğnanç ve Formlar”, İdealar Kuramı Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar, Der. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1999, s. 69.

¹⁷ Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995, 508c.

¹⁸ Platon, *Diyaloglar, Sofist*, Çev. Ömer Naci Soykan, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2015, 257b.

¹⁹ Platon, a.g.e., 241d.

²⁰ Emmanuel Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, Çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2011, s. 59.

hiçliğin derinliklerinde uğuldayan “içten içe yanıp tükenişini” *il ya* olarak adlandırmıştır²¹ (Levinas, 2010a: 50). Varolan (*étant*) ile varolma (*être*) arasında birliği ifade eden olmanın (*être*) bu kesintisiz akışından Levinas’a göre kurtulmak mümkün değildir. Böylelikle varolansız varoluşu anlatan Var alanında herhangi bir isimden bahsetmek olanaksız olup yalnızca fiil hâlde işleyen bir varlık söz konusudur. Öznesiz varolma durumunu anlatan bu *il ya* veya Var alanında Levinas, hiçliği varlığın sınırı olarak düşünen Batı felsefesine karşı olarak Heidegger’in hiçlikten duyulan kaygısının karşısına Var’ın dehşetini çıkarmıştır. Buna göre artık bütün meselenin “olmak ya da olmamak” ikileminde olmadığını söyleyen Levinas açısından asıl mesele Var’ın bu kuşatıcı işleyişinde ölümün dâhi bir kurtuluş olamamasıdır. Var alanından kurtuluş, ancak özneliğin açığa çıkmasıyla ya da hipostazla gerçekleşebilmektedir. Bu anlamda Levinas için Var alanında gedik açan bilinç/özne etiğe girişte ilk adım olmaktadır. Böylece “varlaşmadan bir varolan, fiilleşmeden bir isim, kendi-sizleşme’den bir kendilik peyda olur.”²² Bir diğer ifadeyle bilinç olmaklıkla/öznelikle tüm Batı felsefesinin varlık-varolan zinciri kırılmıştır. Fakat Levinas için asıl bu zinciri kıracak olan Başka’dır. Başka ile artık etiğin alanına girilir ve bu da düşünülenden daha fazlasını düşünme, başka türlü olanı değil varlıktan başka olanı yani varlığın ötesine geçme imkânını verecek olanı ifade eder. Bu nedenle Levinas için ilk felsefe etik olmaktadır.

Buradan varılan sonuca göre her ne kadar Levinas Platon’u varlık-varolan ayrımı yapmadığı için eleştirmiş olsa da iki filozof için de ilk felsefenin etik olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Stäehler bununla ilgili olarak düşüncelerini şöyle ifade eder: Levinas için olduğu gibi Platon için de etik, felsefenin diğer alanlarına karşıt değil, onların temelidir.²³ Çünkü burada görüyoruz ki her iki filozof için “ne yapmalıyız?” sorusundan ziyade “daha iyi bir yaşamın nasıl olanaklı olduğu” önem taşımaktadır.

2. Aşkınliğin İmkânı Olarak Dünyada Olmaklık

Platon için dünya, bilginin nesnesi olmaktadır. İyi ve zevki birbirinden ayrı tutan Platon’a göre “zevk, iyilik için yapılmalı yoksa iyilik

²¹ Emmanuel Levinas, Varolansız Varoluş, Çev. Erdem Gökyaran, Emmanuel Levinas Sonsuza Tanıklık, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 50.

²² Özkan Gözel, Varlıktan Başka Levinas’ın Metafizikine Giriş, İthaki Yayınları, İstanbul, 2011, s.77.

²³ Tanja Stäehler, Plato and Levinas: The Ambiguous Out-side of Ethics, Routledge, New York, 2010, s. 123.

zevk için değil.”²⁴ Buna göre Platon’un *Phaidon*’da²⁵ gerçeğe ulaşmada güçlükler doğuran neden olarak, *Devlet*’te²⁶ insanı doğru yoldan ayıran bir şey olarak, *Mektuplar*’da²⁷ ruhta üşengeçlik, utangaçlık ve yeğlilik uyandıran bir neden olarak ve *Timaios*’ta²⁸ kötülüğün en büyük çekici gücü olarak olumsuz bir şekilde tanımladığı hazlar ya da zevkler, ancak aşırılığa kaçmayıp ölçülü olunduğu müddetçe kabul edilmiştir. *Gorgias*’ta²⁹ ölçsüz, tutkuların başıboş bırakıldığı bir yaşamın mutsuzluğu getirdiğini, tersinin ise mutluluğa yol açtığını söyleyen Platon, burada hazı iyi ile birlikte düşünen Kallikles’in görüşüne³⁰ karşı çıkarak, hazcı bir yaşamın ya da sonsuz isteklerin peşine takılan bir yaşamın düzenden, ölçüden uzak olacağı için insanın da tanrının da dostu olmayacağını ifade etmiştir.³¹ Ve yine Platon’un *Devlet*’te insanın içinde bulunan yanlardan biri olarak düşündüğü akılsal yanı, hesaplayan, ölçülü olan yan olarak; arzulayan yanı ise acıkmak, susamak, sevmek gibi ölçsüzlüğe karşılık gelen yan olarak düşünmüş olması³² bedensel istekleri, hakikatin bilgisini elde etmede birer engel olarak görmesine işaret eder. Ancak Platon bedensellikten/dünyasallıktan her ne kadar bir engel ya da ruhun hapishanesi olarak söz etmiş olsa da *Şölen*’de sonsuzluğun alanını açacak imkân olarak bahsetmiştir:

“Bu dünyanın güzelliklerinden başlayacaksın, hiç durmadan basamak basamak yüceliğe yükseleceksin, bir güzel bedenden ikisine, ikisinden bütün güzel bedenlere, sonra güzel bedenlerden güzel işlere, güzel işlerden güzel bilgilere, güzel bilgilerden sonunda bir tek bilgiye varacaksın: bu bilgi de o tek başına var olan salt güzelliğe varmaktan, asıl güzelin özünü tanımaktan başka bir şey değildir.”³³

²⁴ Platon, *Diyaloglar*, *Gorgias*, Çev. Melih Cevdet Anday, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2015, 500a.

²⁵ Platon, *Phaidon*, Çev. Suut Kemal Yetkin- Hamdi R. Atademir, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1989, 66c.

²⁶ Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995, 413a-c.

²⁷ Platon, *Mektuplar*, Çev. İrfan Şahinbaş, Cumhuriyet Dünya Klasikleri, İstanbul, 1999, s. 22-23.

²⁸ Platon, *Timaios*, Çev. Erol Güney – Lütfi Ay, Cumhuriyet Dünya Klasikleri, İstanbul, 2001, s. 82.

²⁹ Platon, *Diyaloglar*, *Gorgias*, Çev. Melih Cevdet Anday, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2015, 493e.

³⁰ Platon, a.g.e., 495a.

³¹ Platon, a.g.e., 507e.

³² Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 439e.

³³ Platon, *Şölen – Dostluk*, Çev. Azra Erhat – Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012, 211c-d.

Yine görülür ve düşünülür dünya arasındaki pay alma, taklit etme ilişkisi üzerinden görülür dünyanın önemini belirten Platon için dünyada olmaklık bizi varlığın ötesine ulaştıracak bir basamaktır. Platon’un *Devlet*’te yer verdiği “*diyalektika yürüyüşü*”³⁴ de bize bunu anlatmaktadır. Burada diyalektik yöntemin işleyişini mağara alegorisi üzerinden anlatan Platon, zincirlerinden kurtulmuş insanın öncelikle gölgelerden kuklalara ve ışığa, sonra gün ışığına ardından da en parlak ışığa, ışığın kaynağına bakışını çevireceğini söylemiştir.³⁵

Levinas’a baktığımızda ise onun için dünyada olmaklık iki farklı anlam taşır. Bunlardan ilki Platon’un dünyaya yüklediği anlama karşılık gelir. Bir başka ifadeyle Platon gibi Levinas da dünyayı, ışık/akıl/bilgi ile eş tutarak yönelimselliği öne çıkarmıştır. Her ne kadar Platon için görülür dünya, aşkın İyi’ye ulaştırılan basamak olmuş olsa da burada hâlâ içkinliğin/yönelimselliğin korunduğu görülmektedir. Özellikle *Devlet*’te yer verilen “mağara alegorisi”nde bunu görmek daha kolay olmaktadır. Burada Platon mağaranın içinde yanan ateşin ışığından, ışığın kaynağına ya da güneşe doğru yapılan bir yolculuğu anlatır. Bu anlamda Platon için varlığın ötesi olarak İyi, ışığa karşılık gelmektedir. Işığı yönelimselliğin kaynağı olarak ele alan Levinas ise güneşin ya da İyi’nin kavranılır ışığının dünyada parlamasıyla Başka’nın tehdit altında olacağını söylemiştir. Çünkü ışık, ontolojinin aletidir. Buna göre Platon da var olanların, bir hakikat olarak ele aldığı ışıktan pay almalarına göre anlam kazanmalarını Levinas, “idealizmin derin hakikati burada yatar”³⁶ diye eleştirmiştir. Fakat bu demek değildir ki Levinas için ışık tamamen göz ardı edilebilir. Çünkü ışık, Başka ile karşılaşmak için bir geçittir.

Diğer anlam ise bu anlayışın tam karşısı olup bilincin önselliğinin, dünyada yitirilmesidir. Çünkü dünyada olmaklık, ışıkla/akılla/bilgiyle aydınlatılamaz bir fazlalık taşımaktadır. Bu nedenle Levinas, dünya ile kurulan ereksel ilişkinin karşısına keyif almayı koymuştur. Keyif alma ise Platon’da olduğu gibi nedensellik üzerine kurulu olarak değil, benim dünyadaki en eski meskenim olarak tanımlanmıştır.³⁷ Bu anlamda Platon için ihtiyaç, yokluğu/eksikliği ifade ediyor olsa da Levinas için ihtiyaç/keyif alma, varlığı aşmak anlamına gelmektedir. Levinas *Autrement qu’être, ou, Au-del de l’essence* adlı eserinde bu düşüncesini şöyle izah eder: “Yalnızca yemek yiyen

³⁴ Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 532b.

³⁵ Platon, a.g.e., 532c.

³⁶ Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, Çev. Özkan Gözel, Metis Yayınları, İstanbul, 2005, s. 94.

³⁷ Tanja Stäehler, *Plato and Levinas: The Ambiguous Out-side of Ethics*, Routledge, New York, 2010, s. 59.

bir özne başkası-için olabilir.”³⁸ Çünkü Levinas için başkası-için olmak, keyif almanın temelinde mümkündür. Yine şu nedenledir ki ben, yalnızca keyif aldığı zaman Başka tarafından rahatsız edilebilir ya da ağzındaki lokmayı ona verebilir. Dolayısıyla Levinas düşüncesinde dünyada olmaklık kendinden bir çıkışın imkânı olarak ele alınır.

Buradan varılacak sonuca göre her ne kadar Levinas açısından Platon için dünyada olmaklık içkinliğin meskeni olarak değerlendirilmiş olsa da biraz önce yukarda belirtmiş olduğumuz gibi gerek Levinas gerek de Platon için dünyada olmaklık varlığın ötesinin/aşkınlığın imkânını verdiğinden dolayı önem arz etmektedir. Platon için bunun nedeni yalnızca diyalektika yürüyüşünün ilk basamağı olması değil mutluluğun elde edilmesi için gerekli olmasından da kaynaklanmaktadır. *Protagoras* ve *Philebus* diyaloglarında hazlar hakkında olumsuz düşünmeyi bırakan Platon, özellikle *Philebus*'ta hazları mutluluğun nedeni olarak ele almıştır. Burada Platon'a göre ne sadece hazlara dayalı bir yaşam ne de sadece bilgiğe dayalı bir yaşam mutluluğu verecektir, bu ancak karma yaşamda yani bilgiyle hazzın karışımının olduğu bir yaşamda gerçekleşecektir.³⁹ Bütün bu nedenlerle birlikte yeniden söyleyebiliriz ki her iki filozof için dünyada olmak, varlığın ötesine/aşkınlığa ulaşmak için önemlidir. Yalnız dünyada olmaklık, Levinas'ta bir an için ben'i kendi özdeşliğinden kurtaran sebep olurken, Platon'da varlığın ötesine ulaşmayı sağlayacak ereksel bir neden olmaktadır.

3. Aşkınlık Yolunda Ben'in Konumu: Pasiflik

3.1. Ölüm Karşısında Duyulan Pasiflik

Platon için ölüm İyi'ye erişimin ya da aşkınlığın imkânı olmaktadır. Platon'un ölüme ilişkin düşüncelerini zaman üzerinden ele aldığımızda zamanı, ölümsüzlüğün imgesi⁴⁰ olarak düşünmüş olan Platon'a göre duyulur dünya değişimin yaşandığı alan olup burada zamana ilişkin olarak vardır-varıdır-varolacaktır ifadeleri kullanılırken, varlığın alanında yalnızca vardır ifadesinin kullanıldığını söylemiştir. O hâlde Platon'un iki dünya arasında yaptığı ayırım, zaman üzerinden zamansal olmayan ve zamansal olan ayırımında da bulunur. Öyle ki varlık zamansal olmazken, oluş dünyası

³⁸ Emmanuel Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, Trans. Alphonso Lingis, Duquesne Univ. Press, Pennsylvania, 2011, s. 74.

³⁹ Platon, *Philebos*, Çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2013, 22a.

⁴⁰ Platon, *Timaios*, Çev. Erol Güney – Lütfi Ay, Cumhuriyet Dünya Klasikler, İstanbul, 2001, s. 37.

zamansaldır. Fakat bu demek değildir ki zamanın kaynağı görü dünyasıdır; çünkü zamanın kaynağı ilk Tanrı'nın örnek aldığı ideaların ya da varlığın alanıdır. Böylelikle Platon'da zaman, varlığın alanına ait olmaktadır. Bu yüzden ölümü bir son olarak değil sonsuzluğa giriş olarak düşünen Platon için, ölüm korkulacak bir olay değil, hakikatlerin bilgisine kavuşmak için vuslattır. Sokrates'in ölüm karşısındaki cesur duruşu da bize bunu anlatmaktadır. Fakat Platon burada her ne kadar ölüm karşısında duyulan korkunun yersiz olduğunu, ölümün son değil sonsuzluğa başlangıç olduğunu öne sürmüş olsa da bu konuda belirsizliğini de ifade etmekten çekinmez. Öyle ki *Sokrates'in Savunması*'nda Sokrates'in ağzından dökülen şu cümleler bunu anlatmaktadır: “Ayrılmak zamanı geldi artık, yolumuza gidelim: Ben ölmeye, sizler de yaşamaya. Hangisi daha iyi? Tanrıdan başka kimse bilmez bunu.”⁴¹

Levinas ise ölümün Heidegger'deki gibi hiçliği hedeflemek fikrine olduğu kadar Platon'da olduğu gibi hakikate ulaştırdığı ya da bir erekselliğe sahip olduğu fikrine de karşı çıkmaktadır. Çünkü Levinas için ölüm, bir bilinmemezlikle/gizemle/muammayla ilişkidir. Buna göre Heidegger'de varlığın anlamının ortaya çıktığı, Dasein'in kendi hakikatine sahip olduğu ölüm karşısında Levinas, “Heidegger'de ölüm özgürlük olayıdır”⁴² diyerek burada aktif bir ben'in söz konusu olduğunu belirtmiştir. Oysa Levinas ölüm karşısında aktiflik değil pasiflik durumundan bahsetmiştir.

Ölüm söz konusu olduğunda zaman konusunu Levinas için de göz ardı etmek olmaz. Levinas zamanı ne Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi devinime dayalı olarak ele almış ne de Heidegger'de olduğu gibi varlığın ufku olarak düşünmüştür. Böylelikle Levinas zamanın varlık ile bir arada düşünülmesinin olanaksız olduğunu söyleyip zamanın varlıktaki bir çatlaktan sonra meydana geldiğini yazmıştır. Bir diğer ifadeyle Levinas için zaman, devinimsel bir anlayıştan uzak olup aşkın olanla ya da Başka ile dolayısıyla da ölümle/gizemle ilişki olmaktadır. Bu Başka'yı ise başka bir ben olarak, alter ego olarak düşünmeyen Levinas'a göre “Başkası olarak başkası, bir alter ego değildir yalnızca; o benim olmadığım şeydir.”⁴³ Başkalık ilişkisini her iki tarafında birbirini kaybetmediği bir ilişki olarak kuran Levinas'a göre başkalığın imkânını, ölüm verememektedir. Çünkü ölüm karşısında ben'in mevcudiyeti ortadan kalkmaktadır. Ve filozofa göre ölümü yenmek de yine bu

⁴¹ Platon, *Diyaloglar, Sokrates'in Savunması*, Çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2015, 42a.

⁴² Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, Çev. Özkan Gözel, Metis Yayınları, İstanbul, 2005, s. 97.

⁴³ Emmanuel Levinas, a.g.e., s. 113.

başkalığı ortadan kaldıracaktır. Çünkü burada yine ben’in iktidarı söz konusu olmaktadır.

Böylelikle her iki filozof için de ölüm, bize varlığın ötesini açacak bir olanak gibi görünmüş olsa da her ikisi için de ölüm bilinmezliğin/gizemin yeri olarak kabul edilmektedir. Platon’da ölüm, bir iyilik olarak tanımlanmış olsa da yine de bilinmezliğini korumaktadır. Özellikle *Sokrates’in Savunması*’nda, ölüm karşısında korku duyanları Platon, sanki bu kimseler ölüm hakkında bir şey biliyor da bundan dolayı korku duyuyorlar ya da başka bir ifadeyle bilinmeyeni bilir görünüyorlar diyerek eleştirmiştir.

3.2. Eros Durumunda Duyulan Pasiflik

Platon’a göre erosta birlikte bedensellik kazanmış ruh, güzel olan başka bir beden karşısında aşık olur. Aşka bedensel değil ruhsal bir doğurganlıkla ulaşılabileceğini söyleyen Platon için, aşka ancak erdemli yaşamla, bilgelikle ulaşılabilecektir. Erosta ruh bir zamanlar içinde asıl güzelliklerin bulunduğu dünyayı, sonsuz hatırlar. Hatırlama/anımsama ise ben’in içkinliğini/yönelimselliğini belirtir. Bu da bize Platon’un erosunda ben’in etkin bir rol oynadığını gösterir. Çünkü kendi dışında bulunana aşık olarak ben, geçmişte sahip olduğu bilgileri hatırlar. Fakat Platon için ben, erosta her ne kadar aktif olmuş olsa da bu ben pasif/edilgin hâlde bulunmaktadır. Çünkü aşk, bedeni/ben’i aşar. Aşkta ben maruz kalan/kırılgan olandır. Bu anlamda beden kazanmış ruhun ya da öznenin durumu pasiflik olarak görünmektedir. Bu konuda bize bilgi verecek olan diyaloglar özellikle *Şölen* ile *Phaidros* olacaktır.

Şölen’de aşkın ne olduğunu Diotima adındaki bir kadından öğrendiğini söyleyen Platon’a göre aşk, ne iyi ne de güzel olmaktadır. Diotima’nın aşkın nasıl meydana geldiği ile ilgili anlattığı mite göre bolluğun ve yoksulluğun çocukları olan aşk, böylelikle bir taraftan kaba, pis, evsiz barksız, yalınayak olurken diğer taraftan her daim güzelin, iyinin peşinde koşan olmuştur.⁴⁴ Bu nedenle Platon aşkın, daima varlıkla yokluk, bilgi ile bilgisizlik, kırılganlıkla iktidar arasında olduğunu söylemiştir. Bu sebeptendir ki Platon diyalogda aşkın ne olduğu üzerine yapılan tartışmada Aristophanes’in mitini kabul etmez. Söz konusu edilen mite göre aşk, bir zamanlar tanrı Zeus tarafından ikiye bölünen insanların, diğer yarısını

⁴⁴ Platon, *Şölen – Dostluk*, Çev. Azra Erhat – Sabahattin Eyüboğlu, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012, 203d.

özlemesi, arzulanması olarak tanımlanmıştır. Platon’a göre böyle bir aşk, insanın kendi benzerine duyduğu bir sevgiden öteye gidememektedir. Bu durumda ben’in iktidarını anlatan aşk, bütünlüğe/birleşmeye dayalı bir anlayışı sunmaktadır. Oysa Platon’a göre aşk, tamlığı olduğu kadar eksikliği/kırılğanlığı da içermektedir.

Aşkın kırılğanlık olduğunu, sevenin iktidarından ziyade pasifliğinin görüldüğü aşkı, Platon *Phaidros*’taki “*at arabası miti*” ile de açık bir şekilde anlatmaktadır. Söz konusu mite göre biri güzel ve iyi, diğeri çirkin ve kötü olan bir çift atı, arabacı elinde bulundurmaktadır. Bunlardan kötü huylu at, arabacıya zorluk çıkarıp, arabanın yoldan çıkmasına neden olmaktadır. Platon bu benzetmeye göre kötü huylu atın yeryüzüne saplanıp kalmış olduğunu söylemiştir. İyi huylu at ise bu dünyaya yüz çevirerek tanrı katına yüzünü dönmektedir. Fakat Platon için, iyi huylu at her ne kadar bu dünyaya sırtını dönüp asıl güzelin dünyasına yönelmiş olsa da hiçbir zaman oraya ulaşamayacaktır. Çünkü aşık olunan, yönelimselliğin sınırlarının ötesindedir.

Levinas’ın eros hakkında düşüncelerine baktığımızda ise, burada sevilen, sevenin içkinliğinde soğurulmaz. Çünkü gizemini yitirmeyen sevgili, asla yakalanamaz olandır. Sevgilinin okşamada tezahür ettiğini söyleyen Levinas, okşamamanın açığa çıkarmaya/örtüsünü açmaya değil doyumsuzluğa karşılık geldiğini belirtir. Aşk, Levinas’a göre Başka’yı/yabancı olanı amaçlar. Bu anlamda sevgili yönelimselliğin sınırlarını aşmaktadır. Çıplaklığında hem dokunulan hem de elde edilemeyen dişi, Levinas’a göre asla yakalanamaz olup daima bakire kalandır. Platon’da da sevgili asla ele geçirilemez şeyi ifade eder. Orada her zaman elden kaçan bir şey bulunur. Böylece sevilen bize hiçbir zaman elde edilemeyen asıl güzeli, hakikati hatırlatan bir iz olmaktadır. İz kavramı Levinas’ın felsefesinde önemli bir yere sahiptir. İz bir gösterge olmadığını söyleyen Levinas’a göre iz, dünyanın düzenini alt üst eder.⁴⁵ Buna göre iz, çoktan geçip gitmiş olanı ifade etmekle birlikte varlığa değil sonsuza/Başka’ya işaret eder. Çünkü Levinas’a göre ancak varlığın alanının dışında bulunan iz bırakabilir.

Böylelikle Platon’un ve Levinas’ın eros hakkındaki görüşlerinde ayrım olduğunu söylemek güçtür. Her iki filozof da aşka ilişkin benzer irrasyonel olma, asla ele geçirilememe gibi benzer özellikler yüklemiştir. Yine Levinas’ın aşkı gelecekle ilişkilendirip, ben’i geleceğe ulaştırmanın ise doğurganlık (*velüdiyete*) olduğunu belirtmesi ile Platon’un *Şölen*’de Diotima’nın konuşmasında doğurganlığı aşkın en açık açıklaması olarak ele

⁴⁵ Emmanuel Levinas, *Başka'nın İzi*, Çev. Erdem Gökyaran, Emmanuel Levinas Sonsuza Tanıklık, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 143.

alması benzerlik taşır. Bu doğurganlıkla kastedilen ise aşıkların ölümsüzlüğünün nesnesi olmaktan ziyade ruhsal bir doğurmadır. Aksi durumda aşk, ölümsüzlüğe ulaştıracak olan araca dönüşmüş, beden isteklerine, varlığın içkinliğine hapsolmuş olacaktır. Yine Levinas için de doğurganlık, ereksel ya da biyolojik bir anlam içermemekle birlikte, oğul babanın kendisini beraberinde götürmediği aşkınlığı ifade etmektedir. Burada Levinas Eleacı birlik anlayışında olduğu gibi bir kaynaşımdan ziyade çokluğun korunduğunu söylemiştir.

3.3. Sorumluluk Durumunda Duyulan Pasiflik

Bilgelik, yiğitlik, ölçülülük ve adalet olmak üzere dört temel erdemden bahsetmiş olan Platon'a göre erdemli bir yaşam bilgiye sahip olmakla mümkündür. Buna göre Platon kötülüğün nedeni olarak da bilgisizliği görmüştür.⁴⁶ Erdem ve akıl arasında kurduğu bu bağı yalnızca bireyin yaşamıyla sınırlandırmayan Platon'un, toplum yaşamında da erdemden bahsedilebilmesi için devletin başına filozofu geçirmesi tesadüfi değildir. Dolayısıyla Platon açısından erdemli bir yaşamı sürdürebilmek için bilmek vazgeçilmezdir. Fakat sıra erdem nasıl elde edileceğine geldiğinde işler biraz karışır. Çünkü Platon için erdem, ne doğuştan ne de sonradan öğrenme ile kazanılmaktadır. Erdemin nasıl elde edileceği konusunda gizemini koruyan Platon'a göre erdem, tanrının bir armağanıdır.⁴⁷ Böylelikle erdeme sahip olma konusunda da Platon'da ben'in durumunun pasiflik olduğunu görmekteyiz. Bilgelik, ölçülülük, yiğitlik ve adalet erdemlerinden, adaletten diğer üçünü doğuran neden olarak bahseden Platon'a göre mutlu bir yaşam ancak adaletle mümkün olmaktadır. *Devlet*'te Thrasymakhos ile Sokrates arasında geçen adalet tartışmasında Platon, gücünün çıkarına yönelik adalet anlayışını kabul etmeyerek, adil insanın mağdur olan olduğunu ima etmiştir. Platon ile Thrasymakhos arasındaki bu tartışma aslında 'sorumluluk' ve 'çıkarcılık' arasındaki tartışma olmaktadır. Buna göre adaletli olmayı çıkarla eş tutan Thrasymakhos'un karşısında Platon'un sorumluluğa dayalı bir adalet anlayışını benimsediği görülmektedir. “Platon “Adalet nedir?” diye sorduğunda, açıktır ki gözlerini 'biz ne yapmalıyız?' sorusunda korur.”⁴⁸ Böylelikle Thrasymakhos'un adalet tanımı politik alana uygun düşerken, Platon'un adalet anlayışı ise etiğin alanına uygun düşmektedir.

⁴⁶ Platon, Menon, Çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1989, 77e.

⁴⁷ Platon, a.g.e., 99e-100.

⁴⁸ P.H. Nowell-Smith, Ethics, Penguin Books, Victoria, 1954, s. 23.

Özellikle ünlü mağara alegorisinde Platon’da sorumluluğun nasıl öncelendiği görülmektedir. Mağaranın dışına çıkan, artık asıl gerçeğin ne olduğunu gören filozof neden yeniden mağaraya dönmektedir? Platon’a göre filozof doğruluğun, adaletli yaşamın yeri olan devletin başında olması gereken kişidir. Çünkü filozof hakikatlerin bilgisine sahip olmandır. İyi’ye ulaşmak için kendi kişisel çıkarlarından uzak olmandır. Çünkü adalet her şeyin üzerindedir.

Levinas içinse sorumluluk, ben’in içkinliğinin/özdeşliğinin kırıldığını gösterir. Sorumluluğun yüz ile tezahür ettiğini söyleyen Levinas, yüz ile kendisini sunan bir fenomeni kast etmez. Aksine ben’i konumundan eden yüz, ben’e buyurur: öldürmeyeceksin! Böylece aşkının da yüz’le birlikte verildiğini söyleyen Levinas’a göre “yüz, benim ben olarak özdeşliğimin/kimliğimin yeterliliğini sorgular, başkasına karşı sonsuz bir sorumluluğa mecbur kılar. Asli aşkınlık, yüz’ün ilkin etik olan somutluğunda mana ifade eder.”⁴⁹ Levinas için burada söz konusu olan koşulsuz sorumluluk karşısında ben’in edilgenliğidir. Çünkü Başka, çoktan derimin altındadır. Levinas’ın sorumluluğa dair bu radikal ve dolayumsuz anlayışı ile Platon’un *Gorgias* diyalogunda da karşılaşırız. Mutlu bir yaşamın nasıl elde edileceğinin sorgulandığı *Gorgias*’ta, Platon mutluluğun doğru, erdemli bir yaşamla elde edileceğini söyler.⁵⁰ Bunun ardından yapmış olduğu kötülükten dolayı cezalandırılanın cezalandırılmayana göre daha mutlu olduğunu söyleyen Platon için ceza, olumlu bir işleve sahip olmaktadır. Bunun üzerine kötülük etmenin kötülük görmekten daha fena olduğunu söyleyen Platon için ceza, çekenin yararına olmaktadır. Çünkü böylelikle onun ruhu kötülüklerden arınma olanağı bulmaktadır. Kötülüklerin sıralamasını yapan Platon’a göre, doğru olmayan bir şeyi yapmak ikinci sırada olurken, en büyük kötülük yaptığı doğru olmayan işin sonunda cezalandırılmamaktır.⁵¹ Böylelikle ceza, mutluluğun olanağıdır. Ve Platon yapılan kötülüklerin yalnızca bu dünya ile sınırlı kalmayıp öldükten sonra da ruhla birlikte taşındığını söylemiştir. Bunun üzerine Platon *Gorgias*’ın sonuna doğru bir mit anlatmaya başlar. Mite göre, yaşarken doğruluktan ayrılmayan, öldüğünde mutluluk içinde yaşarken; yaşarken doğruluktan ayrılp, haksızlık eden ise öldüğünde cezasını çeker. Fakat ölüm günü geldiğinde bu yargılamamın doğru bir şekilde yapılması için hem yargılananların hem de yargılayanların giyinik olarak değil, bütün kıyafetlerinden soyunmuş olmaları gerekmektedir. Bu soyunma yalnızca kıyafetlerle sınırlı kalmayıp, duyuları da kapsamaktadır.

⁴⁹ Emmanuel Levinas, *Aşkılık ve Kötülük*, Çev. Özkan Gözel, Levinas, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 167.

⁵⁰ Platon, *Diyaloglar*, *Gorgias*, Çev. Melih Cevdet Anday, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2015, 470e.

⁵¹ Platon, a.g.e., 479d.

“[...]yargıçlar da giyinik olarak yargılıyorlar; kulakları, gözleri, bütün bedenleri, ruhlarını bir perde gibi örtüyor onların.”⁵² Böylelikle anlatılan mite göre yargılayanın da yargılananın da birbiri karşısında çıplak kaldığı bu yargılama bize Levinas’ı hatırlatır. Levinas’ın *Otherwise Than Being or Beyond Essence* adlı eserinde, *Gorgias*’ın sonunda anlatılan bu mit önemli bir yere sahiptir. Platon’un anlatmış olduğu bu mitte doğru yargılama için derinin ötesine gitmeyle ilgili olarak Levinas, bu eserde “yakınıma olan kaçınılmaz suçluluk, derim olan Nessos gömleğine benzer”⁵³ diye yazmıştır. Başka’nın yüzü karşısında ben’in özerkliğini, özgürlüğünü sorgulaması, onun çıplaklığına işaret eder. Bu anlamda insanın özünün sorumluluk olduğunu söyleyen Levinas’a göre yüz, ben’i sorgular. Ben’in yönelimselliğinin/egoizminin kırıldığı bu sorgulamada ise ben çıplak kaldığı gibi sorgulayan yüz de çıplaktır. Levinas’ın yoksul, dul, yetim olarak betimlediği bu yüz, sefalete, yoksunluğa karşılık gelir. “Yüzün çıplaklığı, bir yoksunluk ve beni hedefleyen doğruluğunda (*droiture*) bir yakarmadır. Fakat bu yakarma bir taleptir. Alçakgönüllülük yüzde yükseklikle buluşur. Ve böylelikle de ziyaretin etik boyutu kendini duyurur.”⁵⁴ Levinas için ağzındaki lokmayı başkasına vermek, Başka’ya derimi sunmak demektir. Böylelikle Levinas’ın Platon’un çıplaklık kavramını kucaklamış olduğunu görürüz.

Böylelikle hem Platon hem de Levinas için, sorumluluk ya da adalet radikal bir açıklık anlamına gelmektedir. Bu anlamda her türlü adaletsizliğin, içkinliğin sembolü olarak Gyges⁵⁵’in aksine *Gorgias*’ta tüm çıplaklığı/açıklığı ile cezayı/sorumluluğu üstlenme vardır. Böylelikle her iki filozof için de

⁵² Platon, a.g.e., 523d.

⁵³ Emmanuel Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, Trans. Alphonso Lingis, Duquesne Univ. Press, Pennsylvania, 2011, s. 109.

⁵⁴ Emmanuel Levinas, *Yerine Geçme*, Çev. Hilmi İlksen Mavituna, Monokl, Sayı: VIII-IX, İstanbul, Sonbahar, 2010, s. 138.

⁵⁵ Gyges, Lydia kralının hizmetinde bir çobanmış, günün birinde bir sağanak ve bir deprem yüzünden yer çatlamış, hayvanların otladığı yerde derin bir yarık açılmış. Bunu görünce, şaşakalan çoban, yarığın içine inmiş ve orada görülmedik birçok güzel şeyler arasında, içi oyuk, üstü delik deşik, tunçtan bir at görmüş. Eğilip içine bakmış atın, insan boyundan büyük bir ölü görmüş; ölünün parmağındaki altın yüzükten başka bir şeyi yokmuş. Bu yüzüğü alıp çıkarmış. Çobanlar, her ay sonunda olduğu gibi, krala hesap vermek için toplandıklarında, Gyges bu toplantıya parmağında yüzükle gelmiş. Otururlarken yüzüğün taşını farkına varmadan avucunun içine çevirmiş. Bunu yapar yapmaz da yanında oturanlar kendisini görmez olmuşlar, nereye gitti diye sormaya başlamışlar. Şaşakalmış herkes. Yüzükle oynarken taşı çevrince gene göze görünür olmuş. Böylece işi çakan Gyges, yüzüğün tılsımını denemiş, bakmış ki, yüzüğün taşını içeri çevirince görünmez oluyor, düzeltince görünüyor. Bunun üzerine saraya girenlerin arasına katılmanın yolunu bulmuş. Sarayda kralın karısını baştan çıkarmış, onun yardımıyla kralı öldürüp yerine geçmiştir (Devlet, 359d-360b).

aşkınlığın karşısında ben’in konumunun pasiflik/kırılganlık/maruz kalma olduğunu görürüz.

4. Aşkınlığın Dili

Sokrates her ne kadar kendisinin kimsenin akıl hocası, öğretmeni olmadığını⁵⁶ söylemiş olsa da diyaloglarda Sokrates’in ağzından konuşan Platon, karşısındakine sorular sorarak, onun kendisinde bulunan hakikati ortaya çıkarmasını sağlayan, İyi’yi hatırlatan bir öğretmen olmaktadır. Böylelikle Sokratesçi öğretilerde yapılan, bir zamanlar bilgisine sahip olunan unutulmanın yeniden anımsanmasıdır. Bu durumda aşkın İyi’ye ulaşmak bir taraftan başkasının sorgulaması ile gerçekleşip bana dışardan gelirken diğer taraftan da bir zamanlar bilgisine sahip olduğum İyi’yi hatırlamamın sonucu olarak bende zaten içkin olarak bulunuyor demektir.

Levinas için söylem, “tamamen yabancı bir şeyin, saf “bilgi” ya da “deneyim”in, şaşkınlık travmasının deneyimi olup yalnızca “mutlak yabancı bize emredebilir.”⁵⁷ Levinas, köken öncesine işaret eden bu buyrukla, dilin kurucusu olan Ben’in olmayıp Başka olan olduğunu göstermiştir. Bu anlamda Levinas Platon’un af dileme ve öğretilme kavramlarından önemli ölçüde esinlenmiştir. Sokrates, *Sokrates’in Savunması*’nda kendisine yönelik suçlamalar karşısında asla af dilememiş aksine yaptıklarını savunmuştur. Çünkü o, kendisine tanrı tarafından verilen görevi yerine getirmiştir. Dilin tarafsız olmayıp hep bir muhatabının olduğunu söyleyen Levinas da ise konuşarak, yüz karşısında af dileriz. Fakat Levinas için bu demek değildir ki af dileme, içkinliği çağırır. Ona göre af dileme, çoktan Başka karşısında bulunduğumuzu anlatır. Burada çoktan Başka’nın sorgulamasına maruz kalan ben’in durumu anlatılır. Bundan dolayı af dilemede ben’in, kendini ileri sürerek yargılamayı talep ettiğini söyleyen Levinas’a göre, yargılama sonsuzdaki kaçınılmaz durumu ifade etmektedir. Yüz’ün buyruğu karşısında ben’in burdayım sözü, af dilemeyi anlatmaktadır. Bu anlamda Levinas için af dileme, konuşmanın özünü oluşturur.⁵⁸

Aynı zamanda Levinas’ın, “yüz’ün karşısında asla sonlanmayacak sorguya çekilmem, Başka’nın yüz’ü ben’i sorgular, ona emreder hem de ona

⁵⁶ Platon, *Diyaloglar, Sokrates’in Savunması*, Çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2015, 33b.

⁵⁷ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, Trans. Alphonso Lingis, Kluwer Academic Publishers, The Netherlands, 1991, s. 73.

⁵⁸ Emmanuel Levinas, a.g.e., s. 40.

öğretir” ifadeleri bize, kendisinin tanrı tarafından insanlara musallat ettiği at sineği olduğunu söyleyen Sokrates’i hatırlatır. Levinas’a göre öğretme, bütünlüğün hegemonyası olmaktan ziyade bu bütünlüğün kapalı çemberini kıran sonsuzun mevcudiyetidir.⁵⁹ Levinas öğretmede, Başka’nın bana kendisini değil etiği, varlıktan öteyi, İyi’yi öğrettiğini söylemiştir. Bu anlamda *Savunma*’da kendisine yönelik suçlamalardan biri olarak gençleri doğru yoldan ayırmak ile suçlanan Sokrates, insanlara sorular sorarak hakikatin ne olduğunu bilmelerine yardımcı olmuştur. Böylece Sokrates, etiğin savunucusu/öğretmeni olmuştur. Bunun hakkında Levinas *Totality and Infinity*’de şöyle yazar: Her özün üstünde olan İyi’nin yeri, teolojinin değil felsefenin en derin, en kesin öğretimidir.⁶⁰ Sokrates kendilerinin hiçbir şey bilmezken bildiğini sanan devlet adamlarını, ozanları ve el işçilerini sorgulaması sonucunda onlara eksikliklerini, kusurlarını göstermiştir. Platon’un verdiği bu açıklamalardan çıkan sonuç bize sorgulamalar sonucunda konumundan, özdeşliğinden şüphe eden insanları göstermektedir. Yine benzer bir durumla karşılaştığımız Levinas’ta ise yüz’ün tezahürü olan söylemde ben’in yüz karşısında konumundan edildiği görülür. Çünkü Levinas’a göre yalnızca Başka bana öğretebilir. Bununla ilgili olarak Levinas, düşüncelerini şöyle ifade eder: “Bir anlamı kavramak, bir ilişkiden diğerine geçmek değil, verilen ilişkileri kavramaktır. Verileni almak ise Başka’nın ifadesi olarak öğretileni almaktır.”⁶¹ İşte Platon’da Levinas’taki Başka olanın yerinde Sokrates’i görüyoruz.

5. Etiğin Ereği Olarak Çileci Yaşam

Mutluluğun şartının erdemli olmak, İyi’ye ulaşmak olduğunu söyleyen Platon için, İyi’ye ulaşmak ise gizem taşımaktadır. *Devlet*’te güneşin, İyi’nin yerini tuttuğunu söyleyen⁶² Platon’a göre mağaranın dışına doğru yolculuk yapan filozof, şeylerin özünü bilmek için doğurma acısı⁶³ içerisinde. Fakat bu asla son bulmayacak, doyumsuz bir arzudur. Her ne kadar ruhun bu doyumsuzluğunu giderecek olan yalnızca İyi olmuş olsa da buna nasıl ulaşılacağı hususunda bilinemezlik hâkimdir. Çünkü ideaların

⁵⁹ Emmanuel Levinas, a.g.e., s. 171.

⁶⁰ Emmanuel Levinas, a.g.e., s. 103.

⁶¹ Emmanuel Levinas, a.g.e., s. 92.

⁶² Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995, 508c.

⁶³ Platon, *Mektuplar*, Çev. İrfan Şahinbaş, Cumhuriyet Dünya Klasikleri, İstanbul, 1999, s. 19.

bilgisine akılla erişen insan, kavranan dünyanın sınırında bulunan⁶⁴ aşkın İyi söz konusu olduğunda belirsizliğe düşmektedir. Ve bu belirsizlikten dolayı da mutluluğa ulaşması güç olmaktadır. Burada Platon'da çileci bir anlayışın izleri görülmektedir. Özellikle *Phaidros*'ta bu çileci anlayış daha açık bir şekilde görülür. Söz konusu diyalogda aşkın ne olduğunu “at arabası miti” üzerinden ele alan Platon'a göre aşkın durumu trajiktir. Çünkü bu aşık güzelin kendisine tam olarak ulaşamayıp bu güzele en yakın olan güzellikler karşısında, ruhu bir yandan sevinç duyarken diğer yandan da acı içindedir. Bu iki farklı ruh halinde içinde aşık, artık ne kendi içine ne de başka bir yere sığabilir. “Ruh, birbirine karışan bu iki hissin pençesinde hayli garip bir sıkıntıya düşer ve öfkeye kapılır, bu hâldeyken ne gece ne gündüz uyuyabilmesi mümkündür, ne de bir yerde sabit durabilmesi. Artık nerede olursa olsun, içinden güzeli görme beklentisi taşmaktadır.”⁶⁵

Söz sırası Levinas'a geldiğinde ise burada Platon'a itiraz edecek haklılık payı bulmak güçtür. Çünkü Levinas için de varlığın ötesiyle ya da Başka ile karşılaşma edilgenliği/pasifliği içermektedir. Yüzün buyruğu karşısında ben, hem hiçbir zaman ödeyemeyeceği bir borçtan dolayı yerinden edilir hem de hiç kimseye devredemeyeceği bu sonsuz sorgu karşısında kendi olur, biricikleşir. Kendi olmanın en mükemmel yolunun başkası için olma olduğunu söyleyen Levinas için “öznenin özneliği, zulüm ve işkencedir.”⁶⁶ Bununla beraber yüzün buyruğu karşısında “burdayım” (me void) diye yanıt veren ben, asla ödenemeyecek bir borcu üstlenmektedir. “Kardeşinden, onun özgürlüğünden bile sorumlu olacak kadar sorumlu olmak! Bu ancak, uyandıran yani öğreten, eğiten ve sınayan acı içinde gerçekleşen şiddetle mümkündür”⁶⁷ diye yazan Levinas, burada Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler*'inden “Bizim her birimiz herkes için herkesten önce suçluyuz ve ben diğerlerinden daha fazla sorumluyum” sözünü alıntılar. İşte bu sonsuz sorumluluk karşısında ben'in, her türlü bağlamı önceleyen bu yükümlülüğe daha en baştan atanmış olmasına obsesyon diyen Levinas'a göre burada kendini kaybeden ben'in yeniden kendini bulmasının travmatik/çileci bir durumu ifade ettiği düşünülür. Çünkü burada hiçbir zaman ödeyemeyeceği ve asla kaçamayacağı borç karşısında ben'in bilinci kesintiye uğratan, ben'i edilgin kılan durum söz konusudur. “Bilinçte, etkin kaynağı –hiçbir şekilde-

⁶⁴ Platon, Devlet, Çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995, 517b.

⁶⁵ Platon, Phaidros, Çev. Birdal Akar, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2014, 251d-e.

⁶⁶ Emmanuel Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, Trans. Alphonso Lingis, Duquesne Univ. Press, Pennsylvania, 2011, s.146.

⁶⁷ Emmanuel Levinas, *Tanrı'nın İradesi ve İnsanların İktidarı*, Çev. Umut Öksüzan, Emmanuel Levinas Sonsuza Tanıklık, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 226.

bilinçte bulunmayan bir acı çekme ya da Çile (*Passion*) nasıl mümkündür?”⁶⁸ diye soran Levinas, çile durumunun özür dilemekten farklı olduğunu söyler. Çünkü özür dilemek ben’in yeniden kendine yönelmesi anlamına gelmektedir. Böylelikle Levinas bu sonsuz sorumluluk karşısında ben’in, her türlü bağlamı önceleyen bu yükümlülüğe daha en baştan atanmış olduğunu söylemiştir. Burada ben, kadim bir borçlanma içindedir. Levinas’a göre “zulmü bu özellikleriyle tanırız, sorgulamadan (*questionnement*) ve sorumluluktan önce, cevabın (*réponse*) logosunun ötesinde soru konusu edilmiş [olarak].”⁶⁹ Böylelikle Levinas için kökten bağlanmayı işaret eden sorumlulukta, yüzün ikircikliği karşısında mutluluktan ziyade huzursuzluk söz konusu olmaktadır:

[Sorumluluk] Ben’i kendiliği içinde, evrenin dayanağı olan, varlıktaki merkezi yeri içinde onaylar. Nihayet mutlu bir bağlanma söz konusudur, seçilmenin soyluluğundan başka bir şey olmayan ve mutluluk olduğunu bilmezden gelen çetin ve hoşnutsuz bir mutluluk, “toprağın uykusu tarafından” cezbedilen bir mutluluk. (“Ve bununla birlikte, Efendim, mutlu değilim...”).⁷⁰

Böylelikle gerek Platon’un gerekse Levinas’ın etik anlayışlarının bizi ulaştırdığı sonuç mutluluktan ziyade çileci bir yaşam olmaktadır.

Sonuç

Aşkınlık bağlamında Platon ile Levinas’ın düşüncelerini karşılaştırdığımız bu çalışmada sonuç olarak diyebiliriz ki Levinas’ın felsefesi iki şekilde cereyan etmektedir: bir taraftan Platon’u eleştirir diğer taraftan ise onun analizlerini geliştirir. Bu konuyu biraz daha açmamız gerekirse şu noktalara değinebiliriz:

Levinas, geleneksel düşüncenin başında bulunduğunu söylediği Platon’u her şeyden önce varlık ve varolan ikilemini ortadan kaldırarak, varolanı varlık üzerinden temellendirmekle eleştirmiş olsa da her şeyden önce Platon’un en temel kavramı olan varlığın ötesinde İyi fikrini, kendi felsefesi için çıkış olarak ele alması Platon’a bir geri dönüşü işaret eder. Gonzalez, Levinas’ın *Totalité et Infini* adlı eserinin 1987 Almanca basımında,

⁶⁸ Emmanuel Levinas, *Yerine Geçme*, Çev. Hilmi İlksen Mavituna, Monokl, Sayı: VIII-IX, İstanbul, Sonbahar, 2010, s. 631.

⁶⁹ Emmanuel Levinas, a.g.e., s. 631.

⁷⁰ Emmanuel Levinas, *Aşkınlık ve Yükseklik*, Çev. Hakan Yücefer-Zeynep Direk, Emmanuel Levinas Sonsuza Tanıklık, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 122.

Platon’a olan borcunu şu şekilde ifade ettiğini söylemiştir: “Bilgelik başkasının yüzünü öğretir. O çoktan varlığın ötesindeki İyi ve Platon’un Devlet’in VI. kitabında idealar üzerine söylenenler tarafından duyurulmamış mıdır?”⁷¹ Bunun yanı sıra bu iki düşünürün felsefelerinin belli başlı kesişim noktaları olarak dünyada olmayı, aşkının imkânları olarak ölüm, eros ve sorumluluk karşısında ben’in edilgin/pasif durumunu, aşkının dilini ve son olarak etiğin ereği olarak mutluluktan ziyade çileci bir yaşamı nasıl ortaya koyduklarına dair karşılaştırılmasına yer verilmiştir. Ve yapılan bu karşılaştırmalar sonucunda Levinas’ın felsefesinden Platon eleştirisini çıkarmak yerine Levinas düşüncesinin bir anlamda Platon’u geri (yeniden) okumak olduğuna ulaşılmıştır.

⁷¹ J. F. Gonzalez, Levinas Questioning Plato on Eros and Maieutics, Edit. Brian Schroeder-Silvia Benso, Levinas and The Ancients, Indiana University Press, Bloomington, 2008, s. 41.

KAYNAKÇA

- Birlik, V., (2013), *Platon ve Aristoteles'in Erdem Anlayışının Akıl Bilgi ve Mutluluk ile Olan İlişkinin Karşılaştırılması*, Yüksek Lisans Tezi (Dan. Kaan Atalay), İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bil. Enst., Felsefe Bölümü.
- Cross, R.C., Wozzley, A.D., (1999), *Bilgi, İnanç ve Formlar, İdealar Kuramı Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar*, Der. Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Gonzalez, J. F., (2008), *Levinas Questioning Plato on Eros and Maieutics*, Edit. Brian Schroeder-Silvia Benso, *Levinas and The Ancients*, Bloomington, Indiana University Press.
- Gözel, Ö., (2011), *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, İstanbul, İthaki Yayınları.
- Levinas, E., (1991), *Totality and Infinity*, Trans. Alphonso Lingis, The Netherlands, Kluwer Academic Publishers.
- Levinas, E., (2005), *Zaman ve Başka*, Çev. Özkan Gözel, İstanbul, Metis Yayınları.
- Levinas, E., (2010), “Varolansız Varoluş”, Çev. Erdem Gökyaran, *Emmanuel Levinas Sonsuza Tanıklık*, Hazırlayan Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, İstanbul, Metis Yayınları.
- Levinas, E., (2010), “Başka'nın İzi”, Çev. Erdem Gökyaran, *Emmanuel Levinas Sonsuza Tanıklık*, Hazırlayan Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, İstanbul, Metis Yayınları.
- Levinas, E., (2010), “Tanrı'nın İradesi ve İnsanların İktidarı”, Çev. Umut Öksüzan, *Emmanuel Levinas Sonsuza Tanıklık*, Hazırlayan Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, İstanbul, Metis Yayınları.
- Levinas, E., (2010), “Yerine Geçme”, Çev. Hilmi İlksen Mavituna, *Monokl*, Sayı: VIII-IX, İstanbul, Sonbahar.
- Levinas, E., (2010), “Aşkınlık ve Yükseklik”, Çev. Hakan Yücefer-Zeynep Direk, *Emmanuel Levinas Sonsuza Tanıklık*, Hazırlayan Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, İstanbul, Metis Yayınları
- Levinas, E., (2011), *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, Çev. Işık Ergüden, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları.
- Levinas, E., (2011), *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, Trans. Alphonso Lingis, Pennsylvania, Duquesne Univ. Press.

“AŞKINLIK BAĞLAMINDA İKİ DÜŞÜNÜR: PLATON VE LEVİNAS”
Gülşen AYDIN

Levinas, E., (2012), “Aşkınlık ve Kötülük”, Çev. Özkan Gözel, *Levinas*, Hazırlayan Özkan Gözel, İstanbul, Say Yayınları.

Nowell-Smith, P.H., (1954), *Ethics*, Victoria: Penguin Books.

Platon, (1989), *Menon*, Çev: Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınları.

Platon, (1989), *Phaidon*, Çev: Suut Kemal Yetkin- Hamdi R. Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Platon, (1995), *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon, (1999), *Mektuplar*, Çev: İrfan Şahinbaş, İstanbul: Cumhuriyet Dünya Klasikleri.

Platon, (2001), *Timaios*, Çev: Erol Güney – Lütfi Ay, İstanbul: Cumhuriyet Dünya Klasikleri.

Platon, (2011), *Parmenides*, Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

Platon, (2012), *Şölen – Dostluk*, Çev: Azra Erhat – Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Platon, (2013), *Philebos*, Çev: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.

Platon, (2014), *Phaidros*, Çev. Birdal Akar, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Platon, (2015), *Diyaloglar*, Sofist, Çev. Ömer Naci Soykan, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon, (2015), *Diyaloglar*, Kratylos, Çev. Teoman Aktürel, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon, (2015), *Diyaloglar*, Gorgias, Çev. Melih Cevdet Anday, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon, (2015), *Diyaloglar*, Sokrates'in Savunması, Çev. Teoman Aktürel, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Proklos, D., (2006), *Platon'un Parmenides Diyalogununun Yorumu (141e - 142a)*, Çev: Oğuz Özgül, İstanbul: Pencere Yayınları.

Stäehler, T., (2010), *Plato and Levinas: The Ambiguous Out-side of Ethics*, New York: Routledge.

ROUSSEAU'DA AİLE KAVRAMI

Tuğba CANBULUT*

ÖZET

Bu çalışma, toplumsal yapılarda sıklıkla altı çizilen aile kavramının, toplumun bir sözleşmeyle ayakta kaldığını ileri süren Rousseau'nun düşünce ve yazılarındaki yerine değinmektedir. Böylece sosyal ve politik platformlarda aile üzerinden kurgulanan ve kontrol altında tutulan toplumsal düzenin irdelenmesi amaçlanmaktadır. Çalışma, Rousseau metinlerine dair bir içerik analiziyle yapılmıştır. Şüphesiz bu metinleri tartışan diğer çalışmalardan da bahsedilmektedir. Yapılan içerik analizi sonucunda iki temel noktaya değinilmesi uygun görülmüştür. Bunlardan biri, Rousseau'nun aileye yaptığı toplumsallık vurgusu ve bu bağlamda ailenin sözleşmeye dayalı bir yapı olmasıdır. Diğer ise, ailenin aslında neye hizmet eden bir yapı olduğuna dair metin okumalarıdır ki burada yapılan aile tarifinde hem aileye yüklenen rol ve sorumluluklara hem de ailenin devletle ilişkilene noktalarına değinilmesi söz konusudur. Çalışma, Rousseau metinleri bağlamında aile kavramını sınırlandırılmış özgürlükler, eşitsizlik ve mülkiyet bağlamında ele almaktadır.

Anahtar kelimeler: Rousseau, aile, ailecilik, toplum sözleşmesi

CONCEPT OF FAMILY IN ROUSSEAU

ABSTRACT

This study refers to Rousseau's thoughts and writings, which suggest that the concept of the family, often underlined in social structures, is maintained by a contract of society. Thus, it is aimed to examine the social order that is organized and controlled under the family in social and political platforms. The study was conducted through a content analysis of the Rousseau texts. Certainly, these texts are also mentioned in other discussions. As a result of the content analysis made, it is appropriate to mention two basic points. One of these is the emphasis on sociality Rousseau has done to the family, and in this context the family is a contract-based structure. The other is that the family reads the text of what is actually serving the family, and it is mentioned that the role of the family and the responsibility of the family as well as the relations of the family with the state are mentioned. The study deals with the concept of family in the context of Rousseau texts in the context of limited freedoms, inequality and ownership.

Key Words: Rousseau, family, familializm, social contact

* Araştırma Görevlisi, İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Sağlık Bilimleri Fakültesi Sosyal Hizmet Bölümü, tugbacanbulut@yahoo.com

**FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>
2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 481-498.
ISSN 2618-5784**

**Makalenin geliş tarihi: 04.08.2018
Makalenin kabul tarihi: 01.11.2018**

Giriş

Bu çalışma, aile kavramının Rousseau’nun düşünce yapısındaki yerini tartışmak üzere yola çıkmıştır. Rousseau metinleri, sosyal bilimlere özgü birçok konunun tartışılabilir hale gelmesine imkan tanımları açısından; aile kavramı ise toplum(sal)a dair birçok bağlamda ele alınan konunun temeline oturtulabilmesi açısından önemli görülmektedir. Aile kavramının Rousseau’daki izlerine yönelik bir analizin, hem aileye hem de Rousseau’ya dair farklı ayrıntılara dikkat çekebileceği düşünülmektedir.

Aile, sosyal bilimlerin birçok alanında farklı konumlandırılmalarla ele alınabilen bir kavramdır. Ailenin, Rousseau ile tekrar tartışılmasının arka planında Rousseau’nun toplum sözleşmesine yön veren felsefi ve politik düşünceleri yer almaktadır. Bu düşünceler ışığında aileyi konuşmaya geçmeden önce, Rousseau’ya dair bazı bilgileri derlemek önemlidir. Rousseau ile ilgili bir çalışmanın ne şekilde, neden ve nasıl yapıldığını anlatmadan önce düşünürü ve yaşadığı dönemi kısaca tanıtmak yerinde olacaktır.

Rousseau, 1712 yılında dünyaya gelmiş, Kant’ın doğduğu (1724) ve Newton’un öldüğü (1727) bir dönemde yaşamış, kimya-müzik-siyaset alanlarında (iş olarak) çalışmış, eğitim ve ekonomi alanlarında önemli eserler hazırlamış ve 1778’de ölmüştür.¹ Rousseau, Aydınlanma Dönemi filozofları içinde özgürlük düşüncesini doğa ile entegre şekilde sunan ve bu sunuşun izlerini eğitim, politika ve ekonomi gibi alanlarda süren bir düşünür olarak ele alınabilir. Kuramsal yönüyle oldukça tartışılan ve etkisini değişik alanlarda duyumsatmış bir düşünür olan Rousseau, Hobbes ve Locke gibi bir toplumsal sözleşme kuramcısı olmasına rağmen onlardan modernliğin doğal durumundaki insanı yozlaştırdığına olan inancı ve akıl yerine duygulara yaptığı pozitif vurgu ile ayrılmaktadır. Rousseau’nun bu özelliğini gündemine alan araştırmacılardan Timuçin¹, Rousseau’yu şu şekilde tarif etmektedir: “Rousseau yalnızca süregiden düzeni kökten eleştirmiş olmakla değil aynı zamanda dünyayı umursamaz görünen yaşam biçimiyle de pek çok kişiyi tedirgin etmiştir...Aykırı bir dünya görüşü ortaya koyan Aydınlanmacılar topluluğu içinde de aykırı biridir o, bir bakıma aykırının aykırısıdır.” Aydınlanma çağının içinden günümüze yaşadığı çağa eleştirel bakışıyla seslenen Rousseau için Akagündüz² şöyle bir açıklama yapmaktadır: “(Rousseau) Kendisinin de sık sık ifade ettiği üzere o aydınlanma karşıtı bir filozof, hatta filozofları gereksiz işlerle meşgul olan, her şeyden kuşkulanan,

¹ Ali Timuçin. Rousseau İçin Notlar. Özne Felsefe ve Bilim Yazıları Dergisi. 17. Kitap, Güz. 2012a. S.11.

² Seval Yınılmez Akagündüz. Uygarlığa Yüz Çeviren Düşünür: Jean-Jacques Rousseau. Özne Felsefe ve Bilim Yazıları Dergisi. 17. Kitap, Güz. 2012. S. 114.

akılları sıra bu durumu da felsefenin doğasına bağlayan ve daha da önemlisi yaşadıkları toplumun farkında olmayan bir yığın olarak yorumlamıştır. Oysa bugün kendisi Aydınlanma döneminin önde gelen düşünürleri arasında gösterilmektedir.” Silier³ de Rousseau’nun Aydınlanma döneminde hem var hem yok sayılmasına “Rousseau’yu ilginç kılan özelliklerden biri, Aydınlanma felsefesi geleneğinin içinden gelmesine rağmen, ilk kapsamlı uygarlık eleştirisini yapmış olmasıdır.” şeklinde vurgu yapmaktadır.

Rousseau’nun Aydınlanmaya getirdiği eleştiri onu döneminin hem içinde hem dışında kılmaktadır. Döneminin dışında değerlendirilmesi özgürlük anlayışında diğer düşünürlerden ayrılmasıdır. Bu çalışma Aydınlanma döneminin içinden döneme eleştirel bir bakış geliştirip bu yönde metinler yazan Rousseau’nun aileye bakışını toplumsallaşma tartışması temelinde ele almaktadır. Bu amaçla Rousseau metinlerine dair bir içerik analizi yapan niteliksel bir çalışma olma özelliği taşımaktadır. Aile kavramına dair analiz de bu çalışma da Rousseau’nun özgürlük anlayışıyla harmanlanmaktadır. Aile kavramına toplumun temel yapı taşı şeklindeki yaklaşımın yerini, ailenin toplumsal yapının sürdürülebilirliği açısından araçsallaştırılmış bir kurum olduğu kanısına çevirmeye çalışan yazı Rousseau’nun aileye yaklaşımını bu açıdan önemsemektedir.

Metin, aile çalışmasının arka planındaki akademik literatürden aktarımlarla devam etmektedir. Literatür taramasının ardından tartışma bölümünde ailenin iki ana başlıkla incelenmesi söz konusudur. Bu başlıklar Rousseau metinlerinin okunması ve metinlerde aile temalı noktaların analiz edilmesiyle oluşturulmuştur. Farklı noktalara değinse de başlıkların analitik bağlantıları mevcuttur. İlk başlık, Rousseau’nun aileye yaptığı toplumsallık vurgusunu tartışmaktadır. Ailenin bütün toplumların en eskisi ve tek doğal olanı şeklindeki yorumu Rousseau aileyi politik yapının temelini oturtarak ele almaktadır. Bu başlık, ailenin sözleşmeye dayalı bir yapı olması, sözleşmenin gereklilikleri meselelerini Rousseau’nun toplum sözleşmesi ile derinleştirmeyi amaçlamaktadır. İkinci başlık ise, politik ve işlevsel ailenin aslında neye hizmet ettiğini aile tarifi ile ele almaktadır. Bu bölüm aile bireylerinin hangi rol ve sorumluluklarla ele alındığını tartışmaktadır. Bu tartışmanın politik bir yapı olarak görülen ailenin kendini gerçekleştirme ve sürdürülebilirliği ile devleti ele almayı da sağlamaktadır. Bu ana başlıkların ardından çalışma sonuç bölümüyle bitirilmektedir.

³ Yıldız Silier. Özgürlük Yanılsaması Marx ve Rousseau. Yordam Kitap. İstanbul. 2016. S. 47.

Alanyazında Özgürlükten Toplumsallaşmaya Giden Yol

Rousseau’yu diğer Aydınlanmacı ve sözleşmecî düşünürlerden ayrı kılan bakış açısının özgürlükle ilgili anlatılarında yer aldığını tekrar söylemek, Rousseau metinlerinde aile kavramına dair analize dair iyi bir başlangıç noktası olabilir.

Silier⁴ Marx ve Rousseau’nun özgürlüğe dair düşüncelerini anlattığı Özgürlük Yanılsaması adlı çalışmasında Marx, Rousseau, Smith ve üç üniversite öğrencinin konuşmalarını içeren tiyatral bir metni okuyucusuyla paylaşmaktadır. Özgürlük üzerine bir diyalog başlığı altındaki bu metin üç üniversite öğrencisinin özgürlük tartışması sırasında Marx ve Rousseau’nun yaşadıkları dönemleri merakıyla başlar. Bu merak metnin ikinci bölümünde üniversite öğrencilerinin yerine Rousseau, (çağdaşı) Smith ve ileri dönemlerde yaşayan Marx arasında bir muhabbete dönüşür. Konu yine özgürlüktür ve Rousseau, modernliğin özgürlük ve mutluluk vaat etmesine rağmen, bunları insanların elinden nasıl aldığını anlatırken Smith’in gelişmiş liberalizmin bireylere refah sağlayacağı görüşüne karşı çıkmakta; soyluluk ve sanayi gelişimi yerine köylülerin doğal yaşamlarındaki ahlaki özgürlüğü koymaktadır. Ayrıca ideal bir devlet ve kamu yararına uygun politikalar ve vergilerle herkesin ihtiyaçlarının karşılanabileceği bir toplum oluşturulmasının temeline ahlaksal ve politik önerilerini yerleştirmekte ve Marx tarafından da iktisadi sorunlara ahlaksal ve tepeden inme politik çözümler sunması bakımından eleştirilmektedir. Bu metinde görülen odur ki, Rousseau’nun doğal duruma yaptığı güzellemeyle beslenen özgürlük anlayışı ahlakla yakından ilişkilidir. Rousseau’nun ahlak ve özgürlüğü ilişkilendirmesinde özgürlük başıboşluk anlamı taşımamaktadır. Silier⁵ Rousseau’nun özgürlük kastını şöyle dile getirmektedir: “Ona göre gerçek özgürlük, kuralsızlık ya da başıboşluk değil, kendi kurallarını koyma ya da kendini yönetme yeteneğiyle ilişkilidir. Hiçbir kuralın olmadığı durumda değişken arzularımızın kölesi olur ve sürükleniriz. Sadece bugünün yaşandığı, geçmiş ve gelecekle hiçbir bağın olmadığı böylesi bir serbestlik, hayvanların da yaşadığı bir durumdur ve insana özgü olan (yani özgür iradeye ve kendini mükemmelleştirme yeteneğine dayalı olan) gerçek özgürlükten farklıdır... modern insan kendini özgür sansa da bu sadece bir yanılsama. Rousseau’ya göre tarihin en başlarında özgürdük ama modern

⁴ Yıldız Silier. Özgürlük Yanılsaması Marx ve Rousseau. Yordam Kitap. İstanbul. 2016.

⁵ Yıldız Silier. Özgürlük Yanılsaması Marx ve Rousseau. Yordam Kitap. İstanbul. 2016. S. 75-6, 37.

toplumda kendimizi hep başkalarıyla kıyaslayarak, beğenilmek için maskelere bürünerek yozlaştık ve özgürlüğümüzü kaybettik."

Modern toplum haline gelme yani toplumsallaşma ilk etapta ile kast edilen insanların hayvanlarla birlikte ve onlar gibi olan yaşamlarını terk etmeleri ve kendileri gibi insanlarla bir araya gelmeleridir. Rousseau⁶ insanların doğal durumlarını terk ettikten sonra tek başlarına kalmalarının onları doğadaki diğer canlılara karşı savunmasız bırakabileceğini belirtmektedir. Bu durumda karşılıklı ilişkiler kurmanın onlara üstünlük sağlayacağını, insanların bir araya gelerek gelişeceklerini iddia etmektedir. İnsanların toplumsallaşmalarının tek faydası savunmasızlığı bertaraf etme ve birlikte güçlenme-gelişme değildir. Rousseau⁷, insanların aslında kendi ihtiyaçlarını karşılamak dışında bir şey düşünmezken toplumsal alanda öteki insanlarla ilişkileri aracılığıyla aydınlanıp mutlu olabileceği duygulara sahip olacağını ifade etmekte ve şunu eklemektedir: "Kısaca söylemek gerekirse insan ancak toplumsal bir varlık olarak ahlaksal varlık, düşünen hayvan, öteki hayvanların kralı ve Tanrının yeryüzündeki imajı olabilir." Rousseau'nun bu düşüncesi Silier'in⁸ çalışmasında şu şekilde yer almaktadır: "Rousseau insanın en mutlu döneminin doğal durum olduğuna inanmakla birlikte, ancak toplumsallaşma sayesinde aklın, özgür iradenin ve mükemmelleşme yeteneğinin gelişebildiğini kabul eder."

Toplumsallaşma akli ve özgür iradeyi mükemmelleştirirken aslında ahlak çerçevesi de çizmektedir. Rousseau'ya⁹ göre insanların toplum halinde örgütlenmeleri doğal veya ihtiyaç dahilinde (zoraki) bir eğilim olabilir. Önemli olan bu toplumsallaşmanın insanların erdemleri ve kötülüklerinden oluşan bütün ahlaksal varlıklarını da doğurmasıdır.

Buraya kadar değinilen Rousseau ve Rousseau'ya dair alanyazın aktarımları toplumsallaşmaya birlikte güçlenme, gelişme ve ahlaki kurgulama üzerinden yaklaşmıştır. Çalışma kapsamında toplumsallaşmanın başka boyutlarını da ele almak önemlidir. "İnsan ne zaman toplumsallaşmaya başladı? Öncelikle iklim değişiklikleri kendini gösterdi, gereksinimler çeşitlendi, toplaşmalar başladı, buna göre uygarlaşma başladı ve mülkiyet oluştu, bütün bunların sonunda huzursuzluk ortaya çıktı. Bu noktada insanlar

⁶ Jean Jaques Rousseau. Siyasal Fragmanlar. Çev. İsmail Yerguz. Say Yayınları. İstanbul. 2008. S. 37.

⁷ Jean Jaques Rousseau. Siyasal Fragmanlar. Çev. İsmail Yerguz. Say Yayınları. İstanbul. 2008. S. 37.

⁸ Yıldız Silier. Özgürlük Yanılsaması Marx ve Rousseau. Yordam Kitap. İstanbul. 2016. S. 60.

⁹ Jean Jaques Rousseau. Siyasal Fragmanlar. Çev. İsmail Yerguz. Say Yayınları. İstanbul. 2008. S. 63.

başkalarına karşı kendilerini değişik görmeye ve göstermeye çalıştılar. Doğal durumda olmayan gurur ve rekabetçi anlayış bu koşullarda oluştu. Kötülüğün asıl nedeni mülkiyetin doğması ve insanların kendilerini bir bağımlılık ilişkisine sokmasıydı. Lüks yaşam ve aşırı tüketim bütün bu oluşumların ürünü oldu.”¹⁰

Çelikkan¹¹ da bu görüşe şöyle katkı sağlamaktadır: “Elbette Rousseau insani ilişkileri onaylıyordu ama onun insani ilişkilerden anladığı sahte tavır ve samimiyetsizlik etrafında örülen ilişkilerden kaynaklanan bir duygu alışverişi değildi. O insanın insana en saf haliyle tam bir duygudaşlık içinde kendini açtığı ilişkileri tasvip ediyor, aslında insanın doğal durumunda iyi olduğunu fakat toplumsallık halinin, özel mülkiyetin, sanat ve bilimlerin, insanda var olan bu iyi, doğal ve mutlu durumu tersine çevirdiğinden dem vurmaktadır.”

Yukarıda Rousseau metinlerindeki aile vurgularını incelemeden önce Rousseau’nun ve Rousseau çalışanların aile temele koyan toplumsallaşmayı yerleştirdikleri konumlara dair bir anlatı mevcuttur. Bu anlatının beslendiği ve ilerleyen bölümlerde tartışmaya destek olması açısından alanyazından incelenen bazı çalışmaları derlemek önemlidir. Öncelikle belirtilmelidir ki Rousseau’da aile kavramını direkt olarak tartışan bir makaleye rastlanmamıştır. Rousseau’nun çok çalışılan bir düşünür olarak daha çok felsefi ve politik yazıların konusu olduğu görülmektedir. Özgürlük¹²⁻¹³; duygu-akıl arasında kalan bireyin toplumsallaşma süreçleri¹⁴; doğa, doğal durum, güç ve hiyerarşi ilişkileri^{15,16}; toplumsal cinsiyet¹⁷ gibi konularda yapılan çalışmalar aile konusu bu çalışma için alanyazın desteği sağlamışlardır. Rousseau’ya dair çalışılan ve onun iki önemli eserine (Toplum Sözleşmesi, Emile) sıkça atıfta bulunan yazılara ise daha sık rastlanmaktadır.

¹⁰ Ali Timuçin. Rousseau’da Toplum Sorunları. Özne Felsefe ve Bilim Yazıları Dergisi. 17. Kitap, Güz. 2012. S.78.

¹¹ Şule Gece Çelikkan. J.J. Rousseau’da Duyguları Bozan Katharsis Olarak Tiyatro. Özne Felsefe ve Bilim Yazıları Dergisi. 17. Kitap, Güz. 2012. S. 40.

¹² Yıldız Silier. Özgürlük Yanılsaması Marx ve Rousseau. Yordam Kitap. İstanbul. 2016.

¹³ Seval Yınılmez Akagündüz. Uygurlığa Yüz Çeviren Düşünür: Jean-Jacques Rousseau. Özne Felsefe ve Bilim Yazıları Dergisi. 17. Kitap, Güz. 2012.

¹⁴ Şule Gece Çelikkan. J.J. Rousseau’da Duyguları Bozan Katharsis Olarak Tiyatro. Özne Felsefe ve Bilim Yazıları Dergisi. 17. Kitap, Güz. 2012.

¹⁵ Sercan Çalıcı. Rousseau’da Güç, Doğa ve Metafizik. Özne Felsefe ve Bilim Yazıları Dergisi. 17. Kitap, Güz. 2012.

¹⁶ Cenk Özdağ. ‘Doğa’ Kavramının Rousseau’nun Söylemindeki Birliği. Özne Felsefe ve Bilim Yazıları Dergisi. 17. Kitap, Güz. 2012.

¹⁷ Emanuele Saccarelli. The Machiavellian Rousseau Gender and Family Relations in the Discourse on the Origin of Inequality. Political Theory. 2009.

Özgür özne ve toplumsallık veya yurttaşlık temalı çalışmalar^{18,19,20,21,22} da yine aile temasının yakalanabildiği bağlamlar sunmaları açısından bu çalışma için oldukça önemlidir.

Toplumsallaşma ve Aile

Rousseau’nun toplum sözleşmesinin temelinde tartışılan konu toplumsallaşmak durumunda kalan insanların bu süreçte neyi nasıl yaşamaları gerektiğiyle ilgilidir. Burada toplumsallaşmayı ve ailenin kuruluşunu Rousseau’dan²³ aktarmak önemlidir: “Bununla birlikte ilk konutları yapanların kendilerini bunları savunabilecek güçte gören en güçlüler olması olasılığı çok olduğundan, zayıfların, bunları konutlarından sürüp çıkarmaya kalkışmaktansa, onları taklit edip kendilerine yeni kulübeler yapmayı daha kestirme, daha emin bulduklarına inanmak gerekir. Daha önceden kulübelere sahip olanlara gelince, bunlardan biri komşusunun kulübesini kendisine mal etmeye pek uğraşmamış olsa gerekir; bunun sebebi, o kulübenin kendisine ait olmamasından çok, kendisine yararı olmaması, onu işgal eden aileyle çok sert bir kavgaya girişmeden ele geçirmenin de olanağı olmaması olsa gerektir”

“Her aile, karşılıklı bağlılık ile özgürlük biricik bağları olduğu ölçüde, küçük bir toplum haline geldi; iki cinsin o zamana kadar bir olan hayat tarzı arasındaki ilk ayrım o zaman meydana çıktı. Kadınlar daha çok evde oturup, kulübeyi ve çocukları beklemeye alıştılar. Erkekler ise ortak gecim araç ve gereçleri peşinde koşar oldular. İki cins böylece, biraz daha yumuşak bir hayatla, yırtıcılıklarından ve güçlerinden bir şeyler kaybetmeye de başladılar. Fakat ayrı ayrı her biri vahşi hayvanlarla dövüşmek bakımından daha az

¹⁸ Michael Locke McLendon. Rousseau and the Minimal Self: A Solution to the Problem of Amour-Propre. *European Journal of Political Theory*. 3/3. 2013.

¹⁹ Bjorn Gomes. Emile the Citizen? A Reassessment of the Relationship Between Private Education and Citizenship in Rousseau’s Political Thought. *European Journal of Political Theory*. 0/0. 2015.

²⁰ Ahu Tunçel. ‘Özgün’ Bir Yurttaşın Anatomisi Olarak Emile. *Özne Felsefe ve Bilim Yazıları Dergisi*. 17. Kitap, Güz. 2012.

²¹ Serpil Durğun. Jean-Jacques Rousseau’da Amour Propre Kavramı. *Özne Felsefe ve Bilim Yazıları Dergisi*. 17. Kitap, Güz. 2012.

²² Ali Timuçin. Rousseau’da Toplum Sorunları. *Özne Felsefe ve Bilim Yazıları Dergisi*. 17. Kitap, Güz. 2012.

²³ Jean Jacques Rousseau. *Toplumsal Sözleşme*. Çev. Aziz Yardımlı. İdea Yayınevi. İstanbul. 2011. S. 140.

elverişli hale geldiği halde, bu vahşi hayvanlara karşı ortak olarak direnmek için bir araya gelmeleri daha kolay oldu”.²⁴

“Rousseau’nun dünyaya dönüşünde temel bir amaç vardır: Toplumda eşitsizliğe yol açan bir gelişime karşı direnmeyi güçlendirmek ve yeni toplumu bir sözleşmeye dayandırmak.”ⁱⁱ bu sözleşme ile artık bir devlet yapılanmasından bahsedilmeye başlanılabilir. Bu bölümde Rousseau’nun devlet içinde bir diğer deyişle toplumsal alanda aileyi nasıl ele aldığına dair analiz bulunmaktadır. Rousseau’ya göre aile ve devlet yapılanması arasındaki ilişki şu aktarımlarda yer almaktadır: “Bütün toplumların en eskisi ve tek doğal olanı aile topluluğudur. Burada çocuklar bakılmak, korunmak gereksiniminde oldukları sürece babaya bağlı kalırlar. Bu gereksinim ortadan kalkınca doğal bağ da çözülür. Babanın sözünden çıkmamak zorunluluğundan kurtulan çocuklar, çocuklara bakma yükünü sırtından atan baba, hep birden bağımsızlığa kavuşurlar. Yine de bir arada kalırlarsa, artık doğanın zoruyla değil, kendi istekleriyle kalıyorlar demektir. Ailenin kendisi de ancak bir sözleşme ile varlığını sürdürür”²⁵

“Onun için, aileye politik toplumların ilk örneği diyebiliriz: Bu toplumlarda baş bir baba, halk da çocuklar gibidir; hepsi de eşit ve özgür oldukları için, özgürlüklerinden ancak çıkarları uğrunda vazgeçerler. Aradaki bütün ayrılık şudur: Ailede babanın çocuklarına olan sevgisi onlara gösterdiği özeni karşılar; devletteyse, devlet başkanının kendi halkına beslemediği bu sevginin yerini hükmetmek zevki alır”²⁶

Yararsız her yurttaşın tehlikeli bir insan olarak görülmesi gerekliliğini öne süren Rousseau²⁷ devlet ve aile tartışmasını aileyi devleti anlatmada bir metafor olarak kullandığı aktarımlarıyla güçlendirmektedir.

“Büyükükte aynı yolda yönetilemeyecek denli ayırdırlar, ve bir babanın her şeyi kendisinin görebilmesine olanak veren ev yönetimi ve önderin başkalarının gözleri yoluyla olmanın dışında hemen hemen hiçbir şeyi görmesine izin vermeyen yurttaş hükümeti arasında her zaman büyük bir ayrım olacaktır.”²⁸

²⁴ Jean Jacques Rousseau. Toplumsal Sözleşme. Çev. Aziz Yardımlı. İdea Yayınevi. İstanbul. 2011. S. 141.

²⁵ Jean Jacques Rousseau. Toplumsal Sözleşme. Çev. Aziz Yardımlı. İdea Yayınevi. İstanbul. 2011. S. 4.

²⁶ Jean Jacques Rousseau. Toplumsal Sözleşme. Çev. Aziz Yardımlı. İdea Yayınevi. İstanbul. 2011. S. 5.

²⁷ Jean Jacques Rousseau. Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylem. Çev. Aziz Yardımlı. İdea Yayınevi. İstanbul. 2011. S. 27.

²⁸ Jean Jacques Rousseau. Ekonomi Politik Üzerine Söylem. Çev. Aziz Yardımlı. İdea Yayınevi. İstanbul. 2011. S. 45.

"Küçük aile sönmeye ve bir gün kendini başka birçok benzer aileye çözmeye yazgılanmıştır; ama büyük aile, her zaman aynı durumda sürmek için oluşturulmuş olmakla, birincisi gibi çoğalmak için artmaya gereksinmez: Yalnızca kendini saklaması yeterlidir, ve her artışın ona yarardan çok zarar vereceği kolayca kanıtlanabilir."²⁹

Rousseau'da olduğu gibi, ailenin metafor olarak ele alınması konusunda yapılan başka araştırmalar da mevcuttur. Şerifsoy³⁰ iyi vatandaş, iyi insan ve iyi evlat vurgusu yaptığı çalışmasında ayrıca milliyetçiliğe de değinmektedir. Şerifsoy'un çalışması toplumları bir arada tutmada milliyetçiliğin etkin bir ideoloji olduğunu ve ulus- devletlerin bekası ve gücü için ailenin olmazsa olmazlığını öne süren aktarımlarla aile ve milliyetçilik tartışmasını başlatmaktadır. Aile içinde toplumdaki sosyal düzenin yerleşikliğini ve devamlılığını sağlayabilecek ilişkilerin varlığı ulus-devlet için iyi yurttaşlar yetişmesinin önünü açan bir durum olarak değerlendirilmektedir. Evlat, iyi veya kötü yetiştirildiği durumlarda demografik olarak ailenin, metaforik olarak ulus-devletin sorumluluğu olarak sunulmaktadır. Makaleye göre, okul ve aile içinde pekiştirilen roller, milliyetçilik ruhunun yaratılmasında kardeşlik, birlik kavramlarıyla kullanılmaktadır. Rousseau da milliyetçilik kanadıyla olmasa da iyi yurttaşlık üzerinden aileyi devlete mal etmektedir. Toplumsal yapıda devletin insanlar ve insanların devlet için var olduğuna vurgu yapan Rousseau'nun şu anlatımı aileyi metafor olarak kullandığı alanlara örnek olarak verilebilir: "...devlet her şeyi kucakladığında olabileceği her şey olacaktır. Aile çocuklarını gösterirken şöyle diyecektir: onların sayesinde mutluyum...Herkes sadece kendisi için mutlu olmak isterse vatan için kesinlikle mutluluk söz konusu olamaz."³¹ Metafor aile meselesini yine aileyi toplumun temelini koyan şu aktarımla tamamlamak ve ailenin nasıl bir içeriği-işleyişi olması gerektiğiyle ilgili tartışmayı bu aktarımdan sonra başlatmak uygundur: "Çocukların eğitiminin babaların bilgilerine ve önyargılarına terk edilmemesi gerekir, çünkü o eğitimin devlet için babalar için olduğundan çok daha büyük bir önemi vardır; çünkü doğanın sürecine göre babanın ölümü sık sık onu o eğitimin son meyvelerinden yoksun bırakırken, ülke ise er geç onun etkilerini anlar. Devlet kalır, aileler çözülür."

²⁹ Jean Jacques Rousseau. Ekonomi Politik Üzerine Söylem. Çev. Aziz Yardımlı. İdea Yayınevi. İstanbul. 2011. S. 46.

³⁰ Selda Şerifsoy. Aile ve Kemalist Modernizasyon Projesi, 1928-1950. Der. Ayşe Gül Altınay. Vatan Millet Kadınlar. İletişim Yayınları. Ankara. 2016.

³¹ Jean Jacques Rousseau. Siyasal Fragmanlar. Çev. İsmail Yerguz. Say Yayınları. İstanbul. 2008. S. 68.

Nasıl Bir Aile?

Rousseau’nun toplumsallaşan insanların, bir toplum sözleşmesi dahilinde devletleşmelerinde aileyi oldukça önemli bir yerde tuttuğu yukarıda görülebilmektedir. Rousseau metinleri Rousseau’nun aileye dair bakışının ayrıntılandırılabilmesi için de barındırmaktadır. Toplumsallığın yapıtaşı ailenin nasıl resmedildiğini Rousseau’nun kendi ailesine (hayatına) yönelik anlatısı ile görmeye çalışmak mümkündür. Rousseau³² ahlak ve din kurallarına saygılı bir aile içinde doğup, akıllı, dindar bir rahibin yetiştirdiği bir insan olduğunu, küçük yaşta beri, şimdiye dek büsbütün unutmamış inancı ve ilkelerle büyüdüğünü söylemektedir. Çocuklarını yetiştirme yurduna veren Rousseau, durumunun onları yetiştirmeye elvermediğini; geleceklere karşı ilgisiz olsaydı, o durumda çocuklarını annelerine ya da annenin ailesine bırakacağını, birincisinin onları eğitmeyeceğini; ikincisininse birer canavara dönüştüreceğini belirtmektedir.

490

Rousseau’nun aileyi ahlaklı toplumun oluşum sürecinde değerlendirmesi sadece kendi hayatından kesitlerde değil, genelleştirilebilir bir durumdur: “Aristokrasinin sürdürdüğü ve aileyi bozup dağıtan haylaz ve çapkın hayata karşı, Rousseau, aile hayatının ağırbaşlılığını yüceltir”³³ Rousseau, ilerde daha ayrıntılı tartışılacağı üzere aile hayatının ağırbaşlılığını ise kadınlar üzerinden kurar: “Sevimli, masum egemenliğinizle, usulca sokulan zekanızla, devlet içinde kanunların sevilmesini, yurttaşlar arasında duygu birliğini devamlı olarak sürdürmek; ayrı ayrı aileleri mutlu evliliklerle birleştirmek; vereceğiniz derslerle, tutumunuzdaki alçak gönüllü zarafetle, gençlerimizin başka diyarlardan getirdikleri sapıklıkları düzeltmek sizin elinizdedir”³⁴

Tam da burada aileyi oluşturan bireylere değinmek gerekir. Aile ve evliliğin kutsallığında Rousseau anne ve baba rollerini belirlerken kadın-erkek arasındaki farkın doğal durumdan kaynaklandığını belirtmektedir:

“Ailede olgunun doğasının kendisinde yatan birçok nedenden ötürü açıktır ki, baba buyurmalıdır. İlk olarak, yetkenin baba ve anne arasında eşit olmaması gerekir; yönetim tekil olmalı ve her görüş ayrılığında karar verecek

32 Jean Jacques Rousseau. İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı. Çev. Rasih Nuri İleri. Say Yayınları. İstanbul. 2016.

33 Jean Jacques Rousseau. Toplumsal Sözleşme. Çev. Aziz Yardımlı. İdea Yayınevi. İstanbul. 2011. S. 28.

34 Jean Jacques Rousseau. Ekonomi Politik Üzerine Söylem. Çev. Aziz Yardımlı. İdea Yayınevi. İstanbul. 2011. S. 77.

tek bir başat ses olmalıdır. İkinci olarak, kadınlara özgü elverişsizlikleri ne denli hafife saymayı istersek isteyelim, gene de bunlar her zaman bir eylemsizlik dönemine yol açtıkları için, bu onları o birincilik konumundan dışlamak için yeterli bir nedendir, çünkü denge eksiksiz olarak eşit olunca bir saman çöpü onu bozmaya yeter. Dahası, kocanın karısının davranışı üzerinde gözetim kurabilmesi gerekir; çünkü tanımak ve bakmak zorunda olduğu çocukların ondan başka hiç kimseye ait olmamalarının sağlanması onun için önemlidir. Korkacak benzer şeyleri olmayan kadının kocası üzerinde aynı hakkı yoktur. Üçüncüsü, çocuklar ilkin zorunlu olarak ve daha sonra minnettarlıktan babalarına boyun eğmelidirler; yaşamlarının bir yarısı boyunca gereksinimleri onun tarafından karşılandıktan sonra, öteki yarıyı onunkileri karşılamaya adanmaları gerekir.”³⁵

Kofman³⁶ çalışmasında Rousseau’nun kadın ve erkekler arasındaki farkı doğal durumla açıklamasını eleştirel bir bakışla ele almaktadır. Çalışma Rousseau’nun açıklamasını şöyle yorumlamaktadır: “Kadınların eve kapatılmasını ve izolasyonunu dayatan doğal ve uzlaşımsal olan bu maksimler, deneyimle iki yönlü olarak doğrulanacaktır: her nerede kadınlar özgürse, düşük ahlak aşırı boyuta ulaşmıştır, aksine, her nerede ahlak düzenlenmiş ise, orada kadınlar sınırlandırılmış ve erkeklerden ayrılmıştır. Cinsiyetler arasındaki bu ayırım, zevkleri ve birlikleri için zorunludur. Gerçeği söylemek gerekirse, ayırımın olmadığı hiçbir birlik yoktur.”

Kadınların en önemli görevinin çocuk doğurmak ve büyütme olduğunu iddia edenⁱⁱⁱ Rousseau aileyi kadın bedeni üzerindeki denetim mekanizması ve kadın için sosyal güvenlik/refah/düzen ağı halinde sunmaktadır. Bu çalışma kapsamına dahil edilmese de Rousseau’nun bu yaklaşımının aslında ailecilik^{iv} tartışmasıyla ele alınması da mümkündür. Rousseau’da rollerin çok keskin ve doğal durumun bir çıktısı olduğunu belirten aktarımlar şöyledir:

“Bir arada yaşama alışkanlığı insanların tanıdığı ilk yumuşak, tatlı duyguları, karı-koca aşkını, ana-baba sevgisini meydana getirdi. Her aile, karşılıklı bağlılık ile özgürlük biricik bağları olduğu ölçüde, küçük bir toplum haline geldi; iki cinsin o zamana kadar bir olan hayat tarzı arasındaki ilk ayırım o zaman meydana çıktı. Kadınlar daha çok evde oturup kulübeyi ve çocukları beklemeye alıştılar. Erkekler ise ortak ihtiyaçların peşinde koşar oldular. İki

³⁵ Jean Jacques Rousseau. Ekonomi Politik Üzerine Söylem. Çev. Aziz Yardımlı. İdea Yayınevi. İstanbul. 2011. S. 46-7.

³⁶ Sarah Kofman. Rousseau’nun Fallokratik Sınırları. Çev. Mustafa Yıldırım. Özne Felsefe ve Bilim Yazıları Dergisi. 17. Kitap, Güz. 2012. S. 144.

cins böylece, biraz daha yumuşak bir hayatla, yırtıcılıklarından ve güçlerinden bir şeyler kaybetmeye de başladılar.”³⁷

Rousseau’nun³⁸ erkeklige dair çizdiği rotada dikkat çeken en önemli durum erkeğin kadına göre daha kamusal olabilmesidir. Çünkü Rousseau’ya göre erkek bütün insanlığı temsil eder; çünkü yalnızca o, özgür iradesini kullanabilir ve kendisinin efendisi olabilir. Kadın, kamu hayatında yer almamalı, kendisini bütünüyle ev-içi görevlere adanmalıdır. Her ne kadar baba rolünün buyurganlıkla ilişkilendirilmesi göze sıklıkla çarpıyorsa da nasıl bir aile anlatısının başında değinilen Rousseau’nun kendi çocuklarının bakımı ve eğitimini üstlenmeme gerekçesi aslında “baba”nın “anne” ile kurduğu ilişkinin buyurgan olabilirken “çocuk”la kurduğu ilişkinin özgür birey vurgusu içerdiği görülebilmektedir. Çocuklar, elbette babanın himayesi altındadır. Bu himayenin babaya yüklediği bir sorumluluk mevcuttur. Fakat Rousseau baba-çocuk ilişkisinin özgürlüğü zedelemekten kurulması gerektiğini savunmaktadır:

“Doğa kanunu gereği baba, sadece yardımı oğlu için gerekli olduğu sürece çocuğun efendisidir; bu dönem geçtikten sonra eşit hale gelirler; o zaman, babadan tamamen bağımsız olan oğul babaya baş eğmez, sadece saygı borçlu olur; çünkü şükran duygusu yerine getirilmesi gerekli bir borçtur ama istenebilecek bir hak değildir. Uygar toplumun baba gücünden türediğini söylemek yerine, tersine bu gücün uygar toplumdan türediğini söylemek yerinde olur. Birçok kişi onun etrafında toplandığı anda o kişi onların babası olarak kabul edilebilmiştir.”³⁹

“Herkes kendini başkasına bağlayabilirse de, çocuklarını bağlayamaz. Çünkü onlar insan ve özgür olarak doğarlar; özgürlükleri kendilerininidir; hiç kimsenin onu kullanmaya hakkı yoktur. İyiyi kötüden ayıracak çağa gelmeden önce, baba çocukları korumak, rahatlarını sağlamak için onların adına birtakım koşullar koyabilip ama onları kayıtsız şartsız, geri dönülmezcesine başkasına veremez. Çünkü böyle bir bağış, doğanın amaçlarına aykırı olduğu gibi, babalık haklarını da aşar. Öyleyse keyfe bağlı bir yönetimin yasal bir yönetim olabilmesi için, halkın onu kabul etmeye ya

³⁷ Jean Jacques Rousseau. İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı. Çev. Rasih Nuri İleri. Say Yayınları. İstanbul. 2016. S. 138-9.

³⁸ Jean Jacques Rousseau. Emile ya da Eğitim Üzerine. Çev. Yaşar Avunç. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. İstanbul. 2016.

³⁹ Jean Jacques Rousseau. İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı. Çev. Rasih Nuri İleri. Say Yayınları. İstanbul. 2016. S. 160.

da etmemeye yetkisi olmalıdır. Ancak o zaman yönetim keyfe bağlı olmaktan çıkar.”⁴⁰

Rousseau aile içerisindeki çocuğun otoriteye maruz kalarak doğal durumunun ona verdiği özgürlüğü elinden kaçırmada engel olmak gerektiğini savunur ve ahlaksal özgürlüğü kendine amaç edinen bir çocuğun nasıl yetiştirilebileceğine dair görüşlerini sunduğu Emile kitabını yazar. Bu çalışmada Emile, bir çocuk eğitimi kitabı olarak değil, ailedeki tüm bireylere biçilen rollerin nasıl şekillendirildiğini göstermek için kullanılan önemli bir kaynak olarak değerlendirilmektedir. Başlı başına bir Emile okuması Rousseau'nun aileye bakışının en temel noktasını gösterebilmektedir. Çünkü Rousseau'nun ideal bir birey ve yurttaş olması için yetiştirmeye başladığı Emile'i yetimdir. Özdağ⁴¹ Emile'in yetim olmasına yani doğal duruma doğmasına iki anlam yüklemektedir: Birincisi, yetim Emile, toplumun etkilerine maruz değildir ve ikincisi bir 'ata' ile karşı karşıya kalmamaktadır. Özdağ'ın bu yorumundan hareketle denilebilir ki Rousseau'da aile, toplumun etkilerine maruz bırakıp doğal halin ve bir 'ata'nın etkisine/kontrolüne teslim ederek özgürlüğün korunmasına engeldir.

Bayka'ya göre de “Jean-Jacques Rousseau, 18. Yüzyıl felsefesinin başta gelen yenilik getirici filozoflarından. Ahlaksal, toplumsal ve siyasal düşüncelere yön vermiş, bunlara devinim sağlamıştır. Dış otoriteye ve akla karşı duyguyu, uygarlığa ve teknolojiye karşı doğayı savunmuştur; asıl özgünlüğü ise bireyin 'ben'ini bir inceleme ve yaşama alanı olarak görüp öne çıkartmasındandır. Siyasal ve toplumsal bir özne olarak bireyin konumunu irdelerken, söz konusu bireyin 'ben'ini de göz ardı etmemiştir.” Bu bağlamda Rousseau'ya dair bir okuma veya analiz yaparken üzerinde durulması gereken en önemli noktanın özgürlük anlayışındaki farklılık olduğuna vurgu yapılabilir. Rousseau üzerine yapılan çalışmalarda aileyle ilişkilendirilebilecek olan bir metne daha dikkat çekmek önemlidir. Bu metin Tunçel⁴² tarafından yazılan, Emile'in hem birey hem yurttaş olarak yetiştirilmesini eleştirel dille anlatan bir çalışmadır. Rousseau'nun doğal halin özgür bireyini kutsayarak öte yandan toplumculuğu yücelten yurttaşla vurgu yapmasındaki çelişki ele alınmaktadır. Emile, Tunçel'in⁴³ çalışmasında

⁴⁰ Jean Jacques Rousseau. Toplumsal Sözleşme. Çev. Aziz Yardımlı. İdea Yayınevi. İstanbul. 2011. S. 8-9.

⁴¹ Cenk Özdağ. 'Doğa' Kavramının Rousseau'nun Söylemindeki Birliği. Özne Felsefe ve Bilim Yazıları Dergisi. 17. Kitap, Güz. 2012. S. 59.

⁴² Ahu Tunçel. 'Özgün' Bir Yurttaşın Anatomisi Olarak Emile. Özne Felsefe ve Bilim Yazıları Dergisi. 17. Kitap, Güz. 2012.

⁴³ Ahu Tunçel. 'Özgün' Bir Yurttaşın Anatomisi Olarak Emile. Özne Felsefe ve Bilim Yazıları Dergisi. 17. Kitap, Güz. 2012. S. 94.

bireyin ‘kendi olabilme olasılığı’ şeklinde tartışılmaktadır. Ailesi olmayan Emile’in bireysel özgürlüğün simgesi olarak resmedilmesi Rousseau’nun sadece aileye değil aynı zamanda toplumsallığa bakışını da göstermekte, doğal durumda bunlara yer olmadığı görüşünü desteklemektedir.

Sonuç Niyetine

Baygal⁴⁴ şiddetin aile içi görünümünü araştırdığı çalışmasında hiyerarşi kavramına değinmekte ve ‘ailenin bir hiyerarşi sistemi yarattığını ve bu yolla toplumda düzeni korumada önemli bir rol oynadığını’ ileri sürmektedir. Rousseau’da aile kavramını sorgulayan bu çalışmada görülmektedir ki, Rousseau hiyerarşiyi reddedercesine aile içi ilişkileri doğal durumla ilişkilendirmektedir.

Çalışma, Rousseau’nun insanın doğal durumundan kopmasına neden olduğunu iddia ettiği toplumsal yapının temelini oturttuğu aileye ve aile bireylerine atfedilen rollere Rousseau metinleri ekseninde bakmıştır.

Rousseau’da hiç bir şey özgürlük aşkından daha derin değilken, Rousseau insanın bu özgürlüğünü toplumsallaşma yolunda kaybettiğini belirtmekte ve toplumsallaşmayı da esasen aile üzerinden kurgulamaktadır. Aile kavramına dair analizde görülenler, toplumsallaşmayı takip eden mülkiyet tartışmasıdır. Rousseau eşitsizliğin kaynağı olarak gördüğü mülkiyet ilişkilerinin doğal durumda olmadığını “doğanın insanlar arasında koyduğu eşitlik ve insanların kurduğu eşitsizlik”⁴⁵ sözlerinden hareketle ayrıntılandırmaktadır. Aileler kurmak yoluyla toplumsallaşan ve aile kurmayı mülkiyetle ilişkilendiren insanlar artık doğal durumun sunduğu eşitliği terk etmişlerdir. Rousseau, doğal ortamı terk edişi tam olarak özgürlükten vazgeçiş olarak görmemekte ve hayali öğrencisi Emile üzerinden geliştirdiği eğitim sistemi ile özgür bireyi yine odağına almaktadır. Emile, bir birey ve bir yurttaş olarak ailesi ve devleti için iyi evlat olarak tasarlanmıştır. Bu tasarımda şüphesiz Emile’in gelişim süreçleri üzerinden ilerleyen annelik ve babalık öğretileri de yer almaktadır. Böylece Rousseau’ya dair aile analizinde aile bireylerine rolleriyle birlikte değinmek mümkün olabilmektedir.

⁴⁴ Azize Baygal. Değişen Toplumda Değişen Aile Sosyolojik Tartışmalar. Ed. Nurşen Adak. Siyasal Kitabevi. Ankara. 2016. S. 181.

⁴⁵ Jean Jacques Rousseau. İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı. Çev. Rasih Nuri İleri. Say Yayınları. İstanbul. 2016. S. 65.

Sonuç olarak Rousseau, Aydınlanma döneminin sınır çizgileri üzerinde dolaşan bir düşünür olarak dönemin hem dışında hem de içindeki süreçlere hakim olabilmiştir. Bu çalışmada yapılmaya çalışılan aile temalı Rousseau okuması da aslında bizi Rousseau'nun dolaştığı çizgiye götürmektedir.

KAYNAKÇA

- Akagündüz, S. Y. 2012. Uygarlığa Yüz Çeviren Düşünür: Jean-Jacques Rousseau. *Özne Felsefe ve Bilim Yazıları Dergisi*. 17. Kitap, Güz. S. 113-125.
- Baygal, A. 2016. Değişen Toplumda Değişen Aile Sosyolojik Tartışmalar. Ed. Nurşen Adak. Siyasal Kitabevi. Ankara.
- Çalıcı, S. 2012. Rousseau’da Güç, Doğa ve Metafizik. *Özne Felsefe ve Bilim Yazıları Dergisi*. 17. Kitap, Güz. S. 63-76.
- Çelikkan, Ş. G. 2012. J. J. Rousseau’da Duyguları Bozan Katharsis Olarak Tiyatro. *Özne Felsefe ve Bilim Yazıları Dergisi*. 17. Kitap, Güz. S. 39-46.
- Durğun, S. 2012. Jean-Jacques Rousseau’da Amour Propre Kavramı. *Özne Felsefe ve Bilim Yazıları Dergisi*. 17. Kitap, Güz. S. 103-112.
- Gomes, B. 2015. Emile the Citizensaccare A Reassessment of the Relationship Between Private Education and Citizenship in Rousseau’s Political Thought. *European Journal of Political Theory*. 0/0. S. 1-20.
- Kofman, S. 2012. Rousseau’nun Fallokratik sınırları. Çev. Mustafa Yıldırım. *Özne Felsefe ve Bilim Yazıları Dergisi*. 17. Kitap, Güz. S. 135- 150.
- McLendon, M.L. 2013. Rousseau and the Minimal Self: A Solution to the Problem of Amour-Propre. *European Journal of Political Theory*. 3/3. S.341-361.
- Özdağ, C. 2012. ‘Doğa’ Kavramının Rousseau’nun Söylemindeki Birliği. *Özne Felsefe ve Bilim Yazıları Dergisi*. 17. Kitap, Güz. S. 47-62.
- Öztan, Ece. 2014. Türkiye’de Ailecilik, Biyosiyaset ve Toplumsal Cinsiyet Rejimi. *Toplum ve Bilim*. Sayı: 130. S.176-188.
- Rousseau, J.J. 2008. Siyasal Fragmanlar. Çev. İsmail Yerguz. Say Yayınları. İstanbul.
- Rousseau, J. J. 2011. Ekonomi Politik Üzerine Söylem. Çev. Aziz Yardımlı. İdea Yayınevi. İstanbul.
- Rousseau, J. J. 2011a. Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylem. Çev. Aziz Yardımlı. İdea Yayınevi. İstanbul.
- Rousseau, J. J. 2011b. Toplumsal Sözleşme. Çev. Aziz Yardımlı. İdea Yayınevi. İstanbul.
- Rouseeau, J. J. 2016. Emile ya da Eğitim Üzerine. Çev. Yaşar Avunç. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. İstanbul.

- Rousseau, J. J. 2016a. İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı. Çev. Rasih Nuri İleri. Say Yayınları. İstanbul.
- Saccarelli, E. 2009. The Machiavellian Rousseau Gender and Family Relations in the Discourse on the Origin of Inequality. Political Theory. 37/4. S. 482-510.
- Silier, Y. 2016. Özgürlük Yanılsaması Marx ve Rousseau. Yordam Kitap. İstanbul.
- Şerifsoy, S. 2016. Aile ve Kemalist Modernizasyon Projesi, 1928-1950. Der. Ayşe Gül Altınay. Vatan Millet Kadınlar. Ankara: İletişim Yayınları. S. 155-187
- Timuçin, A. 2012. Rousseau'da Toplum Sorunları. Özne Felsefe ve Bilim Yazıları Dergisi. 17. Kitap, Güz. S. 77-84.
- Timuçin, A. 2012a. Rousseau İçin Notlar. Özne Felsefe ve Bilim Yazıları Dergisi. 17. Kitap, Güz. S.7-14.
- Tunçel, A. 2012. 'Özgün' Bir Yurttaşın Anatomisi Olarak Emile. Özne Felsefe ve Bilim Yazıları Dergisi. 17. Kitap, Güz. S. 85- 101.

SONNOTLAR

ⁱ Bilgiler, Rousseau’nun Siyasal Fragmanlar kitabını yayına hazırlayan Say Yayınlarının Rousseau’nun Çağı ve Yaşamı üzerine oluşturdukları listeden alınmıştır. Bkz. Rousseau, J.J. 2008. Siyasal Fragmanlar. Çev. İsmail Yerguz. Say Yayınları. İstanbul

ⁱⁱ Bayka, Rousseau’nun Siyasal Fargmanlar kitabında Bayka’nın Önsözünden alınmıştır. Bkz. Rousseau, J.J. 2008. Siyasal Fragmanlar. Çev. İsmail Yerguz. Say Yayınları. İstanbul.

ⁱⁱⁱ Rousseau’nun bu iddiasının somut olarak görülebileceği en önemli eseri Emile’dir. Rousseau Emile’de anneliğin kutsallığı üzerinde oldukça fazla durmaktadır. Bkz. Rousseau, J. J. 2016. Emile ya da Eğitim Üzerine. Çev. Yaşar Avunç. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. İstanbul.

^{iv} “Ailecilik, normatif aile örüntülerinin merkezi olduğu bir ideoloji ve değerler sistemini ifade eder. Bir ideoloji olarak ailecilik, yalnızca evliliğin, maternalist ahlakın, toplumsal cinsiyete dayalı işbölümünün belli yeniden üretim davranışlarının normalleştirilmesini değil, refahın örgütlenmesi gibi spesifik siyasal çerçevelerin de meşrulaştırılmasını içerir” (Yang, 2006; akt. Öztan, 2014: 177)