



# KAYGI

Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi  
Bursa Uludağ University Faculty of Science and Letters Journal of Philosophy  
e-ISSN: 2645-8950

**KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal**

**Cilt 18, Sayı 1, 2019 | Volume 18, Issue 1, 2019**

## **Dizinler ve Platformlar | Indexes and Platforms**

TR Dizin – Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı | TR Index – Social Sciences and Humanities Database  
(<http://cabim.ulakbim.gov.tr/tr-dizin>)

Sosyal Bilimler Atıf Dizini | Social Sciences Citation Index  
(<http://atif.sobiad.com>)

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

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

## **İletişim Bilgileri | Contact Information**

Genel Ağ | Web: <http://dergipark.gov.tr/kaygi>  
E-posta | E-mail: [kaygi@uludag.edu.tr](mailto:kaygi@uludag.edu.tr)  
Telefon Numarası | Phone Number: +90 224 294 0000

Bursa Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa, Türkiye  
Bursa Uludağ University, Faculty of Science and Letters, Department of Philosophy, Bursa, Türkiye

## **Yayın Tarihi | Publication Date**

15 Mart 2019 | 15 March 2019

**e-ISSN: 2645-8950**



# KAYGI

Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi  
Bursa Uludağ University Faculty of Science and Letters Journal of Philosophy  
e-ISSN: 2645-8950

**KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal**

**Cilt 18, Sayı 1, 2019 | Volume 18, Issue 1, 2019**

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ ADINA SAHİBİ | OWNER on the BEHALF of ULUDAĞ UNIVERSITY

**Prof. Dr. | Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN**  
Uludağ Üniversitesi, Bursa | Uludağ University, Bursa  
kadir@uludag.edu.tr

YAYIN KURULU BAŞKANI | HEAD of the EDITORIAL BOARD

**Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr. Metin BECERMEN**  
Uludağ Üniversitesi, Bursa | Uludağ University, Bursa  
metinbecermen@yahoo.com

BAŞ EDİTÖR | EDITOR in CHIEF

**Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr. Ümit ÖZTÜRK**  
Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane | Gümüşhane University, Gümüşhane  
u.rzg.ozturk@gmail.com

EDİTÖR | MANAGING EDITOR

**Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr. Mehmet Fatih ELMAS**  
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman | Karamanoğlu Mehmetbey University, Karaman  
m\_fatihelmas@hotmail.com

İNGİLİZCE DİL EDİTÖRÜ | ENGLISH LANGUAGE EDITOR

**Arş. Gör. | Res. Assist. Erdem TANER**  
Uludağ Üniversitesi, Bursa | Uludağ University, Bursa  
erdemtaner@uludag.edu.tr

**Yayın Tarihi | Publication Date**

15 Mart 2019 | 15 March 2019

**e-ISSN: 2645-8950**



# KAYGI

Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi  
Bursa Uludağ University Faculty of Science and Letters Journal of Philosophy  
e-ISSN: 2645-8950

Cilt 18, Sayı 1, 2019 | Volume 18, Issue 1, 2019

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal

YAYIN KURULU ÜYELERİ | MEMBERS of the EDITORIAL BOARD

**Prof. Dr. | Prof. Dr. Alexander GUNGOV**

St. Kliment Ohridski Üniversitesi, Sofya | St. Kliment Ohridski University, Sofia  
agungov@yahoo.com

**Prof. Dr. | Prof. Dr. Andrej DÉMUTH**

Trnava Üniversitesi, Trnava | Trnava University, Trnava  
demuthovci@yahoo.com

**Prof. Dr. | Prof. Dr. Çetin BALANUYE**

Akdeniz Üniversitesi, Antalya | Akdeniz University, Antalya  
balanuye@akdeniz.edu.t

**Prof. Dr. | Prof. Dr. Mehmet Ali SARI**

Pamukkale Üniversitesi, Denizli | Pamukkale University, Denizli  
masari@pau.edu.tr

**Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr. Eren RIZVANOĞLU**

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van | Van Yüzüncü Yıl University, Van  
erenrizvanoglu@yu.edu.tr

**Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr. Nihal Petek BOYACI**

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul | İstanbul Medeniyet University, İstanbul  
npetekb@gmail.com

**Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr. Baver DEMİRCAN**

Üsküdar Üniversitesi, İstanbul | Üsküdar University, İstanbul  
baver.demircan@uskudar.edu.tr

**Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr. Emre Arda ERDENK**

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman | Karamanoğlu Mehmetbey University, Karaman  
eerdenk@gmail.com

**Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr. Sinan Tankut GÜLHAN**

Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep | Gaziantep University, Gaziantep  
sinantgulhan@gantep.edu.tr

**Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr. İsmail SERİN**

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun | Ondokuz Mayıs University, Samsun  
ismail.serin@omu.edu.tr

**Arş. Gör. | Res. Assist. Coşkun ŞENKAYA**

Kırklareli Üniversitesi, Kırklareli | Kırklareli University, Kırklareli  
coskunsenkaya@gmail.com



# K A Y G I

Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi  
Bursa Uludağ University Faculty of Science and Letters Journal of Philosophy  
e-ISSN: 2645-8950

## İÇİNDEKİLER | CONTENTS Cilt 18, Sayı 1, 2019 | Volume 18, Issue 1, 2019

### Araştırma Makaleleri | Research Articles

- [1]. Rabia TOPKAYA. “Sıfır Noktası Olarak Kökenin Ulaşılabilirliği” [*The Inaccessibility of the Origin as a Zero Point*], *Kaygı*, 18(1)/2019: 1-19.
- [2]. Yakup HAMDİOĞLU. “Hume: Estetik Değer Bıçmenin İki Yönü” [*Hume: Two Directions of the Aesthetic Evaluation*], *Kaygı*, 18(1)/2019: 20-36.
- [3]. Gökhan GÜRDAL. “Hareketli Resimlerin Felsefesi ve Felsefe Olarak Film” [*Philosophy of Motion Pictures and Film as Philosophy*], *Kaygı*, 18(1)/2019: 37-57.
- [4]. Diler Ezgi TARHAN. “Husserl’in Transzendenal Fenomenolojisinde Zaman Bilincinin Kuruluşu ve Bilincin Süreç Kipleri Üzerine” [*On Consciousness’s Process Modes and Constitution of Time Consciousness in Husserl’s Transzendenal Phenomenology*], *Kaygı*, 18(1)/2019: 58-74.
- [5]. Ömer Faik ANLI. “Post-Modern Epistemoloji Otopsisine Karşı Bilgi Kuramsal Bir Tez: Kant-Popper-Rorty” [*An Epistemological Thesis Against a Post-Modern Autopsy of Epistemology: Kant-Popper-Rorty*], *Kaygı*, 18(1)/2019: 75-113.
- [6]. Oğuz HAŞLAKOĞLU. “Derrida’nın Eczanesi: Reçeteyi Okuyamamak” [*Derrida’s Pharmacy: Unreading the Prescription*], *Kaygı*, 18(1)/2019: 114-133.
- [7]. Simay İKİER – Nazım GÖKEL. “Bellekte Dilsel Bağlam Bağımlılığı Sorunlarına Düşünce Dili Hipotezi Bir Çözüm Sunabilir Mi?” [*Can Language of Thought Hypothesis Provide a Solution to the Problems of Linguistic Context Dependency in Memory?*], *Kaygı*, 18(1)/2019: 134-153.
- [8]. Cem ÖZKURT. “Toplumsallık, Anlam ve Bir Sosyal İnşa Olarak İnsan” [*Society, Meaning and Human Being as a Social Construction*], *Kaygı*, 18(1)/2019: 154-171.
- [9]. Ferhat BAYIK. “Aristoteles ve Descartes Bağlamında Akıl ve Zekâ Kavramlarının Farkları” [*The Differences Between Mind and Intelligence in Aristotle and Descartes*], *Kaygı*, 18(1)/2019: 172-187.
- [10]. Ümit ÖZTÜRK. “Thomas Kuhn’da Dil Problemi: Aristotelesçi Fizik ve Hermeneutik” [*The Problem of Language in Thomas Kuhn: Aristotelian Physics and Hermeneutics*], *Kaygı*, 18(1)/2019: 188-205.



[11]. Efe BAŞTÜRK. “Aristoteles Düşüncesinde Politik Biyoloji ve *Prohairesis*” [*Political Biology and Prohairesis in Aristotle’s Thought*], *Kaygı*, 18(1)/2019: 206-224.

[12]. Kutsi KAHVECİ. “Bir Töz Metafizik Tartışması: Leibniz’in Spinoza Eleştirisi” [*A Substance Metaphysics Discussion: Leibniz’s Critique of Spinoza*], *Kaygı*, 18(1)/2019: 225-239.

[13]. Ahmet KAVLAK. “Hıristiyanlıkta İncil Yorumlarının Tarihsel Kaynakları” [*Historical Resources of Biblical Interpretation in Christianity*], *Kaygı*, 18(1)/2019: 240-256.

[14]. Sevinç TÜRKMEN. “Seneca’nın Erdem ve Bilgelik Anlayışının Ekolojik Etiğe Katkısı” [*The Contribution of Understanding of Seneca’s Virtue and Wisdom to the Ecological Ethics*], *Kaygı*, 18(1)/2019: 257-275.

[15]. Özgür YALÇIN. “Adaletin Kantçı Zemini” [*Kantian Grounds of Justice*], *Kaygı*, 18(1)/2019: 276-287.

“*Kaygı* Yayın İlkeleri”, *Kaygı*, 18(1)/2019: 288.



## TAKDİM

*Kaygı*. Bursa Uludağ Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi (e-ISSN: 2645-8950), kısa adıyla *Kaygı*, 2019 yılından itibaren, cilt ve sayı numarası ile ve elektronik olarak yayım hayatına devam edecektir.

Yazar ve okuyucularımıza duyurulur.

Makale Geliş | Received: 07.09.2018  
Makale Kabul | Accepted: 24.12.2018  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2019  
DOI: 10.20981/kaygi.505215

**Rabia TOPKAYA**

Arş. Gör. Dr. | Res. Assist. Dr.  
Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Kilis, TR  
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Kilis, TR  
ORCID: 0000-0002-0028-845X  
rabiatorpkaya@gmail.com

### Sıfır Noktası Olarak Kökenin Ulaşılamazlığı \*

#### Öz

*Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*'nin yazarı Rousseau, bu çalışmaya konu oluşturacaktır. Rousseau'nun dillerin kökeni konusundaki fikirleri, kuzey/güney dilleri konusundaki ayrımı vs. onun toplum durumları olarak belirttiği vahşilik, barbarlık ve uygarlık durumları ile koşturarak ele aldığı düşüncelerdir. Derrida yazı ve söz karşıtlığını, bu karşıtlıkta söze tanınan ayrıcalığı ve yine bulunış metafiziğine ait olarak düşündüğü dillerin kökeni arayışını eleştirir. Bu çalışmada, önce, Derrida'nın dil, söz ve yazı hakkındaki düşünceleri ile birlikte *différance*, *iz*, *déconstruction*, bulunış metafiziği üzerinde durulacaktır. Daha sonra Rousseau'nun dilin kökenine ilişkin düşünceleri incelenip, ardından Derrida'nın Rousseau eleştirileri açıklanacaktır. Derrida'nın *Gramatoloji*'de Rousseau üzerine yazdıkları bağlamında Rousseau'nun metinlerinin Rousseau'nun demek istediğinden çok başka şeyler ortaya koyduğu, Rousseau'nun bağlanmak istediği metafiziği aslında kendisinin yıktığı gösterilmeye çalışılacaktır. Sonuçta dillerin kökeni ve daha genel olarak köken fikrinin bir yanılı olduğu düşünülebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Rousseau, Derrida, Dillerin Kökeni, Yazı-söz, *Différance*.

### The Inaccessibility of the Origin as a Zero Point

#### Abstract

The focus of this article is Rousseau, the author of *Essay on Origin of Languages*. Rousseau's ideas about the origin of languages, the distinction between the northern / southern languages, etc. are considered in parallel with the situations of savagery, barbarism and civilization that he describes as social situations. Derrida criticizes opposition between writing and voice, the privilege given to voice, and the search for the origin of languages which he considers as belonging to metaphysics of presence. In this article, first, Derrida's opinion about language, voice and writing with *différance*, *trace*, *déconstruction*, metaphysics of presence will be emphasized. Then, Rousseau's thoughts will be examined and Derrida's criticism of Rousseau will be explained. Within the context of Derrida's writings about Rousseau in *Of Grammatology*, it will be shown that Rousseau's texts have revealed much more different things than he has meant, and he himself has destroyed the metaphysics to which he wanted to connect. As a result, it can be thought that the origin of languages and the idea of a more general origin are false notions.

**Keywords:** Rousseau, Derrida, The Origin of Languages, Writing-voice, *Différance*.

\* Bu çalışma, "Dünyayı Anlamada Dilin Rolü: Dilin Temsil İşlevi Üzerine Bir Çalışma" başlıklı "Doktora Tezi"nin 3. bölümünden türetilmiştir.

## Giriş

Dillerin kökeni arayışı özellikle on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda oldukça popüler bir konuydu. Dönemin filozofları yaptıkları tarihsel toplum durumu sınıflamalarına paralel olarak dilleri ve yazıyı da sınıflıyorlardı. Giambattista Vico bu filozoflara verilebilecek bir örnektir. Vico yaptığı tanrılar çağı, kahramanlar çağı ve insanlar çağı sınıflamasına karşılık düşecek şekilde üç dil gösterir: hiyeroglif dili, simgesel dil ve kavramsal dil (Yıldırım 2012: 64). Bir diğer örnek Rousseau’dur. Rousseau da vahşet durumu/barbarlık durumu/uygarlık durumu ayırımına paralel olarak yazıyı sınıflar: nesnelerin resmedilmesi/nesnelerin işaretlerle gösterilmesi/alfabe (Rousseau 2011: 18). Dillerin veya yazının başlangıcını aramak Jacques Derrida için, her zaman bir köken olması gerektiğini düşünen Batı metafizik tarihinin bir yanılgısı olmaktan öteye gidemez. Zaten metafizik tarihinin “logosantrik”<sup>1</sup> oluşu birçok yanılgıyı beraberinde getirmiştir. Metafizik tarihi ve karşıtlıklar ile düşünme Derrida için her ne kadar içinden çıkılmaz bir şey olsa da felsefe tarihinden örnek metinleri seçip bunları “déconstruction”<sup>2</sup> uğratarak Derrida “logosantrik” bakışın içerdiği çelişkileri ve aslında yaptığı ayrımları kendisinin yıktığını gösterir. Derrida’nın, Platon’un *Phaidros* metnine ilişkin yazdığı *Platon’un Eczanesi* işte böyle bir *déconstruction* örneğidir. Platon bu metinde kurduğu söz ve yazı karşıtlığında her ne kadar sözden yana yer alsada Derrida, Platon’un hiç *demek istemeden* yazıyı ne kadar övdüğünü serimler. Benzer bir şekilde Derrida *Gramatoloji* metninin bir bölümünde Jean-Jacques Rousseau’nun metinlerini *déconstruction*’a uğratarak Rousseau’daki çelişkileri ve metafizik tarihine uygun bakış açısına rağmen Rousseau’nun aslında hiç istemeden *différance*’ı dile getirdiğini gösterir. Bunun için çalışmada ilk önce Derrida’nın “différance” sözcüğüne ve ne anlama geldiğine; ardından ikinci bölümde onun bulunuş metafiziği ve bu metafiziğe ait olan yazı-söz karşıtlığına dair eleştirilerine yer verilecektir. Üçüncü bölümde

---

<sup>1</sup> Türkçeye “söz merkezci” olarak çevirilebilecek bu sözcüğü “logosantrik” olarak kullanmak tercih edildi.

<sup>2</sup> Sözcük Türkçeye kimi çevirilerde “yapıbozum” kimi çevirilerde “yapısöküm” olarak aktarılmıştır. Ancak bu çalışmada doğrudan alıntılar dışında “déconstruction” şeklinde orijinal halinde kullanılması uygun bulunmuştur.



Rousseau'nun dil görüşü ve dillerin kökeni arayışı incelenip son bölümde ise Derrida'nın anlatılan görüşleri çerçevesinde Rousseau'ya yönelttiği eleştiriler ortaya konulacaktır. Derrida'nın bu eleştirileri, bize kökenin ulaşılabilirliğini gösterdiği için önemlidir.

### **Différance**

“Différance” sözcüğünün “e” yerine “a” ile yazılmış olması Derrida'ya göre, bir grafik müdahaledir. Sesçil bir ayırım gibi görünse de yazılan, okunan ama işitilemeyen grafik bir ayırımdır (2008: 52). Bu grafik ayırımın sadece fonetik yazıda bir işlevi olmasına karşın fonetik yazıda bu ayırımın işitilememesi büyük bir önyargının iddia ettiğinin aksine fonetik yazının olmadığını gösterir. Derrida için empirik veya teknik bir yetersizlik olmayıp fonetik yazının da fonetik olmayan imleri kullanmasından, burada noktalama işaretleri, boşluk ve benzerini anımsamak gerekir; bu imlerin ise yapıları gereği im kavramıyla bağdaşmamasındandır. Ferdinand Saussure tarafından bütün imlerin olanak ve işlevlik koşulu olarak ortaya konan ayırım oyunu, Derrida için, kendisi sessiz bir şeydir. İki fonem<sup>3</sup> arasındaki ayırım işitilebilir bir şey değildir. Salt anlamında fonetik yazı salt anlamında fonetik “phonè” olmayışından, yoktur. Fenomenleri yapan ve onları anlayışımıza veren ayırım, kendinde işitilemezdir (Derrida 2008: 52).

Derrida, *différance*'ın sergilenemez olduğunu belirtir. Çünkü “yalnızca belli bir anda *burada* (présent), belirgin olabilen, ... buradakinin buradalığı olarak kendini gösterebilen, sunabilen şey sergilenebilir” (2008: 52). *Différance* ise kendini buradaki olarak vermez. *Différance*'ın bir varlığı ya da özü yoktur (Derrida 2008: 52-3).

“Différance” kendisinin, kendi başlatmadığı bir zincirin halkası olmasına yol açar. “Différer” fiili (Latince “differre”), iki anlama sahiptir: ayırım ve erteleme. Zamanlama (temporalisation) yakalanabilir bu erteleme anlamında. *Différer*'in öteki ve daha çok bilinen anlamı ayırımdır. “Différen(t)ds” “t” ile ya da “d” ile yazılışının başka anlamları da vardır: “ayırımlar ve görüş ayrılıkları, çatışkılar, benzememekten ileri gelen başkalık

---

<sup>3</sup> Berke Vardar *Dilbilim Temel Kavram ve İlkeleri*'nde “fonem”i dilde en küçük yapı taşı olarak düşünülen ses birimi olarak tanımlamıştır.

ya da alerji ve polemikten ileri gelen başkalık” ayrıca “başka öğeler arasında, etkin, dinamik bir biçimde ve belli ısrarlı bir yinelemeyle, ara, uzaklık ve uzamlaşma” (2008: 53-54). *Différence* ne zamanlama olarak *différenter*’e ne de *polemos* olarak *différend*’a göndermede bulunabilir. Derrida sözcüğü “a” ile yazmanın bu ekonomik boşluğu doldurmak için olduğunu söyler. Ayrıca “a” ile yazmak sözcüğün sonunu “-ance” haline getirir ki bu da mastar biçiminin etkenliğini nötrleştirir yani aktif mastarı hem aktif hem pasif olabilecek hale getirir (2008: 54). Bu arada konum, karar verilemezlik bağlamında tam Derrida’nın amaçladığına uygun olur.

‘Karar verilemeyen’ kararın bu özelliğini de belirtir: Karar verilemez çünkü, zaten/önceden karar verilmiş değil ve aslında asla karar verilmemiş ve asla karar verilebilir değildir. Verilen bir karar, karar verilemeyeni baskılayamaz (Alan Sümer 2014: 36).

Derrida klasik imbilimde imin şeyin yerini alması anlamında ikinci derece ve geçici olduğunu belirtir. “Kaynak”, “arkhe”, “telos”, “eskhaton” gibi değerler buradalığı, “ousia” ve “parousia” kavramlarını merkezi olarak konumlandırılmaya çalışılsa da yerini tutmak istediklerinin yerini asla tam olarak tutamadıkları için artık buradalıktan yola çıkan dizge ile anlaşılabilirler. Dile ve bir düşünce dizgesine yerleşmiş olan bizleri varlığın kategorilerini buradalık (*présence*) ya da burada yokluk (*absence*) olarak oluşturmaya zorlayan sınır geçersizleşir. Saussure imin keyfilikliğini ve dizgenin öğeler arasındaki farklar ile kurulmasını imbilimin ayrılmaz iki ilkesi olarak düşünür. İmler dizgesi terimlerin içeriği ile değil ayrımlarla kurulur, böyle olmasaydı keyfilik de olamazdı (Saussure 2001: 173). Saussure dilde dizgeden önce varolan kavramlara ya da seslere rastlayamayacağımızı söylediğinde Derrida bundan şu sonucu çıkarır; imlenen kavram hiçbir zaman kendinde olarak burada değildir, her kavram, ayrımların dizgesel oyunuyla başka kavramlara gönderme yaptığı bir zincirin içerisinde anlam kazanır. Bu oyun yani “différance” artık bir kavram değil, kavramsallığın, kavramsal süreç ve dizgenin olanağıdır. Aynı nedenle bir kavram olmayan “différance”, bir kavramla bir sesin birleşmesi olan bir burada olan da değildir. “Dolayısıyla anlamlama ediminde izin ötesine geçemeyiz, yani ötekinin eksiksiz varlığını asla bulamayız” (Altuğ 2008: 224). Bir dilde ayrımlardan başka bir şey yoktur, ama bu

ayrımalar sabit değildir, oynar. Öbür yandan ayrımlar kendileri de etkilerdir. Olmuş bitmiş olarak verilmiş değildir (Derrida 2008: 55). “Différance” denilen şey o zaman bu ayrımları, ayrımın etkilerini dilde “üreten” oyunun devinimidir.

Derrida’nın “différance” ile birlikte ortaya koyduğu dil düşüncesi genel dil yaklaşımlarından oldukça farklıdır. Çünkü dil birçok kişi tarafından ya dünyanın ya da düşüncenin temsili olarak görülmektedir. Buna Ludwig Wittgenstein’in birinci dönemi örnek gösterilebilir. Wittgenstein’in ikinci dönemindeki “dil-oyunu” fikri<sup>4</sup> Derrida’nın görüşüne benzemekle birlikte, ilk döneminde *Tractatus Logico-Philosophicus*’ta ortaya koyduğu *dünyanın olduğu gibi olan her şey olduğu* düşüncesi, “herhangi bir şeyi olduğundan farklı yorumlama imkânının olmadığını varsayar ve farklı perspektiflerin önünü kapatır” (Kahraman 2014: 79). Dil artık genel olarak verili dünyanın temsili olarak ele alınmasa da bazıları tarafından düşüncenin iletim aracı olarak görülmeye devam etmektedir.

İnsan, düşünen ve dil sahibi bir varlık olması dolayısıyla, doğru düşünmenin de belli kurallar dâhilinde yapılmasını sağlayan bir varlık olarak karşımızda durur. Bu düşünmenin yansımaları en güzel bir biçimde dilde açığa çıkar (Altuner 2012: 77).

Altuner, bu ifadeleriyle dili sadece düşünmeyi kurala bağlayan ve düşünceyi yansıtan olarak ele aldığını ortaya koymuş olur. Bugün bu düşünceye olan inanç azalmıştır. Postyapısalcı düşünce ise dilin tek işlevini düşünceleri disipline ederek temsil etmesi olarak görmez, bunun yanı sıra dilin hakikatleri kurucu etkisi de vardır. Altuner’in bu görüşü, Derrida’nın bulunuş metafiziğine dâhil edip eleştirel yaklaşacağı tarzda bir görüşür.

### **Derrida’nın Bulunuş Metafiziğine ve Yazı/Söz Karşıtlığına Eleştirileri**

Derrida bulunuş ya da mevcudiyet metafiziği de dediği Batı metafiziğini ve onun ürettiği ikili karşıtlıkları eleştirir. Derrida özellikle kurulan söz ve yazı karşıtlığına ve bu karşılıkta hep sözden yana tavır alındığına değinir. Bunun sebebi de konuşmanın

---

<sup>4</sup> Wittgenstein’in “dil-oyunu” kavramına dair görüşleri için bakınız; Wittgenstein 2007.

mevcudiyet olarak düşünülmesidir. Yazı ise her zaman başlangıca, mevcudiyete, kökene bir ek olarak ele alınır. Yazı içinde de öncelik sesçil yazıya verilir. Örneğin Aristoteles *Peri Hermeneias*'ta (*Yorum Üzerine*) sözün ruh hallerinin, yazının ise sesin söylediği kelimelerin temsili olduğunu söyler (2002: 7). Yani ses ruhla dolaysız ilişkisi olan birincil temsil iken yazı ikincil bir şey olarak düşünülür. Sesi ruha veya imlenen anlamın düşüncesine bağlayan bağ doğal olarak düşünülürken bu bağ karşısında her türlü imleme türeme, ikincil olacaktır, özellikle de yazı. Bu türeyiş zaten “imleyen” kavramının kökenidir. İm kavramı nihayetinde, Saussure'deki gibi bir yaprağın iki yüzü gibi ayrılmaz olduğunda bile, imleyen ve imlenen ayrımını barındırır (Derrida 2010: 21). Bu imleyen imlenen ayrımı duyulabilen düşünülebilen ayrımı kabul etmeden varolamayacağı gibi, aynı zamanda bir mutlak logosu, bütün gösterenlerin kendisini gösterdiği bir en son gösterileni de kabul etmek, kendi içinde barındırmak zorundadır. Bu mutlak “logos” değişik kılıklar alır; örneğin, Platon'da “idea” iken Ortaçağ'da “Tanrı” olur. Bunlar bizim düşünme biçimimizi kurmuştur, bu kavramları reddetmek söz konusu değildir, onlar bizim için gereklidir. İm devrinin *sonu* gelmeyecek olsa da bu kavramlar parçası oldukları mirası sarstıklarından bu devrin *kapanışı* biçimlenmeye başlamıştır (Derrida 2010: 23-4).

Kısaca Derrida'ya göre bu karşıtlıklarla düşünmekten ve bu bulunuş (présence) metafiziğinden kurtulma imkânı yoktur. Mümkün olan sadece bu sağlam gibi görünen yapıların parçası olan kavramların yapıyı nasıl sarstıklarını, böylece yapının zaten görüldüğü gibi sağlam olmadığını göstermek olabilir. Bunun için Derrida yapının içindeki sorunlu parçaları serimleyerek, bu parçaların kurmaya çalıştığı yapıyı sorunsallaştırdığını gösterir, başka bir ifadeyle “déconstruction” yapar. Ancak burada, Derrida için, déconstruction'un bir yöntem olmadığını, birtakım eleştirel okuma denemelerinde bulunmayı amaçladığını da söylemekte yarar vardır.

Saussure'ün yazıya dar ve türeme bir işlev verdiğini söyleyen Derrida, dar olmasının sebebini; Saussure'ün, yazıyı yazıdan bağımsız da kalabilecek olan dilin başına gelen bir rastlantı gibi ele alması ile; türeme olmasının sebebini de Saussure'ün, yazıyı temsil eden olarak, birincil imleyen olan sözün imleyeni olarak ele alması ile

açıklar. Saussure dil ve yazıyı iki ayrı im sistemi olarak ele alır ve yazının varlık nedenini sadece dili temsil etmesinde bulur (Derrida 2010: 47-8). Derrida’ya göre Saussure’ün yazıyı dışlamaya çalışmasının sebebi de onu tehlikeli bir alet gibi görüp, tehlikeyi savuşturmak istemesindedir (2010: 52-3). Saussure’de yazının dilde sözden sonra doğduğu ve buna karşın yazının daha önemli bir hale gelip kendisinden çıktığı düşünülen sözü *gasp* ettiği görüşü vardır (2010: 55). Benzer şekilde Rousseau da yazının sözün temsilcisi olup imgeye nesnenin kendisinden daha çok özen gösterilmesini garipser (2010: 55). Derrida’ya göre, burada ilgi çekici olan imge ile nesnenin birbirine dolanması, öyle ki bir yansıma etkisiyle sözün yazının “aynası” olması, asıl rolü yazının kapmış görünmesidir.

Bu temsil oyununda çıkış (köken) noktası yakalanamaz hale gelir. Şeyler vardır, sular ve imgeler, birinden öbürüne sonsuz göndermeler vardır ama kaynak ortadan kaybolmuştur. Artık basit köken yoktur, zira yansıtılan, imgesinin kendisine eklenmesi şeklinde değil, kendi içinde ikileşir [gölgesini yaratır]. Yansı, imge, “gölge”, gölgeliğini yaptığı şeyi ikileştirir. Spekülasyonun kökeni bir fark (différence) olur (2010: 56).

Temsil oyununda çıkış noktası kaybolup hangisinin köken olduğu unutulur. Her ne kadar sözden yana tavır alınmaya, yazı söze bir eklenti gibi düşünölmeye çalışılırsa çalışılırsın, aslında metin içi çelişkileri ve *demek istemeden* denilenleri serilmeyerek Derrida bunun da pek de başarılamadığını ortaya koyar.

### **Rousseau’nun Dilin Kökenine İlişkin Düşünceleri**

Rousseau dilin başlangıçtaki halini hatta çevirmenin “kendinde” dil diyebileceğini söylediği tarihsellikten hiç etkilenmemiş ilk halini bulmaya çalışır (2011: viii).<sup>5</sup> Burada “ilk”, “başlangıç” ya da “kendinde” sözcükleri zaten Derrida’ya göre bu bakışın yanılığının düşünölmeye için yeter. Rousseau’ya göre “söz insanı öbür hayvanlardan ayırır” (2011: 1) ve bu bağlamda dil de ulusları ayırmamıza yarayan ölçüt olur. Rousseau ayrıca “ilk toplumsal kurum” (2011: 1) olduğunu söylediği sözün doğal nedenlerle biçimlendiğini belirtir. Düşünceyi anlatmak için kullanılan duyulur işaretleri

---

<sup>5</sup> Bu iddia *Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*’nin çevirmeni Ömer Albayrak tarafından metne yazdığı “Çevirmenin Önsözü” kısmında ortaya konulmuştur.

ilk dil olarak kabul eden Rousseau, bu işaretlerin ortaya çıkışını da insanın duygu ve düşüncelerini iletecek araç olarak sadece duyularını bulmasına dayandırır (2011: 1).

Jest dili ve ses dilinin ikisini de doğal bulan Rousseau, göze kulağa göre daha çok nesne geldiği ve biçimler seslere göre daha çeşitli olduğu için jest dilinin daha basit ve daha az uzlaşım sal olduğunu ve daha kısa sürede daha çok şey söyleyebildiğini belirtir (2011: 2). Ancak *güçlü duygulanımlar* yaratmak için ses dili gereklidir (2011: 7). Rousseau’ya göre, gereksinimler jestleri doğurmuş, güçlü duygulanımlar ise ilk sesleri ortaya çıkarmıştır (2011: 9). Bu ayrım göz önüne alınıp dillerin kökeni üstüne önceki fikirlerden ayrılmak gerekir. Örneğin Rousseau, en eski diller olan Doğu dillerinin akla ve yöneme dayanmadığını, canlı ve mecazlı olduğunu, bu nedenle de hep söylendiğinin aksine ilk dillerin geometricilerin dilleri olmayıp şairlerin dilleri olduğunu belirtir. Aslında böyle olduğu tarihsel anlamda olgulardan çıkarılmamıştır. Sadece Rousseau’nun üç aşamalı tarih görüşünü ve insanın doğa durumundaki haline ilişkin düşüncelerini göz önüne alarak böyle olmuş olması gerektiği sonucuna vardığı söylenebilir. Ona göre insan gereksinimlerini ifade etmek için konuşmayı bulmuş olamaz. Temel gereksinimler insanları birbirine yaklaştırmaz aksine insanı uzaklaştırır. Dillerin kökeni temel gereksinimlerde değil, aksine güçlü duygulanımlardadır (2011: 9-10).

Rousseau’nun bir başka iddiası şudur: ilk ifadelerin söz sanatları ile yüklü olduğu, mecazlı olduğu iddiası. Rousseau gerçek anlamın en son bulunduğunu düşünür. Bunu da ilk güdülerin güçlü duygulanımlar olması sebebiyle böyle ele alır. Rousseau’ya göre insanlar başta şiir şeklinde konuşmuşlardır, akıl yürütme uzun zaman sonra gerçekleşmiştir (2011: 11). Rousseau’nun tarih ve dillerin gelişimine bakarak ortaya koyduğu fikirlerine göre; gereksinim artıkça ve aydınlanma yayıldıkça dil nitelik değiştirir. Dil güçlü duygulardan arınıp daha doğru hale gelir, duyguların yerine fikirleri koyar. Rousseau’nun bu söylediklerinden vardığı sonuç da böylece vurgunun yok olup, eklemlenmenin arttığı, dilin daha cansız ve donuk bir hale geldiğidir. Bu şekilde ele aldığı ilerleyiş Rousseau için doğaldır (2011: 17).

Dilleri karşılaştırmanın ve eskilikleri hakkında karar vermenin yazı yoluyla da olabileceğini söyleyen Rousseau, yazı sanatının yetkinliği ile dilin eskiliğini ters orantılı düşünür. “Yazı ne kadar incelikten uzaksa dil de o kadar eskidir” (2011: 17). İlk yazı biçimi sesleri değil doğrudan ya da alegorik figürlerle nesnelere kendisini resmeder. Bu durum güçlü duygulanımlı dile karşılık gelir ve bu bile bir tür toplumu ve güçlü duygulanımların doğurduğu gereksinimleri varsayar. İkinci yazı biçimi, sözcük ve önermeleri uzlaşım sal işaretlerle temsil eder. Bu biçime Çinceyi örnek veren Rousseau bu tip yazının ancak dil bütünüyle oluştuğunda ve halk ortak yasalarla birleştiğinde olabileceğini belirtir. Üçüncü yazı ise konuşan sesi ya sesli ya da eklemeli belli sayıda parçaya bölerek bunlarla da hece ve sözcükleri oluşturmak esasına dayanır ki Rousseau buna kullandığımız dili örnek verir (2011: 17-8). Rousseau, üç yazma biçimini insanların üç değişik toplum durumu ile bağlantılandırır: “Nesnelere resmedilmesi vahşi halklara, sözcüklerin ve önermelerin işaretlerle gösterilmesi barbar halklara, alfabe de uygarlaşmış halklara uygundur” (2011: 18).

Rousseau’ya göre yazının sadece dili saptaması gerekir ama o dili değiştirir, dilin sözcüklerini değil ama düşünme biçimini. Duyguları konuşarak düşünceleri ise yazarak anlatmamızın sebebini Rousseau sözün keyfi ve canlı olmasına yazının ise anlatımın yerine kesinliği koymasında görür. Rousseau’ya göre, yazılı dilin yayılması ise vurguludansa eklemeli olma özelliğini kitaptan söyleme de geçirerek sözü zayıflatır. Rousseau “her şeyi yazıyormuş gibi söyleyerek aslında okumaktan başka bir şey yapmıyoruz” der (2011: 23). Bu düşüncelerden çıkarılabilecek olan, Rousseau için, yazının kötülüğü dile getirdiği, sadece saptaması gereken dili değiştirdiği, zayıflattığıdır. Bu da aynı zamanda yazıyı dilin dışında tuttuğunu gösterir, şöyle ki yazının dili saptaması gerektiğini söylerken yazıyı dilden başka bir şey olarak ele almış olur. Oysa söz ile dili bu şekilde ayırtmaz.

İlkel dillerin birbirinden farkının ilk nedenini yerellikte gören Rousseau, kuzey ve güney dillerinin arasındaki genel ve ayırt edici farkı kavramak için doğdukları iklimlere ve oluşma biçimlerine bakmak gerektiğini düşünür. Avrupalıların şeylerin kökenlerini ele alan felsefelerinde çevrelerinde olanlardan hareket etmelerini eleştiren Rousseau

“İnsanları inceleyecekseniz yakınınıza bakmanız gerekir, ama insanı inceleyecekseniz bakışınızı uzağa taşımayı öğrenmelisiniz; öz nitelikleri ortaya çıkarmak için önce farkları gözlemlemeniz gerekir” (2011: 33) der. Su başında insanların bir araya gelişi üzerinden zamanla jest dilinin yetersiz kalışı ve sesin güçlü duygulanımlı vurguların da eşlik etmesiyle birlikte ortaya çıkışını anlatan Rousseau, su etrafında ilk aşk ateşlerinin ortaya çıktığını belirtir. Kısaca hazdan kaynaklı güçlü duygulanımlar ılıman iklimlerde insanların konuşmaya başlaması için yeterli canlılıktadır. Böylece Rousseau güneyde dillerin doğuşunu hazdan kaynaklı güçlü duygulanımların orada yaşanabileceğine bağlı düşünür. Kuzeyde hazdan ziyade gereksinim ön plandadır. Zamanla insanlar arasında gereksinimler ağır bastığında ise onları doğuran duygularla birlikte dil vurgularını yitirmiştir (2011: 48-50). Kuzeyde doğa güneydeki gibi cömert olmadığından kuzey dillerini ortaya çıkaracak güçlü duygulanımlar gereksinimden doğar. Güneyde mutlu yaşam amaçken kuzeyde sadece yaşamak amaçtır. Duygudan ziyade karşılıklı gereksinim insanları toplum halinde bir araya getirmiştir ve sürekli yok olma tehlikesi karşısında jest dili yetersiz kalmış, böylece söz doğmuştur. Rousseau güneyde ilk sözün *beni sevin* (aimez-moi) iken kuzeyde *bana yardım edin* (aidez-moi) olduğunu düşünür (2011: 51-2).

Rousseau’ya göre, armoni melodiyi engeller; güçlü duygulanımı siler, bu tıpkı yazının söze yaptığı şeydir (2011: 66-7). Rousseau’nun kurduğu başka bir analojiye göre de dilin melodiyi yozlaştırması gibi felsefe de dili duygudan, vurgudan yoksun bırakmıştır (2011: 81-2). Bunlardan Rousseau’nun doğal olduğunu düşündüğü söz ya da melodi tarafında yer alırken yazıyı ya da armoniyi dışladığını rahatlıkla anlayabiliriz.

Dillerin kaynağı konusundaki zorluklar üzerinde duran Rousseau’ya göre, beliren ilk zorluk dillerin nasıl olup da zorunluluk haline geldiği sorundur. “Çünkü insanlar arasında hiçbir haberleşme bulunmadığı gibi buna ihtiyaç da olmadığı için, dil zorunlu olmadıkça ne bu buluşun zorunluluğu ne de mümkün olabilmesi anlaşılamayacaktır” (1968: 107). Rousseau dil konusunda ikinci güçlük olarak dillerin nasıl olup da kurulmaya başladıkları sorununu ele alır. Bu öncekinden büyük bir güçlüktür, çünkü düşünmek için söze gerek duyulsa da, söz sanatını bulmak için düşünmeyi öğrenmeye



daha da çok gerek vardır Rousseau açısından. İnsanın çıkarabildiği ayrı ayrı seslerin fikirlerin üzerinde uzlaşmış tercümanları olduğu anlaşılınca, geriye hareket ve seslerle gösterilmeyen fikirler hakkındaki anlaşmanın tercümanının ne olabileceğini bilmek kalır. Ancak bu şekilde düşünceleri anlatma sanatı üzerine sağlam kanılar kurulabilir. Ancak dil henüz filozoflarca yeterince yetkin bulunmasa bile, Rousseau dilin şimdiden kaynağından çok uzaklaşmış olduğunu ileri sürer (1968: 108-9).

İnsanın kullandığı ilk dilin doğanın çığılığı olduğunu düşünen Rousseau için, doğanın çığılığı henüz insanların bir araya gelmediği dolayısıyla birbirini iknaya ihtiyaç duymadığı zamanda ihtiyaç duyduğu tek dildir. Büyük bir tehlike karşısında yardım istemek ya da şiddetli acının yatışmasını sağlamak için atıldığı için bu çığılığın ılıman duyguların hüküm sürdüğü yaşamın olağan seyrinde büyük bir kullanımı da yoktur. Rousseau’ya göre, fikirler genişleyip çoğalmaya başladığında insanlar daha fazla sayıda işaret ve daha geniş bir dil aramışlardır; ses bükünlerini çoğaltmışlar ve bunlara jestler eklemişlerdir. Gözle görülebilen, hareketli nesnelere anlatmak için jestleri kullanan insanlar kulağa çarpan şeyler içinse yansımaları (taklidi) sesleri kullanmışlardır. Fakat jestler sadece gözle görülebilen nesnelere anlatabildiği ve karanlıkta ya da araya başka nesne girdiğinde işlemediğinden insanlar jestlerin yerine ses boğumlamalarını koymuşlardır. Ses boğumlamaları belli fikirleri yerleşmiş işaretlerle temsil etmek bakımından daha elverişlidir. Elbette bu ikame genel uzlaşımın iş görür. Rousseau insanın henüz kaba olan organları için sözlerin kullanımı zor olduğundan, insanların ilk kelimelerinin, konuşmayı bileşenlerine ayırmadan oluşturulmuş, tek kelimeyle tam bir cümlenin anlamını veren kelimeler olduklarını düşünür. Başlangıçta isimler sadece özel isimler, zaman da şimdiki zaman (present de l’infinatif) iken insanların daha sonra küçümsenmeyecek bir zekâ çabası göstererek özne ile yüklemi, fiille isimi ayırmaya başladıklarını düşünür Rousseau. Sıfat ise zahmetli soyutlamanın bir ürünü olduğu için çok sonra gelebilmiştir. Başlangıçta sadece özel isimler vardı derken Rousseau, örneğin bir meşe ağacına A, bir diğer meşe ağacına B adı verildiğini, ikisinde ortak olanı görmek için çok fazla zaman gerektiğini kasteder (1968: 109-10).

Rousseau diller mi toplumun kurulmasına bağlıdır, yoksa toplum mu kurulmak için zaten bulunmuş dillerin varlığını gerektirir sorununu tartışmayacağını belirtir. Ancak Rousseau insanları birbirine yaklaştırmak bakımından doğanın fazlaca katkı yapmadığını düşünür. Rousseau’ya göre, ilkel durumda insan bir başka insana, bir kurdun ya da maymunun hemsine duyacağından daha fazla ihtiyaç duymayacaktır. Rousseau’ya göre böyle bir ihtiyaç varsayıldığında bile ötekini buna hizmet etmeye neyin zorlayacağını, hatta bu da gerçekleşse bile aralarında şartlar konusunda nasıl anlaşabileceklerini düşünmek imkânsızdır (1968: 113).

Rousseau’ya göre insanın ilk duygusu varlığını hissetmesi, ilk özeni kendi varlığını koruma özenidir. Açlık ve başka arzuları ona varolmanın değişik tarzlarını hissettirir. Daha önce de belirtildiği gibi Rousseau’ya göre insanlar soyunu devam ettirme ihtiyacı ile bir araya gelse de arzu giderildikten sonra ayrılır. Ancak zamanla güçlüklerle mücadele amacıyla avcılık ve toplayıcılık için bir araya gelen insanlar doğal araçlar geliştirmiştir. İnsanlar böylece karşılıklı sözler verme ve bu sözleri yerine getirmenin yararlılığı konusunda kabataslak bir fikre ulaşmışlardır. Ancak bu Rousseau’ya göre, ortak avlanma gibi anlık çıkarlar içindi. Böyle bir ilişki ise sürü halindeki maymunlardakinden daha fazla dili gerektirmez. Genel dil uzun süre, eklemlenmemiş haykırışlar, jestler ve taklit seslerden oluşmuş bir dil olmuş olsa gerektir.<sup>6</sup> Dil daha sonra bu haykırış, jest ve taklit seslere eklemli, üzerinde uzlaşılmış sesler katılarak geliştirilmiştir (1968: 132-5).

Rousseau büyük bir zaman dilimini hızla atladığını belirtir; buna dair gerekçesi, ilerleme ne denli yavaş olursa anlatımının o derece hızlı olmasıdır. Rousseau, insanların ilerlemeler yapabilecek güce ve duruma geldiğini, insan aklı ve hünerlerinin yetkinleştiğini söyler. Ardından ağaç altlarında, mağaralarda uyuduklarından, taştan sert ve kesici aletler yaptıklarından, bu aletle ağaç kesip bu ağaç dalları ile kulübe yaptıklarından söz eder. Bu Rousseau açısından ilk devrim dönemidir, çünkü aileleri kuran ve birbirinden ayırt eden mülkiyetin ilk ortaya çıkmasıdır (1968: 135-7). Bu arada

---

<sup>6</sup> Bu olmuş olsa gerek, böyle olmuş olmalı ifadeleri Rousseau’da sıkça görülür. Buna ilişkin Derrida’nın çözümlenmelerine ileride yer verilecektir.

sözlerin kullanılması ailelerle birlikte gelişip yetkinleşir. Dili gerçek kılan, yayan, ilerleyişini hızlandıran başka sebeplerle ilgili tahmin yürütülebileceğini belirten Rousseau, büyük doğa felaketlerinin insanları birbirine yaklaştırmış ve bir arada yaşamak zorunda kalmış insanlar arasında da bir ortak dil doğmuş olma ihtimalini gerçeğe yakın görür (1968: 137-8).

Rousseau'nun ele alınan dile ilişkin görüşleri karşısında Derrida'nın tavrını incelemeye sıra geldi. Bu nedenle de sıradaki bölümde, Derrida'nın yukarıda ele alınan görüşleri çerçevesinde Rousseau'ya yönelttiği eleştiriler ortaya koyulacaktır.

### **Derrida'nın Rousseau'ya Eleştirileri**

Eğer metafiziğin tarihi varlığın (être) mevcudiyet (présence) olarak belirleniminin tarihi ise, eğer serüveni logosantrizmin serüveniyle karışık birleşiyorsa, eğer baştan sona iz'in (trace) indirgenmesi olarak kendini üretiyorsa, Rousseau'nun eseri bize Platon'un Phaidros'u ile Hegel'in Ansiklopedi'si arasında oldukça ilginç bir konum işgal eder görünüyor (Derrida 2010: 152).

Sesbilimciliğe ya da logosantrizme mevcudiyet motifinin eklemlenmiş olması daha önce de belirtildiği üzere önemlidir. Derrida'ya göre, logos da ancak ses (voix) üzerinden kendinde mevcut olarak tanımlanmış, öznenin, bilincin kendi konuştuğunu duyması yazının dışlanması olarak dile getirilmiştir. Derrida, metafizik çağının içinde, Descartes'la Hegel'in arasındaki devir içinde Rousseau'yu “devrin tüm kültüründe derin biçimde örtük olarak içerilen şekliyle yazının indirgenmesini bir tema ve bir sistem haline getiren tek veya ilk kişi” (Derrida 2010: 153) olarak ele alır. Derrida, Rousseau, Platon ve Aristoteles'teki fikri tekrarlara da kullandığı mevcudiyet modelinin değiştiğini, Rousseau'nun “öznenin *bilinç* veya *duygu* içinde kendine-mevcudiyeti”nden hareket ettiğini belirtir (2010: 153). Descartes imi ve yazılı imi açık seçik bilginin dışına kovar. Hegel ise imi tekrar İde'ye dahil eder, Leibniz'i eleştirerek sesçil yazıyı över. Ancak Derrida'ya göre ne Descartes ne Hegel yazı sorunu ile cebelleşmişlerdir. Çünkü bu sorunun bir kavga ve kriz olarak yeri on sekizinci yüzyıldır. “Evrensel karakteristik”i Hegel'den önce Rousseau'nun mahkûm ettiğini söyleyen Derrida, bunu sesi askıya alır görüldüğü için yaptığını belirtir. Bu on sekizinci yüzyılda yazının ciddi bir tehdit

oluşturması ile ilgisinde düşünülmelidir. Bu tehdit de Derrida’ya göre tesadüfi değildir; tümel-yazı tasarıları, *yazı çözme* tekniklerindeki ilerlemeler, ve *genel dil ve yazı bilimi* fikri nedeniyledir (2010: 153-4). Ayrıca Derrida’nın Rousseau’nun metinlerini seçmesinde bir başka etken, bu metinlerin eklentiselliği görebilmek açısından iyi bir örnek olmaları, “logosantrik devrin belirleyici bir eklemelişini görüp tanımak” için iyi bir “açınlayıcı” olmalarıdır (2010: 247-9).

Rousseau’da uyum ve uyumsuzluğu birlikte düşünmek gerektiğini belirten Derrida, Rousseau’daki şu çelişkiye dikkat çeker: Rousseau doğanın yeniden sahiplenilmesi için edebiyata başvurmayı önerirken, kuram bakımından ise kültür yozlaşmasını ve topluluğun çözülmesini harfin suçu olarak değerlendirir. Bu iki jestin birlikteliğini garip bulan Derrida ancak *eklenti* (supplément) sözcüğünün durumu açıklayacağını ifade eder. Yazıyı tehlikeli bir araç, yardımcı olarak ele alan Rousseau, söz mevcudiyeti korumakta başarısız kaldığında yazının söze eklenmesi gerektiğini düşünür. Söz düşüncenin doğal ifadesi olan kurum ya da uzlaşımken yazı buna bir imge ya da “temsilci” olarak eklenir. Yazı bu anlamda doğal değildir, yapay bir hiledir. Sözün dolu mevcudiyeti için tehlikedir (2010: 219-20). Rousseau’da da Saussure’deki gibi çelişkili olarak, yazının hem dile dışarıdan bir eklenti oluşu hem de daha baştan beri dilin kökeninde işler halde oluşu söz konusudur. Rousseau’nun aksanlanmanın karşısına koyduğu eklemeliş, dilin yazı oluş süreci için gereken dile sonradan musallat olan bir şey olarak ortaya konulmaya çalışılırken Derrida’ya göre gösterilen, dilin daha kökenden yazı oluşu olmuştur (2010: 349).

Rousseau’nun müzik ve dil için kurduğu paralellik tarihleri için de geçerlidir, ikisinde de hastalık, bozulma yazıya dayandırılır. Eklenti doğal kökenden uzaklaştırıcı olarak ele alınır. Söze eklenen yazı ve melodinin yerine geçen armoniden söz etmesi Rousseau’nun eklenti ya da ikame mantığını görmemizi sağlar. Rousseau, bu ikame edikten gasp olarak da söz eder (Derrida 2010: 304).

Derrida, *Deneme*’nin temelindeki kavram karşıtlıklarını, Rousseau’nun ele aldığı tarihsel sürecin garip yürüyüşü olarak görür. Şema şudur; “bölünerek kendinden taşan bir köken” ya da merkezden hareketle soysuzlaşan ama ilerleme sayılabilecek öğeler de

içeren tarihsel çember (2010: 308). Ona göre, Rousseau soysuzlaşmayı her zaman zaten başlamış durumda ele aldığı halde, yine de kötülüğü iyi kökene dışarıdan gelen bir şey olarak da göstermek ister (2010: 304). Ardından da yararlı öğeleri gideren –ama aynı zamanda yararlı etkilerini de ortaya çıkaran– ve soysuzlaşmayı artıran yeni çemberler ve yeni kökenler gelir. Bu çemberde sürekli bir yeniden-temsil iş görür. Ve bu da Derrida için tekrar *différance*’a bağlıdır (2010: 308-9).

Yukarıda da anlatıldığı üzere, *Deneme*’nin yapısında dilin yapısı coğrafi konumlanışı ile ilişkili düşünülür, ancak doğu ya da batıya ayrıcalık verilmez. On yedinci yüzyılda yaygın olan karşıtlığı benimseyerek Rousseau bu konumlanışı kuzey ve güney üzerinden yapar (Derrida 2010: 331-2). Rousseau genel olarak dilleri tutkudan ya da ihtiyaçtan doğanlar olarak ayırır. Kuzey dilleri ihtiyaçtan güney dilleri ise tutkudan doğmuşlardır. Ancak Derrida, bu ayrımının yanısıra Rousseau’nun tutkuların kökenlerini de nihayetinde ihtiyaca dayandırdığına dikkat çeker (2010: 336). Derrida *Deneme*’yi şekillendiren ihtiyaçlar kuramının üç çeşit ihtiyaçtan oluştuğunu düşünür; geçim sağlama ve korunmayla ilgili olanlar, refah ve mutlulukla ilgili olanlar ki bunlar iştah ve arzularla ilgili olanlardır, ayrıca sonradan doğmuş ama hepsinin önüne geçmiş olan ihtiyaçlar yani fikir ve kanılardan doğmuş ihtiyaçlar. Rousseau’ya göre sonuncu için ilk ikisinin giderilmesi gerekir; ama ikinci aciliyet olarak genelde birincinin yerine geçer. Bunlardan da tutkunun ihtiyaç altında sayıldığı, ihtiyacın gerçekten de tutkuda mevcut oluşu görülebilir (2010: 337-338). Derrida’nın da göstermiş olduğu üzere, Rousseau ihtiyaç ve tutkuyu planladığının aksine keskin bir biçimde ayıramamış olsa da, dilin tutkudan ve güneyde doğması düşüncesine koşut olarak yazı ihtiyaç gidericidir, ölüdür ve kuzeydedir (2010: 344).

Rousseau insanı hayvandan ayıran uzlaşmalı dilin iyiye mi kötüye mi doğru gittiği konusunda net olmadığından metninde yine demek istemediğini demiştir. İlerleme eşzamanlı olarak hem iyiye hem kötüye doğru olduğundan Derrida’ya göre, “eskatolojiyi ve teleolojiyi iptal eder, tıpkı ayrımın (*différance*) –ya da kökensel eklemlemenin– arkeolojiyi iptal etmesi gibi” (Derrida 2010: 350). Eklemleme problemi için doğa kavramı probleminden geçmek gerektiğini belirten Derrida,

Rousseau'dan bazı önermelerle bunun sorunsallığını ortaya koymaya çalışır. İlk önerme; Rousseau'da söz insanı hayvandan ayıran ilk doğal kurum olmasına karşın, söz evrensel, diller çeşitlidir. Bu diller de konuştuklarında insanların nereli olduğunu ortaya çıkartır. İkinci önerme: Bir insan bir başkasını kendine benzer olarak tanımladığı anda ona duygu ve düşüncelerini iletme arzu veya ihtiyacını duyar. Ayrıca dil mi toplumun toplum mu dilin koşulu sorusu, Rousseau'da özellikle kaçınılan bir sorudur. Kısaca iletişim yolunun Rousseau'da doğal sebeplerle açıklanması söz konusudur. Üçüncü önerme: insan duyularıyla öteki insanların duyularına etkide bulunmak zorundadır. Bunu da ya hareket ya da ses yoluyla yapar. Hareket dokunma ya da jesttir. Kolumuzdan daha uzaktaki insanlara dokunamayacağımıza göre dağınık yaşayan insanlar sadece görme ve işitme yoluyla dili oluştururlar (Derrida 2010: 350-4).

Dağınıklık doğal koşul olacak, dağınıklık dilin doğduğu anda geride bırakılan bir “geçmiş” de olmayacak, dilde izini bırakacaktır. “Ayrımı bir kurum olarak dile sokar görünen eklemlenmemiş zemin ve uzamı doğal dağınıklığıdır, yani kısaca uzam” (Derrida 2010: 354). Doğa kavramının bu noktada daha da muammalı hale geldiğini düşünen Derrida, doğal olanın önce değerlendirilip sonra da dışlandığını gösterir. Jest dili ile ses dili önce aynı derecede doğal ilan edilir, ama arkasından jest dili birincil ve daha doğal, çünkü daha az uzlaşımsal bulunur (2010: 354-355).

Toplumun doğuşu bir süreç değil kurgusal, oynak, elden kayan bir sınır noktasıdır. Daha köken noktasında eksilmeye başlıyorsa çizgisel düzen bulunamayacağını ortaya koyan Derrida, dilin kuzeyli/güneyli kutuplarının birbirinin yerine geçen eklentisellik hareketleri olduğunu, yani yerel ayrımın *différance*'dan başka bir şey olmadığını gösterir (2010: 405-406).

Yazıda da benzer şekilde *différance* iş başındadır. Rousseau'daki üç devir- üç sosyal organizasyon- üç yazı biçimi (vahşi/barbar/uygar—avcı/çoban/çiftçi—piktografi/ideo-fonografi/analitik fonografi) arasında paralellik vardır. Vahşilerin yazısı sesleri değil, sadece nesnelere resmeden bir yazıdır. Bir temsil ve ilave olarak düşünülen bu yazı yerine konulduğu şeyin boşluğunu doldurmak için eklenen ama hiçbir şey eklemeyen şey olarak da tıpkı Platon'daki gibi hem hastalık hem ilaçtır. Platon'daki

fikri Rousseau da onaylar, yazı ölüm getirir. Ayrıca piktografi (resim-yazı) uzlaşmaya başvurmaz. Rousseau için uzlaşma ikinci evrede görünür, barbarlık ve ideo-fonografi evresinde. Artık sözcük ve önermeler uzlaşımın işaretleriyle temsil edilir. Bu uzlaşımın temsil ancak dil tamamen oluştuğu ve bütün halk ortak yasalar altında birleştiğinde mümkündür. Ancak Rousseau bu “ortak yasaları” başarabilen toplumlara “barbar” demektedir. Derrida’ya göre Rousseau’nun sözcüğü kullanımı kafa karıştırıcıdır, ama devirler ile yazı biçimleri arasında kurulan paralellik için gereklidir. Barbarlık sözcüğü *Deneme*’de farklı anlamlarda kullanılır örneğin bazen de dağınıklık halini gösterir. *Deneme*’nin kimi yerlerinde “barbarlıkları” anlatılan topluluklara “vahşiler” dendiğini gösteren Derrida, aynı bölümde barbarlığın altın çağ olarak ele alınıp ailevi-barbar toplumun dili ve yazısı olmadığına söylendiğini gösterir. Bu ortadan kaldırılamayacak ciddi bir çelişkidir. Tüm bunların yanı sıra Rousseau’nun toplumsal, dilsel ve yazısal yapıları nispeten bağımsız olarak ele alması dikkat çekicidir. Yazının ortaya çıkışını zorunluluğa değil de rastlantıya bırakmak için olan bu hamle; Derrida’ya göre, hem ikame işleminin çağrısını görmezden gelmek hem de kötülüğü dışsal, beklenmedik, silinebilir bir ilave olarak düşünmektir (2010: 442-7).

### **Değerlendirme**

Sonuç olarak denilebilir ki, yazı dışarıdan gelen kötülük, bir eklenti olarak ele alınmıştır, öte yandan Derrida’nın amacı bu dışsal sanılmış olan şeyin içselliğini göstermek değildir. Derrida, klasik mantıkta anlamsız görünecek olduğunu söylediği şu ifadeyi ortaya atar; “kökensel bir eklenti”dir yazı ya da yedek parça için dendiği gibi “orijinal” bir eklenti (2010: 474-8). Dilin kökeni de benzer şekilde düşünülebilir. İlk tohumlama, orijinal tohum olmadan tohumun çimlenmesi gibi dildeki terimler de benzer bir saçılım gösterir. Dilin ve “gerçek” tohum ekimin ne olduğundan bağımsızca her bir terimi tohum hücresi gibi düşünen Derrida’nın atomik öge dediği terim; bölünmeyi, aşılınmayı ve çoğalmayı sağlar. “Bir tohum olan terim mutlak bir terim değildir. Ancak her bir tohum hücresi kendi terimidir, kendi terimini kendi dışında değil, kendi ölümüyle bir açı yaptığı kendi içsel limiti olarak kendinde bulur” (1981: 304).

Bir dönemin modası olan dillerin kökeni arayışı döneminin dile bakışını, döneminin dile bakışı da bulunuş metafiziğini yansıtıyordu. Belki günümüzde bu tarz bir dillerin kökeni arayışına girilmemektedir, ancak aynı bulunuş metafiziği varlığını sürdürmektedir. Gerçi Derrida’ya göre bulunuş metafiziğinden kurtuluş yolu yoktur ancak yine de bu devrin kapanışı içindeyizdir. Artık krizde olan Batı metafiziğini yıkamayacak olsak da yer yer gedikler açarak farklı bir bakış açısı geliştirmek mümkündür. Aynı metinleri farklı okumak, *demek istemeden* dediklerini betimlemek... “Felsefe kendinden sapor, yine kendisini dışarıdan vuracak darbelere yol açar. Yalnızca bu koşulla, hem içsel hem dışsal yapıbozum olanaklıdır” (Derrida 2007: 127). İşte Derrida’nın *déconstruction* yöntemiyle *Gramatoloji*’de Rousseau metinlerine yaptığı da budur. Derrida, Rousseau’nun kuzey/güney yerel ayrımıyla aslında *différance*’ı ortaya koyduğunu göstermiştir. Rousseau metinlerindeki çelişkilerle, bir öyle bir böyle diyerek her durumda yazıya karşı sözü kurtarmaya çalışsa da, Derrida’nın ortaya koyduğu üzere bunu başaramamıştır. Bir köken aramaya çalışırken ise *différance*’a varmıştır.

Bu çalışmada içinden çıkmanın, kurtuluşun mümkün olmadığı Batı metafiziğinin aynı zamanda, asla tam olarak içine de girilemeyecek, sahiplenilemeyecek bir şey olduğu iddia edilir. Karşıtlıklarla düşünmek tarihimize egemendir ve mantık böyle işler görünmektedir. Ancak Derrida’nın *déconstruction*’undan sonra da okuduğumuz metinlere asla bir *déconstruction* olmamış gibi yaklaşamayacağımız da ortadadır. Derrida’nın ortaya koyduğu ve bu çalışmada da ele alındığı üzere bir gösterenin yalnızca bir gösterilene yoktur. Ve metinler o tek anlama inanıp onu vermeye çalışırken de *différance* işlemektedir. Böylece diyebiliriz ki Rousseau’nun metinleri artık yazıldıkları zamanda okuduklarından farklı metinlerdir. Derrida’nın *déconstruction*’u ile birlikte onlar da dönüşmüşlerdir. Ya da onlar aynı metinlerdir ama baştan beri izler ve izlerin silinmesi iş başındadır ve metinlerin demek istediğinden çok başka şeyler dedikleri artık okunabilmektedir. Köken öğretisi belki bir yanılgıdır ama görüldüğü üzere bu yanılgının da bize öğretebileceği şeyler vardır. En azından sıfır noktası olarak düşünülen şekliyle bir kökenin ulaşılabilirliğini anlamamızı sağlar.



## KAYNAKÇA

ALAN SÜMER, Banu (2014). "Derrida'da Kararverilemezlik ve Sorumluluk İlişkisi", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 18: 31-44.

ALTUĞ, Taylan (2008). *Dile Gelen Felsefe*, İstanbul: YKY Yayınları.

ALTUNER, İlyas (2012). "Dil, Anlamlandırma ve Yorumlama Üzerine Bir Deneme", *Beytulhikme. An International Journal of Philosophy*, 2(1): 75-86.

ARISTOTELES (2002). *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Yayınevi.

DERRIDA, Jacques (1981). *Dissemination*, trans. Barbara Johnson, Chicago: The University of Chicago Press.

DERRIDA, Jacques (2007). *Önemsizin Arkeolojisi: Condillac Okuması*, çev. Ali Utku & Mukadder Erkan, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

DERRIDA, Jacques (2008). "Différance", çev. Önay Sözer, *Toplumbilim*, 10: 51-63.

DERRIDA, Jacques (2010). *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

KAHRAMAN, Yakup (2014). "Dil Varlığının Ontolojik Zemini", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 18: 75-87.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1968). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, çev. Erdoğan Başar, Ankara: Anadolu Yayınları.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (2011). *Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, çev. Ömer Albayrak, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

SAUSSURE, Ferdinand (2001). *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual Yayınları.

VARDAR, Berke (2001). *Dilbilim Temel Kavram ve İlkeleri*, İstanbul: Multilingual Yayınları.

WITTGENSTEIN, Ludwig (2007). *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları.

YILDIRIM, Fatma Berna (2012). "Romantik Bir Mitos: Dilin Kökeni", *Bilgi Dergisi*, 25: 52-84.

Makale Geliş | Received: 17.11.2018  
Makale Kabul | Accepted: 27.12.2018  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2019  
DOI: 10.20981/kaygi.505624

**Yakup HAMDİOĞLU**

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sivas, TR  
Cumhuriyet University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Sivas, TR  
ORCID: 0000-0001-6117-5259  
yhamdioglu@cumhuriyet.edu.tr

## Hume: Estetik Değer Biçmenin İki Yönü

### Öz

Hume'un zihninde beğeni sorununun nasıl çözümlendiğini keşfedebilmenin en kestirme yolu, onun *Beğeni Standardı Hakkında (Of the Standard of Taste)* başlıklı denemesinde açtığı kapıdan girmektir. O, bu çalışmada, açık bir biçimde, estetik değer biçmenin öznel bir doğası olduğunu iddia etse de, beğeni yargılarının değerlendirilmesine zemin hazırlayan bir beğeni standardına ulaşmayı hedefler. Onun bu girişimi, böylece, beğeni anlaşmazlıklarını çözüme kavuşturmak bir yana, beğeni sorununu içinden çıkılmaz bir hale getirmiştir. Bu bakımdan, *Beğeni Standardı Hakkında*'nın onu dezavantajlı bir konuma yerleştirdiği eleştirmenler tarafından sıklıkla dile getirilir. Yine de insan anlayışı onun çabasını izah eden felsefi/düşünsel bağlamın taslağını çizer. Buna bağlı olarak, beğeni yargıları öznel bir değere atıfta bulunsa da, insan doğasının evrensel ilkeleri bir beğeni standardının varlığını daha anlaşılır hale getirmektedir. Bu çalışma, ilk bölümde, Hume'un beğeni teorisindeki estetik değeri belirleyen öznel çerçeveyi açık kılmayı hedeflemektedir. İkinci bölümde, ilk bölümde elde edilen sonuçlar çerçevesinde, beğeni standardının, onun teorisinde, evrensel insan doğası ile aynı doğrultuda nasıl karakterize edildiği izah edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Duygu, Beğeni, İnsan Doğası, Güzellik, Beğeni Standardı.

## Hume: Two Directions of the Aesthetic Evaluation

### Abstract

The shortest way to discover how the problem of taste in Hume's mind was resolved is to enter through the door he opened in his essay, *Of the Standard of Taste*. Although he openly claims that aesthetic appraisal is a subjective nature in the essay, he aims to achieve a standard of taste that lays the groundwork for the evaluation of the judgements of taste. His attempt thus, let alone find a solution to disagreements of taste, makes the problem of taste worse. In this regard, it is often expressed by critics that *Of the Standard of Taste* places him in a disadvantageous position. Even so, his view on human being sketches the philosophical/intellectual context which accounts for his attempt. Correspondingly, even though judgements of taste attribute to a subjective value, the universal principles of human nature make an existence of the standard of taste more understandable. This study, in the first section, aims to crystallize the subjective framework, which designates the aesthetic value in Hume's theory of taste. In the second section, within the frame of the outcomes which are achieved in the former section, it will be elucidated, in his theory, how the standard of taste is characterized in line with the universal human nature.

**Keywords:** Sentiment, Taste, Human Nature, Beauty, the Standard of Taste.

## I. Estetik Değer Biçmenin Özneliği

“Modern estetik teorinin en önemli kilometre taşlarından biri olarak kabul edilen” (Hünler 2011: 275) ve bu nedenle estetik üzerine en çok bilinen çalışmalardan biri olan Hume’un *Beğeni Standardı Hakkında*<sup>1</sup> başlıklı denemesi, denemelerinden oluşan *Dört Tez (Four Dissertations)* üst başlıklı derlemesinin içinde 1757 yılında yayımlandı. Onun buradaki amacı deneyim-güzel bağlantısının insan doğasında nasıl kurulduğuna ışık tutabilmektir. Beğeni sorunu kapsamında yapılan bu inceleme, beğeni ile ilgili tartışmalara son verecek bir takım ilkeleri ortaya çıkardığında bu hedef gerçekleşmiş olacaktır. *Deneme* Hume’un amaçlarına ulaştığı eksiksiz bir çalışma değildir. Ancak burada ileri sürdüğü düşünceler hem felsefesinin hem de farklı çalışmalarında dile getirdiği konu hakkındaki genel tavrının iç yüzünü yansıtır niteliktedir. Bu çerçevede düşünüldüğünde, “Hume’un genelde empirist, sensualist, relativist, nominalist felsefi tavrıyla koşullanan bir ilgi ve yakınlık duyduğu estetik söylem modeli, bu denemede hem yapısal olarak küçük ölçekte tekrarlanır hem de bizzat estetiğe özgü ‘beğeni’ sorunu temelinde özgül olarak yeniden inşa edilir.” (Hünler 2011: 278).

İnsanı öncelikle bir duyu varlığı olarak ele alan ve aklın “tutkuların kölesi” (the slave of passions) (Hume 1960: 415) olduğunu öne süren Hume için, beğeni sorununun ciddiyetle incelenmesi gereken bir konu olmasının yanı sıra, güzelliğin kaynağının haz ve acı deneyimi olmasının nedenleri gayet açıktır. O, 1739 yılında yayımlanan, felsefesinin çatısını oluşturan *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme (A Treatise of Human Nature)* adlı eserinde şöyle yazar: “Tüm eylemlerinin başlıca kaynağı ve devindirici ilkesi olarak, insan zihninin içine bir acı ve haz algısı yerleştirilmiştir.” (Hume 1960: 118). Haz ve acı deneyimi hem insan zihnini eyleme geçiren başlıca ilkedir hem de duyumun öznel ve içsel yansımaları olan duygu ve tutkunun kaynağıdır: “Bu duyumlar hem düşüncemizden hem de duygumuzdan çıkarılırsa, büyük bir ölçüde, tutku ya da eylem, isteme ya da irade yeteneğinin dışında oluruz.” (Hume 1960: 574). Hume için duygu, burada beliren anlamıyla, gösterge ile gönderimi arasındaki bağıntıya ilişkin bir şey değildir. O sadece yaşanan görelî bir durumun anlatımıdır; “kendi dışında hiçbir

---

<sup>1</sup> Bundan sonra *Deneme* olarak kısaltılacaktır.

şeye gönderme yapmamasıyla, hiçbir dışsallığa işaret etmemesiyle öznenin en *sahici* durumudur.” (Ferry 2012: 76). Bu ekseninde, Hume’a göre, “her duygu doğrudur; çünkü bir insanın onun bilincinde olduğu yerde duygu her zaman gerçektir ve kendisinin ötesinde hiçbir şeye bir gönderimde bulunmaz.”<sup>2</sup> (Hume 1998: 136). Hume güzelliği *kendine özgü bir haz ve doyum veren ve tamamıyla duyguya ait* bir estetik nitelik olarak tanımlar. “Bu, güzelliğin ayırt edici karakteridir ve onunla doğal eğilimi rahatsızlık üretmek olan biçimsizlik arasındaki tüm ayrımı oluşturur. Öyleyse haz ve acı güzellik ve biçimsizliğin sadece zorunlu katılımcıları değildirler, aynı zamanda onların gerçek özünü oluştururlar.” (Hume 1960: 299).<sup>3</sup> “Gerçekte nesnede olan şey” (what is really in the object) (Hume 1998: 136) hiçbir zaman duygu tarafından temsil edilmediği için güzellik ve biçimsizlik de nesnelere ait nitelikler olarak alınamazlar. Buna rağmen, “nesnelere doğal olarak güzelliğin ve biçimsizliğin doğmasına yol açan kimi nitelikler” (Hume 1998: 141) estetik niteliklerin üretilmesinde iş başındadır. Bu bağlamda Hume, güzelliği “haz üreten bir biçim” (a form which produces pleasure); biçimsizliği de “acı ileten bir parçalar yapısı” (a structure of parts which conveys pain) olarak tanımlar (Hume 1960: 299). Tüm etkisi duyumun haz üretme gücünden türetilen güzellik, “yalnızca ruhtaki bir tutku ya da izlenim” (merely a passion or impression in the soul) (Hume 1960: 301) olmanın dışında başka hiç bir içeriğe sahip değildir. Öyleyse o, yalnızca şeyler üzerinde düşünen zihinde var olur; her zihin farklı bir güzelliği algılar (Hume 1998: 136-137). Bu ifade, ilk bakışta, güzelliğin bir beğeni duygusu olduğu düşüncesini dışlayan bir izlenim verir.<sup>4</sup> Ancak güzelliğin nesnenin bir niteliği

---

<sup>2</sup> Hume şöyle devam eder: “Ancak anlama yetisinin tüm belirlemeleri doğru değildir; çünkü onlar kendilerinin ötesinde bir şeye, yani, gerçek olguya, bir gönderimde bulunurlar; ve her zaman bu standarda uymazlar.” (Hume 1998: 136). Anlama yetisinin belirlemeleri ile karşılaştırıldığında estetik haz yalnızca öznenin duygusunu ve beğenisini anlattığı için onun en *sahici* durumuna gönderimde bulunur. Böylece estetik duyguların anlatımı olan estetik yargılar arasında ayrımlar kaçınılmazdır. Bununla birlikte estetik yargıların Hume’un öne sürdüğü anlamdaki doğruluğu, estetik duyguların işleminde belli bir temel anlaşmanın bulunduğu işaret eder gibi görünmektedir. Bu nedenle “sahici duygular olmak kaydıyla, duyguların tasviri yanılmayacağı içindir ki, güzel olan, bilimin makul biçimde talip olamayacağı biçimde sağduyu konusu olabilir. Hume’un gayet mantıklı olarak estetik düşüncesinin çıkış noktası olarak kabul ettiği görececi duyumculuk burada yerini evrenselciliğe bırakır.” (Ferry, 2016: 77)

<sup>3</sup> Benzer şekilde ahlaksal ayrımlar söz konusu olduğunda da Hume, hazzın doğası gereği iyi, acının ise kötü olduğunu verili olarak kabul eder.

<sup>4</sup> Hume’a göre, beğeni sadece olduğu şeydir. Beğeni deneyimi doğrudan izlenimlere anında bir tepki olarak oluşur. Bu nedenle “doğruluk tartışmaya açıktır, ama beğeni değildir: Şeylerin doğasında var olan

olmadığını söylemek, Hume’un *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*’de açıkladığı şekliyle, güzelliğin ikincil bir izlenim olduğunu söylemektir (Townsend 2001: 195). Bu noktayı daha anlaşılır kılmak için izlenim terimini belirginleştirmek gerekir. Hume’a göre izlenim bilincinde olduğumuz tek şeydir. Verilişinin dışında onu tanımlamak mümkün değildir. Bu nedenle Hume şöyle yazar: “İzlenim terimi ile işittiğimizde veya gördüğümüzde veya hissettiğimizde veya sevdiğimizde veya nefret ettiğimizde veya arzuladığımızda veya da istediğimizde daha canlı olan algılarımızın hepsini ifade ediyorum.” (Hume 1921: 15). “Zihne giren her şey, gerçekte algı” (Hume 1960: 190) ve “zihnin en canlı algıları da izlenimler” (Hume 1960: 208) olduğundan izlenim sadece dıştan gelen etkinin izi değil, aynı zamanda zihnin algılamasının kendisidir. Hume zihnin algılarını izlenim ve düşünce olarak ikiye ayırır. Buna göre bir izlenim ilk önce duylara çarpar haz ya da acı duyumuna neden olur, daha sonra zihin tarafından onun kopyası alınır. Hume bunu düşünce (idea) olarak adlandırır. Buna uygun olarak da izlenimleri duyum (birincil veya orijinal) izlenimleri ve düşünme (ikincil) izlenimleri olarak ikiye ayırır. Bu ayrımlara göre izlenimlerin zihne verilişleri şöyle bir şema ile gösterilebilir: “Duyu nesnesi → duyu izlenimi → duyu idesi → duyu idesinin ruhta yansımaları → düşünme izlenimi → düşünme idesi.” (Nutku 2016: 41). Güzellik haz ya da acı düşüncesinden doğan bir izlenim olduğu için orijinal izlenime göre ikincildir. Bu bağlamda güzelliğin yalnızca şeyler üzerinde düşünen zihinde var olduğunu ya da bir düşünüm izlenimi olduğunu söylemek Hume’u problemlili bir konuma yerleştirmez, çünkü onun amacı sadece güzelliğin izlenimler tarafından türetilen bir duygu ya da tutku olduğunun hesabını vermektir. Sonuç olarak güzellik, Hume’un zihninde, bir duyum izleniminden ileri gelen duygu üzerine kurulan – “parçaların düzeni ve yapısı” (an order and construction of parts) doğrultusunda – ve “ruha haz ve doyum veren” bir düşünme izlenimidir (Hume 1960: 299). Güzellik ikincil bir izlenim, duygu ya da tutku olduğuna göre, “gerçek güzelliği ya da gerçek biçimsizliği aramak, gerçek tatlıyı veya gerçek acıyı tespit etme iddiasında olmak kadar nafil bir araştırmadır.” (Hume 1998:

---

şey yargımızın standardıdır; her kişinin kendi içinde hissettiği şey duygunun standardıdır. Geometrideki önermeler kanıtlanabilir; fizikteki sistemlere itiraz edilebilir; ancak dizenin ahengi, tutkunun sıcaklığı, ince zekânın parlaklığı dolaysız haz vermelidir.” (Hume 1912: 3).

137). Bu çerçevede, estetik değeri karakterize etmenin tek yolu güzelliğin insan doğasındaki empirik temellerini incelemektir. Hume’un yöntemi de buna göre şekillenir: Farklı çağ ve uluslarda hoşlanma duygusuna yol açan şeye ilişkin genel gözlemlerden yola çıkarak beğenin evrensel olarak bağlandığı ilkelere ulaşmak. Ayırt edici özellikleri hazlar ve acılar tarafından tayin edilen belirli duygusal reaksiyonlar, burada, estetik niteliklere karar verilmesini sağlayacak empirik kaynaklar olarak ele alınırlar. Bu bağlamda düşünüldüğünde, apaçık bir biçimde, kompozisyonun kurallarının hiçbiri *a priori* uslamalar tarafından tayin edilemez: “Onların altyapısı tüm pratik bilimlerin, deneyimin altyapısıyla aynıdır; ne de onlar her çağda ve her ülkede evrensel olarak hoşnut edici bulunan şeye ilişkin genel gözlemlerden başka bir şeydir.” (Hume 1998: 137-138). Hume sanatın genel kurallarının da, insanların bütün hissiyatlarının bu kurallarla uyumlu olması söz konusu olmasa da, “deneyim ve insan doğasının ortak duygularının gözlemi” (Hume 1998:138) üstüne kurulduğunu düşünür. Çünkü sağduyu (common sense) göstermiştir ki, uygun koşullar oluştuğunda hoş duygular uyandırmaya doğal olarak uygun olan güzellikler enerjilerini hemen açığa çıkarırlar (Hume 1998: 139). Hoş duygular uyandıran güzellikler, dünya döndükçe, insanların zihinlerindeki yetkelerini sürdürürler: “İki bin yıl önce Athena’da ve Roma’da hoş giden aynı Homeros, Paris’te ve Londra’da hala beğenilmektedir. İklim, yönetim, din ve dildeki tüm değişimler onun ihtişamını gölgeleyememiştir.” (Hume 1998: 139). Evrensel çürütülmeye karşı estetik değer gösterdiği direnç, bilimsel bilgi ve felsefi bilgi karşısında onun konumunu daha güçlü kılmaktadır. Şöyle ki, bilim adamlarının ve filozofların birbirlerine boyun eğmeleri ile karşılaştırıldığında, bir şiirin güzelliğinin insanların zihinleri üzerinde evrensel ve tartışmaya yer bırakmayan bir kalıcılığa sahip olduğu gün gibi ortadadır: “Cicero’nun soyut felsefesi itibarını kaybetmiştir: Onun hitabetinin coşkunu hala hayranlığımızın nesnesidir.” (Hume 1998: 149). Hume, bu kapsamda, şüphecilerin bağlandığı “beğenilerin doğal eşitliği ilkesinin” (the principle of the natural equality of tastes) aldatıcı bir içeriğe sahip olduğu görüşündedir. Şu sözleri düşüncelerinin gerekçesi niteliğindedir: “OGILBY ve MILTON veya BUNYAN ve ADDISON arasında deha ve zarafet bakımından bir aynılık olduğunu iddia eden kim olursa olsun, bir köstebek yuvasının TENERIFFE

kadar yüksek ya da bir küçük su birikintisinin okyanus kadar engin olduğunu iddia eden biri kadar bir mantıksızlığı savunduğu düşünülecektir.” (Hume 1998: 137). Bu ifadelerde çıkan sonuç şudur: Her beğeni yargısının ilkesini kendi içinde taşıması söz konusu değildir; o halde, beğeni yargılarındaki niteliksel farklar reddedilemez. Her bireyin beğenisinin aynı düzeyde olmadığı *evrensel duygu* (universal sentiment) yoluyla da onaylanır ki, Hume buna dayanarak beğenilerin doğal eşitliği ilkesi karşısında bazı insanların diğerlerinin üstünde bir tercih hakkına sahip olduğunun kabul edilebilir bir yaklaşım olduğunu düşünür (Hume 1998: 148). Hume’a göre, beğeni yargılarındaki büyük çeşitliliğinin karşısında *evrensel duygu*, bize, bir çelişki ve saçmalığa düşmemek adına, “duygu hissiyatlarına bir miktar anlama yetisinin ışığını karıştırmak” (Hume 1998: 140-141) hususunda makul bir neden sağlamaktadır. Bu perspektiften değerlendirildiğinde, duyguları açık seçik bir biçimde karşılaştırarak güzelliği ve biçimsizliği oluşturan her bir parçayı ayırt edebilecek kişiler, toplumda, sağlam kavrayışları ve yetilerinin yetkinliği bakımından diğerlerine göre kolayca ayırt edilebilirler. Çünkü güzellik deneyimi insanoğlunun doğal yapısında – “içsel dokunun özgün yapısı” (the original structure of the internal fabric) (Hume 1998: 140) – salt hoşlanma duygusu olarak yaşanan bir süreç değildir, aynı zamanda zihnin bütün işlemleri de burada iş başındadır. Bundan dolayı, estetik niteliklerin şekillenmesi için, öncelikli olarak, *gerçekte nesnede olan şeyin* imgeleme duyu ve algı yoluyla doğru bir biçimde – herhangi bir engele (sağlık, önyargı v.b.) takılmadan – yansıtılması gerekir. Hume’un felsefesinde imgelem, ilk anlamıyla, zihnin işleyişinde “imge üreten yetinin” (the image-making faculty) kavramsal karşılığıdır (Warnock 1978: 15). O, izlenimlerin yinelenmesini sağlar; böylece, izlenimler zihne düşünceler olarak sunulurlar – ki izlenimler bulunmadıklarında da onun aracılığıyla onlarla ilgili şeyleri düşünebiliriz.<sup>5</sup> Burada imgelem ve duygu durumları arasında da sıkı bir yakınlık vardır. Daha açık bir ifadeyle, yukarıdaki şemada da gösterildiği gibi, duylardan sağlanan birincil izlenimler duyu izlenimleridir; düşüncenin ruhta yansması sonucu oluşan ikincil izlenimler ise tutku, istek, isteksizlik, umut ve korku ve diğer duygusal reaksiyonların oluşmasına

---

<sup>5</sup> Hume’a göre, bu bağlamda, “imgelemin evreninde” (the universe of the imagination) üretilenden başka bir herhangi bir düşüncemizin olması veya oluşması da mümkün değildir (Hume 1960: 68).

kaynaklık eden düşünme izlenimleridir. Hume şöyle yazar: “Dikkat çekicidir ki canlı tutkular yaygın bir şekilde canlı bir imgeleme eşlik ederler.” (Hume 1960: 427). Canlı bir imgenin, doğası itibariyle, bir tutku ile ilişkili olma olasılığı sönük bir imgeden daha yüksek olduğu gibi zihindeki daha canlı ve ayrıntılı bir tasvir de daha yoğun bir duygu durumuna yol açacaktır (Warnock 1978: 38). Bu bakımdan *Deneme*’de “imgelemin inceliği” (the delicacy of imagination) daha ince duyguları algılama ve ayırt etme yeteneği için gerekli bir koşul olarak ifade edilir (Hume 1998: 140). Böyle bir incelikten yoksun olma gerçek güzellik deneyiminin yaşanmasının önünde büyük bir engeldir. *Çünkü imgelemin inceliğinden yoksun olan bir kişi beğeniyi ve duyguyu kendi ölçütüne indirmekte sakınca görmeyecektir.* Hume bu noktada Cervantes’in Don Kişot’ta Sancho’ya anlattırdığı bir öyküyü bu düşüncelerini gerekçelendirecek bir örnek olarak verir.

Hikâye Sancho’nun aile yakınlarının eski olduğu için çok kaliteli olduğu düşünülen bir fiçı şarap hakkında yargılarının haklı çıkması ile ilgilidir: Sancho’nun yakınlarından biri şarabı tattıktan sonra onun iyi olduğunu ama kösele tadı aldığını dile getirmiş; diğeri ise, kolaylıkla aldığı hafif bir demir tadı saklı kalmak kaydıyla, aynı yargıya varmış. Günün sonunda, fiçı boşaltıldığında, fiçının dibinde kösele kayışa bağlı demirden bir anahtar bulunmuştur. Bu hikâyeden çıkan ilk sonuç şudur: “Zihinsel ve fiziksel beğeni arasındaki büyük benzerlik” (Hume 1998: 141) estetik niteliklerin oluşmasında kurucu bir bileşendir. Şöyle ki, Hume’un bakış açısından, Sancho’nun aile yakınlarının yargılarını haklı çıkaran unsur, onların duyularının tatların hiçbirisini kaçırmayacak kadar duyarlı; zihinlerinin veya imgelemlerinin ise şarabın yapısında veya bileşimindeki niteliklerle birlikte onların ürettiği her duyguyu algılayacak kadar keskin olmasıdır. Hume’un estetik düşüncesinde, bu bağlamda, estetik deneyimin oluşması için söz konusu parçaları bir araya getirebilme yetkinliği “beğeni inceliği” olarak adlandırılır. Bu yeteneği olan kişilerin duyguları, nesnenin yapısındaki/bileşimindeki (composition) veya tasarımıdaki (design) her içerikten gözle görülür biçimde etkilenecek – doyumla (satisfaction) algılayacak – şekilde incelmıştır. Güzelliği algılamada ustalık anlamına gelen beğeni inceliği, Hume için, hem estetik



niteliklerdeki ayrımı somutlaştırmaktadır<sup>6</sup> hem de estetik deneyimin bir takım genel kurallara bağlı gerçekleştiğini düşünmek için bir altyapı sağlamaktadır (Hume 1998: 141). Onun beğeni sorununa karşı yaklaşımı olgusal/empirik olduğu için o, güzelliğin genel kurallarına (the general rules of beauty) öznenen ayrı bir genelliğe<sup>7</sup> işaret eden bir içerik yüklemeyiz. Böyle bir *empirik genelliğe* kapı aralayan öznel de, dolayısıyla, beğenilerin doğal eşitliği ilkesinde değil, nesnenin kendisinde olan şey (yapısında/bileşiminde veya tasarımıda) ile kendine özgü duygusal reaksiyon arasında imgelemde kurulan ilişkilerde anlamını bulmaktadır.<sup>8</sup>

## II. İnsan Doğasının Evrenselliği Yönünde Estetik Değer Biçmek

Beğeni sorunu Hume’un zihninde, şüphesiz, bir beğeni standardı sorunudur: “Bir beğeni standardı araştırmak bizim için doğaldır; insanların çeşitli duygularını uzlaştırabilecek bir kural; en azından bir duyguyu onaylayan bir başkasını kınayan bir karar.” (Hume 1998: 136). Beğenin standardını araştırmak doğaldır çünkü insanların duyguları genellikle her çeşit güzellik ve biçimsizlik bakımından sıklıkla farklılaşırlar (Hume 1998: 134). Hume’un beğeni teorisinde güzellik deneyimi haz duygusu ekseninde şekillenir ve böyle olduğu için de kendi içine kapalıdır. Bu durumun güzellik üzerine inceleme yapmayı tamamen sonuçsuz bir çaba durumuna getirmesi beklenirken Hume, çeşitli duyguları uzlaştıran evrensel kuralları saptamaya çalışmıştır. Ona göre, insanoğlunun deneyimleri göstermiştir ki, diğerlerinin karşısında hoşlanma duygusu uyandırmaya elverişli güzellikler, uygun koşullar oluştuğunda, aynı eğilime yol açmaktadırlar. Belirli bir hoşlanmaya yol açan kimi niteliklerin tanınmasındaki beceri, bu güzelliklere karşı beğeni inceliği kazanmanın önemli bir parçasıdır. Hume’un estetik

---

<sup>6</sup> Hume’a göre, beğeni inceliğine sahip bir kişi için “kibar ve akla uygun bir konuşma ona en yüksek eğlenceyi sağlar; kabalık veya küstahlık ona o kadar büyük cezadır. Kısacası, beğeni inceliği tutku inceliği ile aynı etkiye sahiptir. O (beğeni inceliği) hem mutluluğun hem de ıstırapın alanını genişletir ve bizi insanlığın geri kalanının gözünden kaçan hazlara olduğu kadar acılara da duyarlı kılar.” (Hume 1998: 10-11).

<sup>7</sup> Hume felsefesinde bu genellik insan doğasının doğayla uyumunu anlatmaktadır.

<sup>8</sup> Burada vurgulamak gerekir ki, bu ilişkiler imgelem tarafından kurulmazlar ama çağrışım ilkeleri (benzerlik, bitişiklik ve nedensellik) yoluyla imgelemde kurulurlar. Esasında, “hiçbir şey imgelem tarafından yapılmaz; her şey imgelemin içinde yapılır. İmgelem tarafından bir düşüncenin üretilmesi sadece imgelemde bir izlenimin yeniden üretilmesi olduğu için imgelem düşünceler oluşturan bir yeti bile değildir.” (Deleuze 2001: 23).

düşüncesinin temel dinamiklerinden olan beğeni inceliği, estetik değer biçmenin öznelliğine rağmen, onun için, güzelliğin genel kuralları düşüncesine kapı aralar. Burada onun zihnindeki soru şöyledir: Beğeni inceliği nasıl insan doğası haline gelmektedir? Diğer bir ifadeyle, insan doğası nasıl güzelliğe duyarlı hale gelmektedir? Beğenilerle ilgili bir inceleme, eğer başarısız bir girişim olmayacaksa, estetik değeri karakterize etmeye yönelik bir belirlemeyi zorunlu kılar. Hume beğenilerde karşılaşılan büyük çeşitliliği, insan-doğa ilişkisinin dışında resmedilen nesnel bir estetik değer anlayışını olumsuzlayan bir kanıt olarak görür. Onun amacı, deneyimin estetik değer biçmede insanoğlunu nasıl yetkinleştirdiğinin arka planını felsefi olarak izah edebilmektir. Radikal deneyciliğine karşın, beğeni yargılarının geçerliliğini ölçebilecek bir *karar* mekanizmasının evrensel olduğunu düşünmesi nedeniyle, Hume’un *Deneme*’de sergilediği uslamamada kendimizi zor bir bilmece içinde hapsolmuş gibi hissedebiliriz. Ancak bunun da nedenleri vardır ve Hume’un problemleri görünen beğeni standardı arayışı, tüm çıkmazlarına rağmen, insan görüşü ekseninde anlaşıldığında anlamsız bir çaba değildir. Beğeni sorununun yol açtığı güçlükler karşısında Hume, beğenin evrensel ilkeleri için ihtiyaç duyduğu temeli insanoğlunun özsel yapısında bulur: “Beğenin genel ilkeleri insan doğasında yeknesaktır.” (Hume 1998: 149). Genel bir ifade ile Hume’un “insan doğası” kavramı, onun felsefesinin temeli olan insan-doğa birlikteliğine gönderme yapar. Kavram, daha özelde, bir taraftan insanın doğal yapısının “değişik algıların bir demeti” (a bundle or collection of different perceptions) (Hume 1960: 252) olduğuna; diğer taraftan ise, ilkinden daha önemli bir biçimde, doğanın düzenine uygun bir şekilde evrensel ilkeler (deneyim ve alışkanlık ilkeleri, çağrışım ilkeleri ve tutku ilkeleri) tarafından kurulduğuna işaret etmektedir. Hume, bu ilkeler ışığında, geçmişte nasılsa gelecekte de o şekilde kalacak bir insan doğasının değişmezliğinin özsel olduğuna inanmaktadır: “Bütün uluslarda ve çağlarda insanların eylemleri arasında büyük bir yeknesaklık (uniformity) olduğu ve insan doğasının ilkeleri ve işlemlerinde hep aynı kaldığı evrensel olarak kabul edilir.” (Hume 1921: 85). İnsan doğası bütün çağ ve bölgelerde o kadar evrensel ki, tarihin bu konuda “insanın doğasının tüm bilinen ilkelerini” (all the known principles of human nature) (Hume 1921: 95) yerinden oynatacak kadar aykırı ya da yeni bir şey söylemesi

mümkün değildir. İnsana dair tarihte bir ilerlemeden söz edilecekse bu, “insan doğasının değişmez ve evrensel ilkelerini” (the constant and universal principles of human nature) (Hume 1921: 86) ortaya çıkarmak adına onun eylem ve davranışlarının değişmez kaynaklarını tanımamız ile ölçülebilir. İnsanı doğal yapısının ilkeleri konusunda eğiten ve geleceğe hazırlayan ise bir deneyim sürecinde biriktirdiği genel gözlemlerdir. Hume’a göre eğer insan doğasında yeknesaklık olmasaydı ve deneyim “düzensiz ve yasasız” (irregular and anomalous) olsaydı, o zaman insan üzerine genel bir gözlem elde etmek mümkün olmazdı (Hume 1921: 87-88).<sup>9</sup> İnsan, doğasındaki düzen nedeniyle geçmiş deneyimlerini hâlihazırdaki duyu izlenimlerine aktarma yatkınlığındadır. Hume için bu yatkınlığın kökeni olan alışkanlık, deneyimlerimiz arasında zorunlu değil ama olasılıklı bir ilişki olduğunu gösteren doğanın ilkelerinden başka bir şey değildir (Hume 1960: 179). Doğal olarak tüm düşünceler duyu izlenimlerinden doğduğu ve tüm yargıların temelinde öznel bir gereklilik, inanç<sup>10</sup> (belief) veya alışkanlık yer aldığı için akıl yürütmelerin tamamı geçmiş deneyimler ile uyum içinde sonuçlar ortaya koymaya dayanır. Alışkanlık, o halde, insan hayatının yüce kılavuzudur. Deneyimimizi bize yararlı kılan ve gelecekte geçmişte ortaya çıkmış olaylara benzer bir olaylar zincirini beklememizi sağlayan tek başına bu ilkedir (Hume 1921: 45). Hume’a göre alışkanlık ilkesi, olgu sorunları (matters of fact) ve varoluş (existence) hakkındaki tüm akıl yürütmelerimizde zihnimiz işlemlerini gerçekleştirmeye zaman bulmadan iş başındadır. Bu gösteriyor ki, burada, “doğanın akışı ile idealarımızın birbirini takip etmesi arasında bir çeşit önceden-kurulmuş harmoni” vardır (Hume 1921: 55). Alışkanlık ilkesi temelinde düşüncelerimiz ve kavramlarımız doğanın akışı ile aynı yolu izler. Ancak deneyim bilgisinin olasılığın tahakkümünde olması nedeniyle, neden böyle bir uyumun var olduğunun kesin bilgisine ulaşamaz. Bu bağlamda alışkanlık insanoğlunun hayata tutunmasını, türünü devam ettirmesini ve her problem karşısında bir yol bulmasını

---

<sup>9</sup> Buna rağmen Hume “olması gerek” tartışmasında olandan olması gerekene geçişin tamamen kavranamaz olduğu görüşündedir. O, bu bağı bilgide olduğu gibi ahlak alanında da koparmasıyla (subjektifleştirilmesiyle) tartışmada aşırı uçta yer aldı. Daha sonra bu bağı kurma görevini Kant üstlenecektir. Bu konuyla ilgili bir tartışma için Prof. Dr. Uluğ Nutku’nun *İnsan Felsefesi Çalışmaları* adlı kitabındaki “*Olması Gerek*” Üzerine Bir Tartışma başlıklı yazısına bakılabilir.

<sup>10</sup> Hume’a göre, inanç, bulunan bir izlenim ile bir ilişki (ya da çağrışım) yoluyla üretilen canlı bir düşüncedir (Hume 1960: 97).

mümkün kılan ilke olmasına rağmen, bu bilinmezlik hiçbir zaman aşılamayacaktır. O halde, Hume, esasında, olgu ve varoluş sorunlarımızın doğasını deneyim ve alışkanlık ilkelerine başvurarak izah ederken, aynı zamanda da, olasılığı hayatı anlamının gerçeği haline getirmiştir. Yine de, bu şüpheli tutumunun yanında, ona göre, eğer “insan doğasının doğru anatomisi” (the accurate anatomy of human nature) (Hume 1960: 263) çıkarılırsa, hem insan doğasının evrensel ilkelerini kesinleştirmek hem de onlara başvurarak kavramsal çerçevemizi nasıl oluşturduğumuzu izah etmek mümkün olacaktır. Böylece, bu durumun yol açtığı çelişkilere<sup>11</sup> rağmen, Hume’un insan görüşünün ağırlık merkezini deneyim bilgisinin olasılığı değil, önceden-kurulmuş uyumun değişmezliği oluşturur. Hume, felsefi olarak, değişmezliğinin yapısal ve özsel olduğunu düşündüğü insan doğasının, tüm bilimlere biricik sağlam bir çekirdek olduğuna dair inancını daima korumuştur. Onun zihninde insan doğası ile uygunluk içinde izlenim, inanç, düşünce, alışkanlık, deneyim, neden-etki, bellek ve imgelem kavramları “tüm durumlarda deneyimimizi açıkça ya da gizlice, doğrudan ya da dolaylı olarak hiçbir deneylerini edinmediğimiz örneklerle aktarırız” (Hume 1960: 105) ilkesi etrafında bir araya gelir. Deneyim, tarihsel süreçte, insanın geçmişi geleceğe bağlamasının, tam ve eksiksiz bir şekilde, alışkanlığını kazandırır. Hume alışkanlıktan aldığı güvence ile insan doğasının gelecekte de aynı algılama niteliğini devam ettireceğine olan inancını canlı tutar. Çünkü algıların düzenli ardışıklığı (the regular succession of perceptions) yoluyla olmanın dışında, zihne sunulmuş bir şey aracılığıyla alışkanlık kazanmak mümkün değildir (Hume 1960: 197). Nesnelere “düzenli bir bitişiklik ve ardışıklık düzeni içinde” (a regular order of contiguity and succession) (Hume 1960: 87) var olurlar. Deneyim, buna bağlı olarak, tüm geçmiş durumlarda sürekli birarada (constant conjunction) bulunan tikel nesnelere değişmez olarak birbirleriyle bağımlı olduklarını bildirir. Hume’a göre *geçmiş deneyim ve onların*

---

<sup>11</sup> Çelişki Hume’un izlenimler teorisindeki insan anlayışına sonuna kadar bağlı kalmamasından kaynaklanır. Çünkü onun izlenimler teorisine göre duyu izlenimleriyle edindiğimiz deneyimler arasında zorunlu bağlantı değil, sürekli biraradalık bulunur. Böylece geçmişteki deneyimlerimizden geleceğe dair objektif sonuçlar çıkaramayız çünkü deneyime dayanan bilgi olasıdır. “Fakat Hume’un insan görüşü böyle bir olasılığa dayanmıyor; çünkü değişmezliğin yapısal, özsel olduğunu söylüyor. Bu görüşünün evrensel olduğunu söylemekle de izlenimler teorisindeki insan anlayışından uzaklaşıyor.” (Nutku 1998: 77).

*değişmez biraradalıklarını* hatırlamamız, aynı zamanda, duyulara sunulan bir izlenimden neden ve etki düşüncesine geçişin kaynağıdır (Hume 1960: 88). Nedensel bağlantı hem sürekli biraradalık hem de ardışıklık (succession) ve bitişiklik (contiguity) ilişkilerine işaret eder. Hume’a göre, benzerlik (resemblance) neden-etki ilişkisiyle, neden-etki arasındaki benzerlik ilişkisi de deneyimle birleştiğinde zihin bir düşünceden ötekine geçme alışkanlığı kazanır. Başka bir ifade ile nesnelere değişmez birliktelikleri ve ardışıklık-bitişiklik ilişkilerinin kesintisiz benzerliği insan doğasında daima bir beklenti veya inanç olarak karşılık bulur. O halde, zihin bir nesnenin düşüncesinden ya da izleniminden bir diğerinin düşüncesine ya da inancına geçtiğinde, akıl tarafından değil ancak bu nesnelere düşüncelerini birarada çağrıştıran ve onları imgelemde birleştiren belli ilkeler tarafından belirlenir (Hume 1960: 92). Buradan çıkan önemli sonuçlardan biri şudur: Çağrışım ilkeleri öznel-arası paylaşımına açık bir “inanan özne” kurarlar.<sup>12</sup> Hume’un felsefesinde, özne herhangi bir olayın nasıl gerçekleşeceğinin önceden belirlenmiş bir mutlaklığı tarafından değil, tasarımların akışını yöneten çağrışım ilkelerinin imgelemdeki birliği tarafından etkinleştirilmiş bir zihindir. İlkeler zihinde eyleme<sup>13</sup> geçtiklerinde biz herhangi bir olayın başka türlü değil de düşündüğümüz şekilde gerçekleşeceğine bir alışkanlık, beklenti veya inanç geliştiririz. Bu noktada, buradakine benzer öznel-arası bir “doğal inanç”<sup>14</sup> düzeninin Hume’un beğeni sorununun çözümünde de çalıştığını düşünmek mümkündür. Bu düşünce, onun bilgi anlayışının da dayanağı olan ve yeknesak (uniform) bir doğa etrafında yapılandığı insan görüşüne de uygundur. O, her duygunun kendi içinde doğru olduğu düşüncesi karşısında, insan doğasındaki yeknesaklığı beğeni standardını sağlayan zemin olarak alır. Bu doğrultuda beğeni standardını temellendirebilmek için yüksek düzeyde hoşlanma ya da hoşlanmama hissi uyandıran şeylerin özel olarak incelenmesi gerekir.

---

<sup>12</sup> “Hume’a göre iki nesnenin sürekli olarak birarada bulunacağına inancımız, psik-individuel bir inanç değildir, intersubjektivdir. Bu inanç insanların bir fantezisi değil, tabiatın onlara verdiği bir özelliktir. İnançların düzeni tabiatın düzenine uygundur. İnsanı bir tabiat varlığı gören Hume, inancın intersubjektivliğinin tabiattaki karşılığını aradı. Tabiattaki nesnelere sürekli biraradalığından meydana gelen tabiat düzeninin karşılığı intersubjektiv inanç düzenidir.” (Nutku 2016: 54).

<sup>13</sup> “Nedir onların eylemi? Cevap belirsizliğe yer vermez: İlkenin etkisi her zaman bir düşünme izlenimidir.” (Deleuze 2001: 113).

<sup>14</sup> “Hume’un deneysel akıl yürütmeye dayalı felsefesinin birinci ve en önemli hedefi, doğal inancı (natural belief) akılcı inanca karşı ön plana çıkarmak ve bunun haklılığını kanıtlamaktır.” (Taşkın 2007: 80).

Hume’a göre, bu incelemede “güzelliğe duyarlı bir beğenin” (a delicate taste of beauty) daima arzu edilen bir nitelik olarak alınması zorunludur. Çünkü o, insan doğasının duyarlı olduğu en güzel ve en masum beğenilerin kaynağıdır ve bu nedenle de estetik deneyimin nesnesidir. Hume şöyle devam eder: “Bu kararda tüm insanlığın duyguları birleşirler. Her nerede bir beğeni inceliği ortaya çıkarabilirseniz, onun kabul göreceğinden emin olabilirsiniz; ve bunu ortaya çıkarmanın en iyi yolu ulusların ve yüzyılların yeknesak onayı ve deneyimi tarafından belirlenmiş o ilkelere ve modellere başvurmaktır.” (Hume 1998: 143). O halde, bu ilkelere nasıl ulaşacağız? Hume’un bakış açısından, beğeni yargılarında ulaştıkları incelikten dolayı “insanlığın geri kalanı üstünde kavrayışlarının sağlamlığı ve yetilerinin üstünlüğü itibarıyla toplumda kolayca ayırt edilen ince beğenili ender insanlar” (Hume 1998: 149) tartışmayı çözüme kavuşturacak bir “*karar mekanizması*” veya “*otorite*” olarak kabul edilmelidirler. Çünkü “en iyi bilirkişilerin yargıları içsel ve yarı-biyolojik insan doğasının en özsel teşekkülünde temelleniyorsa, bu yargılar tüm diğer yargılar için bir olması gereken düzlemine kurarlar.” (Hünler 2011: 290). Beğeni konusunda karar verme yetkesine sahip “gerçek bilirkişi” (true judge) estetik nitelikleri kararlarında sabitleştirmesiyle diğerlerinden ayrılır. Deneyim ve alışkanlığın beraberce çalıştırdığı imgelem, belirli bir hoşlanma duygusunun meydana gelme sıklığına bağlı olarak, daha ince duyguları algılama ve ayırt etme yeteneği kazanmadan bu durum gerçekleşmez. Güzelliğin veya estetik değerın genel kuralı, bu durumda, duygulanımın imgelemde canlı ve güçlü bir biçimde yankılanmasıdır. Bunun için de “gerçekte nesnede olan şey” imgeleme doğru bir şekilde yansıtılmalıdır, çünkü estetik deneyim kendilerine özgü duygusal reaksiyonlar ile parçaların düzeni ve yapısı arasında imgelemde kurulan bağlantıda şekillenir. Göreli bağlamı dışlamayan bu nokta beğeni yargılarındaki niteliksel farklara işaret etmekle birlikte, hem “genelde bazı insanların diğerlerinin üstünde bir tercih hakkına sahip” (Hume 1998: 148) olmalarının hem de beğeni standardının insan doğası haline gelmesinin genel bir kuralı gibi anlaşılabilir. Buna bağlı olarak Hume, *Deneme*’de, iyi eleştirmenlerin (good critics) beğeni yargılarının farkını gösteren özelliklere açıklık kazandırır: Sağlıklı olma (wellness), her duyu ve yetinin yetkinliği (the perfection of every sense and faculty), üstün yeteneklilik (genius), gözlem

(observation), tecrübe (practice), sağlam kavrayış (sound understanding) ve akliselim (good sense). Hume için beğeniye dışsal olan bu unsurlara dayanmadan yargıda bulunmanın üstün güzelliklerle ilişki kurulmasına engel olacağını söylemek yanlış olmayacaktır.<sup>15</sup> Hume’a göre gerçek eleştirmenler veya bilirkişiler, yukarıda saydığımız karakteristik özellikleri bakımından, her zaman nadir bulunan karakterlerdir. Onların ayırt edici özellikleri, beğeni konusunda önemli bir parçayı somutlaştırmalarından ve bunu yol gösterici bir etken olarak kararlarına yansıtılmalarından gelmektedir. Eleştirmenlere değerli karakterler olma hakkı tanıyan bu nitelik, *Deneme*’de Hume tarafından şöyle ifade edilir: “İnce duyguyla birleştirilmiş, uygulamayla geliştirilmiş, karşılaştırmayla mükemmelleştirilmiş ve tüm önyargılardan temizlenmiş güçlü duyu.” (Hume 1998: 147).<sup>16</sup> Bu güçlü duyuya (strong sense) sahip olmaları çerçevesinde düşünüldüğünde, iyi eleştirmenler estetik nitelikler için sahip olduğumuz en iyi epistemik göstergelerdir (Kulenkampff 1990: 93-110). Hume’a göre, “her nerede bulunursa bulunsunlar, böyle kişilerin ortak kararı (the joint verdict) beğeni ve güzelliğin gerçek standardıdır.” (Hume 1998: 147).<sup>17</sup> Doğrudan iyi eleştirmenlerin karakterlerinde cisimleşen, diğer bir ifade ile onların somut varlığı olmaksızın söz konusu olmayacak nitelikler ortak kararı doğurur.<sup>18</sup> Bu nedenle iyi eleştirmenlerin ortak kararı olmaksızın bir beğeni standardından söz edilemez. Çünkü ancak iyi eleştirmenlerin *güçlü duyu* etrafında şekillenen ortak kararı beğeni yargılarının

---

<sup>15</sup> Hume en kaba türkülerin bile uyum ve doğadan tamamen yoksun olmadığını ancak üstün güzelliklerle tanışık bir kişinin onları beğenen insanları sert bulabileceğini veya onların anlatımlarının çekici olmadığını belirtebileceğini ifade eder (Hume 1998: 144).

<sup>16</sup> Bu ifadelerinden hareketle, birçok çalışmada, Hume’un iyi bir eleştirmeni kötüsünden ayırt etmemizi sağlayan beş karakteristik özelliğe atıfta bulunduğu ifade edilir.

<sup>17</sup> Hume beğeni standardını bu şekilde açık bir ifade ile dile getirirse de, standardın esasında ortak karara mı dayandığı yoksa bir takım kurallar mı içerdiği onun eleştirmenleri arasında bir tartışma konusudur (Shelley 1994: 437-438).

<sup>18</sup> Bu noktada Hume’un akıl yürütmesinde bir kısır döngü ile karşılaşılır (Kivy 1960: 60, Wieand 1984: 138-139). Şöyle ki, iyi eleştirmenlerin ortak kararı beğeni standardıdır. Onların kararı bazı şeylerin güzel diğerlerinin ise biçimsiz olarak değerlendirilmesinde karar mekanizmasıdır. İyi eleştirmenler, burada, karakteristik özellikleri sayesinde beğeni konusunda değerli birer karakter oldukları tasdik edilmiş kişilerdir. Peki, onların bu özellikleri yerine getirdiklerine nasıl karar verildi? Onların dışında herhangi birinin buna karar vermesini imkânsız kılar çünkü onların dışındakiler estetik değeri yalnızca onların yargıları temelinde bilirler. O halde, Hume döngüsel bir kanıtlama içinde beğeni sorununa bir çözüm getirmektedir. Yine de, Hume’un deneyiciliği ve insan anlayışı çerçevesinde değerlendirildiğinde bu problem burada onun söylediği anlamda bir beğeni standardı olamayacağını göstermez.

*gelişmesine ve genelleşmesine* imkân tanıyan bir *estetik açıklık* sağlayabilmektedir.<sup>19</sup> Hume, eğer izlenimler teorisinde beliren insan görüşüne sadık kalsaydı, hiçbir şekilde böyle bir sonuca ulaşması mümkün olmazdı. Daha açık bir şekilde söylemek gerekirse, insanı “değişik algıların bir demeti” olarak ele alması karşısında insanın tek bir doğası olduğunu düşünmeseydi, o zaman bir doğalar çeşitliliği üzerinden gitmesi gerekirdi. Bu durumda da beğeni farklılıkları onu şüpheli filozofun kendini konumladığı noktaya götürürdü. Ancak Hume’a göre, insan “bir algı varlığı”<sup>20</sup> olsa da, insanoğlunun eylem hayatı gelişigüzel yapıp etmeler üzerine kurulmaz ve yapıp etmelerimizin ilkeleri, insan doğasının doğayla ters düşmediğinin en açık göstergesidir. Hume’un insan doğası düşüncesine göre, dolayısıyla, insanın “özü” değişen bir şey değildir; o halde, bir beğeni standardı araştırmasını ne anlamsız ne de gereksiz görülmemesi gerekir; çünkü beğeni anlaşmazlıkları karşısında insan doğasını doğayla uyumlu kılan ilkeler beğeni standardının varlığını onaylamanın teorik temellerini sağlarlar.<sup>21</sup> Buna dayanarak, açık bir biçimde, iyi eleştirmenlerin ortak kararının, Hume için, “imgelem üzerinde işleyen alışkanlığın” (Hume 1960: 103) doğanın düzenine koşut deneyime başvurarak sağladığı öznel-arası inanç düzeninin beğeni düzleminde bir karşılığı olduğunu iddia etmek mümkündür.

---

<sup>19</sup> Buna rağmen Hume, her iki tarafın da tamamen kusursuz olduğu haliyle içsel yapı veya dışsal konumda bir farklılık durumunun taraflardan birinin beğenisini diğerine tercih etmeye yer bırakmadığını ifade eder. Ona göre böyle bir durumda belli bir yargı çeşitliliği kaçınılmazdır ve karşıt duyguların uzlaşmasına imkan verecek bir standardı boşu boşuna araştırırız (Hume 1998: 149-150). Onun bu düşüncesinin *Deneme*’yi sonuçsuz bir çaba durumuna getiren bir kabul ve itiraf olduğunu düşünmüyorum. Dahası bu, *Deneme*’nin bağlandığı sonuç da değildir. Hume’un beğeni standardı iyi eleştirmenlerin öznel yargıları değil, onların ortak kararıdır. Onun bakış açısından ortak kararı merkeze almak yanılma tehlikesini ortadan kaldırmak – en aza indirmek değil – anlamına gelir. Bu bağlamda Hume iyi eleştirmenlerin kim olduğuna değil, onların karakterlerinde cisimleşen niteliklere yoğunlaşır ve bu niteliklerde estetik açıklığı sağlayan yetkinlikler olarak değerlendirilirler. Belli bir yargı çeşitliliği kaçınılmazdır ancak Hume’un Don Kişot’tan aldığı örnek göz önüne alındığında anlaşılacaktır ki, iyi eleştirmenlerin ortak kararı beğeni tartışmalarında ihtiyaç duyulan eksik parçaları tamamlamaktadır. Bu eksik parçalar her örnekte değişse de, onların bu eksik parçaları tamamlamak için sahip oldukları nitelikler evrensel olarak tanınabilirler. Bu durumda, eğer belli bir yargı çeşitliliği bir beğeni yetersizliğine işaret ediyorsa, iyi eleştirmenlerin ortak kararı onun kusursuz olmadığını eninde sonunda, *zamana ve deneyime* bağlı olarak, kesinleştirecektir.

<sup>20</sup> Bu tanımlamanın anlamı şudur: Algının son bulunduğu yerde insanın bireysel varlığı da son bulur.

<sup>21</sup> Bu anlamda, Hume’un beğeni teorisi beğeni standardı düşüncesini beğeni yetisine dayanarak onaylamaz; onda bulduğumuz şey insan doğasına ilişkin bir felsefe içeren bir beğeni standardı teorisidir.



### III. Sonuç

Hume’un Deneme’deki projesinin neden başarısız bir girişim olduğu, onun eleştirmenleri tarafından farklı bağlamlarıyla ayrıntılı bir şekilde tartışıldı. Onun Deneme’deki konumunu eleştirmek kolaydır; bununla birlikte, bu bir yanılgıdır (Townsend 2001: 216). Beğeni standardı çalışmamızda açık kıldığımız içeriğiyle anlaşıldığında, daha açık bir ifade ile onun felsefesinin kavramsal çerçevesinin belirlediği sınırlar içinde anlaşıldığında, Hume’un hem onu arama nedeninin hem de ona ilişkin vardığı sonuçların insan görüşünün ağırlık merkezi ile uygunluğu daha belirgin hale gelmektedir. Şöyle ki, Hume’a göre estetik değer objenin bir niteliği değildir; öznel karaktere sahip bir niteliktir, çünkü güzellik duyguda cisimleşir ve güzellik duygusuna neden olan nitelik, parçaların düzeni ve yapısı ile bağlantılı olarak, duyumun haz üretme gücü tarafından karakterize edilir. Buna bağlı olarak beğeni yargıları da öznel bir değere atıfta bulunurlar. Hume’un bakış açısından, insan doğası ve doğa arasında önceden kurulmuş uyumun sağladığı öznel-kurucu ilkeler, insanoğlunun güzelliğe duyarlılık veya beğeni inceliği geliştirmesinde hayati bir rol oynar. Bu nedenle, onun estetik düşüncesinde estetik değer bir duygu olarak konumlanması insan doğasının beğeni inceliği kazanmasında ilkelerin özneyi nasıl belirlediğini araştırmaya engel değildir. Evrensel ilkelerin imgelem üzerindeki etkisinin yeknesak bir insan doğası ortaya çıkarması, Hume için, bu yeteneği geliştirmenin altyapısını hazırlar. Bu bağlamda beğenileri incemiş kişilerin deneyimlerinde ete kemiğe bürünen bir takım özellikler beğeni standardının işaret ettiği gerçekliği temellendirirler. Hume’un zihninde, empirist epistemolojisi ile de uyumlu bir biçimde, onların ortak kararı – beğeni anlaşmazlıkları karşısında estetik nitelikler hakkında, beğeni deneyimini *geliştiren* ve *genelleştiren*, özneler-arası paylaşımına açık bir *estetik açıklık* sunduğu için – bu gerçekliğin ta kendisidir.

## KAYNAKÇA

DELEUZE, Gilles (2001). *Empiricism and Subjectivity. An Essay on Hume's Theory of Human Nature*, trans. Constantin V. Boundas, New York: Columbia University Press.

FERRY, Luc (2012). *Homo Esteticus: Demokrasi Çağında Beğenin İcadı*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

HUME, David (1960). *A Treatise of Human Nature*, ed. by L. A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press.

HUME, David (1912). *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*, Chicago: The Open Court Publishing Co.

HUME, David (1921). *An Inquiry Concerning Human Understanding and Selections form a Treatise of Human Nature*, Chicago: The Open Court Publishing Company.

HUME, David (1998). “Of The Standard of Taste”, *David Hume-Selected Essays*, ed. by Stephen Copley & Andrew Edgar, New York: Oxford University Press.

HÜNLER, Hakkı (2011). *Estetik'in Kısa Tarihi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

KIVY, Peter (1967). “Hume's Standard of Taste: Breaking The Circle”, *British Journal of Aesthetics*, 7(1): 57-65.

KULENKAMPFF, Jens (1990). “The Objectivity of Taste: Hume and Kant”, *Noûs*, 24(1): 93-110.

NUTKU, Uluğ (1998). *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, İstanbul: Bulut Yayınları.

NUTKU, Uluğ (2016). *Yeniçağ Felsefesinde A PRİORİ Problemi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

SHELLEY, James (1994). “Hume's Double Standard of Taste”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 52(4): 437 – 445.

TAŞKIN, Ali (2007). *Hume Araştırmaları*, İstanbul: Birey Yayıncılık.

TOWNSEND, Dabney (2001). *Hume's Aesthetic Theory: Taste and Sentiment*, New York and London: Routledge.

WARNOCK, Mary (1978). *Imagination*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

WIEAND, Jeffrey (1984). “Hume's Two Standards of Taste”, *The Philosophical Quarterly*, 34(135): 129-142.

Makale Geliş | Received: 04.12.2018  
Makale Kabul | Accepted: 31.12.2018  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2019  
DOI: 10.20981/kaygi.505653

**Gökhan GÜRDAL**

Dr | Dr.  
ORCID: 0000-0003-1068-9967  
gkhngirdl@gmail.com

## **Hareketli Resimlerin Felsefesi ve Felsefe Olarak Film**

### **Öz**

Bu yazının amacı sinema felsefesine dair yapılmış temel bazı tartışmaları ortaya koymak ve "sinema felsefesi"nin imkanını göstermektir. Bunu yaparken ilk olarak "sinema felsefesi"nin ortaya çıkışını ve onun "film teorisi" ile olan ilişkisini aktarmaya çalıştık. Daha sonra, filmin ne tür bir "anlatı"ya sahip olduğunu, Simetri ve Asimetri Tezleri açısından incelemeye çalıştık. Yazının ikinci kısmında, sinemayı, onu oluşturan fiziksel öğeler üzerinden tanımlamaya ve tarihsel gelişimini kısaca ortaya koymaya çalıştık. Ardından, G. Deleuze'ün "felsefe" anlayışını temele alarak sinema ile felsefe arasındaki ilişkiyi belirlemeye ve sinemanın yeni bir düşünce tarzı olduğunu fikrini desteklemeye çalıştık. Ayrıca sinemanın bir dil olup olmadığı ve sinemanın neliği hakkında kısa bir tartışma yapmayı denedik.

**Anahtar Kelimeler:** Sinema Felsefesi, Film Teorisi, Simetri ve Asimetri Tezleri, Anlatı, Deleuze.

## **Philosophy of Motion Pictures and Film as Philosophy**

### **Abstract**

The aim of this paper is to put forth the some of the main arguments about the philosophy of cinema and to show the possibility of "philosophy of cinema". While doing this, at first we have tried to convey the emergence of "philosophy of cinema" and its relationship with "film theory". Thereafter we have tried to investigate that what kind of "narrative" the film has in the aspect of Symmetry and Asymmetry Theses. In the second part of the paper, we have tried to define cinema over the physical elements of which it is consist of and set forth its historical development, briefly. Consequently, using G. Deleuze's definition of cinema as base, we have tried to support the idea of that cinema is a new way of thinking. In addition we have tried to discuss whether cinema is a language or not and its quality, shortly.

**Keywords:** Philosophy of Cinema, Theory of Film, Symmetry and Asymmetry Theses, Narration, Deleuze.

### Hareketli Resimlerin Felsefesi ve Felsefe Olarak Film

Hareketli resimlerin ya da Noel Carroll’ün tercih ettiği kavramı kullanırsak *hareket eden imajların* (Carroll 2008: 1) felsefesi, tartışmaya açık da olsa, yüksek ihtimalle Harvard’da felsefe ve psikoloji profesörü olan Hugo Munsterberg’in *Photoplay: A Psychological Study* adlı kitabıyla 1916 yılında başlamıştır. Ancak sonraları ise sinema felsefesi pek de gelişmemiş ya da akademik anlamda göz ardı edilmiştir. Sinemanın felsefesini yapmak 1960’lar ile 70’lerde bir biraz canlılık kazanmışsa da 2000’li yıllara değin yoğun bir akademik üretim yapılmamış ve günümüzdeki gibi başat bir felsefe disiplini olarak görülmek bir yana felsefenin bir dalı olarak dahi algılanmamıştır. Günümüzde sinemanın felsefesini yapmak ya da herhangi bir felsefi kuramı anlatırken, örneklendirirken, özgün bir felsefe oluştururken sinemaya değinmek, filmlerde teoriler bulmak ya da filmlerden yola çıkarak teoriler üretmek, deyim yerindeyse, moda haline gelmiştir.

Sinemanın felsefesi ile film teorisi arasında her ne kadar büyük bir üst üste gelme veya ortaklaşma söz konusu olsa da biri diğerinin yerine ikame edilemez. Neyin sinemanın felsefesi neyin film teorisine ait olduğunu saptamak oldukça güç olsa da film teorisinin, sinemanın felsefesinden önce ortaya çıktığını söylemek yanlış olmaz. Film teorisi daha çok filmlerin teknik özelliklerini anlamaya ve filme bir ürün olarak odaklanmasına karşın sinema felsefesi, sinemanın neliğine, imgelere ve kavramlara odaklanır, diyebiliriz. Örneğin, James Monaco’nun *Bir Fim Nasıl Okunur?* Adlı kitabı film teorisinin sayısız güzel örneklerinden biriyken G. Deleuze’un *Sinema 1: Hareket-İmge* ve *Sinema 2: Zaman-İmge* kitapları sinemanın felsefesi üzerinedir; sinemanın kavramları hakkındadır.

Sinemanın felsefesi ile film ve medya teorisinin arasında oldukça geçişli bir ilişki vardır. Ancak sinemanın felsefesinin yalnızca film teorisinden ibaret olduğunu söylemek ya da sinemanın felsefesinin olanağını reddetmek haksızlık olacaktır. Sinemanın felsefesinin Batı’da 1960-70’lere, ülkemizde 90’lar ve 2000’li yıllara değin

gelişmemesinde iki temel etken göze çarpar. N. Carroll bunları demografik ve entelektüel olmak üzere iki kategoride değerlendirir.

Demografik neden kısaca şöyle özetlenebilir: 1960 ve 70'lere değin, Batı dünyasında film izleyen, düzenli olarak sinemayı takip eden ve televizyon ve diğer görsel araçların etkilerine açık olan insan sayısı şimdiki gibi çok değildi. Bu sebeple yeni ortaya çıkan bu sanat biçiminin felsefesinin yapılması için henüz bir zorunluluk gündeme gelmemiştir. Bu durum ülkemiz için bir 10-20 yıl kadar ileriye götürülebilir. Yani, sinema felsefesini alımlayacak okuyucu, öğrenci, araştırmacı ve seyirci kitlesi henüz yeterli nüfusa ulaşmamıştır.

Entelektüel neden ise demografik nedenin akademik dünyaya yansımış halidir. Akademik dünyada sinemanın felsefesini yapan, bu konu hakkında kitap veya makale yazan insanlar yok denecek kadar az olduğu için sürdürülebilir bir tartışma olanağı yoktu. Ne zaman ki, akademik dünya sinemanın felsefesine ilgi duymaya ve bu konu hakkında yazmaya, konuşmaya ve çeviri faaliyetine girişti, işte o zaman ancak sinema felsefesinin akademik bir alt-disiplin haline dönüşmesi sağlandı. N. Carroll'a göre 80'lerin sonuna doğru, Rudolf Arhnhem, Sergei Eisenstein, V. I. Pudovkin, Andre Bazin, Siegfried Kraucer ve diğer majör film teorisyenlerini temel alan akademisyenler kendi alanlarını yeniden değerlendirme adlandırma yoluna giderek adını “kültürel çalışmalar” olarak değiştirdiler. Bu durum bir çok tartışmayı havada bıraktı ve erken dönem birçok film teorisyenini aklını karıştırdı (Carroll 2008: 2).

Görüleceği üzere, entelektüel neden aslında felsefe-dışı ya da film teorisyeni olan düşünürlerin katkısıyla birlikte aşılmış oldu ve artık sinema felsefesi akademik bir disiplin olarak Batı üniversitelerinin büyük bir çoğunluğunda yer almaya başladı. Bu yükselişin, sinemanın hem içerik hem de seyirci açısından hızla büyümesi ve yükselmesiyle eş-güdümlü olması da tesadüf değildir.

Her ne kadar “sinema felsefesi” ya da “film felsefesi” alanı 1980'lerin sonunda doğru artık dört başı mamur bir şekilde kurulmuş gibi görünse de Wartenberg iki temel tuhafılıktan bahseder. Bu tuhafılıklar:

1. Adına film ya da sinema felsefesi denilen ve sanat felsefesinin bir alt-disiplini olan bu alana katkının büyük bir bölümü sinema ya da film filozoflarının dışındaki insanlardan gelmiştir. Nasıl ki, bilim felsefesi hakkında yine bu işi yapan fizikçileri katkıları en az felsefeciler kadar çoksa, film felsefesi için de durum farklı değildir. Alana katkı yapan isimlerin çoğu bir şekilde sinema ile pratik anlamda uğraşmış, tek işi akademisyenlik ya da “filozofluk” olan kişiler değildir (Wartenberg 2015). Bugün durum akademik felsefenin lehine değişmiş gibi görünmektedir. Sinema felsefesi ile ilgili olan hakemli dergilerde makaleler yayımlanan, film felsefesi konferanslarında bildiriler sunan, oldukça iyi araştırmalar yapmış, makale ve kitaplar yazmış, köklü üniversitelerde istihdam edilen birçok akademisyen görmek mümkündür.
2. İkinci tuhaflık ise kurumsallaşmış bir akademik çalışma alanı olan “film teorisi” ile yaşanan üst-üste gelme ya da çakışmadır. Film felsefesine yapılan katkının büyük bir bölümü Anglo-Amerikan düşünürler tarafından yapılmış olsa da film teorisi yoluyla yaşanan üst üste gelmeden dolayı Anglo-Amerikan dünya dışından da yapılan katkılar göz ardı edilemeyecek kadar fazladır. Ancak, bu üst üste gelme durumu bize biraz da film felsefesinin gerekli olup olmadığını düşündürür (Wartenberg 2015). Çünkü bu çakışma ya da üst üste gelme bazen o denli yüksektir ki; sanki film felsefesine ihtiyaç yokmuş gibi hissettirir. Film teorisi tek başına, başına bize film felsefesinin sağlayacağı tüm geniş bakış açısını ve kavramlar setini sağlayabilirmiş gibi gelebilir.

Film teorisi sinema felsefesinden önce ortaya çıkmıştır. Her ikisinin de büyük ortak yanları ve katkı sağlayıcıları bulunmasına karşın bu iki akademik disiplin, birbirlerinin yerine ikame edilemez ve birinin varlığı diğerini gereksiz kılmaz. Sinema felsefesine olan ihtiyaç, hiç kuşku yok ki; sinemanın ortaya çıkışından bu yana her zaman var olmuştur ve günümüzde de bu ihtiyaç giderek artmaktadır.

### **Sinemada Anlatı: Simetri ve Asimetri Tezleri**

Sinema felsefesinin en önemli konularından biri de filmin anlatısının nasıl olduğudur. Filmler, tıpkı romanlar ve diğer birçok sanat türü gibi, bir anlatıya sahiptirler. Örneğin halk dansları, tiyatro oyunları ve edebi romanlar vs. gibi sanat türlerinin neredeyse hepsi bir anlatıya sahiptir. Bununla birlikte asıl sözkonusu olan durum ise bu sanatların anlatılarını ne şekilde verdiğidir. Berys Gaut bu sorunu tartışırken çoğunlukla roman türüyle karşılaştırma yaparak ilerler. Sözkonusu olan anlatı ise belki de en sağlıklı araştırma ve karşılaştırma roman ile yapılandır. Gaut;

anlatının benzerliği ya da benzemezliği üzerinden Simetri Tezi ve Asimetri Tezi adını verdiği iki sınıf ayırır (Gaut 2004: 234).

Simetri tezine göre roman ile sinemanın anlatı tarzı temel anlatıcılar ve anlatının özelliği bakımından tıpatıp benzerdir. Sinema *göstererek* anlatırken edebiyat *söyleyerek* anlatır. Sinema ve edebiyat anlatıcılar, ima edilen yazarlar, dolayım, bakış açısı ve konu-hikâye bağlantısı gibi temel özellikler bakımından benzerdir. Bu teze göre ortamın kendisinden bağımsız bir biçimde sinema ve edebiyat ve yine diğer anlatısal sanatlar tıpatıp benzerdir. Asimetri tezi ise simetri tezinin tam aksine edebiyat ile sinemanın birbirinden çokça farklı bir biçimde anlatı tarzlarına sahip olduklarını ileri sürer. Örneğin edebiyatta elinizi attığınız her yerden anlatıcılar fıskırıyorken sinemada anlatıcıları bulmak çok da kolay değildir. Bu teze göre her iki ortam da sinema ve edebiyat, tam anlamıyla farklı anlatı araçlarına ve tarzlarına sahiptir (Gaut 2004: 234).

İlk olarak kendimize şu soruyu sorduğumuzda yukarıda tartışılan sorunun ne denli kritik olduğunu anlayabiliriz: “Bizler bir romanı ya da sinema filmini kimin bakış açısından ya da gözünden izliyor veya okuyoruz?” bu soru ile birlikte sinemanın ve edebiyatın bazı örneklerinin alışlagelen yazar ve yönetmenin bakış açısından çok daha uzağa düşen ve bazen de yanıltıcı bakış açıları sunduğunu görebiliriz. Örneğin Kierkegaard’ın *Baştan Çıkarıcının Günlüğü* adlı kitabı takma adla yazılmıştır. Kitabı okumaya başladığımızda yazarın size anlattığına göre aslında birilerinin mektuplarını bir çekmecede bulduğunu ve bunları yayınladığını söylemektedir. Bu şekilde Kierkegaard okuyucu ile arasına iki ve bazen üç katlı bir mesafe koyar. Yazar, takma adlı Johannes Climacus’tur. Bu aslında çok fazla ima içerir. Hikâyenin kahramanları da yazarın tanıdığı ya da hakkında fikir sahibi oldukları kimseler değildir ve hikâyenin anlatıcısı da yazarın kendisi değildir.

Sinemadan örnek verilirse, *Letters From an Unknown Woman (1948)* filmi bir kadının aşk mektupları üzerinden yaşadıklarını sesli-anlatım ile anlatmaktadır. Ancak seyirciler filmde gördükleriyle kadının anlattıkları arasına fark olduğunu, kadının bir şekilde olayları farklı aktardığını, duyulan ile görülenin farklı olduğunu görürler. Benzer biçimde *Usual Suspects (1995)* filmi de Kierkegaard’ın yaptığına benzer

biçimde, izleyiciyi yanıltacak ve nihayetinde şaşırtacak biçimde asıl suçlunun gözünden anlatılmaktadır. Film anlatı konusundaki bu yeniliği ile oldukça ses getirmiş ve tartışmalara da yol açmıştır. Özellikle de film felsefecileri, film izlerken hangi açıdan filmin izlendiği sorusunu sormuşlardır. Anlatıcının yokluğu, anlatıcının gizli mi yoksa ima edilmiş biri mi olduğu veya genel kabul görmüş biçimiyle her anlatı bir anlatıcıyı gerektirir mi? benzeri sorular da yine anlatı üzerine yapılan tartışmanın temelini oluşturmaktadır (Wartenberg 2015).

Simetri tezini destekleyenler ile Asimetri tezini destekleyen film felsefecileri arasında adeta bir ikiye bölünmüşlük söz konusudur. Simetri tezini destekleyen Seymour Chatman’a göre her anlatı mutlaka bir anlatıcıyı gerektirir. Edebi olsun sinemasal olsun farketmez, romanda sıklıkla ima edilen ve sinemada genellikle ima edilen bir anlatıcı mevcuttur. Bruce Kawin’e göre ise sinemada her zaman filmi o kişinin gözünden izlediğimiz bir anlatıcı vardır. Son olarak Jerold Levinson’a göre ise sinemada her zaman bir anlatıcı mevcuttur ve sinematik anlatıcının görevleri bazen filmin müziğine değin genişler. Asimetri tezini destekleyen Currie, Walton ve Bordwell ve Berys Gaut’un kendisi de sinema ile edebiyatın hem araçlar hem anlatı tarzı açısından çokça farklı olduğunu iddia ederler (Gaut 2004: 235)

Gaut’un apriori bir önerim olarak adlandırdığı ancak hiç de apriori bir biçimde kabul etmediği S. Chatman’ın “her anlatı bir anlatıcıyı -hatta bir insan bile olmasa dahi-gerektirir” (Chatman 1990: 115) argümanını çürütmeye çalışır. İlk olarak Bordwell’in itirazına kulak verir. Bordwell’e göre her anlatı bir anlatıcıyı gerektiriyorsa bu anlatıcı belki de bilgiyi saklayan ya da kısıtlı bilgiye sahip bir hikâye anlatıcısı olabilir. Ancak problemi bu şekilde ele almak da bir biçimde dar görüşlülük olabilir. Yalnızca tek bir insanın anlatıcı olabilmesi de sorunludur. Gerçek yazar, Örtük yazar ve Anlatıcı arasında fark vardır.

*Guliver’s Travels (Güliver’in Seyahatleri)* isimli eserin Gerçek yazarı Jonathan Swift olmasına karşın biz hikâyede Lemuel Guliver adında güçlü ve maceracı bir denizcinin tuttuğu kayıt defterini okumaktayız. O halde hikâyenin anlatıcısı J. Swift değildir, Örtük yazarı Lemuel Guliver’dır. Bununla birlikte birçok hikâye veya öyküde



de anlatıcı yazarın kendisi değildir, çoğunlukla hayali karakterlerdir. Dahası hiçbir biçimde anlatıcının olmadığı kurgusal anlatılar da mevcuttur ve bu anlatılar yalnızca yazarları gerektirir anlatıcıları gerektirmez (Gaut 2004: 236-7). Anlatıların her biri kurgusal değildir ve bu sebeple anlatıcının da kendisi bazen gerçek kişilerden oluşur. Buna karşın tarihsel anlatılarda, anlatıcının kim olduğu/olacağı karşı-argümanı da her zaman bir anlatıcı olması gerekliliğini ortadan kaldırır. Sinema filmlerinde Açık (Explicit) ve Örtük (Implicit) anlatıcı olmak üzere iki tür anlatıcıdan bahsedebiliriz. Edebiyatta anlatıcılar *çoğunlukla* Açık iken sinemada *bazen* Açık anlatıcılar kullanılır. Örneğin I. Bergman’ın *It Rains on Our Love (1947)* filminde Açık bir anlatıcı vardır ve bu anlatıcı aynı zamanda filmin de bir karakteridir. Bununla birlikte filmlerin içinde bir karakter olarak görünmeyen ancak ses olarak varolan Açık anlatıcılar da mevcuttur. Örneğin Orson Welles’in *Duel in the Sun(1946)* filminde onun sesini duyarız ama bir karakter olarak görmeyiz. Ses olarak değil de baş aktörün arkadaşları tarafından anlatılan geri-dönüşlerle örülü bir film olan yine Orson Welles’in *Citizen Kane (1941)* filminde de Açık anlatıcılar kullanılmıştır. Açık anlatıcılar aslında pek de tartışma konusu değildir ve herhangi bir zıtlık arz etmezler. Asıl problem Örtük anlatıcıların neliği hakkındadır (Gaut 2004: 237). Bu sorunu ortaya tüm yönleriyle koyabilmek adına Gaut ilk olarak Örtük sinematik anlatıcıların üç tipini sınıflandırır ve sonunda bu üç Örtük anlatıcının hakkında *aptalca* sorular sorarak mutlak anlamda bir anlatıcının gerekli olmadığını haklılandırmaya çalışır. *Görünmez bir gözlemci olarak anlatıcı* modeli en eski modeldir ve klasik film teorisyeni Lev Pudovkin’e aittir. Çağdaş dönemde de kabul gören bu modelin destekleyicileri olarak Bruce Kawin ve Jean-Pierre Oudart sayılabilir. Bu modele göre anlatıcı aslında filmin çekildiği bakış açısından tüm eylemlerin gerçekleşmesini gördüğümüz bir görünmez gözlemcinin bakış açısıdır. Bu model öznel bir anlatıcının gözünden “bakış açısı” çekimini genelleştirir. Edebiyatta anlatıcının sözcüklerle yaptığı şeyi sinemadan anlatıcı kendi bakış açısını seyirciye sunarak ya da seyirciyi kendi bakış açısından baktırarak yapar (Gaut 2004: 238).

Bu modelin en büyük açmazı tek bir sinematik anlatım yöntemini genelleştirmesidir. Bakış açısı çekimleri sıklıkla başvurulan bir yöntem olsa da bunun

kullanılmadığı “bağımsız” noktalardan yapılan birçok çekim mevcuttur. Bir başka problem de olayları bakış açısından gördüğümüz kişiyle yaşayacağımız bir tür özdeşleştirme sorunudur. Hikâyenin nasıl anlatıldığına bağlı olarak her seyirci her anlatıcıyla aynı biçimde kendini özdeşleştirecek ve hikâye o şekilde görecektir diye bir kural yoktur. Bir başka absürd sayılabilecek itiraz da G. Currie’den gelmektedir. Currie’nin argümanına göre bir tavan çekimi hayal edelim. Oraya nasıl gittik ve hala daha orada nasıl asılı kalabiliyoruz? Ya da dış uzaydan çekilen bir görüntü için orada nasıl kalabiliyorum, uzay giysisi giyiyor muyum? gibi sorular akla gelmektedir (Currie 1995: ch.6’dan akt. Gaut 2004: 239). O halde görünmez bir gözlemci olarak anlatıcı modeli daha baştan reddedilmeye mahkumdur.

İlk modelde ortaya konulan bazı problemleri aşabilmek adına önerilen ikinci sinematik anlatı modeli, *rehber olarak anlatıcı* modelidir. Bu modele göre, biz bir sinema filminin herhangi bir sahnesini izlerken bir başkasının bakış açısından değil, kendi bakış açımızdan izliyoruzdur. Bununla birlikte her sahne ve her bakış açısı için rehber olarak bir anlatıcı vardır. Bize hangi nesnenin, hangi sesin önemli olduğunu bildiren algısal bir rehber anlatıcı söz konusudur. Bu sinematik anlatı modelini savunan Levinson’a göre bu model sinematik anlatı için “varsayılan en iyi tavır”dır. Bu modeli savunmak adına Levinson şu şekilde bir argüman geliştirir: Eğer bizler kurgusal bir dünyayı izliyorsak bu dünya nasıl oldu da bize görünür kılındı? Cevap olarak da “algısal bir rehberin bize gösterdiklerini görüyoruzdur”, diyecektir (Gaut 2004: 240).

İlk modele göre çok daha avantajlı gibi duran bu model için de Currie’nin absürd soruları geçerli olmakla birlikte en azından bir başkasının gözünden, bakış açısından anlatı fikrinin getirdiği zorluklardan kurtulunmuştur. Bu modelin en büyük problemi, izlediğimiz kurgusal dünyaya rehberlik eden anlatıcının yine bu kurgusal dünyanın içinde mi yoksa dışında mı olduğu sorunudur.

Sinematik anlatı konusundaki üçüncü ve son model de *imge-yapıcı olarak anlatıcı* modelidir. Bu model ilk olarak film teorisyeni Albert Laffay tarafından ortaya atılmıştır ancak C. Metz tarafından zirvesine ulaştırılmıştır. Metz’e göre her imge büyük bir imge-yapıcı tarafından yapılmıştır. Bu modelin daha özenli bir versiyonu Wilson tarafından

geliştirilmiştir. Wilson’ın kullandığı adla *kurgusal gösterim hipotezine* göre bize gösterilen gerçek olayların kurgusal imgeleridir. Bu haliyle gerçek olayların kurgusal öğeleri yaratacak bir anlatıcı, yapıcı gerekmektedir (Gaut 2004: 240).

Gaut’a göre üçüncü model her ne kadar ilk iki modele göre bir gelişme gibi görünse de yine birçok soruyu cevapsız bırakacağı açıktır. Örneğin, eğer bizler gerçek olayların kurgusal imgelerine bakıyorsak bu kurgusal imgeleri yapan anlatıcı, yapıcı yine kurunun içinde ya da dışında olmalıdır. Eğer kurunun içindeyse gerçekliği yitecektir. Kurunun dışındaysa ”nasıl olup da bu kurguyu gerçekleştirebilmiştir?” sorunu ortaya çıkacaktır. Tıpkı örtük bir yönetmenin varlığını kabul etmek gibi, üretilen bir filmin yalnızca tek bir zihnin ürünü olmadığını çok iyi biliyoruz. Bu şekilde örtük yönetmen ya da imge-yapıcı filmin gerçek yönetmeni olamaz. Sonucunda bu üç sinematik anlatıcı modelinde de zorunlu olarak bir anlatıcı bulunması gerektiği fikri çürütülmeye çalışılmıştır. Bize göre “her anlatı bir anlatıcı gerektirir” düşüncesi fazlaca ileri giden bir genelleme gibi durmaktadır.

### **Sinema ve Felsefe İlişkisi Üzerine**

Yakın zamana değin bir felsefe olarak dahi kabul görmeyen sinema felsefesinin aslında ne denli derin ve önemli olabileceğine dair en güçlü kanıt, sinemanın yeni bir tür düşünme eylemi olduğuna dair düşüncedir. Biz bu düşüncüyü onaylıyor ve yine bu düşüncenin en önemli temsilcisi olan Deleuze’ün sinema felsefesini kısaca aktarmayı uygun buluyoruz. Böylelikle felsefe, sanat ve sinema arasındaki ilişkiyi de daha fazla aydınlatabileceğimizi umuyoruz.

Felsefenin özellikle modern ve çağdaş dönemlerinde ve çağımızda sıklıkla neyin felsefe olup neyin felsefenin alanın dışında sayılması gerektiği üzerine bitmek tükenmek bilmeyen bir tartışma yapılmaktadır. Bize göre bu tartışma her ne kadar sağlıklıysa da öte yandan hem yorucu hem de yanlış yönlendirici olabilir. Günümüzde büyük felsefi akımların kurucuları, fikir babaları sayılabilecek bazı filozoflar maalesef kendi dönemlerinde bırakın anlaşılmayı felsefe alanın dışına itilmişler veya yok sayılmışlardır. Nietzsche ve Kierkegaard bunun en güzel iki örneği olarak görülebilir.

Günümüz açısından neyin felsefe olup neyin olmadığını tartışmak hem bizim, deyim yerindeyse, boyumuzu aşan hem de girmeye pek de hevesli olmadığımız bir tartışmadır.

Sinema ile felsefe arasındaki ilişkiyi net olarak belirlemek bir yana her iki disiplini dahi tanımlamak oldukça güçtür. Sinemanın bir sanat olduğunu ve hatta günümüzün belki de tek ve en önemli sanatı haline geldiğini adeta bir önkabul olarak alıyoruz. Badiou'nun konu ile ilgili düşüncesi şöyledir: “Benim hipotezim sinema ile felsefe arasında bir çelişki olmadığıdır. Buna zıt olarak sinema, bir anlamda, felsefe yapmanın bir şartıdır. Felsefe yapmanın şartı derken etkinlik, yaratma biçimi, düşünme biçimi olarak felsefi etkinliğin ufkunu kastediyorum. Bu şart, felsefi düşünme için şu an dünyada gerçekten var olan yeni bir imkândır ve bu doğrultuda benim konumum, sinema ile ilişki kurulmadan felsefe yapılamayacağı yönündedir” (bkz. Badiou 2017: 92-104).

Sinemanın neliğine ilişkin en güçlü ve en derin felsefi sorgulamalardan biri hiç şüphesiz Gilles Deleuze'ün sinema felsefesidir. Her ne kadar oldukça karmaşık bir kavramlar setini bilmeden, adeta Deleuze'ün kendi felsefesi için ürettiği kavramları ve onların anlamlarına hakim olmadan anlaşılacak olmasına karşın sinemanın neliğine dair oldukça aydınlatıcı düşünceler içerir. Deleuze'ün karmaşık, girift felsefesinin anlama ve anlatma güçlüğünü aşabilmek adına ikincil kaynak ve yorumcuları yardıma çağırarak gereklidir.

Antik çağlardan bu yana sorulan ”felsefe nedir?” sorusuna Antik çağları aşan bir cevap verir Deleuze. Ona göre felsefe yapmak demek yeni en kısa tanımıyla yeni kavramlar yaratmak demektir. Şimdiye değin felsefeye *düşüncenin düşüncesi*, arayış, *dönüş*, *köken* ve bazen de *bilim* gibi yakıştırmalar yapılmış olsa da aslında felsefe yeni kavramlar üretme işi, sürecidir (Deleuze & Guattari: 8). Felsefe kelimesinin kökenindeki *philo* fiiline de atıfla filozof kavram dostudur, kavram üretme gücünü içinde taşır. Bu, felsefenin basit bir kavram oluşturma, keşfetme, üretme sanatı olmadığını söylemek demektir, çünkü kavramlar ille de birtakım formlar, ürünler ya da keşifler değildir. Daha zorlu bir tanımla felsefe, kavramlar *yaratmayı* içeren bir disiplindir (Deleuze & Guattari: 14).

İlkçağ felsefesinde sıklıkla karşımıza çıkan evrenin kaos mu yoksa kozmos mu olduğu tartışmasına atıfla Deleuze için insanın kaosla karşı karşıya gelişinden üç temel disiplin doğmaktadır. Bunlar: felsefe, bilim ve sanattır. Bu üç düşünce biçiminin her biri insanın kaosa karşı bir nebze olsun düzen elde etmek için giriştiği serüvendir. Sanat, bilim ve felsefe otonomdur ve kaosa karşı alınan tavırda felsefe kavramlarla, sanat duyumlarla ve bilim de fonksiyonlarla iş görür (Sütçü 2005: 26).

Deleuze’e göre bilim, felsefe ve sanat üçlüsü her ne kadar birbirinden bağımsız olsalar da yine de aralarındaki fark sanıldığı kadar çok değildir. Felsefeyi sanattan veya bilimden farklı ele almanın bir nedeni yoktur (Deleuze 2000: 110). Bu üç düşünce eylemi arasında hem alışveriş hem de güçlü bir iletişim mevcuttur. Sanat ile felsefenin daha özelinde sinema sanatı ile felsefenin birbiriyle sıkı bir alışveriş ve iletişim halinde olduğu yalnızca akademisyen ya da araştırmacıların değil tüm seyircilerin de malumudur. O halde sinemanın nasıl felsefe ile işbirliği içine girdiğine dair bir felsefi çaba mutlaka varolmalıdır.

Henri Bergson, sinemanın doğumuna ve emekleme dönemine şahitlik eden bir düşünür olarak oldukça yerinde tespitler yapmış ve sinemanın neliğine dair önemli fikirler öne sürmüştür. Bu fikirlerden önemli ölçüde etkilenen Deleuze için sinema, Bergson’un hareket üzerine önesürdüğü tezlerin açılması ve yorumlanmasıdır. Deleuze’ün iki *Sinema 1:Hareket-İmge* ve *Sinema 2:Zaman-İmge* adlı eserleri aynı zamanda bir sinema tarihi incelemesidir. Ancak özellikle *Sinema 1:Hareket-İmge*’de Bergson’un muazzam etkisini görebiliriz. Deleuze şöyle der: ”Hareket-ingenin daha da derinde zaman-ingenin Bergsoncu keşfi bugün bile öyle bir zenginlik barındırıyor ki, bunlardan çıkarılabilecek bütün sonuçlara ulaşmış olup olmadığımızdan emin olamıyoruz” (Deleuze 2014: 10).

Bergson hareket hakkında bir değil üç tez öne sürer. Birinci teze göre hareket ile kat edilen mekan karıştırılmamalıdır. Katedilen mekan geçmiştir, hareket şimdidir. Hareket katetme ediminin kendisidir. Kat edilen mekan sonsuza değin bölünebilecekken hareketi bölmek imkansızdır. Her bir bölme edimi hareketin doğasını değiştirir. Hareketi, zamandaki kesitleri bir araya getirerek yeniden oluşturmak mümkün değildir.

Böyle bir şeyi ancak kesitlere soyut zaman fikrini ekleyerek yapabiliriz. Diğer yandan zamanı -tıpkı bölünmüş çizgi anolojisi gibi- dilediğinizce bölün yine beirli bir süreye ulaşılacaktır. Böylelikle her hareketin kendine özgü bir süresi mevcut olacaktır. Şimdi birbirinden ayrı iki farklı hareket anlayışı ile karşı karşıyayız. Somut bir sürede olan gerçek harekete karşılık hareketsiz kesitlere eklenen soyut zaman. 1907’de Bergson *Yaratıcı Evrim* adlı eserinde bu fomüle ”sinematografik yanılısama” adını verir (Deleuze 2014: 11-2).

Deleuze’e göre Bergson’un bu eski zamanlardan bu yana bilinen pardokslara - Zenon’un *Havada Duran Ok* gibi paradokslarına benzer şekilde- neden ”sinematografik” yaftasını yapıştırdığını sorar ve bunu tuhaf karşılar. Çünkü sinema bize sanki sahte bir hareketi veriyormuş gibi olsa da aslında bizim algımızın da aynı şekilde çalıştığına dair çok önemli bir tez daha öne sürer. Bizler dış dünyayı algılayırken aslında içimizde bir sinematografi çalıştırmaktan başka bir şey yapmadığımızı öne sürer (Deleuze 2014: 11-2).

Bergson’un öne sürdüğü tezin ne denli geçerli ve önemli olduğunu anlayabilmek adına fizik biliminden de biraz yardım almak gereklidir. Sinema ile insan algısının benzer biçimde çalıştığını söylemek hiç de yabana atılacak bir düşünce değildir. Dahası insanın da tıpkı sinema kamerası gibi anın -ya da en kısa diye tabir edilebilecek zaman dilimlerinin- fotoğraflarını çekerek beyine gönderdiğini ve burada zihnimizde aslında fotoğraf ya da resimlerin olduğunu söylemek de çok mantıklıdır. Bu durum aslında sinemanın icadından çok sonra ortaya atılan sine-göz, kamera=insan gözü ve algısı gibi teorilere kaynaklık eder.

Basit olarak görme ve algılama, ışığın herhangi şeye çarpıp gözden içeri girdikten sonra beyinde oluşan bir görüntüye benzer. Bu psiko-kimyasal süreç gerçek anlamda sinemaya gerçek anlamda benzemektedir. Ancak gözden kaçırılan nokta ise ışığın çok hızlı olmasından dolayı insan algısının bunu hayal ederken bile zorlanmasıdır. Örneğin Einstein’ın ünlü görelilik kuramları birçok açıdan ışık hızına ulaşıldığında, evreni ve zamanı nasıl algılayacağımız üzerine kurulu düşünce deneylerinden oluşur ve daha sonra bu düşünce deneyleri gerçeklikte de kanıtlanır.

Herhangi bir hareketin saniyenin çok küçük bir bölümüne denk gelecek aralıklarla çekilmiş fotoğraflarını art arda saniyede bir adet olacak şekilde önümüzdeki bir perdeye yansıttıklarında hareket algılamayız. Göreceğimiz şey daha çok donuk donuk bir peş peşe gelme olacaktır. Saniyede gösterilen fotoğraf sayısını 1’den 5’e çıkardığımızda da durum pek değişmeyecektir. Saniyede gösterilen fotoğraf sayısını yavaş yavaş yükselttikçe sanki donukluk azalıyor gibi olsa da bunu yine hissederiz. Ancak eğer 1 saniyede art arda gelen fotoğraf sayısı 12’e çıkarılacak olursa bizim dış dünya algımızla aynı olan, zaman ve hareket algısı zihnimizde oluşacaktır ve karşımızdaki görüntü gerçekten hareket ediyormuş gibi algılanacaktır. Günümüzdeki saniyede standart 24 kare gösterme durumu hem çekim ve gösterimin aynı hızda yapılması hem de sesin kaydedildiği alanın artırılması için yapılmıştır.

Yukarıda bahsettiğimiz algı yanılsamasını gösterebilecek en güzel örnekler Edward Muybridge’in çalışmalarında görülebilir. Muybridge, bir arkadaşıyla girdiği iddia üzerine seri fotoğraf çekimi tasarlamak zorunda kalır. Muybridge’e göre hızlı koşan bir atın dört ayağı birden yerden kesilmektedir. Buna karşın arkadaşı bunun aksini iddia etmektedir. Muybridge de iddiasını kanıtlamak için bir parkur üzerine birden fazla fotoğraf makinesi yerleştirir ve kurduğu ip düzeneği oradan geçen atın ayağının tetiklemesiyle deklanşöre basar ve böylelikle otomatik olarak seri fotoğraflar çekilir. Daha sonra bu fotoğrafları peş peşe oynattığında hareket algısını farkedene Muybridge hem iddiasını kanıtlar hem de yeni bir görüntü tekniği bulur. Fotoğraflarını bir daire üzerine yerleştirip daireyi çevirerek bakıldığında hareketli görüntüleri oluşturmayı da başarır. Bu icadıyla sinemanın atası sayılabilecek bir sistem de geliştirmiş olur.

Muybridge’in çalışmaları anatomi bilimine de kaynaklık eder. Çektiği fotoğrafların büyük bir bölümü anatomi çalışmalarında da kullanılmıştır. Onun asıl maksadı zamanı dondurmak üzerine kuruludur. Yani peşpeşe gelen anlarda insan gözünün algılayamayacağı denli hızlı akan sahneleri dondurarak incelemeyi amaçlar. Ancak onun girdiği iddia ve fotoğraf zekası belki de sanat alanındaki en büyük buluşun da habercisidir.

İnsanın algılaması ile sinemanın benzerliği konusundaki en büyük kanıt zihnimizin de fotoğraflar çekerek art arda bize gösteriyor olduğuna dair kanıtlardır. Örneğin gözlerimizi kapatıp birkaç saniye sonra tekrar açacak olduğumuzda nasıl bir görüntüyle karşılaşacağımızı az çok biliriz. Çünkü zihnimiz son görüntünün fotoğrafını çekmiştir. Son görüntüye benzer bir görüntüyü bekleriz. Dahası, bizler aslında her an ışığın sayesinde gözlerimiz ile fotoğraflar çekip beynimize gönderen bir otomata gerçek anlamda çok benzemekteyiz. Evreni kare kare ya da donuk donuk algılamıyor oluşumuzun nedeni ışığın hızının bizim görüş açımız ve bedenlerimizin boyuna oranla çok yüksek olmasıdır.

Eğer biz de tıpkı Einstein gibi bir düşünce deneyi yapıp ”ışığın hızını saatte 50 ya da 60 km gibi insanı rahatlıkla ulaşabileceği hızlara düşürdüğümüzde dünya nasıl olurdu ve dış dünyayı nasıl algıladık?” diye bir deney yapacak olursak, bahsi geçen hareketi donuk donuk görme ve bazen de biz de ışığın hızına ulaştığımızda sanki zamanı ve hareketi durmuş gibi algılama var olacaktır, diye öngörebiliriz.

Bunları düşünce deneylerini aktarmaktaki amacımız Bergson’un hareket üzerine ortaya koyduğu tezlerin ne denli geçerli olduğu ve sinema ile dış dünya algımızın benzer olduğu düşüncesini haklılandırmaktır. Ancak ışığın hızı öylesine yüksektir ki, dünyanın etrafını bir saniye içerisinde yedi kez dolanabilen ışığın insanlığın şu andaki ortalama hız, görüş ve yaşam ölçülerinde algılarımızın kat be kat ötesindedir.

İnsanın hareketsiz resimleri art arda izleyerek edindiği sinematografik yanılsama ya da hareket algısı aslında onun algılamasındaki keskinlik yoksunluğundan ya da kusurundan kaynaklanmaktadır. Daha keskin bir görme algısına sahip olsaydık belki de hareketli resim algısını elde edebilmek için saniyede yüzden belki binden fazla kareyi izlememiz gerekebilirdi.

Deleuze, sinema ile zihinsel algılanımın benzer olduğuna dair yapılan Bergsoncu tespitin yaratacağı bazı güçlükleri ortaya koymaya çalışır. İnsanın doğal algısı, onu mümkün kılan koşullar tarafından düzeltilirken sinemanın yarattığı hareketsiz



resimlerden elde edilen yanılısama seyirciye görüldüğü anda düzeltilmiş olur. Sinema bize hareketli bir imge vermez, hareket-imge verir (Deleuze 2014: 13).

Deleuze’e göre animasyon tam anlamıyla sinemaya aittir. Bunun nedeni ise sinemanın ne zaman başladığına dair bir araştırma yapmaya girişen bir kişi yüksek ihtimalle sinemanın tarihinde kaybolacağı düşüncesidir (2014: 15). İlk, gerçek anlamda sinemanın ne zaman başladığına ya da Antik çağlardaki gölge oyunlarından tutun da karanlık oda kamerasına (*camera obscura*) kadar bir çok değişik icadın neden sinema sayılacağı ya da neden sinema sayılamayacağına dair dipsiz bir sorgulamaya girişecektir.

Sinemanın felsefi anlamda ne olduğuna ilişkin bir soru soran kişi ilk olarak onun tarihte ne zaman başladığına dair bir araştırmaya girişmesi herhalde en doğal eğilimdir. Bununla birlikte Platon’un Mağara Alegorisi’nden önce de mağara resimleri mevcuttur. Ya da Platon’dan çok daha eski olan Çin, Hint ve Java gölge oyunları da mevcuttur (Ceram 2007: 4). O halde sinema gerçek anlamda kendisini ne zaman bir sanat olarak kurmuştur?

Deleuze’e göre sinema ilk olarak kameranın hareketli bir konuma gelip, montajla birlikte kendisini taklitten kurtardığında gerçek anlamda sinema sanatı olarak kendisini ortaya koymuştur. Bir şeyin özü ilk başta açığa çıkmaz. Onun özünün ne olduğunu görebilmek için zamana ve beklemeye ihtiyaç vardır. Sinema için de aynı şey söz konusudur. Sinematografi ya da ona benzeyen bir çok şey tarihte mümkün dahi olsa gerçek anlamda sinemanın özünün açığa çıkması için çok daha fazla beklemek gerekecektir. Bundan dolayı Lumiere kardeşler icatlarının ne denli olabileceğini farketmemiş olabilir (Ceram 2007: 14).

Tıpkı Deleuze gibi Tarkovsky de sinemanın aslında kendine özgü bir önceden belirlenmişlikle yani bir özle ortaya çıktığını ve yine sinemanın tesadüfi nedenlerden değil günümüz dünyası için bir zorunluluk haline geldiğini söyler. Sinema hayatın -yani varoluşun- henüz kavranamamış bir yanını diğer sanatların ifade edemeyeceği bir şekilde ifade edebildiği için doğmuştur (Sütçü 2005: 57-8).

Deleuze’ün en önemli kavramların biri de ”içkinlik düzlemi” kavramıdır. Bu çetin kavram, anlamına nüfuz edebildiğimiz kadarıyla kaos karşısındaki insanın tüm düşünsel ve sanatsal edimleri yoluyla tıpkı bir elek gibi eleyip süzgeçten geçirerek elde ettiği kavramsallığın ait olduğu düzlemdir. İçkinlik düzlemine karşılık bir dışsallık düzlemi yoktur. Henüz kavramsallaştıramayan, düşünsel hale dönüştürülememiş şeyler vardır. O halde felsefe, bilim ve sanat edimleriyle içkinlik düzlemine yeni kavramlar, fonksiyonlar ve imgeler katarlar ya da bağlarlar (Zourabichvili 2011: 63).

Sinema da tam anlamıyla artık roman, tiyatro, şiir ve diğer tüm sanatsal aktivitelerin başaramayacağı denli zorlu bir görevi üstlenip bu sanatların henüz içkinlik düzlemine bağlayamadığı şeyleri imgeye dönüştürür. Bu sebepten dolayı Deleuze sinemaya, daha önce söylediğimiz üzere, yeni bir tür düşünme olarak yaklaşır. Hatta büyük yönetmenler de -tıpkı Ingmar Bergman gibi- imgelerle düşünen filozoflardır (Deleuze 2014: 10).

Geçmişte yaşayan büyük kişiliklerin şu anda yaşasa ya da öldükten sonra yaşanan bir olayı görse nasıl yorum yapacağını ve ne şekilde düşüneceğini hayal etmek ya da bu konu hakkında düşünce deneyi yapmak hem keyifli hem de caziptir. Buna karşın cevabını hiçbir zaman bilemeyeceğimiz bir iddiayı ortaya atmaktan da öteye gitmezler. Bizim için çekici olan bir düşünce deneyi de sinemanın icadından önce yaşayan hangi filozof, bilim adamı ve sanatçının sinemanın büyümesine kapılıp onunla ilgileneceği ya da düşüncelerini aktarırken sinemayı bir araç olarak seçeceği düşüncesidir.

Fikirlerini okuyucusuna iletirken sıklıkla kuru, teorik metinler yerine edebi ve şiirsel romanları, öyküleri, tiyatro oyunlarını tercih eden düşünürlerin ve filozofların sinemayı bir araç olarak seçmeleri kulağa oldukça olası gelmektedir. Nitekim Deleuze, Badiou, Bergson, Sartre, Camus gibi düşünürler her zaman teatral ve sinematik olana ilgi duymuşlardır. Sinema ile felsefe arasında bağ kurarken ve sinema-felsefe ilişkisinden doğan bütün sorunları tartışırken aslında yapılması gereken felsefe ile neyi anlatmak istediğimiz konusundaki uzaklık-yakınlık ilişkisidir. Felsefenin veya felsefe olan şeyleri genişlettikçe –ki birçok sinema felsefecisi, akademisyen böyle olduğunu iddia edecektir- sinemanın felsefeye olan katkısı ve felsefe yapabilme yeteneği

genişleyecektir. Buna karşın yalnızca bazı filmlere, anlayışlara, akımlara ve nihayetinde yönetmenlere has bir şey olarak bırakıldığında sinemanın felsefe olabilme şansı ve gücü azalacaktır.

T. Wartenberg’in iddia ettiği gibi bize göre de felsefe yapan ve felsefi olabilme şansına sahip çok fazla film ve akım yoktur. Ona göre sinema ile felsefe arasındaki bağ kurulmaya çalışırken illa ki evrensel ve genel-geçer bir bağ kurulmak zorunda değildir, yerel ve tekil olabilir (Wartenberg 2007: 137). Bizim de derin felsefelerine başvurduğumuz erken dönem sinema felsefesi teorisyenlerinin belki de en büyük hatası, çıkmazı tıpkı felsefe tarihinde olduğu gibi her zaman evrensel, nesnel, herkes için geçerli teoriler, argümanlar üretmek veya üretmeye çalışmak olmuştur. Oysa sinemayı da heterojen bir şey olarak görüp değişik kategoriler altında ele almak herhalde en akla yatkın olanıdır. Böylelikle büyük bir yükten de kurtulunmuş olur. Sırf sinemanın felsefe yapabileceği fikrini kurtarmak adına felsefi olmayan ve hatta film bile olamayan birçok yapıyı savunmaya çalışmak ya da onlarda derinlik aramak büyük bir yükür.

### **İmgeler, Sözcüklerin Yerini Alabilir mi?**

Sinemanın en temel ögesi olan fotoğraflar, imgeler aslında yazılı dilde kavramların gördükleri gibi bir işlev görebilir mi? Yoksa sinema, Bazin’in iddia ettiğinin aksine bir dil değil midir? Öncelikle geçmişten günümüze dillerin evrimine ve yapısına üstün-körü baktığımızda yapısal anlamda iki farklı sınıf ayırabiliriz. Bunlardan biri piktografik diğeri ise idiografik dil gruplarıdır. Bizim de kullandığımız Türkçe, İngilizce, Hintçe vs. gibi alfabenin harflerinin yan yana dizilerek oluşturulan kelimeler, kavramlar yoluyla anlam ürettiğimiz diller idiografik dillerdir. Bu dil grubunda en önemli kısım dilin bir sözdizimine ihtiyaç duymasıdır. Bu sözdizimi hem kelimeler hem de cümleler için geçerlidir. Bununla birlikte hiyeroglif yazısı veya Çince gibi diller resim-yazılardır. Her harf aynı zamanda bir kelime de olduğu için tek başına da anlamlıdır. Dolayısıyla anlam bütünlüğü sembolleri yani resim-harfleri art arda dizerek oluşturulur. Bu yüzden piktografik dilleri hem konuşmak bir şekilde kolay olsa da bu dille yazmak çok daha zor olsa gerektir.

Şimdi günümüzdeki resmin, sembollerin kullanımına kısa bir göz atacak olursak neredeyse eski Mısır’da doruğuna ulaşan hiyeroglif yazının bir benzerini artık modern insanlığın da kullandığını rahatlıkla görebiliriz. Çatal-bıçak sembolü bizim için ve neredeyse tüm dünya için bir restorani imler. Aynı biçimde tuvaletlerin kapılarında yer alan kadın-erkek sembollerini ne denli zengin ancak bir o kadar da evrensel olduğunu da belirtelim. Artık diller ve kültürlerle bakılmaksızın tüm dünya ortak bir emoji ve sembol dilinin etkisi altındadır ve neredeyse evrensel bir kültürün oluşma süreci tamamlanmak üzeredir. Tüm dünya genelinde milyonlarca insanın eş-zamanlı izlediği diziler ve adeta ortak miras haline dönüşmüş olan filmler, hangi kültüre ve dile ait olursa olsun tüm insanlara ortak kavramlar, fikirler ve ortak anlatılar sunmaktadır.

Ünlü İtalyan yönetmen Michelangelo Antonioni’ye göre imgeler/imaçlar belki de 25. Yüzyıl’da sözcüklerin, kavramların yerini alacak ve insanlık tamamıyla imgeye dayalı bir dil geliştirilmiş olabilecektir. Bize göreyse bu süreç çok daha kısa bir zaman diliminde gerçekleşebilme imkanına sahiptir. Yüksek hızda internete ve tüm sosyal medya ağlarına bağlı olan bir gözlük veya hiçbir şekilde dokunma veya klavye girdisi olmadan yalnızca gözün hareketleri ile komuta edilebilen bir lens-internet insanlığın hep hayalini kurduğu bir şeyi yani telepatiyi sağlayabilir. O halde aynı dili bilmeyen insanlar için iletişim aracı olarak imgeler pekala kullanılabilir ve az önce verdiğimiz örnekler gibi kullanılmaktadırlar da.

Teknolojinin daha da ilerlediği ve bize tüm bu imkanları sağlayan yeterince küçük veya belki de transplanta halde olan bedenimizle uyumlu üretilecek cihazlar aslında bu yeni dilin konuşulmasını sağlayacaklardır. Dil, konuşmak vs. derken eski klasik kavramlarla kendimizi ifade ediyoruz. Ancak şu andan öngördüğümüz ya da tahmin ettiğimiz durumu anlatabilmek için zaten gerekli kavramsal aygıttan yoksunuz. Örneğin hala daha güneş için “doğma ve batma” fiillerini kullanıyoruz. Güneşin doğduğu veya battığı fikri bize dünyanın düz olarak addedildiği, algılandığı zamanlardan kalmadır ve biz bunu değiştirmedik. Buna karşın dünyanın hem kendi eksenini etrafında hem de güneş etrafında dönüşüyle güneşi görmek veya görmemek durumlarının ortaya çıktığını biliyoruz ve bunun için dilimize yeni bir kavram eklemedik. Nasıl ki dillerdeki bazı

cinsiyetçi kavramlar günümüzde ayıklanmaya başladıysa aynı biçimde çağdaş bilimsel ilerlemeyle bağdaşmayan veya yanıltıcı kavramlar da zamanla ayıklanacak ve değiştirilecektir diye düşünmekteyiz.

Burada anlatmaya çalıştığımız durumu en anlaşılır biçimde özetleyebilecek sahne *Yapay Zeka (2001)* filminde geçmektedir. Filmin konusu kısaca şu şekilde özetlenmektedir: Yapay zeka ile donatılmış hiçbir biçimde dışarıdan bakınca insandan ayırt edilemeyen insansı robot (anroid) çocuğun en büyük hayali bir gün gerçekten de insan olmaktır. Çünkü onu programlanma aşamasında gerçek sevgiyi içerecek biçimde bir yapay zekaya sahiptir. Küresel ısınmanın bir sonucu olarak dünya bir buzul çağına girmiştir ve bu robot-çocuk yaklaşık 4000’li yıllardaki insan-benzeri bulunmuştur ve tıpkı bir peri masalında olduğu gibi dileği sorulmakta ve eldeki en ileri teknolojik imkanlarla yerine getirilmektedir.

Bizim için ilginç olan ise bu insan-benzeri –filmin içinde insanlığın yok olduğundan bahsedilmektedir- canlıların tasarımları ve kendi aralarındaki iletişim kurma yöntemleridir. Bu uzaylıya benzeyen canlıların bize göre bir hayli uzun ve oldukça narin görünen pürüzsüz bedenleri vardır ve ten renkleri de bir hayli koyudur. Çocuğun belleğini okumak için yalnızca ona ellerini dokunmaları yeterlidir. Dokunur dokunmaz kafa bölgelerinde imgeler, fotoğrafik görüntüler belirmekte, yüzleri ve kafalarının içleri adeta birer ekran halini almaktadır. Seyirciye anlatılmak istenen ise bu canlıların artık direkt olarak görüntüler yoluyla iletişim kurabildiğidir. Bu durum birbirlerine dokunmaları halinde de aynı şekilde gerçekleşmekte ve her bir canlının zihni sanki ortak bir imgeler havuzuna bağlanmış gibidir. Bu iletişim eylemini gerçekleştirirken en ufak bir ses dahi çıkarmamaları aslında onların imgeler yoluyla iletiştiğine, konuştuğuna işarettir.

### **Sonuç**

İnsanoğlunun evrimsel çizgide nereye doğru evrileceğini tahmin etmeye çalışmak, günümüzden yüzlerce veya binlerce yıl sonra nasıl görüneceğini nasıl bir bedene sahip olacağına dair varsayımlarda bulunmak her zaman heyecan verici bir şeydir. Örneğin

insanoğlunun artan beyinsel işleme kapasitesi muhtemelen bedenine de yansiyacaktır. Daha uzun, geniş alımlara ve kafataslarına sahip insanlar var olacaktır. Katı ve çığ et tüketmeyi bıraktığımız için keskin ve iri dişlerimiz yavaş yavaş yok olacak bunun yerine daha küçük ve ince yapılı dişlere sahip olacak bir insan bedeni şimdiden öngörülebilir. Bu şekilde ortaya atılabilecek bir sürü hipotez varken bizim için önemli olan şey, dilin ve iletişimin ne şekilde değişeceği ya da değişebileceğidir. Neredeyse tüm üretim ve tüketim yöntemlerimiz devrimsel biçimde değişmiş ve ivmeli bir hızda değişiyorken dilin olduğu gibi kalması Antik dönemden kalma kavramlarla ve yine yalnızca ses ve yazı ile iletişim kuracağımızı düşünmek akla yatkın değildir. Yüksek ihtimalle insanlığın dili de daha fazla görsellik ve imge içerecek biçimde evrilecektir diye düşünmekteyiz. Özetle, bizler de tıpkı Bazin, Deleuze, Dulac ve sinemanın yeni bir düşünme ve iletişim biçimi olduğunu düşünenlere sonuna değin katılıyor ve hareketli resimlerin emekleme dönemini tamamladıktan sonra, gerçek anlamıyla en büyük insan başarılarından biri olacağını tahmin ediyoruz.

## KAYNAKÇA

- BADIOU, Alain (2017). *Başka Bir Estetik: Sanatlar İçin Küçük Bir Kılavuz*, çev. A. U. Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları.
- CARROLL, N. (2008). *Philosophy of Motion Pictures*, Blackwell Publishing
- CERAM, C. W. (2007). *Sinemanın Arkeolojisi*, çev. Hasan Aydın, Agora Kitaplığı.
- CHATMAN, S. (1990). *Coming to Terms: The Rhetoric of Narrative in Fiction and Film*, Cornell University Press
- DELEUZE, G. (2000). *Cinema 2: Time-Image*, trans. H. Tomlinson & R. Galeta, The Athlone Press.
- DELEUZE, G. (2014). *Sinema 1: Hareket-İmge*, çev. Soner Özdemir, Norgunk Yayıncılık.
- DELEUZE, G. & F. GUATTARI (2013). *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları.
- GAUT, B. (2004). *Blackwell Guide to Aesthetics*, ed. Peter Kivy, Blackwell Publishing.
- MONACO, J. (2001). *Bir Film Nasıl Okunur?*, çev. Ertan Yılmaz, Oğlak Yayıncılık.
- SÜTÇÜ, Ö. Y. (2005). *Gilles Deleuze’de İmge Hareketi Olarak Sinemanın Felsefesi*, Es Yayınları.
- WARTENBERG, T. E. (2007) *Thinking on Screen: Film as Philosophy*, Routledge.
- WARTENBERG, T. (2015) “Philosophy of Film”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition), ed. Edward N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/film/>>.
- ZOURABICHVILI, F. (2011). *Deleuze Sözlüğü*, çev. A. U. Kılıç, İstanbul: Say Yayınları.

Makale Geliş | Received: 07.09.2018  
Makale Kabul | Accepted: 30.12.2018  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2019  
DOI: 10.20981/kaygi.505717

**Diler Ezgi TARHAN**

Doktora Öğrencisi | PhD Candidate  
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, TR  
Istanbul University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, İstanbul, TR  
ORCID: 0000-0003-3208-9962  
dilertarhan@gmail.com

## **Husserl'in Transzendenal Fenomenolojisinde Zaman Bilincinin Kuruluşu ve Bilincin Süreç Kipleri Üzerine**

### **Öz**

Bu makaleyle yapılmak istenen Edmund Husserl'in transzendenal fenomenolojisi bağlamında apriori zamansallığın süreç kiplerini analiz etmek ve Husserl'in şimdiye dek zaman bilinci hakkında ortaya konulan görüşlerini açık kılmaktır. Bu amaçla "şimdi algısı"na dair temel izlenim aşamasından hareketle, bilincin geçmişe dair iki aşaması olan "Retention" ve "Reproduktion" aşamalarıyla birlikte, bilincin geleceğe dair kipleri olan "Protention" ve "beklenti (Erwartung)" aşamaları açıklandıktan sonra, zaman nesnesinin aktüel algısından söz edilecek ve bilinç fenomenlerinin nasıl olup da zamansal nesnelere olarak kuruldukları açıklanacaktır. Akabinde kuruluşu (Konstitution) önceleyen mutlak bilinç akışı olarak transzendenal mutlağa değinilecek ve Husserl'in zamanı kuran bilinç fenomenlerini, zamanda kurulan bilinç fenomenlerinden ayrı tutmasının nedenleri açıklanacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Bilinç Fenomenleri, Konstitution, Retention, Reproduktion, Protention.

## **On Consciousness's Process Modes and Constitution of Time Consciousness in Husserl's Transzendenal Phenomenology**

### **Abstract**

What is intended to do in this report is to analyse the process modes of apriori temporality in the context of Edmund Husserl's transzendenal phenomenology and to make it clear the views of Husserl's on the temporal consciousness that put out there till now. For that purpose with this act from basic impression phase about perception of present and together with the two modes of consciousness about the past, the Retention and Reproduktion phases, and after the disclosure of Protention and expectation (Erwartung) stages, which are the modes of consciousness for the future, the actual perception of time objects will be mentioned and how the consciousness phenomenas are constituted as temporal objects will be explained. After that, transzendenal absolute will be mentioned as the absolute consciousness flow which introduces Constitution and the reasons why Husserl distinguishes the consciousness phenomena that constitutes time from the consciousness phenomena that were constituted in time will be explained.

**Keywords:** Consciousness's Phenomena, Constitution, Retention, Reproduktion, Protention.



Husserl, her ne kadar fenomenolojik analiz için başat konumda olduğunu ileri sürdüğü “zaman kurucu bilinç” konusuna *Ideen* adlı yapıtının ilk cildinde değinmişse de Husserl’in bu konuyu esas ele aldığı eser; *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine* olarak kabul edilmektedir. 1904 ile 1910 yılları arasında Heidegger tarafından derlenip yayınlanan bu eserde Husserl zamansallığın bilinç yaşantıları açısından oynadığı rolü şu şekilde açıklamıştır: “Zamansallık kavramının yaşantılar için ifade ettiği öz nitelik, yalnızca her yaşantıya ait genel bir forma sahip olmayıp ayrıca da yaşantıları diğer yaşantılarla birbirine bağlayan zorunlu bir forma işaret etmektedir. Husserl’e göre her yaşantı belli bir süreç içinde ortaya çıkmakta ve bu süreç zarfında, sonsuz bir süreklilik arz eden süreçler dizisine dahil olmaktadır. Bu bağlamda Husserl’e göre yaşantıların belli bir zaman diliminde ortaya çıkmasının bir getirisi olarak kendini sonsuz biçimde gerçekleştiren bir zaman ufkunun varlığı kaçınılmazdır. Ayrıca Husserl’e göre bu zaman ufku, sonsuz bir yaşantılar akışını içermektedir (Husserl 1992: 182).” Nitekim tüm psşik fenomenler, yani bilince içkin tüm yaşantılar, zaman mefhumuyla yapılandırılmıştır; bu nedenle de bunların tamamı bilincin zamansallığı hükmü altındadır.

Öte yandan Husserl’in zaman konusundaki fenomenolojik tahlillerini *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine* adlı eser döneminde bahsettiklerine indirgemek elbette haksızlık olur. Zira “Husserl’in, hayatı boyunca zaman fenomenolojisiyle ilgilendiği gerçeği, neredeyse 30 yılı aşan bir döneme işaret eder. Bu ilgi ve uğraşın tarihsel biçimlenişi, başlangıcın kökensel fragmanlarıyla beraber ortaya çıkan ve yaygın fenomenoloji literatüründe sıkça sözü edilen kısaca şu üç dönemin tasviri sayesinde gösterilir:

**1. Dönem:** Husserl’in Göttingen Üniversitesi’nde 1904/05 güz sömestri tarihli *Bilgi Teorisinin ve Fenomenolojinin Ana Parçaları* dersini içeren ve zaman bilincinin yapısını işleyen bu metin, Edith Stein’in düzeltmeleriyle beraber Martin Heidegger tarafından, *Jahrbuch für Philosophie undphänomenologische Forschung* adlı yıllık (IX. cilt) için 1928 yılında yayıma hazırlandı. Bu edisyon, aynı zamanda 1910 yılına dek olan zaman fenomenolojisi konulu metinlerini kapsar. 1893-1919 yılları arasındaki

zaman teorisi metinleri de eklenerek Husserliana’nın X. cildinde yine *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* başlığıyla Rudolf Boehm tarafından (1966) yayımlandı. Bu eserde en geniş hatlarıyla *zamanın kökeni* sorusuna ilişkin ilk gelişim kademelerinin tasvir edildiği fenomenolojik bir metnin önceleyen orijinalliği söz konusudur (Husserl 2015).

**2. Dönem:** Husserl’in 1917 kışını ve 1918 baharını geçirdiği Bernau dönemi olarak bilinmekle birlikte, Husserl bu dönemde zaman sorularına yoğunlaşarak zamana ilişkin ilk metinleri daha da deşer. Kendi zamansızlığındaki mutlak bilincin tahlili, asli zaman alanı, yeniden hatırlama, fantezi, transzendenal bilincin kendiliğindenliği, zamansal bölünmez/tekilleşmeyle olan ilişkilerini inceler. Leuven’deki Husserl Arşivi’nde ‘L’ işaretli bu metinler, 2001 yılında, R. Bernet [Leuven] ve çalışma arkadaşları tarafından Husserliana’nın XXXIII cildi olarak yayımlandı.

**3. Dönem:** 1927-1933 yıllarını kapsayan son evre olarak bu dönemde Husserl, yeniden zaman sorunu, bölünmez/tekil zaman bilincinin sorunları, bu sorunların süjeler arası tarihle ve yaşam bağlamıyla ilişkileri gibi konuları işlerken, zaman fenomenolojisinden tarih fenomenolojisine geçişi icra etmeyi hedefledi. Leuven’de ‘C’ işaretli bu el yazmaları, gerçi kısmen de olsa Husserl’in süjeler-arasılık fenomenolojisi bağlamında Husserliana’nın XV. cildinde yer buldu ama 2006 yılında Husserliana’nın *Materialien* kısmının VIII. cildinde *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1924) Die C-Manuskripte* başlığıyla D. Lohmar [Köln] tarafından yayımlandı” (Keskin 2016: 65-66).

Husserl’in fenomenolojik zaman görüşüne gelince; Husserl’e göre “fenomenolojik zaman” (1992: 180) “tüm yaşantıların birlik içinde olduğu bir formdur” (1992: 180). Başı ve sonu belli olmayan bu yaşantıları birarada tutan zaman formu olarak “fenomenolojik zaman”; “nesnel, yani kozmik zamandan” (Husserl 1980: 369) ayırt edilmelidir. Çünkü Husserl’e göre “özdeşlik birimlerinin kuruluşunun kaynağında içsel zaman bilinci bulunmaktadır” (Marx 1987: 53) ki bu bilinç kozmik zamandan ziyade fenomenolojik zamanı kuran bilinçtir. Dolayısıyla Husserl fenomenolojik zaman görüşüyle yalnızca bilince içkin zaman nesnelere olarak yaşantıların kuruluşunu değil, ayrıca zamansal olarak yapılanmış bilincin kendi kuruluşunu da açıklamış olmaktadır. Husserl’in “süreçlerin sonsuz kesintisizliği” (Keskin 2016: 72) olarak tanımladığı, bilince içkin “fenomenolojik zaman”, içsel zaman bilinci iken “kozmetik zaman” ise Husserl’in “mekân ve doğa zamanı” (Keskin 2016: 72) olarak tanımladığı nesnel zamandır. Husserl’e göre bu nesnel zaman, bilince aşkındır ve “Reproduktion” aşamasında özdeşlikle birlikte kurulmaktadır.

Husserl, sürekli değişmekte olan yaşantılar akışı içinde, fenomenlerin nasıl olup da özlerini yitirmediklerini, yani tüm bu değişim sürecine rağmen fenomenlerin nasıl olup da kendileriyle aynı kalabildiklerini, “noema – noesis” ayrımı üzerinden açıklamaktadır. Husserl’in bu ayrımla tam olarak neye işaret ettiğinin daha iyi anlaşılabilmesi için Husserl’den başka, Gurwitsch ve Beils’in görüşlerinden de yardım alınabilir. Zira Gurwitsch ile Beils, Husserl’i “noema – noesis” anlayışı bakımından destekleyen ve tamamlayan düşünürlerdir. Kaldı ki Husserl gibi Gurwitsch de “fenomenolojik zamanda var olan ‘noesis’ler (Gurwitsch 1964: 423) ile “zamansız olmaları bakımından ideal yapılara işaret eden ‘noema’ları (Gurwitsch 1964: 423) birbirinden ayırmış ve bu ayırmadan hareketle noetik edimi, “fenomenolojik zamansallık yasalarına bağlı olan bilinç” (Gurwitsch 1964: 423) olarak tanımlamıştır. Ayrıca Gurwitsche’e göre noetik bilinç, zaman süreğeninde birbirini takip eden ânları birleştirerek edimlere ait aşamalar haline getirmektedir (1964: 424). Öte yandan “noematik edim” ise “noesis”ler akışı içinde bulunan herhangi bir nesneliliğin (*Gegenständlichkeit*) “konstitute” edilmesinde etkin rol oynamaktadır. Zaten “noetik - içkin bilinç akışının esas önemi de bu değişkenlik ve çeşitliliğin zaman akışı içindeki sürekliliğinden ileri gelmektedir. Öte yandan transzendenal nesnenin kuruluşu, sürelerden ânlarla geçilmesini hızlandırmaktadır: Belli bir “Sachverhalt”, kendi verilmişinin değişken yapısı içinde ancak kendisiyle özdeş kaldığı takdirde süreklilik gösterebilmektedir” (Beils 1987: 39).

Şimdi Husserl’in apriori nitelikteki zaman yapısını nasıl yapılandırdığını açacak olursak: Husserl’e göre apriori zaman yapısı, “süreç kiplerinden” (1980: 389) oluşmaktadır. Birbirleri arasında geçişlilik özelliği bulunan bu süreç kipleri arasındaki birlik ise bilinç akışının sürekliliğini kurmaktadır (1980: 389). Bilinç akışı sürekliliğinin kurulmasında etkin rol oynayan süreç kiplerinin ilk aşaması “şimdi” aşamasıdır. Husserl, “şimdi” aşamasını “temel izlenim aşaması” olarak görmekte ve “içkin nesnenin var olmaya başladığı süreç kipi” (1980: 389) olarak tanımlamaktadır. Yani bilince içkin olan nesnelere ilk kez “temel bir izlenim” (1980: 390) ile karşılaşmaları, bu aşamada gerçekleşmektedir.

Temel izlenimler “fenomenolojik açıdan mutlak orjinallikteki yaşantıları temsil eden temel yaşantılardır. [...] Dikkatle bakılırsa onların sürekli akış halindeki mutlak orijinal bir aşama olarak ‘yaşanan şimdiki ân’ı kendi somutlukları içinde içerdikleri görülmektedir” (Husserl 1992: 167). Şimdiye ait bu ânlar, birer “şey algısı” olmaları bakımından, anı ya da fantezi gibi temel yaşantılardan ayrılmaktadır. Husserl temel yaşantıları, “geçmişte kalmışlığın sürekli gelişen sürekliliği” (1980: 389) olarak temel izlenimlere indirgemekte ve bu indirgeme sayesinde de belleğe dayalı bir bilinç aşamasına geçmektedir. Dolayısıyla bir nesnenin aktüel bilinci sürekli değişmek zorundadır.

Öte yandan temel izlenim aşamasını izleyen ikinci aşamaya gelecek olursak; Husserl bu aşamayı “Retention” aşaması olarak adlandırmaktadır. “Retention” yani “birincil düzey hatırlama aşaması”nda ise -ses fenomeni gibi- izlenime dayalı temel yaşantılar bilinçte tutulmaktadır” (1980: 396). Bu nedenle “Retention” aşamasındaki bellek, “az önce olanın bilinci” (1980: 392) olarak kabul edilmekte, ancak bellek aşamaları arasındaki sürekliliğin birliği açısından da “konstitute” edilmiş, içkin bilinç olarak görülmektedir. Başka bir deyişle Husserl, “bellek aşaması” adını verdiği “Retention” aşamasını “bir edim olmaktan ziyade, gelip geçmiş bir aşamanın anlık bilinci” (1980: 472) olarak görmekte ve bu aşamayı “birincil hatırlama aşaması” olarak nitelendirmektedir.

“Temel izlenim aşaması” ile “birincil düzey hatırlama aşaması”ndan sonra gelen “ikincil düzey hatırlama aşaması” ise Husserl tarafından “Reproduktion” aşaması olarak adlandırılmaktadır. Bu aşamada bilinç, artık yaşantıları tutmaktan ziyade yeniden üretme faaliyetine girişmektedir. Yani birincil ve ikincil düzey hatırlama aşamalarının ikisi de bilincin iki geçmiş kipine tekabül etmelerine karşın, yeniden üretim aşaması olarak “Reproduktion” (ikincil düzey hatırlama) (Husserl 1980: 390) aşamasının, bellek aşaması olarak “Retention” (birincil düzey hatırlama) aşamasından belirgin bir farkı bulunmaktadır: Bellek yani “Retention” aşamasında izlenime dayalı bilinç, “aktüel anlamda var olanın şimdisi” (1980: 390) olarak önce “sürekli belleğe, sonra da buradan

belleğin belleğine geçerken; yeniden hatırlama aşamasında yani “Reproduktion”da ise temel izlenimler, zaman bakımından geçmişe dönüktür ve hatırlanan geçmişe dönerek tüm algıyı tekrar etmektedir” (Bernet, Kern & Marbach 1989: 100). Dolayısıyla bilincin bir yeniden üretim faaliyetini gerçekleştirebilmesi için bellek şarttır. Başka bir deyişle “Retention” aşaması, “Reproduktion” aşamasını önceliklemler.

Husserl’e göre bellek sayesinde “geçmişe dönülmesi her ne kadar mümkün olsa da bellek, geçmiş aşamaları kendisine nesne kılmaktan uzaktır. Zaten Husserl’e göre ben ancak geçmiş aşamalar kendi kontrolüm altında olduklarında şimdiki ânı yaşayabilir; bellek aracılığıyla onu diğerine ekleyebilir ve bir sonraki ân için hazırlıklı olabilirim. Dolayısıyla geçmiş bir yaşantının benim kontrolüm altında olması demek, benim hatırlama edimi içinde kalarak ya da refleksiyona başvurarak bakışımı ona yönlendirebileceğim” (1980: 472) anlamına gelmektedir. Fakat burada özellikle belirtilmesi gereken şey şudur ki: Bellek ile refleksif yeniden üretim, yalnızca aralarındaki zamanla ilişkiler bakımından değil, ayrıca apaçıklık ve kesinlik bakımından da birbirlerinden farklıdır. Nitekim “belleğimde kendisinin bilincinde olduğum şey [...] mutlak kesinlikte” (1980: 407) olmasına rağmen, “Reproduktion” aşamasındaki “yeni üretimden yanılıklar doğması halen mümkündür” (1980: 407). Özetle izlenimin apaçıklığının bellekte bulunmasına ve belleğin dolaysız izlenimler aracılığıyla şimdiki zamanı “konstitue etmesine” (1980: 398) karşın; bilinç, yeniden üretim aşamasında, daha uzak zaman dilimlerinde tutulan nesnelere yönelmektedir. Örneğin dün duyduğum herhangi bir şarkının melodisini bugün hatırlamam, “Reproduktion” sayesinde mümkün olmaktadır.

“Retention” ve “Reproduktion” aşamalarından sonra, şimdi de bilinç akışının sürekliliğini sağlayan diğer “Konstitution” aşamalarını açacak olursak: Husserl’e göre bilincin iki geçmiş kipi olan “Retention” ve “Reproduktion” aşamalarını, bilincin geleceğe dair iki kipi olan “Protention” ile “beklenti (Erwartung)” aşamaları izlemektedir. “Protention” aşamasında bilinç, zamansal nesnelere yaşantı akışına yönelmekte; “Protention” kipi de aynen “Retention” kipinde olduğu gibi, izlenimlere

dayalı olarak kurulmaktadır. Geleceğe dair bilinç kiplerinden diğeri olan ‘beklenti’ (Erwartung) aşaması ise “içkin içeriğin “konstitute edilen aşamalarından ziyade, gelecekteki içkin içeriği şimdide canlandırmaya yöneliktir” (1980: 437). Kısaca “Protention” aşaması, geçmiş bilinç kiplerinden “Retention” aşamasının; “beklenti” aşaması ise geçmiş bilinç kiplerinden “Reproduktion” aşamasının gelecek bilinç kipi olarak görülebilir. Böylece Husserl, “Protention” aşamasında ilk izlenimlerle birlikte birincil düzey hatırlamalarımızın bir süreklilik oluşturduklarını, yani bu “kuyruklu yıldız silsilesinin” (1980: 395) izlenimleri çevreleyen bir zaman avlusu kurduğunu ileri sürmektedir. Husserl’in “belleğin belleği” olarak adlandırdığı bu “kuyruklu yıldız silsilesi” (Kometenschweif), örneğin az önce işitilmiş bir sesin ya da melodinin bilinç tarafından gelecekte de sürdürülen izidir. Yani az önce duyduğumuz fakat şimdi susmuş olan bir ses ya da melodinin kulağımızda çınlamayı sürdürmesi ya da bilinçte bir sürekliliğe sahip olabilmesi, bilincimizde, aynen kuyruk yıldızın kaydıktan sonra ardında bıraktığı iz gibi bir iz bırakmaktadır. Bu nedenle Husserl’e göre bir zaman nesnesinin aktüel algısı, yalnızca şimdideki algılar toplamına değil, ayrıca da bir “geçmiş ve gelecek görüşüne” (1980: 396-401) karşılık düşmektedir.

Böylece Husserl bilginin fenomenolojik koşullarına geri dönmekle hem ‘transzendenal Ego’ya hem de onun saf yaşantılarına ulaşmış olmaktadır. Husserl’e göre redüksiyonlar yoluyla kazanılan transzendenal bilinç analizi, doğrudan zamansallıkla ilgilidir, çünkü transzendenal verilmişlikler olarak saf yaşantılar, zamansal yapılarına göre kategorize edilmektedir. Husserl bu konuyu *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine Dersler* (Husserl 1980) adlı metninde daha detaylı biçimde şu soru üzerinden ele almıştır: Bilinç fenomenlerinin zamansal nesnelere kuruluşları (Konstitution) nasıl gerçekleşmektedir? Bu soru şüphesiz, şu sorunun da yanıtlanması da beraberinde getirir: Transzendenal Ego, kendisini zamansal olarak nasıl “konstitute” etmektedir? Husserl işte bu iki soruya zaman kipleri analizi üzerinden verdiği yanıtlarla hem bilinç fenomenlerinin hem de transzendenal Ben’in nasıl “konstitute” edildiğini ortaya koymuştur. Husserl’e göre kozmik zamanın, içsel zaman bilincinde nasıl “konstitute” edildiği sorusu, ancak bilincin apriorisi ile yanıtlanabilir.

Bilinç, öznel ve nesnel zamanı kuran ancak kendisi zamansal olmayan apriori mutlaktır. Kozmik zaman, bilince aşkın; fenomenolojik zaman ise kendisini fenomenal bütünlüğü içinde veren, bilince içkin zamandır. Başka bir deyişle fenomenolojik zaman, sürelerin sonsuz kesintisizliğine tekabül eden içsel zamandır. Husserl bu analizleriyle, kendisine gelinceye dek ortaya konulmuş tüm çalışmaların önüne geçmiştir. Yalnızca Aristotelesçi ve Agustinusçu zaman algısının değil, ayrıca da Franz Brentano, Carl Stumpf ve William Stern gibi isimler tarafından ortaya konulan zaman bilinci görüşlerinin ötesine geçmiştir. Husserl’in yapmak istediği, daha ziyade, zaman görüşleri bakımından Agustinus ile Aristoteles arasında bir köprü kurmaktır. Öte yandan Husserl’in zaman bilinci konusundaki görüşleri, kendisinden sonra gelen Bernau, Merleau-Ponty, Levinas, Ricoeur, Derrida, Waldenfels ve Schmitz gibi isimleri etkileyerek bu isimlerin zaman kurucu bilinç konusuna farklı pencerelerden bakmalarına esin kaynağı olmuştur.

*Ideen I* ve *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine Dersler* adlı kitaplarında da vurguladığı üzere, Husserl’e göre nihayetinde transzendenal Ego’nun bile gidip kendisine dayandığı en son neden, mutlak bilinç akışıdır. Redüksiyonlar sonucunda elde edilen bu transzendenal mutlak, aslında nihaî bir son değil; aksine kendini sürekli geliştirerek “konstitue eden” (Husserl 1992: 182) bir mutlaktır. Değişime ve gelişmeye açık yapıdaki bu transzendenal mutlak, Husserl açısından “tüm “Konstitution”ları önceleyen, mutlak bilinç akışından başkası değildir” (1980: 428). Başka bir deyişle bilinç akışının zamansal nesnelere, ancak bu mutlak bilinç akışı sayesinde kurulabilmektedir. Fakat şunun özellikle belirtilmesi gerekir ki Husserl, zamanı “konstitue” eden bilinç fenomenleri ile zamanda “konstitue” edilen bilinç fenomenleri arasında önemli bir ayrım yapmaktadır: Zamanı “konstitue” eden apaçık fenomenler “bireysel süreçler değildir ve bireysel süreçlerin yüklemeleri, bunlara dahil olamaz” (1980: 429). Öte yandan “bilinç akışının fenomenal olarak konstitue edildiği bilinç akışı aşamaları, bu konstitue edilen aşamalarla bir tutulamaz” (1980: 437). Dolayısıyla zamanı “konstitue” eden akış, zamanda kurulan bir nesne olmaktan ziyade, zamansızlıkla karakterize edilen “mutlak öznellik” (1980: 429). Nitekim Husserl bu

durumu şöyle izah etmektedir: “Bu akışın zamanı yoktur, ‘O’ zaman dahilinde değildir” (1980: 479). Görüldüğü gibi Husserl’e göre “esas akışta süre bulunmaz” (1980: 466). Bundan dolayı Husserl açısından fenomenolojik zaman, zamanda kurulan bir nesne olmaktan ziyade “mutlak zamansız bilinçte konstitute edilen” (1980: 464) içsel zamandır.

Bilinç akışının nesnelleştirilemez bir şey olarak saptanması, mutlak öznellikte birlikte “bilginin imkânı” problemini doğurmuştur. Husserl’e göre gerçekten de burada söz konusu olan ne algının ne de refleksiyonun imkânıdır; aksine tam olarak bilginin imkânıdır. Zaten “tüm bunların yok olduğu bilinci ben tekrar algılayamam. Çünkü onu algılayabilmem mümkün olsaydı da bu yeni algılanmış olan bilinç yine zamanda kurulmuş; dolayısıyla da konstitute edilmiş bir bilince işaret ederdi ki bu da benim bu konstitute edici akıştan nasıl haberdar olduğum sorusunu ortaya çıkarırdı” (Husserl 1980: 463). Husserl’e göre bahsi geçen “konstitute edici akış” şimdiki zamana, bilinç sayesinde sahip olmakta ve şimdiki zamana ulaşmakla da aslında kendini “konstitute” etmektedir. “İçkin ve zaman kurucu bilincin akışı, kendi varlığını kendinde içerdiğinden bilincin bu akış içinde aynı zamanda algılanabilir olması gerekmektedir. Yani akış fenomeni ikinci bir akışı gerektirmemekte, aksine bir fenomen olarak kendi kendini konstitute etmektedir” (Husserl 1980: 436). Husserl’e göre akış fenomeni, şimdiki zamanın nesnellik-öncesi bilincinde yer almakta ve zamansal bir nesneye indirgenemez olmakla; sanki de refleksiyon öncesi bir varlıkmiş gibi kendini gerçekleştirir.

*İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine Dersler*’de değinilen transzendenal öznelğin kendini zamansal olarak “konstitute” etmesinden kaynaklanan sorun, Husserl fenomenolojisinin geç döneminin temel sorunlarından biri haline gelmiştir. Husserl’in “Konstitution” sorunu hakkındaki görüşlerinde yer alan temel kavram ise “canlı şimdiki zaman” (Held 1966: VII) kavramıdır. Husserl bu kavramı analiz etmekle, “artık onun ötesinde daha fazla mantıksal refleksiyona dayalı herhangi bir ifadenin bulunamadığı” (Held 1966: 68) bir “şimdiki zaman fenomeni”ne ulaşmış olmaktadır. Husserl’in “kendinde saf şimdiki zaman” (Held, 1966: 68) olarak



adlandırdığı bu zaman, bütün refleksiyonları önceleyen ve onların gerçekleşebilmesini mümkün kılan zamandır. Husserl “kendinde zaman” veya “refleksiyon öncesi saf şimdiki zaman” adını verdiği bu zamanın özünü, “durağanlığın ve akışın birliği” (Held 1966: 75) olarak betimlemektedir. Refleksiyon sürekli bir akış halinde olup “Ben” olarak “Ego”, bu akış içinde sürekli ilerlemesine rağmen; şimdiki zaman, tüm refleksiyonları önceleyen durağan bir an olarak akışın “kendisiyle bütünleşmektedir” (Held 1966: 81).

“Refleksiyon öncesi şimdiki zamanın kendisi” (Held 1966: 82-97) olarak tanımlanan bu zaman tüm refleksiyonlar için gerekli olmasına rağmen refleksiyon, durağan da olsa akış halinde de olsa hiçbir surette “saf zamanı önceleyen bir ‘Ben’in şimdisini kavrayamamaktadır” (Held 1966: 89). Bu nedenle tüm refleksiyonlarda fenomenolojik açıdan orjinal bir biçimde farkına varılan ‘Ben’, ‘şimdi’ ile her karşılaşmasında, dünyevileşmiş bir nesne haline gelmektedir. Başka bir deyişle ‘Ben’, zamanı önceleyen canlı ‘şimdi’ ile her karşılaşmasında, “nesnelleşmiş, somutlaşmış, dünyevileşmiş ve zamansallaşmış” (Held 1966: 90) olmakta ve bunun sonucu olarak da “akış halindeki zamansal bir nesneye” (Held 1966: 89) dönüşmektedir. Burada zamansal nitelikteki temel edilgin akışın varlığıyla ilgili olarak bu akışın ne türden bir varoluşa sahip olduğu sorusu ortaya çıkar ki bu soru birçok düşünür tarafından “sorulmaması gereken; hatta sorulması mümkün olmayan bir soru” (Held 1966: 103) olarak görülmektedir. Çünkü “temel edilginlik, akış halindeki ön-varoluş ve ön-zamansallık gibi konularla ilgili ifadeler, içerikçe boştur” (Held 1966: 104). Tam da bu nedenden ötürü Husserl’in akışın varoluş biçimi hakkında öne sürdüğü düşünceler, eleştirilerin odak noktası olmuştur.

Nitekim “zaman fenomenolojisinin tarihteki etkilerine bakıldığında, Husserl’in neredeyse karşı kutbu, hemen yanı başındaki eski dostu ve halefi, Heidegger’dir. Heidegger, yönelimsel yapıyla Husserl’in esas adımı attığını söylemesine rağmen, zaman sorununu -işte zamanı içkin bir şey, yani süjedeki içkinlik olarak gören- eski anlayışla çözmeye çalıştığını ve bundan dolayı içsel zaman bilinci başlığını derslerinde

kullandığını ifade eder. Tüm zaman bilincini bir sırf duyuş verisine ilişkin bilgiye dayandırmakla Husserl’i eleştirir. [...] Zaman kavramının tarihi, zamanın keşfedilişinin tarihidir ki bu, varolanın varlığına ilişkin sorunun tarihidir. Tarihten hareketle zamanı anlatmaya çalışan Heidegger zamanı, Husserlci duyusalılıktan uzak bir şekilde, aşkınlık olarak anlar ve bilince uygun aşkınlılaştırılan tasavvur faaliyetinin yerine fenomenolojik bir ontolojiyi dikip zamanın metafizik özünü soruşturur. Bu noktada Husserl’in *Mantık Araştırmaları*’ndaki yönelimsellik problematiğini zaman bilincine dair dersleriyle daha deştğini söyleyip zamana ilişkin bilincin kökensel anlamda zamanın kendisi olduğunu vurgular ki bunu zamansallık (Zeitlichkeit) olarak niteler: ‘Zamanın özü zamansaldır’ derken Heidegger, şunu ısrarla öne sürer ki, zaman var değil‘dir’, aksine zaman, zamansallaşır. Ona göre, varlık ve zaman birbirine aittir ki zaman, varlığın vukû bulmasıyla aynılaştırılmalıdır. Zamanın sübjektif kavramının karşısına varoluşsal zaman tecrübesini koyar. Zaman, süjenin dışındadır, kendi ölümünde ve hiç olmasındadır. Oaradalık (Dasein), varlığını kaygıda, ölüm olanağında, varlık anlayışında bulur” (Keskin 2016: 72-73).

Görüldüğü üzere Husserl, kendisinden zamansal akışın varoluşu konusunda yorumda bulunmaktan kaçınması beklenirken “doğal akışın deneyimlenmesi ve ifade edilmesinin, bir ön-varoluşla mümkün olmamasından ötürü” (Held 1966: 103), “Ben’in her daim ‘anonim bir Ben’ olarak kalmak zorunda olduğunu” (Brand 1955: 64) söylemiş olması bakımından eleştirilmiştir. Çünkü Heidegger başta olmak üzere Husserl’i eleştiren düşünürler, her ne kadar “canlı şimdiki zamanın temel bir fenomene sahip olduğunu” (Held 1966: 115) kabul etseler de onun bir “olgu olarak kabul edilmesi” (Held 1966: 115) fikrine şiddetle karşı çıkmaktadır. Dolayısıyla Husserl’in refleksiyonu önceleyen, yani ön-reflektif nitelikteki canlı şimdiki-zaman tasarısında ortaya çıkan “paradoks, refleksiyonla çözülememektedir” (Held 1966: 118). Ancak Husserl’in canlı şimdiki zamanı “geriye dönük dedüktif bir çıkarım” (Held 1966: 118) olarak temellendirmesi bakımından eleştirildiğini söylemekle birlikte, onu bu konuda desteklemiş düşünürlerin de olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim bu düşünürlere göre yapılması gereken gerçekten de ‘transzendenal Ben’in son temellerine varıncaya dek

geriye doğru gitmektir. Husserl’i bu konuda destekleyen düşünürlerin başında gelen Seebohm, Husserl’in ‘transzendenal Ben’i temel öznel olarak görmesinde ve onun deneyimlenemez olduğunu iddia etmiş olmasında (1962: 66) hiçbir sakınca görmemektedir. Seebohm’a göre transzendenal fenomenoloji, mutlak alanda kaldığı sürece her transzendenal yol, mutlak olanı gerçekleştirecektir. Fakat kendinde mutlak, Seebohm açısından hâlâ bir sır olarak kalmayı sürdürmektedir. Seebohm’a göre kendinde mutlak öznel, “dolaysız bir biçimde elde edilmesi mümkün olmayan” (1962: 161) bir “içre oluş” (1962: 164) olarak tanımlanabilir.

Husserl “canlı şimdiki zaman”ın bilinç deneyimi ile onda içkin olarak bulunan bilinç etkinliklerini incelemiş ve “canlı şimdiki zaman”ın transzendenal yaşantıların kuruluşunda olmazsa olmaz olduğunu söylemiştir. Ayrıca “canlı şimdiki zaman” tüm refleksif edimleri incelemesine rağmen kendisi refleksiyon aracılığıyla kavranamamaktadır. Çünkü Husserl, geç dönem fenomenolojisindeki “canlı şimdiki zaman” görüşünü, deneyimin nesnesi olamayacak anonim bir “olgu olarak şimdiki zaman” görüşü üzerinde şekillendirmiştir. İşte Husserl’in felsefesinin geç dönemlerine dek analiz ettiği ve nihayetinde refleksiyon ile ön-refleksiyon kavramları ışığında açıkladığı bu görüş, hem bilinç yapısının bilimsel kesinlikte aydınlatılmasına dair fenomenolojik niyetten hem de canlı şimdiki zamanın olgu bağlaşımları (Sachverhalte) aracılığıyla açıklanması çabasıyla vazgeçildiği anlamına gelmektedir. Nitekim Husserl’in geç döneminde savunduğu görüşler uyarınca olgu bağlaşımları (Sachverhalte) hakkında söyleyebileceğimiz tek şey bunların “var olup olmadıkları hakkında bir şeyin söylenemeyeceği” (Seebohm 1962: 66) ve hatta var olup olmadıklarının bile şüpheli olduğudur. Görüldüğü üzere Husserl geç dönem çalışmalarında, insan bilinci ile yaşantısından başka, ayrıca da genel olarak refleksiyon koşullarını araştırmıştır. Fakat bütün bu zaman ve zaman bilinci analizlerine rağmen Husserl fenomenolojisinin “canlı şimdiki zaman”ın varlığını gerektirmekten bakımından eksik kaldığı ve bu konuda tatmin edici bir bilinç kipi ortaya koyamadığı düşünülmektedir. Bu nedenle de Husserl fenomenolojisinde transzendenal yaşantılar ile

transzendenal refleksiyonun dolaysız yaşantısının tespit edilmesine dair transzendenal kuramın yetersiz olduğu kanaati hâkimdir.

\*\*\*

Özetle metinde, Husserl fenomenolojisinin geç döneminde yoğun olarak tartışılan zaman kurucu bilinç, bilinç yaşantıları, zaman ufku, akış fenomeni, zaman türleri, “noetik – noematik süreç” ayrımı, “Konstitution” süreci, bilincin süreç kipleri, transzendenal öznellik ve refleksiyon konuları üzerinde durularak bilincin geçmiş ve gelecek kipleri açıklanmıştır. Buna göre belli bir süreç içinde ortaya çıkan bilince içkin yaşantılar, zaman tarafından “konstitute” edilerek bilincin akış aşamalarını ortaya koymaktadır. Zamanda “konstitute” edilen bu fenomenlerden farklı olarak zamanı “konstitute” eden bilinç fenomenleri ise apaçık ve zamansız bir mutlak öznellikten başkası değildir. Dolayısıyla Husserl bilinç akışıyla, zamanda kurulan bir nesneyi kast etmemektedir. O’na göre zaten bilincin zamanda “konstitute” edilmesi mümkün olsaydı da bizim bundan nasıl haberimiz olacağı sorusu yanıtsız kalmaktadır. Bu nedenle Husserl hem nesnellik öncesi hem de refleksiyon öncesi içkin fenomen olarak zaman kurucu akışın kendi kendini “konstitute” eden transzendenal bir öznellik olduğunu düşünmektedir. Husserl’e göre bu akış fenomeni, durağanlıkla biraraya gelerek tüm refleksiyonları önceleyen bir zamanı kurmaktadır ki Husserl bu zamanı, “kendinde şimdiki zaman” veya “saf şimdiki zaman” olarak adlandırmaktadır. Husserl’in geç dönem fenomenolojisi işte bu canlı şimdiki zamanın, tüm refleksif edimlerin zorunlu önkoşulu olarak tayin edilmesine rağmen, kendisinin refleksiyon aracılığıyla kavranamaz olması noktasında düğümlenmektedir. Bu düğümden hareketle deneyimin nesnesi olarak görülemeyecek olan bu zaman hakkında nasıl olup da “geriye dönük dedüktif bir çıkarım” yakıştırmasının yapıldığı muamma olarak kalmaktadır. Tam da bu nedenle Husserl, refleksiyonlarda fenomenolojik olarak kendisiyle ilgili farkındalığa

vardığımız “anonim Ben”in şimdiki zaman ile karşılaşınca zamansal bir nesneye dönüşmesi noktasındaki görüşünün paradoksal olması sebebiyle eleştirilmektedir.

Husserl, fenomenolojik zaman ile nesnel zaman arasındaki farkı, “noema – noesis” ayrımı üzerinden temellendirmiştir. Bu ayrım uyarınca fenomenolojik zaman, bilince içkin zaman nesnelere kuran “içsel zaman bilinci” olarak tanımlanırken; nesnel zaman ise zamansal olarak yapılanmış bilincin kendisini kuran “kozmetik zaman” olarak tanımlanmaktadır. “Noesis’ler” fenomenolojik zamana içkin bilinç akışı zemininde tanımlanırken; “noema”ların ise zamansız ve ideal yapıda oldukları, dolayısıyla da kozmik zaman bağlamında oldukları vurgulanmaktadır. Başka bir deyişle “noetik edim”, fenomenolojik zaman yasalarına bağlıken; noematik edim ise “noesis akışı” içindeki doğrulukları kuran anlamlar olarak ifade edilmektedir. Husserl fenomenolojik – kozmik zaman ayrımından sonra transzendenal nesnenin kuruluşuna paralel biçimde süreden ân’a geçilmesini, apriori bir zamana geçiş olarak görmektedir. Bu apriori zaman ise beş farklı süreç kipinden oluşmaktadır. Bilincin süreç kiplerini kısaca şu aşamalar üzerinden özetleyebiliriz:

### **1- Şimdi Aşaması (Temel İzlenim Aşaması)**

İçkin nesnenin var olmaya başladığı bu aşamada bilinç temel izlenimlere dayalı olarak şimdinin zamanını kurmaktadır. Temel yaşantılar, temel izlenimlere indirgenir indirgenmez bilinç “temel izlenim aşaması”ndan “birincil düzey hatırlama aşaması”na geçmektedir.

### **2- Bilincin Geçmiş Dair Süreç Kipleri:**

#### **2.1) Birincil Düzey Hatırlama Aşaması (Bellek / Retention Aşaması)**

“Konstitute” edilmiş bilincin bu aşamasında bellek, dolaysız izlenimlere bağlı olarak yaşantıları hafızada tutmaktadır. Bu aşamadaki içkin bilinç, geçmiş bir ân’ın bilinci olarak ortaya çıkmaktadır.

#### **2.2) İkincil Düzey Hatırlama Aşaması (Yeniden Üretim / Reproduktion Aşaması)**

Hatırlama edimi veya refleksiyon yoluyla geçmişe dönerek yaşantıları yeniden ürettiğimiz bu aşama, bellek aşamasındaki mutlak apaçıklığa ulaşmış değildir. Daha açık bir deyişle bellek aşamasında söz konusu olan zaman, nesnel yapıda ve temel izlenimler, mutlak; yeniden üretim aşamasında ise zaman, fenomenolojik yapıda ve temel izlenimler, muğlak. Bu aşamada bilinç, uzak zaman dilimindeki nesnelere yöneldiğinden apaçık

bir kesinlikten söz edilememekte ve bu nedenle de “ikincil düzey hatırlama” aşamasındaki bilinç bizi yanıltabilmektedir.

### **3- Bilincin Geleceğe Dair Süreç Kipleri:**

#### **3.1) Protention Aşaması**

Bilinç aynen “Retention” aşamasında olduğu gibi bu aşamada da temel izlenimlere dayalı biçimde, zamansal nesnelere yaşantı akışına yönelmektedir. “Protention” aşaması, bilincin geçmişe dair süreç kiplerinden olan “Retention” aşamasının gelecek kipi olarak kabul edilebilir. Husserl zaman nesnesinin etkin algısının hem geçmiş ve gelecek görülerine hem de şimdiki zamandaki algılar toplamına bağlı olarak gerçekleşeceğini savunmaktadır.

#### **3.2) Beklenti (Erwartung) Aşaması**

Bilincin geçmişe dair süreç kiplerinden olan “Reproduktion” aşamasının gelecek kipi olarak görülebilecek bu aşamada bilinç, gelecekteki içkin içeriği şimdide canlandırmaktadır.

Husserl bilincin süreç kiplerini analiz etmekle hem bilinç fenomenlerinin hem de transzendenal Ben’in zamansal olarak nasıl “konstitute” edildiklerini açıklamış olmaktadır. Bahsi geçen geçmişe ve geleceğe dair kiplerle birlikte bilinç, bu kiplerle eş-zamanlı olarak aktüel olana yönelmekte; geçmiş – şimdi ve gelecek zamanı birarada tutmaya çalışırken süreye dönüşmektedir.

Husserl’e göre redüksiyonlara uğratılan transzendenal bilincin saf yaşantıları ancak zamansallıkla ilgileri içinde analiz edilebilir. İşte tüm bu redüksiyonları önceleyen mutlak bilinç akışı, transzendenal Ego’nun bile kendisine dayandığı nihai nedendir. Husserl, değişime açık nitelikteki bu transzendenal mutlağın varoluş biçimini açıklamaya çalışırken bilincin analiziyle ilgili çeşitli sorunlar ortaya çıkmış ve Husserl, erken döneminde maruz kaldığı psikolojizm ve solipsizm tehlikesiyle geç dönem fenomenolojisinde de hesaplaşmak zorunda kalmıştır. Nitekim zamanı kuran bilincin kendisinin zaman dışı olduğu iddiası, kendisi nesnel olmayan bir bilincin nasıl olup da nesnel zamanı ortaya koyabildiği sorusunu doğurmuş ve bu soruya verilen yanıtlar çeşitli tartışmalara yol açmıştır. Ancak biz makalemizin konusu gereği burada yalnızca Husserl’in *Ideen I* ve *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine* kitapları bağlamında öne sürdüğü zaman ve bilinç kuramının temel dayanaklarını vererek

Husserl’in transzendenal fenomenolojisi bağlamında analiz ettiği apriori zamansallığa ait süreç kiplerini ortaya koymayı amaçladığımızdan, Husserl’in zaman analizinin yol açtığı paradoksları ele almayı, başka bir makale konusu olarak görmekteyiz. Bundan dolayı da bu makalemizde, konumuz gereği, Husserl’de zaman bilincinin kuruluşu ve bilincin süreç kiplerini açıklayarak bunların ilgi içinde oldukları temel kavram ve konuları birincil kaynaklardan faydalanarak aydınlatmış bulunmaktayız.

## KAYNAKÇA

BEILS, Karl Bernhard (1987). *Transzendenz und Zeitbewußtsein. Zur Grenzproblematik des transzendental-phänomenologischen Idealismus*, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann.

BERNET, Rudolf, KERN, Iso & Eduard MARBACH (1989). *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

BRAND, Gerd (1955). *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Den Haag: Martinus Nijhoff Verlag.

GURWITSCH, Aron (1964). *Der Begriff des Bewußtseins bei Kant und Husserl, Kantstudien - Band 55*, Köln: Kölner Universitäts-Verlag.

HELD, Klaus (1966). *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl*, Den Haag: Martinus Nijhoff Verlag.

HUSSERL, Edmund (1992). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Gesammelte Schriften - Band V, Elisabeth Ströker, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

HUSSERL, Edmund (1980). *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, ed. Martin Heidegger, II. Baskı, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

KESKİN, Mesut (2016). *Zaman Fenomenolojisinin Sıfır Noktasına Doğru, ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 9(1): 63-76.

MARX, Werner (1987). *Die Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Einführung*, München: Verlag Fink.

SEEBOHM, Thomas (1962). *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz*, Bonn: H. Bouvier u. CO. ANDERSON.



Makale Geliş | Received: 09.01.2019  
Makale Kabul | Accepted: 30.01.2019  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2019  
DOI: 10.20981/kaygi.520269

**Ömer Faik ANLI**

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.  
Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara, TR  
Ankara University, Faculty of Languages History and Geograpy, Department of Philosophy, Ankara, TR  
ORCID: 0000-0002-5621-5145  
oanli@ankara.edu.tr

## **Post-Modern Epistemoloji Otopsisine Karşı Bilgi Kuramsal Bir Tez: Kant-Popper-Rorty**

### **Öz**

Bu makale, epistemolojinin ölümü tezini, epistemolojinin varlık nedeni olan gerçek bir problemin var olup olmadığı temelinde tartışmaya açmaktadır. Bu tartışma iki alt konum üzerinden yürütülürken (Rorty'ye karşı Popper), epistemolojinin metinler-arası olmayan ve dil oyunlarını aşan gerçek bir probleminin var olduğu (yani Popperci konum) savunulmaktadır. Bu savunu, özellikle bilim teorisi üzerinden geliştirilmekte ve günümüzün somut probleminin bilim problemi olduğu savlanmaktadır. Buna göre, iki karşıt konum özellikle Kant'ın epistemolojisinden hareketle farklılık göstermektedir. Bu savı çerçeveleyen meta-hipotez epistemoloji-bilgi teorisi-bilim teorisi tarihsel hattının, Kant ile birlikte çeşitlenen evrimsel bir süreç olduğudur. Kant, bu hipotezin kaynağında yer alan Popper Teorisinin genetik atasıdır. Diğer yandan, bir meta-teori olarak Rorty Teorisinin çerçevelediği epistemolojinin ölümü tezinde Kant, epistemolojinin ölümünün tarihsel kırılma anı ve hatta kanıtıdır. Popper Teorisi, epistemoloji üzerine bir meta-teori olarak kullanıldığında, iki meta-teori Kant'ta kesişmekte ve Kant üzerinden çeşitlenen kuzen-teoriler olarak konumlanabilmektedirler. Bu hipotez kabul edilerek izi sürüldüğünde, bilim probleminin ilişkin bilim teorilerinin empirik içerikleri olduğu ve doğru oldukları ölçüde gerçekliğe müdahale edebilecekleri hipotezinin güçlü olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Hipotezin gücü 'temsil' kavramından ve pragmatizmden gelmektedir. Epistemoloji, nesnesiyle ilişkisinde evrimsel olarak dönüşen ve mevcut hali Einstein Devrimine verdiği tepki üzerinden biçimlenmiş bir meta-teoridir ve 'ölmemiştir'. Ulaşılan bu 'sonuç', epistemoloji üzerine geliştirilebilecek bir meta-hipotezdir (en azından bu çalışma sınırlarında) ve "epistemolojinin ölümü" problemiyle ilişkili bütün bir problem ağını aydınlatma ve bu ağı büyük bir bölümüne çözüm getirme potansiyelini barındırmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Epistemoloji, Kant, Rorty, Popper, Temsil, Pragmatizm.

## **An Epistemological Thesis Against a Post-Modern Autopsy of Epistemology: Kant-Popper-Rorty**

### **Abstract**

This article opens a discussion on the thesis of the death of epistemology on the basis of whether there is a real problem that is the cause of epistemology. While this discussion is carried out in two sub-positions (Popper versus Rorty), it is argued that epistemology has a real problem beyond intertextual contexts and language games. This advocacy is developed especially through the theory of science and it is argued that today's concrete problem of epistemology is a science problem. Accordingly, the two opposing positions differ in particular over Kant's epistemology. This framework of the advocacy is based on the meta-hypothesis that the historical line of epistemology-theory of knowledge- theory of science is an evolutionary process that diversifies with Kant. Kant is the genetic ancestor of the Popper Theory at the source of this hypothesis. On the other hand, in the thesis of the death of the epistemology framed by the Rorty Theory as a meta-theory, Kant is

the historical break and even proof of the death of epistemology. When the Popper Theory is used as a meta-theory on epistemology, two meta-theories intersect in Kant and can be positioned as cousin-theories diversified through Kant. When this hypothesis is accepted and followed it has been tried to show that the hypothesis is very strong which argued that theories of science on science problem has empirical contents and that they can intervene in reality as long as they are true. The power of the hypothesis comes from the concept of representation and pragmatism. Epistemology is a meta-theory that has evolved evolutionarily in its relation to its object, and its current form is the response to the Einstein Revolution, and so epistemology is still alive. This result is a meta-hypothesis that can be developed on epistemology (at least at the limits of this study) and has a potential to illuminate an entire network of problems associated with the problem of the death of epistemology. Also it has a potential to solve a large part of this network.

**Keywords:** Epistemology, Kant, Rorty, Popper, Representation, Pragmatism.

*Dostlar, Romalılar, yurttaşlar, dinleyin;  
Ben Caesar'ı gömmeye geldim, övmeye değil.  
İnsanın ettiği kötülük yaşar ardından,  
İyilikleriye toprağa gider kemikleriyle.  
Bırakın, öyle olsun Caesar için de.  
(William Shakespeare, Julius Caesar)*

### **Problem**

Felsefe tarihinde -konu edinilen- problemlerin ortaya çıkış ve gözden kayboluşları, disiplinler gündem ve / veya entelektüel modalar ile açıklanamaz. Bu tarihte görünür olan problemlerin ortaya çıkış ve kayboluş yüzeyi disiplinler gündemi oluştururken (ve pekâlâ da modadan etkilenebilirken), yüzey-altı daima gerçekliktedir. Felsefe ve düşünce tarihi, gerçekliğe ilişkin problemler ve çözüm önerileri (/çözümler) tarihidir. Ancak ‘gerçekliğe ilişkin problem’ ne anlama gelmektedir? Bu sorunun kendisi de felsefi (ontolojik ve belki de epistemolojik) bir sorudur. Felsefe problemleri, dilsel dönüş (*linguistic turn*) ile birlikte iddia edildiği gibi yüzeyin daha derindeki yeni varsayımlar veya söz dağarları (vokabülerler) değişimlerinin sonucu olan kılık değiştirmeler midir yoksa dilin dışına da taşan edimsel problemler midir? Diğer bir deyişle, “bir felsefi problem, içinde dile getirildiği vokabülerle inşa edilen varsayımların (problemin kendisi ciddiye alınmazdan önce sorgulanmış olması gereken varsayımların) bilinçsiz bir adaptasyonunun ürünü” (Rorty 2006: 3) müdür yoksa dilin (vokabülerlerin / dil oyunlarının / metinler-arasılığın) ötesine taşan ciddi felsefi problemlerin

mevcudiyeti ve bunları çözebilme potansiyeline bağlı olarak felsefenin dil felsefesini aşan meşru varoluşu (Popper 2010: 191) mu söz konusudur? Bu iki konum alışı, epistemolojinin varlık nedeni olan gerçek bir problemin var olup olmadığı veya epistemolojik problemin nasıl bir nitelik arz ettiği konusunda anlaşılamayan iki alt-konum içermektedir.

İlk konuma göre, epistemolojinin kendi üretmediği, yani dil oyununun kural ihlallerine bağlı olmayan (epistemoloji adı verilen dil-oyununa aşkın ya da dışsal) bir problemi yoktur. Hatta bir adım ötede, genel olarak epistemoloji adı verilen dil oyunları seti, ‘bilgi’ üretme ve içerme iddiasındaki tüm dil oyunları üzerine çeşitlenebilen bir meta-dil oyunu ailesidir. Susan Haack’in başka bir bağlamdaki tespiti (2017: 41) buraya uyarlanacak olursa, “epistemoloji”, fazla kullanılmış, bu nedenle tahrif olmuş ve dikkati odaklamaktan ziyade dağıtmaya başlayan bir aile adına dönüşmüştür; o kadar ki, ‘eksantrik teyzeler’, ‘alkolik amcalar’, ‘yaramaz çocuklar’, ‘testosterondan delirmiş ergenler’ ve eski zafer günleri için savaşmaya devam eden ‘büyük büyük babalar’dan oluşan bu aileyi bir arada tutan genetik bağ artık görünür değildir. Bu ilişkiye uygulanacak bir terapi, ortada gerçek (aşkın / dışsal) bir problemin olmadığını ve epistemolojinin artık -belki de başından beri- bir boş-gösteren olduğunu gösterecektir. Yani epistemoloji, felsefe için ‘konusu (araştırma problemi) olmayan’ bir konu, bir psödo-disiplindir.

İkinci konuma göre, epistemoloji kendi dışında var olan bir probleme dairdir ve bu probleme (ya da problem setine) ilişkin doğru / yanlış olabilecek teoriler üretilebilecek bir meta teorik-çerçeve. Diğer bir deyişle, epistemoloji teorilerinin empirik içeriği ve doğru olduğu ölçüde gerçekliğe müdahale edebilme potansiyeli vardır. Öyle ki, Popper’in konuma göre, bilgi üretim pratiğine dair teorik bir kavrayış, bu pratiğin sürdürülebilirliğini ve genişletilebilirliğini olanaklı hale getirecek biçimde ‘model’ biçiminde geliştirilebilir. Empirik olarak bilgi üretimini olanaklı kılan gerek ve yeter koşullar setinin belirlenmesi ve bu koşulların teorinin kurduğu değil, hakkında olduğu şeyler olmaları, epistemoloji teorilerinin de sınanabilir olmasını ve teoriden

normatif olana geçilmesini sağlamaktadır. Bu anlamda “teorik problemler, özünde açıklama bekleyen, açıklayıcı teoriler bekleyen sorulardır: Teorilerin sundukları deneme amaçlı yanıtlar, zaten açıklama denemeleridir” (Popper 2015: 28). Bu denemelerin sınanarak elenmesi de olanaklıdır. Eğer böylesi bir olanaklılık mevcutsa epistemoloji teorileri spekülasyon yorumlar çoklusu değil demektir. Bu da eski bir problemle ardılı olan yeni problem(ler) arasında (bir kopuş değil) bir mesafe olması anlamına gelmektedir. İlginç bir biçimde, Rorty’i konum da epistemolojinin bir spekülasyon alanı olmadığını savunmak durumundadır, çünkü açık bir biçimde epistemolojinin sonu, yerine bir ikame olmaksızın ilan edilmektedir. Her iki konum da bu dünyaya ilişkindir (bu anlamıyla doğalcıdır), a priorizme karşıttır ve bilimselliği aşacak bir bilginin olanağını kabul etmemektedir.

Bu iki konum alışın mevcudiyeti, felsefi açıdan ilginç bir meta-problem açığa çıkarmaktadır: Kendi ortaya koydukları çerçeve gereği iki konum da yanlış olabilir, fakat ikisi de doğru olamaz. Biraz zorlama bir benzetmeyle, epistemolojinin varlık nedeni olan problem, mevcut durumda ‘Schrödinger’in Kedisi’nden farklı olarak ya vardır (yaşıyordur) ya da yoktur (ölmüştür ya da hiç var olmamıştır). Dolayısıyla, problem odaklı bir felsefi yönelimde epistemoloji, epistemolojik-problemin varlığına bağlı olarak ya yaşıyordur ya da ölüdür. Bu çalışmanın konu edineceği problem, bu anlamda ‘derin bir varsayıma’ bağlı olan “epistemolojinin ölümü problemi”dir. Eğer bu varsayım geçerliyse ve felsefenin kadim alt alanı olan epistemoloji ölmüş ve post-modern bir otopsinin (*post-mortem*) nesnesi haline gelmişse bile en azından Ceasar gibi gömülmeyi hak etmektedir.

### Çerçeve

Bu çalışma, epistemolojiyi meta bir konumlanmayla problem odaklı olarak konu edinirken, kendisi de bir boyutuyla epistemolojik bir çalışma olduğundan, refleksif bir duruma da düşmektedir. Epistemolojinin ölümü tezini irdeleyen epistemolojik bir araştırma olmanın kısır döngüsünü kırabilmek için araştırma problemi üçlü bir

kavramsallaştırmayla çerçevelenmektedir. Bu kavramlar, ‘temsil’ (representation), ‘gerçeklik’ (reality) ve ‘görüntü’dür (appearance). Bu üç kavram arasındaki problematik ve hatta ‘gerçeklik’ kavramının kendisi ‘temsil’ ile başlar. Dilin kökenini epistemolojiyle ilişkilendiren tespit ise şudur:

Dil bir temsile ‘bu gerçektir’ denmesiyle başlar. (...) Gerçeklik antropomorfik bir yaratıdır. Gerçeklik insan ürünü olabilir, ancak o bir oyuncak değildir, bilakis o insan yaratılarına göre ikincildir. İlk büyük insan icadı temsildir. Bir defa temsil etme işi yapılabildiğinde, ikinci dereceden bir kavram bunu takip eder. Bu gerçeklik kavramıdır, ancak birinci dereceden temsiller var olduğunda içeriği olan bir kavram (Hacking 2016: 172).

Tespitin ana fikri kolaylıkla bir tür idealizm ile karıştırılabilir görünmektedir. Ancak böylesi bir karıştırma ontolojiyi önceleyen bir bakışın ürünüdür. Gerçeklik, insan dilinden önce de vardır. Gerçekliğin ‘gerçeklik’ olarak kavramsallaştırılması ise zorunlu olarak temsile göreli olarak ikincildir. Bu, aynı zamanda epistemolojinin ontolojiye öncelenmesidir. Bu bakış açısına göre, önce temsillerin yapımı gelir, ardından “temsillerin gerçek ya da gerçek dışı, doğru ya da yanlış, sadık ya da sadakatsiz şekilde yargılanması” söz konusu olur. Sonunda da dünya ortaya çıkar (Hacking 2016: 172). Tam bu noktada, çalışmanın sınırını ontoloji tartışmasına, diğer bir deyişle realist bilim teorisine ya da fizikalizm tartışmasına dek uzatmayacağımın altını çiziyorum. Bunun ilk nedeni, ‘epistemolojinin ölümü tezi’ nin halen epistemoloji odaklı olarak tartışılmasının potansiyellerini (özellikle bilim teorileri arası ilişki problemine dair çözüm potansiyelini) tüketmediğini düşünmem, diğeri ise ilk nedenle ilişkili olarak makale sınırını koruma gerekliliğidir.

Doğruluk ve onunla ilintili olarak bilgi problemi, temsilin alternatif tarzlarının açığa çıkmasıyla doğmuştur. İnsanın hiç görmediği, dokunmadığı ve koklamadığı varlıklar ya da burada ve şimdi el-altında bulunmayan şeyler hakkında konuşabilmesini olanaklı kılan temsilin mümkünlüğüdür. Ancak, her temsil eş-değer değildir. İşte bu eş-değer olmama durumu alternatif temsiller arasında farkın neye göre ve nasıl belirleneceği problemine yol açar. Karl Popper (2015: 89) bu problemin tarihini insana özgü dilin (o bu terimi kullanmasa da esasında insana özgü dilden ziyade bir insan

türüne özgü, yani Sapiense özgü dilin) icadıyla bağlantılandırır ve bir bildirinin doğru mu, yoksa dileklerle süslenmiş bir uydurmaca mı (yani avcı palavrası) olduğu problemiyle birlikte hayati önemdeki doğruluk probleminin başladığını savlar. Böylece, antropolojik olarak pre-epistemoloji tarihinden söz etmek mümkün hale gelmektedir.

‘Avcı palavrası’ın mevcudiyeti, her ‘avcı hikayesi’nin ‘palavra’ olduğu anlamına gelmez. Epistemolojik soru şudur: Hangi hikâye(ler) palavra, hangi hikâye(ler) değil ve bir ‘hikâye’nin ‘palavra’ olmaması ne anlama gelmektedir? Alternatif temsiller ya da temsil tarzları (sistemleri) olmaksızın doğruluk ve gerçeklik problemleri de var olamazlar. Ancak bu problemlerin teorik teşhisi (ve dahi teorik çözümü) için gerekli olan epistemoloji, problemlere göreli olarak oldukça gençtir. Ancak doğa biliminin kökenindeki doğa felsefesinde alternatif temsiller yarışmaya başladığında (Thales, Anaksimandros, Anaksimenes, Demokritos, Empedokles vd.), bir yandan da Parmenides’le birlikte ‘episteme’ (bilgi) / ‘doksa’ (kanı) ayrımı entelektüel gündeme getirilebilmiştir. Bu ‘ilk temsiller’ pür ontoloji gibi görülüp ‘kutsansa’ dahi, epistemoloji olmaksızın daima eksiktirler. Çünkü esas ‘gerçeklik problemi’, epistemoloji olmaksızın kavranamaz. Bu nedenle, yukarıda da belirtildiği üzere, epistemoloji odaklı araştırmanın potansiyelini tükettiği temellendirilmiş biçimde gösterilmeden ‘ontolojiye geri dönüş’ esasında epistemolojik bir savrulmayla sonuçlanabilir. Ancak bu savrulmadan kaçınmanın yolu da bir asal gerilim noktasından çıkış almaktadır: Mevcutta epistemolojinin kendisi (bilim felsefesini de kapsayacak biçimde) bir avcı palavrası mıdır değil midir?

Hemen belirtmeliyim ki, bu girizgâh, makalenin inceleme konusunun taraflarından biri olan Rorty’nin tam da karşı olduğu ‘temsil’ ve ‘epistemoloji’ bağlantısını esas almaktadır. Diğer bir deyişle, bu makalede ‘tarafsız’ bir konum ve bu konumdan ‘kuşbakışı’ incelenen iki akım ve / veya düşünür söz konusu değildir. Çünkü makalenin çerçevesinin kurulduğu tüm savlarla çelişecek biçimde konumlanan post-modern tavır, Rorty’nin *Felsefe ve Doğanın Aynası* adlı eserinin amacını belirttiği şu ifadelerde kendisini gösterir: “Bu kitabın amacı, okuyucunun (...) hakkında bir “teori”

bulunması gereken ve “temellere” sahip bir şey olarak “bilgi”ye ve Kant’tan bu yana anlaşılmuş olduğu şekliyle “felsefe”ye beslediği güvenin altını kazımaktır” (Rorty 2006: 13). Bilgi, hakkında bir teori bulunması gereken ve bir ‘temel’e sahip bir şey değilse, epistemoloji bir yanılgı demektir. Bu durumda da epistemoloji ya ölmüştür ya da hiç var olmamıştır.<sup>1</sup>

Rorty’nin anti-Kantçı devrim adını verdiği bir dönüşümün ürünü olan post-Kantçı kültür, Kant’ın (daha sonra değinilecek olan) ünlü sorusunu tersine çevirmektedir: Acaba epistemoloji gibi bir şey olanaklı mıdır? Kant’ın kendi döneminde bir zamanlar tüm bilimlerin kraliçesi olarak adlandırılan ve konumlandırılan metafiziğin düştüğü durumu ifade edişi, bu kez epistemoloji için dile getirilmektedir: “Biraz önce her şeyin en büyüğü, tüm soyunda güçlü... şimdi sürgünde meteliksiz” (Kant 2015: 15). Modern bilim çağında, “bilimlerin kraliçesinin” kendisinin de bir bilim olması gerekmektedir. Eğer durum buysa, epistemoloji (ya da felsefe) bir bilim midir? Daha da önemlisi, George A. Reisch’in mantıksal empirizmin asli amacına ilişkin tespitine (2016: 17) gönderimli olarak şu sorulmaktadır: Bilimlerin ve daha temelde bilimselliğin modern yaşamın bilinçli olarak şekillendirilmesi ve planlanmasına dönük alet(ler) olarak daha iyi kullanılması için epistemoloji gerekli midir? “Gerici ve bilim-karşıtı çevrelerden gelen obskürantist retorik” halen bir tehlike midir ve bunun epistemolojiyle bir ilgisi var mıdır?

Bu çalışmada, bu sorular bağlamında ölmüş olan epistemolojiyi gömen Richard Rorty ile epistemolojiyi ‘öven’ Karl Popper’in düşünceleri karşılaştırılmakta ve epistemoloji probleminin önemli, ciddi ve ele alınmasının ivedi olduğu Immanuel Kant’ın açığa çıkardığı düşünsel sapak üzerinden ele alınmaktadır. Bu ele alış, Roy Bhaskar’ın ‘metodolojik eleştiri’ olarak adlandırdığı eleştirel konumlanışa bağlıdır. Buna göre, “eğer bir bilim izahatı kendi olanaklılığı ile tutarsız ise, buradan onun uygulamaya geçirilemeyeceği sonucu çıkar” (Bhaskar 2017: 185). Bir bilim izahatının klasik mecrası (bu izahatın koşulu) olan epistemolojinin problem çözücü (uygulanabilir

---

<sup>1</sup> Tam da bu nedenle her iki konum da doğru olamaz.

/ müdahale edebilir) olup olmadığı bu bağlamda kökenseldir. Bhaskar’ın felsefe üzerine bir sorusu (2017: 186) epistemolojiye şöyle uyarlanabilir: Eğer epistemoloji gerçekten bilim (gerçekliği bilmek) hakkındaki zorunlu hakikatleri tesis edebilecek itiraz kaldırmaz bir disiplin ise, bu durumda ister misiniz pratikte zorunlu olan şey teoride reddedilmiş olsun? O halde, pratiğiyle çelişen bir teorinin başına gelen (gelecek) olan şey -yavaş bir ölüm-, epistemolojinin de başına gelmiş midir?

Bu tartışmanın yürütülmesi için epistemolojinin bilgi / bilim teorisine dönüşüm sürecinin şafağı olarak görülebilecek olan Immanuel Kant’ın çalışmasının taraflarca nasıl ele alındığının incelenmesi, genel tartışma için bir belirteç niteliğindedir. Micheal Friedman’ın (2015: 22), Kantçı düşüncenin felsefenin bilimle verimli birleşimi olarak görülmesi gerektiği yönlü tespiti, Kant’ın bu çalışmada bir belirteç olarak seçilmesinin gerekçesini aydınlatmaktadır. Felsefe yerine doğrudan epistemoloji yazılması kaydıyla, Friedman’ın esas tespiti olduğu haliyle kabul edilmektedir: “Mevcut felsefi durumumuz sahip olduğu kendine özgü biçimi tamamen, Kant felsefesinin on sekizinci yüzyıla çok iyi uyum sağlamasıyla -dolayısıyla yirminci yüzyıla uyum sağlayamamasıyla- almıştır” (2015: 22). Kant’ın birinci *Kritiği* konu edinildiğinde bugün “ilgi çekici olmayan bir metafizik kritiği olmak” ile “ilgi çekici fakat tarihi geçmiş bir bilim felsefesi [bilgi/bilim teorisi] olmak” (Baum 1979) arasında bir seçim anı doğmaktadır. İlki, felsefe tarihçisinin yoluken, ikinci yol bilgi ve bilime ilişkin mevcut problem ağını kavrayabilmek için bir potansiyel taşımaktadır. Çünkü Popperyen çerçeve için, Kant’ın düşüncesi epistemolojinin evrimsel alt çeşitlenişinde yaşamsal ve daha sonrası için ‘hayatta kalacak’ bir hat oluşturan önemli bir dönüşüm anyken, Rortyvari bir çerçeveden Kantçı dönüşüm daha baştan, epistemolojinin yavaş ölümünün içerisinde bir alt-ölü-doğumdur. Çünkü Kant, bütün insan deneyiminin, özelde ise bilimin / bilimselliğin temelinde yer alan ve tarihsel olarak değişmeyen bir kavramsal şema arayışındadır. Bu, gerçeklikle ilişki kurmanın olanaklı bütün bağlamlarının olanaklılık koşuluna dair bir aşkınsal arayıştır ve böyle bir olanaklılık koşulu olmadığı için boşunadır. Kant’ın bu boşunalıktan geriye kalan alanda yaptığı / yapabildiği *kendi döneminin fiziğinin*, içerisinde kendi problemlerini ve çözümlerini formüle edebildikleri



tarihsel-kavramsal şemayı açığa çıkarmaktır. Bu tespit doğruysa ve Kant’ın bilgi / bilim teorisi sadece tarihsel bir çerçeve ise, bu Kant’ın teorisinin yorumlanması değil, açıkça reddedilişi anlamına gelecektir.

Meta-problem şudur: İnter-disipliner ve çok-paradigmalı bir bilimle kavranabilir görünen bu dünya, bir kez daha -özellikle de sosyal bilimlerde- Aristotelesler ararken, bilim teorisi 20. ve 21. yüzyıllarda Kant’ını aramaktadır. Kant, 18. yüzyıl biliminin epistemolojik temelini (şemasını ya da belki de algoritmasını) ortaya çıkarmaya çalışırken, oluşturduğu şemada yarıldı. Fakat kuşatıcı bir bilim teorisi modelinde başarılı oldu. Günümüzde ise aranan ve halen eksik olan şeydir bu: Kuşatıcı bir bilim teorisi. Popper bunun peşindedir, Rorty ise bu arayışın beyhudeliğinin ilanı ile iştilal etmektedir.

O halde sorun, bir kez daha Poppercı anlamda ‘avcı palavrası’nın nasıl ayırt edileceği problemine ve bu probleme dair teorik çerçeveye gelmektedir. Bu ve benzeri vakalardaki karar mekanizmalarında epistemoloji / bilgi teorisi<sup>2</sup> halen işlevsel bir çark mıdır? Popper için cevap ‘evet’, Rorty içinse ‘hayır’dır. Günümüz felsefe gündemi için ikisi de ‘doğru’ olamayacağı için, ‘hangisi?’ sorusunun yanıtına yönelik teorik-tarihsel analiz hem bilim teorisinin kendisinin olanağını ve işlevselliğini ele alan meta-problem alanı hem de bilim teorisinin konu edindiği problem-alanı için ‘olası-çözüm’ün anahtarlarından birisidir. Bu ‘anahtar’ felsefe gündeminin ‘şimdi’sinde sınanmak ve dahi kullanılmak üzere geliştirilmiştir.

### **Tarihsel Arka Plan**

Bilme / bilgi iddialarının meşruluğuna dair problem, felsefeyle (epistemolojiyle) birlikte bilinç seviyesinde tartışılmaya başlandığında filozof, bilgi (daha sonra da bilim) binasının kapı bekçisi oldu (Laudan 1983: 111). Bir disiplin olarak felsefe ise bilim,

---

<sup>2</sup> Türkçe’de yaygın biçimde ‘epistemoloji’ ve ‘bilgi teorisi’ terimleri eşanlamlı olarak kullanıldığı gibi ‘bilgi teorisi’ terimi ‘epistemoloji’nin Türkçe karşılığı olarak da kabul edilmektedir. Buna karşın, yaşanan tarihsel değişimi (genel anlamıyla bilginin tanımlanmasından bilginin modellenmesine geçiş) net biçimde gösterebilmek ve adlandırabilmek için epistemoloji ve bilgi teorisi arasındaki nüansın vurgulanması gerekir. Bu nedenle, iki terimin farklı anlamlara işaret etmesine dönük kullanım önerisi benimsenmiştir.

ahlak, sanat ya da din tarafından ortaya konan bilme iddialarını teminat altında alma ya da bu iddiaların maskesini düşürme teşebbüsü olarak konumlandı. Böylece felsefe (epistemoloji kökenli felsefe), bilgi iddialarının bir araya toplanma yeri olarak kültürün geri kalanı için temel haline geldi. Bunu olanaklı kılan, felsefenin bilginin temellerine vakıf olabildiğinin kabul edilmesidir. İkincil varsayım (ya da temel kabul), bu temellerin bilen-varlık-olarak-insana, bilgiyi mümkün kılan zihinsel süreçlere ya da temsil etkinliğine ilişkin ‘felsefi’ bir araştırmada bulunabileceğidir.<sup>3</sup> Bu kabulleri açan kavram (esasinda hipotetik kavramsal ağ) ‘temsil’ çevresinde yapılanmıştır: Öyle ki, “bilmek, zihin dışında olanı kusursuz bir biçimde temsil etmek” iken “bilginin imkânını ve doğasını anlamak zihnin bu tür temsilleri inşa edebilme tarzını anlamaktır” (Rorty 2006: 9, 10). Epistemoloji genel bir temsil teorisi (meta-teori) olduğu ölçüde kültürü, gerçekliği iyi temsil eden, daha az iyi temsil eden ve (iyi temsil etme iddialarına rağmen) hiçbir şekilde temsil etmeyen alanlara ayıracak bir konum açmaktadır.

Bu kavrayış, temsil / tasarım merkezli olarak Locke – Descartes – Kant bileşiminin bir ürünüdür. Temsil sürecinin “içinde vuku bulduğu ayrı bir kendilik olarak ‘zihin’ nosyonu” Descartes’tan, “zihinsel süreçlerin anlaşılmasına dayanan ‘bilgi teorisi’ nosyonu” Locke’dan ve nihayetinde “kültürün geri kalanının iddialarını tasdik ya da reddeden bir saf akıl mahkemesi olarak felsefe nosyonu” ise Kant’tan gelmektedir (Rorty 2006: 10). Bu üçlü, genel epistemoloji tarihinde ve onun da içerisine düştüğü ‘dünyayı bilme sorununun’ tarihinde özel bir anın şafağına tekabül etmektedir: “Descartes, Locke ve Kant, doğa bilimlerinin başarılarının kültürün sekülerizasyonunu mümkün kıldığı bir dönemde yazmışlardı” (Rorty 2006: 11). Bu dönem, doğa felsefesinin bilgi sorununu, henüz tam adı konmamış olsa da ‘doğa bilimi’ olarak<sup>4</sup> Newton’la birlikte çözdüğü inancının entelektüeller arasında hızla yayıldığı dönemdir. Bu nedenle modern felsefeyi başlatan düşünürler olarak Descartes ve Hobbes (buna

---

<sup>3</sup> Özellikle zihinsel süreçlere ilişkin araştırma felsefi olmaktan çıkıp, bilimsel olduğunda (nöro-bilim) epistemolojiye ne olduğu ya da olacağı sorusu, tarihsel sürecin ufkunda doğan önemli bir sorudur.

<sup>4</sup> Bu ayrışma ancak kilisenin bilim üzerindeki gücü / iktidarı yıkılınca, yani ‘bilim ve teoloji arasındaki savaş’ kazanıldıktan sonra entelektüel sahneye çıkabilmiştir. Bu da Kant’a gelinceye kadar mümkün olmamıştır (Rorty 2006: 139-140). Bu tespit, Modern Felsefe geleneğinde epistemolojinin öne çıkmasının bir sonucu olarak da değerlendirilebilir.

Francis Bacon’ı da eklemek gerekir) kendi kültürel rollerini “bilim ve teoloji arasındaki savaş” denilen şeye göre konumlamaktaydılar. Diğer taraftan da Locke epistemolojik araştırmaların metafizik ve etik ile ilgili tüm tartışmaları öncelmesi gerektiğinin açık biçimde bilincinde olan ilk kişiydi (Rorty 2006: 139, 142). Bu isimlerle başlayan dönem, Kant’ın Newton Fiziğini model alarak bir bilim olarak metafiziğin kuruluşuna giden yolda “kaçınılmazcasına zorunlu olan” başlangıç sorusunu sorabildiği dönemdir. Diğer bütün bilimler durmadan ilerlerken, bilgeliğin kendisi olmak isteyen ve kehanetine hep başvurulmuş bu ‘bilimde’, yani bilimlerin kraliçesi olarak öne sürülen metafizikte tek bir adım atmadan hep aynı yerde dönüp durmak artık gülünçse, soru kendiliğinden doğmaktadır. Acaba Metafizik gibi bir şey olanaklı mıdır? (Kant 2000: 3, 4). Böylece, Kant kendi felsefesinin kaderini, Newton fiziğinin, esasında ise doğa biliminin kaderi ile bağlamaktadır.

Kant’ın ifadesiyle “bir devrim yoluyla” mevcut durumlarına ulaşmış olan matematik ve doğa bilimi örneklerine böylesine bir “üstünlük kazandırmış” olan “düşünme yolunun dönüşümündeki özsel noktaları irdelemek” kendinde bir dikkate değerlik taşıırken, “metafizik ile andırımlarının izin verdiği ölçüde (...) onlara öykünme girişiminde bulunmak” denenmeye değerdir (Kant 2015: 24, 25). Bu, epistemolojiden doğan bir şey olarak, eğer olanaklıysa metafiziğin var olabilmesi demektir. Bu olanaklılık sınaması ise epistemoloji merkezlidir. Böylece, felsefe epistemolojiye, epistemoloji de tarihsel gelişimi içerisinde deneysel doğa biliminin ‘baykuşuna’, yani bilim teorisine dönüşmektedir.

Epistemolojideki Kant merkezli bu dönüşüm, iki boyutludur. İlk boyutu, epistemolojinin sonraki formu olan bilim teorisinin (felsefesinin) Kantçı yönelimini kapsamaktadır. Margaret Masterman’ın sorusu tam da bu boyuta yöneliktir: “Kant’tan güç devşiren bütün bilim felsefecileri, bilimi Newton mekaniği ile eşitleyebilmiş olmasaydı, bilim felsefesi nerede olurdu?” (2017: 99). Bu, başarı kazanmış doğa felsefesinin (biliminin) model alınarak bilginin ve bilmenin standardının belirlenmesi girişimidir ki, epistemolojiden bilim teorisine dönüşümün ana istikametini belirleyen

birinci boyuttur. İkinci boyut ise, “inanca yer açabilmek için bilgiyi ortadan kaldırmak zorunda kaldım” (Kant 2015: 30) diyebilme noktasından başlayarak Wittgenstein’da “üzerine konuşulamayan konusunda susmalı” (2006: 173) noktasına varan bilgiye ve bilime sınır çekme uğraşının bir alt damarını oluşturan yaklaşımdır.

Epistemoloji git gide bilim felsefesine, teknik bir adlandırmayla da bilgi teorisine (*theory of knowledge/science / Erkenntnistheorie*: bilim teorisi / bilimsel araştırmanın mantığı) dönüşmesinin bir diğer nedeni, bu dönüşümün konu edindiği bilginin (bilgi yapılarının) özellikle 19. yüzyıldaki kurumsal dönüşümüdür. Bu dönüşümle birlikte, belli bir kuruma değil, öncelikle belli bir disipline bağlılığın önem kazandığı “profesörlük”ün ortaya çıkması (Mielants 2007: 56-58), disiplinlerin üniversitede (kökeninde Platon’un Akademia’sında) yer alabilmesinin koşulunun bilimsellikleri, yani bilimsel yöntemle bağlılıkları ve ürün olarak bilimsel bilgi üretebilirlikleri olarak belirlenmesi söz konusu olmuştur. Artık sembolik olarak doktora derecesine bağlı (Ph.D) bir felsefe profesörlüğü ve fakat somut ve dahi imgesel olarak ‘bilim profesörlüğü’ söz konusudur. Bu dönüşüm Sanayi Devrimi ile birlikte düşünüldüğünde ortaya çıkan manzara şöyledir:

(...) üniversite yapısında da yer alan sanat ve beşeri disiplinler (...) doğa bilimlerinin yeni ve başarılı metodolojisinin iddialarına karşılık vermekte güçlük çekiyordu. Bilimciler, ‘deneysel bilimin başarıları, geleneksel felsefe olmadan da kendini gayet iyi idame ettirdiğini kanıtlamaktadır,’ gibi ifadeler kullanarak kendilerini felsefeden ayırmaya çalışıyordu: ‘Bilimciler felsefeden utanıp sıkılmaya ve deneyler yapacakları köşelerine çekilmeye başladılar’ (Mielants 2007: 58).

Nesnedeki bu değişimin felsefede bulduğu yansıma epistemolojinin hem adlandırmasının hem de konumunun değişmesidir. Geleneksel kategorizasyon içerisinde düşünüldüğünde felsefenin bir alt dalı (problem alanı) olarak görülen epistemoloji, bilimi ve bilimsel bilgiyi konu edinen ‘bilgi teorisi’ne dönüşerek 19. yüzyıl itibarıyla iç içe geçmiş olan kurumsal ve kültürel konumlanışlar için *ilk felsefe* (prote philosophia) haline gelmiştir. Böylece kendisinden vazgeçilen, ‘utanılan’ felsefe epistemoloji üzerinden ‘bilimselleşme’ yoluna gitmiştir. Söz konusu olan epistemoloji dâhilinde bir

birleşmedir: Mantık ve empirizm. Bilgi teorisine indirgenmiş felsefe (bilimsel felsefe), kendisini doğrulama bağlamı (*context of justification*) ile sınırlayan epistemolojidir (bkz. Reichenbach 1936: 143; 1938: 7) ki doğrulama bağlamı daima ‘burada ve şimdi’dedir.

Felsefe, ontoloji ve aksiyoloji pahasına epistemolojiye tutunmuş ve bilim dünyasının (Snowcu anlamda Birinci Kültürün [bkz. Snow 2010]) sınırında da olsa ‘ben de varım demeye çalışmıştır’. İlk ve belki de tek felsefe olarak epistemolojiye (artık bilgi teorisine demek daha doğrudur) indirgenmiş felsefeyle birlikte, bilgi binasının kapı bekçisi olan filozofa<sup>5</sup> tali ve fakat ilkinden çok daha fazla tartışma yükü bulunan bir görev daha yüklenmektedir. Açık ifadesini Aguste Comte da bulan ‘sosyal fiziği kurma görevi’ (Comte 2015: 44, 45), bilim ile bilim-dışını ve ardından bilim ile sahte-bilimi ayırt etme görevini üstlenen bilgi teorisine ‘kurucu’ bir rol biçmektedir. Yekpare olarak felsefe olmasa da epistemoloji, felsefenin kadim temellendirici, teminat altına alıcı ya da maske düşürücü teşebbüs olma misyonunu kendinde taşımaya devam etti. Böylece Kant’ın epistemolojik gölgesi tüm sosyal bilim tartışmalarına düşmüş oldu. Felsefenin ‘ben-imajı’ (*self-image*) bu bağlamda halen temellendiricidir.<sup>6</sup> Neyi bilebileceğimiz ve bildiğimiz şeyi zihnin nasıl işlediğini inceleyerek nasıl daha iyi bilebileceğimiz konusunda daha fazla şey öğrenme projesi olarak epistemoloji (Rorty 2006: 145), 19. yüzyıl itibariyle zihin incelemesini bilişsel bilimlere bırakarak bilginin açığa çıktığı araştırma biçiminin ve onun ürünlerinin çözümlendiği bir hâle -bilgi teorisine- evrildi. Locke ve Descartes ile başlayan ve bir anlamda Kant ile doruğuna ulaşan zihin ve akıl

---

<sup>5</sup> Kant ile birlikte filozof (Rorty’nin ifadesiyle felsefe profesörü) diğer disiplinlerin kendi inceleme nesnelere ‘yapısının’ tayin ettiği meşru sınırlar içinde kalıp kalmadıklarını belirleyebilmeye muktedir bir saf akıl mahkemesinin başkanı olarak konumlandı (Rorty 2006: 146). Bununla birlikte aynı ekolden filizlenen neo-pozitivist bilgi kuramcısının tercihi ve konumlanması “mantıksal çözümlemenin filozofu” olmaktan öte “felsefeyi çözümleyen mantıkçı” olmaktır. Bu çözümlemenin sonucu da bilim / bilim-dışı ve / veya bilim / sahte-bilim ayrımını vereceğinden, bu tevazünün ardında da bir ‘mahkeme başkanı’ vardır. Ancak hiç dava gelmeyen bir mahkeme olma tehlikesi bakidir.

<sup>6</sup> İkinci kültür içerisinde düşen felsefe geleneğinin imgesi ise “diğer disiplinleri temellendirmek yerine, onları her nasılsa hem tamamlayan hem de içeren bir disiplin olarak felsefe” kavrayışıdır ki bu Hegelciliktir (Rorty 2006: 142, 143). O halde, iki kültür tartışması bağlamında felsefe içinde bir yanda Kantçılık (kendinde-şey kavramı ve dolayısıyla idealizmin baştan çıkarıcı cazibesini reddeden bir Kantçılık) diğer yanda Hegelcilik vardır.

(temsillerin çeşitliliğini birleştirme yetisi olarak akıl) çözümlemesi yerini önce ürün olarak bilginin (önergelerin ve teorilerin) dilsel çözümlenişine, ardından da bir etkinlik olarak doğa biliminin işleyiş biçiminin araştırılmasına -bilim teorisine- bıraktı. Bu süreç, (epistemoloji – bilgi teorisi – bilim teorisi) bir tür evrimsel çeşitlenme olarak görülebilir.

Kant, dönemi itibariyle, *Arı Usun Eleştirisi*'nde dış dünyadaki nesnel şeylerin varoluşlarının yalnızca inanç / kanı üzerine kabul edilmesini ve nesnel dış dünyaya karşı kuşkuların doyurucu bir tanıtılma ile karşılanamamasını felsefe ve evrensel insan aklı için bir skandal olarak tanımlamıştı (2015: 33, 34). Bu yeni koşullarda epistemoloji bilgi teorisine dönüşürken kısık sesle de olsa yeni bir skandal ilanı söz konusudur: Dünyayı bilme sorununu çözüp, bilgi kuramsal temelde bunun nasıl başarıldığını açıklayamamak. Bu açıklayamama durumu daha derindeki bir paradoksa dayanıyordu. Eğer Hume haklıysa, Newton Fiziğinin varoluşu paradoksalı. Teorik olarak bu fizik olanaklı olmamalıydı, fakat edimsel olarak varolması olanaklılığının kanıtıydı (Popper 2009: XXI, XXII). Kant'la başlayan bu paradoksun üstesinden gelme girişimi bilim felsefesine (bilimsel araştırmanın mantığı araştırmasına) doğru evrildi.

Bilim teorisinin sınırlandırma ayraç problemi dâhilinde bu açıklamayı ve buna bağlı olarak da denetlemeyi yapabilir olduğu, dolaylı yoldan da olsa ilan edildi. Bu ilanı, bir açıklama olarak değil de bir açığa çıkarma, netleştirme, görünür kılma biçiminde revize eden neo-pozitivizm için bilgi teorisi ilk ve *tek* felsefe halini aldı. Bu revizyonla birlikte bilgi teorisi bir modelleme biçimi olarak çözümlene etkinliği ile çerçevelendi. Neo-pozitivizm pozitivist epistemolojiye entegre olan bilimin / bilimsel bilginin tarihsel ve teorik gerekçelendirilmesi görevini üzerinden atarak, bilgi-kuramsal 'uygulama' üzerine yoğunlaşır ve katı bir metafizik reddiyesini benimser. Eğer modern bilim çağında, “bilimlerin kraliçesinin” kendisinin de bir bilim olması gerekiyorsa ki gerekmektedir, o halde felsefe bir bilim değil, bir etkinliktir. Çünkü ilk ve tek felsefe bilgi teorisine dönüşmüş epistemoloji olduğunda felsefe adına geriye kalan ne felsefi önermeler ne teoriler ne de -herhangi- bir sistemdir. Geriye kalan sadece bir yöntemdir;

felsefenin kendisiyle bilimselleşeceği bir yöntem: Mantıksal çözümleme yöntemi. Buna bağlı olarak da bu girişim genel olarak felsefeyi 20. yüzyılın iki kültürlü dünyasında esasen dili konu alan “bir çözümleme etkinliği olarak” (Ayer 1998: 29, 30; Schlick 1966; Russell 1996: 12; Carnap 1966: 77; Reichenbach 1936: 159; 1968: 305, 308) bilim kültürünün marjına konumlama girişimidir. Diğer bir anlatımla, bu, felsefenin bilimler çağında hayatta kalabilmesi için ‘felsefe ile bilim arasında reformist ve neo-Kantçı bir uzlaşma’dır. Bu uzlaşmayla, epistemolojik dönüş bir çeşitlenmeyle dilsel dönüşe evrilmektedir.

1930’larda bilgi teorisi temelli pozitivizm metafiziği zihinsel evrimin kronik hastalığı olarak görürken (Comte 2015: 175), neo-pozitivizm metafiziği saçmaya indirgeme sonucuna varmaktadır. Bu indirgeme bir kez kabul edildiğinde, felsefede doğru yöntem, “söylenbilir olandan, yani doğa bilimi tümcelerinden –yani felsefeyle hiçbir ilgisi olmayan bir şeyden- başka bir şey söylememek” ve başka biri buna yeltendiğinde, “ona tümcelerindeki belirli imlere hiçbir imlem bağlanmamış olduğunu göstermek”tir. Böylece analitik filozof, çözümleyici bilgi kuramcısına yani “ortalığı biraz temizleyip bilgi yolunu kaplayan saçmalıklardan birazını ortadan kaldırmada bir işçi olarak çalışmak”la yetinen bir ‘akademisyen’e dönüşür [evrilir] (Ayer 1998: 9-11, 30, 48, 110; ayrıca bkz. Wittgenstein 2006: 47, 171). Bu dönüşüm, olumlu ya da olumsuz perspektiften<sup>7</sup> daima değerlendirmeye açık olsa da felsefede gerçekleşen bir [d]evrimden daha azı değildir ve gerçek anlamıyla “bilim felsefesi olarak bilinen disiplini” sonrakilere miras bırakan girişimdir (Reisch 2016: 15). Bu dönüşüm ilk ve tek felsefe olarak bilgi teorisinin (epistemolojinin) akademide dolduracağı yeri tanımlamaya, bu yeri meşrulaştırmaya ve bu yerin devamlılığını sağlamaya yöneliktir. O halde ister akademik felsefenin kurumsallığının tartışılmasından ister felsefenin bir

---

<sup>7</sup> Örneğin, özellikle Ayer ile birlikte mantıksal empirizmin (neo-pozitivizmin) geniş gündeminin dar ama etkin bir bilimsel projeye küçültüldüğü yorumu söz konusudur (Reisch 2016: 19). Bu değişim, felsefenin ‘dar bir bilimsel projeye’ indirgenmesi olarak kavrandığında özellikle Kıta Avrupası geleneğinden sert eleştirilere maruz kalır. Diğer taraftan ise, analitik geleneğe bilime rağmen bilimi aşma iddiasının artık sürdürülemeyeceği bir çağda felsefenin mecburi istikameti olarak da olumlanabilmektedir. Bu karşıtlığın bir problem alanı olarak çekiciliğinin azalması ile epistemolojinin ölümü ilanları arasındaki ilişki ve bu ilişkinin kendisini gösterdiği toplumsal ve akademik bağlam da ayrıca bir araştırma konusudur.

problemi olarak ‘bilgi problemi’nin teorik çerçevelenışinin tartışılmasından olsun (kurumdan teoriye ya da teoriden kuruma), ‘epistemoloji ölü müdür?’ sorusu tarihsel olarak ertelenemez bir hâl almaktadır.

### **Bilgi Teorisinin Kantçı Kökenleri: Temsil Fikrini Korumak**

Bilgi teorisi temelinde filozofun akademisyene dönüştüğü sıralarda Popper, neo-pozitivist tezle uzlaşmaz bir şekilde yalnızca felsefeye özgü ve felsefe için önemli bir yöntemin bulunmadığını savlar. Ona göre, bilgi teorisinin asıl sorunu (mevcut-problem durumu) bilginin nasıl arttığı ve geliştiği sorundur ve dil kullanımı veya dil dizgelerini incelemek bilimin gelişimini incelemenin yerini tutamaz (Popper 2012: 28). Bu, dilsel dönüş hattından uzaklaşmak, epistemolojik dönüş hattında kalmak anlamına gelmektedir.

Bunun bir adım ötesinde, Popper, doğruluk (hakikat) için evrensel bir ölçütün var olmadığı konusunda şüpheciler ile aynı fikirdedir. Bunu öne sürmesi ile sınırlandırılacak olursa, şüphecilik bilgi kuramsal açıdan geçerli bir teoridir (Popper 2009: XIX). Popper, epistemoloji (/bilgi teorisi) çerçevesinde Sokrates’i Platon’dan net bir biçimde ayırarak epistemoloji tarihinde bir kökene dönüş yolu açmaktadır. Böylece, kendisini neo-pozitivizmin katili olarak tanıtan Popper (2005: 99), bu ‘cinayeti’ işlerken epistemoloji tarihinde zamanı daha da geriye almaktadır. Hatta epistemoloji tarihinde bir ayırmadan da öte bir karşıtlık teşhis ederek, bunun üzerine politik bir okumayı da olanaklı kılar. “Bu karşıtlık, iki dünya arasındaki karşıtlıktır – alçakgönüllü, akılcı bir bireycinin dünyasıyla, totaliter bir yarı-tanrının dünyası arasındaki karşıtlık!” (Popper 2010b: 174, 175). Buna ek olarak Popper’a göre, “Sokrates’in (bir çeşit alçakgönüllü bilinemezliği, akılcı kanıtlara karşı duyduğu kesin ilgiyle birleştirmiş olan) bilim üstüne tavrı, Platon için kavranılamayacak bir tutumdur” (2010b: 380).

Oysa imgesel boyutta, Newton’un *Principia*’sı yazıldığı tarihten 20. yüzyıla dek pre-Sokratiklerin ve Platon’un araştırma programının ‘nihayet’ gerçekleşmesi olarak görülmüş ve bu gerçekleşme antiklerin rüyalarının bile ötesine geçmişti. Newton



Fiziğinin öngörülerini inanılmaz bir kesinlik derecesiyle doğrulanıyorken ve hatta bunlara bağlı olarak Neptün Gezegeni keşfedildiğinde, bu bilgi türü ‘şüphesiz’ olarak Platoncu ve Aristotelesçi anlamda *episteme* olarak kabul edildi (Popper 2009: XX, XXI). Oysa *Principia*’dan yaklaşık yüz yıl sonra ona öykünerek yola çıkan Hume, bu kabulü ciddi bir biçimde şüpheli kılmıştır. Böylece 18. yüzyıl itibarıyla bir yanda yeni filizlenen doğa biliminin teorik başarısı ve buna bağlı olarak bilime aşırı güven yükselirken, diğer yanda epistemoloji çerçevesinde daha önce ifade edilen ‘skandal’ kendisini göstermiştir. Bu ‘skandalı’ ortadan kaldırmaya yönelik ilk epistemolojik girişim Kant’tan gelir: “Anlama yetisi (a priori) [arı doğa biliminin] yasalarını doğadan almaz, onları doğaya buyurur” (2000: 72). Yani, Newton’un teorisi empirik olarak duyuların yardımıyla fenomenlerden toplanmamıştır. Bu teori, aklın doğaya buyurduğu bir şeydir. Ancak bu ne non-empiriktir ne de aklın saf bir yaratımıdır. Bu, empirik veriyi ve onun üzerine teorik bilgiyi olanaklı kılmak için aklın doğaya giydirdiği teorik bir şemadır (Popper 2009: xxii). O halde Newton’un başarısını, yani insanlığın bilgi sorununu nasıl çözdüğünü ‘açıklamak’ için girişilen araştırma programının nesnesi insan aklının a priori kavramsal yapısı, yani akıl için ortak ve evrensel olan bu ‘şema’dır. Kant’ın çalışmasını farklılaştıran ve günümüzde de yönelim olarak geçerli kılan da bu modelleme girişimidir. Kant’ın kendi döneminin biliminin (Öklit – Newton bilimi) epistemolojik temellerine yönelik çalışması, sonrası için bilim teorisi modeli olmuştur. Ancak, Kant’ın oluşturduğu model, bilimsel ilerlemenin ve özelde Einstein’ın teorilerinin açık olarak gösterdiği / yanlışladığı hipotetik unsurlar içermektedir.

Pozitivizm ve özellikle de neo-pozitivizm Kantçı epistemoloji misyonunu üstlenirken yaklaşımsal kökenleri Hume’a ve tümevarımsal mantığa dayanmaktadır. Bu bilgi teorisi içerisinde derin bir tartışma konusu olan olgu önceliklilik / teori önceliklilik ayrımının saflarıdır: Hume mu, Kant mı? Popper’a göre, haklı olan Kant’tır. Tek bir şerhle ki, teori(ler) aklın doğaya buyurduğu ya da üzerine giydirdiği teorik şema(lar) değil, doğaya (gerçekliğe) giydirmeye çalıştığı şeylerdir. Doğa kimi zaman (ve hatta çoğu zaman) bu giydirmeyi tolere etmez: “Onlar aklın ürettiği birer hipotezdir ve zorunlu olarak başarılı değildirler. Doğaya giydirilmeye çalışılan bir hipotez, doğa

tarafından bozguna uğratılabilir” (Popper 2009: xxii). O halde Kant epistemolojii konumlandırırken isabetli bir hamle yapmış, fakat Newton’un teorisini aklın a priori yapısı olarak çözümlendiğinde yanlış bir epistemolojik konuma savrulmuştur. Newton’un imgesel otoritesinin olmadığı etik alanında tanıdığı -ve vazgeçmediği- otonomi, eleştirel akılcı tavrın tam bir yansımasıdır. Bir ‘otorite’den gelen buyruğa uymak ya da uymamak kararı tamamen keyfi olmayan, eleştirel zeminde otonom özneye aittir (Popper 2002: 34-35). Oysa epistemolojide Kant’ın savrulduğu konumu yanlışlayacak tarihsel gelişme, Hermann Helmholtz, Ernst Mach, August Föppl ve Henri Poincaré gibi isimlerden geçerek Einstein Devriminin gerçekleşmesiyle kendisini gösterdiğinden, Kant’ı itham etmek de doğru değildir. Hatta Carnap’a değin, hayatına hipotez olarak başlayan bir teorik örgünün doğrulama sayısı arttıkça doğruluk değerinin 1’e yaklaşarak git gide daha muhtemel olduğu ve bir gün kesinlik değerini ilkece alabileceği kavrayışı kendisini korumuştur. Fark, Kant’ın “1” değerini sağlayacak teorik örgüyü aklın verili yapısı olarak konumlamasındadır. Çünkü en fazla doğrulanabilirlik derecesine ulaşmak ölçü alındığında, Newton’un teorisi açık ara öndedir (Popper 2009: xxiii). Kant, hatalı bir biçimde bu bağlamsal önde olma durumunu ‘1’ derecesine varmak olarak kavramıştır.

Popper bu temelde Kant, Sokrates ve Einstein’ı bilgi kuramsal bir çerçevede birleştirir. Yanlışlamacı bilgi teorisi çerçevesi, Kantvari bir biçimde kurguladığı “bilim nasıl olanaklıdır?” sorusunu merkeze alır. Bu bilgi kuramsal modelleme, Einstein’a dayanarak gerçeklik hakkındaki bilimsel bilginin hiçbir zaman kesin olamayacağı (kesin olarak doğrulanamayacağı) ve buna bağlı olarak da bilimsel bilginin geleneksel ve / veya günlük dildeki anlamıyla ya da felsefi kullanımındaki anlamında ‘bilgi’ olmadığı tespitiyle bu soruya dair hipotetik bir konum açar. Son olarak da Sokratik konumlanışı ufak bir revizyonla bu hipotetik-epistemolojik konumla birleştirir: ‘Bildiğim tek şey, tüm bilgimin hipotetik olduğudur’ (Popper 2009: xxv, xxvi). Bu konumla birlikte, Popper temel epistemolojik unsur olan doğruluk (*truth*) ile ‘doğruluk üzerine karar verilebilirlik’ (*decidability*) arasında bir ayrım yapar. Buna ek olarak, doğruluk üzerine karar verilebilirlik (*verifiability*) ile yanlışlık üzerine karar verilebilirliği (*falsifiability*)

de ayırır. Newton’unkide dâhil olmak üzere bütün evrensel teoriler kökensel olarak hem açığa çıktıklarında hem de sonrasında (‘ölünceye değin’) hipotetik ve varsayımsaldırlar. Çünkü doğrulukları gösterilemezdir. Gösterilebilir olan sadece yanlışlıklarıdır (Popper 2009: xxxi). Kant bu varsayımsal konumu fark edememiş olsa da merkezi problemi ustalıkla teşhis edebilmiştir. O halde, Popper’ın bilgi kuramsal çerçevesini oluşturan üçlüde Kant vazgeçilmezdir; tek farkla ki bu Kant’a rağmen Kantçı bir epistemolojik çerçevedir. Çünkü bilginin / bilimin doğru meta-teorisini aramak halen geçerli bir arayıştır ve ‘temsil’ fikrini korumaktadır.

Bu arayışta Popper’ın ortaya koyduğu teori iki boyutludur: Bilimi konu edinen bir meta-teori ve bilim teorisini (epistemolojiyi) konu edinen meta-meta teori. İlk boyutunda bu teori bilim<sup>8</sup> / bilimsellik üzerinedir. Popper, teorisini biçimlendiren ‘sınırlandırma ayracı’nın, yani bir ayraç / belirteç olarak ‘yanlışlanabilirlik’in kendisinin empirik olarak yanlışlanabilir olmadığını kabul eder. Dolayısıyla bu teorinin (ya da sadece sınırlandırma ayracı olarak ‘yanlışlanabilirlik’in) empirik-bilimsel bir hipotez olmayıp, felsefi bir hipotez (*bir meta-bilim tezi*) olduğunu öne sürdüğünde (2009: XXXII), ilk boyut bağlamında teori problematik hale gelir. Çünkü Popper açıkça neo-pozitivizmin ‘yanlış’ olduğunu öne sürerken, bu iddiayı doğrulayacak (ya da sınırlanmadığında yanlışlamayacak) bir zemin olması gerekmektedir. Ek olarak, Popper, ‘yanlışlanabilirlik’ ile entegre ve teoride ondan daha fazla önem taşıyan ‘eleştirel tavır’ söz konusu olduğunda, bu tavrın bir tür ‘hata arama tavrı’ olduğunu ve bunun “sadece empirik teorilere değil, aynı zamanda ve daha genel olarak felsefi teorilerin eleştirilmesine de uygulandığını” öne sürdüğünde (2009: XXXVI) ilk boyutun problematiği ortadan kalkarken, iki boyut ilişkilendirilmiş olmaktadır. İlk boyutun problematiği ortadan kalkmaktadır, çünkü ‘hata arama’ Popper’ın teorisinde yanlışlanabilirlik kriteriyle doğrudan bağlıdır ve yanlışlanabilirlik öznel değil, nesnel bir zeminde, yani gerçeklik ile karşı karşıya kalındığında olanaklı ve işlevseldir. Bir bilim teorisinin, bilimin ve / veya bilimselliğin nasıl çalıştığına ve Kantçı anlamda ‘nasıl

---

<sup>8</sup> Hatta özelden empirik doğa bilimi üzerinedir.

olanaklı olduğuna’ dair hipotezinin sınanması, yani olası yanlışlanma ve dolayısıyla hatanın aranacağı nesnel zemini, teorinin nesnesi olan bilim etkinliğinin, bilimsel teorilerin ve onların tarihinin oluşturduğu ‘bilim gerçekliği’dir. Nesnesi gerçek ve empirik olarak ulaşılabilir ise, bu bilim teorisi olarak epistemolojinin sınanabilir bir teori olduğu anlamına gelir. Sınama şudur: Teorinin ortaya koyduğu bilim modeli bir algoritma olarak kabul edilirse, bu algoritmanın çalıştığı biçimiyle bilim mevcut haliyle olanaklı olur muydu? Mevcut haliyle bilim çalışan bir algoritmaya (epistemolojik bir algoritmaya) sahip olduğuna göre, herhangi bir bilim teorisinin (pozitivist, neo-pozitivist, paradigmatik, realist vb) modellediği algoritma mevcudun olanağını açıklayamıyorsa ya da bu olanağı teorik olarak ortadan kaldırıyorsa, yanlış olan teoridir. Burada söylenebilecek olan bir bilim teorisinin sınanıldığı ve yanlışlandığı olacaktır. Bu da en azından ‘bilim teorisi’nin kategorik olarak, bilimsel bir teoriden farklı olmadığının kabulüdür. Bu çerçevede bir üst dereceye taşınırsa, bu kez bilim teorileri arası ilişki problem olarak ele alınabilir hale gelir: Meta-meta bilim teorisi. Dikkat edilirse bu yönelim, yani felsefenin meta-meta teoriler üretebilir olduğuna dair ‘ben-imagı’ ‘fena halde’ Kantçıdır.

### **Karşıt-Teori, Yeniden Bağlamlanan Ağlar: Pragmatizm ve Rölativizm Hayaleti**

Ancak 20. yüzyılda bu ben-imagının hatalı olduğuna dair itirazlar yükseldiğinde, Rorty’nin adlandırmasıyla (2016: 12, 13) post-Kantçı ve dahi anti-Kantçı bir kültür açığa çıkmıştır. Naif bir adlandırmayla Kantçı kültür, modern bilim çağında (Newton’un çağında ve ardından Einstein’ın çağında) felsefenin ne form alacağını tahayyül edilmeye çalışıldığı bir dönemin felsefe kültürüdür. Diğer bir deyişle, Snowcu iki kültür dünyasında birinci kültüre sınırından eklemlenen epistemoloji merkezli felsefenin adıdır.<sup>9</sup> Oysa bilgiyi problem arz eden ve hakkında bir “teoriye” sahip

---

<sup>9</sup> Belirtmelidir ki felsefe, Kant sonrasında hep aynı çizgide kalmamıştır. Kant’ı izleyen bir diğer gelenek ise, Fichte, Schelling ve Hegel üzerinden gelişen Alman İdealizmidir. Bu gelenek için epistemoloji ilk felsefe değildir ve Kant’ın *numen* (noumenon / ding an sich) kavramını odağa alarak ontoloji temelli bir yönelim benimsemiştir. Ancak Rorty’nin iddiası, Kantçı felsefe resminin esas olarak Hegel sonrası

olunması gereken bir şey olarak düşünmenin, bir temsiller toplamı olarak bilgi görüşünün ürünü olduğu savında olan post-Kantçı yaklaşım “bir temsiller toplamı olarak bilgi görüşü”ne saldırır. Temele, bu şekilde düşünmenin bir “tercihe bağlı” olduğunu ve dolayısıyla epistemolojinin de tercihe bağlı olduğu fikri alınır (Rorty 2006: 144). Ortada bir fark olduğu açıktır ve bu fark hem felsefe (epistemoloji) – bilim ilişkisinden hem de bir üst derecede, meta konumdan felsefe – epistemoloji - bilim ilişkisine dair felsefe-içi bir çeşitlenmedir.

Doğruluğun ve dolayısıyla bilginin, insanla insani olmayan gerçeklik arasında bir etkileşim meselesi olmasıyla, kişiler arası bir ‘sohbet’ meselesi olması arasında bir fark vardır. Kökensel olarak Sofist-epistemolojik konumlanışta temellenen bu fark, bilginin gücünü itiraz edilemezlikte görür. İtiraz edilemezliğin muhatabı ve faili öznedir. Buna göre ileri sürülen herhangi bir bilgi iddiası, önermenin referansta bulunduğu nesneye göre değil, bu önermeye rasyonel bir biçimde itiraz edilemezlik kriteriyle değerlendirilir. Bu fark, bilginin önermelerle kurulan bir ilişki olarak ya da önermelerin referansta buldukları nesnelere ayrıcalıklı ilişkileri olarak kavranması arasında açığa çıkar. Geleneksel itiraz, bilginin önermeler arası bir ilişki olarak kavranması durumunda sonsuz bir geriye gidişin kaçınılmazlığı üzerinden yükselir. Ancak, insanlar bir kez tatmin olduktan sonra daha fazla devam etmek her ne kadar olanaklı olsa da gereksizdir (ve hatta ‘saçma’dır). İkinci durumda ise, önermenin ötesine geçmek ve nesneden (gerçeklikten) etkilenen herkes için şüphe etme ya da alternatif görmenin imkânsızlaşması amaçlanır. “Bu noktaya ulaşmak bilginin temellerine ulaşmak demektir” ki, epistemoloji bu imkâna ve bu imkânın soruşturulması demektir (Rorty 2006: 166, 167).

Bu çalışmanın hipotetik şeması hatırlanacak olursa, temsillerin gerçek ya da gerçek dışı, doğru ya da yanlış, sadık ya da sadakatsiz şekilde yargılanması söz konusu

---

benimsendiği yönündedir. Diğer bir deyişle felsefe Hegel sonrası (sistem kurma girişimine son verdiği zaman) Kant’a dönüş yaşamıştır. Böylece felsefe bu yeni dünyada profesyonelleşmiş ve diğer disiplinlerin inceleme nesnelere ve görevlerinden açık bir şekilde ayırt edilir olmuştur (*bkz.* Rorty 2006: 140, 141). Diğer taraftan Heidegger’in dile getirdiği, *Birinci Kritik*’in doğa bilimsel bilginin teorisi olmaya yönelik bir epistemoloji olmadığı, bir ontoloji olduğu yönlü itirazı da halen caridir.

olduğunda ‘dünya’nın ortaya çıkması ve doğruluk / bilgi probleminin temsiline alternatif tarzlarının açığa çıkmasıyla doğması belirlenimleri bu bağlamda aydınlatıcıdır. Çünkü Rorty’ye göre, Platon’dan Kant’a dek epistemoloji bu şema üzerinden okunabilir niteliktedir: Bilginin temellerine ulaşmak, Platon’da “duyulardan kaçarak ve akıl fakültesini –ruhun gözü- varlığın dünyasına açmak”, Descartes’ta “zihnin gözünü karışık iç temsillerden açık ve seçik olanlara çevirmek”, Locke’da ise duyulara tekil olarak verili olanı bizi etkilemesi gereken şey olarak görmektir (Rorty 2006: 167). Her durumda, temsili, temsiline ötesindeki gerçeklik üzerinden değerlendirmek söz konusudur. Epistemoloji tarihindeki değişim, epistemolojik odağın görünüş-gerçeklik ayrımından, iç – dış (zihnin içi ve dış dünya) ayrımına doğru kaymasındadır. Her iki odakta da temsillerin bir kısmını gerçekliğe ilişkin kılarak ayrıcalıklı tutacak ve geri kalanı görünüşler olarak bir kenara bırakmayı olanaklı kılacak ölçüt arayışı kendisini göstermektedir. Bir post-Kantçı için epistemoloji, bu ölçüt arayışının ve tespitinin kendisi değil, olanaklı görülmüş yollarından birisidir. Diğer bir deyişle bu arayışın kendisi ve biçimi tercihe bağlıdır. Rorty’nin tercihi pragmatik ölçüttür. Pragmatik ölçüt baz alındığında epistemoloji ile iştigal etmek ve felsefeyi evrensel bilgi olanağında temellendirmeye çalışmak, “eski sloganları ve stratejileri, pratik yararları çok geride kaldıktan sonra canlı tutmaya çalışan duygusal bir nostalji”yi (Rorty 1999a: 9) sahiplenmekten ötesi değildir. O kadar ki, Popper’ın da içinde yer aldığı Anglo-Sakson geleneğin (analitik felsefe) yaptığı da Kant üzerinden (onun yönelimini koruyarak) özünde Locke’u güncelleştirmektir (Rorty 2006: 169). Diğer bir deyişle, epistemolojinin aradığı (tesis etmeye çalıştığı), üzerlerine bilginin ve / veya bilimin inşa edildiği ayrıcalıklı temsiller, bilim teorisinde protokol önermelere dönüşürken (teori yüklülük tartışmasını açığa çıkaracak biçimde), bilim teorisi epistemoloji tarihinde Locke’u çağırır ve bir kez daha ‘bilgi’ söz konusu olduğunda empirik önermelerin merkeziliği fikrini parlatmıştır. Oysa karşıt teze göre “mütekabiliyet olarak doğruluk”, “temsiline tamlığı ve kusursuzluğu olarak bilgi” ve en önemlisi de “müstakil disiplinlerin meta eleştirisi olarak Kantçı felsefe nosyonu” gerçek-dışı problemler ve çözümler üreten, tercihe bağlı bir felsefe biçiminden ibarettir ve terk edilebilir. Hatta terk edilmiştir:

“(…) analitik epistemoloji (yani bilim felsefesi) giderek tarihselci ve giderek daha az ‘mantıksal’ (Hanson, Kuhn, Harré ve Hesse’de olduğu gibi) hale geldi” (Rorty 2006: 174-175).

Post-Kantçı meta bir konumdan incelendiğinde analitik epistemoloji tarihinin kendi problemlerini çözemeyen teorilerden oluşmasının nedeninin, hepsinin açık veya örtük olarak bağlılığını koruduğu Kantçı damar olduğu görülmektedir. Buna karşın, ayrıcalıklı temsiller (sentetik a priori / idea innata / basit idealar / protokol önermeler / teorik önermeler vb) yani epistemik ayrıcalık fikrinden vazgeçildiğinde, analitik epistemolojide gerçekleştirilen analizin ne sunduğu gayet muğlak kalmaktadır. Diğer taraftan, aşkınsal zihin yetilerine bağlı zorunlu kavramlara / görülmeye bağlı ‘kurallar’a göre ‘kurulmuş’ katı olgular (hard facts) ile herhangi bir a priori kurala göre kurulmamış yumuşak nesnelere (soft objects) arasındaki fark da Kant’ın dil oyununa bağlı olduğu oranda geçerlidir (Rorty 1997e: 83). Hegel’in ‘kuralların’ tarihselliğini göstermesinin ötesinde, bunların olumsuzluğunun da açığa çıkması Kant’ın sınırının ötesindedir. Rorty’nin Donald Davidson’dan aktardığı ve benimsediği “nedensellik bir tanımlama altında değildir, fakat açıklama öyledir” (1997e: 81) tespiti, olguları hibrid hale getirmektedir. Çünkü olgular daima teori (yani açıklama) yüklüdürler ve teoriler de olumsal ve yapaydırlar. “Dünya orada, dışarıda”dır, fakat “hakikat orada dışarıda” değildir ve dile bağlı oldukları oranda insan yarattıydırlar (Rorty 1995: 26). İnsan yarattısının da a priori belirlenmiş nesnel bir şablonu, çerçevesi yoktur. Böylece, Kantçı akıl kategorileri bir teorinin (dünyayı görme ve açıklama biçiminin) olumsal kavramlarına dönüştürüldüğünde, esasında Kant terk edilmiş olmaktadır. Katı olgularla yumuşak nesnelere arasındaki fark, onları böyle tanımlayan teoriler ve bu teorilerin varlık kazandıkları kurumlar arasındaki farkta yatmaktadır ki bu fark da hiçbir zaman a priori değildir. Hatta bu fark ya da ayrım ontolojik, metodolojik veya epistemolojik de değildir (Rorty 1997e: 84). Bu terk edişte idealizme düşmeme manevrası olarak da “kaba fiziksel direncin varlığı”nın mutlak kabulü hamlesi gelmektedir; ancak bir uyarıyla: “dilsel olmayan bu kaba etki olgulara, önermelerin doğruluklarına transfer edilemez” (Rorty 1997e: 81).

Bu kaba etki, Rorty'nin ‘inançlar ve istekler ağı olarak zihin’le temas halindedir. Bu temas, ağda yeni inançların ya da isteklerin doğmasının önemli bir nedenidir. Ancak bu noktadan sonrasında birer dil oyunu ve hatta dil oyunları örüntüsü olarak yapılanmış ağda oluşacak “çelişkiler” ve / veya “gerilimler” (*tensions*) olası birkaç yolla ortadan kaldırılır ya da sönümlenir. Örneğin, eski bir inanç ya da istek terk edilebilir ya da “bütünlüklü bir sürü yeni inanç ve istek rahatsız edici davetsiz misafiri sarmalamak ve eski inançların onun üzerinde ve onun da eski inançlar üzerinde yarattığı baskıyı azaltmak için yaratılabilir”. Veyahut da bir önceki ağ tamamen sökülüp, silinebilir. Bu durumda bazı sözcüklerin (örneğin ‘filojiston’ ya da ‘doğal hareket’ gibi) kullanıldığı tümcelere karşı tepki vermeyi bırakabiliriz (Rorty 1997f: 93). Motivasyonundan bağımsız bir biçimde araştırma / sorgulama durumunda gerçekleşen şey de ağa yeni inançların eklenmesi ve / veya buna bağlı olarak da ağın yeniden yapılandırılmasıdır. Bu süreç -sabit- bir algoritmaya bağlı değildir; dolayısıyla epistemoloji bir kez daha boşa düşmektedir. Yerleşik dil oyununun [Wittgenstein] olağan bir parçası olmadığı için ilk bakışta yanlış görünen ve bu nedenle kullanılmaya başlandıkları sürecin başında sadece birer ‘metafor’ olan [Davidson + Hesse] ifadelerin bir kısmının literal / olağan doğruluk adayları olmak anlamında dil oyununu dönüştürmekte ‘başarılı’ olmaları söz konusudur (Rorty 1997g: 124). Rorty bu ve benzeri süreçlere “yeniden-bağlamlama” (*recontextualization*) adını verirken (1997f: 94), Wittgenstein, Davidson, Hesse'nin oluşturduğu teorik arka planda Kuhn'un paradigması ile Quine'ın bilgi ağını birleştirmekte ve Feyerabend'in tarihselliğini benimsemektedir. Ama esasında bu arka plan ve üçlüyle birlikte yaptığı şey, “doğası gereği imtiyazlı / seçkin bir bağlamın var olmadığını” söyleyerek (1997f: 96) Kant'ın a priori kategorik akıl arkitektiniğini, sürekli yeniden-bağlanabilir (evrilebilir) hale getirmektir. Yeniden-bağlanma tarihsellikle (koşullulukla) iç içe olsa da üç unsurlu bir mekanizmadan söz edilebilmektedir. Rorty, yeniden-bağlanma ile sonuçlanan üç yolu, ‘algı’, ‘çıkartım’ ve ‘metafor’ olarak belirlediğinde (1999a: 12), ‘algı’ ve ‘çıkartım’ı mevcut ağın yeniden örülmesinin unsurları, ‘metafor’un ise ağın eski ipliklerinin bir kısmı yeniden kullanılsa da tamamen farklı düğüm noktalarından oluşan ‘yeni bir ağ’ meydana getirme yolu



olduğunun altını çizer. Bu nedenle, biliş ve / veya kavrayış ya da ‘doğru bilgiyi’ edinmek her zaman için verinin mevcut olan bir şemaya uyması değildir. Diğer bir ifadeyle, bilmek ve / veya kavramak mantıksal uzamın empirik olarak doldurulmasının ötesine geçer. Rorty’nin ifadesiyle (1999a: 12, 13), metafor, o mantıksal uzamın ötesinden bir ses olarak, tüm uzamı dönüştürebilir. Böylece, sonradan başka filozoflarda ‘dil’in mantıksal yapısı’ ve / veya ‘mantıksal uzam’a, hatta ‘bilimsel araştırmanın mantığına/algoritmasına’ dönüşse de biçimsel ve tarih-dışı bir şema olarak kabul edilmeyi sürdüren Kant’ın akıl arktektoniği, gerçekliği kavrayış biçiminin kaynağına metafor yerleştirildiğinde (Rorty 1999a: 12) tamamen açık-uçlu hale dönüştürülmektedir.

Rorty’nin ‘algı’ – ‘çıkarım’ – ‘metafor’ ilişkiseliliğini ifade edişi, üslubunun Kıta Avrupası Felsefe geleneğine en yakın olduğu yerdedir. Dikkat edilecek olursa, bu ilişkiseliliği kendi analitik ve pragmatik arka-planıyla Heidegger ve Derrida arasında bağlantılar bulduğu metinlerde kurmaktadır (bkz. Rorty: 1999). Ancak, Rorty’nin bu anlatımı rahatlıkla (ve tesadüfi olmayan bir biçimde) Kuhncu bir dile tercüme edilebilir: Algı ve çıkarım olağan-bilim döneminde, yani baskın ve belirleyici bir paradigma mevcut ve aktifken işlevsel olarak çalışır. Metafor, ilk duyulduğunda / kullanıldığında mevcut paradigmanın dışından, olası alternatif-paradigmadan gelmektedir ve mevcut durum için ‘yanlış’ veya ‘anlamsız’dır (Aristoteles Paradigması bağlamında ‘Gravitasyon’ gibi). Çünkü, mevcut paradigmayla tamamen uyumsuzdur; yani mevcut paradigmaya ait bir yap-boz parçası değildir. İki paradigmaya da dışarıdan bakabilen ve kendisi de paradigmatik olmayan hiçbir konum yoksa, bu geçişin (Kuhn’un ifadesiyle ‘bilim insanının araştırma ile bağlı olduğu dünyayı değiştiren’ paradigmlar arası geçişin) aşkınsal ve dolayısıyla koşulsuz olarak (her zaman her yerde geçişi koşullayan algoritma arayışı) açıklanabilir olup olmadığı öne çıkan düğüm noktasıdır. Sürekli yeniden-bağlanabilirlik, diğer deyişle, açık uçluluk kabulü, Kant’ı terk etmek üzere bir ayağı ‘dışarı’ atmaktır.

İkinci ayağın da bu ilk adımı takip etmesi kaçınılmazdır. Çünkü Kant’ın terk edilmesi, metafiziğe veya epistemolojiye ihtiyacı olmayan, ‘hakikat’ ile ‘gerekçelendirme’ arasındaki yarığın “izole edilmiş bir tür doğal ya da aşkın-kültürel rasyonalite” ile kapatılamayacağını da kabul edilmesidir (Rorty 1997b: 22, 23). Çünkü rasyonalite de ağ içerisinde sürekli yeniden bağlanabilir bir kavramdır. Bu kabul, elde olan tek ölçütün “bizim için iyi olan” seçenek ile potansiyel olarak daha iyi olan seçenek arasında seçim yaparken başvurulacak pragmatik ölçütün kabulünü eş zamanlı olarak getirecektir. Bu farklılaşma, “gerekçelendirilebilir doğru kanı”dan “gerekçelendirilmiş iddia edilebilirlik”e geçiştir. ‘Bilgi’ ile ‘kanı’ arasındaki tek gerçek fark öznel-arası uzlaşma sağlama sürecinin görelilik olarak kolay olduğu durumlarla zor olduğu durumlar arasındaki farka tekabül eder (Rorty 1997b: 23). Yani bilime dahil olmak üzere ortada tarihsel olmayan, ‘epistemolojik’ ve her durumda sonuç veren bir algoritma, bir mantık ya da bir şablon (model) yoktur. Dolayısıyla herhangi bir çalışmayı, yönelimi, kültürü ‘bilgi’ temelinde kritik etmeye yarayacak bir araç da yoktur.

Bu durumda da bilim çalışmaları içerisinde ‘bilimi’ kavrayabilecek olanaklı yol şudur: Gerçekliğe dair verinin girdi olarak nasıl oluştuğu ve işlendiğine dair “nedensel mekanizmaları kuşatacak bir psikofizyoloji” / nöro-fizyoloji ile entegre edilmiş bilim sosyolojisi ve tarihi (Rorty 2006: 232). İlki gerçeklikle temasın psiko-fizyolojik nedensel mekanizmasını (donanımı ve bilişsel süreci) kavramayı sağlarken, ikinci grup (bilim sosyolojisi ve tarihi) gözlem önermelerinin teoriler kurar ve yıkarken nasıl kullanıldığına dair sosyo-tarihsel vaka incelemesiyle sosyal bir fenomen olarak bilimi (sosyal süreci) daha açık kılmaya çalışır.

Bu süreçte epistemolojinin yapabileceği bir şey yoktur. Rorty için epistemolojinin geri çekilmesinin yarattığı boşluğu doldurma girişimi de hatalıdır. Bunun yerine ikame edilebilecek tek şey, hermeneutik bilim tarihi ve sosyolojisidir (2006: 233). Böylece, bilim (ya da bilme süreci) yine bilimin konusu (Nöro-bilim, fizyoloji [bilimin doğa bilimi], psikoloji, bilim sosyolojisi, bilim tarihi [bilimin sosyal bilimi]) kılınırken, bu

alandaki epistemolojiden geriye ne kaldıysa geri çekilmektedir. Hem bilginin doğasını hem de geride kalan boşluğun kendisini inceleyecek araştırma çerçevesi sosyo-tarihsel bir anlatıdır (Rorty 1997b: 24). Bu alana ilişkin bir araştırmaya girişebilecek yegâne aday, Rorty'nin de sıklıkla andığı ve metinlerine sinmiş olan Thomas Kuhn'un hermeneutikle örülmüş 'paradigmatik bilim teorisi'dir. O kadar ki, Rorty, kendisini Kuhn'un 'pragmatist dostu' olarak tanımlarken, Kuhn'u bilim / bilim-dışı ayrımının yumuşaklığını gösterdiği için (ve tabii ki eşzamanlı olarak nesnel / öznel ayrımının keskinliğini ortadan kaldırdığı için) tebrik etmektedir. Rorty'nin pragmatizmi, kendisinin de sahiplendiği bir isimle- “sol kanat Kuhnculuk”, yani nesnelliği “zora dayalı olmayan uzlaş” olarak tanımlamaktır (1997c: 38). Bir kez bu kabul edilirse, yani, Kuhn'un yaptığı gibi bilimin paradigma üzerinde genel bir uzlaş ile icra edilen bir meslek (paradigmatik aidiyetin belirleyici olduğu bir grup etkinliği) olduğu veya aynı anlama gelecek biçimde 'nesnelliğin' genel bir uzlaş olduğunun görülmesi, Rorty'nin ifadesi ile (1997c: 38) “rölativizm hayaletinin yükselişi” için yeterli olacaktır. Bu yükseliş, yöntemden arınmış pragmatizm ile derinliklerinden arınmış kıta felsefesinin bir araya gelişidir (Rorty 1997d: 77). Bu bağlamda, Rorty'ye göre, 20. yüzyılda felsefenin karşılaşma alanı, idealizm / fizikalizm karşıtlığının yerini alan ve realizm / anti-realizm tartışmasının da ötesine geçen pragmatizm / anti-pragmatizm mücadelesi tarafından belirlenmektedir (1997h: 149). Bu mücadele, felsefenin devrim sürecinde (evet, bu teze göre felsefede de Kuhn'un bilime özgü olmak üzere bilimin tarihinde tespit ettiği gibi devrimler vardır (bkz. Rorty 1999c:109, 110) ) vuku bulmaktadır. Yaklaşık yüz atmış yıllık devrim sürecinde (ki esasen Kuhn'un modeli genişletilecekse bu sürece felsefede kriz dönemi demek daha doğrudur) 'mümkün bütün bilginin nihai temelini ilkelerine' dair araştırmanın beyhudeliğine dair kavrayış güçlenmektedir. Bu anlamda, epistemoloji artık eskinin söz dağarı olarak geride kalmakta ve epistemolojiye ait terimler ve / veya sözcükler yeniden-bağlanmaktadır. Bu süreci bir ölüm-kalım mücadelesi biçiminde tek ciddiye alanlar ise filozofların bir kısmıdır. Geri kalan dünya için, hatta bilim için ortada ciddi bir problem yoktur. Rorty'nin Freud göndergesi (1999c: 108) tam da buna ilişkindir:

Tanrı ile kişisel, neredeyse ebeveynlik ilişkisi olduğunu iddia eden peygamberler, Tanrı'nın bizler için de en az kendileri için olduğu kadar kaçınılmaz olduğunu söylerler. Ancak Freud'un öne sürdüğü gibi, bu tür peygamberler, kendilerine özgü problemlerini evrenselleştirmek yoluyla mazur göstermeye çalışmaktadırlar: kendi bezdirici ve huzursuz edici ebeveynlerinin herkesin ebeveyni olduğunu hayal ederler.

Epistemologlar da benzer bir şey yaparak, kendilerine has problemlerin evrenselliği hayali ile var olmuşlardır. Oysa başta bilim olmak üzere kendi dışlarında kalanlar için böyle bir durum söz konusu değildir. Diğer bir deyişle, kökenleri çok daha geriye gitse de, Kant, epistemologlar ve dahi bilim teorisyenleri için Freudcu anlamda evrenselleştirmeye çalıştıkları bir ebeveyn figürüdür.

### **Epistemolojik Olarak Kant'tan Pragmatizm Çıkar mı? / Pragmatizm Pragmatizme Karşı**

Karşıt-tezin ironisi, epistemolojiyi geride bırakırken yine de bilimle yüzleşmek zorunda kalmasında yatmaktadır. Her ne kadar “katı olgular / yumuşak değerler”, “nesnellik / öznellik” ayrımlarını ve dahi yöntemde somutlaşmış rasyonalite ve gerçeklikle yüz yüze gelme yeri olarak bilim kavrayışını tesis eden söz dağarını terk etme çağrısı yapsa da (Rorty 1997c: 35-36) doğa bilimini mevcut haliyle (başarısıyla) yeniden tasvir edecek bir yol da aramaktadır. Diğer bir deyişle onun sorunu çalışan bilimle değil, bilimin kültür içerisinde tarif edilme (kavranma) biçimiyle ilgilidir. Bilim insanların diğer insanlara nazaran daha “nesnel”, “yöntemli”, “mantıklı” ya da “[gerçekliğe uygunluk anlamında] hakikati daha fazla savunan” insanlar olmadıkları ve fakat onların geliştirdikleri ve içerisinde çalıştıkları kurumların övülmesi ve kültürün geri kalanı için model alınması gerektiği söylendiğinde (Rorty 1997c: 39), bu kurumların *nesnel*, *yöntemli*, *mantıklı* terimleriyle karşılanamayacak mekanizmasının ne olduğunun sorulması halen meşrudur. Çünkü, Rorty'nin bu kurumlarda gördüğü övülesi nitelik (1997c: 39), fikirler ve teoriler çokluğunun “özgür ve açık karşılaşma” mekanını kurabilmeleridir. Fakat Rorty'nin göremediği –ya da kısmen görmezden geldiği- esas mekanizma ilgili kurumlarda bu fikir / teori çeşitlenmesinin nasıl elendiğine dairdir. Soru, ‘bilim / bilim insanları teorileri nasıl kuruyorlar ve

savunuyorlar?” biçiminde kodlanmaktan ziyade, ‘yanlış teorileri nasıl eliyorlar?’ biçiminde kodlandığında “özgür ve açık karşılaşma”nın bu kurumların övülesi niteliği için eksik bir tespit olduğu görülecektir. Öte yandan da bilimin nitelenmesine dair soru, kendisini “bilimin neyde –ve neden- ‘bu kadar’ başarılı olduğu’ sorusu olarak dayatır. Bu soru, Rorty’nin kavrayışı bağlamında, onun metaforunu ona karşı kullanacak olursak, epistemolojinin hayaletinden gelmektedir.

Rorty’nin yanıtı, doğa biliminin<sup>10</sup> “doğanın kestirim ve kontrol edilmesinde” başarılı olduğu yönündedir (2006: 347). Kant’ın –değişmez ve evrensel sandığı- kategorileri gibi, içerisinde düşündüğümüz çerçeveler ya da araştırma yapıları esasında şekillendirilebilir / uyarlanabilir şeylerdir. Onların uyarlanmalarının ya da tamamen değiştirilmelerinin tek nedeni ise, bu değişimin -Rorty’nin örneğiyle Aristoteles’in zaman-mekân kavrayışından Newton’unkine geçişin- şeyleri manipüle etmeye daha hazır hale getirmesidir (1999b: 30). Rorty’nin diğer bir ifadesiyle, “Newton’un kelimeleri gerçekliğe daha iyi tekabül ettikleri için değil, sadece gerçeklikle başa çıkmamızı daha iyi sağladıkları için Aristoteles’ten daha iyi olduğu bir kez kabul edilirse, bilimi dinden ya da politikadan ayıracak hiçbir şey yok demektir” (2006: 275). ‘Gerçeklikle başa çıkmak’ Rortyci anlamda ‘anti-temsilci’ (antirepresentationalist) yaklaşımda bilginin oynadığı roldür (Rorty 1997: 1) ve mevcut haliyle “bilim (...) niçin güçlü yeni tahmin ve kontrol teknikleri üretir?” sorusuna verilecek en iyi cevabın ne olduğunun bilinmediği durumda (Rorty 2006: 347) elde kalan yegâne yanıtıdır. O halde, “beşerî varlığı objektivize etmeye adanmış” epistemoloji (Rorty 2006: 387) geçmişte bırakıldığında ya da sınırlandırıldığında geriye pragmatizm kalmaktadır.

Bu konumda realistlerin pragmatistlere yakıştırdıkları ‘görelilik / rölativizm’ yaftası üç anlamı içerisinde analiz edilmekte ve her inancın bir diğeri kadar iyi olduğu kabulünü ve ‘doğru’ teriminin her farklı tanımına göre ilkece tanım sayısı kadar fazla gerekçelendirme (doğrulama) prosedürü olduğu kabulünü esas alan iki görelilik

---

<sup>10</sup> Rorty, doğa bilimleri ile beşerî bilimleri epistemolojik ve / veya metafizik bir temelde değil, amaçlarında ayırır. Dolayısıyla öngörmek ve kontrol etmek doğa bilimlerinin amacıdır; beşerî bilimlerin değil (Rorty 1997c: 40).

çerçevesi reddedilmektedir. Rorty’ye göre pragmatizmin uzlaşabileceği yegâne görelilik, hakikat ya da rasyonalite hakkında verili bir topluluğun / toplumun tanıdık gerekçelendirme / doğrulama / sınama prosedürleri tanımlamalarından bağımsız konuşulamayacağını dile getiren türde olanıdır (1997b: 23). Bu tam da Thomas Kuhn’un paradigmasını akla getiren görelilik türüdür. Thomas Kuhn’un da başını ağrıtan soru burada da yankılanmaktadır: Paradigmatik devrimde her şey değişiyorsa, ‘ilerleme’den söz edilebilir mi? Ya da halef paradigma neden ve neyde selef paradigmadan daha ‘iyi’dir? Bu soru(lar) ‘bilimin amacı nedir ve bu amacı gerçekleştirdiğini nasıl bilebiliriz?’ sorusunun muadilidir(ler). Rorty’nin, “bir araştırmanın amacı zora dayanmayan uzlaşa ile birlikte tolere edilebilir anlaşmazlığın uygun bir karışımını elde etmek”tir (1997c: 41) ve bu ‘uygun’ miktar deneme yanılma ile belirlenir (1997c: 41) biçiminde dile getirdiği ‘pragmatist’ tasvir epistemolojinin hayaletvari sorularını def etmeye yetmez. Objektivizm eleştirisi pandoranın kutusunun açılmasıdır. Birinci düzeyde bilimin amacının ne olduğu sorusuyla ikinci düzeyde (meta-düzye) bilimi konu edinen bilim teorisinin (epistemolojinin) amacının ne olduğu sorusu bu kutu açıkken ayrı ayrı cevaplanamaz.

Bilimin, gerçekleştirebildiği için onu ayrıcalıklı kılan açık amacı, gözlem düzeyinde sahip olduğu öngörücü (kestirimci) ve onun doğrudan çıktısı olan manipülatif güçtür. Bilimin ayrıcı gücünü burada gören pragmatistler için bu neredeyse kendinden açıktır. Diğer taraftan bilimin örtük amacı, hakikate olanaklı olduğu ölçüde yaklaşmaktır ki realistler için bilimin bundan başka asli bir amacı yoktur. Bilimin ayırt edici başarısı, hakikate git gide daha fazla yaklaşan açıklamalar üretebilmesindedir. Ancak bir pragmatist için, öngörü gücünün sınanabilir başarısı ve ona bağlı olarak da gerçekliğe müdahale edebilme gücü bir ölçüt olarak alınmazsa, alternatif açıklamalar arasında karşılaştırma yapılamaz. Dolayısıyla, çeşitlenmiş teoriler arasında bir eleme yapılamaz.

Meta düzeyde söz konusu edilen bilim teorileri olduğunda aynı soru tekrarlanabilir niteliktedir: Bir bilim teorisinin amacı nedir? Gözlem düzeyinde, bilimin

teorik ve kurumsal yönünü öngörmek ve dahi müdahalede bulunmak üzere bilim politikalarına doğrudan etki etmek mi yoksa ‘bilim’ adı verilmiş etkinliğin özellikle sosyal ve tarihsel mecradaki konumunu (çünkü ontolojik olarak bu mecrada var olmuştur) ve değişimini açıklamak mı?

Her iki düzeyde de soru aynı yere bağlanmaktadır. Çeşitlenmiş ve dolayısıyla birbirlerinin alternatifleri halini almış açıklama modelleri arasında açıklayıcı güç bakımından yapılacak bir karşılaştırmada karar neye göre verilecektir? Bu bağlamdan bakıldığında açıklamalar, kendi başlarına düşünüldüğünde gerçekliğe ilişkin alternatif temsillerdir. Alternatif temsillerin açığa çıktığı (çoğaldığı) dönemde gerçeklik probleminin belirginleşmesi (hangi açıklamanın koyutladığı ‘gerçeklik’ gerçektir?) önemli bir göstergedir.

Epistemolojik olarak teori öncelikli konum (hipotez yoksa olgu [tespiti] yok) (Popper 2015: 16-19, 140, 141), idealist bir savrulmayı da beraberinde getirebilmektedir. Böylece epistemoloji içerisinde eş-ölçülemezlik probleminin neden rasyonalizm – irrasyonalizm sarkacına sıkıştığı da aydınlanmaktadır: Örtük idealist ontoloji fona yerleştiğinde sahne alan epistemolojik tartışma, olgu tespitinin (ve bunu olanaklı kılan paradigmatic / hipotetik bakış biçiminin / Kant’ın akıl arkitektoniği) ötesine geçemediğinden ve fakat idealist ontolojiye düşmekten de kaçındığından kısır döngüye girmektedir. Bu döngüden çıkışın tek yolu, pragmatik ölçütü (Hackingci ve dahi Poppercı ‘müdahale’yi) tek ontolojik ölçüt ve bunun yanı sıra ilerleme ölçütü olarak kabul etmekten geçmektedir. Bu daha temelde, “bilgi ile insan gücü eş anlamlıdır” ve “bilimlerin gerçek ve doğru hedefi, yeni keşifler ve zenginliklerle insan yaşamını donatmaktır” diyen Francis Bacon’ın (2012: 120, 157) tespitini yinelemek anlamına gelmektedir. Eğer bilgi ile insan gücü eş anlamlıysa, gücün artması bilginin arttığının açık göstergesidir. Ancak bu, tam da bilimi epistemolojik boyutta öngörü gücü ile sınırlamak demektir. Oysa ontolojik ve realist perspektif, bilimin gücünü açıklama gücüne bağlamaktadır. Açıklama da ontolojik temeldeki mekanizmalara, yapılara ve nedensel yasalara ilişkindir. Ancak her şeyi ‘açıklamak’ ile yanlışlığı konusunda karar

verilebilir açıklama arasında fark vardır. Epistemolojik sınırlandırma ayraçları öngörü önermeleri üzerinden, yanlışlanabilirlikle birlikte doğrudan sınanabilirliğe koyulduğunda, alanındaki her şeyi açıklayabilen teoriler bilim-dışı kalmaktadır. Bunun için Popper’ın epistemolojik kinayesinin hatırlanması yeterlidir: “Bir Marksist eline bir gazete alıp da kendi tarih yorumunu destekleyen tanıtılar bulmadan edemezdi; yalnızca haberlerinde değil, gazetenin sınıfsal yanlılığını açığa vuran sunuş biçiminde de ve özellikle yazmadıklarında...” (Popper 2002: 44, 45). Ancak Popper, epistemolojik konumlanması gereği pragmatist olarak değerlendirilebilse de o, aynı zamanda bir realisttir.

Bu konum benimsendiğinde, bilimi açıklama ve modelleme girişimi için epistemoloji daima odağa daha yakındır ve ontoloji fondaki bir koşuldur. Teoriler arası seçim ya da karşılaştırma yapabilmenin olanağını veren *doğruluğa yaklaşma* fikri, *realist bir dünya görüşü* varsayar ve hatta gerektirir. Bu, gerçekliğin herhangi bir teorisin betimlediği gibi olduğunu varsaymaz; bir gerçeklik olduğunu ve fikirler, teoriler, hipotezler olmaksızın da gerçekliğin var olduğunu kabul eder. Böylece, biraz da ironik bir biçimde Wittgenstein’in *Tractatus*’unun “dünyanın hiçbir tözü olmasaydı, bir tümcenin anlamlı olup olmadığı, başka bir tümcenin doğru olup olmadığına bağımlı, o zaman da dünyanın (doğru ya da yanlış) bir tasarımını oluşturmak olanaksız olurdu (2006: 19) ifadesindeki ‘töz’ anlayışına yakın kalınmaktadır. Yine de ironi yüzeyseldir, çünkü bu aşamada bir ‘benzetim’ ile şu söylenebilir: Neo-pozitivizmin katilinin teorisinde, öldürmüş olduğu teorisin bazı genetik kodları varlığını sürdürmektedir. “Bilim insan fikirlerinin üretim sistemidir: Buraya kadar idealizm haklıdır. Ancak bu fikirler olasılıklar karşısında başarısızlığa uğrayabilir. Bu yüzden sonuç olarak realizm haklıdır” (Popper 2015: 37-38). Ancak epistemolojik sürecin problemlerle başlatması ve problemlerle bitirmesi (Popper 2015: 15-19), bu bilgi teorisinin ontolojiyle temasını büyük ölçüde pragmatik kılar. ‘Tümcelerin (hatta geniş ölçekte teorilerin ve / veya hipotezlerin) doğruluk / yanlışlık değerlerinin başka tümcelere ya da teorilere bağımlı olmadığını nereden biliyoruz?’ sorusunun ‘gösterilebilir’ tek yanıtı pragmatik yanıttır. Bu nedenle de Popper kendisini



metafiziksel realist olarak tanımlar (2015: 77, 78). Çünkü epistemoloji üzerinden (indirgeme hatasına düşmeksizin) ontoloji tesis edilemez. Bu bağlamdaki gerçeklik tanımı (paradigması) fiziksel dünyanın (Popper’ın Dünya 1’i) şeyleridir –taşlar, ağaçlar, hayvanlar. Buna ek olarak, Popper, Dünya 1’deki şeyleri doğrudan veya dolaylı olarak etkileyebilecek şeylere de ‘gerçek’ demeyi önerir (Popper 2015: 79, 80). Temas, ‘bizi etkileyen şeyler ve bu etkileyen şeyleri etkileyen şeyler’ üzerinden kurulduğundan tartışma ontolojik değil epistemolojik kalır. Söz konusu olan, bizi etkileyen ve bizim etkileyebileceğimiz şeylerdir ve kimi zaman bu ikisi arasında bir dolayım olarak kimi zaman da bizi etkileyen şeyler olarak temsiller odaktadır. Buna bağlı olarak da gerçeklik ‘temsil problemi’ altında tartışılır / tartışılabilir.

Temsil fikri korunarak bu tartışma sürdürüldüğünde, yine iki boyut söz konusudur. İlki ‘bilimin neyde bu kadar başarılı olduğu’ sorusuyla birlikte ‘nasıl başarılı olduğu’ ve nihayetinde ‘neden başarılı olduğu’ sorularını kapsayan bilim teorisi (epistemoloji) problemine dairdir. Bu problemi ele alırken, Popper, daha önce de gösterildiği gibi Kant’tan çıkış almaktadır. Fakat Kant’ı geride bırakıp, odağına tümevarımcılığın kökensel zayıflığını koyarken, Kant’ı daha da öteye taşıyacak Kantçı bir hamle yapmaktadır. Kant’ı -odak olarak- geride bırakmış görünmesinin nedeni, tümevarımcılığın kökensel zayıflığının doğrudan neo-pozitivist bilim teorisinin hatasını gösterme, diğer bir deyişle de onu çürütme girişiminin en önemli parçası olmasıdır. Oysa bu çürütmeye eklediği kendi ‘doğruluk iddiasındaki hipotezi’ Kant’ın düşüncesini Evrim Teorisi ile birleştirme ya da onu Evrim Teorisi temelinde revize etme önerisini içermektedir.

Popper’a göre, “tümevarımcılığın nihai zayıflığı, aşırı derecede popüler ve fakat kökensel olarak hatalı bir zihin teorisine, yani tabula rasa teorisine dayanmasında yatmaktadır” (Popper 2009: XXXVII). Bu teorinin insan zihnini özsel olarak pasif olarak kabul etmesi ve nihayetinde bilginin duyularla elde edilen verilerin (diğer deyişle verili olanın) edilgen ifadesinden ibaret kabul edilmesi hatalıdır. Oysa Popper’ın teorisine göre, “hiçbir şey bize verili değildir; duyu organlarımız zaten aktif

uyarlanmaların, mutasyonların sonucudur ve bunlar hipotezlerin öncülleridir ve tüm hipotezler aktif uyarlanma girişimleridir” (2009: XXXVII). Popper, kendi ifadesiyle teorisinde “uyaran-tepki şeması yerine” “mutasyon-seçilim şeması”nı ikame etmektedir (2009: XXXVII). Mutasyon, özellikle bilinç seviyesinde, aktif ve yeni bir hamledir. Böylece Kant’ın tüm insan varlığında ortak ve değişmez görü ve kategorileriyle aktif akıl tasarımı, en önemli tespitinde korunarak değişken-aktif bir zihin tasarımına dönüştürülmektedir. O halde, 1978 yılında Popper’ın, Kant’ın teorisinin temelindeki Newton Fiziğinin yerine Darwin’in Evrim Teorisini yerleştirdiği söylenebilir.<sup>11</sup> Bilim teorisinde böyle bir değişim, bilim teorisini (ya da teorilerini) konu edinen meta-meta konum için de bir değişim anlamına gelecektir. Çünkü bu durumda, bilim teorisini (epistemolojiyi) konu edinen meta-meta teori de mutasyon-seçilim şeması üzerine kurulmak durumundadır ki bu da Popper’ın teorisinin ikinci boyutudur.

### **Sonuç ve Tartışma: Evrimsel Meta-Teori**

Rorty’nin tezinin aleyhine olacak biçimde, pragmatizm merkezli olarak Rorty ile Popper arasında ‘ilginç’ bir uyumun açığa çıktığı görülmektedir. Bir tarafta naif realizmle uyumlu kalsa da epistemolojiye ‘objektivizm eleştirisi’ üzerinden cephe açan ve Kant’ın yarattığı felsefeye dair ben-imağının terk edilmesini ‘realizm’ – ‘pragmatizm’ karşıtlığı üzerinden kuran ‘pragmatist’ Rorty vardır. Epistemolojinin terk edilmesini öneren naif-realist ve pragmatist Rorty, içine düşülebilecek olası bir görelilik girdabından, göreliliği, geleneksel bilgi / kanı ayrımını iptal etmek olarak tanımlayarak çıkmayı hedefler. Böylece bilgi, ‘gerekçelendirilmiş iddia edilebilirlik’ üzerinden değerlendirilebilir hale dönüştürülür. Diğer tarafta ise rafine hali bilimsel araştırmanın mantığında, yani bilimde olmak üzere başarılı ve hatta tek bir bilgi edinme algoritması olduğunu savunan ve kendisini metafiziksel-realist olarak tanımlayan ‘pragmatist’ Popper vardır. Metafiziksel-realist ve pragmatist Popper, tam aksine ‘inancın yeter nedenlere dayanan şekli’ olarak bilgiyi (tam da Rorty’nin kabul edeceği bir bilgi tanımını) bilginin öznel anlamı olarak ve bunun da ötesinde ‘eski bilgi teorisini’

---

<sup>11</sup> İlgili metnin yazıldığı tarih 1978’dir.

derinden enfekte etmiş bir tanım olarak bir kenara bırakır. Öznelin karşısına nesneli çıkartarak “dil aracılığıyla formüle edilmiş önermelerden, hipotezlerden ve problemlerden” oluşan ve gerçeklik üzerinden hiçbir zaman doğrulanamasalar bile, yanlış olan hipotezlerin elenebildiği bir bilimi öne sürer. Hem de bilginin daima hipotetik kalacağını rahatlıkla kabul ederek (klasik bilgi / kanı ayırımına başvurmayı gereksiz kılarak) bu nesnelliği kurabilmektedir.

İlginçlik buradadır; Popper ‘temsil problemi’ni bir sözde-probleme dönüştürmeden ve ulaşılabılır nesnel gerçekliği terk etmeksizin bir pragmatisttir. Yani, Kant’tan (geniş anlamıyla ve sadece bu çalışmanın çerçevesi bağlamında) bir pragmatizm türetilmektedir. Oysa Rorty, tam da bunların terkedilmesine pragmatizm demektedir. Popper’in realizmi metafizik realizmdir ve bilimin gerçeklikle temasının güvencesi empirik yüzey üzerinden pragmatik bir temastır. Bu pragmatik temas, gerçeklik betimi (temsili) olarak teoriyi yanlışlamadığı sürece teorinin gerçekliği ya da onun bir kısmını ifade ettiği varsayımı da yanlışlanmamış olur. Bu nedenle Popper’in yaklaşımı araçsalcı olmayan bir pragmatizm içermektedir. Bu da kaba anlamıyla da olsa, Kant’ın fenomenal dünyasını koşullayan arkitektoniğin a priori evrenselliğinin iptal edilip, yerine en geniş anlamıyla teorik düzeyde açığa çıkan, çeşitlenen ve numenal alanla pragmatik temasında elenen (elenebilen) hipotetik çerçeveleri yerleştirmektir. Numenal alan, artık kategorik olarak bilinemez kalmaya yazgılı ontolojik bir sınırsızlık değildir. Henüz elenmemiş ve elenenlerin yerini alan yeni hipotetik çerçevelere göreli olarak değişken sınırları git gide daralan bir gerçeklik alanıdır.

Doğruluğun evrensel bir ölçütünün olmamasından (kuşkuculuğun klasik formülasyonundan) bilimlerde hiçbir ilerleme olmadığı sonucu çıkmaz. İnsanın ‘gerçek anlamıyla’ (buradaki ‘gerçek anlam’ doğruluk ile yakından ilişkilidir) gerçekliği bilemeyeceği fikri ile bir doğruluk ölçütü ve / veya kesin-doğru bilgi olmaksızın da bilgimizi arttırabileceğimiz fikri açıkça birbirinden farklıdır. Bu farklılaşmayı açık olarak görebilmek için epistemoloji tarihinin evrimsel olduğu yönlü meta-teoriyle bakmak gerekmektedir. Epistemoloji, artık işlevini kaybetmiş eski bir ‘araç’ ya da

‘temellendirici felsefe’ anlayışının kronik hastalığından mustarip akademik felsefenin ‘temelsiz temeli’ değildir. Epistemoloji, Poppercı çerçevesinde nesnesiyle ilişkisinde evrimsel olarak dönüşen ve mevcut hali Einstein Devrimine verdiği tepki üzerinden biçimlenmiş bir meta-teoridir.

Ulaşılan bu ‘sonuç’, epistemoloji üzerine geliştirilebilecek bir meta-hipotezdir (en azından bu çalışma sınırlarında) ve “epistemolojinin ölümü” problemiyle ilişkili bütün bir problem ağını aydınlatma ve bu ağın büyük bir bölümüne çözüm getirme potansiyelini barındırmaktadır. Kant, bu hipotezin kaynağında yer alan Popper Teorisinin -bir benzetimle- genetik atasıdır. Diğer yandan, bir meta-teori olarak ‘Rorty ‘Teorisi’nin çerçevelediği epistemolojinin ölümü tezinde Kant, epistemolojinin ölümünün tarihsel kırılma anı ve hatta kanıtıdır. Ancak Popper Teorisi, epistemoloji üzerine bir meta-teori olarak kullanıldığında, iki meta-teori Kant’ta kesişmekte ve yine bir benzetimle Kant üzerinden çeşitlenen kuzen-teoriler olarak konumlanabilmektedirler. Görünen odur ki, Popperyen hat hayattadır ve hayatta kalacaktır.

## KAYNAKÇA

AYER, A. Jules (1998). *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, 2. Basım, İstanbul: Metis Yayınları.

BAUM, Manfred (1979). “Transcendental Proofs In Critique of Pure Reason,” *Transcendental Arguments and Science -Essays in Epistemology-*, ed. Peter Bieri, Rolf-P. Horstmann, Lorenz Krüger, pp. 3-26. London: D. Reidel Publishing Company.

BHASKAR, Roy (2017). *İnsan Bilimlerinin Felsefi Eleştirisi -Natüralizmin Olanaklılığı-*. çev. Vefa Saygın Öğütler, Ankara: Nika Yayınevi.

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

COMTE, Auguste (2015). *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*, çev. Erkan Ataçay, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

FRIEDMAN, Michael (2015). *Kant ve Kesin Bilimler*, çev. Sibel Şan Öğütler, İstanbul: Alfa Basım Yayım.

HAACK, Susan (2017). “Fight For Our Philosophy, The Real Question: Can Philosophy Be Saved?”, *Free Inquiry*, 37 (6): 40-43.

HACKING, Ian (2016). *Temsil ve Müdahale -Doğa Bilimleri Felsefesine Girişte Temel Konular-*, çev. Ozan Altan Altınok, İstanbul: Alfa Basım Yayım.

KANT, Immanuel (2000). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizik Prolegomena*, çev. İonna Kuçuradi-Yusuf Örnek. 4. Baskı [4. Baskıyı yayına hazırlayan: Harun Tepe], Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

KANT, Immanuel (2015). *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, 4. Baskı. İstanbul: İdea Yayınları.

MASTERMAN, Margaret (2017). “Paradigmanın Doğası”, çev. Nur Küçük, *Eleştiri ve Bilginin Gelişmesi*, ed. Imre Lakatos, Alan Musgrave, ss.80-122, İstanbul: İthaki Yayınları.

MIELANTS, Eric (2007). “Tepki ve Direniş: Doğa Bilimleri ve Beşerî Bilimler, 1789-1945”, çev. Aysun Babacan, *İki Kültürü Aşmak*, ed. R. E. Lee, I. Wallerstein, ss. 50-76, İstanbul: Metis Yayınları.

POPPER, Karl R. (2002). *Conjectures and Refutations*, London: Routledge.

POPPER, Karl R. (2005). *Unended Quest – An Intellectual Autobiography*, London: Routledge.

POPPER, Karl R. (2009). *Two Fundamental Problems of the Theory of Knowledge*. trans. by Andreas Pickel, ed. Troels Eggers Hansen, London and New York: Routledge

POPPER, Karl R. (2010). *Daha İyi Bir Dünya Arayışı -Son Otuz Yılın Makaleleri ve Bildirileri-*, çev. İlknur Aka, 3. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

POPPER, Karl R. (2010b). *Açık Toplum ve Düşmanları –Cilt 1-*, çev. Mete Tunçay, 4. Baskı, İstanbul: Liberte Yayınları.

POPPER, Karl R. (2012). *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka – İbrahim Turan, 5. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

POPPER, Karl R. (2015). *Hayat Problem Çözmektir –Bilgi, Tarih ve Politika Üzerine-*, çev. Ali Nalbant, 5. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

REICHENBACH, Hans (1936). “Logistic Empiricism in Germany and the Present State of its Problems”, *The Journal of Philosophy*, 33(6): 141-160.

REICHENBACH, Hans (1938). *Experience and Prediction*, USA, Chicago: The University Of Chicago Press.

REICHENBACH, Hans (1968). *The Rise of Scientific Philosophy*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

REISCH, George A. (2016). *Soğuk Savaş Bilim Felsefesini Nasıl Dönüştürdü – Mantığın Buzlu Yokuşlarında-*, çev. Meriç Mete, İstanbul: İdea Yayınları.

RORTY, Richard (1995). *Olumsuzluk İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük, Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

RORTY, Richard (1997). “Introduction”, *Objectivity, Relativism and Truth - Philosophical Papers Volume 1-*, pp. 1-20, Cambridge: Cambridge University Press.

RORTY, Richard (1997b). “Solidarity or Objectivity”, *Objectivity, Relativism and Truth -Philosophical Papers Volume 1-*, pp. 21-34, Cambridge: Cambridge University Press.

RORTY, Richard (1997c). “Science as Solidarity”, *Objectivity, Relativism and Truth -Philosophical Papers Volume 1-*, pp. 35-45, Cambridge: Cambridge University Press.

RORTY, Richard (1997d). “Pragmatism without Method”, *Objectivity, Relativism and Truth -Philosophical Papers Volume 1-*, pp. 46-77, Cambridge: Cambridge University Press.

RORTY, Richard (1997e). “Texts and Lumps”, *Objectivity, Relativism and Truth -Philosophical Papers Volume 1-*, pp. 78-92, Cambridge: Cambridge University Press.

RORTY, Richard (1997f). “Inquiry as Recontextualization”, *Objectivity, Relativism and Truth -Philosophical Papers Volume 1-*, pp. 93-110, Cambridge: Cambridge University Press.

RORTY, Richard (1997g). “Non-Reductive Physicalism”, *Objectivity, Relativism and Truth -Philosophical Papers Volume 1-*, pp. 113-125, Cambridge: Cambridge University Press.

RORTY, Richard (1997h). “Pragmatism, Davidson and Truth”, *Objectivity, Relativism and Truth -Philosophical Papers Volume 1-*, pp. 126-150, Cambridge: Cambridge University Press.

RORTY, Richard (1999a). “Philosophy as Science, as Metaphor, and as Politics”, *Essays on Heidegger and Others -Philosophical Papers Volume 2-*, pp. 9-26, Cambridge: Cambridge University Press.

RORTY, Richard (1999b). “Heidegger, Contingency, and Pragmatism”, *Essays on Heidegger and Others -Philosophical Papers Volume 2-*, pp. 27-49, Cambridge: Cambridge University Press.

RORTY, Richard (1999c). “Two Meanings of ‘Logocentrism’”, *Essays on Heidegger and Others -Philosophical Papers Volume 2-*, pp. 107-118, Cambridge: Cambridge University Press.

RORTY, Richard (2006). *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, İstanbul: Paradigma Yayınları.

RUSSELL, Bertrand (1996). *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

SCHLICK, Moritz (1966). “The Turning Point in Philosophy”, trans. by David Rynin, *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer, pp. 53-59. 2nd Printing, New York: The Free Press.

SNOW, Charles P. (2010). *İki Kültür*, çev. Tuncay Birkan, Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları.

WITTGENSTEIN, Ludwig (2006). *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis Yayınları.

Makale Geliş | Received: 20.12.2018  
Makale Kabul | Accepted: 17.02.2019  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2019  
DOI: 10.20981/kaygi.529793

**Oğuz HAŞLAKOĞLU**

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.  
İstanbul Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü, İstanbul, TR  
Istanbul Technical University, Faculty of Architecture, Department of Architecture, İstanbul, TR  
ORCID: 0000-0002-3952-6136  
ohush@yahoo.com

## **Derrida'nın Eczanesi: Reçeteyi Okuyamamak**

### **Öz**

Makale, Derrida'nın "Platon'un Eczanesi" başlıklı çalışmasının bir eleştirisi olarak meseleyi üç farklı düzlemde ele alıyor. Birinci olarak, biçimsel anlamda, Derrida'nın metin okuma yöntemi olan "inşa-sökümü"nün (*déconstruction*) Platon diyaloglarının metinsel özelliği nedeniyle –Platon'un ikinci ve yedinci mektuplarında da vurgulanan– geçersizliğini ortaya koymaya çalışıyor. Bu anlamda hem diyalogların sahnesinin *philosophia*'yı konu alan senaryo metinleri olması bakımından içerdiği muhatap bağlamının anlaşılabilirliğini hem de *philosophia*'nın Platon'dan sonra Aristoteles'ten itibaren 'metin üzerinden muhakeme faaliyeti' olarak görülmesini Platon düşüncesi açısından kabul edilemezliği bakımından savunuyor. İkinci olarak, Platon düşüncesinde *logos*'un canlı olarak yorumlanmasının yanlışlığına değinilerek, Derrida'nın verdiği geçersiz örneklerle aslında bir tahrife giriştiğini ortaya koymaya çalışıyor. Üçüncü olarak ise, içerik bağlamında, bir yandan Derrida'nın Platon metafiziğinin en önemli kavramı olan *mē on*'u 'namevcut (*absent*)' olarak alması nedeniyle 'okuyamadığı' teşhisini koyarken, diğer yandan da bizzat Derrida'nın kendi düşüncesinin temelini oluşturan "différance (*mükerrer fark*)" üzerinden Platon düşüncesini bir metafizik olarak eleştirisinin, kendisinin 'işâret' kavramını maddeleştirmeye yönelik yaklaşımı üzerinden aslında karşıtlığa savrulmuş metafizik kalışı anlamında aynı eleştiriye tâbi olduğunu göstermeye çalışıyor.

**Anahtar Kelimeler:** Derrida, Platon, Plato'nun Eczanesi, Logos, Différance (Mükerrer Fark), Déconstruction (İnşa-sökümü), Tauton, Thateron, Mē on.

## **Derrida's Pharmacy: Unreading the Prescription**

### **Abstract**

The purpose of this essay is to read Derrida's 'Plato's Pharmacy' critically on three different levels. Firstly, the critical approach evaluates over the fact –implied by Plato himself in his letters– that Platonic dialogues are only a scenario staging *philosophia* and they are not themselves philosophy as such, and that the reader being only an audience has only mimetic relation to what is being staged. Hence, the intellectualization of philosophy over rational faculty by way of textual reading is the most common attitude the later thinking has taken since Aristotle, which in turn –together with the whole tradition of philosophy after Plato in that sense– invalidates Derrida's post-structural textual reading approach called "deconstruction." Secondly, Derrida's interpretation of Platonic *logos* as a living being is criticised over the fact that examples given by Derrida are nothing but a misreading if not an unreading of the Platonic dialogues. Thirdly, Derrida is criticised in terms of his reading of Platonic *mē on* as 'absence' which is totally irrelevant for Platonic ontology as is obvious from the relevant passages in *Sophistes* dialogue as well in his basic claim "différance" when it comes to reduce identity to a materialized sign which in itself is a reversed metaphysical formula and as such remains so.

**Keywords:** Derrida, Platon, Plato's Pharmacy, Logos, Différance, Déconstruction, Tauton, Thateron, Mē on.



## I

20. yüzyılın son çeyreğinin öne çıkan post-yapısalcı Fransız entelektüellerinden Jacques Derrida’nın erken dönem çalışmalarından sayılan “Platon’un Eczanesi (*La pharmacie de Platon*)”<sup>1</sup> çalışması, Türkçede “mükerrer fark”<sup>2</sup> olarak ifade edilebilecek ve genel anlamda post-modernizm adıyla bilinen söylemi de belirli bir yönden tanımlama imkânını hâiz “différance” kavramından hareketle, Derrida’nın modernitenin<sup>3</sup> kökensel çıkmazı olarak gördüğü özdeşliğe karşı geliştirdiği kapsamlı bir Batı düşüncesi eleştirisini, Platon’un diyalogları olarak bilinen temel metinlerin bazıları üzerinden ve *logos* kavramını odağa alarak ortaya koyan ve artık klasik kabul edilmiş bir metindir. Burada öncelikle tespit edilmesi gereken, söz konusu metnin bir yandan Heidegger’in ünlü “Platon’un Hakikat Doktrini (*Platons Lehre von der Wahrheit*)” makalesinin genel anlamda Platonizm olarak anlayıp “metafizik” olarak andığı Batı düşüncesine dair geliştirdiği toptan ve temel kabullerini esas alması, diğer yandan da aslında belki de bir bütün olarak Derrida düşüncesinin yine Heidegger’in kendisinden önceki düşünce geleneğine yönelttiği ve “De-struktion” (yıkımdan ziyade yapı-sökücü)<sup>4</sup> olarak adlandırdığı yöntem ve yaklaşımını modernite eleştirisi bağlamında “inşa-sökücü (*déconstruction*)”<sup>5</sup> adıyla felsefi söylemde yeniden gündeme getirmiş olmasıdır. Böylece Derrida, Heidegger’le hemfikir olarak Platonizm’e indirgediği Batı felsefesini / metafiziğini, Platon metinlerinin içerdiği çelişkiyi, söz konusu metinlerin içsel olarak barındırdığı unsurlar bağlamında ‘sökerek’, *logos* merkezli eril tahakküm esasında teşhirine girişir. Derrida’nın bunun için ele aldığı sorunsal bağlamı *Phaidros* diyalogunda Sokrates’in naklettiği bir Mısır söylencesinde geçen *pharmakon* mecazıdır.

<sup>1</sup> Makalede, eserlerin orijinal metinlerinin yanında İngilizce ve Türkçe çevirilerden yararlanıldı; kimi durumlarda çevirilerde terim seçimi bakımından değişikliğe gidildi.

<sup>2</sup> Elbette Derrida için “différance”a yüklediği çifte anlam bağlamında ‘erteleme’ de ‘tekrar’ kadar söz konusudur ancak ‘erteleme’ farkın tekrarına bağlı bir etkidir; dolayısıyla da ‘mükerrer fark’ı bu açıdan anlamak gerekir.

<sup>3</sup> Kültürel ve sanatsal bağlamdaki “modernizm”den farklı olarak tarihsel, toplumsal ve düşünsel bağlam olarak esasen aydınlanma zemininde anlaşılacak üzere.

<sup>4</sup> “Structure” terimi / kavramı için “yapı” sözcüğünü öneriyoruz.

<sup>5</sup> “Construction” terimi kavramı “yapı” terimiyle/kavramıyla çevrilemez. Eğer çevrilirse de “structure” artık dilimizde yerleştiği şekliyle “yapı” olarak karşılandığı için bu husus bir karmaşaya yol açar. “Construct” sözcüğü Türkçeye belki de en makûl biçimde “construction” vasatında “inşaat” sözcüğü kullanıldığı için ‘inşa’ olarak çevrilebilir. Daha sık kullanılan ‘çözüm’ yerine ‘söküm’ ise tercih olarak anlaşılmalıdır.

Heidegger’in “Platon’un Hakikat Doktrini” makalesinde Platon’un “Mağara İstiaresi”ne yaptığına benzer biçimde,<sup>6</sup> ancak Heidegger’den farklı bir minvalde, Tanrı Kral Thamos’un kendisine icatlarını sunan Tanrı Theuth’a mucidi olduğu için yakıştırdığı “yazının babası” ifadesini tersyüz etmek sûretiyle bizzat Thamos’u “sözün (*logos*) babası” ilan ederek metinden ‘söküp alan’ Derrida, böylece hem Platon’un yazıya yönelik eleştirilerini Batı düşüncesinde metni öteki olarak küçümseyen ve dışlayan tutumunun başlangıcı olarak gösterir hem de Platonizm’i kendisinden sonraki tüm düşünceye sirayet edecek ‘pederşahi’ yüzünde ifşa eder. Şu durumda kendisinin dayandığı temel felsefi sav, Platonizm olarak anladığı metafiziğin, canlı olduğu için tercih edilen söz (*logos*) esasında ‘konuşan özne’nin (Derrida 1968: 77) zorunlu olarak varsaydığı ‘özdeşlik’ üzerine kurulu olmasıdır. Oysa bizatihi özdeşlik, farkın tekrarından ibaret, gerçekte var olmayan bir şeydir (1968: 168). Burada özdeşlikle birlikte iptal edilenin aslında hakikat olduğuna özellikle dikkati çekmek gerekir çünkü Adorno’dan bahisle, “düşüncenin zorunlu varsayımı” olan ‘özdeşlik’e başvurmaksızın, hakikatin değişime tâbi olmadan temellendirilebileceği bir zemin de kalmaz.

Burada, yazarın felsefi meseleleri edebî bir yaklaşımla ele alma tarzının tipik bir ifadesi olarak oldukça çeşitlilik gösteren, etimolojik yorum ve türlü atıflarla bezeli, uzunca makalesinin tamamını ele alabilme imkânına sahip değiliz. Diğer yandan bu hususun amacımız bakımından gerekli de olmadığını söyleyebiliriz, zira esasen Derrida’nın bir yandan özdeşlik eleştirilerinde tarihsel, sosyal ve kültürel uygulamalar bağlamında haklılık payı olan yanlara rağmen, felsefi bağlamda bizatihi ‘mükerrer fark’ temellendirmesinin, eleştirdiği modernitenin en radikal ifadesi olan pozitivist söylemin tipik ‘indirgemeci’ yaklaşımını özdeşliği farkın tekrarında eritmesi bakımından doğrudan içerdiğini, diğer yandan da Platon düşüncesini bir bütün olarak ‘yanlış anlama’dan farklı olarak, doğrudan ‘anlayamamaktan’ kaynaklanan aslında bir ‘okuyamama’ sorunu olduğunu savunacağız. Bu anlamda da temelde, söz konusu makalenin etkileyici bir tarza sahip edebî bir metne yedirilmiş geçersiz bir felsefi savdan ibaret olduğunu göstermeye çalışacağız.

---

<sup>6</sup> Konuyla ilgili görüşümüz için, *bkz.* Haşlakoğlu 2004.

Eleştirimize, etkileyici bir tespit gibi görünen ve tüm bir makalenin üzerinde temellendirildiği bir sava; *Phaidros*’ta Sokrates tarafından anlatılan Kadim Mısır efsanesinden yola çıkarak, ortaya konulan baba figürünün *logos*’la özdeşleştirilmesine değinerek başlayalım. Derrida, savında, temel olarak söz ve yazı karşıtlığında sözün yazıya olan üstünlüğünün nasıl Batı düşüncesinin temel anlamda altını çizen bir etken hâline geldiğini göstermeye çalışır. Bu üstünlük elbette eril bir söylemdir çünkü pedersahi bir özellik gösterir: *logos* doğrudan yazıyı dışıl kılan bir imâyyla, sözü esas alan cinsiyet ayrımcılığının tipik bir sembolüdür. Burada, öncelikle, genel anlamda post-modern düşüncenin kendi söylem stratejisine bağlanan tipik bir akıl yürütme taktiğiyle karşı karşıya olduğumuzu belirtmemiz gerekir: Gerçekten de üzerine düşünülmesi gereken ve düşünce tarihinde –diğer bir post-modern entelektüel Lyotard’ın deyişiyle– “büyük anlatılar” nedeniyle dışlanmış, aslında çok önemli sorunları sahiplenerek onların ortaya çıkarılmasını kendi düşüncesinin kanıtı olarak sunmak. Bu ‘yanıltıcı açıklık’ olarak da nitelenebilecek ‘muhakeme istismarı’<sup>7</sup> örnek verdiği konuyu aklî dayanağı oluşturan akıl yürütme içeriğine yedirerek konunun reddedilemez açıklığı sayesinde muhatabını ikna etmeye çalışır; çünkü gerçekten de düşünce tarihi (hatta aslında ironik biçimde tüm bir ‘insanlık’ tarihi) en başından beri açık bir biçimde cinsiyet ayrımcıdır. Ne var ki kendi içinde ele alınması gereken ‘cinsiyet ayrımcı tarih’ ve eşlik eden ‘eril tahakküm’ sorunu felsefi bir savın kendi yapısında mükim meşruiyetine kendiliğinden bir dayanak temin eder görünmektedir. Derrida’nın yaptığı ise, bize bunun, sadece kendi okuma yöntemi olan “inşa-sökümü” sayesinde mümkün olduğunu göstermeye çalışmasıdır.<sup>8</sup> Diğer yandan, eğer amaç gerçekten eleştirel anlamda düşünce tarihinin temel metinlerini karanlık yüzlerinde teşhirse, yapılması gereken, bir metinde gizlenen “oyun kuralları ve kompozisyon kanunları”nın (Derrida 1968: 63) açığa çıkartılmasından önce, onun kendi içinde ve kendi amaçları bakımından ‘doğru’ anlaşılmasıdır. Oysa Platon diyaloglarıyla ilgili olarak, üstelik tüm bir düşünce tarihine sirayet etmiş oldukça genel ve giderek marazi

---

<sup>7</sup> Aristoteles’in tüm mantık hatalarının temeli olarak aldığı ve İngilizcede “logical fallacy” adıyla anılan “ignoratio elenchi”nin (geçersiz sonuca varma) bir türü olarak anlaşılabilir.

<sup>8</sup> Yine de cinsiyet ayrımcı düşünce tarihinin kültürel / entelektüel söyleme konu yapılmasının ve merkezî bir sorun olarak tartışılmaya vesile olmasının ‘normatif’ bağlamını dışlamayarak.

bir hâl almış sorun tam olarak budur. Derrida kendisinden önceki Platon sonrası tüm bir felsefe tarihi gibi karşısında standart bir ‘auteur’ metni değil, yazarının kendisini bir ‘auteur’ olarak değillemek sûretiyle bir ‘sahne’ olarak açtığı ve örneği ne önce ne de sonra görülmüş bir “değil-metin” vakasıyla karşı karşıya olduğunun farkında değildir. Daha ziyade o, bizatihi mimetik özelliğinden kaynaklanan bariz oyun özelliği nedeniyle tam da ‘farklılık oyunu’ olarak anladığı dil bağlamında, diyalogların, ‘mükerrer fark’ açısından ele alınmak için bulunmaz bir fırsat olduğunu düşünür. Böylece Derrida, metin bağlamında “oyun kuralları”ndan söz etmesine rağmen diyaloglarda bir oyun olarak sahnelenenin ancak bir *mimesis* olması bakımından *philosophia* olduğundan tümüyle habersiz olarak, yazarına rağmen okumak sûretiyle, *philosophia*’ya metin üzerinden zihinsel / entelektüel anlamda zaten vâkıf olunabileceğini en baştan varsaymaktadır. Oysa aynı Derrida, ironik bir biçimde, Platon tarafından ikinci mektupta açık biçimde ortaya konulan bu durumu da makalesinin ‘epilogue’ kısmında bir ‘düş görme’ olarak niteleyerek dikkate alınmaya değer bulmadığını göstermek için alıntılar (Derrida 1968: 170). Platon *philosophia* üzerine hiç bir şey yazmamıştır, yazılanlarsa olsa olsa bir *mimesis* olarak oyunlaştırılan Sokrates’in “hiç eskimeyen güzel sözleridir” (*Mektuplar*, 341c). Oysa, bizzat yazarına (Platon’a) göre bu metinler her birinin ele aldığı konu ve meselelerin ötesinde, asıl içeriğini oluşturan *philosophia*’yı başlı başına bir fiil olarak kuşatmaktan acizdir. Bu durumda yapılması gerekense öncelikle yazarının bu ifadesiyle yüzleşmektir, yoksa diyalogları yazarına rağmen peşin bir hükümle ‘felsefe metni’ sayarak barındırdığı ‘sahne’ kavramını en fazla yardımcı teknikler olarak görülecek drama ya da oyuna indirgeyen bir anlayışla ele almak olamaz. Bu anlamda, yazarının açık ifşasını ve uyarısını dikkate aldığımızda şunu itiraf etmek zorunda kalıyoruz: ‘Platon diyalogları’ bir bütün olarak bakıldığında bizatihi ‘felsefe’ değil, konusu felsefe olan oyun metinleri, kısacası senaryolardır.<sup>9</sup> Bu açıdan bakıldığında, söz konusu metinlerin esasen ‘edebî kurgu’ olmaları nedeniyle her ne kadar bir bütün olarak içeriğini oluştursa da bizatihi *philosophia* ‘olmayışlarını’ ortaya koyması, bir ‘felsefe metni’ olmayı ‘değillemeleri,’ dahası bu anlamda Platon

---

<sup>9</sup> Konuyla ilgili savlarımızın temellendirilmesi ve ana argümanlarımız için, bkz. Haşlakoğlu 2009, Haşlakoğlu 2014 ve Haşlakoğlu 2016.

ontolojisinin çok özgün ve anlaşılması en zor kavramlarından biri olan *mē on*’a (değil-varlık) nazire yaparcasına birer ‘değil-felsefe’ metni olmalarının oldukça aykırı bir örnek oluşturdukları söylenebilir. Ancak her ne olursa olsun, “kaderin garip bir cilvesi” deyişini sonuna kadar hak edecek bir şekilde, sonraki tüm bir ‘felsefe’ tarihi bu apaçık durumu ısrarla görmezden gelir. Bu nedenle de Platon diyaloglarının ‘sahne’ esasında kurgulanmış olmasının, edebî bir tarz ya da espri değil,<sup>10</sup> konusunu oluşturan *philosophia*’nın kendisini tanımladığı çerçevenin zorunlu bir sonucu olduğu gerçeği bir türlü gerektiği gibi kavranılmak istenmez. Onun yerine, metinde geçen konuşmalardan çıkarılan kavram ve sorunsallarla türetilen söylemde, ‘felsefe’ adıyla tümüyle Aristotelesçi bir Platon hayaleti gezinir ve buna bağlı olarak da Platon’un kastettiğinin tam tersi bir *philosophia* anlayışı oluşur. Bu anlamda Platon’un tersyüz edilmesi Nietzsche’yi beklemeye gerek bile kalmadan bizzat kendi öğrencisi Aristoteles tarafından üstelik *philosophia* esasında ilk fırsatta zaten gerçekleştirilmiş olur. Burada bütün mesele, Platon düşüncesini, fiili esastan, ısrarla reddettiği metne indirgeyerek ona atfen fikir oluşturmanın Aristoteles’ten itibaren “felsefe” adını almış olmasıdır. Bu durumun farkındalığıysa, okuyucunun öncelikle ‘kendisini sorgulamasını’ gerektirir çünkü *philosophia* faaliyeti *alētheia* ve *doksa* sınırında gerçekleştiği için gösterilemez olduğundan dolayı<sup>11</sup> bizim bu faaliyetin neresinde olduğumuz onun mimetik olarak temsil edildiği sahnesinin gerçek muhatapı olarak asli önem kazanır.<sup>12</sup> Bu durumda bir seyircinin muhatap konumunun, izlediği oyunun taklidi olduğu fiilini mimetik değil bizzat tecrübe ve ancak bu tecrübeye bağlı olarak idrak edilmiş derecesine göre farklılaştığı görülür. Platon *İkinci Mektup*’ta *philosophia* üzerine “ben hiçbir şey yazmadım” derken (341a-e) aslında bunu kasteder: Diyalogların sahnesinde sergilenen, seyredilerek

---

<sup>10</sup> Özellikle Jacop Klein’i ‘sahne’ bağlamında anmak gerekirse de söz konusu olan esasen bu sayede elde edilen bakış açısıyla diyalogların ‘dramatik’ yorumlanmasıdır, yoksa bizatihi diyalogların ‘varlık nedeni’ olarak görmek değildir (bkz. Klein 1989).

<sup>11</sup> *Eros* ve *philosophia*’nın birlikte anlaşılabilir olarak ölümlü ve ölümsüz, bilgisizlik ve bilgi arasında oluşuyla ilgili olarak Diotima’nın konuşmasını içeren bölüm için, bkz. *Symposion*, 204a-c. Ayrıca *Phaidros*’ta *mania* tasnifinde *philosophos*’un aşık olarak kanatları çıkmasına rağmen tam olgunlaşmadığı için henüz uçamayacak olmasıyla ifade edilen yeryüzü ve gökyüzü arasında kalmış trajik tasviri için bkz. *Phaidros*, 249d ve genel olarak *eros* ve *philosophia* iç içeliği için 244a-257c.

<sup>12</sup> Konuyla ilgili öneri ve yaklaşımımız için, bkz. Haşlakoğlu 2016.

bizatihi tecrübesi edinilmesi imkânsız bir fiilin taklididir.<sup>13</sup> Bu fiilin bir meydana getirme faaliyeti olması bakımından Platon diyaloglarında *philosophia*’yı *tekhne* esasında tanımladığı ortaya çıktığıdaysa bir skandalla karşı karşıya kalırız. Whitehead’in ifadesiyle “Platon’un dipnotlarından ibaret” bir düşünce tarihinin neden hâlâ ‘felsefe’ adını taşıdığı, bu faaliyeti ne olduğunda ilk kez ortaya koyan ve tanımlayan yazarı açısından bakıldığında tümüyle anlaşılmazdır.<sup>14</sup> Nedeni ise çok açıktır: Platon düşüncesinde net bir tarzda ifade edildiği hâlde görmezden gelinerek iptal edilen fiil esastaki *philosophia*, indirgendiği metinler itibariyle zaten mevcut değildir.<sup>15</sup> Örneğin, *Politeia* diyalogu, tam olarak bu fiili esasın, tüm bir toplumsal *praxis*’i, *philosophia* esasında *politeia* olarak tanımlamasından dolayı bir *eutopia*’dır.<sup>16</sup> Bu anlamda *politeia*, *polis* (kent) sakinlerinin kente özgü toplumsal yaşantı pratiklerinin ‘hakiki bilgi’ (*epistēmē*) esasında dönüştürülmesidir; çünkü amaç toplumu *muthos*’a değil *logos*’a göre inşa etmektir. Bu anlamda *Politeia* diyalogu söz konusu dönüşümü esas alması bakımından, Popper’in tümüyle ‘ideolojik özne’den yola çıkan bireyci ve güya hürriyetçi (liberal) dünya görüşüne bağlı olarak eleştirdiği türdeki özgürlük karşıtı bir ‘kapalılık’ üzerine değil, ilerlemeyi mümkün kılacak yegâne değer olan bilgi (*epistēmē*) üzerine kurgulanmış bir toplum modeli oluşturma amacını taşır.<sup>17</sup>

## II

Platon diyaloglarını yukarıda ifade ettiğimiz çerçeveden hareketle şimdi yapılması gereken, Derrida’nın “Platon’un Eczanesi” makalesinde bu hususlardan habersiz (!)

<sup>13</sup> Mektuplarla ilgili ayrıntılı inceleme için, bkz. Haşlakoğlu 2016: 22-29

<sup>14</sup> Belki de bundan dolayı ‘iflah olmaz’ bir Aristotelesçi olarak Heidegger kendisine ‘düşünür’ lafzını daha çok yakıştırır.

<sup>15</sup> Marx yaklaşık 2500 yıl sonra “Feurbach Üzerine Tezler”de kaleme aldığı 11. Tezde, “[f]elsefe dünyayı yalnızca yorumladı oysa asıl mesele onu değiştirmektir” dediğinde aslında farkında olmaksızın eleştirel anlamda tam olarak ‘rasyonalize’ edilerek “bastırılmış” bu ‘marazi’ duruma işaret eder görünmektedir.

<sup>16</sup> Sonraları Moore’un elinde “utopia”ya, yani “olmayan yer”e (“ou-topos”a) dönüşen, hayalî değil, *agathon*’a (iyi) göre inşa edilen bir mutluluk (*eudaimonia*) diyarı.

<sup>17</sup> Bu ifade elbette bu tür eleştirilerin gerekçesi olan *Politeia*’daki açık sansürü görmezden gelmez; sadece bir ‘*eutopia*’ oluşunun bilgiyi (*epistēmē*) temel alan esasına dikkati çeker. Yoksa her türden ‘radikal toplumsal değişim/dönüşüm’ zaten hakikat iddiasında özgürlüğün özgürlük adına engellenmesi gibi bir çelişkiyi kaçınılmaz biçimde içerir. Bu durumun tarihsel yansımalarının aydınlanma ve modernite bağlamındaki belki de en önemli eleştirisi için, bkz. Adorno & Horkheimer 2010.

olarak ne yapmaya çalıştığının ortaya konulmasıdır. Ne var ki burada belirtilmesi gereken önemli nokta şudur: Derrida, bahsedilen hususlardan habersiz oluşunda aslında son derece kararlı bir biçimde, Aristoteles’ten itibaren Platon’un elinden hiç bir gerekçe göstermeksizin alınarak onun ancak *philodoksa* (‘kalp’ hakikat sever) olarak nitelendirebileceği (*Politeia*, 480a) ancak yine de ısrarla *philosophia* (hikmet severlik) adıyla yürütülen metin üzerinden muhakeme faaliyetini, nihayet Platon düşüncesini üstelik doğrudan ‘hakikat’ esasında iptaline açık olarak teşebbüs etmek sûretiyle gerekçelendirmeye çalışmaktadır. Bu bakımdan “Platon’un Eczanesi” makalesi yaklaşık 2500 yıllık bu temel metinlere ‘nihai infaz’ girişimi olarak da görülebilir. Şu durumda, Batı medeniyetinin Kadim Grek kimliğini milat alan kendi tarihsel davası bakımından artık yalnızca kültürel anlamda korunması zorunlu ancak esasen zaten tümüyle dönüştüğü hâliyle ‘Platon hayaleti’ne son darbenin indirilmesinden söz ediyoruz. Ne var ki bu iddianın içine düştüğü durumun ironisi, ‘fark’ adıyla aslında tarihsel ve düşünsel anlamda kendi zemini olan ‘gayrı’nın (*thateron*) ‘aynı’ (*tauton*) olmadan esasen mümkün olamayacağını, dahası her ikisinin de ilk kez Platon ontolojisinde varlığa (*on*) ait cinsler (*genē*) olarak *Sofist* diyalogunda ortaya konulduğu hâlde bunu görmezden gelecek kadar Derrida’nın gözünün kararmış olmasıdır. Demek ki yapılması gereken, bu durumu da tespitle, artık bahsi geçen makaledeki temel sava odaklanmaktır. Bu anlamda ele almamız gereken ilk husus, Derrida’nın *logos*’un babasından söz ettiği kısımda aynı zamanda *logos*’u diyalogda geçen “zōon” ifadelerinden dolayı canlı olarak nitelendirmesidir. Diyalogda gerçekten de *logos*’tan canlı olarak bahsedilir ancak bu husus, “gibi, benzer (*hōsper*)” sözcüğünden de anlaşılabilir üzere mecazen gündeme getirilmiştir: “logon hōsper zōon,” yani “canlı gibi veya benzeri söz / söylem (*Phaidros*, 264c). İşin ilginç tarafı makalenin İngilizce çevirisinde yapılan alıntıda, olması gerektiği gibi, “like a living creature” (Derrida 1968: 80) deyişi yer almasına rağmen Türkçe çeviride Fransızca özgün metne uygun olarak, “*Logos*, bir zōon’dur” deyişi bulunur (2012: 29). Çünkü özgün metindeki “la façon d’un être animé” ifadesi tam olarak bunu verir: “canlı olmanın bir yolu / şekli / tarzı.” İngilizce çeviri maalesef bu önemli hususu atlamış görünmektedir. Metnin İngilizce çevirimi, Yunanca metinleri Derrida’nın nasıl çevirdiğine bakmadan, sanki metinlerin herkesçe kabul edilen standart bir çevirisi

varmış gibi, doğrudan, önceden İngilizce olarak çevrilmiş metinlerden hazır alarak koymuş izlenimini vermektedir.<sup>18</sup> Oysa, Derrida’nın özgün metninde, Yunancada “gibi, benzer” anlamına gelen “hōsper” sözcüğünü “la façon” ile karşıladığı görülüyor. Bu da onun Yunanca sözcüğü Fransızca sözcüğün anlamında yatan “yol,” “yordam,” “şekil,” hatta “tarz”a (İng. *manner, fashion*) tahvil ederek, *logos*’la olan alâkasını, ‘benzerlikten’, tahrifle, ‘doğrudan’ kurmasını sağlamış görünüyor.<sup>19</sup> Oysa aynı diyalogda *logos*’un bilen bir kimse tarafından öğrenen kimsenin *psukhē*’sine yazılması veya çizilmesiyle (*graphō*) ilgili ve bizatihi *logos*’un canlı olmasına dair daha mümkün görünen, Derrida’nın da makalesinde alıntılacağı ancak daha ziyade yazının meşru kardeşi oluşunda mecazi bağlama odaklandığı anlaşılabilir bir bölüm daha yer alır (276a).<sup>20</sup> Bu bölümde ilginç biçimde *logos* ‘söylemdeki söz’ olarak Sokrates’in diyalogdaki muhatabı Phaidros tarafından doğrudan “canlı (*zōa*)” olarak nitelendirilir.<sup>21</sup> Ne var ki dikkatle bakıldığında, bu bağın da *logos*’un bizatihi canlı oluşuna dayanmadığı, daha ziyade canlı ve bilen birinin bir diğer canlı ancak öğrenen birinin *psukhē*’sine yazıp çizerek öğretmesinin doğal ve zorunlu sonucu olduğu görülür (276a). Bunun gibi iddiasına daha iyi bir temel bulabileceği örnekler yerine, Derrida, makalede ele aldığımız Phaidros diyalogu alıntısından az önce *Sofist* diyalogunda belki de metnin en hayati yerinde, olmadığı taktirde *philosophia*’nın da olamayacağını söylediği *logos*’un bir ‘varlık cinsi’ (*genos*) olarak alınışını (*Sofist*, 260a) doğrudan varlık oluşuna, dolayısıyla da canlı oluşuna yorar (Derrida 1968: 79). Oysa bu üstünkörü yargıda sorun açıktır: *logos*’un *philosophia*’nın yeterli koşulu olması onun ‘varlığın bilgisi’ olmasıdır; *logos* bu anlamda felsefede ontoloji ve epistemoloji alanları arasındaki ayrımının potansiyel anlamda Platoncu zemindir. Bu ayrım, örneğin, tam olarak Parmenides’in

---

<sup>18</sup> Örneğin söz konusu kısım ünlü Loeb edisyonunda “like a living being” şeklindedir (Plato 1914: 529). Türkçede ise 1940’larda Maârif Vekâleti bünyesinde gerçekleşen çeviri hareketi içerisinde Hamdi Akverdi mezkûr kısım için “her nutuk bir canlı varlığa benzemelidir” deyişini kullanırken (1997: 94); yakın tarihli Birdal Akar çevirisinde “söylevin tıpkı canlı varlıklar gibi” deyişi (2014: 72) bulunur.

<sup>19</sup> “Façon” sözcüğü örneğin “a la façon” olarak bir şeyin benzeri, taklidi olarak da kullanılır ancak buradaki kullanım doğrudan *logos*’un canlı olarak anlaşılmasına cevaz veriyor.

<sup>20</sup> Sokrates: “hos met’ epistēmēs graphetai en tē tou manthanontos psukhē, dunatos men amunai heautō, epistēmōn de legein te kai sigan pros hous dei.”

<sup>21</sup> Phaidros: “ton tou eidotos logon legeis zōnta kai empsukhon, hou ho gegrammenos eidolon an ti legoito dikaiōs.”



‘hiçlik tahdidi’nin aşılması olarak ‘gitme’ dediği ‘var’ ya da ‘yok’tan sonraki ikisinin arasında insanların ‘iki kafalı’ gezdikleri üçüncü “var ve yok” yolundan<sup>22</sup> birlikte gidilmesi neticesinde tesis edilir. Böylece varlık (*on*) Parmenides’teki gibi *semata*<sup>23</sup> minvalinde ‘işâret edilme’den çıkarılarak bizatihi *alētheia*<sup>24</sup> bağlamında –varlığa ‘nazar’ (*theōria*) esasında seyredilen ‘manzara’ (*theatron*) veçheleri olarak mevcudatın (*onta*) ‘mahiyet’leri anlamında– *eidē*’nin, *onoma* (isim) üzerinden *rhēma* (fiil, dile getirme) yoluyla ‘iç içe örülmesiyle’ (*sumplokē*) *logos* (söylem, söz, düşünce, cümle) cihetinde imkân bağlamında açılır. İşte bu ‘imkân’dır ki tam olarak *logos*’u ait olduğu varlığın (*on*) bir cinsi (*genos*) olarak tanımlar. Örneğin *kinesis* (hareket) ve *stasis* (sükûnet) de birer *genos*’tur ancak elbette bu onların tıpkı *tauton* (aynı) ve *thateron* (gayrı) gibi bizatihi canlı olduğu anlamına gelmez. Cins ayrımını varlığa bağlı olduğu için canlı (*zōon*) saymak modern bağlamda anlaşıldığında dili gerçeklikle birbirine karıştıran yanlış bir sonuca varmadır; yok eğer değilse de metinde Sokrates’in yaptığı türden *logos* ve canlılık (organizma) arasında kurulan bağ, mütekabiliyet olarak anlaşılması gereken analogik (benzer) bir esas taşır. İşin daha da ilginç yanı, mecaz (“hōsper”) ve tasnif (cins vs.) bağlamlarını kitâbî ve biyolojik (aile, sülale vs.) cihetlerden yorumlayarak Derrida, baba, oğul ve yaşayan *logos*’u birlikte ele alarak, doğrudan Hristiyanlık inancındaki Teslis (*Holy Trinity*: Baba, Oğul, Kutsal Ruh) başta olmak üzere temel kavramlara atıfta bulunan bir niyetini de ortaya koyar. Burada Platonizm ve Kilise Öğretisi arasında ilginç görünmesine rağmen gerekçesi bulunmayan teolojik bir geçiş kurmaya çalışılır. Özellikle, *logos*’un yaşıyor olması bakımından babadan kaynaklandığı ifadesi, Hristiyan teolojisinde anlaşıldığı şekliyle *logos* kavramı üzerinden vahiy imâsı içerir (Derrida 1968: 142). Bu durum ise tam da diyalogda Sokrates’in söylediği anlamda savunacak kimsesi olmadığı için metni tahrif etmektir. Oysa *logos* Platon düşüncesinde ancak canlı kimselerce paylaşılan zorunlu bir öğrenme faaliyeti içinde ‘seslendirilen’ söze bağlı olarak canlılık kazanır, yoksa bizatihi canlı değildir. Platon düşüncesine kendi içinde ve bütünlüğünde baktığımızda ise canlılık

---

<sup>22</sup> Özellikle bkz. Parmenides, *Frag.* 2, 6, 7, 8.

<sup>23</sup> İşâretler.

<sup>24</sup> Saklı olanın açılması olarak hakikat.

vurgusunun anlamı açıktır: *philosophia* mevcut durum olan mağaradaki mahkûma benzetilen *psukhē*’de mukîm *logistikon* (muhakeme, kıyaslama) faaliyeti ile ancak içine doğduğu *doksa*’ya tâbi olarak düşünebilir; çünkü mahkûm, bir yeraltı mağarasının duvarında seyretmek zorunda olduğu bir ‘gölge hayal’ sûreti olarak esasen ve öncelikle kendisini bilmekten acizdir. Bu anlamda, örneğin, ‘özgürlük’ bir düşünce olarak mahkûm nazarında ancak bir vehimden ibarettir, çünkü zincirlerin kırılması tüm bir *psukhē*’yi esas alan travmatik (zincirlerini kırma, ışığa dönünce gözlerin kamaşması) ve buna bağlı olarak da *katharsis* (arınma ve şifa bulma) esaslı, beşerî anlamdaki en derin ruhsal tecrübedir. Beşeri *psukhē*’de söz konusu bir *dunamis* (güç, kuvvet) olan *logistikon*’un, esaretini idrak edebileceği biçimde, *doksa*’dan (kalp hakikat) *alētheia*’ya (saklı olanın açılması olarak hakikat) yönelebilmesi içinse, *psukhē*’nin ‘bütünüyle dönmesi’ (*periagōgēs*) zorunludur ve bu da ancak ‘sahne değiştirme’ (*periakteon*) metaforunun da işâret ettiği gibi tümüyle bu duruma has bir *tekhne* gerektirir (*Politeia*, 518d). *Philosophia* bir *tekhne* olduğu ve bir *tekhne* olarak metin üzerinden muhakeme faaliyetiyle de mağaradaki tasvir edilen hâliyle içine doğduğu zincirlerinden kurtulması mümkün olmadığı için de geriye sadece; varlığın ‘isim’ (*onoma*) itibariyle ‘seyredilen’ (*noēsis*) veçhesinin (*eidos*, *idea*) söylemde (*logos*) söylev (*rhētorikē*) yoluyla açıldığı sadece bir usta (*sophos*) ve çırak (*philosophos*) ilişkisinde gerçekleşebilme ihtimali kalır. Derrida, diyalogların sahnesini muhatap konumundan izleyerek öncelikle işe kendi konumunu sorgulamaktan başlamak yerine, onları bir metin olarak ‘bildiğini okuyarak’ ‘söküp’ alabileceğini düşündüğü için, Platon düşüncesinin bu en temel kurgusunu kendi bütünselliğinde göremeden felsefeyi peşinen Aristoteles’ten itibaren metin üzerinden yapılan muhakeme faaliyeti olarak kabul eder ve yazıya yaptığı vurgunun neden Platon itibariyle ancak bir safsata (sofizm) örneği olarak görülebileceğini de doğal olarak anlayamaz.

### III

İkinci ele alınması gereken husus ise doğrudan metnin kendi temel felsefi savı olan; farklılık cihetinden anlaşılan özdeşliğin, indirgendiği ‘tekrar’ itibariyle iptalidir.

Bu kısım elbette kendi içinde sorunlu ve oldukça çetrefilli yapısalıcı ve post-yapısalcı düşünce ve tarihsel bağlam nedeniyle daha kapsamlı başka bir yazının konusu olabilir. Dolayısıyla da biz burada temel savın yoğunlaştığı belli başlı argümanlarla kendimizi sınırlamalıyız. Öncelikle, Derrida’nın metinde, söz ve yazı arasında, esasen Platon düşüncesinde *alētheia* ve *doksa* arasındaki farka dayanan ve yine *epistēmē* bağlamında ve *dialektikē methodos* esasında ortaya konulan ilişkiyi; tümüyle özdeşliğin farkı dışladığı, tahakküme dayanan (Derrida 1968: 117), önceden hiyerarşik olarak belirlenmiş altta yatan metafizik ön kabulden kaynaklanan ‘bir çift’ olarak teşhiriyle başlayalım. Bu amaçla Derrida, Platon-Rousseau-Saussure zincirinde ‘metafizik çift’ karşıtlığına dayalı [Platon: görüntü (*eidōlon*) ve gerçek (*eidōs*); Rousseau: yaban ve yakın; Saussure: gösteren ve gösterilen] tarihsel bir hat oluşturur (Derrida 1968: 110). Bu çiftlerden biri daima diğerini tahakküm altına alacak şekilde akli (*logos*; reason) esas olarak dışlar ve küçük görür. Ne var ki makalede alıntılanan Freud’un *Traumdeutung*’daki “tencere mantığında” olduğu gibi, Derrida’ya göre bu akıl yürütme aslında farkında dahi olunmadan bariz biçimde çelişiktir (Derrida 1968: 110); çünkü dışlanan dışlayanın onu yok sayışında *eidōs* örneğinde olduğu gibi “mevcudiyetinin izinin kayboluşunda çoğalarak” bir zehir (tersiyüz edilmiş çare, devâ olarak *pharmakon*) gibi “uğursuz bir biçimde –dışlayanın– içine sızır” (Derrida 1968: 110). Dışlanansa Freud psikanalizin temel dayanağı olan bastırılmış ‘marazi (patojen) düşünce’de olduğu gibi Derrida’nın Rousseau’dan aldığı “tehlikeli eklenti (*dangerous supplement*)” olarak (Derrida 1997: 141-167) ‘geri gelir.’ Aynı bağlamda Platon düşüncesinde *eidōs*’u doğrudan Heidegger’den alıp ‘hakikatin mevcudiyeti’ (*presence*) olarak tanımlayan Derrida, Saussure’deki ‘gösteren ve gösterilen’ bağlamı üzerinden de *eidōs*’u hakiki olanın mevcudiyeti (*presence*) olması bakımından ‘gösterilen’ (*signified*) olarak belirler (Derrida 1968: 111). O hâlde yazıyı *pharmakon* (ilaç sanılan zehir) olarak söze karşı mahkûm etme, *Phaidros*’taki bu Mısır söylencesinde tümüyle aslında ‘hafızanın açılmasının’ (*anamnēsis*) ‘saklı olanın açılması’ olarak hakikat (*alētheia*) olduğu gerçeğine dayanır (Derrida 1968: 105).

Bu kurguda, Derrida’nın makale boyunca tümüyle Platon düşüncesine has ancak ondan sonra Freud’a kadar hiç açılmamış bir konunun tam içinde gezindiği hâlde, kendi amaçlarına odaklandığı için yeterince ‘fark’ edemediği, düşünce tarihi açısından oldukça önem taşıyan bir duruma dikkati çekmek gerekiyor: Hakikat ve hafıza bağı. Bu bağ, Freud’un bizzat psikanaliz kuramını üzerine temellendirdiği “bilinçdışı (*unbewusstsein*)” adıyla düşüncenin önüne getirildiğinde ise felsefenin bu anlamda bir psikanalizini (*psukhē* analizini) gerektirecek biçimde *psukhē*, diğer temel yetileri sevgi (arzu; *eros*) ve şiddet (öfke; *thumos*) yok sayılarak yalnızca muhakeme (*logistikon*) yetisi üzerinden zihne indirildiği “bastırılmış” hâliyle önümüzdedir. Ne yazık ki Freud sonrası tam bir çıkmaza dönüşen ve gerçek anlamda bir ilerleme kaydedemeyen psikanaliz kuramının nesnesi olan kördüğümüne dönüşmüş *psukhē* meselesini düşüncenin önüne koyma fırsatı varken, önceden belirlenmiş niyeti, Derrida’nın yanlış teşhisiyle sonuçlanır: “Platon’un düşlediği, işâretten yoksun bir hafızadır” (Derrida 1968; 109). Derrida’ya göre Platon düşüncesi, *eidos*’un (*ousia* anlamında) değişmez oluşunda, mevcudiyeti (*presence*) ‘sonlu hafıza’da sonsuz bir özdeşlik içinde düşünen imkânsız bir girişimdir ve felsefenin de altta yatan sorunlu idealini oluşturur. Bu açıdan bakıldığında, sonuç olarak, Derrida’nın “inşa-sökücü” yaklaşımının, ‘idealizmin kurucusu’ olarak anlaşılan, ulaşılmaz ‘idealar alemi’nin ‘mucidi,’ basmakalıp Platon portresini post-yapısalcı bağlamda ‘tekrar’ ettiği görülür. Burada her şeyden önce, Derrida’nın, Platon düşüncesini esasları itibarıyla bir bütün olarak ‘okuyamama’ sorununun net bir kanıtı olarak, tüm bir Platon metafiziğinin en temel kavramı olan *mē on*’u nasıl ‘anla-ma-dığını’ ortaya koymak gerekir. Söz konusu durum, makalenin en temel savını ortaya koyduğu yerde, *Phaidros* diyalogunda *mnēmē*’ye (hafıza) karşılık *hupomnēsis* (hatırlatma notu; işârete raptedilen hafıza) olarak konulan ‘eklenti’nin (*supplément*) neden tehlikeli olduğu sorusunun cevabında kendisini gösterir: “eklenti ne varlıktır (*on*) ne de basit yokluktur (*mē on*), kayması onu basit anlamdaki mevcudiyet (*presence*) ve namevcudiyet (*absence*) alternatifinin dışına çıkarır.” (Derrida 1968: 109). Burada “kayma”dan kasıt en baştan içerilmedir çünkü Derrida’ya göre hafıza ve işâret arasında, farkın açtığı bir imkân olarak ‘yazı / metin’ hatırlamaya ‘bizatihi’ dahildir. Böylece ‘tehlikeli eklenti’ olarak “kötülük” en başından hafızanın kendi

kendisiyle olan hatırlama ilişkisinde içeri zaten girmiştir (Derrida 1968: 109). Ne var ki Derrida’nın sorunu, mevcudiyet ve namevcudiyet bağlamından söz ederken *mē on*’u ‘namevcudiyet’ olarak ‘yokluk’ anlamında kabul etmesidir. Derrida Platon metafiziğinin en hayati kavramı olan *mē on*’u ‘varlık olmayan’ ya da ‘değil-varlık’ oluşunda ‘var olmayan,’ dolayısıyla da ‘yokluk’ (*ouk on*) zannetmektedir. Oysa *Sofist* diyalogunda “Yabancı” tarafından “babamız” olarak anılan Parmenides’in gitme dediği ‘var’ veya ‘yok’un dışında ‘var ve yok’un arasındaki üçüncü yol tutulduğunda, tam olarak yapılan, Platon’la ilgili bugüne kadar literatürde bir türlü –en azından net bir biçimde ortaya konularak– anlaşılmamış olan; bizatihi *doksa*’nın temellendirilmesidir. Platon, örneğin, kendisinden çok sonra Kant’ın yaptığı türden bir “hakikat adası” tesisine<sup>25</sup> girişmez çünkü hakikatin temellendirilmesi diye bir meselesi yoktur; hakikat Platon düşüncesi için zaten kuşku götürmez biçimde olmaması düşünülemez olandır. Platon, hakikat varsa, onun ‘kalp mütekabili’ olan *doksa*’nın nasıl mümkün olup da bizi bu derece, basit bir yanılgıdan öte, derin bir aldanışa ve doğrudan esarete sürükleyebildiğini anlamaya ve ortaya koymaya çalışır ve bütün bir *philosophia* faaliyetini doğrudan bundan kurtulma anlamında *doksa*’nın terki (*eksodos*) olarak gerekçelendirir. İşte *mē on* tam olarak bu durumu açıklayan bir temel unsur olarak sofistin (safsata ehli) şahsında vücut bulduğu içindir ki *Sofist* diyalogu onu teşhir etmenin zorunlu sonucu olarak ‘yok saymayan’ olumsuzlamayı (*mē*) söylem (*logos*) ve varlık (*to on*) bağlamlarında birlikte temellendirmek zorunda kalır. Dolayısıyla da *mē on* kavramıyla ilgili en temel ipucu yine bizzat *Sofist* diyalogunda ‘*enantia*’ ve ‘*anti thesis*’ ayrımında verilir: *mē on*, *on*’un (varlık) *enantia*’sı (karşıtı, zıttı) değil, *anti thesis*’idir (varlık ‘zemininde’ –*thesis*– ‘karşısında’ –*anti*– yer alan; ‘counterpart’) ve bu anlamda da, varlığın ‘yokluk’ (*ouk on*) olamayacağına göre ‘başkalık’ (*heteron*) cinsinden tezahürüdür (*Sofist*, 257c). Bu anlamda, *mē on*’un, *on*’un, ‘değişmeyen’ *eidos* değil ‘değişen’ *eidōlon* görünüşünde ortaya çıkan *plastos* (binbir sûrete bürünen, aldatıcı) tezahürü olduğunu söyleyebiliriz. İşte *mē on*’un –mücessem hâli olan sofistin davranış ve söyleminde de dile geldiği üzere– hakikatle ilgili her türlü şüphe uyandırmasını

---

<sup>25</sup> Kant, *KrV*, B 257.

sağlayan da budur: Basit anlamda ‘yok’ değil, aynı anda ‘hem varlığa hem de yokluğa’ iştirak etmesi nedeniyle ele geçirilemez, ‘kaygan’ ve ‘kaypak’ bir doğada olması. Ayrıca, meşhur istiaredeki mağaranın içinde yanan ateşin mecazi anlamı da budur: Saçtığı güneş ışığına göre çok daha düşük yoğunlukta bir ışığın hayat verdiği gölge, ne ışık ne de karanlık olup ikisinin bir karışımıdır. Sofist bu ‘gölge varlık’ olarak esasen karanlığa aittir çünkü doğası gereği ışıkta barınamaz. Bütün yaptığı, ışığa (*Politeia*’daki çizgisel bölmede *noēton*’la ifadesini bulan) ait bir yeti olan ancak *doksa*’dan daha belirgin, *epistēmē*’dense daha belirsiz *dianoia*’yı (akıl yürütme, muhakeme, düşünme yetisi) (*Politeia*, 533d) münazarada ustaca kullanmak sûretiyle karşısındaki kişiyi ışığın kaynağından uzaklaştırmak ve böylece avladığı avını kendisine tâbi kılarak yine kendisi gibi bir ‘gölge varlık’ hâline getirmektir.

Ne var ki mağarayla sembolize edilen *doksa*’ya yine de *mē on* cinsinden bir çeşit varlık zemini veren unsur *dunamis*’tir (kuvvet). Her şeye rağmen, *mē on*, *dunamis*’e dayalı olması nedeniyle ‘yok’ kabul edilemese de bu durumda *sōma* (katı cisim) nedeniyle ‘kendi içinde bir varlık imiş’ (*eoikēn*) gibi ‘itimat edilmesi’ (*pistis*)<sup>26</sup> hâlinde kişiyi ‘kara cehalet’e (*mega agnoia* olarak *amathia*; öğrenme imkânının ortadan kalkması) sürükler. Buna karşın, *idea*’yı bayrak yapanlar da her ne kadar Tanrıların dostları olarak görülse de mahsusatı (duyusal evren, hissedilir eşya) esas alan Titanların *idea*’yı retlerine karşı onlar da *doksa*’yı yok saymakla malûldür<sup>27</sup> çünkü varlığı her türlü sûret (*eikon*) ve sınırlamadan (*peras*) münezzeh olduğu *dunamis* hâlinde tanımazlar. Demek ki Platon dışsal olanı ne işâret, ne iz, ne de duyu nesnesi olarak inkâr edip öyle sanıldığı gibi yalıtılmış bir *eidōs* hayaline kapılmaz; çünkü *eidōs* / *idea* ‘duyulur şeyleri’ (*aisthēta*) yok saymaz, aksine varlık ve bilgi bağlamında, onları, varlıkta ‘değişime tâbi olmayan esaslar’ı (*ousiai*) bakımından açar. Bu anlamda, *philosophos* ‘bir fert’ olarak kendi hakikatinden ayrılmaz olan eşyanın hakikatini araştırmak amacıyla, ‘dünya’yı değil, mağarayla sembolize edilen ‘aldanışını’ terk ederek *eidōs*’a / *idea*’ya yönelir. Aynı nedenle, *Parmenides* diyalogu, özellikle genç, öğrenme heveslisi Sokrates ve

---

<sup>26</sup> Bunun felsefe tarihindeki en net ifadesi Kant’ın maddeyi “substantia phaenomenon” ilan etmesidir (KrV, B 286).

<sup>27</sup> *Sofist*, 245e & 249d.

yaşlı, bilge Parmenides arasındaki konuşmalar itibariyle Platon’un bir öz eleştirisi değil, kendi öğretisinin doğal bir ifadesi olarak, dünyadan koparılmış bir *eidōs* / *idea* anlayışıyla hiç bir ilgisi olmadığını açık beyanıdır. Bu anlamda *Politeia*’daki ‘mağara istiaresi’ de anlam bakımından çok açıktır: Zincirlerini kıran mahkûm öncelikle esaret altında tutulduğu, karanlığın hükmettiği ve ancak bir ateşin aydınlayabileceği yeraltı mağarasından güneşin aydınlattığı yeryüzüne çıkarak hürleşir. Dolayısıyla, Derrida’nın *eidōs*’u bir yandan Heidegger’e uyup ‘mevcudiyet’ (*presence*) olarak anlaması sonra da Saussure’ün *Göstergebilim*’inin temel çıkış noktasından hareket ederek ‘mevcudiyet’ itibariyle ‘gösterilen’ (*signified*) ilan edişi, Platon düşüncesi açısından bakıldığında hiç bir anlam taşımaz. Saussure’ün göstergenin tesisinde isim ve ontolojik olarak temellendirilmesi başlı başına bir sorun olan nesne yerine ondan kaçılabilirmiş gibi kavramı (*Begriff*) tercih eden yaklaşımını Derrida burada doğrudan Platon’un *eidōs*’una uyarlamak sûretiyle onu bir kavrama atfederek, nazarî (*nous*’la ilgili) bağlamı kendinden menkûl bir fikriyata (bizatihi *noēsis*’ten yoksun olarak *aisthēsis*’i esas alan *dianoia*’ya) indirgemek sûretiyle tümüyle post-yapısalcılığın konusu kılacak şekilde, deyimini yerindeyse, ‘işâret’ üzerinden ‘dile düşürmeye’ çalışır. Yine de bu durumda meseleyi bir bütün olarak ortaya koyabilmek için bizim sormamız gereken bir soru kalır: O hâlde Platon düşüncesinde hafıza itibariyle hakikatin bilgisi olarak ‘tahattur’da (*anamnēsis*) *eidōs*’un rolü nedir? Bunun için *anamnēsis* sözcüğünün çifte değilleme içeren yapısında (*an-a-mnēsis*) neyin neyi değillediğine bakmak gerekir. Platon metafiziği açısından bakıldığında *anthropos psukhē* (beşeri nefis) *sōma* (beden, cisim) itibariyle bir unutuluşun (*amnēsia*) içine doğar. Bu anlamda, bilgi (*epistēmē*) ‘varlığın hakikati’ olması bakımından, doğuma önce olarak hafızada ‘hıfz edilişinin’ (*mnēmē*) doğumla ‘değillenerek unutulmasının’ (*a-mnēsis*) ‘kendini tanıma’ (*gnōthi seauton*) esasında ‘değillenerek giderilmesi’ olarak bizzat ‘tahattur’dur (*an-a-mnēsis*).<sup>28</sup> Bu vukufiyetin (*phronēsis*) *doksa* içinden başlangıcı ise sayesinde *eidōs*’a dönmeyi temin

---

<sup>28</sup> Bu durum, biçimsel mantık içinden; “p = *mnēmē*” (“*mnēmē* = *epistēmē*” anlaşılması kaydıyla) alınarak; “~ ~ p ≡ p” ifadesiyle daha kolay anlaşılabilir. Burada “~ p” *a-mnēsis*’tir ve *doksa*’yı verir, dolayısıyla da *philosophia*, *mnēmē*’den ya da “p”den başlamaz; “~ p” olarak *a-mnēsis*’ten başlar. *Philosophia*’nın bu bakımdan amacı şudur: “~ p” içinden “~ ~ p” ile çıkarak, doğumla yitirdiği “p”ye henüz yaşarken - hatırlamak sûretiyle- kavuşmak.

eden, *eidōlon* üzerine ‘noetik’<sup>29</sup> sorgulamasıdır çünkü ‘hayret’ (*thaumazein*)<sup>30</sup> yoluyla, içine düştüğü unutulmuşun bilgi (*epistēmē*) bağlamında tipik tecellisi olan çelişkiyi (*enantia*) kavrayarak içinde bulunduğu cehaleti (*agnoia*; idrak yoksunluğu, bilgisizlik, kendini tanımama) fark etmesi ancak böylece gerçekleşir. Eğer bildiğini sandığı konularda bilmediğini göstererek kendisine *elenkhus* (çelişkiye düşürme) vasıtasıyla ayna tutacak bir usta da (*sophos*) bulabilirse o zaman *eidōlon*’u ‘muhakemeye tâbi tutarak’ (*sullogismōs*) (*Theaitetos*, 186d) eşyanın mahiyetine vakıf olmasını sağlayacak bir *tekhne* (*philosophia*) içinden *psukhē*’si itibariyle *eidōs*’a ‘çevrilebilir’ (*periaōgēs*) kıvama da gelmiş sayılacaktır. Burada *eidōs*, ‘isim’ (*onoma*) üzerinden ‘açılan’ (*dēloun*) (*Kratylos*, 422d) varlığın (*on*) sayesinde eşyayı hakikatinde bilmenin ve öğrenmenin *logos* itibariyle yegâne koşuludur çünkü nazarî temas neticesinde iç içe dokunarak örüldüğü söylem (*logos*) yoluyla fikriyata nakledilir. Platon metafiziğinde eşya (*onta*; mevcudat, var olanlar) ve varlık (*on*) arasındaki bağ anlaşılmadığı sürece *anamnēsis*’te *eidōs*’un rolünün anlaşılmasından kalması kaçınılmazdır. Bu anlamda, *eidōs* tahattur itibariyle varlığın ‘saklı olanın açılması’ (*alētheia*) esasında *epistēmē*’sini temin eden *mnēmē*’sidir ve bizatihi *athanaton* (ölümsüz) olan *psukhē* itibariyle kendini tanımmasının da (*gnōthi seauton*) yegâne vesilesidir. Bu nedenle, Derrida, hafızayı ‘sonlu’ olarak anladığında, bu sonuca ‘tahattur’ün *eidōlon*’u esas aldığını varsayarak ulaşır. Oysa varlığın *mē on* (varlık olmayan) itibariyle tezahürü olan *eidōlon* bu anlamda varlığın (*on*) dışsal cihetten, *ontos on* (hakiki varlık) itibariyle tezahürü olan *eidōs* ise içsel cihetten tezahürüdür ve *amnēsia* olarak ‘unutuluş’ tam olarak varlığın dışsal görünüşünün içsel görünüşüyle birbirine karıştırılması olduğu içindir ki *doksa* adını alır.

---

<sup>29</sup> Platon bu bağlamda *doksa* itibariyle ‘noetik’ bir faaliyet olarak varlığın temasından farklı olarak çelişkinin yakalanmasını kasteder. Bu anlamda *noesis*’in *doksa* içinden işlevi ‘çelişkiyi kavrama’ olarak ifade edilebilir. (*Theaitetos*, 523 b-c)

<sup>30</sup> Meraktan farklı olarak felsefenin daha sonra *eros*’a devretmek üzere ‘başlangıç’ *pathos*’u (*Theaitetos* 155d).



#### IV

Bu sonuçlardan sonra, makaleyi, Derrida’nın yaklaşımının, metin itibariyle ‘inşa-sökümü’ne uğrattığını düşündüğü Platon eleştirisinde aslında kendisini ele veriyor olması bakımından ele alarak bitirmeye çalışalım. Burada “ele vermekle” kastetmeye çalıştığımızı Heidegger, başka bir vesileyle şöyle ifade etmiştir: “bir metafizik formülün tersi de metafizik kalır.” (1978: 208). Bunun Derrida’nın *Platon’un Eczanesi* makalesi bakımından anlamı şudur: Derrida’nın Platon düşüncesi için söylediği yukarıda eleştirisini yaptığımız “işâretsiz bir hafıza düşüyor” sözü, Platon ontolojisi içinden düşünüldüğünde ‘gayrı (*thateron*) olmayan bir aynı (*tauton*) düşüyor’ anlamındadır. Oysa, Derrida’nın yaptığı da kendi düşüncesinde işâretin izini ıtlâka vardırarak sûretiyle,<sup>31</sup> Platon metafiziğini ‘aynı olmayan bir gayrı’ üzerinden tersyüz ederek tam karşıtına savrulmaktır. Bu amaçla ileri sürdüğü “différance”ı, kavramdan münezzehe işâret olarak *logos*’u öteleyen “arke-yazı (*archi-écriture*)” esasında, dışsal izin özerk görseiliğine ve bunu ontolojik olarak temellendireceği varsayılan dilden bağımsız madde / malzeme oluşa dökebileceğini zannederek; zihinden, düşünceden, içten koparabileceğini ve böylece de ayniyetin (*tauton*) *topos*’u olan içi tümüyle dış cinsinden farklılık ve tekrar esasında oluşturarak aşabileceğini düşünür. Oysa her şeyden önce, işâret, en yalın hâli olan ‘çizgi’ itibariyle –Cézanne’nın da fark etmiş olduğu gibi– ‘doğada bulunmaz;’ çünkü çizgi, ‘iç’in ‘dış’la bu ‘hayret’verici (doğada bulunmama) ‘bir aradalığı’ (indirgenemez olanın indirgenmiş sûreti / izi) olarak özdeşliğe de farklılığa da tahvil edilemez: Ne özdeşlikte sabitlenir ne de farkta tekrar eder; birini durmadan diğereine devrederek, her an taze bir nefes alır, yeni bir adım atar, yeniden düşünür; çünkü çizgi, soranı (aynı) soran (gayrı) aslı sorudan (hem aynı hem gayrı; ne aynı ne gayrı)<sup>32</sup> gelir: *ti to on*;<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> That writing (is) *epekeina tes ousias*. (Derrida 1968: 168).

<sup>32</sup> Bu ifade, çizgiyi ve/veya diye bölmeksizin yalın ifadesiyle ‘ve-ya’ olarak anlar. Dolayısıyla da çizgi sınır olarak ‘iki şeyin arası’ olarak ‘anlaşılamaz’ çünkü sınırın çizgiden doğuşu, iki şeyin arasına çekilmiş olmasından gelmez; aksine ‘iki şey,’ ‘bir ara’dan gelir.

<sup>33</sup> “Nedir bu varlık?”

## KAYNAKÇA

ADORNO, Theodor W. & Max HORKHEIMER (2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

DERRIDA, Jacques (1968). *Dissemination*, trans. Barbara Johnson, Chicago University Press

DERRIDA, Jacques (1995). *La pharmacie de Platon*, Flammarion.

DERRIDA, Jacques (1997). *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak, Johns Hopkins University Press.

DERRIDA, Jacques (2012). *Platon’un Eczanesi*, çev. Zeynep Direk, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

HAŞLAKOĞLU, Oğuz (2004). “Heidegger’in ‘Platon’un Hakikat Doktrini’ Makalesi Üzerine Bir Eleştiri,” *Felsefe Tartışmaları*, 32: 1-17.

HAŞLAKOĞLU, Oğuz (2009). “Silenus Maskesinde Bir Ayna: Platon Diyaloglarında Sokrates Figürü,” *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 12: 109-115.

HAŞLAKOĞLU, Oğuz (2014). “Araf’ta Barınan: ‘Özdeşlik’ ve ‘Değil Özdeşlik’ Arasında Sanatçının *Hupokritēs* Olarak Portresi,” *DörtÖge. Felsefe ve Bilim Tarihi Yazıları*, 6: 166-179.

HAŞLAKOĞLU, Oğuz (2016). *Platon Düşüncesinde Tekhnê - Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: Sentez Yayınları.

HEIDEGGER, Martin (1978). “Letter on Humanism”, *Basic Writings*, trans. David Farrell Krell, London: Routledge.

HEIDEGGER, Martin (1998). “Plato’s Doctrine of Truth,” trans. Thomas Sheehan, *Pathmarks*, ed. William McNeill, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

KANT, Immanuel (1965). *Critique of Pure Reason*, trans. by Norman Kemp Smith, Saint Martin’s Press; New York.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. & M. SCHOFIELD (1983). *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, 2<sup>nd</sup> Edition, Cambridge: Cambridge University Press.

KLEIN, Jacop (1989). *A Commentary of Plato’s Meno*, University of Chicago Press.

PARMENIDES (2000). *Fragments*, trans. David Gallop, Toronto: University of Toronto Press.

PLATO (1907). *Platonis Opera*, 5 vols., ed. John Burnet, Oxford: Clarendon Press.

PLATO (1914). *Phaedrus*, trans. by H. N. Fowler, Harvard University Press.

PLATO (1997). *Complete Works*, ed., with introduction and notes, by John M. Cooper, associate ed. D. S. Hutchinson, Hackett Publishing.

PLATON (1997). *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, İstanbul: MEB.

PLATON (2014). *Phaidros*, çev. Birdal Akar, Ankara: BilgeSu Yayınevi.

Makale Geliş | Received: 28.12.2018  
Makale Kabul | Accepted: 12.01.2019  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2019  
DOI: 10.20981/kaygi.529805

## Simay İKİER

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
Bahçeşehir Üniversitesi, İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, İstanbul, TR  
Bahçeşehir University, Faculty of Economics, Administrative and Social Sciences, İstanbul, TR  
ORCID: 0000-0003-3810-0958  
simay.ikier@eas.bau.edu.tr

## Nazım GÖKEL

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Kilis, TR  
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Arts and Humanities, Kilis, TR  
ORCID: 0000-0003-4356-8563  
ngokel@yahoo.com

## Bellekte Dilsel Bağlam Bağımlılığı Sorunlarına Düşünce Dili Hipotezi Bir Çözüm Sunabilir Mi?

### Öz

Bilgi bellekte soyutlanmış bir şekilde kodlanıp geri getirilmez. Bağlamıyla birlikte kodlanır ve aynı bağlamın geri getirilme aşamasında da var olması bellek performansını iyileştirir. Bu durum bellekte bağlam bağımlılığı olarak tanımlanmaktadır. Bellek araştırmalarında çevresel, fizyolojik, psikolojik ve dilsel bağlam bağımlılığı etkileri ortaya konulmuştur. Smith ve Vela tarafından 2001 yılında yapılmış olan bir metaanaliz, bellekte çevresel bağlam bağımlılığı etkisini incelemiştir. Metaanalizin hipotezlerinin ardında yatan düşünce, çevresel bağlam bağımlılığı etkisinin, içgörüselle düşünmeye yönelmenin söz konusu olduğu durumlarda azalacağıdır. Bu çalışmada, bu düşünce dilsel bağlam bağımlılığına uygulanarak metaanalizin hipotezleri bir kez daha yorumlanmıştır. Dilsel bağlamın çevresel bağlamdan farklı olduğu iddia edilerek hipotezlerin dilsel bağlama uyarlanmasında karşılaşılan sorunlar dile getirilmiştir. Son olarak, Fodor'un Düşünce Dili Hipotezi bu problemleri çözmeye yardımcı olabilecek genel bir düşünsel çerçeve olarak sunulmuş ve bellekte dilsel bağlam bağımlılığı için yeni bir açıklama ortaya atılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Bellek, Bağlam Bağımlılığı, Dilsel Bağlam, Düşünce Dili Hipotezi.

## Can Language of Thought Hypothesis Provide a Solution to the Problems of Linguistic Context Dependency in Memory?

### Abstract

Information is not encoded and retrieved in isolation in memory. It is encoded along with its context, and the presence of the same context at retrieval aids memory performance. This is referred to as context dependency in memory. Environmental, physiological, psychological and linguistic context dependency effects are evident in memory research. A metaanalysis was conducted by Smith and Vela in 2001 to investigate the magnitude of environmental context dependency effects in memory. The underlying idea for the hypotheses of the metaanalysis is that in conditions in which one is directed to introspective thought, the magnitude of environmental context dependency effects will be reduced. In the present study, we apply this idea to linguistic

context dependency, and reconsider the hypotheses of the metaanalysis. We argue that linguistic context is different from environmental context and present the problems in applications of the hypotheses to linguistic context dependency. Eventually, we propose Fodor’s Language of Thought Hypothesis as a broader framework which can be helpful in solving these problems and present an alternative explanation for linguistic context dependency in memory.

**Keywords:** Memory, Context Dependency, Linguistic Context, Language of Thought Hypothesis.

## 0. Giriş<sup>1</sup>

Bellek zihinsel yaşantımızın, daha da genelinde zihinselliğin aslında tanımlayıcı özelliklerinden birisidir. Bir yandan dış dünyaya dair bilgimizin temelinde, diğer bir yandan ise iç dünyamıza, yani benlik, kişisel geçmişimiz ve özdeşliğimize dair bilginin temelinde yer alır. Felsefecilerin özellikle dış dünyanın bilgisinin gerekçelendirilmesi, kişisel özdeşlik ölçütünün belirlenmesi gibi meselelerde bir noktada belleğe başvurduklarını ve kendi genel yaklaşımları neticesinde farklı bellek kuramları ortaya attıklarını görüyoruz. Platon’da hatırlama (Yun. “anamnesis”) vasıtasıyla ruh daha önce tanış olduğu ideaları geri getirirken hakiki bilgiye ulaşma imkanına sahip olur (Platon 2012; Platon 2014; Platon 2009); Aristoteles ise *De Memoria et Reminiscentia* eserinde yaptığı ayrımla aslında tam da çağdaş bilişsel psikologların yaptığı gibi belleğin türlerini ayırt etmeye çalışır (Aristoteles 2007, Annas 1995) ve daha önce *De Anima*’da çizmiş olduğu genel metafizik çerçeveden ayrılmadan belleği maddesel olan ile ilişkisi içerisinde [aynı bir bilim insanı gibi] inceler. Annas’ın yorumuna göre, Aristoteles *De Memoria et Reminiscentia* eserinde aslında çağdaş görgül psikolojinin belki de ilk adımlarını atarak bellek (Yun. “mneme”) ile hatırlama-geri getirme (Yun. “anamnesis”) arasında çok önemli bir ayrım yapar. Bellek sözcüğü ile Aristoteles kişisel belleği kasteder; hatırlama-geri getirme sürecini ise bellekten kişisel-olmaması itibariyle ayırır. Felsefe tarihindeki çeşitli dönemlere baktığımızda diğer felsefecilerin de Aristoteles gibi kişisel belleğe, belleğin diğer türlerine göre daha fazla önem verdiğine şahit oluyoruz.

---

<sup>1</sup> Bu makaledeki bütün çeviriler bize aittir. Çeviriler içindeki italik vurgular ise orijinal metinlerin yazarlarına aittir.

Locke’un kuramında, kişisel özdeşliğin yegâne ölçütü psikolojik sürekliliktir ve bunu da sağlayan şey kişinin belleğidir (Locke 2017). Russell’da ise, bellek hem dış dünyanın hem de iç dünyanın bilgisinin tesisinde çok merkezi bir konumda yer alır. Bizim zihnimizin dışında var olan şeyleri ancak zihnimizde o nesnelere bizde bıraktığı duyu verilerinin veya tümellerin bellekte bir şekilde korunmasıyla bilebiliriz; yine aynı şekilde içgörü (İng., “introspection”) vasıtasıyla tanışık olduğumuz düşünce ve duygular gibi iç duyuların bilgisi de bellekte saklanır. Buradan hareketle, Ben’in olası varlığının bilgisini de yine bellek vasıtasıyla edindiğimiz söylenebilir (Russell 1911/1994: 42-45). Günümüze baktığımızda ise, artık felsefe içerisinde kendisine ayrı bir yer edinmiş yeni bir disiplin alanından bahsediyoruz: “bellek felsefesi” (Malcolm 1970; Bernecker & Michaelian 2017; Michaelian & Sutton 2017).

Bu çalışmada, literatürde çoğunlukla disiplinler arası çalışmalar üzerinden kendi zeminini oluşturan bellek felsefesine, daha da genelinde bilişsel bilimler literatürüne bir katkıda bulunacağımızı düşünüyoruz. Bu çalışmanın ilk bölümünde, Tulving’in bellek için öne sürdüğü Kodlama Özgüllüğü İlkesinin ayrıntılarına değineceğiz. İkinci bölümde, Kodlama Özgüllüğü İlkesini doğal dillere uygulayıp burada ortaya çıkan gerek görgül gerekse kuramsal sorular üzerinde duracağız. Üçüncü bölüm olan tartışma bölümünde ise, aslında psikoloji literatürü içerisindeki deneylerin felsefi çerçevesini oluşturabileceğine inandığımız Fodor’un Düşünce Dili Hipotezi’ne değinecek ve bu kuramsal çerçeve kullanılarak bu araştırma içerisinde karşılaştığımız bir sorunun nasıl çözülebileceğini, bu kuramsal çerçevenin deneyleri yorumlama ve açıklama noktasında nasıl daha verimli bir noktaya işaret ettiğini açıklamaya çalışacağız.

### **1. Bellekte Bağlam Bağımlılığı**

Düşünce akışı içinde zihnimizden geçen bilgiler hiçbir zaman soyutlanmış bir biçimde var olmamaktadır. Bilgi her zaman çevresel faktörlerden, kişinin düşünürken kullandığı dilden, kişinin fizyolojik ve psikolojik süreçlerinden etkilenerek ve bu süreçlerle iç içe kodlanır. Bu durum, belleğe kaydedilen ve daha sonra geri getirilen bilgi için de geçerlidir. Bellek izleri de bir bağlam içinde var olan izlerdir.

Çocukluğumuzu geçirdiğimiz eve bir gün geri döndüğümüzde, kendimizi çocukluk anılarımızı hatırlarken bulmamızın nedeni, çevresel bağlamın bu anıları geri getirmeye yardımcı olmasıdır.

Tulving’in Kodlama Özgüllüğü İlkesi (İng., “Encoding Specificity Principle”; Tulving & Thomson 1973) bilginin kodlanırken bağlamı ile birlikte kodlandığını ve bu bağlamın geri getirme aşamasında var olmasının bellek performansını iyileştireceğini belirtir. Kodlama Özgüllüğü İlkesi kapsamında bağlam kavramının çeşitli anlamlarda kullanıldığı görgül ve kuramsal çalışmalar süregelmektedir (Smith & Vela 2001). Bu araştırmalarda sıkça kullanılan deneysel yöntemde, örneğin bir sözcük listesi gibi bir hedef bilgi, öğrenme aşamasında bir bağlamda (Bağlam 1) kodlanıp, test aşamasında ise ya aynı bağlamda (Bağlam 1) ya da farklı bir bağlamda (Bağlam 2) geri getirilmektedir. Bu deneysel değişimleme, kodlama ve geri getirme aşamasının aynı olduğu iki koşul (Bağlam 1-Bağlam 1; Bağlam 2-Bağlam 2) ve aynı olmadığı iki koşul (Bağlam 1-Bağlam 2; Bağlam 2-Bağlam 1) ile sonuçlanmaktadır.<sup>2</sup> Bağlam bağımlı bellek araştırmalarında bağlam çeşitli şekillerde tanımlanabilir. İlk başlarda yapılan araştırmalarda, farklı deneysel koşullarda öğrenilen bilgiyle ilgili verilen bellek ipuçları veya bilginin kodlama ve geri getirme aşamasında yüzeysel mi yoksa anlamsal mı işlendiği (Tulving & Thompson 1973) bir bağlam olarak alınmıştır. Daha sonraki çalışmalarda ise çevresel bağlam, fizyolojik bağlam, duygusal bağlam ve bu araştırmanın özellikle üzerinde durmayı amaçladığı dilsel bağlam değişimlenmiştir. Mihenk taşı araştırmalardan örnekler vermek gerekirse, çevresel bağlamın değişimlendiği bir araştırmada, dalgıçlar öğrenme aşamasında verilen bilgiyi suyun altında veya karada edinmiş, test aşamasında bilgiyi ya aynı çevresel bağlamda ya da farklı çevresel bağlamda geri getirmişlerdir. Sonuçlar, öğrenme ve geri getirme aşamalarında var olan bağlamın tutarlı olmasının bellek performansını artırdığını

---

<sup>2</sup> Bu makale boyunca kodlama ve geri getirme aşamasında bağlamların aynı olmasını ifade etmek için “tutarlılık”, farklı olduğunu ifade etmek için “tutarsızlık” terimlerini kullanacağız. Bu anlamda kullandığımız “tutarlılık” terimi ve modern mantıkta geçen “tutarlılık” terimi arasında bir bağlantı yoktur.

göstermektedir (Godden & Baddeley 1975). Bu etkiye *Bağlam Bağımlılığı Etkisi* adı verilmektedir.<sup>3</sup>

Bağlamın bellek üzerindeki etkisi birçok araştırmada güçlü bir şekilde görülürken, başka birtakım araştırmalarda ise etki büyüklüğü daha küçük olarak gözlemlenmekte veya etki ortadan kalkmaktadır. Smith ve Vela (2001) çevresel bağlam ile sınırladıkları analizlerinde, bellekteki bağlam bağımlılığı etkisinin büyüklüğü ile ilgili dört ana hipotez ortaya atmışlardır: *Yenileme* (İng., “Reinstatement”) hipotezi söz konusu araştırmalardaki genel bulguyu vurgulayarak geri getirme aşamasında kodlama aşamasındaki çevresel bağlama yeniden maruz kalındığı durumda bağlam etkisinin artacağını öngörür. Günlük hayatımızda, aklımızdan geçen bir düşünceyi başka bir odaya geçtiğimizde hatırlayamayabilir ve hatırlayabilmek için o düşünceyi düşündüğümüz odaya geri dönebiliriz. Düşüncenin zihinde ilk belirlediği çevresel bağlama geri dönmek o düşüncenin hatırlanmasına yardımcı olur.

Aşağıda bahsedeceğimiz hipotezler ise içgörüselle düşüncenin (İng., “Introspective thought”) bir sonucu olarak bağlam etkisinin azalacağını öngörür. Glenberg (1997) bilginin ve çevresel bağlamın temsil edilmesinin aynı bilişsel kaynakları kullandığını iddia eder. Dolayısıyla çevresel bağlamdan uzaklaşmak (ör. görsel uyaranları dışarıda bırakmak amacıyla gözleri kapatmak), bilişsel kaynakların hedef bilgiye yönelmesine olanak sağlayacaktır. Aynı şekilde içgörüselle düşünce, örneğin, bazı kavramlar üzerine düşünme, bilgileri ilişkisel olarak birbirine bağlama, zihinde canlandırma gibi süreçler

---

<sup>3</sup> Fizyolojik bağlam bağımlılığının incelendiği bir başka araştırmada, katılımcıların öğrenme aşamasında alkol aldığı ve almadığı iki ayrı koşul yaratılmıştır. Test aşamasında katılımcılar bilgiyi yine alkolün etkisi altında veya alkol almadan geri getirmişlerdir. Beklenildiği üzere, hatırlama testindeki en düşük hatalar hem kodlamanın, hem de geri getirmenin alkolsüz gerçekleştiği koşuldadır. Ancak en yüksek hata, hem kodlamanın, hem de geri getirmenin alkollü gerçekleştiği koşulda değil, kodlamanın alkolsüz ve geri getirmenin alkollü gerçekleştiği koşuldadır. Kodlama ve geri getirme fizyolojik bağlamlarının tutarsız olduğu bu koşulda bellek performansı, hem kodlama hem de geri getirme aşamalarının alkolün etkisi altında gerçekleştiği koşula göre daha düşüktür, çünkü tutarlılık, en azından bellekteki bağlam bağımlılığı nedeniyle bir avantaj sağlamaktadır (Goodwin, Powell, Bremer, Hoine & Stern 1969). Bower, Monteiro & Gilligan (1978) katılımcılara sözcük listelerini mutlu veya mutsuz duygudurumu içindelerken sunmuştur. Benzer şekilde geri getirme aşamasında benzer duygudurum içinde olmak, bağlam bağımlılığı nedeniyle bellek performansını güçlendirmiştir.



de bilişsel kaynakları kullanarak çevresel bağlamın kodlanmasını ve dolayısı ile bağlam etkisini azaltacaktır.

*Daha Çok Parlatma* (İng., “Outshining”) hipotezi, geri getirme aşamasında kişinin çevresel bağlam dışı bilgilerin işlenmesine yöneltilmesinin bir sonucu olarak bağlam etkisinin azalacağını öngörür.<sup>4</sup> Laboratuvar ortamında uygulanan bellek testi, katılımcıyı çevresel bağlamdan ziyade, bellek testinin doğasında var olan bilgiye yönlendiriyorsa, yani, geri getirme aşamasında verilen test türü, katılımcının testte verilen bilgiyi dikkatlice ve kavramsal düzeyde işlemesini gerektiriyorsa, ki bu bir içgörüselleştirme sürecidir, bağlam etkisi azalacaktır. Yani kullanılan bellek testi türüne göre çevresel bağlam etkisinin büyüklüğü değişecektir. Bellek testlerinin türlerine baktığımızda direkt bellek ölçümü için kullanılan testler hatırlama testleri ve tanıma testleri olarak sınıflandırılabilir. Hatırlama testlerinde katılımcıdan verilen bilgiyi yeniden oluşturulması istenir. Örneğin, öğrenme aşamasında verilen sözcük listesinin test aşamasında geri getirilmesi talep edilebilir. Hatırlama testlerinde kullanılan birkaç yöntemden biri serbest hatırlama iken, diğeri ipucu ile hatırlamadır. Serbest hatırlamada katılımcı bilgiyi herhangi bir ipucu olmaksızın geri getirirken, ipucu ile hatırlamada hedef bilginin hatırlanmasını kolaylaştıracak bir ipucu verilir. Örneğin, öğrenme aşamasındaki bilginin (ör. PIRASA) ait olduğu kategori (ör. SEBZELER) veya öğrenme aşamasında verilen sözcük çifti için (ör. KALEM-EKMEK) test aşamasında sözcük çiftinin ilk sözcüğü (ör. KALEM-?) ipucu görevi görebilir. Tanıma testlerinde ise öğrenme aşamasında verilen bilginin, test aşamasında daha önce öğrenilmiş bilgi olarak tanınması istenir. Örneğin, öğrenme aşamasında verilen bir sözcük listesi, test aşamasında öğrenme aşamasında görülmemiş sözcüklerden oluşan bir sözcük listesi ile karışık olarak verilerek, katılımcıdan daha önce gördüğü sözcükleri belirtmesi istenebilir. Daha Çok Parlatma hipotezine göre, ipucu ile hatırlama ve tanıma testlerinde, serbest hatırlama testlerine göre daha az çevresel bağlam etkisi

---

<sup>4</sup> Örneğin, bir öğrencinin ismini hatırlamaya çalışırken, ismin öğrenildiği sınıfta dahi olsak, öğrencinin hangi dersin öğrencisi olduğu, başarılı öğrencilerden biri olup olmadığı gibi içgörüselleştirme süreçlerinin var olduğu durumlarda çevresel bağlam bize pek de yardımcı olmayacaktır.

beklenmektedir. Bunun nedeni, ipucu ile hatırlama ve tanıma testlerinin katılımcının dikkatini öğrenme ve test aşamasında verilen ek bilgiye yönelterek, çevresel bağlamdan uzaklaştırmasıdır. Serbest hatırlama testlerinde ise bu tür bir içgörüselle düşünceye yönlendirme bulunmamaktadır. Benzer şekilde, öğrenme aşamasında bilgi ilişkisel olarak işlendiyse (sözcükler arasındaki anlam ilişkileri dikkate alındıysa), test aşamasında aynı ilişkisel işleme yeniden hatırlanacağından, kişi çevresel bağlama dikkatini çok da fazla yöneltemeyecek ve bağlam etkisi azalacaktır.

*Gölgede Bırakma* (İng., “Overshadowing”) ise Daha Çok Parlatma hipotezinin öngörülerini kodlama aşaması için öngörür. Yani öğrenme aşamasında çevresel bağlam dışındaki düşüncelere yönelmek, bağlam etkisini azaltacaktır.<sup>5</sup> Bellek çalışmalarında öğrenme aşamasında ilişkisel işleme yapılırsa bağlam etkisinin azalacağı öngörülmektedir.

*Zihinsel Yenileme* (İng., “Mental Reinstatement”) hipotezi ise zihinde bir bağlamın canlandırılmasının çevresel bağlam etkisini azaltacağı tahmininde bulunur. Şöyle ki, geri getirme aşamasında aynı çevresel bağlamda bulunulsa bile, kişi zihninde başka bir bağlamı canlandırıyorsa, çevresel bağlam etkisi azalacaktır. Zihinde canlandırma da bir nevi içgörüselle düşünce sürecidir. Evimizde öğrendiğimiz bir bilgiyi yine evimizde geri getirmeye çalışırken, zihnimizde bir deniz kıyısı bağlam olarak canlanıyorsa, çevresel bağlam hatırlamayı kolaylaştırmayacaktır. Dolayısıyla tanıma testlerinde zaten doğal olarak öğrenme aşaması zihinde canlandırılacağından hatırlama testlerine göre daha az çevresel bağlam etkisi görülecektir.

Buraya kadar çevresel bağlamın bellek performansı üzerindeki etkilerini Smith ve Vela'nın öne sürdüğü kavramsal çerçeve üzerinden analiz etmeye çalıştık. Bu hipotezler, çevresel bağlama dikkatin yöneltilmesinin veya deneysel koşullara bağlı olarak içgörüselle düşünceye yöneltilmesinin bellek performansına etkilerini öngörmektedir. Dikkat çevresel bağlama yöneltildiğinde bağlam etkisi artarken,

---

<sup>5</sup> Örneğin, günlük hayatta yeni öğrenilecek olan bir kişi ismi, o kişiyle ilgili diğer bilgiler, kişinin tanıdığı diğer kişiler gibi ilişkisel birtakım işlemler ile öğreniliyorsa, yine çevresel bağlamın kodlanması azalacaktır.

İçgörüselsel düşünce süreçleri nedeniyle çevresel bağlama yeteri kadar dikkatin verilemediği durumlarda bağlam etkisi azalmaktadır. Bu noktada aynı soruları dilsel bağlam için sormaktayız. Bilginin edinilmesi ile geri getirilmesi aşamalarında aynı doğal dilin kullanılması bellek performansını olumlu etkiler mi? İçgörüselsel düşünceye yöneldiğimiz durumlarda, çevresel bağlamda olduğu gibi, dilsel bağlamın bellek üzerindeki etkisi de azalacak mıdır? Fakat, bir noktada konu dilsel bağlama geldiğinde ele aldığımız sorun çok daha karmaşık bir hal almaktadır. Çevresel bağlam dış dünyanın bir parçası iken, dilsel bağlam zihinsel süreçlerin bir parçası gibi görünmektedir. Doğal dilden bağımsız bir içgörüselsel düşünce sürecine girebilmek mümkün müdür?

## 2. Bellekte Dilsel Bağlam

Bu aşamada dilin bir bağlam olarak çevresel bağlamdan farklı olabileceğini ve izleyen satırlardaki analizle ilgili birkaç noktayı vurgulamak istiyoruz: Birincisi, düşünce, kişinin konuştuğu doğal dil(ler)in dışında, kendi içinde sistemli ve doğal diller ile ilişkili ancak bağımsız bir dilin ürünü olabilir (Fodor 1975). İkincisi, çift dilli bireylerin, çeşitli durumlarda bir doğal dilden diğerine geçiş yapmalarını gerektirecek bir bilişsel süreci kullanmaları gerekmektedir. İlerleyen aşamalarda bu noktalar, ilgili kuramsal çerçeve ve görgül bulgular etrafında tartışılacaktır. Analizin, bellekte dilsel bağlam bağımlılığı ile ilgili kuramsal bir çerçeve oluşturmasının yanında yeni birtakım görgül araştırma sorularına zemin hazırlaması da amaçlanmaktadır.

İlk olarak temel hipotez olan *Yenileme* hipotezini ele alarak dilsel bağlama uyarlanabilirliğini sorgulayalım: Bilginin edinilme aşaması ile geri getirilme aşamasındaki doğal dilin aynı dil olması bir bellek avantajı sağlar mı? Aynı hipotezi en azından bazı bellek türleri açısından dilsel bağlam için de ortaya atabilmek mümkündür. Örneğin, Marian ve Neisser (2000) Rusça ve İngilizce konuşan çift dillilerle yaptıkları çalışmalarında katılımcıların otobiyografik anılarını Rusça veya İngilizce gerçekleştirilen görüşme ortamlarında sorgulamışlardır. Sonuçlar, görüşme Rusça yapıldığında Rusça konuşulurken yaşanan olayların geri getirilme olasılığının, İngilizce yapıldığında ise İngilizce konuşulurken yaşanmış olayları geri getirme olasılığının,

diğer dil konuşulurken yaşanan anılara göre daha fazla olduğunu ortaya koymuştur. Yani olay hangi dilde kodlanmışsa, geri getirme aşamasında aynı dilsel bağlamın var olması olaya ait otobiyografik anının geri getirilmesini sağlayan bir ipucu olarak belleği desteklemektedir. Ancak otobiyografik bellek, belli bir zamanda yaşanmış bir olayın anlatıldığı, olayla ilgili duygu ve düşüncelerin de anı ile iç içe geçtiği oldukça tümleyici bir bellek türüdür. Burada hatırlanacak bilgi gerçek hayatta yaşanmış olan olaydır ve geri getirme esnasında bu olay hakkında kavramsal düzeyde düşünülür ve yorumlamalar işin içine girer. Tüm bellek türleri bu düzeyde tümleyici ve kavramsal altyapılı olmayabilir. Buradaki görgül sorulardan biri kodlama ve geri getirme aşamalarındaki dilsel bağlamın tutarlı olmasının her bellek türü için bir avantaj sağlayıp sağlamadığıdır. Farklı bir bellek türü olarak örtük belleği ele alabiliriz. Örtük Bellek (İng., “implicit memory”), kişinin istemi dışında edinilmiş bir bilginin yine istemsiz olarak geri getirildiği bellek türüdür. Bu bellek türü, dolaylı bellek testleri (İng., “indirect memory tests”) ile ölçülür. Dolaylı bellek testlerinde katılımcının öğrenme aşamasında maruz bırakıldığı bilgi, test aşamasında otomatik olarak ortaya çıkar. Örneğin, öğrenme aşamasında verilen sözcük listesindeki sözcüklerin sadece sesli harflerini sayan katılımcı, aynı zamanda bu sözcüklere maruz kalmış olur ve otomatik bir öğrenme gerçekleşir. Test aşamasında katılımcıdan, öğrenme aşamasında verilen sözcüklere ait sözcük parçalarını aklına gelen ilk sözcük ile tamamlaması istendiğinde, söylenen sözcüğün öğrenme aşamasındaki sözcük olma olasılığı, bu sözcüklere hiç maruz kalınmadığı duruma göre artmaktadır. Bu etki en genel tanımı ile hazır olma etkisidir (İng., “priming effect”). Hazır olma etkisinde önceki deneyimler, sonraki davranışı etkilemektedir. Hazır olma etkisi tek dilli çalışmalarda kendini gösterebildiği gibi, çift dillilerle yapılan diller arası hazır olma çalışmalarında da gözlenmektedir. Diller arası hazır olma araştırmalarında, çift dillilere bilgi bir dilde verildiğinde diğer dilde yapılan dolaylı bellek testinde kazanımlar ortaya çıkar. Yani bir dilde verilen bilgi diğer dile aktarılarak bir hazır olma etkisi oluşturur (Hernandez & Reyes 2002). Diller arası hazır olma çalışmaları genelde kontrollü sözcük listelerini içerirler. Bu sözcük listelerinde sözcüklerin dildeki sıklığı, soyutluğu somutluğu ve her iki dilde de benzer sesler içerip

içermediği gibi özellikleri kontrol edilerek eşitlenir veya sistemli bir biçimde manipüle edilir. Diller arası hazır olma paradigmalarına bir örnek verecek olursak, Türkçede verilen bir sözcük (ör. ELMA) için İngilizcede aynı anlama gelen sözcük ile tamamlanabilecek (ör. APPLE) bir sözcük parçası verilerek (ör. A \_ PL \_), katılımcıya bir dolaylı bellek testi uygulanabilir ve katılımcıdan sözcük parçasını tamamlayan aklına gelen ilk sözcüğü söylemesi istenebilir. Bu tür paradigmalarda, diller arası hazır olma etkisi şu şekilde ortaya konulmaktadır: ELMA sözcüğüne maruz kalan kişilerin A \_ PL \_ sözcük parçasına APPLE sözcüğü ile yanıt verme olasılığı bu sözcüğe maruz kalmayan kişilere göre daha fazla olacaktır. Bu etki kendini yanıt verme süresinin kısalması ile de gösterebilir. Hazır olma paradigmaları, kontrollü deneysel yapıları ve malzemeleri gereği otobiyografik anı araştırmalarından yapı olarak farklıdır. Buna rağmen, bulgular bir bağlam etkisi olduğuna işaret etmektedir: Öğrenme ve geri getirme aşamalarında doğal dilin aynı olduğu tek dilli hazır olma paradigmalarında elde edilen hazır olma etkisi, aynı olmadığı diller arası hazır olma paradigmasından elde edilen etkiye göre daha güçlü bir etkidir (Travis, Cacoullos & Kidd 2017). Yenileme hipotezinin tüm bellek türleri için geçerli olup olmayacağı görgül bir sorudur.

*Daha Çok Parlatma ve Gölgede Bırakma* hipotezleri ise sırasıyla geri getirme ve edinme aşamalarında içgörüselle düşünmeye sevk edecek kavramsal, ilişkisel işleme gibi süreçlerin var olduğu durumlarda bağlam etkisinin azalacağını öngörür. Benzer hipotezler dilsel bağlam için de kurulabilir. Kullanılan testin içgörüselle düşünmeye sevk etme özelliği, öğrenme ve test aşamaları arasındaki dilsel bağlam tutarlılığının ne ölçüde bellek performansını destekleyeceğini belirleyecektir. Örneğin ipucu ile hatırlama testlerinde, verilen ipucunun değerlendirilmesi kişiyi içgörüselle düşünmeye sevkedeceğinden, edinim ve geri getirme aşamalarında doğal dilin aynı olup olmaması serbest hatırlama testlerinde olduğu kadar etkili olmayacaktır. Bunu bir örnekle açıklamak gerekirse, serbest hatırlama ve ipucu ile hatırlama testlerinin kullanıldığı iki ayrı dilsel bağlam deneyi düşünelim. Serbest hatırlama deneyinde, bir doğal dilde verilen sözcük listesi, yine aynı doğal dilde veya farklı bir doğal dilde sorgulanabilir. Sözcük listesi aynı doğal dilde sorgulandığında kişi muhtemelen sözcükleri daha iyi

hatırlayacaktır çünkü test aşamasında başka herhangi bir ipucu bulunmamaktadır ve hatırlamayı sözcük yapısı, fonolojisi gibi özellikler tetikleyecektir. İpucu ile hatırlama testinde ise PENCERE-KAPI sözcük çifti verildiğinde hangi sözcüğün hangi sözcükle eşlendiğine dair ek bir bilgi kodlanmaktadır. İlk sözcük, ikinci sözcükle bağdaştırılır ve ikinci sözcüğün geri getirilmesindeki en önemli etken bu bağ olacaktır. Test aşamasında WINDOW sözcüğü ipucu olarak verildiğinde diğer dildeki sözcüğe (PENCERE) bir geçiş yapılması gerekecek olsa da yanıtın bulunması serbest hatırlamada olduğu kadar dilsel bağlamdan etkilenmeyebilir ve dilsel bağlam etkisi daha küçük olabilir. Çünkü iki sözcük arasındaki anlamsal bağı hatırlamak bir içgörüselle düşünce süreci içerir ve dilsel bağlamın etkisi azalır. Glenberg’in (1997) çevresel bağlam için ileri sürdüğü gibi, eğer içgörüselle bir düşünce süreci söz konusuysa, edinim ve geri getirme aşamalarındaki dilsel bağlamın tutarlı ya da tutarsız olması çok da etkili olmayacaktır. Bu hipotez, daha sonraki araştırmalarda test edilebilecek görgül bir hipotezdir. Bu hipotezi kurarken varsayımımız içgörüselle düşüncenin doğal dilden bağımsız olarak işlediğidir. İçgörüselle düşünce doğal dilden bağımsız bir şekilde işliyorsa, edinim ve geri getirme aşamaları arasındaki doğal dilin aynı olup olmamasının etkisi azalacaktır. Tıpkı içgörüselle düşünce süreçlerinin çevresel bağlam etkisini azaltacağı gibi. İçgörüselle düşüncenin doğal dilden bağımsız bir süreç olmadığını varsayalım. Bu durumda içgörüselle düşüncenin hangi doğal dilde gerçekleştiği bellek performansını etkileyecektir. Örneğin, PENCERE-KAPI arasındaki bağ Türkçe doğal dili ile işleyen bir içgörüselle düşünce sürecine tabi olduğunda test aşamasındaki doğal dilin yanında içgörüselle düşünce sürecinin doğal dilinin ne olduğu da dikkate alınacak mıdır? Bu noktada dilsel bağlam etkisi ile ilgili olarak, içgörüselle düşüncenin bir doğal dilde mi yoksa doğal dilden bağımsız olarak mı gerçekleştiğinin varsayılacağı bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aynı sorun, başka bir çevresel bağlamın zihinde canlandırılmasının bağlam etkisini azaltacağını öngören *Zihinde Canlandırma* hipotezinin dilsel bağlama uyarlanmasındaki beklentimiz için de geçerlidir. Anadili Türkçe olan bir akademisyen, Türkçe yapılmış bir bilimsel çalışmayı, uluslararası bir konferansta İngilizce olarak aktaracaksa, edinim ve geri getirme arasındaki dilsel bağlam farklılığına rağmen

çalışmanın ayrıntılarını zihninde bir içgörüselsel düşünce süreci olarak canlandırarak bilgiyi geri getirebilir İngilizce doğal dilinde aktarabilir. Bu durumda geri getirme aşamasındaki dilsel bağlamın edinim aşamasından farklı olması bir sorun yaratmayacaktır. Ancak burada yine zihinde canlandırma sürecinin doğal dilden bağımsız bir süreç olduğunu varsaymak zorundayız.

Çevresel bağlamla ilgili öne sürülen hipotezlerin dilsel bağlama uyarlanması esnasında kurulan hipotezler, dilsel bağlamın çevresel bağlamdan farklı olabileceğine işaret etmektedir. Bu noktada görgül hipotezleri kurabilmek için dille ilgili daha geniş bir düşünsel çerçeveye ihtiyaç vardır. Bu düşünsel çerçeve Fodor (1975) tarafından düşüncenin doğal dilden bağımsız olarak işleyebileceğinin anlatıldığı Düşünce Dili Hipotezi’nde ortaya atılmaktadır. Bu hipotez, çift dillilerin doğal diller arasında yaptıkları geçiş sürecinin dikkate alınmasına, dilsel bağlam etkisinin büyüklüğü ile ilgili hipotezlerin varsayımlarının kurulmasına ve var olan bulguların başka bir bakış açısıyla yorumlanmasına olanak sağlamaktadır.

### **3. Tartışma: Düşünce Dili Hipotezi’nin Getirdiği Çözümler**

Fodor’a (1975: 27) göre, o zamana kadarki psikolojik modellere baktığımızda bu modellerin bilişsel süreçleri berimsel (İng. “computational”) olarak ele aldıkları ortadadır ve berim (İng. “computation”) üzerinde berimlemenin gerçekleşeceği bir temsil sistemini gerektirir. Bu noktada, Fodor üç bilişsel görüngüye odaklanır: karar verme, kavram öğrenme ve algı. Bu üç görüngünün detaylı analizinde ise hep aynı sonuç vardır: herhangi bir eylemde bulunmadan önceki karar aşamasında, herhangi bir kavram öğrenme aşamasında ve herhangi bir algı sürecinde bu süreçler ile “rasyonel” davranıştaki yansımaları arasındaki bağlantı ancak bu süreçlerin öncelikle berimsel süreçler olduğunun hakkının verilmesiyle mümkündür (1975: 28-51). Bütün bu bulgulardan hareketle, Fodor bu bulguların berimsel süreçlerin içerisinde gerçekleştiği

temsil sistemi olan içsel bir Düşünce Dili’ne (İng., “Language of Thought”)<sup>6</sup> işaret ettiğini savunur.<sup>7</sup> Eğer bütün psikolojik modeller buna işaret ediyorsa, bu Düşünce Dili’nin neye benzediğini incelemek ve ayrıntılarını belirlemek durumundayız (1975: 51-52).<sup>8</sup>

Düşünce Dili, diğer adıyla Zihince veya Düşünce, doğal diller ile karşılaştırıldığında özeldir ve içseldir. Birçok kişi, bir dil konuşmaya başladıktan bu yana geliştirdiğimiz alışkanlıklara, peşin hükümlü yargılara (İng., “pre-reflective judgment”), vs., bağlı olarak şu tarzda bir akıl yürütmeyi benimseyebilir: Çocukluğumuzdan beri Türkçe konuşmamız neticesinde Türkçenin “bize göre” düşünce dili olduğunu; aynı şekilde çocukluğundan bu yana İngilizce konuşan birisi de “ona göre” düşünce dilinin İngilizce olduğunu pekâlâ düşünebilir. “Konuşulan doğal dil aynı zamanda düşünce dilidir” tezini savunma eğiliminde olabiliriz (Fodor 1975: 56). Bu tez birçok felsefeci ve psikoloğa çok çekici gelebilir; sonuçta bilişsel süreçlerin berimsel süreçler olduğu ve aynı zamanda bu berimsel süreçlerin bir temsil sistemi gerektirdiği pekâlâ doğru olabilir; ama elimizde doğal diller gibi düşüncenin içinde gerçekleşeceği kamusal-gizemsiz temsil sistemleri varken neden özel-içsel-gizemli bir dili ontolojimize dahil edelim ki?<sup>9</sup> “Tek yapmamız gereken bilişsel süreçlerin üzerinden tanımlandığı

---

<sup>6</sup> Literatürde bu düşünce aslında aynı anlama gelen iki terim ile karşılanıyor. Birincisi, az önce işaret ettiğimiz “Düşünce Dili” terimi, diğeri ise “Zihince” terimi (İng. “Mentalese”). Burada, Türkçe felsefe terminolojisine de bir katkı yapmak için bu “Zihince” terimi yerine “Düşünce” terimini kullanmak daha akılcı bir yaklaşım olabilir. “Düşünce” terimini iki anlamda kullanabiliriz. İlk anlamda düşünce, bilinen anlamıyla inanma, arzu etme, hayal etme, vs., düşünsel faaliyetler olarak ele alınabilir. İkinci anlamda düşün-ce ise (İngilizce, Türkçe kelimelerindekine benzer bir kullanım ile), tam da Fodor’un işaret ettiği düşüncenin içerisinde gerçekleştiği özel-içsel dil anlamında kullanılabilir. Böylelikle, düşünsel faaliyetler ve düşünsel faaliyetlerin içerisinde gerçekleştiği dil arasındaki zorunlu bağlantı tek bir sözcükle vurgulanmış olur.

<sup>7</sup> Bilişsel bilimde daha sonra çıkan Bağlantıcılık (İng., “Connectionist”) akımına göre, bilişsel süreçler her ne kadar berimsel süreçler olsa da bu berimsel süreçlerin kendilerini Fodor’un (1975) iddia ettiği gibi bir dilsel yapı üzerinden gerçekleştirmeye ihtiyacı yoktur. Fodor ve Pylyshyn (1988) ise düşüncenin sistematikliği, üretkenliği ve çıkarımsal tutarlılığı gibi genel özelliklerinin ancak kombinasyonel sentaktik ve semantik yapılarda, daha genel ifadeyle dilsel bir yapıda gerçekleşebileceği iddiasından hareketle Düşünce Dili’ne dair yeni argümanlar geliştirmişlerdir. Bu argümanlara genel bir eleştiri için bkz. Antony (1991).

<sup>8</sup> Bu makalede bu ayrıntıların sadece bizim uğraştığımız konuya dair kısımlarını açıklamanın uygun olacağını düşündük. Bütün ayrıntılar için bkz. Fodor (1975).

<sup>9</sup> Fodor’un Wittgenstein’in özel dilin imkansızlığına dair öne sürdüğü argümanların eleştirisi için bkz. Fodor (1975: 65-79).



dilsel nesnelere *kamusal* dillerden birisinden elde edilmiş olduğunu varsaymaktır” (Fodor 1975:56).

Fodor’a göre bu öneriyi ciddiye almak mümkün bile değildir. Doğal dillerin düşünce aracı olduğu tezinin en açık reddiyesinin görgül (İng. “empirical”) kanıtını dilsel olmayan ama yine de düşünen organizmalarda buluruz. Daha önce bahsi geçen planlı eylem, kavram öğrenme ve algısal entegrasyon gibi bilinen başarılar dil-öncesi çocukların (İng., “preverbal children”) ve evrimsel gelişim itibarıyla insanlarla aynı grupta yer alan organizmaların (İng., “infrahuman organisms”) yetileri ile de gerçekleşebilir. Bu noktada bir yol ayrımına gireriz: ya bu türden canlıların bilişsel başarılarını sırf bir doğal dil konuşmuyorlar diye reddedeceğiz ya da düşüncenin bir doğal dil vasıtasıyla sadece dile getirildiğini, ancak düşüncenin kendisinin Düşünce Dili, diğer adıyla Zihince/Düşünce içerisinde gerçekleştiğini kabul edeceğiz. İlk seçenekte bütün bilimsel bulgular aksini göstereceği için, aslında hem felsefi açıdan hem de bilimsel açıdan makul olan diğer seçeneği doğru olarak kabul etmek durumundayız (Fodor 1975: 56). O halde, bu noktada bir ayrımında bulunmamız gerekiyor: (i) (Düşüncelerimizi bir doğal dil aracılığıyla) dile getirmek/ifade etmek ve (ii) [genel anlamıyla] düşünmek aynı şey olamaz. Bu açıdan bakıldığında, Fodor’un Düşünce Dili Hipotezi’nin bizlerin sıkça düşünebileceği bir hatadan kurtardığı söylenebilir. Doğal diller düşünce dili değildir; doğal diller düşüncemizi nasıl ifade edeceğimizi gösteren ifade ediş biçimlerinin bir yekününden ibaret olabilir.

Düşünce Dilini sadece doğal dil konuşan yetişkin insanlarla sınırlamamak, her zihin sahibi varlığın (bağlı bulunduğu berimsel-işlevsel mimariye uygun olarak) içsel olarak sahip olduğu bir temsil sistemi olarak görmenin birtakım kuramsal faydalarından da bahsetmek pekâlâ mümkündür, örneğin ilk (doğal) dilimizi öğrenmeyi açıklaması gibi. Bu noktada, Fodor’un bu konudaki argümanını basitleştirmeler yaparak kısaca sunmak faydalı olacaktır. Diyelim ki İngilizce, Rusça, Çince gibi yeni bir doğal dil öğrenmek istiyoruz. Fakat, bu doğal dili öğrenebilmek için o dilin kavramsal imkanlarına, karmaşıklığına ve semantik zenginliğine en azından eşit ölçüde sahip olan

başka bir dile sahip olmamız zorunludur. Fodor’un verdiği örnek üzerinden bu noktayı açıklayalım. Formel mantık sisteminde biz ağırlıklı olarak iki formel dil üzerinde uğraşırız: önermesel mantık dili ve niceleme mantığı dili. Bir makineye önermesel mantık dilinin ana öğelerini oluşturan önerme sembolleri, oluşturma kuralları, aksiyomlar ve çıkarım kurallarını yükleyebilir ve önermesel mantık dili içerisindeki bazı teoremlerin kanıtlanmasını sağlayabiliriz. Fakat, hiçbir şekilde bu makine niceleme mantığı dilindeki teoremlerin kanıtlanmasını sağlayamayacaktır; çünkü niceleme mantık dili önermesel mantık diline göre semantik açıdan daha zengin ve güçlü bir dildir. Önermesel mantık dilindeki bütün teoremler aynı zamanda niceleme mantık dilinin de teoremleridir; fakat tersi geçerli değildir. Önermesel mantık dili yazılımı kullanan bir makinenin kendi kısıtlı semantik kaynaklarını kullanarak görece daha zengin bir dildeki teoremleri bırakın kanıtlayabilmesi, o dil içerisinde geçen bazı ifadeleri temsil edebilmesi bile mümkün değildir (Fodor 1975: 93).<sup>10</sup> Durum böyleyken, önermesel mantık dili yazılımının yüklendiği makineden niceleme mantığını öğrenmesinin beklenmesi de ancak hayal kurmak olur. Buradan hareketle, bir genelleme yapılabilir: *Herhangi bir organizmanın yeni bir dili öğrenmesi ancak ve ancak o dil ile en azından eşit ölçüde kavramsal imkanlara sahip olan başka bir dile sahip olmasıyla mümkündür.* İkinci bir (doğal) dili öğrenirken daha önceden sahip olduğumuz birinci (doğal) dilin imkanlarını kullanırız. Birinci (doğal) dilimizi de öğrenirken aslında daha önceden sahip olduğumuz başka bir dilin, yani Düşünce Dilinin imkanlarını kullanıyor olmalıyız (Fodor 1975: 58-59). Düşünce dili ise öğrenilen bir dil değildir; düşünce dili doğuştan yaşamımıza dahil olan, diğer dillerin önemli parçası olan toplumsal-sosyal uzlaşımlardan bağımsız, içsel bir koddur (İng. “inner code”). Eğer Düşünce Diline sahip

---

<sup>10</sup> Basit bir örnek üzerinden giderek bu konuyu şöyle ele alabiliriz: Sezgisel olarak geçerli olduğunu bildiğimiz bir argümana bakalım. Mesela, “bütün insanlar ölümlüdür; Sokrates bir insandır, o halde Sokrates ölümlüdür” argümanının sezgisel olarak geçerli olduğunu biliriz; fakat bu argümanın geçerli olduğunun kanıtlanmasını önermesel mantık dili içerisinde yapmamız mümkün olmayacaktır; çünkü bu türden argümanların geçerliliği veya geçersizliği önermelerin içerisinde geçen “bütün” ve “bazı” gibi kelimelerin anlamlarına bağlıdır (Kalish, Montague & Mar 1980: 117). Önermesel mantık dilinin kendi kavramsal çerçevesi içerisinde bu ifadeler temsil edilemez ve zaten de temsil edilemediği için o formel dil içerisinde geçerlilikleri de denetlenemez. Bu ancak önermesel mantık dilinden daha zengin olan niceleme mantık dili içerisinde yapılabilir.

olmasaydık hiçbir doğal dili de öğrenemezdik (Fodor 1975: 64). Bütün insanlarda biyolojik bir sabit gibi düşünülmesi gereken Düşünce Dili'nin evrensel kavramsal zenginliği sayesinde insanlar İngilizceyi, Türkçeyi veya diğer dilleri konuşmayı öğrenerek kendi zihinlerindeki düşünceleri ifade etme şansına sahip olmuşlardır.

Buraya kadar Fodor'un Düşünce Dili Hipotezi'ni ana hatlarıyla özetlemeye çalıştık. Şu üç nokta özellikle daha sonra söyleyeceklerimizle bağlantılı olacağı için esasi bir öneme sahiptir: (i) Bilişsel süreçler esas itibarıyla berimsel süreçlerdir ve berimsel süreçler bir temsil sistemini, yani Düşünce Dilini gerektirir; (ii) Bir düşünceyi (herhangi bir doğal dil vasıtasıyla) dile getirmek ile (genel anlamıyla) Düşünce Dilinin içerisinde düşünmek aynı şeyler değildir; (iii) Düşünce Dili sayesinde doğal diller öğrenebilir ve Düşünce Dili içerisindeki düşündüğümüz fikirleri bu öğrendiğimiz doğal diller vasıtasıyla dile getirebiliriz.

Önceki bölümde dilsel bağlam için söylediklerimizin şimdi ana hatlarıyla sunduğumuz Düşünce Dili Hipotezi çerçevesinde açıklanabileceğini iddia ediyoruz. Vurgulamak istediğimiz iki nokta bulunmaktadır. Birincisi, doğal diller üzerinden konuştuğumuzda, eğer hedef bilgi bir doğal dilde kodlanmışsa, aynı dilsel bağlamın geri getirme aşamasında da var olması bellek performansını iyileştirecektir. Şimdi, Düşünce Dili Hipotezi çerçevesinde meseleyi ele aldığımızda, şu iddiada bulunmalıyız: herhangi birisi ikinci bir dili öğrendiğinde aslında Düşünce Dilinde herhangi bir değişiklik olmayacaktır, Düşünce Dili sabit kalacaktır. Tabii ki yeni bir doğal dil öğrendiğimizdeki deneyimler zaten sahip olduğumuz içsel dilin, yani Düşünce Dilinin daha öncesinde kullanılmayan bazı derin kavramsal kaynaklarını keşfetmemize neden olabilir; fakat bu içten sahip olduğumuz Düşünce Dilinin değiştiğini göstermez, sadece daha öncesinde kullanılmayan bazı öğelerin fark edilmesini sağladığını gösterebilir (Fodor 1975: 85-86). İkinci bir doğal dil, bu açıdan bakıldığında, aslında Düşünce Dili içerisindeki düşünceleri dile getirmeye yarayan bir araçtan ibarettir. Dolayısıyla, ikinci doğal dili öğrenen kişi sadece o anda aklından geçen veya bir süredir aklından geçen düşünceleri dile getirmenin yeni bir yolunu öğrenmiştir.

Bununla bağlantılı olarak içgörüsül düşünce de aslında doğal dillerden bağımsız işleyen bir mekanizmadır. Bir önceki bölümde, çevresel bağlam hipotezlerinin dilsel bağlam için de geçerli olup olmayacağına karar verebilmek için, içgörüsül düşünceyi doğal dil ile işleyen bir süreç olarak kabul edip etmeyeceğimize karar vermemiz gerektiğini vurgulamıştık. Çevresel bağlam için geçerli hipotezlerin, dilsel bağlam için de geçerli olabilmesi için içgörüsül düşüncenin doğal dillerden bağımsız olarak işleyen bir süreç olduğunu varsaymak gerektiğini belirtmiştik. Fodor’un (1975) Düşünce Dili Hipotezi kapsamında, içgörüsül düşünce doğal dillerden bağımsız bir süreç olarak ele alınabileceğinden, bu bakış açısı ile çevresel bağlam için kurulan hipotezler dilsel bağlam için de geçerlidir. İçgörüsül düşünceye yönelmek dilsel bağlam bağımlılığı etkisinin azaltacaktır.

Vurgulamak istediğimiz ikinci nokta ise şudur: Bellekte bağlam bağımlılığı araştırmaları, kodlama ve geri getirme bağlamları arasındaki tutarlılığın bellek performansını nasıl iyileştirdiği konusunda şöyle bir mekanizmayı vurgular. Öğrenilen bilgi bağlamla beraber kodlanır ve daha sonra aynı bağlamın geri getirme aşamasında var olması, bağlamın bir bellek ipucu görevi görmesini ve bellek performansının iyileşmesini sağlar. Bu mekanizmanın dilsel bağlam için de aynı şekilde işlediği düşünülmektedir. Bu mekanizma öğrenme ve geri getirme aşamalarındaki bilgiyi ve bellek ipuçlarını vurgularken, iki aşama arasında nasıl bir sürecin gerçekleştiği konusunda bir şey söylememektedir. Bu iki aşama arasında bir geçiş mekanizmasının (İng., “switching”) işlediğini iddia ediyoruz. Şöyle ki, öğrenme ve geri getirme aşamalarında bağlam tutarlı iken kullanılan doğal diller arasında bir geçiş gerekmezken, farklı olduğu durumda kişinin bir doğal dilden diğerine geçiş yapması gerekmektedir. Bu tür geçiş görevleri yönetimsel görevlerdendir (İng., “executive functions”) ve bilişsel bir kaynağın bu geçişe aktarılmasını zorunlu kılar (Banich 2009). Dolayısıyla, dilsel bağlamın kodlama ve geri getirme aşamalarında tutarlı olmaması, kişiye bilişsel olarak ek bir yük, bilişsel bir kontrol mekanizması uygulama zorunluluğu getirecektir. Başlı başına bu bile bellek performansının düşmesine neden olan bir faktör olabilir.

#### 4. Sonuç

Fodor’un (1975) Düşünce Dili Hipotezi hem bellek performansında dilsel bağlamın bağımlılığı etkisini farklı şekilde yorumlamayı sağlarken, hem de sonraki görgül çalışmaların hipotezlerinin varsayımlarının kurulmasına bir temel hazırlamaktadır. Bağlam bağımlılığı etkisinin açıklanmasında üzerinde durulmayan edinim ve geri getirme aşamaları arasındaki geçiş mekanizması ve içgörüselle düşünce süreçlerinin doğal dilden bağımsız olarak varsayılabilmesi bu düşünsel çerçeve sayesinde gerçekleşmektedir.

## KAYNAKÇA

ANNAS, Julia (1997). “Aristotle on Memory and the Self”, *Essays on Aristotle’s De Anima*, ed. Martha Craven Nussbaum & Amélie Rorty, pp. 297-311, Oxford: Clarendon Press.

ANTONY, V. Michael (1991). “Fodor and Pylyshyn on Connectionism”, *Minds and Machines*, 1(3): 321-341.

ARISTOTELES (2007). “De Memoria et Reminiscentia,” *Aristotle on Memory and Recollection: Text, Translation, Interpretation, and Reception in Western Scholasticism*, trans. & ed. David Bloch, Leiden; Boston: Brill Publishing.

BANICH, Marie T. (2009). “Executive Function: The Search for an Integrated Account”, *Current Directions in Psychological Science*, 18(2): 89-94.

BERNECKER, Sven & Kourken MICHAELIAN (eds.) (2017). *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*. London: Routledge.

BOWER, Gordon H.; MONTEIRO, Kenneth P.; Stephen G. GILLIGAN (1978). “Emotional Mood as a Context for Learning and Recall”, *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, 17(5): 573-585.

FODOR, Jerry A. (1975). *The Language of Thought*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

FODOR, Jerry A. & Zenon W. PYLYSHYN (1988). “Connectionism and Cognitive Architecture”, *Cognition*, 28(1-2): 3-71.

GLENBERG, Arthur M. (1997). “What Memory is for”, *Behavioral and Brain Sciences*, 20(1): 1-19.

GODDEN, Duncan R. & Alan D. BADDELEY (1975). “Context-dependent Memory in Two Natural Environments: On Land and Underwater”, *British Journal of Psychology*, 66(3): 325-331.

GOODWIN, Donald W., et al. (1969). “Alcohol and Recall: State-dependent Effects in Man”, *Science*, 163(3873): 1358-1360.

HERNANDEZ, Arturo E. & Iliana REYES (2002). “Within-and Between-Language Priming Differ: Evidence from Repetition of Pictures in Spanish-English Bilinguals”, *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 28.4: 726.

KALISH, D.; MONTAGUE, R. & G. MAR, (1992). *Logic: Techniques of Formal Reasoning*, London: Oxford University Press.

LOCKE, John (2017). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul, Kabalcı Yayınevi.

MALCOLM, Norman (1970) “Memory and Representation,” *Noûs*, 4(1): 59-70.

MARIAN, Viorica & Ulric NEISSER (2000). “Language-dependent Recall of Autobiographical Memories”, *Journal of Experimental Psychology: General*, 129(3): 361.

MICHELIAN, Kourken & John SUTTON (2017). “Memory”, Erişim Tarihi: 15.12.2018, (<https://plato.stanford.edu/entries/memory/>).

PLATON (2009). *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüpoğlu & M. Ali Cimcoz. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

PLATON (2009). *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüpoğlu & M. Ali Cimcoz. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

PLATON (2012). *Phaidon*, çev. Nazile Kalaycı. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

PLATON (2014). *Theaitetos*, çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları.

RUSSELL, Bertrand (1911/1994). *Felsefe Sorunları*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

SMITH, Steven M. & Edward VELA (2001). “Environmental Context-dependent Memory: A Review and Meta-analysis”, *Psychonomic Bulletin & Review*, 8(2): 203-220.

TRAVIS, Catherine E.; CACOULLOS, TORRES, Rena; Evan KIDD (2017). “Cross-language Priming: A View from Bilingual Speech”, *Bilingualism: Language and Cognition*, 20(2): 283-298.

TULVING, Endel & Donald M. THOMSON (1973). “Encoding Specificity and Retrieval Processes in Episodic Memory”, *Psychological Review*, 80(5): 352.

Makale Geliş | Received: 20.12.2018  
Makale Kabul | Accepted: 14.02.2019  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2019  
DOI: 10.20981/kaygi.529822

**Cem ÖZKURT**

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
Bayburt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Bayburt, TR  
Bayburt University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Sociology, Bayburt, TR  
ORCID: 0000-0003-1438-6517  
ozkurtcem70@hotmail.com

## **Toplumsallık, Anlam ve Bir Sosyal İnşa Olarak İnsan**

### **Öz**

Sosyal olarak inşa edilmiş toplumsal gerçekliğin simge, sembol ve anlam ağları, toplumları ve bireyleri bilişsel düzeyde biçimlendiren ve şekillendiren sosyo-psişik örüntülerdir. Bu örüntüler, toplumsal etkileşim düzeni içinde, güç ilişkileriyle iç içe geçerek, farklı türden formlar alırlar ve kompozisyonlara bürünürler. Etkileşim düzeni içerisinde, bu kompozisyonlarla farklı düzeylerde toplumsal karşılaşmalar deneyimleyen bireyler; simge, sembol ve anlam ağlarının karşılıklılığıyla biçimlenen sosyal konfigürasyonlarla inşa edilirler ve yeniden inşa edilirler. Bu inşalar, bireyleri hissediş, düşüncü ve davranım düzeylerinde biçimlendirir ve onlara toplumsal oluşun dinamikleriyle şekil alan bir kimlik verir. Bu çalışma, toplumsal olarak inşa edilen insanın; simge, sembol ve anlam ağlarıyla karşılıklı etkileşim sonucunda oluşan ve olgunlaşan bir yaratı olduğu tezini önemle vurgulamaktadır. Bu vurguyu yaparken, sosyolojinin ve antropolojinin kuramsal birikimlerinden olabildiğince yararlanmakta ve sosyal bilimsel muhakemeyi öne çıkaran bir analizi gerçekleştirmeye çalışmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Toplumsallık, Sembol, Anlam.

## **Society, Meaning and Human Being as a Social Construction**

### **Abstract**

Symbols, symbolic codes and meaning patterns of socially constructed social reality are socio-psyhic patterns that shape and shape societies and individuals at the cognitive level. These patterns, within the framework of social interaction, are intertwined with power relations and take forms of different kinds and take on compositions. Individuals experiencing different levels of social encounters in these interactions, with these compositions; they are constructed and rebuilt with social configurations that are shaped by the reciprocity of symbols, symbols, and meaning networks. These constructions shape individuals in the levels of feeling, thinking and behavior, and give them an identity shaped by the dynamics of social existence. This work, socially constructed people; it emphasized the thesis that there is a creation and maturation as a result of mutual interaction with symbol, symbol and meaning networks. In making this emphasis, it takes advantage of the theoretical accumulations of sociology and anthropology and tries to carry out an analysis that emphasizes social scientific reasoning.

**Keywords:** Socialization, Symbol, Meaning.



## Giriş

Klasik sosyoloji kuramcıları, toplumsal oluşun dinamiklerini sistematik olarak tahayyül etmeye başladıklarında, toplumsallığın *sui generis* (kendine özgü) karakterini bir soyutlamadan ya da *a priori* bir felsefi ilkedен hareketle analiz edemeyeceklerinin farkında olmuşlardır. Toplumsallığın bileşenlerini keşfetmek için klasik sosyolojisinin bulduğu çözüm, karşılıklı bağımlılıklar içinde yapılaşmış ve bireylerin biyografik yaşantılarından daha uzun süreli olan kurumsal düzenliliklere konsantre olmak biçimindedir. Örneğin, Durkheim, toplumun hem kendisini hem de dış dünyayı tahayyül ediş biçimlerine anlam verme sürecinde, dikkat edilmesi gereken noktanın bireyin doğası değil, toplumun doğası (1994: 22) olduğuna vurgu yapmaktadır. Durkheim’a göre insan iki bilinçten teşekkül eder. İlki, bireysel bilinçtir ve tekil olarak bireyleri belirler. İkincisi ise, tüm toplum için ortaklaşa durumları temsil eden ve simgelere gönderme yapan kollektif bilinç alanıdır (2006: 137). Durkheim, öz olarak, “insanla hayvan arasındaki en temel farkı insan organizmasının manevileşmesinde” görmektedir. Toplum, bireyin doğasını besleyip zenginleştirirken, bir yandan da bireyleri kendine tabi kılmaktadır (2006: 39). Weber ise daha ilk kerteде, sosyolojiyi, toplumsal davranışın inşa süreçlerini açıklamaya çalışan ve yorumlamacı anlamaya (*verstehen*) olanak veren bir bilim (Cosser 2011: 204) olarak tanımlamıştır. Weber’in projesi, bireylerin kendi davranışlarına verdikleri öznel anlamlandırmaların boyutlarını keşfetmektir (Aron 2014: 355). Weber’e göre sosyal bilimlerin amacı, toplumsal gerçekliğin biricikliğini kavramaktır (Giddens 2014: 224). Marx’ın konumlanması ise toplumsal dinamiklerin özgül meydana geliş içeriklerinin üretim ilişkileriyle süreklilik çizgisini göstermek biçimindedir. Kapitalist işleyiş içindeki birey, anlam haritalarını, algı kategorilerini ve dünya görüşünü, zorunlu ve kaçınılmaz olarak doldurduğu sınıf durumuyla ilişkisinde inşa etmektedir. Marx’a göre kapitalizmin temel yapısal karakteristiği sermaye ve ücretli emek arasındaki dikatomik sınıfsal çelişkiyle biçimlenmektedir (2014: 54). Dikatomik sınıfsal belirlenme “kendi için” sınıfa, pratik

eylem programı dayatan bir praksis öngörmektedir ve tarihsel/ toplumsal oluşun tamamlanması, insana yüklenen dönüştürücü bu misyonla olanaklı hale gelmektedir.

Batı sosyolojisinde, anlamı toplumsal kökleriyle, bir toplumsal analiz biçimi olarak ortaya koyma eğilimi, Marx ve Weber’le birlikte tarihsel bir karaktere bürünmüştür ve anlamın inşa ediliş, biçimleniş aşamaları tarih içi dinamiklerle açıklanmıştır. Ancak, insanın toplumsal anlam kökenlerinin ayrıntılarına bakmak, insanı ve toplumu oluşturan, ona form ve biçim veren kurucu sosyo-psişik örüntüleri ortaya koymakla olanaklı hale gelmiştir. Bu örüntüler, bireyleri mana, düşünme, hissediş ve tahayyüller düzeyinde belirleyen simgeler, semboller ve anlamlandırmalar gibi kök inşalardan oluşmaktadır. Simge, sembol ve anlamlandırmalardan teşekkül eden kök inşalar, bireylerin biyografik yaşantılarından öte ve tarihsel karakterli olmaları dolayısıyla, özneye ilişkilerinde göreceli bir dışsallığı yani ayrıksı bir dış evreni temsil etmektedir. Buna karşılık benlik, zihin ve hafıza ise öznenin kendine içkin evrenini oluşturmaktadır. Bu ayırlama, 1930’larda Mead’in, benliğin gelişiminin arka planlarını keşfetmeye yönelik girişimlerinde farklı bir form ve kuramsal uzam almıştır. Bu yorumda, bireyler, gündelik yaşantılarında, birey olarak kendilerini kurgularken, aynı zamanda da toplumsal olarak inşa edilmektedirler ve bu inşalar, toplumsal oluşun dinamiklerini biçimlendiren sosyal simge ve işaretlerin anlam ağını içselleştirmeye yönelik yatkinlikleri geliştirmektedir. Bu çerçevede, içselleştirilmiş yatkinlikler, sosyalizasyon ve yeniden sosyalizasyon süreçlerinde kilit rol oynayarak, toplumsal alanda birikmiş sosyal uzlaşmaların değerler, simgeler ve anlamlar düzeyindeki örüntülerinin aktörlerdeki geçişkenliklerine aracılık etmektedir.

1970’lerde Geertz’in antropolojik çalışmaları simge, sembol ve anlam ağında gelişen / olgunlaşan ve sosyal olarak inşa edilmiş insan nosyonuna yeni bir boyut ve içerik kazandırmıştır. Geertz’e göre düşünmek, zihin içindeki gerçekleştirmelerden değil de, çoğu zaman jestler, çizimler, müzikal sesler, saat gibi mekanik gereçler ya da mücevherler gibi doğal nesnelere arasındaki bir trafiğin (Geertz 2010: 64) ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Kültürel kalıplar anlamlı simgelerin örgütlü dizgeleridir (2010: 65)

ve insan kendini sadece kültür yoluyla hatta kültürün çok özel biçimleriyle tamamlayan (2010: 68) bir yaratıdır. Geertz'in yorumunda, zihin içindeki tahayyüllerle, dünya durumlarındaki pratikler arasında var olan tekabüliyetler, anlam ağında biçimlenen insanın antropolojik arka planını oluşturmaktadır. Geertz, düşünme, kavramlaştırma, formülleştirme, kavrama, anlama ya da buna benzer şeylerin, zihin içindeki hayalet benzeri oluşumlardan değil, simgesel modelin durum ve süreçlerinin dünyadaki durum ve süreçlerle uyuşmasından oluştuğunu (2010: 244) ifade etmektedir. Geertz, dış dünyadaki simgesel sıralanış ve vaziyet alışlarla, zihnin kendi içindeki muhakeme ve müzakere süreçlerinin paralellliğini, Endonezya'da yaşayan Bali yerlilerinin horoz döğüşlerini gözlemleyerek analiz etmiştir. Geertz, Bali yerlilerinin horoz döğüşünü “erk tüketiminin popüler bir saplantısı” olarak değerlendirir. Bali yerlilerinin organize ettikleri horoz döğüşleri, sıradan bir eğlence olmanın çok ötesinde, toplumsal hiyerarşinin ve güç ilişkilerinin bir arenasıdır. Geertz'e göre horoz döğüşlerinde, bahisler oynanır ve döğüşün gerçekleştiği arenaya en yakın olan kişiler, aynı zamanda Bali toplumunun da merkezinde olan kişilerdir. Bu kişilerin merkez olma durumları, toplumdaki para ve statü ilişkilerindeki yüksek konumlarıyla bağlantılıdır. Bali toplumunun sosyo/ekonomik sınıfsal merkezi, horoz döğüşünün de erksi hazzının duygu merkezini oluşturmaktadır. Horoz döğüşünün heyecanı ve tutkusu, ilk kertede, döğüşü en yakından izleyen merkezdekiler tarafından belirlenmektedir. Merkezdekiler, bahisleri en yüksekte açmaktadır ve hangi horozun ölüp, hangi horozun yaşayacağına ilişkin ön deyi, “statü için bir kan gölüne” dönüşmektedir. Merkezin dışında, döğüşü takip eden çevrede ise kişilerin ve grupların oynadıkları bahisler merkezdekileri geçememektedir ve hiç kimse kendi köyünün, muhitinin ve tanıdığıının horozunun rakibine para yatırmamaktadır. Horozlardan biri mutlaka ölecektir ve bu seyirlik durumun en görkemli coşkusu, döğüşü en önde izleyen merkezdekiler (hem sosyo/ekonomik sınıfsal merkez, hem de döğüşü en yakından izlemek bakımından merkez) tarafından yaratılmaktadır ve çevrenin tutkusu ve erksi heyecanı, merkeze göre konum almaktadır. Bu çerçevede, Bali yerlilerinin horoz döğüşü, sadece iki horozun birbirleriyle kavgaya tutuşmaları değil, toplumun güç merkezlerinin boy gösterdiği bir

arena ve derin oyunun icra edildiği mekânsal bir bütünlüktür (2010: 446-490). Bu yaklaşımın zihin ile dünya durumlarının anlam içerikli tekabüliyetini öne çıkaran analizi, bu makalenin tartışmaya çalıştığı: bireylerin simge, sembol ve anlam ağlarının toplumsal güç ilişkilerine gömülü gerçekliğinde sosyal olarak inşa edildikleri tezine temel bir çıkış noktası sağlamaktadır. Bu yönlü bir çabanın kuramsal arka planına, diğer önemli katkı, Bourdieu'nun simgesel sermaye ve sembolik güç nosyonlarından gelmektedir. Bourdieu, simge, sembol ve anlam örüntülerine, Geertz'in horoz döğüşü analizine yakın bir bağlamda, toplumsal uzamda inşa edilen sembolik gücün varyasyonları çerçevesinde bakmaktadır. Bourdieu'ya göre sembolik güç bireyler üzerinde fiziksel kuvvet kullanmadan işlevsel olan büyümlü bir güç biçimidir ve bireylerde gömülü olan yatkınlıklardan kaynaklanmaktadır. Bu yatkınlıklar ise insanların zihinlerine ve bedenlerine işlenen tabiyetlerden inşa edilmektedir (Bourdieu 2015: 54). Simgesel düzen, sağlamlılığını tutarlı ve sistemli dizgelerle biçimlenmiş olmasına ve dünyanın nesnel yapılarına, yine nesnel olarak bağlanmış durumda bireylere dayatılmasıyla (Bourdieu 2006: 118) inşa edilmektedir.

Bourdieu, sembolik sermayeyi saygınlık, itibar ve bilinirlik anlamında şeref, dolayısıyla tanıma ve ikrar temelli bir sermaye biçimi (2016: 58) olarak tanımlar. Çıkar ve fayda yönelimli homo economicus failliğini ise sosyal uzamda, biyolojik libidodan, toplumsal libidoya dönüşen bir süreç olarak betimler:

Toplumbilimin çabalarından biri de, toplumsal dünyanın farklılaşmamış bir itki olan biyolojik libido'yu, özgül, toplumsal libido olarak oluşturduğunu anlamaktır. Gerçekten de, ne kadar alan varsa, o kadar da libido vardır: Libido'nun toplumsallaşma işi, tam da itkileri özgül çıkarlara, ancak içinde kimi şeylerin önemli, diğerlerinin önemsiz olduğu bir toplumsal uzamla bağıntı içinde ve bu uzamdaki nesnel farklılıklara tekabül eden farklılıkları getirebilecek biçimde oluşmuş, toplumsallaşmış eyleyiciler için var olan, toplumsal olarak çıkarlara dönüştüren şeydir (2006: 141).

Bourdieu, sembolik iktidar, homo economicus, simgesel düzen gibi tunçtan yasaları çağrıştıran, toplumsal olarak da yasalı gibi gözüken sıralanmaların ve dizgelerin, bizzat bu sıralanmaları ve dizgelenmeleri ayakta tutan ve işlevsel kılanların en kudretli sosyal düzen kurucular olduğunu vurgular. Söz konusu düzen, aslında

tunçtan yasaların ürünü değil de; sofistike bir sosyal inşadır ve simge, sembol / anlam örüntülerinin eyleyicilerin benliklerinde yatkinliklar biçiminde ince ince işlenmesinin sonucudur. Bu çerçevede Bourdieu, gündelik akış içerisinde bireyleri saran, varlıklarını zorla dayatan sosyo-ekonomik ve sınıfsal dışsal/ nesnel gerçekliklerin, simgesel düzen aracılığıyla bireylerin içine gömülü habituslarda<sup>1</sup> saklı ve gizli konfigürasyonlarla var olduğunu ve sırf bu nedenden dolayı kendisini ispata gerek duymaksızın bireyleri eyley duruma getirdiğini vurgular. Simgeler, semboller ve anlamlar, bireylerin toplumsal yatkinliklarını içeren habituslarda saklıdır ve her birey kendi gerçekliğinde sermayelerinin dağılımıyla, alanlarda mevcut konumlarını güçlendirmek için bir mücadele dünyasının içerisine girmektedir.

### **Toplumsal / Anlamsal İçerikler ve Bilişsel Konumlanmalar**

Bireylerin gündelik olay ağlarına ve sıradan olup bitmelere yükledikleri anlamlarla, onların genel hayat vaziyetleri ve bilişsel konumlanmalarının, toplumsallıkla olan özel türden ilişkisi ve geçişkenlikleri sorunsalı, hem sosyal psikoloji hem de mikro sosyoloji içerisinde uzun bir tartışma geleneğine sahiptir. Bu tartışma geleneği içerisinde şüphesiz ki çığır açan yorumcular arasında G. H. Mead'in önemli bir yeri vardır. Mead, kuramsal girişiminin çıkış noktasını şöyle ifade etmiştir: “Birey kendi içinden çıkıp, kendisini bir nesne olarak görmeyi nasıl başarır” (2017: 167). Mead'in böyle bir sorunsallaştırmayla işe başlaması aynı zamanda, benliğin gelişiminin arka planlarını analiz etmeye yönelik bir girişime de olanak vermiştir.

Mead, “bireyin kendi içinden çıkıp, kendisini bir nesne olarak görmeyi” oyun ve grup içinde oyun aşamalarıyla gerçekleştirdiğini iddia eder. Oyun aşamasında çocuk, yaşamına giren unsurların sadece rolünü alır. Tek boyutlu bir alımlama zamanla tavırların sadeleşmesiyle ve farkların silinmesiyle sonuçlanır. Grup içinde oyunda ise kişi, ortak aktiviteye katılan herkes olur ve ortak aktiviteye katılan herkesin rolünü alır.

---

<sup>1</sup> Bourdieu'ya göre “Habitus”, faillerin / eyleyicilerin içine işleyen yapılandırıcı bir mekanizma, toplumsallaşmış bir özneliktir (2015: 47, 116).

Böylece “genelleştirilmiş ötekinin” rolünü almış ve tavrını takınmış olur. Genelleştirilmiş ötekinin rolünü almak aynı zamanda toplumsal oluşun dinamiklerini biçimlendiren anlam ağlarını içselleştirmeye yönelik yatkınlıkları geliştirir (2017: 178-188).

Toplumsal anlam ağlarının içselleştirilmesinde dil, en kritik rolü oynar. Sosyal olarak inşa edilmiş toplumsal gerçekliğin simge ve anlam örüntüleri dil aracılığıyla geçmiş, bugün ve gelecek arasında diyalektik bir mana bütünlüğü oluşturarak tarihselleşir. Bireyler açısından bu işleyiş, ezbere gerçekleşen süreçlerle pratiğe yansımaz. Gündelik akış içerisinde bireyler, tek tek olaylardan, anlardan ve durumlardan tiplendirmelere giderler. Bu tiplendirmeler, birer kategorileşme olarak inşa edilir ve kodlanır. Bu kodlamalar sonucunda tiplendirmeler, ahbablardan çağdaşlara anonimlik kazanır (Berger ve Luckmann 2008: 44-51). Yani aslında, bir imge ortaya çıktığı yerden ve zamandan koparılıp saklanır (Berger 2013: 10) ve ahbablardan çağdaşlara, şimdiki zamandan gelecek zamana ardışıklık kazanarak uzanır. Böylece, bireylerin anlamsal “kök inşalarının” gerçekleştiği sosyo-psişik ve tarihsel algı kategorileri anlama dayalı bağlamlar içinde inşa edilmiş olur.

Bu noktada, bazı temel sorunsallar dizisini gündeme getirmekte fayda vardır: “Söz konusu algı kategorileri gündelik akış içerisinde nasıl etkin hale gelmektedir ve işlevsel kimliğe bürünmektedir. Bireylerin toplumsal oluşumdaki simge ve sembol temelli örüntüleri tanıma ve tercüme etme mekanizmaları nasıl işlemektedir?” Böyle bir sorunsallar setine, Erving Goffman’ın kavramsal çerçevesinde, ilk olarak , algı kategorileri, kurucu anlamlandırmalar ya da kök inşaların, işaret ettikleri toplumsal bağlamlarda karşılaşılması muhtemel kişi kategorilerini sabitlediklerine vurgu yapılır. Verili toplumsal bağlamlardaki sosyal ilişki rutinleri, karşımıza çıkan ötekilerle karşılaşma anları yaratmaktadır Bu karşılaşmalarda, kişilerin görüşlerinden ve niteliklerinden “ne menem bir şey olduklarına dair” bir izlenim geliştirir ve geriye dönük muhakemeler yaparız (Goffman 2014: 28).

Goffman, bu muhakemelere “varsayılan toplumsal kimlik” adını verir. Kişilerin gerçekten mensup oldukları kategoriler ve sıfatlar ise onların “fiili toplumsal kimliğini” oluşturur. Toplumsal yaşantıda, bu değerlendirme ve muhakeme süreçleri sonunda bireylerin iyi, kötü, işe yaramaz, tehlikeli, sağlıksız, lekeli, yetersiz gibi damgalanma süreçleri “toplumsal kimlik” kavramıyla ilişkisinde inşa edilir (2014: 29). Goffman’ın “damga idaresi” kavramı ise damganın belirli türden ötekiler için steotipleşmesi ve kategorileşmesine gönderme yapar (2014: 88). Böylece bireyler, ötekilere ilişkin tutumlarını belirli türden formlar içinde tipleştirirler.

O halde, şu ana kadar iki tipleştirme yada kategorileştirme türüyle karşılaştığımızı söyleyebiliriz. Bunlardan ilki, bir imgenin ortaya çıktığı yerden ve zamandan koparak geçmiş, bugün ve geleceği de içerecek biçimde ardışıklık kazanması ve ahbablardan çağdaşlara uzanmasıdır. İkincisi, bireylerin gündelik yaşantıda “ne menem bir şey olduklarına” dair izlenimlerin belirli türden ötekiler için steotipleşmesi yani kategorileştirilmesidir. Bu çerçevede düşünüldüğünde, iki biçimli ya da çift yönelimli bir simge, sembol ve anlam ağının biçimlenmesinden söz edilebilir. İlki, bir ve birden fazla kolektif yaşanmışlığın, deneyimlemenin ve durumsallığın imlenmesi ve bu imlemenin tarihsel karakter kazanarak bireylerin biyografik yaşantılarından daha uzun süreli olarak bireyler dünyaya geldiklerinde bu imgelerin anlamsal göstergelerinin hala hazırda kurulu olmasıdır. İkincisi ise bir dizi toplumsal süreç sonucunda ötekinin işaretlenmesi ve damgalanmasının, var olan pratik işleyiş ve edimler dünyasıyla eş güdümlü olarak biçimlenmesidir. Burada, benliğin oluşumu, benliğin toplumsallıkla ilişkisinde, güzel/çirkin, uzun/kısa, bilgili/cahil, iyi/kötü, yeterli/yetersiz, güçlü/zayıf gibi zıt ve çelişen anlamsal içeriklerle ve özellikle de sempati / antipati aktlarıyla inşa edilmesidir. Bu zıt ve çelişen inşaların biçimlenmesinde toplumsallığın güç ilişkilerine gömülü unsurlarının hangi düzeylerde yönlendirici olduğu ve kurucu rol üstlendiği ayrıca kritik edilmesi gereken önemli bağlamlardan biridir.

### **Toplumsal Gücün Difüzyonu ve Simgesel Düzen**

Goffman’ın damga ve damga idaresi kavramlarıyla vurguladığı ve toplumsal karşılaşmalardan doğal olarak çıkan yakınsamaların ve dışlamaların, bir dizi toplumsal sürekliliklerin, sıralanmaların ve tutarlılıkların ürünü olduğu ve eskimez bir biçimde toplumsal gücün dağılımıyla ve bu dağılımdan oluşan olgusallığın simgesel düzen biçiminde işleyişi, Bourdieu sosyolojisinin temel argümantasyonlarından biridir. Bourdieu, bu süreklilikleri Hume’un sorduğu bir soruya atıfla gündeme getirir: “yönetenler o kadar az sayıda, yönetilenler ise bu kadar kalabalıkken, yani sayı üstünlüğünü ellerinde bulundurlarken, toplumsal düzen nasıl bu kadar rahatça korunabilmektedir” (Bourdieu 2015: 200).

Hume’un sorduğu bu nitelikte bir soruya, Bourdieu’un cevabı, güç ilişkilerinin sembolik boyutlarını anlamadan, gerçekte işleyen güç ilişkilerinin anlaşılmasının mümkün olamayacağı biçimindedir. Bourdieu’ya göre “güç ilişkileri, sadece fiziksel, askeri hatta iktisadi ilişkilerden ibaret olsaydı, kuvvetle muhtemeldir ki çok daha kırılğan ve kolayca tahrip edilebilir olurlardı” (2015: 200). Kapitalist toplumda güç ilişkilerinin sağlamlığını ve tahkim edici karakterini, Bourdieu’dan önce Althusser, devletin siyasal ve ideolojik aygıtlarının, kurulu düzenin kurallarına boyun eğilmesinin yeniden üretimini gerçekleştirmesi ve üretim ilişkilerinin yeniden üretiminin sağlama alınması bağlamında vurgulamıştır (Althusser 2014: 144). Althusser, kapitalist sistemin bireylerin vicdanlarında her gün her saniye sağlama alındığını ve ideolojinin herkesin arkasına birer inzibat takmaya gerek kalmadan bireyleri eyler duruma getirdiğini (2014: 135-136) ifade etmektedir.

Bourdieu da Althusser’e yakın bir mahiyette sosyal gerçekliğin inşa edici baş aktörünün devlet olduğu düşüncesindedir (2015:206 ). Toplumsal sistemin sembolik bir tahakküm biçiminde dayatılması bir devlet geleneğiyle ilintilidir ve bu tarihsel bir düzenlilikle karşımıza çıkmaktadır (2015: 210) Bourdieu’ya göre bu düzenlilikler, devlet ile kurumsallaşma ritüelleri arasındaki bağlantıda gizlidir ve devlet toplumsal düzeni yapılandırarak toplumsal gücün dağıtımını, bölüşümünü, yayılımını ve



taksimatını gerçekleştirmektedir. Simgesel düzen, bu köklü yapılandırmada, şeylerin o haliyle olduğunun itirazsız biçimde kabul edilmesine, hatta başka türlü olamayacağına, en akılsallaşmış biçiminin / halinin bu olduğuna hükmeder ve bireylerin benliklerinde bu hükmü meşrulaştırır.

Örneğin, Bourdieu ve Passeron’un “Yeniden Üretim” isimli çalışmalarında, “her pedagojik eylemin, kültürel bir keyfiyetin, keyfi bir iktidar tarafından dayatılmasını içermesinden ötürü objektif olarak sembolik bir şiddete” (2015: 35) dönüştüğünü ifade etmeleri, objektif olarak işleyen sembolik şiddetin, pedagojik ve tederisi süreçlerin her aşamasında yapısal olarak yer aldığı için aktörlerin yatkınlıklarını en derin boyutlarda belirlemesiyle ilişkilidir. Yine Bourdieu ve Passeron’un “Varisler”de “toplumsal eşitsizliklere ilişkin körlüklerin, tüm eşitsizlikleri ve özellikle de tederisi (eğitim) başarıyla ilgili olanları, doğal eşitsizlikler, yani yetenek eşitsizlikleri olarak açıklamaya müsaade etmesi ve zorlaması” (2015: 107) simgesel düzenin ve sembolik şiddetin eşitsizlikleri saklamasının, tederisi süreçler ve hukuksal dizgelerle inşacı devletin kurumsal ritüelleriyle iç içe geçmesiyle ilişkilidir.

Bedenlerin, zihinlerin ve duyguların yeniden üretildiği ve sağaltıma alındığı inşa edilmiş sosyal gerçeklikte, bireyler mesleklerini, eğitim düzeylerini, toplumsal kökenlerini, sınıfsal konumlanmalarını ve mülkiyet edinim süreçlerindeki verili durumlarını niçin öyle olduklarını sorgulamaksızın kabul ederler; daha doğrusu, bireylerin zihinlerine işlenen kodlar, yatkınlıklar biçimine dönüşür ve göz ardı edilme olasılığı çok sınırlı olan tunçtan toplumsal yasalarla inşa edilir. Örneğin, orta yaşlı bir işçi, niçin bir doktor, profesör, yazar ya da iş adamı olamadığını çok fazla sorgulamaksızın, kendi verili yazgısını içselleştirir ve bu yazgının yaşamsal sahiciliğini inşa ederek, en gerçekçi biçimde yaşar. Dışlanma süreçleri, simgesel düzen eşliğinde deneyimlenir ve benliğin en savunmasız aşamalarında (çocukluk) yatkınlıklara işleyerek habitusların ayrılmaz bir parçası olur. Bourdieu’ya göre dışlanma süreçleri, büyük inşacının (devletin) toplumsal gücü eşitsiz dağıtımının sonucudur. Simgesel düzen, dışlamalarla ve sosyo-ekonomik zorlamalarla ayakta durur. Böylece, siyasal sermayeyi

elinde bulunduranlarla, bu sermayeye sahip olmayı tahayyül bile edemeyecekler arasındaki bilinç, farkındalık ve sezış mesafeleri kapatılamayacak bir biçimde açılır. Manipülasyona maruz kalmış zihin ve benlikler mimiklerini, jestlerini, seslerini, sözlerini, duygulanımlarını, algılarını ve hissedişlerini, dış dünyadaki eril manipülasyonlarla birlikte deneyimlerler ve speküle edilmiş, hakikatinden sıyrılmış benlikler “öyle ola geldiği haliyle” yaşamaya devam ederler.

Bourdieu’nun Ayrım’da İhtiyar bir marangozun kendiliğindenliğini vurguladığı pasaj, yatkınlıkların mesleki, sınıfsal ve tarihsel düzenliliklerinin aktörlerde oluşturduğu habitusların yaşamın sosyolojik bütünlüğüne içkin pratiklerini göstermesi bakımından dikkate değerdir:

İhtiyar bir marangozun dünya görüşü bütçesini zamanını veya bedenini idare etme biçimi, dili kullanımı ve kılık seçimi, onun titiz ve kusursuz zanaatkârlığındaki itinalı ve incelikli etiğinin yanı sıra ürettiklerinin güzelliğini gereken özen ve sabırla tartmasını sağlayın zanaat için zanaat estetiğinde bütünüyle mevcuttur. Leibniz’in vurguladığı gibi, yaşam stiline her bir boyutu, diğer boyutları hem simgeler hem de -onlar- ile simgeler “ (Bourdieu 2015: 259).

Toplumsal uzamda ehlileştiren mekanizmalar, bizzat iktidar stratejilerinin ve toplumsal gücün difüzyonunun (yayılmının) belirli bir biçimde kanalize edilmesinin, hakikati bilme/anlama/yorumlama kategorilerinin ve epistemolojik meşruiyet araçlarının (kültürel sermaye) kanonlaştırılmasının sonucudur. Bourdieu, bunu “Dünyanın Sefaleti” isimli çalışmasında, ezilenlerin kendi ontolojik varoluşlarına sosyo-ekonomik bir anlamladırma yapmalarının ne düzeyde güç olduğunu vurgulayarak ifade eder. Bu toplumsal gruplar, algı kategorilerinin, yorumlama dayanaklarının, bilişsel çerçevelerin, söylemlerin ve retoriklerin kendilerinden olabildiğince uzak inşa edildiği ama olabildiğince de onlara iliştirildiği farklı türden bir durumsallıkla karşı karşıyadır: “Ezilenlerin söylemine çok az yer tanınıyorsa bu, söz konusu kesimlerin seslerinin bilhassa güç işitildiği içindir. Bu insanlar konuşmaktan çok konuşurlar ve egemenlerle konuştuklarında da ödünç bir söylem kullanırlar: Tam da egemen grubun onlar hakkında konuşurken kullandığı söylemi (...)” (Bourdieu 2015: 108-109).

### **Toplumsal İfadelerin Anlamlılığı ve Pratiklerin Temsiliyeti**

Clifford Geertz, “Yoğun Betimleme:Yorumsal Bir Kültür Kuramına Doğru” makalesinde, bir etnografyacının sadece olay ağları ya da olmuş bitmiş şeylerin nasıl olduğunu değil de, onları meydana getiren yeterliliklerin farklı türden ilişkiler ağı gerektirdiğini ve bu ilişkilerin toplumsal ifadelerin anlamlarını ve gündelik pratiklerin kendine has ritmini yansıttığını ifade eder. Böyle bir temsiliyeti betimlemek açısından, 1912’de Fas’ın Marmusha bölgesinde yaşanmış bir olayı nakleder (olay, 1968’de bulunan şişe içerisinde bir kağıtta anlatılmaktadır). Marmusha bölgesi, Fransızların kontrolünde olan bir kasabadır. Yirmi kadar küçük karakolla güvenliği sağlamaya çalışan Fransızlar pek de başarılı olamamıştır. Bu nedenle de mezrag, yani ticaret anlaşması, yasal açıdan bozulmuş olsa da aynen daha önce olduğu gibi devam etmektedir. Bir gece Cohen’in (kendisi Berberi dilini akıcı konuşan Yahudi bir tüccardır) yanına, başka iki Yahudi mal almak için gelmiştir. Başka bir komşu kabileye ait Berberiler, Cohen’in yerine zorla girmek isteyince, Cohen, tüfeğiyle havaya açar (Aslında, Yahudilerin silah taşımaları yasaktır; ama o sıralar her yan öyle karışıktır ki birçok Yahudi yine de silah bulundurur) ve saldırganlar kaçır. Ancak, ertesi gece saldırganlar tekrar harekete geçer ve Cohen’in yanındaki iki arkadaşını öldürerek dükkandaki bütün malları çalarlar. Cohen, yaralı vaziyette, kaçarak canını zor kurtarır. Sonra şikayetini bildirmek için karakola gider ve Yüzbaşı Dumari adındaki yerel komutana şikayete bildirir; ‘ar’, yani ondan çalınan malın dört ya da beş kat fazlasını istediğini anlatır. Soyguncular henüz Fransız otoritesini kabul etmemişlerdir ve açık bir direniş sergilemektedirler. Cohen, mezrag gerçekleştirdiği Marmusha kabilesinin şeyhiyle birlikte, -kabile kurallarına göre, şeyh, mezrag gerçekleştirdiği tüccarın hasarını tazmin etmek zorundadır- karakola gider ve ne yapmak istediklerini anlatır. Ancak, Yüzbaşı Dumari bunun için resmi bir izin vermez çünkü mezrag ilişkisi Fransızlarca yasaklanmıştır. Ama sözlü olarak izin verir ve “ eğer öldürülürsen bu senin sorunun olur” der. Böylece şeyh, Yahudi ve silahlı adamları, isyancı bölgesine girerler. Gizlice yaklaşır soyguncu kabilenin çobanını kaçırlar. Çok kısa bir süre sonra

soyguncu kabilenin üyeleri at sırtında peşlerine takılır. Soyguncu kabilenin üyeleri, koyun hırsızlarının kim olduklarını görünce şaşırırlar ve “Pekala konuşalım” derler ve böylece uzun bir pazarlık başlar. Soyguncu kabile, Marmushalarla ciddi bir kan davası başlatıp, işgalci güçlerin gözü önünde gelişigüzel çarpışmaya hazırlıklı değildir. İki grup uzunca bir pazarlıktan sonra verilen zarar karşılığında beş yüz koyun üzerinde anlaşır. Cohen, koyunlarını alır ve Marmusha’ya koyunlarıyla döner. Uzaklarda olsa da, Fransızlar yukarıdaki karakollarından onun gelişini işittiler (“Me, me, me” diyordur Cohen büyük bir mutlulukla, koyunlarını anımsayarak) ve Fransızlar, dediler ki, “Bu da ne demek oluyor?” Cohen de şöyle dedi: “işte bu benim ar.” Fransızlar, Cohen’in anlattıklarına inanmadılar ve onu isyancı berberilerin casusu olmakla suçlayıp hapse attılar, koyunlarına da el koydular. Kasabada Cohen’den haber alamayan ailesi öldüğünü zannediyordu. Ama bir süre sonra Fransızlar tarafından serbest bırakıldı ve evine döndü fakat koyunları olmadan. Sonra kasabadaki Albaya, yani bütün yöreden sorumlu olan Fransız’a gidip şikayetini ilettili. Ama Albay ona şöyle dedi: “Bu konuda hiçbir şey yapamam. Benim sorunum değil” (2010: 22-23).

Geertz’in etnografik duyarlıklarla naklettiği bu olay, toplumsal ifadelerin anlamlılığı ve gündelik pratiklerin çok yönlü temsiliyeti bakımından dikkate değerdir. Geertz’e göre bu olay ağı ile ilgili olarak sorulması gereken soru: “anlamlarının ne olduğudur.” Yani bu olay ağı, alay mı, meydan okuma mı, alaysılama mı, hiddet mi, züppelik mi, gurur mu içermektedir? (2010: 25) ya da birbirine uzak olmayan nesnel ilişki ağının bir çeşit konfigürasyonları olarak mı algılanmalıdır? Bu sorular çerçevesinde değerlendirildiğinde, Geertz’in analizi şöyledir: “Fas’ta bir ticaret anlaşması yapabilmek için belirli şeyleri belirli yollardan yapabilmeli (örneğin, bir yandan Kuran’dan Arapça sureler söylerken bir yandan da kabilenizin bir arada toplanmış dindar erkek üyelerinin gözleri önünde bir kuzunun boğazını kesebilmelisiniz) ve belirli psikolojik niteliklere (her şeyden önce, uzaktaki şeylere yönelik bir arzuya) sahip olmalısınız. Koyun çalmanın ne demek olduğunu bilmeden ve bunu nasıl gerçekleştireceğinizi bilmeden koyunlara baskın düzenleyemez ya da düzenlermiş gibi yapamazsınız (2010: 27).

Geertz, Cohen, şeyh ve Yüzbaşı Dumari arasındaki birbiriyle kesişen ilişkiler ağını, her biri kendi kulvarında mevkilerini güçlendirmeye çalışan, kendi pratikleri içinde boğumlanan ve içeriklenen etkileşimi toplumsal bir yapılaşma olarak değerlendirir. Bu etkileşimsel yapılaşmada aktörler, konumlanmalarını pratikler yoluyla güçlendirmeye çalışırlar:

Kültürel biçimler elbette boğumlanmayı çeşitli ürün biçimlerinde ve çeşitli bilinç düzeylerinde bulunmakta; fakat bunlar anlamlarını birbirleri arasında taşıdıkları her hangi bir özünü ilişkiden değil, süregelen yaşam biçimlerinde oynadıkları (Wittgenstein olsa “kullandıkları” derdi) rolden almaktadır. Cohen, şeyh ve Yüzbaşı Dumari’nin birbirlerinin amaçlarına karıştıklarında yaptıkları da aynen buydu- ticaret peşinde koşmak, onurlarını korumak, egemenlik sağlamak; bu da gözlerimizin önündeki pastoral dramayı oluşturuyordu (2010: 33).

Geertz, bu pastoral dramayı, daha açık bir dille ifade eder: “Kendisine ait ‘ar üzerinde hakkını savunarak Cohen, bir ticaret anlaşmasını harekete geçirdi; savunulan hakkı kabullenen şeyh, hakkı çiğneyenlere meydan okudu; sorumluluğu kabullenen karşı kabile tazminat ödedi; hem şeyhlere hem de tüccarlara buralarda kimin efendi olduğunu gösterme endişesi taşıyan Fransızlar emperyalist yüzlerini gösterdi” (2010: 34).

### **Sonuç Yerine**

Hem bireylerin gündelik algı dünyasının hem de toplumsallığın kendine özgü dinamik işleyişinin ayrılmaz parçaları olan simge, sembol ve anlam temelli sosyo-psişik kök inşalar; belirli bir tarihsel sürekliliğin ve ekonomik, siyasal, kültürel yaşanmışlıklar evreninin geçmiş ve bugün arasındaki tortulaşmış bir kimliğidir ve bu kimlik, bireylerin biyografik yaşantılarından öte bir biçimde ve hala hazırda sosyolojik olarak kuruludur. Bize ve bize özgü olduğunu zannettiğimiz düşünceler, kanaatler, tutumlar, hissedişler, duraksamalar, jestler, mimikler ve duygulanımlar sosyal olarak inşa edilmiş gerçekliğin ve bu gerçeklikteki tarihsel olarak kurulu ve aynı zamanda da dinamik olan toplumsal güç ilişkileri ağının ürünüdür.

Toplumsal güç ilişkilerinin dağılımı ve istikameti, gündelik yaşantılarda sadece sınıf konumlarını, statüyü ve maddi/nesnel sosyo-ekonomik zorunluluklar evrenini belirlemekle kalmamakta; aynı zamanda, biçimlenişleri ve ayrıntıları konjenktürel olan zamana, mekâna ve koşullara göre değişen toplumsal düzeyli davranım, düşünme ve duygulanım kalıplarını da inşa etmektedir. Toplumsal güç ilişkilerinin biçimlendirdiği ve şekil verdiği bu kalıplar, gündelik işleyiş ve pratiklerde alanlarda ya da toplumsal karşılaşmalarda toplumun sosyo-ekonomik dizgelenme ve sıralanma biçimleriyle tutarlıdır ve zihinleri bir eğilim olarak kategorileştirme ve dışlamalarla tahayyül etmeye sevk etmektedir.

Geertz’in Bali yerlilerinin horoz döğüşlerini analiz ettiği makalesinde, horoz döğüşünün erksi heyecanını inşa eden oyunun merkeziyle, bu heyecana göre konum olan çevrenin davranışsal, düşünsel ve duygusal eşleşmesi, kalıpların örtüşmesinin müstesna bir örneğidir. Gerçek yaşamdaki para, statü ve prestij opaklaşmasının merkezi, (failler düzeyinde) toplumun da merkezidir ve düşünme, davranma ve duygulanma kalıplarının üretimi de bu merkezden yapılmaktadır. Çevrenin (sosyo-ekonomik olarak daha geride olanlar) düşünsel ve duygusal algı/hissetme kategorileri ise merkezin biçimlendirdiği bu kalıplara göre konum almaktadır.

Gündelik yaşamın en temel insansal öğelerini oluşturan merhamet, iyilik, kardeşlik, eşlik, dostluk gibi Durkheim’da da toplumu birbirine bağlayan ve bir toplumsal zamk işlevi gören tinsel öğeler, toplumsal kalıpların nitelik, öz ve kimlikleriyle örtüşüp örtüşmediğine göre yaşama geçer ve pratiğe yansır. Eğer, toplumsal kalıplar rekabetçi bir dünyayı, statü için erk üretimini ya da homo economicusun kendini sağaltıma almak için stratejiler ürettiği bir evreni teşvik ediyorsa, tinsel öğeler (kardeşlik eşlik, dostluk) sahiciliğini yitirir ve toplumsal yaşamdaki basit stratejilerin leitmotifine (itici güç) dönüşür. Bu yönlü bir toplumsal durumsallık, simge, sembol ve anlam örtüntülerinin de yönünü tayin eder ve onlara biçim verir.

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, toplumsal durumsallıklar içerisinde tarihsel karakterli olarak olgunlaşan simge, sembol ve anlam ağlarının pozitif ya da negatif

değerlilikleri değil; “sosyolojik bir nesnellik” olarak güç ilişkilerine gömülü mahiyeti ve bireylerin düşünsel, duygusal ve davranışsal doğalarını inşa edilmiş kimlikler biçiminde, toplumsal olarak yeniden üretmesi ve aynı zamanda, bireyleri doğumlarından ölümlerine kadar kompoze eden örüntüsel bir toplumsal oluş olmalarıdır.

## KAYNAKÇA

ALTHUSSER, Louis (2014). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınlar.

ARON, Raymond (2014). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar, İstanbul: Kırmızı Yayınları.

BERGER, John (2013). *Görme Biçimleri*, çev. Yurdanur Salman, İstanbul: Metis Yayınları.

BERGER, Peter L. & Thomas LUCKMANN (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul: Paradigma Yayınları.

BOURDIEU, Pierre (2006). *Pratik Nedenler*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Hil Yayınları.

BOURDIEU, Pierre (2014). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İstanbul: İletişim Yayınları.

BOURDIEU, Pierre (2015). *Eril Tahakküm*, çev. Bediz Yılmaz, İstanbul: Bağlam Yayınları.

BOURDIEU, Pierre (2015b). *Devlet Üzerine*, çev. Aslı Sümer, İstanbul: İletişim Yayınları.

BOURDIEU, Pierre & J. C. PASSERON (2015c). *Yeniden Üretim*, çev. Aslı Sümer, Levent Ünsaldı ve Özlem Akkaya, Ankara: Heretik Yayınları.

BOURDIEU, Pierre & J. C. PASSERON (2015d). *Varisler, Öğrenciler ve Kültür*, çev. Aslı Sümer ve Levent Ünsaldı, Ankara: Heretik Yayınları.

BOURDIEU, Pierre (2015e). *Ayırım*, çev. Derya Fırat Şannan ve Ayşe Günce Berkurt, Ankara: Heretik Yayınları.

BOURDIEU, Pierre vd. (2015f). *Dünyanın Sefaleti*, çev. Levent Ünsaldı vd., Ankara: Heretik Yayınları.

BOURDIEU, Pierre (2016). *Seçilmiş Metinler*, çev. Levent Ünsaldı, Ankara: Heretik Yayınları.

COSER, A. Lewis (2011). *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları*, çev. Himmet Hülür, Serhat Toker ve İbrahim Mazman, Ankara: De ki Basım Yayım.

DURKHEIM, Emile (1994). *Sosyolojik Metodun Kuralları*, çev. Enver Aytekin, İstanbul: Sosyal Yayınları.

DURKHEIM, Emile (2006). *Toplumsal İşbölümü*, çev. Özer Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınevi.



GEERTZ, Clifford (2010). *Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

GIDDENS, Anthony (2014). *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul: İletişim Yayınları.

GOFFMAN, Erving (2014). *Damga*, çev. Ş. Geniş, L.Ünsaldı ve S. N. Ağırnaslı, Ankara: HERERİK Yayınları.

MEAD. H. G. (2017). *Zihin, Benlik ve Toplum*, çev. Yeşim Erdem, Ankara: Heretik Yayınları.

Makale Geliş | Received: 25.12.2018  
Makale Kabul | Accepted: 10.02.2019  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2019  
DOI: 10.20981/kaygi.529827

**Ferhat BAYIK**

Doktora Öğrencisi | PhD Candidate  
Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Antalya, TR  
Akdeniz University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Antalya, TR  
ORCID: 0000-0001-5924-2512  
ferhatbayik@hotmail.com

## Aristoteles ve Descartes Bağlamında Akıl ve Zekâ Kavramlarının Farkları

### Öz

Akıl Nedir? Zekâ Nedir? Bu kavramlar arasındaki ayırım ve ilişki ne olabilir? İnsanın neliğini belirleyen akıl ve zekâ hakkındaki bu evrensel sorular, zihnin tarihsel evrimi bağlamında önemlidir. Bu eksende çalışmanın amacı; akıl ve zekâ kavramlarının mahiyetini özellikle Aristoteles ve Descartes temelinde ele alarak arasındaki farklılıkları, benzerlikleri, kullanım alanları ve bu kullanıma bağlı olarak her iki kavramın da insan etiği açısından doğuracağı muhtemel felsefi sonuçları ortaya koymaktır. İlkçağ felsefesinde önemli bir kavram olan akıl (*logos*) sözcüğü özellikle Aristoteles tarafından zihin-beden birliği bağlamında bütün boyutlarıyla temellendirilmiştir. Ancak, modern felsefenin ilkelerini ortaya koyan Descartes'in zihin ve bedeni kökten ayırmasıyla, yepyeni bir zekâ anlayışı ortaya çıkmıştır. Kartezyen bilincin, akıl kavramını zekâyâ indirgenmesi bu anlayışın en önemli doğurgusudur. Aristoteles'ten Descartes'e değin tarihsel ve felsefi gelişmeler düşünüldüğünde, akıl ve zekâ bir üçgenin kenarlarına benzetilebilir. Akıl üçgenin geniş tabanını oluştururken, daralarak sivrilene kısım ise zekâdır. Üçgenin geniş tabanı aklın barındırdığı engin anlamı temsil ederken, sivrilerek yukarı çıkan zekâ ise hem aklın anlamını daraltır hem de onun görevini üstlenircesine yükselir. Yükselmesine bağlı olarak daha keskin, daha sivri ve daha dar bir açı oluşturur. Bu yönüyle düşünüldüğünde insani nitelikleri etrafıca ortaya koyabilmenin ön koşulu Kartezyen zekâ değil, Aristotelesçi akıl kavramıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Aristoteles, Descartes, Akıl, Zekâ, Logos, Nous.

## The Differences Between Mind and Intelligence in Aristotle and Descartes

### Abstract

What is Mind? What is intelligence? What are the distinction and relationship between these concepts? These universal questions about the mind and intelligence that determine human wholeness are important in the context of the historical evolution of the mind. Concerning these questions, the aim of this study is to reveal the differences, similarities, domains of use and the possible philosophical consequences of both concepts regarding human ethics especially through perspectives of Aristotle and Descartes. The word mind (*logos*), which is an important concept in ancient philosophy, had been grounded with all dimensions by Aristotle's mind-body unity. However, a new understanding of intelligence which reveals the principles of modern philosophy has emerged with Descartes. Degrading "mind" into "intelligence" is the most important outcome of Cartesian understanding. From Aristotle to Descartes, when historical and philosophical improvements are considered, mind and intelligence can be compared to the edges of a triangle. Mind constitutes the broad base of the triangle, while the narrowing top part refers to intelligence. While the wide base of the triangle represents the vast meaning of mind, the spiring intelligence both narrows the meaning of mind and rises up to take over the role of mind. Due to its elevation, it creates a sharper, more pointed and narrower angle. Considering this aspect, the prerequisite of revealing human qualities is not the Cartesian intelligence, but the Aristotelian mind.

**Keywords:** Aristotle, Descartes, Mind, Intelligence, Logos, Nous.

Kavramların mahiyetini etraflıca ortaya koymak felsefenin önemli önceliklerindedir. Bu önceliği bize düşündüren, sorgulatan hatta ondan kuşkulandıran şeyin akıl<sup>1</sup> veya zekâ<sup>2</sup> olduğu fikri yaygındır. Aristoteles “Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler.” (Ross 1908: 2205) ifadesiyle bilginin ve bilme eyleminin önemine *Metafizik* kitabının girişinde dikkat çeker. Akıl ve zekâ bilginin işlendiği ve bilme eyleminin gerçekleştirildiği alandırlar. Bu yönüyle her iki kavram da birçok yerde eş anlamlarda kullanılmaktadır. Öyle ki, çeşitli dillerin sözlüklerinde dahi her iki kavram tam anlamıyla ayırt edilememekte ve birbirleri yerine kullanılabilir. Örneğin:

Türkçe’de “akıl” için düşünme, anlama ve kavrama gücü, us; “zekâ” için insanın düşünme, akıl yürütme, objektif gerçekleri algılama, yargılama ve sonuç çıkarma yeteneklerinin tamamı, anlak, dirayet, zeyreklik, feraset.

İngilizce’de akıl (*mind*) için; hatırlama ya da hatırlanma durumu, zekâyâ ait işlerin yapıcısı, kişinin zihinsel etkinlikler kapasitesi, entelektüel kalite, zihinsel güç. Ayrıca zekâ, beyin, ruh, kıvrak zekâ anlamlarına gelen *intellect, soul, psyche, brain, brains, intelligence, wit* sözcüklerinin eş anlamlısı olarak verilmiş insanın algılama, hatırlama, tasarlama, değerlendirme ve karşılaştırma gibi özellikleri içeren karmaşık fakültesi olarak tanımlanmıştır. Zekâ (*intelligence*) için; anlama fakültesi, bilme veya kavrama kapasitesi, bir kişinin yeni ortama uyum sağlama, problem çözebilme, öğrenme, sembolleri ya da ilişkileri kullanabilme gibi niteliklerin zekâ testleriyle ya da diğer sosyal kriterlerle ölçülmüş mevcut becerileri (Websters 1986: 1174, 1436).

Fransızca’da akıl (*esprit*) için; ruh, hayati nefes, akıl, duyu, anlayış, zekâ, zekâ kıvraklığı... Zekâ (*intelligence*) için; zekâ, akıl; açıkça anlama veya kavrama, beceri, yetenek; karşılıklı anlayış ilişkisi, yazışma, bilgi aracı (Girard 1965: 316, 427).

Almanca’da akıl (*geist*) için; zihin, akıl, düşünme yeteneği; zekâ. Zekâ (*Intelli’genz*) için; zekâ, akıl. İnsanın, duyguları bilme ve akılla kontrol etme yeteneği. (Ülkü 2006: 317, 415).

İspanyolca’da Akıl (*mente*) için; akıl, zihin, us, niyet, düşünüş, idrak irade. Zekâ (*inteligencia*) için; anlaşılma, kavranma, anlama kapasitesi, kavrama yeteneği zekâ. (Uriarte vd. 2010: 788, 843).

Yukarıdaki tanımlardan fark edileceği üzere, gerek akıl gerekse zekâ kavramları arasındaki biricik ayırıcı unsur net olarak verilememiştir. Hatta birbiriyle özdeş sözcükler her iki kavramın tanımı bağlamında yinelenmiştir. Bunun nedeni Aristoteles’in akıl anlayışından ziyade Descartes’in bilinç anlayışı ekseninde

---

<sup>1</sup> Alm. *Geist*, İng. *mind*, İsp. *ment*, Fr. *esprit*.

<sup>2</sup> Alm. *Intelligenz*, İng. *intelligence*, İsp. *inteligencia*, Fr. *intelligence*.

kavramların şekillendirilmesidir. Bu müphemlik Aristoteles’in akıl kavramına getirdiği bütüncül bakış açısının anlaşılmasıyla giderilebilir. Bu uğurda, Descartes’in bilincin anlayışı etraflıca ele alınarak, zekâ kavramının akıldan hangi bakımdan farklı olduğu anlaşılacaktır.

Soyut kavramlar oldukları için akıl ve zekâ üzerine net tanımlar getirmenin güçlüğü ortadadır. Dolayısıyla akıl ve zekânın farkı, konumu, arasındaki ilişkinin anlaşılması filozofların yorumlarıyla mümkün hale gelebilecektir. Örneğin, ilkçağ düşünürlerinin zekâ sözcüğü yerine doğrudan kullandıkları bir tabir yoktur. Bunun yerine akıl, zihinsel ve bedensel olguların bir bütünü olarak zekâyı ilgilendiren fakülteleri de kapsar. Ancak, zekâ kelimesine denk gelen bir alan olduğu düşünülebilir. Sezgisel akıl (*nous*) Aristoteles’in etkin ve edilgin olarak kendi içinde ikiye ayırdığı bir alandır. Bu alan, Descartes’in bilincine yani zekâyı en yakın nitelikler barındırmaktadır. Kavram karmaşasına mahal vermemek adına, bu noktadan itibaren akıl için *logos* sözcüğü kullanılacaktır. İlkçağ anlayışında *logos* ilahi niteliği olan, tarihsel, kapsayıcı ve duyulardan beslenen bir olgudur. Oysa zekâ bu bütünselliğin içinde küçük bir alandan ibarettir. Çağdaş dünyada kullanılan zekâ sözcüğünün kökeni 17. Yüzyıl felsefi anlayışına özellikle Descartes’in zihin-beden görüşüne dayanır. Yani özellikle bu dönem sonrasındaki gelişmeler, zekâ teriminin bugünkü manasıyla kullanılmasına neden olmuştur. Hatta öyle bir noktaya gelmiştir ki, zekâ sözcüğü akıl karşısında yüceltilerek insani değerler zekâ ölçütüne indirgenmiştir. Bunun için çeşitli testler dahi geliştirilmiştir. Bu denli iç içe geçmiş ve birbirinin yerine kullanılan bu iki sözcük günümüz anlayışında ciddi kavramsal yanlışlıklara neden olabilmektedir. İnsan akli salt bir organa özgü bir şey olmamakla birlikte, bir organın parçası olarak da düşünülmemelidir. Tam tersine akıl tarihselliği olan, alt unsurlara sahip kapsamlı bir olgudur. Bu yönüyle akıl salt hesaplama, işleme, kıyaslamadan yani zekâ olarak tabir edilen alandan ibaret değildir. En öz tabiriyle insani nitelikleri olduğu gibi ortaya koyabilen kavramın kendisidir akıl. Zekâ ise yalnızca belirli alanlara özgü kabiliyetleri etkin bir şekilde ortaya koyabilme becerisidir.

Yukarıda sözünü ettiğimiz iddiaların temelini Aristoteles’in bilgiyi ve bilme eylemini zihin-beden birliğinde gerçekleşen bir olgu kabul etmesi oluşturur. Çoğu yerde akıl ve ruh sözcükleri birbiriyle özdeşleştirilir ve birbirinin yerine kullanılır. Öyle ki ruh (*psyche*) Aristoteles için akılsal fakültelerin tümünü barındıran bir çember ya da taşıyıcıdır. Ruha ait olan akıl da kendi içerisinde çeşitli kısımlara ayrılır. Her bir kısım, bilgiye ulaşma uğrunda farklı görevlerin icra edilmesinden sorumludurlar. Aristoteles akıllı akıl yapan unsurları yani, aklın doğru bilgiye ulaşma yöntemlerini beş yolla sıralar; sanat (*techne*), bilimsel bilgi (*episteme*), pratik bilgelik (*phronēsis*), felsefi bilgelik (*sophia*) ve sezgisel akıl (*nous*). (Aristotle 1893: 184). Bu noktada akıl, sözünü ettiğimiz bu beş alandan meydana gelir. Aristoteles, bu kavramlardan her birinin çeşitli görevlerini bazı eserlerinde belirtir. Öyle ki, doğru bilgiye ulaşma yolunda pratik bilgelik pratik bilgelik (*phronēsis*) ve sezgisel akıl (*nous*) insani nitelikleri doğrudan belirlediği için önemlidir. Bu sebeple, Aristoteles’in sezgisel akıldan (*nous*) önemle bahsetmesi, gerek zekânın temelini oluşturması açısından gerekse ilahi özellikler barındırması açısından dikkat çekicidir.

Sezgisel aklın (*nous*) detaylarını Aristoteles etkin ve edilgin akıl başlığı altında açıklar. (Ross 1995: 93). Sezgisel akıllı (*nous*) etkin ve edilgin olarak ikiye ayıran Aristoteles için salt akılsal nitelikler sadece etkin olan bölüme münhasırdır. Edilgin akıl sadece bedenün duyar vasıtasıyla aldıklarını işler. Diğer bir deyişle edilgin bölüm, kendine sağlanan bir veri olmaksızın herhangi bir işlem yapamaz. Bu yönüyle düşünüldüğünde her insanın farklı bedeni olduğu gibi, farklı edilgin akıllar da mevcuttur. Çeşitli edilgin akıllar bedene bağlı olarak ortaya çıkar ve yok olurlar. Gökberk'e göre Aristoteles'in bu yorumu bireyin ölümsüzlüğünü benimsemediğini ortaya koyar. Oysa etkin akıl bedenden ve dünyasal şeylerden tamamen farklıdır ve yaratılmadığı gibi yok da olmayacaktır. (Gökberk 1993: 87).

Bu konu üzerine Ross'un (1995) yorumuna bakıldığında asıl ve ilk olarak var olan edilgin akıldır. Etkin akıl, yalnızca edilgin aklın potansiyelini ortaya çıkaran şey yani bir nevi kıvılcımdır. Burada önemli bir husus da etkin ve edilgin akıl ayrımının ruh

içinde bulunmasıdır. Bazı düşünörlere göre etkin akıl ruh dışında konumlanan ilahi bir akıldır. Ancak, Aristoteles *Metafiziği*'nde de belirttiği gibi etkin akıl insan ruhuna içkin ilahi bir akıldır. “Bu, faal akılı bireysel insani varlığın tümüyle dışında bulunan Tanrısal bir akla özdeş kılmaya çalışın her türlü yorum imkânını ortadan kaldırır, ama faal akılda insan ruhuna içkin bir Tanrısal akılı gören yorumu ortadan kaldırmaz.” (Ross 2011: 235). Etkin akılı insani varlığın dışında konumlandırarak, onu Tanrısal bir akılla eşit tutma düşüncesi bu durumda boşa çıkmaktadır. Ancak, insan ruhu içerisinde içkin bir Tanrısal aklın varlığını savunmak Aristoteles'e göre doğru bir yaklaşımdır. Burada amaç, Tanrı'nın mahiyetini belirlemede faal aklın bir araç olarak kabul edilmesi anlamına gelir ama faal akılı tek başına bir Tanrı düşüncesiyle eşdeğer tutmaz. Aksi halde, Tanrı insan ruhunda bulunan bir şey olması gerekir. Bu düşünce Aristotelesçi Tanrı anlayışına terstir. Aristoteles'in özellikle İlk Hareket Ettirici (*Prime Mover*) hakkındaki bölümünde, Tanrı'dan hareket etmeyen hareket ettirici olarak bahsedilir (Ross 1995: 95). Bu anlayışa göre, birbirine benzeyen yani homojen anlamda dünyevi kuvvelerin ötesinde Tanrı, heterojen bir kuvveye sahiptir. Bu yönüyle kendisi hareket etmeyen ancak öteki şeyleri hareket ettirebilen masif bir olgudur. Dolayısıyla, Tanrı idesi Aristoteles'e göre etkin akıl (*active intellect*) edilgin akıl (*passive intellect*) ya da bunların genel adı sezgisel akla (*nous*) eşdeğer bir şey değildir. Bunların ruh altında konumlandırılması koşuluyla, Tanrı'yı anlayabilme yolunda araç olarak kabul edilmesi mümkündür. Daha öz bir ifadeyle Aristoteles için etkin akıl, edilgin akıl (zekâ) ile nesne arasında bir aracı değildir.

Bilginin olgusal gerçeğini anlamak istiyorsak, pasif akıl ve nesne arasındaki ilişkinin yanı sıra, etkin akıl bir aracı olmamasına rağmen yine de üçüncü bir şeydir. Görme yetisinin olgusal gerçeğini anlayabilmek istiyorsak, göz ve nesne arasındaki ilişkide olduğu gibi ışık da üçüncü bir şey olarak ele alınmalıdır. Işık, bir aydınlatıcı olarak aslında şeffaf hale getirilmiş bir ortamın aracı koşuludur ve aslında görebileceğiniz gözün ve görünür nesnenin görülmesini mümkün kılan şey ışığın gerçekliğidir ya da aktüalitesidir (Ross 1995: 156).

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* eserinde makul olanı az ya da çok değil ikisinin ortası olarak işaret eder. Ona göre orta olan şey de doğru akıldır. Bu görüşünü pratik

akıl (*phronēsis*) için de savunur. Akıl, aşırı ve yetersiz olanın arasında bulunan ortayı yakalamayı amaçlar. Pratik akıl (*phronēsis*) de insan eylemlerinde daima ölçülü olanı yakalamayı amaçlar. Türkçe karşılığı akliselim olan *phronēsis*, *nous*'tan farklı olarak deneyimi ve tecrübeyi yönetir. Yani akıl sahibi olmak, akliselim olmak ya da akli başında olmak ancak yaşantılarla ve deneyimlerle mümkündür. Bu bağlamda Aristoteles; “Dahası, bir insanın kendi sorunlarıyla başa çıkabilmesi inişli çıkışlı bir yoldur ve dikkat gerektirir. Bu durum, bir gencin geometride ya da matematikte ustalaşabileceği ve bu konularda bilge olabileceği ama onun ihtiyatlı ya da sağduyulu olamayacağı gerçeğinden anlaşılmaktadır. Bunun sebebi, bazı gerçekleri bize sadece deneyim tanıtabilir ve nihayetinde insan ihtiyatlı veya sağduyulu olabilir; ama genç birisi yılların meyvelerini tatmadığı için deneyimsiz olmalı.” (Aristotle 1893: 194). ifadesiyle akıl kavramını salt uslamlamaya indirgemez. Tersine, akliselim (*phronēsis*) sözcüğünü, deneyim ve zamanla ilgili olduğu için yüceltir. Çünkü akliselim olmak başlı başına kısa süre içerisinde, belirli uslamlamalarla oluşturulabilecek bir şey değildir. Dolayısıyla, Aristoteles'in anlayışına göre, genç birisi rasyonel anlamda zeki olabilir ancak akliselim olmak, yılların meyvesini tatmış deneyim ve tecrübe sahibi kişilere özgü bir olgudur. Bunun yanı sıra pratik akıl (*phronēsis*), arka planda mutluluk gayesini taşır. Bu sebeple Aristoteles, “Akliselim dediğimiz insan sağlık, para, güç gibi ayrıntılarla değil iyi yaşama konusunda kendisine nelerin gerekli olduğunu doğru bir şekilde düşünebilen insandır (Aristoteles 2014: 132). demiştir. Bu yönüyle pratik akıl da sezgisel akıl kadar önemli ve insani nitelikleri doğrudan konu alır. Pratik akıl (*phronēsis*) ve sezgisel aklın (*nous*) yanı sıra, yukarıda sözünü ettiğimiz bilimsel bilgi (*episteme*), sanat (*techne*), felsefi bilgelik (*sophia*) kısımları da ruhun yani aklın diğer kısımlarıdır.

Aklın, sanat fakültesi (*techne*) söz konusu olduğunda, yapma ve yaratma sözcükleri öne çıkar. Öyle ki, yapma ve yaratma birbirinden farklıdır. Bir şey, ilk halinden farklı bir durumdaysa o şey ya yapılmıştır ya da yaratılmıştır (*to do / to make*). Ortaya çıkan her şey bir sanat değildir. Örnek olarak, mimarlık; yaratmanın akılla ilgili bir unsurdur. Öyle ki, her bir sanat zorunlu olarak yaratmayla ilgilidir. Bunun koşulu

da yaratan insandır. Sanat yalnızca doğru akılla eşzamanlı bir yaratma eylemidir. Bu yönüyle bir yapma değildir (Aristoteles 2014: 132). Ross’un daha öz bir ifadesiyle sanat, doğru bir kural aracılığıyla şeyleri meydana getirme ya da yaratma eğilimidir (Aristotle 1893: 225). Burada sözü edilen doğru kural, akli kasteder bu da sanatın aklın bir uzantısı olduğunu doğrudan vurgulamaktadır.

Bilimsel bilgi (*episteme*), öğretim yoluyla aktarılabilen gerekli ve sonsuz olan şeylerle ilgilidir. Öğretim her zaman bilinen ile başlar ve tümevarım ya da kıyas ile ilerler. Ancak tümevarım bilimsel bir süreç değildir; bilim olan kıyas sürecinin ilerlediği ilk ilkeleri sağlar. Bilimsel bilgi, bir şeyi ispatlayabilme yeteneğimizdir (Aristotle 1893: 224).

Felsefi bilgelik (*sophia*), sezgi ve bilim bileşkesinin en yüksek nesnelere yoğunlaşması olarak anlaşılabilir. En yüksek gök cisimlerinin konumu ne ise, felsefi bilgelik konumu da pratik bilgelige kıyasla odur. Felsefi bilgelik, *Metafizikte* kabul gören matematik, metafizik ve doğa bilimini kapsamaktadır. Aristoteles'e göre bu konular özellikle insanın amaçladığı en iyi yaşamın bir göstergesi niteliğindedir. (Ross 2011: 339).

Yukarıda sözünü ettiğimiz sanat (*techne*), bilimsel bilgi (*episteme*), pratik bilgelik (*phronēsis*), felsefi bilgelik (*sophia*) ve sezgisel akıl (*nous*) fakültelerine *logos* ev sahipliği yapar. Bu yönüyle *logos* sadece insanı diğer tüm hayvanlardan ayırmakla kalmaz, aynı zamanda insan ruhunu kendi içinde ayırır. Aristoteles’in akıl anlayışının temelinde bütünsellik diğer bir ifadeyle birlik yatar. Ona göre beden ve zihin birbirinden ayrı düşünülemez. Bu konuya ilişkin Thomas Aquinas’ın yorumu önemlidir. “Aristoteles'te bulunmamakla birlikte Aristotelesçi bir prensip olan ‘daha önce duyularda bulunmayan hiçbir şey kavrayışta bulunmaz’ (*nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*) ifadesi akıl ile bedenin birliği görüşünü modern zamanlara kadar sürdürür.” (Kelly 2017: 108). *Logos* bir bakıma bu bütünselliği oluşturan bedensel ve zihinsel olanların kapsayıcı alanıdır. Aygün’ün ifadelerine bakıldığında *logos*’un bedensel ve zihinsel şeylere nüfuz ettiğine ancak kendi içinde bu olguların tamamıyla



*logos*'a teslim olmadığı, kendi içinde de *logos*'a sahip ve *logos*'tan yoksun alanlar olduğu anlaşılmaktadır:

Şu an için hem dünya hem de insan ruhu bir şekilde *logos* ile donatılmış gibi görünür, ama hiçbiri tepeden tırnağa donatılmış değildir. Yine de insan ruhunun analizi, *alogos* kısmı ile *logos* olan kısım arasındaki ayrımın ötesinde bir ayrım daha gerektirir. Örneğin, beslenme ve büyüme sadece *alogos*'a özgüdür. Ancak bu *alogos* bölümünün yanı sıra *logos*'a sahip olan insan ruhunun başka bir parçası daha var. Bu üçüncü bölüm, ikisi arasında bir şekilde aracılık etmektedir: “*alogos*” iken, bir şekilde *logos*'a katılır (Aygün 2017: 116-117).

Diğer bir yönüyle, *logos* sözcüğü çeşitli anlamlarda ve görevlerde kullanılmıştır. Yunanca isim kökünden gelen *logos*, klasik dönemlerde kullanılan *lego* (söylüyorum) fiilinden türemiştir. Günümüz sözlüklerinde başlıca; *kelime*, *konuşma*, *argüman*, *açıklama*, *doktrin*, *itibar*, *sayısal hesaplama*, *ölçü*, *oran*, *ifade*, *prensip* ve *akıl* gibi sözcükler *logos*'un standart anlamlarıdır. Daha sonraları, Stoa felsefesini derinden etkileyecek olan Heraklitos'un *logos* doktrini üç temel anlamda kullanılır; evren hakkındaki düşüncelerimiz, evrenin kendi rasyonel yapısı ve bu rasyonel yapının kaynağı. Heraklitos *logos*'u bir akıl türü olarak görse de başlı başına bir düşünme etkinliği olarak görmemiştir. Anaksagoras ise bu tartışmayı bir adım daha ileri götürerek evrenin akıl prensibini ortaya koyar. Ona göre akıl *logos*'tan ziyade *nous* 'tur ve öteki şeylerden özerk bir haldedir. Sofistlere bakıldığında *logos*, argümanlar ve argümanların neyle ilgili olduğu hakkında kullanılır. Böylece ‘doğru akıl’ *orthos logos* hem doğru argüman, kuram hem de bu kuramın ya da argümanın neyle ilgili olduğunun yapısını oluşturan şeydir. Platonik evrene bakıldığında, onun rasyonel ilkelerle organize edildiği görülür. Ancak, bu organizasyon ya da düzen sezgisel akıl (*nous*) ile şekillendirilir. Ancak, insan ruhu söz konusu olduğunda Platon özellikle, *Devlet* eserinde *nous* ve *logos*'u çok yakın anlamlarda kullanır. Stoacı düşünce sisteminde, *logos* doktrini en geniş uzantısına erişmiştir. Bu yönüyle *logos* Stoacılar için evrendeki bütün aklın ilkesidir. Öyle ki, *logos* bütün etkinliklerin kaynağı olan Tanrı'yla tanımlanmıştır. Bu düşünceye göre *logos*, diğer maddelerin içine işleyen bir başka

maddedir. Öz bir ifadeyle, *logos*; bir şarap damlasının bütün denizin her yerine yayılarak nüfuz etmesidir. (Kerferd 1967: 83).

Stoacıların Tanrı anlayışına derin etkisi olan Heraklitos’un *logos* yorumu, Stoacıların Tanrı’dan şüphe ettiği ve çıkmaza girdikleri durumunda başvurdukları ilk kaynak olmuştur:

Heraklitos’a göre *logos* işitilen, şeyleri açıklayan, her şeye ortak olan bir şeydir. Onun bir diğer kavramı da uyumdur (*harmony*). Herakleitos dünyayı, her şeye ortak olan *logos* tarafından birleştirilmiş ve düzenlenmiş şeylerin bir koleksiyonu olarak görür. Ona göre dünyayı düzenli yani uyumlu bir yapıya, bir kozmosa dönüştüren şey *logos*’tur. Bu nosyon da Stoacı evren anlayışında çok önemli bir yere sahiptir. Stoacılar Herakleitos’un uyum kavramını benimsemeseler de herkesçe paylaşılan, her şeyi yönlendiren *logos* anlayışını benimsemişlerdir. *Logos*’un sembolü ya da aracı olan ateş de Stoa fiziğinin temeli olarak Zeno tarafından kanıksanmıştır. Her şeyden önce, Stoacılar *logos*’un sistematik olarak yönettiği bir evrenin dilsel ve mantıksal etkilerini geliştirmişlerdir. (Long 1986: 145-146).

İfadelerden anlaşılacağı gibi Stoacılar *logos* sayesinde evreni açıklamaya ya da somutlaştırmaya çalışmışlardır. Akıl için en kapsayıcı sözcük olan *logos* da tıpkı *nous* gibi ilahi bir Tanrı’yla eşdeğer tutulmuştur. “Stoacı evren, bir yasa tarafından yani içkin (*immanent*) bir *logos* tarafından belirlenen bir dünyadır. Bu onların felsefesinin her üç yönünden geçer. Sonuçta, bunlar sadece yönlerden ibarettir yani başka çıkar yol olmadığına birliği (*unity*) – doğa, evren ya da Tanrı olan bir şeyi sunmanın yollarıdır.” (Long 1986: 144). *Logos* sözcüğü aklın bütün fakültelerini kapsadığı için, tümelin bilgisini vermektedir. Bu nedenle ilahi bir anlam yüklenmesi o dönemin çaresizliğinde gerek Heraklitos gerekse Stoacılar tarafından başvurulan bir seçenektir. Bu durumda *logos* Tanrı’nın kendisinden ziyade aklın bütün fakültelerini içine alan çemberdir.

Daha yakın bir zamanda Wedin, baskın bir görüşle *logos*’un temelde bir fakülte olduğu kadar dil olduğu sonucuna varmıştır. *Corpus*’taki çoğu pasajın *logos*’u dil (*language*) ile bağdaştırdığını, hatta *De Partibus Animalium II. 17, 660a2-3* eserinde *logos*’un ses yoluyla harflerin birleşiminden oluştuğunu söyler. *De Generatione Animalium V.6, 786b19-22* eserinde doğanın insanı en çok ses kapasitesiyle donattığını, çünkü hayvanlar içinde yalnızca onun *logos*’u kullandığını bildirir. Yine, *Politica I.2,*

1253a9-15, eserinde bu bağlantıyı yeniden doğrular. Doğanın insana zevk ve acıdan daha fazlasını bahşettiğini ifade ederek, sese sahip olduğunu ima eder, çünkü yalnız insan avantaj ve dezavantajları ortaya koyabilmek için *logos*'a sahiptir. (Wedin 1988: 146).

Peki, zekâ kavramı nedir? Kökeni hangi döneme dayanmaktadır? *Logos* ile ilişkisi nedir? Bu sorulara verilecek cevaplar akıl ve zekâ arasındaki farklılıkları da belirleyecektir. *Intelligence*<sup>3</sup> kelimesinin Türkçe'deki karşılığı zekâ'dır. Köken itibarıyla Aristoteles'in edilgin akıl (*passive intellect*) kavramına denk gelir. Burada 'denk' ifadesini kullanıyoruz. Çünkü Antik Yunan'da zekâ ya da *intellect* sözcüğü insanın neligini tek başına belirlemediği gibi *logos* ile eşdeğer tutulamaz. Zekâ sözcüğünün temelini Descartes felsefesi oluşturmaktadır. Modern döneme kılavuzluk edecek böylesine radikal bir felsefi yöntemin ortaya çıkmasına, Descartes'in yaşadığı dönemin karmaşık atmosferi neden olmuştur. Rönesans dönemini sonlandıran modern felsefeyi ortaya koyarak insanın kendi bilincinin farkına varmasının gelişimini dönemin içinde bulunduğu dinamikleriyle Toulmin (1990) şöyle anlatır:

Erken 17. Yüzyıl sadece ekonomik ve sosyal bir kriz değil aynı zamanda entelektüel ve ruhsal bir krizdi. Hüküm süren şüphecilik anlayışı çökmüş, kesinlik anlayışı daha çok benimsenmeye başlamıştı. Bu döneme damgasını vuran Descartes, insan bilgisini “açık, seçik ve kesin” temeller üzerine kurmaya çalışmıştı. Öyle ki kendisi, modern çağın rasyonel felsefesi için bir kalkış noktası olmuştu. Descartes'in felsefesi Hristiyanlığın temel ilkeleriyle ters düşmekteydi. Duyguların yanılabilirliğini kullanarak, deneysel her şeyi kuşku alanına çeker sonra da açık ve seçikliğin kuşku götürmez apaçıklığına başvurur. Bunun sonucunda keşfettiği şey, “sorgulanamaz / kuşku götürmez biricik kesin şey”dir. Descartes'e göre şüphesiz her bilim ampirik (deneye dayalı) incelemeyi gerektirir. Ama bu ampirik faaliyetin amacı Francis Bacon'un dediği gibi “olgusal veriler” yığını değildir; aksine Tanrı'nın yaratıcı eyleminin her bir bilimsel alanda vücut bulduğu “açık ve seçik” idealardır. (Toulmin 1990: 47).

Descartes, yaşadığı dönemin karmaşık ve hantal zihniyetini oluşturan kurallardan yakınlıkla, kendi yöntemini ortaya koyar ve bunu da tam olarak yerine getirme kararı

---

<sup>3</sup> *Intelligence* /m'telɪdʒ(ə)ns/ kelimesi *nous*'un alanlarından biri olan edilgin akıl *passive intellect* ile ilişkilendirilebilir. Dolayısıyla akla ait olan bir fakültenin unsurudur.

alır. Bu yöntemlerden ilki; önyargılardan ve aceleden kaçınarak bir şeyin apaçık doğruluğundan emin olmak, ikincisi; problemleri mümkün olan asgari bölümlere ayırarak çözümlenmek, üçüncüsü; basitten karmaşığa doğru ilerleyen bir sıra izlemek ve son olarak, adımların eksiksiz bir şekilde ilerlediğinden emin olmak amacıyla kontroller ve sayımlar yapmaktır. (Descartes, 1994: 21-22). Descartes’in yöntemlerinden anlaşılacağı gibi, bölümlere ayırarak çözümlenmek bu düşüncenin en temel unsurudur. Bu düşünce kılavuzluğunda Descartes, Aristoteles’in aksine, zihin ve bedeni köktenci bir yaklaşımla birbirinden ayırarak bilincin mahiyetini tek boyuta sınırlayarak yeniden belirlemiştir.

Cisim ‘uzamlı olan şey’ (*res extensa*), ruh ise ‘düşünen şey’ (*res cogitans*)dır. Bu yüzden ruh ile cisim birbirinden özce ayrı olan, temel nitelikleri bakımından birbiriyle uzlaşamayan iki tözdürler: Cisim düşünmez, ruh da yer kaplamaz; bir ‘duygu’ uzayın herhangi bir yerinde değildir, oysa cisim mutlaka bir ‘yer’de bulunur. Bu anlayışı ile Descartes, gerçeği yapıcı birbirinden bütünü başka olan iki bölgeye ayırmış oluyordu. (Gökberk 1993: 238).

Descartes’in bedensel (*corporeal*) olanı düşünen şeyden ayırması, Aristoteles’te bütünsel olan akıl kavramını zorunlu olarak tek boyuta indirgeyerek sınırlandırmıştır. Kendisinden sonraki beş yüz yıla damgasını vuran Descartes, aslında bu uzun dönemin akıl anlayışını salt zihinsel süreçlerle sınırlandırarak zekâyâ indirgemmiştir. Descartes’in bölümlere ayırarak bilgiye ulaşma yaklaşımı, kendisinden sonraki düşünürlerle de ilham kaynağı olmuştur. Bunun örneği ilk sayfalarda sunduğumuz çeşitli sözlüklerdeki akıl ve zekâ kavramlarının müphemliğinde fark edilmektedir. Zekâ sözcüğü, zihinsel süreçlere odaklanan bir yaklaşımla çağdaş düşünürler tarafından aklın yerine kullanılmıştır. Örneğin, Descartes’in ayırmacı yaklaşımı temelinde, çeşitli düşünürler insan zekâsını salt zihinsel süreçler temelinde belirli bölümlere ayırmışlardır. Örneğin; (Spearman) *genel zekâ*, (Thorndike) *sosyal zekâ*, (Catell), *akışkan ve kristalize zekâ*, (Sternberg & Wagner 1986) *akademik ve pratik zekâ*, (Levinson) *etkileşimsel ve analitik zekâ*, (Perkins) *sinirsel, deneyimsel ve yansıtıcı zekâ*, (Sternberg) *yaratıcı zekâ*, (Mayer) *duygusal zekâ*, (Kaufman) *sözel ve algısal zekâ*, (Gardner) *görsel-mekânsal, bedensel-kinestetik, müzikal, kişilerarası, kişisel, dilsel ve mantıksal-matematiksel zekâ*.

(Sternberg, & Kaufman 2011: 108). Zekâ'ya yönelik tanımlara bakıldığında zihin-beden birliğinden uzak, ayrık bölümlerden oluşan bir yaklaşım benimsenmiştir. Zekâ kavramının tarihsel açıdan geçirdiği tanımlanma sürecini örnekler nitelikte daha detaylı bir çalışma Legg S. ve Hutter M. (2006) tarafından gerçekleştirilmiştir. *A Collection of Definitions of Intelligence*<sup>4</sup> başlıklı araştırmada zekâ kavramı üzerine 70 civarında tanımın öne sürüldüğü anlaşılmaktadır. Bu tanımlar; *Genel Tanımlar*, *Psikolog Tanımları* ve *Yapay Zekâ Araştırmacısı Tanımları* olmak üzere üç grupta toplanmıştır. Genel tanımlar başlığı altında 18 tanım listelenmiştir. Bu tanımlar zekâyı; hafıza, bilgi, tecrübe, anlayış, muhakeme, hayal gücü ve genel zihinsel yetenekler olarak temsil etmektedir. Psikolog tanımları ise otuz 34 tanımı içerir. Bu tanımların ortak yönü ise tanımların psikologlar tarafından ortaya konulması ve duyum, algı, ilişkilendirme, hafıza, hayal gücü, ayırt etme, yargı ve muhakeme gibi bilişsel süreçlerden oluşmasıdır. Ayrıca, bilişsel süreçlerin; edinme, bellekte saklama, geri getirme, birleştirme, karşılaştırma sürecinin sonucunda; bilgi ve kavramsal becerileri yeni bağlamlarda kullanabilme adımlarından meydana geldiği öne sürülmektedir. *Yapay Zekâ Araştırmacısı Tanımları* ise zekâ kavramını hesaplamalı (*computational*) yönlerden değerlendirmektedir. Bu başlık altında McCarthy J., Minsky M., Nakashima H., Newell A., Simon H. A., Poole D. ve Kurzweil R. gibi Yapay Zekâ'yı teknik yönleriyle ele alan kişilerin tanımlarına yer verilmiştir. Bu başlık zekâ kavramını; dünyevi hedeflere ulaşma yeteneğinin hesaplamalı bir parçası olarak görülür. Bu yönüyle; canlı veya cansız bir öznenin çok çeşitli ortamlarda hedeflere ulaşma yeteneğini bilgiyi işleme kapasitesi olarak ölçer.

Legg S. ve Hutter M. tarafından yönetilen çalışma açıkça göstermektedir ki, farklı düşünürler zekâ terimini öznel yaklaşımlarıyla tanımlamaya girişmişlerdir. Bu girişimin felsefi temelini Descartes'in çözümlene yöntemi oluşturmaktadır. Dolayısıyla, tanımların geneli incelendiğinde iki yaklaşım dikkat çekmektedir. Birincisi zihin-beden ilişkisini birbirinden ayrı tutmak, ikincisi ise tarihselliği olan akıl kavramının

---

<sup>4</sup> <https://arxiv.org/abs/0706.3639>; erişim tarihi: 13.01.2019.

niteliklerini zekâyâ yüklemektir. Yani, zekâ terimini akılla eşdeğer tutmak, hatta zekâyı akıl karşısında daha gözde bir konuma yerleştirme ülküsündedir.

\*\*\*

Akıl ve Zekâ kavramları üzerine yaptığımız felsefi sorgulama açıkça ortaya koymaktadır ki; bu kavramların ayrımı, konumu ve birbiriyle ilişkisi gözden kaçmış ya da hafife alınmıştır. Ancak, her iki kavramın felsefi kökleri insani değerlerin, düşünsel ve davranışsal niteliklerin gelecekteki sonucunu haber vermektedir. Akıl kavramının ortaya çıktığı dönem ile günümüz dünyasında akla yüklediğimiz anlam arasında büyük bir uçurum vardır. Bu boşluk Aristoteles ve birçok İlkçağ düşünürünün akıl hakkında paylaştığı görüşler karşısında modern felsefenin akıl sözcüğünü, zekâ adında yeniden tanımla girişimiyle ortaya çıkmıştır. Aristoteles insanı zihin-beden birliğiyle anlar. Bu bağlamda ne zihin beden karşısında ne de beden zihin karşısında birbirine egemenlik kurar. “Amaç ise; isteğin düşünceyi takip etmesidir. Öyleyse hem akıl yürütme doğru olmalı hem de istek haklı çıkmalıdır. Yani eylemlerimiz tercihlerimizden, tercihlerimiz de isteklerimizden meydana gelir.” (Aristotle 1893: 180-184). Bunun yanı sıra Aristoteles, aklın tarihselliğine yani deneyime vurgu yapar. Bu bağlamda, genç birisinin zorlu matematik sorularını çözebileceği ama aklıselim olabilmenin, yılların meyvesini tatmış tecrübeli kişilere mahsus olduğunu iddia eder.

Rönesans’ın buhranlı son dönemlerinde keşfettiği yöntemiyle akıl kavramını derinden etkileyen Descartes, bugün zekâ olarak tabir ettiğimiz terimin doğmasına neden olmuştur. Bu kavram aklın niteliklerini sınırlandırdığı gibi, modern felsefenin coşkulu analizleriyle akıldan daha üstün bir konuma taşınmıştır. Modernliğin ilerleme zannedildiği dünyamızda içten içe gerileyen, daralan zekâ kavramı; insani nitelikleri, toplumsal dinamikleri ve evrensel değerleri derinden sarsmıştır. Bu süreç bir üçgenin tepe noktasındaki dar açığa benzer; daima yüksekte, keskin, sivri ancak dar, sınırlı ve korkutucudur. Bu daralma en yalın haliyle, “*Yapay Zekâ*” gibi teknolojik ilerlemelere rağmen, insani değerlerin gerilemesi olarak düşünülebilir. Gelişmekte olan bu sürecin sorumlusu; Kartezyen modern felsefe anlayışıdır. Çözümleyici anlayışın kavramların

içini boşaltmasının en ciddi nedeni, bütünselliği ya da birliği dağıtarak birbirinden kopuk kavramlar geliştirmesidir. Diğer bir deyişle, bütünden parçalar oluşturması ve nihayetinde parçaları bütün karşısında egemen kılmaya çalışmasıdır. Netice itibariyle, insani niteliklerin belirlenmesinde ölçüt zekâ değil akıl olmalıdır. “İnsan nedir?” sorusunun cevabı zekâ sözcüğünün darlığında değil, en geniş haliyle akıl tabanında karşılık bulabilecektir.

## KAYNAKÇA

ARISTOTLE (1893). *The Nichomachean Ethics of Aristotle*. trans. F. H. Peters, Kegan Paul, Trench, Truebner & Co.

ARİSTOTELES (2014). *Nikomakhos'a Etik*, çev. F. Akderin , İstanbul: Say Yayınları.

AYGÜN, Ö. (2017). *The Middle Included: Logos in Aristotle*, Northwestern University Press.

DESCARTES, R. (1994). *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, İstanbul: Sosyal Yayınları.

FURLEY, D. (1997). *From Aristotle to Augustine*, Routledge.

GIRARD, D. (1965). *Cassell's New French-English Dictionary*, London: Cassell & Co. Ltd.

GÖKBERK, M. (1993). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

KELLY, D. R. (2017). *The Descent of Ideas: The History of Intellectual History*, New York: Routledge.

KERFERD, G. B. (1967). “Logos”, *Encyclopedia of Philosophy*, Volume 5.

LEGG, S. ve HUTTER, M. (2006). *A Collection of Definitions of Intelligence* <https://arxiv.org/abs/0706.3639>. Erişim Tarihi: 13.01.2019.

LONG, A. A. (1986). *Hellenistic Philosophy Stoics, Epicureans, Sceptics*, University of California Press.

ROSS, W. D., Smith J. A., MURE ve diğerleri (1908). *The Works of Aristotle*, Oxford: The Clarendon Press.

ROSS, W. D. (1995). *Aristotle*, New York: Routledge.

ROSS. W. D. (2011). *Aristoteles*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

STERNBERG, R. J & KAUFMAN S. B. (2011). *The Cambridge Handbook of Intelligence*, Cambridge University Press.

TOULMIN, S. (1990). *The Hidden Agenda of Modernity*, The University of Chicago Press.

URIARTE C.; CAÑEQUE, S. T. ve SUNAL, C. B (2010) *Diccionario Turco-Español*, Navalcarnero.

ÜLKÜ, V. (2005) *Büyük Almanca- Türkçe Sözlük*, İstanbul: İnkılap Yayınevi.

WEBSTER, M. (1986). *Webster's Third New International Dictionary*, USA.



WEDIN, M. V. (1988). *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale University Press.

Makale Geliş | Received: 09.12.2018  
Makale Kabul | Accepted: 20.02.2019  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2019  
DOI: 10.20981/kaygi.539667

**Ümit ÖZTÜRK**

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

## **Thomas Kuhn'da Dil Problemi: Aristotelesçi Fizik ve Hermeneutik**

### **Öz**

Gerek zamanını doldurmuş gerek bir öncekinin yerini almış gerekse de birbiriyle yarışan “paradigma”ların ortak bir zeminde nasıl anlaşılacağı, diğer bir deyişle de “bilimsel devrimler” kavramsallaştırması, Thomas Kuhn'un çalışmalarının merkezini oluşturmaktadır. Bu konuda o, 80 sonrası yazılarında, kısmî bir dilsel yenilenme ekseninde ve özellikle Quine'in çeviri usûlüne bir alternatif olarak, hermeneutik temelli bir açılım sunar. Dahası, bu açılımın, çok belirgin olmasa da, 1960'lı yıllarda bilim tarihi konularına yaklaşımını da belirlemiş olduğunu iddia eder. Bu çalışmada, Kuhn'un sözü edilen “anlama” tarzının zeminine oturduğu Aristoteles okumasının “What are Scientific Revolutions?” metni çerçevesinde bir analizini sunuyoruz. Amacımız, Aristoteles *Fizik*'inin Kuhn tarafından alımlanmasının genel bir eleştirisini gerçekleştirerek, Kuhn'un 80 sonrası dilsel dönüşümüne farklı bir perspektiften yaklaşmanın imkanlarını aramaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Bilimsel Dil, Hermeneutik, Thomas Kuhn, Aristoteles, *Fizik*.

## **The Problem of Language in Thomas Kuhn: Aristotelian Physics and Hermeneutics**

### **Abstract**

Comprehending both outdated or superseded and competitive “paradigms” in a common ground, in other words, the conceptualisation of “scientific revolutions” underlies the core idea of the works of Thomas Kuhn. Related with this topic, in his writings after 80s Kuhn shows a hermeneutics based expansion within the frame of a partial linguistic innovation and especially as an alternative to Quine's translation method. Moreover, he asserts that this expansion had influenced his approaches of the history of science in the 1960s in some sense. In this study, we put forward an analysis of Aristotle reading on which Kuhn based his understanding-oriented approach within the framework of “What are Scientific Revolutions?” So, by making a general criticism of Kuhn's reception of Aristotle's *Physics*, it is aimed to seek the possibilities of different perspectives to Kuhn's linguistic turn after the 80s.

**Keywords:** Scientific Language, Hermeneutics, Thomas Kuhn, Aristotle, *Physics*.

## 1. Giriş

20. yüzyılın en önemli bilim felsefeci ve tarihçilerinden olan Thomas Kuhn, bilindiği üzere, ne 1962 tarihli *Bilimsel Devrimlerin Yapısı (The Structure of Scientific Revolutions)*<sup>1</sup> başlıklı çıkış kitabında ne bu kitaptan sonraki makale veya konferans metinlerinde ne de görüşlerinin dilsel bir yapılandırma ekseninde sunulduğu 80 sonrası yazılarında (ve bağlantılı konuşma vb. eserlerinde) ‘bilimsel dil,’ yani fiilî süreçleri takdim eden ‘bilimsel işleyişe has dil’ ile bu süreçlerin vasatında irdelendiği ‘bilimsel işleyişe dâir analiz dil’i hakkında tamamlanmış bir sistem sunmamıştır. Bahsi geçen durum, bir yönüyle onun bilim felsefesi problemlerini kavrayışının âdeta doğal bir getirisiyken ve bu minvalde felsefe problemlerinin sosyal ve bilişsel bilimler gibi çeşitli disiplinler tarafından de desteklenerek zengin bir ravzada didiklenmesine el veririrken bir diğer yönüyle de çalışmalarının aslı zeminini çepeçevre kuşatma mevzû edinildiğinde bir dizi problem doğmaktadır. Yine de bu husûsa rağmen, kısmen bir yeniden yapılandırma ekseninde, Kuhn’un entelektüel kariyeri boyunca dile yaklaşımını belirli yönleriyle çerçevelemek imkân dâhilinde görünmektedir. “Devrimler”in ünlü “paradigma” kavramının “disipliner matris (*disciplinary matrix*)” ve “örnek kalıp / motif / numune (*exemplar*)”<sup>2</sup> şeklinde tefriki zemin kabul edilip kurumsallaşmış bir olağan çatı merkeze alınarak, ‘bilimsel işleyişe has dil’i, Kuhn’da, ‘dil’in icrâ ciheti’ ve ‘dil’in ifâde ciheti’ şeklinde tanımlamak olanaklıdır. Tecrübî oluşu minvalinde zımnî unsurlar barındıran “örnek kalıp”lar, ‘bilimsel işleyiş’te ‘dil’in ‘icrâ’ görevini yerine getirirken; zımnî unsurlardan mümkün olduğunca yalıtılmaya çalışılarak âdeta bir tür

---

<sup>1</sup> Bu çalışmaya metin içerisinde “Devrimler” kısaltmasıyla atıf yapılacaktır (“Devrimler” için, genel olarak Türkçe çeviri kullanılmış ve atıflar bu çeviriye yapılmış, ancak kimi yerlerde terim ve deyiş bakımından değişikliğe gidilmiştir. Mezkûr değişiklik, diğer çeviri metinler için de geçerli olacak şekilde işletilmiştir).

<sup>2</sup> Kuhn’da geçtiği şekliyle, mümkün olduğu kadar, “exemplar”ın farklı yönlerini göz önüne serebilme amacına binâen, Türkçe çeviride “örneklik” kelimesiyle karşılanan kavram için, değişmeli olarak kullanacağımız üç ayrı terim öneriyoruz. Bağlama göre “exemplar,” *bilimde gördüğü işlev* cihetinde ‘yapılacak işin kendisine benzetilmek istendiği temel yapı’ anlamında ‘örnek kalıp,’ ‘tekrara dayalı ancak gerektiğinde de çeşitlendirilerek zenginleştirilebilecek şematik yapı’ anlamında ‘motif’ ve bir *problemi formüle ediş ve o problemin çözüm hatlarını gösterme* anlamında da ‘numune’ terimleriyle ifâde edilebilir.

*prospektüs* anlamı taşıyan ve mesleğe yeni adım atan bir öğrenciye “ders kitapları” ve giderek temel bir takım “kurallar” ekseninde o mesleğin şartlarını tanıtan “disipliner matris” ise mezkûr işleyişte ‘dil’in ‘ifâde’ görevini yerine getirir. Birbirinden *analitik bakımdan tefrik edilen ancak olağan pratikte birlikte işleyen* mezkûr iki ‘dil,’ ‘bilimsel işleyişe has dil’i farklı yönlerden teşkil eder. Bilimsel işleyişin hem genel hem de özel ‘dil’ vechelerinin, kendi şartları altında irdelenebileceği, yakınlştırılarak söylenirse bilimsel / felsefî bir “üst dil” ise, bu durumda, ‘bilimsel işleyişe dâir analiz dili’ şeklinde adlandırılabilir.<sup>3</sup>

Bu çalışmada, Kuhn’un “dil” problemine “Devrimler”den sonra yaklaşımını, 1980’deki üç derslik bir dizinin ilkinde ve 1981’deki bir konferans metnine dayanan “What are Scientific Revolutions?” metni ışığında, bu metnin sembolik bir biçimde yeni bir yönelimin en net tezahürü olması hasebiyle eleştirel bir tarzda (kısmen de “Devrimler” öncesine işâret etme cihetinde) ele alıyoruz. Bilindiği üzere bilim felsefesi literatüründe Kuhn’un 80 sonrası dilsel bir yeniden yapılanma içerisinde olduğu sıklıkla vurgulanmıştır. Kimi zaman Kuhn bu yapılanmayı, “teorik bir analiz”e yönelmesi vechiyle bir değişim (2000: 13-14); kimi zaman “post-Darwinci yeni bir Kantçılık” ekseninde dilsel çatılara yönelme (2000: 104); kimi zaman da kendisinin Quine eleştirileri neticesinde “tercüme” faaliyeti bağlamında, bilimsel teorilerin yazılma, okunma ve yorumlanma usûllerine ilişkin bir tür “hermeneutik” çaba (2000: 44-45; 56-57; 218-223) şeklinde tasvir eder. Mezkûr çalışmalarda Kuhn dil problemini tartışırken, *miâdını doldurmuş bilimsel teorileri gereğince yeniden inşâ edebilme* problemine bir çözüm arama sürecinde, Aristoteles fiziğine sıklıkla atıfta bulunur. Bu atıflar da onun, 2000 basım tarihli *The Road since Structure. Philosophical Essays, 1970-1993 (with an Autobiographical Interview)*, çalışmasında, genelde gözlerden kaçan, ancak dikkatle incelendiğinde özellikle “hermeneutik” çerçevesinde Aristoteles’i anlamaya dayandığını savladığı bir hatta bağlanır.

---

<sup>3</sup> Konu ile ilgili ayrıntılı yaklaşımımız için, *bkz.* Öztürk 2018.

Tartışmamızda, üç katmanlı bir sorun yumağını açmayı hedefliyoruz. İlk olarak, “What are Scientific Revolutions?” metnini iki bölümde mercek altına alarak, Kuhn’un “Devrimler”deki kavram dağarcığından, bilimsel dil ve ilgili tartışmalar konusunda *aslen değil lafzen* koptuğunu iddia ediyoruz. Böylece, bilimsel dil meselesinin 80 sonrası Kuhn’da “Devrimler” dönemi ile paralellik içeren bir kavramsal düzenek ve anlayış ekseninde ele alındığı göstermeye çalışıyoruz. İkinci olarak, Kuhn’un Aristoteles fiziğine “müşterek ölçü yokluğu (*incommensurability*)” meselesine bir çözüm bulabilmek için nasıl yöneldiğini ele alıyoruz. Bu şekilde de çalışmanın üçüncü katmanını hazırlamayı deneyerek, bilimsel dil konusunda Kuhn’un “hermeneutik” etkinliğe bir tarihçi ve / veya filozof vasfıyla yönelişindeki problemlere ana hatlarıyla, daha sonra derinleştirilebilecek bir araştırmanın konusu olarak, değiniyoruz.

## 2. İfâde Cihetinde Yenilenme

“What are Scientific Revolutions?” metnini Kuhn, bilim felsefesi meselelerini artık bulunduğu felsefi konum açısından daha teorik bir analiz mahallinde değerlendirdiğini söylemesine binâen, bilimsel devrimlerde husûle gelen değişiklikler vasatında ele alacağı temel örnekler bağlamında ve iki *ana hat* üzerinde olmak üzere açar. İlk hat ekseninde bakıldığında, Kuhn’a göre bir bilimsel devrim meydana geldiğinde, daha önce yürürlükte olan “kavram”lar, mezkûr değişikliği açıklama gücünden yoksun kalır. Örneğin Newton fiziğinin temel unsurlarından olan “kütle” ve “güç” terimleri, yeni bir tanım ekseninde olmak kaydıyla anlamını ancak ikinci yasa ve bu yasanın bağlı durduğu sistem ekseninde kazanır (Kuhn 2000: 14-15). Yine, bir başka örnek kullanılırsa, Kopernik devriminden önce bir “gezegen” olarak kabul edilen “ay,” artık bir “uydu” olarak görülmeye veya daha net bir biçimde söylenirse, “uydu” terimi altında tasnif edilmeye ve irdelenmeye açılır (2000: 15). Bu durumda, bilimsel söyleme has ‘dil sahnesi’nin *kurucu anlam bileşenleri* ve bu anlam bileşenlerinin *yüklendiği* ve /

veya devşirildiği mütakâbiller ‘gayrı’laşmaktadır.<sup>4</sup> Açılırsa, holistik bir kavrayışa yaslanacak tarzda Kuhn, devrimler ile birlikte sadece bir teorideki kavramlar, yasalar ve terimlerin değil, aynı zamanda yasa ve teorilerin doğaya atfedilme veya bağlanmasının değişmekte olduğunu; böylece önceki bir bilimsel söylemin yenisinin (veya yeni bir söylemin eskisinin) “söz dağarcığı”nda (*vocabulary*) ifâde edilemez hâle geldiğini vurgular. Bu nedenle Batlamyus ile Kopernik sistemlerinde, “gezegen” teriminin aynı vasatta *okunabileceği tek-anlamlı bir cümle* kurulamaz (2000: 15). Devrimsel geçişler holistik (bütüncül) bir yapıdadır ve böyle bir geçiş parça parça veya adım adım olmaz – ki bu süreç birikimsel olarak ilerleyen olağan bilim sürecinin bir bakıma tersidir (2000: 28-29). Bu nedenle Kuhn, daha önce konuyla ilgili “anlam değişimi” olarak adlandırdığı mezkûr meseleyi, artık daha özel bir biçimde, kelimeler ve deyişler (*words and phrases*) üzerinden “işârete konu mütakâbil (*referent*)” değişimi diye nitelendirilir ve dilde devrimler ile birlikte husûle gelen gayrılaştırma, yalnızca bazı terim veya deyişlerin doğaya bağlanma ekseninde o terimlerin / deyişlerin anlamını belirleyen “ölçüt”ün değil, bir sistem bünyesinde delâlete / işârete bahis olan mütakâbillerin veya olayların terimlere / deyişlere “yekparelik içerecek şekilde” bağlanma tarzının farklılaşmasından müteşekkildir (2000: 29). Bu vechiyle, dil ekseninde bir bilimsel devrimi karakterize eden en temel husûslardan biri, bilimsel tasvir ve genellemelere *önceliği bulunacak bir*

---

<sup>4</sup> “Devrimler”e göre, farklı paradigmalara bağlanmış bilim adamlarından, “biri engellendiği için yavaş düşen mütakâbillerden söz ederken, diğeri hareketlerini sürekli olarak tekrar eden sarkaçlar anlatır. Birinde eriyikler bileşik sayılırlar, öbüründe karışım. Birinin yer aldığı uzay ‘yatağı’ eğridir, ötekinkinki düzdür. Aynı dünyalarda uygulama yapan iki grup bilim adamı aynı noktadan, aynı yöne doğru baktıkları zaman bile farklı şeyler görürler. Ancak (...) bu canları ne isterse onları görürler demek değildir. İki grup da dünyaya bakmaktadır ve değişik olan, baktıkları şey değildir. Sadece bazı yerlerde farklı şeyler görürler ve bunların arasında da farklı ilişkiler bulurlar.” (Kuhn 1995: 160). Bilindiği üzere bu ve benzeri bir dizi deyiş minvali Kuhn’un 80 öncesi eserlerinin temel bir çıkmazı ve sonradan da çeşitli kılıklarda devam edecek olan “müşterek ölçü yokluğu (*incommensurability*)” meselesi ile ilgilidir. Bununla birlikte bahsi geçen mevzû ekseninde yukarıda kullandığımız ‘gayrı’laşma terimi tarihsel olarak Kuhncu fikriyat çatısında esâsını, Frege’nin bilimsel söylem irdemesinde, Frege’nin “doğruluğa çevrilen talep her dâim “duyusal anlam”dan (*Sinn*) “işârî anlam”a (*Bedeutung*) geçişin itici gücüdür (*Das Streben nach Wahrheit also ist es, was uns überall vom Sinn zur Bedeutung vorzudringen treibt*)” beyânında ve bu beyânın mirası olan, bir cümlenin “doğruluk değeri”nin (*Wahrheitswert*), o cümlenin “işârî anlam”ında aranması (Frege 1960: 62-63) gerektiği fikrinde bulur. O nedenle, konuyu irdelerken kullandığımız “gayrı’laşma” lafzını yerli yerinde idrâk için (öyle ki bu kavram, Kuhn’dan yapılan alıntıya ve çözümediği problemleri anlamaya “değişme” ve benzeri kavramlardan daha elverişli bir sahne açar), Kuhn’un, Frege’den beri devam eden ve Kant’ın transendental felsefesinin temel meselesi olan ‘nesne tesisi’ problemini çözecek bir “ontoloji” arayışından esâsen yoksun olduğunu hatırdan tutmak zorunludur.

şekilde, bilimsel söylemdeki başat unsurlardan olan bir dizi “taksonomik kategori”de (*taxonomic category*) meydana gelen yenilenmedir ve tam da bu nedenle daha önceden belirli bir taksim çerçevesinde iskân edilen nesnelere veya mütekâbiller artık yeni taksim bağlamında îmarâ veya irdelenmeye açılır (Kuhn 2000: 30).<sup>5</sup>

Buraya kadar söylenenler ışığında “What are Scientific Revolutions?” çalışmasının ilk hattı kısaca değerlendirildiğinde, aslında Kuhn’un bilimsel söylemi anlamaya yönelik tesis ettiği sahnenin, ilginç bir biçimde, “Devrimler” döneminin ana unsurlarının temel bir vechesini, diğer bir deyişle, geriye dönük olarak, 1969’daki “disipliner matris” ve bileşenleri ile 1962’de “kurallar” ve bileşenlerini, gerçekten de kendi beyânıyla, daha “teorik bir analiz” kapsamında takdim ettiği anlaşılmaktadır. O dönemin devrimler tartışmasına bakıldığında, daha önce “ay”ın bir “gezegen” olduğunun ancak devrimden sonra artık onun bir “uydu” olduğunun “itiraf edilmesi” (Kuhn 1995: 135); Aristoteles ve Galileo’nun aynı mütekâbile baktıklarında aynı şeyi görmeyip, birinin engellenmiş düşme gördüğü yerde diğerinin bir sarkaç görmesi fakat ikincisinin görüşünün ise “Gestaltvari bir kalıp değiştirme sayesinde” mümkün oluşu (1995: 138-139) gibi çoğaltılabilecek örnekler meselenin Bird’ün deyişiyle (2002: 445) felsefe merkezli “bir *stil*” değişimi olduğunu düşündürmektedir. “Giriş” bölümünde önerdiğimiz bilimsel dil tasnifi çerçevesinde ise mesele, “Devrimler”den

---

<sup>5</sup> Yine Kuhn’un bu savlarını anlamak için, “Devrimler”de, özellikle “bulmaca çözme” denilen faaliyetin işleyişine dönmek zorunludur. Kısaca belirtilirse, “Devrimler”e göre, “[p]aradigmanın başarısı (...) başlangıçta sadece seçilmiş ve henüz tamamlanmamış örneklerden elde edilmesi umulan asıl başarının bir habercisi niteliğindeki olağan bilimde, bu umudun gerçeğe dönüştürülmesinden ibarettir. Bunun başarılabilmesi için de, paradigma açısından özellikle öğretici bulunan olgular hakkındaki bilginin genişletilmesi, bu olgular ile paradigma ile paradigmanın tahminleri arasındaki uyum derecesinin artırılması ve bizzat paradigmanın daha ileri düzeyde ayrıştırılması gerekmektedir.” (Kuhn 1995: 63-64). Bu minvalde, paradigmanın, olağan bilimsel süreç içinde olgulara olan uyumunun araştırılması ve daha fazla ayrıştırılmaya çalışılması, aslında bilimsel etkinlik açısından bakıldığında, paradigmanın olağan bilimdeki araştırmacıya bıraktığı “temizlik işlemleri”dir. Kuhn böyle bir çabanın olağan bilim dalının doğrudan üyesi olan bir kişiyi ne denli etkileyebileceğinin çok az kimsenin farkında olduğunu vurgulayarak, bu türden temizlik işlemlerinin bilim adamının zamanın neredeyse tamamını aldığını vurgular: “İster tarihsel açıdan, ister çağdaş laboratuvarında bu çaba yakından incelendiğinde insana, *sanki doğanın paradigmanın sağladığı, önceden hazırlanmış ve pek az değiştirilme olanağı bulunan bir kutuya zorla yerleştirilmesi gibi görünür.*” (Kuhn 1995: 64. İtalik vurgu bize âiddir). Şu durumda, bir önceki dipnotla bağlantı kurulursa, ister “ontoloji” ve ‘nesne tesisi’ ister “işâri anlam teorisi (*referential theory of meaning*)” ismiyle anılsın, mevzû, “taksonomik kategori”ler bünyesinde ‘gayrı’laşan ‘mütekâbil iskânı’ kaynaklı müşterek ölçü yokluğudur.

kalan problemleri Kuhn’un, ‘bilimsel işleyişe has dil’in ‘ifâde’ cihetinde *sözde bir yenilenmeye* gitme sayesinde çözebileceğini düşünmesi ve bu nazarda ‘bilimsel işleyişe dâir analiz dili’ni tesis etmeye çalışmasıdır. Buradaki amacımız bakımından dikkate alınması gereken konu ise, yukarıda değinildiği üzere, devrimsel geçişlerin holistik ciheti ve bu geçişlerin parça parça veya adım adım olmadığı yönündeki saptamadır –zira Kuhn, sonradan görüleceği üzere, tam da bu konuyu, *miâdını doldurmuş* Aristoteles fiziğinin nasıl anlaşılacağı çerçevesinde devrim konusuna bağlayacak ve ‘bilimsel işleyişe has dil’in ‘ifâde’ cihetindeki bu bağlanmayı, ‘bilimsel işleyişe dâir analiz dil’ine hermeneutik bakımdan geçiş vasatında değerlendirecektir.

### 3. İcrâ Cihetine Dönüş

“What are Scientific Revolutions?”da, taksonomi konusundaki irdelemeyi geçişine binâen Kuhn, devrimleri anlama ekseninde *kendisini en çok uğraştıran ve farkına varılması son derece güç bir meselenin* daha bulunduğunu;<sup>6</sup> bu meselenin devrimler bağlamında önceki taksonomi tartışmalarından daha fazla açıklayıcı önem arzettiği ve üstelik daha da geliştirilmesi gerektiği savı üzerinden (Kuhn 2000: 30) çözümlemesini tamamlamaya geçer. Buna göre, taksonomi tartışmasına nazaran gerçekleşen devrim geçişlerinin tümünün paylaştığı “merkezî bir model, metafor veya anoloji değişimi (*a central change of model, metaphor, or analogy*)” mevcûd olup, bu değişim, belirli bir anlam çerçevesinde nelerin birbirine benzer nelerin ise birbirinden farklı olduğunu idrâka hizmet eder. Bu minvalde, “aynı mahiyetteki benzerlik (veya, benzemezlik) örüntüleri bir ve aynı taksonomiye meydana getirir” ve netice olarak da bir bilimsel devrimden diğerine geçişte ‘gayrı’laşan bu benzerlik-benzemezlik örüntüleridir (2000: 30). Dahası, mezkûr örüntüler veya kalıplar *bir bilim dalındaki öğrenci için* bir metafor işlevi görerek, herhangi bir problem durumunda, incelenecek mütekâbillerin veya olguların birbiriyle karşılıklı olarak ilişkili (*interrelated*) özelliklerini anlamaya da

---

<sup>6</sup> Hemen tâkib eden satırlardan çıkarsanabileceği üzere, mezkûr problem “Devrimler”in “ortak kalıp (*paradigm*)” meselesinden oluşmaktadır.



kapı aralama vasatında, dâir oldukları mütekâbilleri birbiriyle yanyana getirmeye (veya hangi mütekâbillerin birbiriyle yanyana getirilmemesi gerektiğine) yaramaktadır (2000: 31).<sup>7</sup> Örneğin Newton fiziği açısından bakıldığında, buradaki model veya metafor, “kütle (*mass*)” ve “güç (*force*)” kavramlarının *birlikte öğrenilmesine* ve buna da öncelikli olarak “kütle” ve “güç”ün yanyana idrâkına zemin hazırlar. Dikkat edilmelidir ki “kütle” ve “güç” terimleri üzerinden verilen bu misal, esâsı bakımından, yukarıdaki *Newton fiziğinin temel unsurlarından olan “kütle” ve “güç” terimleri, yeni bir tanım ekseninde olmak kaydıyla anlamını ancak ikinci yasa ve bu yasanın bağlı durduğu sistem ekseninde kazanır* saptamasından, bilimsel işleyişte ‘dil’ ciheti îtibâriyle tamamen farklı bir hatta durmaktadır. Açılırsa, yukarıdaki ilk hat, diğer bir deyişle ‘bilimsel işleyişe has dil’in ‘ifâde’ ciheti, belirli terimlerin bir ‘dil’ sistemi mahallindeki konumlarını ve birbirleriyle karşılıklı anlam râbitasını teşkil eder. Olağan işleyişte ilkinden ayrılmayan ancak analizde tefrik edilen buradaki ikinci hat, ‘bilimsel işleyişe has dil’in ‘icrâ’ cihetinde, sadece bir dil sisteminin kendi iç bünyesi ile ilgili kuralları (yakınlaştırılarak söylenirse, “sentaks”) ve yine sadece bu sistemin dâir olduğu mütekâbillere işâret etme imkânını (yakınlaştırılarak söylenirse, “semantik”) değil; daha ziyâde bunları da kuşatacak tarzda, bir leksikondaki terimleştirme / kavramlaştırma altına düşen mütekâbiller ile bu terimlerin / kavramların işâret alanı altına düşen mütekâbillerin ‘dil’ ve ‘dünya’ *ile-birlikte* öğrenilmesini, üstelik belirli örüntüler çerçevesinde de edinilmesini imkân dâiresine katar. Kısaca aynı dönemin 1982 tarihinde sunulan “Commensurability, Comparability, Communicability” çalışmasından desteklenirse, bahsi geçen durumda, Newton’ın ikinci yasası, *birlikte edinilen* terimlerin öğrenilmesinde merkezî bir işlev görmektedir. Sözelimi, herhangi biri, “kütle” ve “güç” terimlerini ayrı ayrı öğrenip sonra da “ $F=m.a$ ” yasasını keşfedemez / keşfetmez. Yine, “kütle” (veya “güç”) terimi öğrenilip daha sonra da

---

<sup>7</sup> Bu konu “Devrimler”de belirli bir biçimde ele alınsa da, 80 öncesi ilk defa ve en açık bir biçimde, Kuhn’un 1974 tarihli “Paradigmalar Üzerine Yeni İrdelemeler (*Second Thoughts on Paradigms*)” metninde karşımıza çıkmaktadır (Kuhn 1994: 351-380). –Bu çalışmanın içinde bulunduğu 1977 tarihli *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change (Asal Gerilim. Bilimsel Gelenek ve Değişim Üzerine Seçme İncelemeler)* derlemesi için Türkçe çeviriye atf yapılmış; bununla birlikte kısmen terim bakımından değişikliklere gidilmiştir.

Newton’ın ikinci yasasından yola çıkılarak “güç” (veya “kütle”) terimi tanımlanamaz. Bunların aksine, “kütle,” “güç” ve ikinci yasa “birlikte öğrenilmelidir.” Ancak sözkonusu durum, Kuhn’un deyişiyile, bilimsel etkinlikteki “standart formelleştirme” işlemleri nedeniyle dikkatlerden kaçmaktadır. Çünkü mekaniği formelleştirirken “kütle” veya “güç” terimlerinden biri ilkel terim olarak seçilip, o ilkel terim diğer terimi tanımlamak için kullanılabilir. Yine de bu türden bir girişim, “ilkel veya tanımlanmamış terimlerin doğaya nasıl bağlandığı hakkında hiçbir bilgi” sunmadığı gibi, “güç” ve “kütle”nin somut bir fiziksel durumda nasıl elde edildiğine / edileceğine veya somut bir durumdan nasıl devşirileceğine ilişkin bir açıklama sunmaz: “İşte tam da bu nedenle, Newton’ın ‘güç’ ve ‘kütle’si, Newton’ın ikinci yasasının bir deşışkesinin uygulanma imkânı olmayan –mesela, Aristoteles veya Einstein örneklerine benzer– bir fizik teorisinin diline tercüme edilemez” (Kuhn 2000: 44).

Hemen bu noktada, tartışmamız ekseninde “What are Scientific Revolutions?” metninin ikinci hattına dâir, bilimsel bir devrimde model, metafor veya anoloji deşışimi savlarına nazaran kısa bir değerlendirme yapılırsa: (i) bilimsel faâliyet, mütekâbillere dâir belirli örüntülerin birlikte edinilmesi ile gerçekleşir ve (ii) mezkûr örüntüler bir taksonomi meydana getirir. Demek ki, olağan bilimsel pratikte birlikte işlese de, zemin bakımından, bir taksonominin husûle gelişine önceliği olacak şekilde daha baştan bazı etkinliklerin birlikte yerine getirilmesi (bilimsel ‘dil’in icrâ mahallinin kuruluşu) elzemdir ve birlikte yerine getirilen bu etkinlikler, formelleştirme etkinliği çerçevesinde (bilimsel ‘dil’in ifâde mahallinde) farkedilemeyip, doğrudan pratikteki zımnî işleyiş sayesinde idrâka açılır. Öyle ki, *kaynağı* ne olursa olsun, örüntü hattı bağlamında yanyana getirme işleminin edinilme veya tesisinin birincil hedefi, Kuhn’a göre, hayatî bir biçimde (yanyana getirme benzerlik-benzemezlik örüntülerinden, bu örüntüler de model, metafor veya anolojilerden kaynaklandığına göre), model, metafor veya anolojide mevcûd olan kıvrımları bir taksonomiye geçiş veya nakil vasatında taksonominin muhâfaza edilmesi için hazırlamaktır (Kuhn 2000: 31). Konu bilim topluluğu üyeleri ekseninde Kuhn’un deyişleriyle sürdürülürse, benzerlik veya benzemezlik yapısı, *bu yapıyı ilkin görerek teşhis etmiş biri tarafından*, daha önce

konunun yabancıları olan kitleye, bunları yanyana getirme işlemi vasatında bir ‘sergi’ oluşturacak şekilde teşhir edilir ve dahası bu yabancı kitleye de aynı şekilde iş görmesi telkin edilir.<sup>8</sup> Eğer sergi makamındaki teşhir başarılı geçerse, mezkûr örüntü hattında gerçekleşen salınımları edinmiş veya kazanmış ve artık konuya yabancılığı giderilmiş yeni bir üye kitlesi ortaya çıkacaktır (2000: 31). İşte, Kuhn’un sözleri ve vurgusuyla, bilimsel devrimler zamanında değişen ve bir metafor gibi işlev gören yanyana getirme işlemi, yani benzerlik veya benzemezlik yapısı, ister bilimsel ister başka türde olsun, bir ‘dil’ öğrenilmesinin merkezidir. Ancak ve ancak bu tür bir edinim veya öğrenme süreci gerçekleştikten sonra bilimsel pratik, o da tam olarak değil, belirli bir aşamada başlayabilir. Pek doğaldır ki bilimsel pratik dâima doğa hakkında bir takım genellemeler çerçevesinde beliren açıklamaları barındırır –bir şartla ki, bilimsel pratikteki işleyiş, asgarî düzeyde de olsa mezkûr dil edinimini aslî şart koşar ve tam da böyle bir edinim doğanın bilgisini kendi bünyesinde taşır. Artık öğrenilen, sadece bir dil bilgisi değil, dil ile birlikte açılan doğa bilgisidir (2000: 31). Nihâyet anlaşılacağı üzere, “Devrimler” dönemindeki “motif” veya “numune” tartışması, Kuhn tarafından, bu deyişlerle son derece *teorik* bir biçimde târif edilmiş olmaktadır. Şu hâlde, sırasıyla, ‘bilimsel işleyişe has dil’in *ifâde* ve *icrâ* cihetlerine yönelik irdelemelerin 80 sonrası Kuhn’un temel bir yazısında zaman içinde aynılığını muhâfaza ederek koruduğu netleştiğine göre, mezkûr metinde ‘bilimsel işleyişe dâir analiz dili’nin hermeneutik bağlamda nasıl tesis edildiği tartışmasına geçilebilir.

---

<sup>8</sup> Bu mesele tafsîlatlı ve ayrı bir çalışmanın konusu olup Kuhn’un neden mantıkçı pozitivistlerin başucu *Tractatus*’u değil de (farkında olsun olmasın) *Felsefî Soruşturmalar*’ı tercih ettiğini açıklamak zorundadır. Bu çalışma kapsamında şu kadarını söylemek uygun düşecektir: ‘Dil’in sadece “temsîl” faaliyeti üzerine inşâ edildiğini savunmak, dilde(n) açılan bir ‘dünya’nın değil, dilde karşımıza çıkan bir ‘sergi’nin bulunduğunu kabul etmek anlamına gelir. Bu nedenle, *ifâde* makamındaki “temsîl”ler bir ‘sergi’ oluşturur; *icrâ* makamındaki “taklid” ise ‘dünya.’ Bu husûs, bize göre, Kuhn’un açmadığı merkezî bir problemdir. Bu problem açılmadığı için de, şu hâlde, pozitivist ve post-pozitivist fikriyatların birbiriyle mukayese edilmesinde son derece hayati bir unsur devre dışı kalacaktır.

#### 4. Değerlendirme: Aristoteles *Fizik*’i ve *Hermeneutik*

Kazanımları bir yana, Kuhn fikriyatının temel probleminin, tekrar ve tekrar karşımıza çıkan “müşterek ölçü yokluğu (*incommensurability*),” yani olağan etkinlikleri belirleyen ‘bilimsel işleyişe has dil’in icrâ ve ifâde cihetlerinin birlikte işleyişinin bir getirisi olduğunu söylemek mümkündür. O hâlde, bu probleme yaklaşırken sürekli dikkat edilmesi gereken nokta, ‘dil’ konusu ekseninde, vasatında ‘bilimsel işleyişe has dil’in anlaşılabilceği ‘bilimsel işleyişe dâir analiz dili’nin yerli yerince tesis edilip edilmediği olacaktır. Açılır ve de buraya kadarki irdeleme çerçevesine bağlanırsa, ‘bilimsel işleyişe has dil’de ortaya çıkan bir problemin (örneğin “müşterek ölçü yokluğu” probleminin) irdelenmesi ve / veya takdimi gerçekleştirilecek bir konunun sergilenmesi için, ‘bilimsel işleyişe dâir analiz dili’ seviyesine geçmek; ancak bu seviyede de, herhangi bir analizin net bir biçimde tamamlanabilmesi için, ‘bilimsel işleyişe has dil’in ‘ifâde ciheti’nin mi yoksa ‘icrâ ciheti’nin mi zemin bakımından başat unsur olarak kabul edileceğine karar vermek gerekir. Eğer ‘bilimsel işleyişe dâir analiz dili’ seviyesinde, dilin ‘ifâde’ yönü seçilirse, ders kitabı yazımı geleneğinden formelleştirme prosedürlerinde gözlerden kaçan bir dizi unsura kadar, çoğlatılabilecek problemlerle uğraşmak gerekecektir –öyle ki zâten 1962 tarihli “Devrimler”in daha ilk satırları bu yolun verimsizliği ile ilgili temel savlarla açılmış ve Kuhn metin boyunca farklı açılardan mezkûr meselenin eleştirisini kuvvetli bir biçimde sunmuştur. Diğer yandan ‘bilimsel işleyişe dâir analiz dili’ seviyesinde, dilin ‘icrâ’ yönü seçilirse, bu sefer de problem, hem “Devrimler”de hem de sonraki yazılarda bir çıkmaz yol şeklinde tezahür ettiği vechiyle, örnek kalıpları, numuneleri veya motifleri tıpkı fiilî bilim süreçlerindeki bir bilim adamı gibi *öncelikle* hıfzetme meselesinden kaynaklanacaktır. Bu durumda, sözgelimi, ‘bilimsel işleyişe dâir analiz dili’ mahallinde, hıfzedilen kalıbın unsurlarına ayrılarak sökülmesi, bu sökmeyenin de ister istemez ‘dil’in ifâde cihetini de kuşatacak şekilde yapılması zorunludur. Kuhn’un temel argümanları gereği, olağan bir geleneğe tâbi olmadan, bahsedilen örnek kalıpların nasıl ve ne derecede

hıfzedilebileceği husûsu son derece tartışmalıdır. “Devrimler”den yaklaşık 20 yıl sonraki “What are Scientific Revolutions?” metninde Kuhn, görüldüğü üzere, “örnek kalıp” lafızını “model” veya “metafor” değişimi diye yeniden adlandırarak (üstelik bu adlandırma geçişinden de hiç bahsetmeyerek) bilimsel işleyişin en önemli unsuru diye göstermiş, ancak her şeye rağmen, konu hakkında “net bir çözümü olmadığını” itiraf etmiştir (2000: 29). Gelinek nokta, 80’ler sonrasına da damgasını vuracak şekilde, kısmen “işârî anlam teorisi (*referential theory of meaning*)” kısmen semantik ve dilin pragmatik ciheti kısmen de bu çerçeveye uygun bir tercüme (*translation*) ve yorumlama / tefsir (*interpretation*) işlemi sınırlarında dolaşmak olmuştur. Ancak tüm bu çıkmazlara rağmen Kuhn, “What are Scientific Revolutions?”da, 80’ler itibâriyle birbiri ardınca gelecek çalışmalarının karakterini tercüme ve anlama / yorumlama faâliyeti ekseninde belirleyecek tarzda, *sessizce* geliştirdiği *metin içi* bir alternatif sunar: son derece yoğun bir ilhâm barındıran bir Aristoteles tecrübesi ve bu tecrübe kaynaklı bir “hermeneutik.” Problem, *görünüşte*, “müşterek ölçü yokluğu” durumunda farklı bilimsel söylemlerin ve devrimlerin bir kavram dağarcığından diğerine gayrılaştırmasının nasıl idrâk edilebileceği; bizim burada kullandığımız deyiş yordamı açısından bakıldığında ise *esâsen*, ‘bilimsel işleyişe dâir analiz dili’ seviyesine geçiş ile bu geçiş neticesinde dilin ifâde ve icrâ yönlerinin birlikte nasıl kuşatılabileceğidir.

Şimdi, bilimsel devrimlerde husûle gelen ‘gayrılaştırma’yı “What are Scientific Revolutions?” metninin başlangıcında tartışırken Kuhn, 1947 yazında, ‘meslekten olmayan bilim adamları’ için mekaniğin tarihî gelişimini anlatan bir vak’a çalışması hazırladığından ve bu vesileyle de Aristoteles’in fizik hakkındaki yazılarını okuduğundan bahseder. O vakitler Kuhn teorik fizik eğitimini tamamlamış olup kendisini doğa bilimcileri topluluğunun bir üyesi olarak görmektedir. Bu mânâda hiç de garip karşılanmayacak ve son derece *olağan* bir tutum ile Kuhn, Aristoteles fiziğine, meslekî eğitiminde kazanmış olduğu Newton mekaniği, diğer bir deyişle de Newton sistemine has dilin ifâde ve icrâ açılarından yaklaşmaktadır. Yanıtını aradığı suâl, Galileo ve Newton gibi bilim adamlarının Aristoteles mekaniğinden ne devraldığı, Aristoteles’in mekanik hakkında ne derece ilerlemiş olduğudur (2000: 15-16). Dikkat

edilirse bu tür bir yaklaşım, zamanını dolduran teorilerin “sırf bir kenara atıldıkları için” bilimsel olarak *görülmemesi* gerektiğini söyleyen (Kuhn 1995: 47), o zamanlar Kuhn’un da içinde bulunduğu bir görüşe hastır. Devamla, hâfızı olduğu “paradigma” yapısına göre Kuhn, “Aristoteles’in mekanik hakkında âdeta hiçbir şey bilmediğini hızlıca keşfeder.” Bu yargı aslında son derece standart olup, dahası Kuhn, ‘Aristoteles okumaktayken, Aristoteles’in sadece mekanikten değil, aynı zamanda, dehşet verici bir biçimde, fizik biliminden de habersiz olduğunu’ farketmiştir (2000: 16). Aristoteles, mantığın kurucusu olmasına ve bilimsel araştırmada gözlemin önemine vurgu yapmasına rağmen, “yazı”larında “hareket” ile ilgili “fevkâlade yanlış”lara düşmüş; bu yanlışlar da iki bin yıl boyunca sorgulanmaksızın kabul edilmiştir. Böylece kısmî bir tatminsizlik içinde Kuhn, neden son derece uzun bir zaman diliminde Batı tarihinin en büyük fizikçilerinden birinin Aristoteles olduğu sorusuna yanıt aramaya koyulur. Bu süre zarfında o, kendi sözleriyle, bir gün, masasının başında Aristoteles’in *Fizik*’ini okurken, elinde dört renkli bir kalem, tam da oturduğu odanın penceresinden dışarıya mücerred seyir esâsında bakarken, *birdenbire*, zihnindeki parçalanmış yapının yeni bir tarzda *kendiliğinden* biraraya geldiğini hisseder –öyle ki, bu tecrübî hissin hayali, hiçbir zaman sönmeyecektir (2000: 16). Daha önce tamamen hatalı görünen Aristoteles’in “ifâdeler”i (*statements*) artık, mezkûr tecrübe ışığında, *adım adım değil de birdenbire meydana gelen bir yaşantı* akışının eşliğinde, Kant’tan bir deyiş kullanırsak bir *focus imaginarius* vasatında, Kuhn’a daha önce verilmeyen örüntüler cihetinde açılmıştır: fizikte bir devrimin idrâkı (2000: 16-17). Tecrübesinin kazanımlarını dilegetirirken Kuhn, Aristoteles sisteminde terimlerin işâret ettiği mütekâbillerin nasıl tasnif edildiğini, belirli taksim kategorilerine mütekâbillerin nasıl dağıtıldığını, terim örüntülerinin nasıl doğal bir aile teşkil edecek şekilde biraraya getirilerek “kavramsal bir yapı” teşkil edildiğini anlamış olduğunu kendinden son derece emin bir biçimde vurgular; üstelik, sadece Aristoteles’in hareket ve değişim problemlerine getirdiği çözümün teşirihiyle durmaz, bunların birbirinden nasıl ayrıldığını ve birbirleriyle nasıl yanyana getirildiğini, ayrıca, mezkûr fizikteki madde ve nitelik meselesinin nasıl idrâk edilmesi gerektiğini, kısmen töz / dayanak konusuna da parmak basmak suretiyle tefsir

eder (2000: 17-18). Hiç kuşku yok ki bahsedilen tecrübe, sözlerini içten kabul edecek olursak ona, 60’lar ve 70’ler boyunca (örtük olarak) müşterek ölçü yokluğunu aşabilme umudu ve böylece bilimsel devrimleri anlamak için bir mesned; 80 sonrası yazılarında da (görünür olarak) Quine’in tercüme faaliyetinin eksiklerini saptama ve “yorumlama” işleminin zeminini tesis etmek için temel oluşturmuştur. Geline nokta, farklı bilimsel söylemlerin müşterek bir zeminde anlaşılmasının kat’î anlamıyla “tercüme” değil, “yorumlama”ya veya “tefsir”e bağlı olduğu, bilim tarihçisinin müfessir ve bir dil öğretmeni vasfıyla “hermeneutik” geleneğin içine yerleşerek iş görme zarûretidir (2000: 37-45). Dahası, “What are Scientific Revolutions?” çalışmasından çok kısa bir zaman önce basılan 1977 tarihli derlemesinin “Önsöz”ünde de aynı tecrübeyi dillendirmiş olan Kuhn, 1947 dönemini aydınlığa kavuşma (*enlightenment*) nitelemesiyle anar ve tarih araştırmasını gerçekleştirirken Aristotelesçi kavramsal sistemi *birden* söktüğünden söz eder. Netice itibâriyle Kuhn, “eksik de olsa yeni bir metin okuma yordamı” keşfetmiş, buradan yola çıkarak Boyle, Newton, Lavoisier ve Dalton gibi bilim adamlarının yapıtlarını da nasıl okuyacağını öğrenmiştir (Kuhn 1994: 10). Bu okuma yordamı onun nazarında, tarihçilerin “[b]ilinçli ya da değil (*consciously or not*), zâten hermeneutik yöntemin uygulayıcıları (*practitioners of the hermeneutic method*)” olduğu gerçeğini yansıtmaktadır. Kuhn sadece, vurgulanırsa, tarihçilerin tefsire dayalı çalışma usûlünü “bir fizikçi olarak kendi keşfetmiştir” (1994: 11). Demek ki, farklı metinlerdeki beyânatı esâs alınır, 80’ler bir yana, Kuhn daha “Devrimler”i yazmadan önce, çalışmada kullandığımız deyiş yordamı ile söylersek, ‘bilimsel işleyişe dâir analiz dili’ seviyesine geçmek için, şahsî bir metin okuma tecrübesinden kaynaklı bir hermeneutik yöntem kullanmaktadır ve bu yöntemin dayanağı da Aristoteles’i, diğer büyük “paradigma” üreticilerinin de görüşlerini idrâkına vesile olacak şekilde “anlama”sidir. Bu nedenle ‘bilimsel işleyişe has dil’in ‘ifâde’ ve ‘icrâ’ cihetlerinde birlikte yakalanması, bu yakalama vasatında da gerçekleşen ‘analiz dili’ne geçiş, metaforik bir deyiş kullanırsak, Aristoteles *Fizik*’indeki *yazılı söz*’de mukîm *ses*’in birdenbire boşalmasından müteşekkildir.

Şu hâlde, çalışmamızın başında ileri sürdüğümüz sorular minvalinde, ‘bilimsel işleyişe dâir analiz dili’ni tesis etme konusunun bağlandığı zemin netleşmiş olmaktadır. Bilindiği üzere Kuhn, sadece bu çalışmada irdelediğimiz metnin bulunduğu *The Road since Structure* derlemesinde değil, “Devrimler”de ve diğer çalışmalarında da Aristoteles’e bir dizi atıf yapmıştır. Burada son olarak hedefimiz, ilgili atıfların doğasına işâret ederek, yukarıdaki sorulara dâir bir karara varmadan önce, temel bir meseleyi gündeme getirmek olacaktır. Acaba, Kuhn metnilerindeki Aristotelesçi *örnek kalıp*’lara bakılırsa,<sup>9</sup> neler görünmektedir?

Tarih cihetine kısmî bir geri dönüşle, ilk olarak, 1962 tarihli “Devrimler”e ve 1969 tarihli “Sonsöz”e bakıldığında, Kuhn, Aristoteles sisteminden, dinamik (1995: 47, 53, 57, 153), hareket (1995: 63, 98, 102, 139-142), mekanik (1995: 83, 202), astronomi (1995: 99), maddde ve doğal yer (1995: 126-127, 138, 142) bağlamlarında, sadece *Fizik*’te geçtiği şekliyle bahseder. Ancak durum ilk bakışta görünenden çok ilginçtir, zira, “Devrimler”in “Olağan Bilime Giden Yol” başlıklı henüz ikinci bölümünde Kuhn, mesleğe yeni girenlere meslek şartlarını tanıtan rayiçteki ders kitaplarını ve bu kitâbî geleneği eleştirirken, mezkûr geleneğin önceki mütekâbillerinin, Newton, Batlamyus ve Aristoteles gibi klasiklerin konu ile ilgili kitapları olduğunu söyler ve bu bağlamda ona göre iki bin yıllık bilim geleneği, Aristoteles örneğinde, *Fizik* eserine mürâcaat ile anlamını bulmuştur (1995: 53). Bu nedenle Kuhn’un Aristoteles anlaması, vasatında fiilî bilimsel süreçleri içselleştirdiği ve belirli bir “dünya görüş”ü (*Weltanschauung*) bünyesinde açılan belirsiz bir paradigmaya dayanmaktadır. Kuhn, yaşanan duygusal tecrübe kısmen bir yana bırakılırsa, esâsen, *miâdını doldurmuş bilimsel teorileri gereğince yeniden inşâ edebilme* problemine bir çözüm arama sürecinde kitâbî geleneği izlemekte, ancak bu izleyişte kullandığı materyali, sadece rayiçteki gelişmeler veya ilerlemiş bilimsel söylem cihetinden nakleden ders kitapları havuzundan değil aynı zamanda geçmişin ders kitapları ravzasından seçmektedir. Oysa “Devrimler”deki son derece ünlü bir kısım hatırlanırsa, ders kitapları, “kaçınılmaz olarak iknaya yönelik ve

---

<sup>9</sup> Buradaki listenin tüketici olmasını değil, temsil cihetinden yeterli olduğu kabulünü zemin alıyoruz.



pedagojik” olup, “[b]ir ulusun kültürü hakkında turist broşürlerinden yahut dil öğrenilen metinlerden” ne kadar fikir edinilebilirse, “bu kitaplardan çıkartılacak bir bilim kavramı da, onları üretmiş olan asıl çabayı o kadar yansıtabilir” (Kuhn 1995: 46). Aristoteles *Fizik*’i bu husûsta, Kuhn’un incelemelerine konu oluşu bakımından bir mahiyet farklılığı taşımaz.

Pekiye, ikinci olarak, kısmen “Devrimler”i hazırlayan ve o dönemde yazılmış kısmen de “Devrimler”e dâir yeni düşünceler ileri süren 1977 tarihli derlemede durum nasıl görünmektedir? Önceki atıflarla aynı hatta yer alanlar bir yana bırakılırsa, saptamamız geçerliliğini korumaktadır. Bir farkla ki, Kuhn, 1968’de sunulan ve 1976’da gözden geçirilen “Tarih ve Bilim Felsefesi Arasındaki Bağlantılar” çalışmasında, Aristoteles fiziğini anlama ve öğrenme yolundaki asıl gayretin, diğer bir deyişle “miâdını doldurmuş bilimsel teorileri gereğince yeniden inşâ edebilme” çabasının, “filozoflar”dan değil “tarihçi”lerden geldiğini vurgular (1994: 44-45). Bu duruma uygun olarak o, 1974 tarihli “Paradigmalar Üzerine Yeni İrdelemeler”de kendisinden “tarih yazarı olarak” (1994: 380) olarak söz etmekte; fakat, süreç içerisinde, 90’lı yıllarda yayımlanan “The Trouble with the Historical Philosophy of Science” adlı makalesinde, kendi kariyerinin büyük bir kısmı bilim tarihine adanmış olsa da, çalışmalarına “felsefeye çok meraklı, fakat tarihe neredeyse ilgisiz” teorik bir fizikçi olarak başladığını belirterek, 80’li yıllardan itibaren “felsefeye geri döndüğünü” ve o dönemde artık kendisini bir felsefeci olarak gördüğünü beyân etmektedir (2000: 106-07).

Nihâyet üçüncü olarak, Kuhn, 81 ve 82 tarihli, sırasıyla, “What are Scientific Revolutions?” ve “Commensurability, Comparability, Communicability” çalışmalarında, Aristoteles’in *Fizik* ile *Oluş ve Bozuluş Üzerine* kitaplarından bahsedilmektedir. Aynı şekilde, “Metaphor in Science” (1977), “Rationality and Theory Choice” (1983), “Possible Worlds in History of Science” (1986) ve “Afterwords” (1990) metinlerinde, çoğu kez Newton sistemi ile mukayese bağlamında Aristoteles *Fizik*’ine atıf yapılmaktadır. İşte tam da bu noktalarla birlikte, konu daha önceki

metinlerine yönelik derinleştirildiğinde, Kuhn’un, Aristoteles bahislerindeki *temel eksik* belirginleşmektedir. *The Road since Structure* derlemesine alınan 1969 tarihli “Reflections on My Critics” metninde o, *derslerini alan öğrencilerine Aristoteles fiziğini öğretirken*, “tekrar tekrar, vazgeçilmez bir kavram olması vechiyle, Aristoteles’in madde fikrinden” bahsettiğini vurgular –ancak Kuhn’un bahsi son derece ironiktir, çünkü “madde” fikri, Aristoteles’in *Metafizik*’inde (yani “ilk felsefe” çerçevesinde) geçtiği açıklamalarla birlikte değil, *Fizik*’inde bulunduğu *sınırlar* ekseninde takdim edilmektedir (2000: 165). Dolayısıyla, *The Road since Structure* derlemesinde, yani “Devrimler” veya 80 sonrası Kuhn’un yazılarında, Aristoteles fikriyatının “hermeneutik” cihetinden anlaşılabilirliği yegâne zemin *Metafizik*’e (ve bu metni de doğal olarak tamamlayan Aristoteles’in mantık külliyatına) hiçbir atıf olmadığı gibi; Kuhn, öyle görünmektedir ki, bu metinlere yönelmekten özellikle de kaçınır.<sup>10</sup> Tekrar edilir ve vurgulanırsa, 1969 tarihli “Reflections on My Critics” bu husûsun en somut göstergesidir. Bu nedenle, “What are Scientific Revolutions?” çalışmasındaki Aristoteles “tecrübesi”nin aktarılmasına, bu tecrübeden hareketle de “Aristoteles” ve “hermeneutik” kurgusu üzerinden ‘bilimsel işleyişe dâir analiz dili’ tesisinin nasıl gerçekleştiğine dâir bize kalan sadece Kuhn’un *hayal perdesi* olup, kendisi, çalışmalarının başlangıcından beri, içinde yer aldığı ‘paradigma’ kıvrımlarında dolaşmaktadır –unutmamak gerekir ki, Aristoteles, *Fizik* adlı metnine, daha ilk satırlarında Parmenides, Melissos, Demokritos tartışmasıyla başlar, buradan hareketle de “doğa” hakkında yazan, başta Platon olmak üzere diğer isimleri zikretmeye geçer (Aristoteles 1997: 9-23). Bilindiği üzere Aristoteles’in aynı yaklaşım tarzı, hemen hemen tüm çalışmalarının başlangıcında, yine örneğin “epistēmē” tasnifi ve bu tasnif ile bağlantılı “arkhē” problemi bağlamında *Metafizik*’te de geçer (2015: 13-44). Bu çerçevede, Kuhn’un ‘dil’ bağlamında geliştirmeye çalıştığı *hermeneutik dönüş*’ün değerine veya anlamlılığına dâir karar vermek, Aristoteles *Fizik*’inin *ilk felsefe*’den bağımsız olarak idrâk edilip edilemeyeceğine dâir karar verme meselesine, diğer problemler bir yana, son derece yalın olarak gelmektedir.

---

<sup>10</sup> Bu husûs, anlaşılacağı üzere, aslında Kuhn’un tüm fikrî gelişimine yansımaktadır.

## KAYNAKÇA

ARISTOTELES (1997). *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

ARISTOTELES (2015). *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

BIRD, Alexander (2002). “Kuhn’s Wrong Turning,” *Studies in History and Philosophy of Science*, 33(3): 443-463.

FREGE, Gottlob (1892). “Über Sinn und Bedeutung,” *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100: 25-50.

FREGE, Gottlob (1960). *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, eds. Peter Geach & Max Black, Oxford: Basil Blackwell.

KUHN, Thomas S. (1977). *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago: The University of Chicago Press.

KUHN, Thomas S. (1994). *Asal Gerilim. Bilimsel Gelenek ve Değişim Üzerine Seçme İncelemeler*, çev. Yakup Şahan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

KUHN, Thomas S. (1995). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, 4. Basım, İstanbul: Alan Yayıncılık.

KUHN, Thomas S. (2000). *The Road since Structure. Philosophical Essays, 1970-1993* (with an Autobiographical Interview), eds. James Conant & John Haugeland, Chicago: The University of Chicago Press.

KUHN, Thomas S. (2012). *The Structure of Scientific Revolutions*, 4<sup>th</sup> Edition, (with an Introductory Essay by Ian Hacking), Chicago: The University of Chicago Press.

ÖZTÜRK, Ümit. “Mantıkçı Empirizm Kuhn’u Bitirdi Mi?,” *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 31/2018: 431-447.

Makale Geliş | Received: 18.01.2019  
Makale Kabul | Accepted: 30.01.2019  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2019  
DOI: 10.20981/kaygi.539668

**Efe BAŞTÜRK**

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.  
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Rize, TR  
Recep Tayyip Erdogan University, Department of Political Science, Rize, TR  
ORCID: 0000-0001-7117-0734  
efe.basturk@erdogan.edu.tr

## **Aristoteles Düşüncesinde Politik Biyoloji ve *Prohairesis***

### **Öz**

Bu çalışma, Aristotelesçi politika felsefesini Aristoteles'in biyolojik yaklaşımlarıyla beraber tartışmayı amaçlamaktadır. Buna göre, Aristoteles'in Politika metninde öne sürdüğü "politik hayvan" ifadesi, insan ve hayvan ayrımının kurulduğu argümanlar eşliğinde yeniden değerlendirilecektir. Aristotelesçi politika düşüncesinin kökeninde hayvan ve insan arasında kurulan bir ayrım vardır. İnsan, hayvanın sahip olmadığı yetilere sahip bir varlık olarak ele alınırken; hayvan da insana göre çok daha sınırlı yaşamsal fonksiyonlara sahip varlık olarak düşünülmektedir. Aristoteles, bu ayrım üzerinden insana özgü bir yaşam düşüncesi geliştirmiştir ve bu yaşam biçimi, tüm anlamını, hayvanlara özgü yalın yaşam mefhumundan ayrılması ile kazanır. Aristoteles bu ayrımı *prohairesis* sözcüğü ile karşılar. Sözcük, insan ve hayvan arasındaki ayrımı belirttiği gibi, söz konusu ayrımı politik olanın merkezine yerleştirerek doğrudan bios-politikos ile ilişkilendirme olanağı sağlar. Politik yaşam anlamına gelen bios-politikos, salt politikaya özgü bir yaşamı ima etmez; fakat hayvansal dünyanın geride bırakıldığını gösterir. Bu nedenle *prohairesis* ile kurulan bios-politikos, politikanın biyolojik olanla ilişkili olarak kurulduğunu gösterir. Bu makale, Aristotelesçi politika düşüncesini neden ve nasıl biyolojik bir bağlamda ele almamız gerektiğini tartışmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Aristoteles, Bios-politikos, *Prohairesis*, Politik Hayvan, Zoe, Polis.

## **Political Biology and *Prohairesis* in Aristotle's Thought**

### **Abstract**

This article aims to discuss the Aristotelian political philosophy with his biological approaches. To do so, the argument of "political animal" argued in the Politics is re-assessed with the arguments establishing the differences between human and animal. At the root of Aristotelian political philosophy, there is a distinction between animal and human. While the human is handled as an existence which has some abilities that the animal does not have; the animal is thought as a being which has limited living functions compare to the human. Through this distinction, Aristotle developed a thought of living which is specified for the human and this kind of living gains its meaning by alienating from bare life which is referred to the animals. Aristotle defines this distinction with the word of "*prohairesis*". This word points out the distinction between human and animal, and it also places the distinction at the center of the politics to relate it with the notion of the "bios-politikos". Bios politikos, which also means the "political life", does not only refer to the pure politics; rather, it also reveals that the animalistic nature of life has been left behind. Therefore, the term bios-politikos which is established with the act of *prohairesis* shows that the politics is constructed with the engagement with the biological. As a result of that this article aims to argue why and how the Aristotelian political philosophy is handled under the notion of the biological context.

**Keywords:** Aristotle, Bios-politikos, *Prohairesis*, Political Animal, Zoe, Polis.

## Giriş

Aristoteles’in *Politika* metninin, daha en başından biyolojik bir metin olduğunu söylemek mümkün müdür? Kentin tanımlandığı *I. Kitap* ve Yurttaş/Yurttaşlığın tanımlandığı *III. Kitap*, *Politika* metnini salt siyasal argümanlar eşliğinde okuyamayacağımızın, daha doğrusu *Politika* metnine ilham veren asli unsurun, siyaseti önceleyen bir biyolojik mefhum olduğunun göstergesidir. Aristotelesçi politika düşüncesini biyolojik bir bağlamda okumak, metne iliştilen siyasallığı çok daha geniş bir düzlemde kavrama olanağını sunar. Zira siyasallığı anlama ölçütü Aristoteles’te, daha en baştan itibaren, insan denilen varlığın en temel gerçekliği ile ilişkili olarak tartışılmaktadır. Bu, en yalın ifadesini, Aristoteles’in insan varlığını tartışmaya açtığı diğer metinlerinde\* bulmaktadır. Söz konusu metinler, Aristotelesçi düşüncenin beşeriyete dönük yönelimine temel oluşturan savlardan meydana gelmektedir. Bu nedenle insani olanın yetkinlik seviyesi olarak belirtildiği *Etik*\* ve *Politika* düşüncesi, aslında, öncesinde tartışılmış olan metinlerle rabıta halinde anlaşılmalıdır. Çünkü Aristoteles için *Etik* ve onu geçerli kılmamanın ölçütü olarak *Politika*, kendilerini gerekçelendiren bir dizi biyolojik ve psikolojik unsurlar ile ilişkilidir. Aristoteles için *Etik* ve *Politika*, insan olmanın varlıksal bağlamının dışında düşünülmez, ya da diğer bir ifadeyle politika Platon’daki gibi site-için ya da site-içindeki insan için tasarlanmaz. Aristoteles için politika, tersine, insanın varlıksal bağlamına içkin unsurların gerçekliğinden türetilir. Dolayısıyla politikanın bilgisi, özünde, insanın, daha doğrusu insanın varlığına ilişkin bilgisidir.

Aristoteles’in insan ve hayvan arasında kurduğu ayırım, politik olanın açığa çıktığı ve kökeninde insana özgü olanın işaretlendiği bir düzlem olan *Prohairesis* (tercihe bağlı karar) mefhumunda açığa çıkar. *Politika*, böylece, insanın “karar” verme-sinde beliren ve onu hayvan-olandan ayıran bir eylemden türeyen bir yaşam formu olarak yeniden

---

\* Bu metinler, *Ruh Üzerine*, *Hayvanların Hareketleri Üzerine*, *Metafizik* (kısmen), *Fizik* (kısmen) kitaplarından oluşmaktadır.

\* *Nikomakhos’a Etik*.

kategorize edilir. Ancak *Prohairesis*'i layıkınca çözümleyebilmek için temel bir Aristotelesçi yöntemi, yani ikilikler kurarak anlama çabasını devreye sokmamız gereklidir. *Prohairesis*, salt insana özgü bir yeti olarak anlaşılmaz; o aynı zamanda bu yetiye neden insanın sahip olabileceğini ve neden hayvanların sahip olamayacağını da gösteren sınır kategorisidir. Politikayı insana özgü bir *Prohairesis* özelliği ile ele alma girişimi, doğası gereği, insan ve insan-olmayan [insan sayılmayan] biyolojik kategorinin de tartışmaya dahil edilmesini gerektirir. Bu gereklilik nedeniyledir ki, politika düşüncesi, Aristoteles'te, aynı zamanda biyolojik-politik eksen üzerine konumlanır. Bu eksen, politik olanı insana dair ve ona ait olan bir etkinlik kapsamında, yani *bios politikos* alanı içerisinde okumanın zemini ve koşuludur. Aristotelesçi bios-politikos kavrayışı, politik olanı aynı zamanda genel bir *İnsan* kavramı içerisinde düşünmenin *eidetik* formu olması nedeniyle insan bilgisinden ve insan-olmayanın bilgisinden ayrı düşünülmez. Dolayısıyla Aristotelesçi politika düşüncesi, doğası ve kurgulanışı itibariyle, biyolojik bir farkın anlamsal düzleme çekilmesi ile meydana getirilmektedir.

### 1. Var-olmanın Ereksel Biçimi

Aristoteles düşüncesinde *yaşam* fenomeninin nasıl tartışıldığı ile başlamalıyız; çünkü yaşam fenomeni, bizatihi Aristotelesçi etik ve politika felsefesini dolaylı olarak inşa etmektedir. Bu inşa, Aristoteles'in *Metafizik* ve *Fizik* metinlerine sinmiş olan düşüncesini yeni baştan kurgulamış olduğunun göstergesi olması nedeniyle de önemlidir. Bu düşünceye göre canlılar ile onların varoluşlarını belirleyen ana dinamik ya da arkhe, onların varoluşlarını ilksel belirleyen erekselliktir (Aristoteles, *Metafizik*; *Ruh Üzerine*, vs.). Aristoteles için her varlık, var-olma biçimi ile birlikte düşünülmelidir; zira var-olma amacı ile nedeninden bağımsız bir varoluş formu yoktur. Ereksel anlamındaki teleolojik yönelim içerisinde varlık, kendi var-olmasını ön belirleyen içkin nedenselliğin hayata geçirilişinin sembolik yansıması olması anlamında varoluşunda belli bir amaçlılığı göstermektedir. Bu gösteriş itibariyle varolanlar hakkında yargıda bulunmak mümkün olur. Aristoteles, bu düşüncesiyle, varolan

üzerinde düşünmenin koşulunu, yani bizatihi var-olmanın olmaklığını Platoncu idea düzleminden koparmakta ve var-olanın kendini görünür kılma biçimindeki somut biçimselliğine konumlandırmaktadır. Başka bir deyişle, varolanın düşünülebilmesinin temel koşulu, var olanın olmasını ön belirleyen nedenselliğin dışavurumudur. Böylece Aristoteles, var olmayı ön belirleyen nedensellik ile bu belirlemenin tamamlanmışlığını gösteren olmaklığı/olmuşluğu birbiriyle zamansal bağlamda denkleştirmiş olur. Bu erekselci yaklaşım, Aristotelesçi politika düşüncesinin de merkezinde yer alır.

Aristoteles bu düşüncelerini *Ruh Üzerine* ile *Hayvanların Hareketleri Üzerine* adlı metinlerinde tartışmaya açmıştır. *Ruh Üzerine* metninin ana konusu, varlığın var-olmasını gösteren hareketin devindiricisi olan bir ilkenin olup olmadığı, daha doğrusu bu hareket ettiricinin asli anlamda ne olduğuna ilişkin bir akıl yürütmedir. Metin, böylece, daha geniş anlamda bakıldığında, var olma haline isnat edilebilir olan canlılığın, duyumsamanın ve düşünmenin ne olduğunu açıklamaya girilmektedir. Aristoteles’e göre var olanın bilimi, ancak onu var-olan olarak kılan ayırt edici biçimin devreye alınması ile yapılabilir. Bu nedenle *Fizik* metninin tüm konusu, doğadaki var olanların var-olmalarını ön belirleyen, hareketin kaynağı olan fakat kendisi hareket etmeyen bir sabitliğin incelenmesidir (Aristoteles 2014). *Ruh Üzerine* metni, aslında *Fizik* metninde başlatılan sorunun canlılar dünyasına indirgenmesidir. Başka bir deyişle, Aristoteles, bu metinde, *Fizik*’te tartışmaya açmış olduğu varsayımı doğrudan yaşayan varlıkların dünyasında nasıl kavramamız gerektiğini tartışır. Dolayısıyla Aristoteles, aslında, metinlerini oluştururken daha en başından itibaren belli bir varsayımı gerekçelendirme isteği duymuştur.

Bu gerekçelendirmenin canlılar dünyasında sorunsallaştırılması Aristoteles’i yavaş yavaş *Fizik*’ten uzaklaştırır ve sonraları geliştireceği ünlü bilgi alanları *ayrımına*\* yaklaştırır. *Ruh Üzerine*, canlılar dünyasındaki var olanların hareketlerinin gelişigüzel olmayıp, belli bir içkin nedene – ki bu aynı zamanda onların hareketlerinin yönelimi anlamındaki amaçlılıktır – konumlandırılmış olduğu varsayımı ile başlar (Aristoteles

---

\* Aristoteles bu ayrımı *Metafizik*, “Epsilon” metninde açımlayacaktır.

2018: 402a1-10). Bu amaçlılık içerisinde var olanın somut hareketi ile var-olma halinin nedensel ve ereksel yönelimi arasında mantıksal bir bağ yakalanır. Böylece Aristoteles, var olanın var-olma hali ile var-olma amacı arasında nedensel bir nokta yakalamış olur. Hareket, bu anlamda, belli bir amaçlılık anlamında anlaşılır ve var-olan bu sayede var-olmaklığını ön belirleyen içkin mefhumun ereksel bağlamı ile birlikte düşünülür. Bu nokta kritiktir; çünkü Aristoteles, bu varsayım üzerinden insanın zoon politikon olmaklığını türetecektir.

Fakat *Ruh Üzerine* metninin en can alıcı noktası, Aristoteles’in var-olmanın eidetik bağlamı ile onun ereksel yönelimi arasında kurduğu bağıntıya bir başka mefhumu katmasıyla gerçekleşir. Aristoteles, dikkatli bir şekilde *ergon* (işlev) sözcüğünü metne yerleştirir ve hareketin devindiricisi anlamındaki *ruh* (*psukhe*) sözcüğünü doğrudan pratik olanın ufkunda kavrayabileceğimiz bir bağlam eşliğinde tartışır. Buna göre ruh fenomenini anlamanın temel ölçütü, hareket anlamındaki fiilin, onu yönlendiren ve ona nedensellik ile amaçlılık katan bilkuvveliginin kendisini çözümlenmekten geçmektedir. Hareket, ancak, ona belli bir ereksellik katan mefhum ile anlaşılabilir, ki *ergon* anlamındaki işlevin manası da budur. Aristoteles, bu noktayı aydınlatmak için, hareket ile ruh arasında şu örneği verir:

Balta gibi bir alet doğal bir cisim olsaydı, balta olmaklık onun varlığı olurdu.  
(2018: 412b9).

Ya da,

Bu söyleneni bir de bedenin kısımlarında görmek gerek: Eğer göz yaşayan bir şey olsaydı, onun ruhu görmek olurdu, çünkü gözün biçim anlamındaki varlığı bu: Görmek. (2018: 412b17).

Bu iki cümlede Aristoteles’in vurgulamaya çalıştığı şey özetle şu: var olanın var-olmaklığını belirleyen – yani onu düşünmemizi ve onun hakkında bir yargıda bulunmamızı sağlayan – şey, onun olmasını ön belirleyen erekselliği anlamındaki varoluş formudur. Bu olmaksızın, var olanın olmaklığı eidetik formuna kavuşamaz – örneğin balta, erekselliği olan kesiciliği nedeniyle *belli bir biçime* (*morphe*) sahiptir,



bundan başka bir biçime sahip olması durumunda onu var eden ilke olan “ruhu” ile özdeşleşemeyecektir. Öyleyse, var olanın olma halini belirleyen şey, onun varlık halindeki ereğinden başkası değildir. Bu da bizi *ergon*’a, yani işlev konusuna götürür; çünkü Aristoteles, ruh ve hareket, yani devindirici ilke ile devinen varlık arasındaki anlamlı bağıntıyı neden ve işlev (*ergon*) arasındaki bağlantıda görür. İşlev, var olanın olma nedenini gösteren bir biçim olmanın yanı sıra, aynı zamanda var olma nedenini belirleyen bir anlamlılıktır. Bu nedenle var olana koyutlanmış olan işlev, var olanın var-olmaklığını teyit eden normatif bir nedenselliğin göstergesine dönüşür.

Var-olanlar özelindeki araştırmanın en önemli tarafını canlılar oluşturur. Canlılar dünyası, Aristoteles’te birbirinden ayrı kategoriler olarak değil, birbiriyle iç içe geçen düzeyler olarak düşünülür. Örneğin bir [canlı] var-olanın en yetkin formu, beslenme ve büyüme; hareket ve düşünme yetilerinden oluşmaktadır (Aristoteles 2018: 413a20). Bu yetiler, var-olanın doğasına göre biçimlenmiştir; örneğin bitkisel varlıkta düşünme (*nous*) yetisi olmayacaktır. İnsanın en üstün varlık olarak kavranmasının en temel sebebi, insanın, canlılara ait yetilerin tümünü varoluşunda kapsamasıdır. Burada küçük bir parantez açarak, Aristoteles’in Platon’dan farklı bir kavrama düzeyi kurmuş olduğunu belirtmek gerekir. Aristoteles, Platon’un aksine, yetkinliği, Platon’dan çok farklı şekilde ele alır; çünkü yetkinlik, idealize edilmiş bir form olarak düşünülmez. Aristoteles için yetkinlik – ya da mükemmellik – içkin doğa ile somut varoluşun birbiriyle örtüşmesi anlamında bir kapanmadır, ki bu kapanma, aslında, her tür tözcü girişimi bertaraf eder. Nitekim Aristoteles’in belirttiği gibi,

Töz olduğu düşünülen şeylerin çoğunun gücüllük olduğu açıktır; hayvanların parçaları (çünkü bunların hiçbiri ayrı değil, ayrıldıkları takdirde hepsi madde olarak varlık) ve toprak, ateş ve hava, bunların hiçbiri bir değil, bunlar ısıtılmadan ve onlardan bir olan bir şey meydana gelmeden önce bir yığın gibiler. (Aristoteles, *Metafizik*, Z, 1040b5-10).

Aristoteles’in söylemeye çalıştığı şey açıkça şudur: töz olarak, yani maddesel varlığı haricinde ideal bir form düzeyinde ele alınan ve varlık statüsü isnat edilen her varlık, aslında yoktur; çünkü var-olmak, olmaklığı tayin eden bir *eidos* ile anlamlı ve mümkün olmaktadır. Bedenin parçaları, birbiriyle tutarlı ve ilişkili olduğu bir yaşayan

bedende var-olan statüsündedir; insan, kavramsal anlamda, beden bu var-olmaklığı dışında ne düşünülebilir ne de duyumsanabilir. Öyleyse töz denilen şey, maddeden bağımsız düşünülemez; dahası, maddenin/maddeselliğin kendisi tözsel olana ilişkindir. Platon’un tözsel olanı maddesel olandan ayırmasının aksine Aristoteles için madde ve töz birbirileri aracılığı ile anlaşılabilirler. Platon’un İdea ile suret arasında kurduğu ayırım, var olanların aşkın bir gösteren karşısında olumsuzlanmasını gerektirmekte iken, Aristoteles için ruh ve beden birbirilerini tamamlamaktadır. Nitekim *Ruh Üzerine* metninin ilgili kısmında Aristoteles, ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin Platoncu sava saldırarak, ruhun bedenden bağımsız olamayacağı fikrini öne sürer (2018: 412a20). Çünkü ruh, maddeden harici varlık değildir, maddede – madde dolayısıyla – faaliyete geçen bir etkinliktir (*energia*) ve ruh, bedeni devindiren etkinlik sayesinde – yani beden var-olmaklığı ile – var olur (Aristoteles 2018: 412a25). Bu, Aristoteles’in daha önce *Kategoriler*’de işaret etmiş olduğu gibi, varlığı ancak ona dair bir var olan şeklinde (Aristoteles 1996: 2a1315) ele alabileceğimiz fikri ile benzeşmektedir. Dolayısıyla devindirici olan ruh, devindirdiği şeyden bağımsız değildir, tersine, var olmasının koşulu devindirdiği şeyin var olmasına bağlıdır.

Yeniden canlılar dünyasına içkin varoluşu kavramının formel biçimi olan yetiler düzlemine dönelim. Aristoteles’te bu nokta çok kritiktir; çünkü var-olmanın doğrudan kendisine ilişkin bir tartışmayı bu paradigma çerçevesinde yürütmektedir. Aristoteles için var-olma, örneğin bir hayvan olarak var-olma, hayvan tözüne ait olmak ya da onun içinde kavranabilir olmaktan ayrı şekilde, bu tözü açığa çıkaracak bir eylemin eşliğinde gerçekleşir (Metafizik). Bu, Aristoteles’in neden eylemin felsefesini inşa etmiş olduğunu anlamamızı da sağlar. Nitekim Aristoteles için eylem, refleksif tepki olmanın ötesinde, *akıl ve idrak sayesinde içkin melekenin farkına varılarak bunu somut bir yaratım yoluyla açığa çıkarma* anlamına gelir (Lennox 2006). Böylece Aristoteles için yeti, sahip olunan öznel bir form değil, var-olma halini gerçek kılmanın ölçütüdür. Başka bir deyişle, sahip olunan yetilerin tözsel varoluşlarının hiçbir geçerliliği yoktur, zira bu yetiler, onların tatbik edilmesiyle doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle var-olanın [var olma] nedeni ile onun olgusal gerçekliği bir ve aynı şeydir (Aristoteles 1941:

89b23). Dolayısıyla Aristoteles için var-olanın incelenmesi, onun işlevine, nedenine ve doğasına bakılmaksızın incelenemez. Bu nedenle canlılar dünyasının incelenmesinde var-olanların saf hallerine değil, onlara olmak ölçütünü veren işlevlerine atıfta bulunulur ve var-olanlar işlevlerine bakılarak analiz edilir.

## 2. İnsan-Varlığının İşlevi

Aristoteles’in temel biyolojik görüşüne göre, canlılar dünyasında var-olanın olmağını tayin eden şey, onun varoluşuna içkinleşmiş – ve onu kavranabilir kılan – işlevinden ayrı düşünülemez. İnsan da bir canlı olduğuna göre, o da tıpkı diğer canlılar gibi, devinen beden ile onu devindiren ruh (*ereksel nedensellik*) düzleminde düşünülmelidir. İnsan, canlılar dünyasının içinde yer almak suretiyle, canlıların var-olmağına iliştirilen ereksellik ve nedensellik ile maluldür. Nitekim Aristoteles, bitkimsi canlılardan [dört ayaklı] hayvanlara doğru ilerleyen, genişleyen ve gelişen canlılar dünyasının en tepesinde insanın bulunduğunu, dolayısıyla insanın diğer türlerden hariç ele alınamayacağını söyler (Ross 2014: 186). Öyleyse insanın tözsel varlığı ve anlamı, daha başından itibaren biyolojik bir gerçekliğin ve geçerliliğin içerisinde düşünülmektedir. Bu, sonraları Politika’da karşımıza çıkacak olan bir düşünceyi de yansıtır: insanın politik yaşamı deneyimlemesinin altında yatan en temel etmen, onun politik hayvan olmasıdır. Yani [etik-politik] bilgi, insan varlığının bedensel kısmından ayrı deneyimlenebilecek bir yaşantıyı değil, tersine bedensel oluşu ile anlaşılabilecek ya da bedenselliğinden ayrı düşünülemeyecek bir varoluş biçimidir.

Aristoteles’e göre insan, canlılar dünyasının içinde yer almakla, canlılar dünyasını belirleyen *ergon* dahilinde düşünülmelidir. Canlıların *ergon*’u, basitçe, hareket olarak adlandırılan fakat insan dendiğinde eylem olarak ifade edilen bir davranış biçimidir. Aristoteles’e göre hareket, hayvanların sahip olduğu, fakat insanda çok daha karmaşık biçime bürünen ve özünde canlı varlığın kendisini serimlemesine olanak sağlayan bir dışavurumdur (Aristoteles 2002: 687a10). Bu, Aristoteles’in ruh olarak adlandırdığı

şeydir: varlığı devindiren içkin devindirici olarak ruh, varlığın var-olmaklığını belirleyen ve onun sayesinde bilinebilir olan tözselliktir.

İnsanın bilinebilir oluşu ise, insani bir yeti olarak akıl ve düşünmedir. Fakat akıl ve düşünme yetisi katıyen töz halinde düşünülmez; başka bir deyişle Aristoteles, insanı, var olduğu haline aşkın bir İdea olarak ele almaz. Öyleyse insani yeti olarak akıl (nous) aslında akletme (nous praktikos) yetisi olarak anlaşılmalıdır, yani bir eylem düzeyinde ele alınmalıdır. Nitekim Aristoteles için hareket, var olanın olmaklığını sunan bir gösterge olarak, hareketin hem içsel nedenini hem de dışsal yönelimini sunar. *Hayvanların Hareketleri Üzerine*'de Aristoteles şöyle der:

Hareket eden ya da ettirilen tüm hayvanlar belirli bir nesneye yönelirler. Doğru bir ifadeyle bunun onların amaçları olduğunu söyleyebiliriz. İşte bu amaç aynı zamanda hareketin de sınırlarını ortaya koyar (2018b: 700b18-22).

Aristoteles'in burada söylemeye çalıştığı şey şudur: varolanın olmaklığını belirleyen ölçüt, onun hareketine ön belirleme oluşturan içsel devinimdir; fakat biz bu devindiricinin var olma biçimini devindirdiği varlığın yönelimi ile olan uyumundan çıkarsayabiliriz. Başka bir deyişle, hayvanların hareketleri, söz konusu hareketlerin yöneldikleri nesne ile bağlantılı olarak düşünülmelidir (bu aynı zamanda insan için de söz konusudur). Canlı varlığı harekete geçiren şey sadece içkin dürtüsel nedenselliği değildir; hareketin yöneldiği nesnenin zihinde uyandırmış olduğu *imgelem*\* (*phantasma*) hareketin dışsal belirleyicisidir. Öyleyse hareketi çözümlenmenin diğer bir ilkesi, hareketi dışarıdan belirleyen nesneye yönelimi devindiren imgelemin varlığını çözümlenmekten geçmektedir. Aristoteles, burada, dışsal nesnelere ile kurulan ve hareketi belirleyen ilişkinin her canlıda aynı şekilde gerçekleşmediğini ima ediyor gibidir. Zaten bu farklılık nedeniyle canlıların hareketleri arasında ereksel farklılıklar doğmaktadır. Burada Ross'u takip edersek, Aristotelesçi erekbilimin canlılar dünyasında farklı

---

\* Sözcük tek başına imgelem anlamını karşılarsa da, Aristoteles'te aynı zamanda bir eylem durumunu ifade eder. Aristoteles için imgelem sözcüğü, dışsal olanı zihinde canlandırmak suretiyle harekete geçmek anlamında kullanılır. Böylece Aristoteles, sözcüğü durağanlıktan çıkararak ona bir eylemlilik alanı içerisinde anlam atfeder.

türlere denk düşen sınırlı erekler ve hareketler düzeyindeki sınırlı anlamları karşılar şekilde oluşturulduğunu söylemek mümkündür (Ross 2014: 201-203). Nitekim Aristoteles, insanın hemen bir alt düzeyinde konumlandığı hayvanları incelerken, onların hareketlerindeki ereksel sınırlılığı vurgulamak istemektedir. Aristoteles’e göre hayvanların hareketlerini –*insana* kıyasla– çözümlene girişimi, söz konusu hareketlerin ereksel yöneldikleri nesnenin varlığın var-olmasına dönük etkisinden çıkarılabilir. Havanların sahip oldukları eklem-kaynaklı yetiler, onların türsel ortaklığını kurmanın yanı sıra, var-olanın muhafazası ile sınırlı bir erekselliği yansıtmaktadır (Aristoteles 1993: 486b17-22). Öyleyse hareketi belirleyen devindirici ilke olan ruh, yöneldiği nesne ile girdiği ilişki içinde – ona bağlı kalarak – hareketi belirler. Hareketi belirleyen ereksellik kendiliğinden bir anlam ihtiva etmez.

Aristoteles tam bu noktada hayvanların hareketleri üzerine incelemesini doğrudan insan varlığına kaydırır ve insanın hareketlerindeki içkin ereksellik ile onun yönelmiş olduğu dışsal nesnelere arasında örtük bir ilişkinin varlığını kurgulamaya imkan verir. Aristoteles, bunun için, *Hayvanların Hareketleri Üzerine* metninin VII. kitabında, hayvan ve insan arasında bir karşılaştırma yapar ve burada eyleme yönelmiş olmanın içkin ortaklığının farka dönüştüğü bir düzleme dikkat çeker. Söz konusu düzlem, gereksinme duygusu karşısında var olmayan nesnenin tasarılanmasına dönük *yaratıcı eylemin (poiesis)* varlığıdır. Aristoteles’in ilgili yerde vermiş olduğu elbise örneği boşuna değildir. Elbise, hayvanlarda da benzer şekilde duyumsanan üşüme hissini bir nesneye doğru yönelmiş olmasının göstergesidir (Aristoteles 2018b: 701a30-2); bir farkla ki, elbise, duygulanımı akıl (*nous*) yoluyla dengelemek suretiyle nesne yaratımına karşılık gelir. Böylece insan ve hayvan arasındaki fark, ortak duygulanımlara karşı denk gelen yönelimlerde devreye sokulan bir eylemlilik ve bu eylemliliğe mahal oluşturan tahayyül (*phantasma*) yetisine dayanır. İnsan, bu düşünce bağlamında, hayvanın sadece refleksif olarak verdiği tepkiyi, nesne üretimine aktarabilen bir canlı olarak kavranır. Benzer bir noktayı işaret eden Beare’e göre, Aristoteles, insanı hayvandan farklılaştırırken, temel duyuların daha duyumsanma aşamasında belli bir nesne imgelemine neden olduğu saptamasını yapmıştır (Beare 2012: 230). Beare’in saptaması

önemli, çünkü bu kurgu içerisinde insanın işlevi (*ergon*) doğrudan nesne yaratımına indirgenmektedir. Başka bir deyişle insanın yaratıcı faaliyette bulunması (*poiesis*) ve bunun sonucunda içgüdüsel duyumlara karşılık gelen nesnelere yaratması, beşeri olanın ortaya çıkması kadar insanın biyolojik doğasının ve erekselliğinin tamamlanması anlamına gelir. Başka bir deyişle, insan yapımı beşeri düzen, kurum, yapı, vb. şeyler, köken itibariyle, insan biyolojisinin ereksel formuna bağlı olarak gelişmiştir.

### **3. *Bios Politikos***

Aristoteles’in *bios politikos* olarak tarif ettiği şey, özünde, insanın site içinde kendini tam ve eksiksiz kılabilmesinin karşılığıdır. Bu nedenle *bios-politikos*, yani anlamlı yaşam mefhumu, Aristoteles düşüncesinde biyolojik olanın politika tarafından içerilmesini imleyen bir kategori olarak değerlendirilebilir (Ojakangas 2016: 40-42). Çünkü site, daha doğrusu site-içinde-yaşam, ahlaki olmanın olanağını sunması bakımından insanın telos’unu ima ve ifade eder. Burada, Aristoteles’in var olmanın biçimi (*ethos*) ile varlığın yönelmiş olduğu erek (*telos*) arasındaki bağıntıyı site-içinde-yaşam mefhumu ile karşıladığını söylememiz gerekir. Yine Aristoteles için bu bağıntıyı sağlayan iki yaşam biçimi vardır: etik ve politika.

Etik ve politika, insanın tikel varlığının – ki Aristoteles bununla hayvani yaşama biçimine içkin sınırlılık ve zorunluluğa dayalı varoluş formunu (*zoe*) ifade etmek ister – aşıldığı ve böylece insanın hem ereğini hem de doğasını gerçekleştirdiği, yani insanın insana dönüştüğü bir durum olarak tasvir edilir. Nikomakhos’a Etik metninin hemen başlarında, insanın amacını mutluluk (*eudaimonia*) olarak belirtir (Aristoteles 2017: 1094a1-6). Mutluluk, Aristoteles felsefesinde iki nedenden ötürü önemlidir: ilki, mutluluk, varlığın tam anlamıyla kendini gerçekleştirme durumunu ifade eder – bu anlamıyla mutluluk, tam ve eksiksiz, kendine yeten varoluşu imler. İkincisi, mutluluk sayesinde varlık kendinin dışına taşmanın olanağına kavuşur – bu anlamda mutluluk, insanın kamusal yaşamla bütünleşmesinin bir uzantısıdır. Aristoteles için mutluluk, ulaşılabilecek en üstün iyiye kavuşma anlamında ereksel bir anlam taşımaktadır (2017:

1095a22-25). Burada mutluluk, varlığın “iyi” mefhumunu kendisinden – kendi sınırlı dünyasından – türettiği bir bağlama tekabül etmez; çünkü mutluluk, insan-olmanın ereksel bağlamına kavuşma anlamına geldiği için, zorunlu olarak, hayvanlara isnat edilen yaşam biçiminden kesinlikle ayrılır. Bir kez daha biyolojik farkın imlediği anlam düzlemine döneriz: hayvanlarda mutluluk duygusunun oluşmamasının temel nedeni, onların, kendilerine dönük ereksel bir bakış açısı geliştirmemiş olmalarıdır. Hayvanlar sadece haz, acı, vb. gibi etkilenimlerle yaşamlarını sürdürürler; böylece hayvanlar için yalnızca “şimdiki zaman” vardır. Oysa Aristoteles, insanın kendi varlığına yönelik ereksel gelişiminde insanın şimdiki zamanı aşmasına ve kendi varlığını deneyimlemesinde geçmiş ve gelecek zamanın önemine dikkat çeker (Aristoteles 1957: 10217b32). Bu zaman kipleri nedeniyle/sayesinde insan, deneyimlerine somut içerik kazandırarak kendini bu biçimler eşliğinde yeniden dönüştürür. Dolayısıyla duyu, burada, biyolojik bağlamından koparak kendisine belirli bir anlamın atfedildiği yeni bir düzleme taşınır. Bu düzlem, *sözün (logos)* alanıdır: söz, nesne ile kurulan imgelemin zihinde konumlandırılarak insanın varlığına kaydedilmesini sağlayan bir dolayımlayıcıdır (Aygün 2017: 156). Sözün bu işlevi sayesinde ki insan, yöneldiği nesneyle sadece içgüdüsel bir ilişki kurmaz; bu ilişkiyi aklın\* merkezde olduğu bir tahayyül ve karar edimine dönüştürür.

Buradan itibaren bios-politikos adı verilen ve muhtevasında anlamlı yaşama denk gelen mefhuma ilişkin iki önemli detayla karşılaşırız: birincisi, bios-politikos, yani anlamlı yaşam, yaşamın zorunluluk dünyasından ibaret olmayan bağlamını ifade eder – zira zorunluluk ile kast edilen hayvanlara özgü tepkisel istençlerdir. Böylece bios-politikos, sözün, yani yaşamın deneyimlenmesinde insanın kendini dönüştürücü bir eyleme geçmesi için ihtiyaç olan devindircinin eyleme geçirildiği bir varoluş formu olarak belirir. Zira Aristoteles için *bios-politikos*, hazzın yaşamı anlamına gelen *bios apolaustikos*'tan ayrılır (Yalçiner 2016: 50). Hazzın yaşamı, Aristoteles için olumsuzlamadır; zira yaşam burada sadece refleksif olanın hükmündedir ve bu, kendisi

---

\* Logos'un kelime anlamı olarak “anlamlı söz”, “akılcı söz” anlamına gelmesi bu yüzden önemlidir.

hakkında düşünümün geçersiz olduğu yalın yaşam formuna tekabül eder. Yalın yaşam, yani zoe, yaşamın zihinde canlandırılmadığı ve bunun için de anlamlı söz’e aktarılmadığı doğal yaşam biçimi (Agamben 2013: 10-11) anlamında sadece hayvanlara özgü olarak kurgulanmıştır. İnsana özgü yaşam, insanın ereğine ulaşacağı yaşam biçimi olarak bios politikos’tur; yani insanın kendini bir insana dönüştürdüğü ve bu yönüyle gerekli eylemi barındıran bir yaşam formudur. Fakat bu yaşam formuna salt eyleme yoluyla ulaşılamaz; zira uygun eylem için bu eylemi mümkün kılacak belli bir tavır gereklidir. Bu tavır, politik yaşama ulaşmayı mümkün kılacak olan ahlaki davranışı eyleme geçirmeye olanak sağlayacak olan karar mefhumunda saklıdır.

Eylem (praksis), insanın insana dönüşümünü sağlayan pratik anlamında yalın yaşamın geride bırakılmasını imleyen bir kopmayı imler. Başka bir deyişle, eylem, salt fiziksel bir gerçekliği değil, fakat bu fiziksel gerçekliğe neden oluşturan ve kendini eylemde ve eylemin neticesinde gösteren bir düşünme (*nous*) faaliyetini imler. Düşünmenin işlevi, böylece, insanın hazzı ve hazzın çevrelediği içgüdüsel yaşamı aşmasını sağlamak suretiyle insanın ereğini tamamlamasını sağlamaktır. Bios-politikos, bu haliyle, aklın egemen olduğu yaşamdır; haz yaşamının göstergesi olan beden düşünmenin eyleme geçtiği yer olan ve yaşamın muhakemeye tabi tutulduğu aklın otoritesine bırakıldığı yaşam biçimidir.

Tam da bu nedenle Aristoteles için insanı konu alan bilme türlerinin konusu ve ilgisi mutlak surette eylemin bilgisidir. Çünkü insan, teorik bilimlerin konusu değildir – örneğin insan, fizikteki gibi soyut bir nesnenin bilimine indirgenemez. İnsan, yaşayan ve eyleyen bir varlık olarak ancak pratik bilimlerin konusu edinilebilir. İnsanı eylemlilik içinde ele almanın gerekçesi nedir? Aristoteles’e göre insan, kendisini ancak eylem yoluyla gösterir (Aristoteles 2017: 1098a1-3). Bunun anlamı, insanın ancak eylem yoluyla bilinebilir olduğudur. Bu nedenle insan üzerine teorik düşünmek imkansızdır ve bu, Aristoteles’i Platon’dan ayıran en temel noktalardan bir tanesidir (Crubellier ve Pellegrin 2017: 138-139). Bios politikos, bu nedenle Platoncu anlamda siyasetin *saf bilgisi* olarak okunamaz; çünkü bios politikos, insanın *insan-olmayı* sağlayacak olan



“uygun eylem” yoluyla kendini yalın yaşamdan kopardığı an ve ölçüde açığa çıkan ve bu yönüyle insan-olmanın ereği ile doğasının uygun eylem vasıtasıyla birbiriyle örtüştüğü bir düzlemdir. Bu nedenle bios-politikos, asgari düzeyde iki şeyin varlığını gerekli kılmaktadır: insan olmanın ereğinin yansıtıldığı uygun eylem formu ile bu eylemin ereksel karşılığı olan yaşam biçimi. İşte politika bu iki şeyin birbiriyle örtüşmesiyle açığa çıkan ve temelinde insani biyolojinin olduğu bir yaşam formuna işaret etmesi noktasında biyopolitik bir anlam taşır. Bu biyopolitik anlam, politik olanın insansı bağlamına dayanan ve tercihe göre beliren uygun eylem formunda, yani *prohairesis*'te açığa çıkar.

#### 4. *Phronesis* ve İnsanın Biyolojik-Politik Düzeyde Tamamlanması

Aristoteles felsefesinde *prohairesis* oldukça özgün bir konuma sahiptir, çünkü sözcük, kendi başına taşıdığı özerk anlamıyla değil, referansta bulunduğu bir varoluş formu ile olan ilişkisi nedeniyle Aristoteles tarafından tercih edilir. Sözcüğün özgül kullanımına işaret eden Reeve'e göre Aristoteles, *prohairesis* sözcüğünü, “potansiyel olandan aktüel olana geçiş” anlamında kullanır ve sözcük bu yönüyle belirli bir insan eylemini karakterize eder (Reeve 2002: 149-152). Öyleyse *prohairesis*, daha en başından itibaren birbiriyle ilişkisiz ve dahası çelişkili gibi duran iki alan arasındaki tutarlı ve bütünlüklü ilişkiyi nedensel bağlama oturtan bir dolayım vazifesi görmektedir. Çünkü *prohairesis*, Aristoteles tarafından, *Nikomakhos'a Etik* metninin II. Kitabının başında tartışılan *ethos* ile paralel olarak düşünülür (Hatipoğlu 2014: 46). Aristoteles, burada, indirgenemez karakterin doğallığının belli eylemler yoluyla biçimlendirilerek geliştirilebileceğini tartışır (2017: 1103b). Burada dile getirilen düşüncede Aristoteles, yaşamın anlamını kendi içkin potansiyelinde görmekte, böylece anlamı olgunun kendisine indirgemektedir. Bu indirgeme işlemi, *prohairesis*'in özgül işlevini de belirler mahiyettedir: *prohairesis*, kuvveyi fiile dönüştüren bir hamle olarak, potansiyel olanı ereğine kavuşturma anlamına gelir. Böylece *prohairesis*, özgül olarak, yaşamın yaşam-oluşunu belirleyen ontolojik içeriği, yaşamın yöneldiği ve ereğinde somutlanmış biçimi olan metafizik ile birleştiren bir hamle olarak sunulur.

İnsanı politikaya ve site-içinde-yaşamaya yönelten, onun potansiyelindeki siyasallık ve bunun temsil edildiği eidetik form olarak *politeia*'nın kendisidir. Politika, bu yönüyle, insan-olmanın ereksel bağlamından ayrı ve insana dışsal bir dünyasal form olarak düşünülmez. Politika, özünde, insanın kendini tamamlayacağı varoluş imkanının kendisidir; ancak bu varoluş formu kendiliğinden mevcut değildir. Politika, iradi bir istencin, yani *prohairesis* yoluyla açığa çıkan kararın varlığı ile mevcut hale gelir. Nitekim *Politika* metninin daha başında Aristoteles, politikanın varoluşsal koşulunu tanımlarken insanın varoluşsal gelişimini hesaba katarak bir açıklama sunar:

Başka hususlarda olduğu gibi bu hususta da şeylerin en baştan nasıl doğal olarak geliştiklerini gözlemlersek onları en iyi şekilde inceleyebiliriz. Öyleyse ilkin birbirilerinden bağımsız var olamayacak kişiler çift olarak bir araya gelmelidir: Bir yandan üremek için ‘dişi’ ve ‘erkek’; diğer yandan hayatta kalabilmek için doğa gereği ‘yöneten’ ve ‘yönetilen’. (Aristoteles 2018c: 1252a24).

Burada önemli iki husus vardır: birincisi, politik ilişki diyebileceğimiz ve özünde yöneten-yönetilen arasındaki birliğe dayanan beşeri yapı, analogik olarak biyolojik bir ilişki olarak birbirini tamamlayıcı iki öge, yani kadın ve erkek, arasındaki birlikteliğe atıfla açıklanmaktadır. Bu, politik ilişkinin biyolojik olanla irtibatını göstermesi açısından önemlidir. İkinci husus, hemen ilk satırda belirtilen “doğal gelişim” ile son satırda belirtilen “hayatta kalma” iradesi arasındaki ince farktır. İlkinde kaçınılmaz bir içgüdüden bahsedilir; ikincisi ise doğrudan iradi bir yönelimle açıklanır. Öyleyse analogi, bir yerde belli bir dolayımaya ihtiyaç duyar, ki Aristoteles onu hemen ifade eder:

Düşünce yoluyla öngörü kabiliyetine sahip olan doğa gereği yöneten ve efendi olandır; bunları bedeniyle yerine getirme kabiliyetine sahip olan ise doğa gereği yönetilen ve köle olandır. (2018c: 1252a24).

Hemen ilk satırda ima edilen şey *prohairesis*'in varlığıdır: kendini kaçınılmaz olana içkin bir edilgenlik formu olarak değil, muhakeme yoluyla yaratıp yeniden dönüştüren ve bu sayede özgürleştiren bir etkin varoluş kipi olarak kavramanın ifadesidir. Politikanın kökeni, analogik olarak yakınlaştırılan fakat çok ince bir nüansla araya mesafe konulan bir ayrımın mevcudiyeti yoluyla inşa edilir. Bu, biyolojik olanın

kaçınılmaz ve içgüdüsel olması ile politik olanın *prohairesis* -temelli, yani muhakemeye dayalı karara endeksli bir *eylem* neticesinde açığa çıkan bir *üretim* olması arasındaki boşluğun doldurulması anlamına gelir. Politika, özünde biyolojik olanın içkin gerçekliğine bağlıdır: *zoon politikon*, saf *zoe*-oluşun bir göstergesi değildir; fakat daha ziyade, *bios-politikos*'a doğru ereksel yönelim nedeniyle onu aşma potansiyeline sahip bir varoluş kipini yansıtmaması nedeniyle biyolojik olanla ilişkilendirilir.

İnsan-olmanın içkin bağlamına koyutlanmış olan politika, insanın biyolojik yapısından ayrı düşünülemez. İnsan-olmanın koşulu, yani tamamlanmasının ilkesi, uğramak zorunda olduğu ve fakat ilksel aşama olan biyolojik olanı terk etmek durumunda kaldığı politik form ile mümkündür. Böylece politika, ya da insanın bir *zoon-politikon* oluşu, insanın hem buna müsait bir *canlı* olmasıyla fakat hem de *diğer canlılardan farklı olmasının* vurgulanması ile mümkün olmaktadır. Aristoteles, insanın politika ilişkisine neden sahip olduğunu, bu yüzden, neden diğer canlıların sahip olamadığı ile beraber açıklama zorunluluğu hisseder:

O halde, insanın arı veya diğer sürü hayvanlarından daha fazla politik bir hayvan olduğu açıktır. (2018c: 1253a7).

Buradaki ifade son derece önemlidir: Aristoteles, başka diğer hayvanların da politik olduğunu, fakat insanın bu canlılardan daha fazla politik olduğunu söylerken amacı, politik olmanın insana özgü olmadığını, yani hayvan-olmamak şartına bağlı olmadığını söylemektir. İnsan, politik olan canlılardan daha fazla politiktir; çünkü insan, onlarda olmayan bir yetiye, yani *phronesis* yoluyla iyiyi kötüden ayırma, haklıyı haksızdan ayırma, yani en genel anlamıyla *karar* yoluyla bir arada olmanın ilkelerini belirleme yetisine sahip bir canlıdır (Güremen 2018: 175; Güremen 2016: 26). Tam da bu nedenle insan, örgütlenme yetisine sahip politik canlılardan daha fazla politiktir; çünkü *prohairesis* yoluyla, ereğini politika vasıtasıyla tamamlama yönünde karar ve irade gösterebilmektedir. Politika, öyleyse, salt örgütlenme anlamına gelmemektedir;

nitekim diğer politik hayvanlar da\* organize olma ve örgütlenme yetisine sahiptirler. Fakat bu yeti onlarda tümüyle içgüdüsel yaşamın bir uzantısı olarak gelişir. Oysa Aristoteles’te insanın işlevi, biyolojik olanı sürdürmek değil, biyolojik olanı politikleştirmek ve böylece kendisini dönüştürmektir.

### Sonuç

Aristoteles’in politika felsefesinde biyolojik olanın konumu üzerine dikkatli düşünmek gerekir. Biyolojik form, olumsuzlama yoluyla dışarıda bırakılan bir negatiflik değil, içerilerek dönüştürülen ve bu nedenle politik olanın kökensele bağlamını oluşturan kurucu bir parametredir. Aristoteles, insan ve hayvan arasındaki ortaklığı çeşitli metinlerinde dile getirmiş, fakat insanın hayvandan farklı oluşunu, insanın, politik olanın kurucu ve devindirici ilkesi – bu anlamda ruhu sayılabilecek – olan *prohairesis* özgüllüğüne sahip olmasıyla açıklamıştır. *Prohairesis*, buna göre, insanın bir hayvan-canlı olmasının reddi değil, bilakis, insanın hayvan-oluşunun ereksel yönelimini karşılayan bir eylemlilik halidir. Bu eylem vasıtasıyla insan, biyolojik kökenini politik varoluşa dönüştürmekte, böylece ilksel doğası ile ereksel formu arasında bir süreklilik ve irtibat kurmaktadır. Başka bir deyişle, *prohairesis*, insanın hayvan-olma biçiminden çıkması değil, tersine, onu başka bir bağlama aktararak ona yeni bir *biçim* vermesidir. Bu eidetik form, yani politik-olma (*zoon politikon*), insanın ereğine ulaşması olarak kodlanmış olduğundan, insanın ilksel doğası olan saf biyolojik varoluşu politik olanın dışına atılmaz, tersine ona içkin bir nedensellik olarak kavranır. Böylece Aristoteles, *zoon politikon*’u insan ve hayvan arasında bir ayırım olarak değil, insan-hayvanın aldığı yeni varoluş biçimi olarak ele alır.

---

\* Aristoteles’in bahsettiği diğer politik hayvanlar karınca, arı ve turna’dır. Bunlar, organize olarak bir iş yapma yetileri nedeniyle politik olarak nitelendirilmektedir.

## KAYNAKÇA

- AGAMBEN, G. (2013). *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı.
- ARISTOTELES (1941). *Posterior Analytics*, çev. G. R. G. Mure, *The Basic Works of Aristotle*, der. R. Mckeeon, New York: Random House.
- ARISTOTELES (1957). *Physics, Volume I: Books 1-4*, çev. P. H. Wicksteed ve F. M. Cornford, Cambridge, MA: Harvard University Press Loeb Classical Library 228.
- ARISTOTELES (1993). *History of Animals*, çev. A. L. Peck, Edinburgh: Edmondsbury Press.
- ARISTOTELES (1996). *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge.
- ARISTOTELES (2002). *On the Parts of Animals*, çev. J. G. Lennox, Oxford: Clarendon Press.
- ARISTOTELES (2014). *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: YKY.
- ARISTOTELES (2017). *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say.
- ARISTOTELES (2018a). *Ruh Üzerine*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan.
- ARISTOTELES (2018b). *Hayvanların Hareketleri Üzerine*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say.
- ARISTOTELES (2018c). *Politika*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan.
- AYGÜN, Ö. (2017). *The Middle Included: Logos in Aristotle*, Illinois: Northwestern University Press.
- BEARE, J. I. (2012). *Greek Theories of Elementary Cognition: From Alcmaeon to Aristotle*, Indiana: Reppressed Publishing.
- CRUBELLIER, M ve P. PELLEGRIN (2017). *Aristoteles: Filozof ve Bilme Meselesi*, çev. B. G. Beşiktaşlıyan, İstanbul: YKY.
- GÜREMEN, R. (2016). “Aristoteles’te Dilin Politik Rolü”, *Felsefe Tartışmaları*, 53: 16-38.
- GÜREMEN, R. (2018). “In What Sense Exactly Are Human Beings More Political According to Aristotle?”, *Philosophy and Society*, 29(2): 153–316.
- HATIPOĞLU, S. E. (2014). “Prohairesis in Aristotle and Epictetus: A Comparative Study”, *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 22: 45-64.
- LENNOX, J. G. (2006). “Aristotle’s Biology”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta.

OJAKANGAS, M. (2016). *On the Greek Origins of Biopolitics: A Reinterpretation of the History of Biopower*, New York: Routledge.

REEVE, C. D. (2002). *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford: Clarendon Press.

YALÇINER, R. (2016). “Bios Politikos”, *Biyopolitika 1: Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri*, derl. Onur Kartal, ss. 49-82, Ankara: NotaBene.

Makale Geliş | Received: 23.11.2018  
Makale Kabul | Accepted: 27.02.2019  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2019  
DOI: 10.20981/kaygi.539673

**Kutsi KAHVECİ**

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Erzurum, TR  
Ataturk University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Erzurum, TR  
ORCID: 0000-0001-6752-6566  
kkahveci@atauni.edu.tr

## **Bir Töz Metafiziği Tartışması: Leibniz'in Spinoza Eleştirisi**

### **Öz**

Felsefenin en eski problemlerinden birisi olan töz problemine ilişkin en belirgin tartışmalar, on yedinci yüzyılda başlamıştır. Bu yüzyıl, modern felsefenin başlangıcı sayılması yanında, rasyonalist felsefenin de doruk noktasıdır. Dönemin iki önemli filozofu, Baruch Spinoza (1632-1677) ve Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), rasyonalist felsefe paydasında birleşmelerinin yanında, töz kavramının tanımı ve muhtevası konusunda derin fikir ayrılıklarına düşmüşlerdir. Bu çalışmanın amacı; Spinoza ve Leibniz'in töz kavramının doğası ve varlığına ilişkin görüşlerinin, felsefe tarihindeki yerinin kısaca ortaya konularak, Leibniz'in bu konuda Spinoza'ya yönelttiği eleştirilerin incelenmesidir.

**Anahtar Kelimeler:** Spinoza, Leibniz, Tanrı, Töz, Metafizik, Deizm, Panteizm, Monad.

## **A Substance Metaphysics Discussion: Leibniz's Critique of Spinoza**

### **Abstract**

The most obvious debates about the problem of substance, one of the earliest problems of philosophy, began in the seventeenth century. Along with its being accepted as the beginning of the modern philosophy, this century remarks the heyday of the rationalist philosophy. Although the two important philosophers of the period, Baruch Spinoza (1632-1677) and Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) were united in rationalist philosophy, they fell into deep disagreements about the definition and content of the concept of substance. The purpose of this study is to examine the criticisms of Leibniz directed towards Spinoza on this issue by briefly revealing the position of Spinoza and Leibniz on the nature and existence of the concept of substance in the history of philosophy.

**Keywords:** Spinoza, Leibniz, God, Substance, Metaphysics, Deism, Pantheism, Monad.

## Giriş

Spinoza, metafiziğini töz kavramı üzerine kurmuş ve töz’ün tanımını ‘Etika’da tanım III’te ‘Kendi başına var olan ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şeye töz diyorum’ şeklinde yapmıştır (Spinoza 2014: 31).

Bu bağlamda, Spinoza’nın tözü, tamamen bağımsızdır; ne varlığı ne de sıfatları açısından başka dışsal nedenlere dayanmaz ve özü varlığını içerir. Onun düşüncesine göre, Tanrı’dan başka töz olamaz ve tasarlanamaz. Aynı zamanda Tanrı birdir, başka bir ifadeyle, doğada yalnızca bir töz vardır ve bu mutlak olarak sonsuzdur (Spinoza 2014: 45). Spinoza bu düşüncesini şu şekilde temellendirir: Tanrı ile mutlak sonsuz varlığı, yani her biri ezeli ve ebedi özü anlatan sonsuz sıfatlardan oluşan tözü anlıyorum. Bu ifadeye göre Tanrı biricik tözdür ve sonsuz sıfatlardan oluşan mutlak sonsuz varlıktır (Elmas 2015: 89). Bu sonsuz sıfatlar, tözün kendinde özüdür. Tanrı, yalnızca ikisi bilinen bir sıfatlar sonsuzluğundan oluşur. Ayrıca sıfatlar, bir ve aynı tözün pek çok farklı ifadesidir. Tanrının varlığını oluşturan sonsuz sayıdaki sıfattan her biri ezeli ve ebedi özü anlatır (Ramond 2014: 123). Mutlak olarak sonsuz töz, salt varlık olarak varlıktır ve hepsi birbirine eşit olan sıfatlar ise varlığın özüdür (Deleuze 2000: 93). Bu özlü yorum şu biçimde de anlatılabilir: Tanrı, mutlak varlıktır. O’nun sıfatları ise bu varlığın gerçekliğini oluşturur. Spinoza, ‘Tanrı’nın varoluş ve özü bir ve aynıdır’ biçimindeki yargısından sonuç olarak Tanrı ya da Tanrı’nın tüm sıfatlarının değişmez olduğunu çıkarır (Özkan 2017: 185).

Töz tanımının yalnızca Tanrı için geçerli olduğunu ileri süren Spinoza, ‘yaratılmış töz’ düşüncesinin kendi kendisiyle çelişik bir fikir olduğunu iddia etmiştir. Bu düşüncelerinden hareketle O, zihin ve beden gibi iki tözün veya bir tözler çokluğunun varlığını ileri süren düalizme ve plüralizme karşı çıkarak bir tözsel monizm geliştirmiştir. Söz konusu monizmde, gerçekten var olan tek şey Tanrı’dır. Çünkü ‘var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan şey’ olarak töz tanımına,



yalnızca Tanrı uymaktadır. Spinoza’ya göre bu tek töz, ‘kendi kendisinin nedeni olan’ varlık diye betimlenip, bir bütün olarak anlaşılan evrenle özdeşleştirilmek durumundadır. Spinoza’nın burada kullandığı kanıt, rasyonalizmi gereği ontolojik kanıt olmuştur. Ona göre, tek töz ya da Tanrı, zorunlulukla var olur. Başka bir ifadeyle, var oluş Tanrı tanımında içerildiği için, Tanrı’nın var olduğu yargısı, ona göre analitik bir doğru olarak ortaya çıkar. Tanrı, var olmaması düşünülemeyen varlıktır. Spinoza, bu görüşünü kanıtlamak için, tözü Tanrı’yla özdeşleştirdikten sonra, var oluşun tözün özünün bir gereği olduğunu belirtir (Cevizci 2012: 305).

Bu bağlamda Spinoza’da, Tanrı ve töz bir ve aynı şey olmakta ve özdeşleşmektedir. Bu noktadan hareketle Spinoza Tanrı-Doğa ilişkisi hakkında iki kavram kullanır. Spinoza’nın kullandığı *Natura Naturans* (Tabiatlaştıran Tabiat) ve *Natura Naturata* (Tabiatlaşan Tabiat) kavramları, Tanrı ile evrenin bir ve aynı şey olduğu anlamındadır. İlk kavram, *Natura Naturans* ile kendinde olanı ve kendisi yoluyla kavrananı ya da tözün öyle sıfatlarını anlayacağız ki bunlar ezeli, ebedi, sonsuz ve sınırsız özü, yani özgür bir neden olarak görüldüğü sürece Tanrı’yı anlatır. Bu açıklamalarla kastedilen Tanrı’nın kendisi ve sıfatlarıdır. Ayrıca Tanrı’nın sıfatlarının O’nun sonsuz özünü anlattığı belirtilmektedir. *Natura Naturata* ile Tanrı’nın doğasından ya da sıfatlarından herhangi birinin zorunluğundan doğan her şeyi, yani Tanrı’da olan ve Tanrı olmaksızın ne olabilen ne de kavranabilen şeyler olarak görüldükleri sürece Tanrı’nın sıfatlarının tüm kiplerini anlayacağız (Spinoza 2009: 35-36). Kısacası *Natura Naturans* ile Tanrı ve sıfatları, *Natura Naturata* ile de Tanrı ve sıfatları tarafından var edilen tüm şeyler kastedilir. Dolayısıyla Tanrı ve evren birbirinden ayrı düşünülmemekte, Tanrı hem evrenin kendisi, hem de evrende içkin olmak üzere onun nedenidir. Bunun felsefedeki karşılığı ise panteizmdir.

Spinoza’nın ikinci bir anlayışta olduğunu ileri süren İngiliz filozof Roger Vernon Scruton’a göre, Spinoza’da Tanrı’nın içkinliği kavramı Kabbala’dan alınmıştır. Stuart Hampshire, Spinoza’nın hiçbir şekilde aşkın bir yaratıcı Tanrı kabul etmediğini belirtmektedir. Lewis Schipper de, Spinoza’nın Tanrı’sının tabiatla içkin olduğu için,

onun Tanrı’sının Descartes ve Leibniz’in Tanrı’sıyla aynı olmadığını düşünmektedir. Descartes ve Leibniz’in Tanrı’sı, ona göre, Spinoza’nın içkin Tanrı’sından farklı olarak aşkın bir Tanrı’dır. Benzer şekilde Alan Donagan’a göre de Spinoza, bu konuda hiçbir şekilde geleneksel teolojinin dilini kullanmamaktadır ve aşkın veya tabiatüstü bir varlığı tanımlamamaktadır (Arıcan 2006: 139-140).

Kısacası var olan her şey, Tanrı’da olmak, Tanrı’nın bir tezahürü olarak var olmak durumunda olduğundan, Tanrı neden olduğu şeylere aşkın, onların dışında olamaz. Bu düşünce, Spinoza’nın panteizminin en açık ifadesidir. Teist ya da Deist bir Tanrı görüşüne karşı çıkan filozof, Tanrı’nın evrenin dışında, evrenden ve insandan uzak bir varlık olamayacağını savunur. Gerçekten de onun içkin neden olarak Tanrı anlayışı (Spinoza, 2009: 54), Tanrı’nın her şeyin ezeli ebedi nedeni olarak anlaşılması gerektiğine işaret eder. Bu bağlamda Tanrı sonsuzdur. Onu sınırlayacak başka bir töz olmadığı ve sınırlanmak onun doğasına aykırı olduğu için, Tanrı’nın zorunlulukla sonsuz olduğunu savunan Spinoza, daha sonra O’nun bölünemez olduğunu (Spinoza 2009: 44) söyler. O, daha sonra, Tanrı’yla maddi evrenin bir ve aynı olduğunu dile getiren panteizmine uygun olarak, her şeyin Tanrı’da olduğunu ve hiçbir şeyin Tanrı olmadan var olamayacağı ya da kavranamayacağı sonucunu çıkartır. Onun panteizminin mantıksal temelini oluşturan bu görüşe göre, kendinde var olan ve kendisi aracılığıyla kavranan mutlak olarak sonsuz Tanrı dışında, hiçbir töz var olamayacağından, var olan her şey Tanrı’nın bir tezahürü ya da modüsü, yani hal veya değişimi olmak durumundadır. Bir modüs ise, tanımı gereği bir şeyin, başka bir ifadeyle Tanrı’nın modüsü, hal ya da değişimi olduğundan, o, Tanrı olmadan var olamaz ve anlaşılabilir (Cevizci 2012: 306).

Spinoza’ya göre, âlemde aynı tabiat ve sıfatta iki töz olamayacağı ve aynı tabiatta olan tözlerden biri diğerini meydana getiremeyeceği için, Tanrı mutlak tözdür. Buradan hareketle, bir töz başka bir töz tarafından meydana getirilemez. Eğer âlemde tek bir töz varsa, onun dışındaki şeyler de onun tarafından meydana getirilmiş demektir.

Dolayısıyla, Tanrı ve âlem özdeş kabul edildiğinde Tanrı ve âlemin iki ayrı değil, aynı töz olduğu kabul edilmiş olacaktır. (Spinoza 2014: 33).

Bu bağlamda Spinoza’nın töz ile ilgili düşüncelerini eleştirecek olan Leibniz felsefesini incelediğimizde, dünyanın temelde birçokluğu içerdiğini ve aynı zamanda her şeyin birbirine sebep-sonuç bağı ile bağlandığını görürüz. Onun bu düşünceleri, sisteminin merkezinde bulunan ‘töz’ anlayışından ileri gelmektedir. Leibniz tözü, bireysel bir monad olarak düşündüğünü açıklar. Monad kavramı Leibniz’in bir icadı değildir. Grekçe ‘Monas’ –bir olan, birlik- anlamlarına gelir (Nutku 1981: 29). Buradan hareketle Leibniz teorisine, ‘monad’ sözcüğünden türeme ‘Monadoloji’ adını verir. O ‘monad’a çok özgün bir anlam kazandırmış ve böylece felsefenin başlıca kavramları arasına sokmuştur. Burada söz konusu olan monad, bileşiklere giren basit yani parçaları olmayan bir tözden başka bir şey değildir. Bileşik ise basitlerin bir yığından ya da kümesinden başka bir şey değildir. Oysa parçaların bulunmadığı yerde ne uzam ne biçim ne de bölünebilme olabilir (Leibniz 1988: 1-2).

Leibniz’e göre monad, âlemde her şeyin kendisiyle açıklandığı basit ve etkin bir tözdür. Monadlar elbette atomcuların anladığı anlamda atomlar değildirlerdir. Monad öğretisini kurmakla Leibniz, yeni bir atomculuk öğretisi kurmuş olmaz, ancak yine de monadları âlemin gerçek atomları diye belirler. Bu atomlar ruhsal atomlardır, Platon’un idealarını hatırlatırlar ve her varlığa yetkin birliğini kazandırırılar. Bu bağlamda Demokritos (M.Ö 460-370)’un, Epikuros (M.Ö 341-270)’un ve Pierre Gassendi 1592-1655)’nin atomculuğu Leibniz’e ters düşer. Çünkü Leibniz’e göre atom ya da boşluk fikri, gelişigüzel konmuş karşılıksız bir fikirdir (Yazoğlu 2002: 22-23, Leibniz 1984: 7).

Anlaşılaçağı gibi monadlar, tabiatın gerçek atomları, tek kelimeyle, şeylerin öğeleridir. Leibniz monadlar için ruh ve entelekyaya terimlerini de kullanmaktadır. Ona göre monadın iki önemli özelliğı vardır: Algı ve istek. Ortak yanlarının bulunması nedeniyle monadlar, birbirlerinin benzeri olmakla birlikte, tıpatıp aynı değildirlerdir (Leibniz 1988: 18). Eğer böyle olmasaydı sonsuz sayıda monadın varlığından söz edilmesi mümkün olamazdı; çünkü birçok şeyin varlığından söz edilebilmesi için o

şeylerin en az bir özellekle birbirlerinden ayrılmaları gerekir. Aksi halde ancak tek bir şeyin varlığından söz edilebilir. Monadlar algılarının açıklık derecesine, isteklerin azlığına ve çokluğuna göre en üst monaddan yani Monadlar Monadı’ndan başlamak üzere en alt monada doğru –ya da tersi yönde- farklı yetkinlik derecelerinde dizilirler (Yazoğlu 2002: 23).

Leibniz’e göre maddi olmayıp bir ruha sahip olan bu monadlar kendi içlerine kapalıdır. Yani: Monadların hiçbir penceresi yoktur ki oradan bir şey girip çıkabilsin (Leibniz 1988: 2). Denilebilir ki, penceresiz olan her bir monad, diğer monadlardan bağımsız olarak faaliyet göstermektedir. Fakat bu durum, monadların kendileriyle olan ilişkileri olamaz anlamında düşünülmemelidir. Çünkü monadlar kendi özlerinden dolayı birbirleriyle bağlantıya, ilişkiye girme eğilimi taşımaktadırlar (Kahveci 2012: 249).

Böylece ortaya çıkan kendi içinde tam olan bireysel tözler kuramı, Leibniz’in karşısına bazı sorunlarda çıkarmıştır. Bu tür sorunların çözümü de Leibniz açısından en yüksek monad olan Tanrı’ya bağlıdır. Bu anlayışında Leibniz, dayanak noktası olarak her monadın evrenin bir aynası olması ve her bir monadın özünde başka monadların özelliklerinin taşınmasını gösterir. Bundan dolayı her monad ferdiyetçiliği ve ayrılığı temsil etmesine rağmen, her monad da öteki monadların çokluğu kapsamaktadır. Bu yüzden de monad özü itibari ile çokluk içinde birliği temsil etmektedir (Kahveci 2012: 250).

Bu bağlamda filozof Bertrand Russell şöyle der: Leibniz her monadın evreni yansıttığını düşünmüştür. Bu sadece evren monada etki ettiğinden değil, Tanrı’nın ona böyle bir sonucu kendiliğinden ortaya koyan bir yapı vermiş olmasından doğar. Bu monaddaki değişmeyle öbüründeki değişme arasında ‘önceden kurulmuş bir düzen’ vardır. Bu düzen karşılıklı etki görünüşü yaratır (Russell 1992a: 563, Russell 1992b: 191). İşte Russell’ın da sözünü ettiği bu uyumu Leibniz, ne olursa olsun monadlar birbirleriyle uyumlu tözlerdir ve Tanrı onların aralarındaki bu uyumu, daha başlangıçta düzenlemiştir diyerek, ‘Önceden Kurulmuş Uyum’ diye adlandırır ve ruh-beden ilişkisini de bu uyumla açıklar (Leibniz 1951: 118).

Leibniz, bazılarının yeni sisteminde ruh ve beden birliği hakkında önemli bir problem gördüklerini, ama sistemi değerli bulduklarını söyler. Leibniz’e göre mesele aslında çok karmaşık değildir ve verilecek bir örnekle herkes için anlaşılır kılınabilir: Her zaman, aynı zamanı gösteren iki duvar saati, ya da iki kol saati hayal edelim. Bu durumu açıklayabilmenin üç yolu vardır. Birincisi, saatlerin karşılıklı etkileşimi, ikincisi, kontrol eden bir insanın saatleri ayarlaması; üçüncüsü de, saatlerin önceden kurulmuş uyumlarıdır. Leibniz bu örnekten hareketle ruh-beden ilişkisini ele alır. Şimdi, bu iki saatin yerine ruh ve bedeni koyalım. Onların uyuşması ya da birbiriyle birleşme veya birbirini etkileme eğilimi, bu üç yoldan birisiyle açıklanabilir (Leibniz 1993: 74).

Leibniz, ‘Önceden Kurulmuş Uyum’ kavrayışıyla hem beden ve ruh ilişkisi sorununu, hem de tüm tözlerin aralarındaki ilişki sorununu çözmeye çalışır. ‘Önceden Kurulmuş Uyum’, buna göre, monadları birbirine bağlayan ya da bir bütünde bir araya getiren yasadır (Saw 1954: 196). Önceden kurulmuş uyum düşüncesi monadların tasarımlarını sıkı bir determinizme, kesin bir zorunluluğa bağlamaktadır. Çünkü tasarımların gelişmesi her bir monadda daha önceki tasarımlara zorunlulukla bağlıdır. Tasarımların gelişme şemasından bir monadın bile rastlantıyla ya da isteyerek ayrılması, âlemdeki uyumu bozar (Ross 1984: 98). Bu anlayışıyla Leibniz. Mekanizm ile teleolojiyi, uzlaştırmaya çalışır. Bütün monadlarda olup bitenlerin bir uyum içinde yer almaları Tanrı’nın yaratıcı etkinliğinin bir ürünüdür. Tanrı monadların sistemini bir gayeye göre düzenlemiştir. Ancak bu gaye, monadların Tanrısal iradenin daha başlangıçta koymuş olduğu sıkı bir zorunluluk çerçevesinde gelişmeleriyle gerçekleşebilir (Leibniz 1984: 440).

### **Leibniz’in Spinoza Eleştirisi**

Leibniz’in Spinoza ile görüşmesi, her iki düşünür açısından da büyük bir fırsattır. Görüşmenin konularından en önemlileri, etik ve teolojiyle ilgili olanlardır. Bu görüşmede, iki filozof, Spinoza’nın yazmış olduğu, Etika adlı eserinin temel fikirlerini tartışmışlardır. Leibniz’e göre Spinoza’nın eserinin temel fikirleri, garip ve

paradokslarla dolu bir metafizik ortaya koymaktadır. Leibniz açısından bu düşüncelerin kabul edilebilecek birçok yönü bulunsa da, Spinoza'nın bu metafiziğinin asla kabul edilemeyecek ve tehlikeli olan iki sonucu vardır: Birincisi, evrenle Tanrı'yı özdeşleştiren panteist anlayışı, diğeri de insanı herhangi bir eylem özgürlüğünden mahrum bırakan katı determinizmidir (Aiton 1985: 69).

Leibniz'in, Spinoza ile tartıştığı en önemli konulardan biri, ontolojik kanıt yani Tanrı'nın zorunlu varlığının kanıtlanmasıdır. Leibniz, Tanrı'nın var oluşunun çeşitli yollardan kanıtlanabileceğini savunarak, Tanrı'nın varlığına dair metafizik kanıtlara on yedinci yüzyılda son şeklini vermeye çalışmıştır. Onun Tanrı'nın varlığını kanıtlama da kullandığı beş kanıt vardır:

1. Ontolojik Kanıt
2. Kozmolojik Kanıt
3. Teleolojik Kanıt
4. Ebedi Gerçeklikler Varlığı Kanıtı
5. Önceden Kurulmuş Uyum Kanıtı (Saw 1954: 72).

Leibniz, Spinoza ile görüşmesine ilişkin 2 Aralık 1676 tarihli notunda, şeylerin çokluğunu artırmak için birçok dünyaya gerek olmadığını, çünkü bu dünyada, hatta onun herhangi bir parçasında bile içermeyen hiçbir şey bulunmadığını söyler. Var olan şeylerin bir başka çeşidini ve bir başka dünyayı ortaya koymak 'varoluş' sözcüğünü kötüye kullanmaktır. Çünkü bu şeylerin şimdi var olup olmadığını söyleyemeyiz. Bizim tarafımızdan düşünüldüğü sırada varoluş, belirli bir zamanı gerektirir. Başka bir ifadeyle, belirli bir zaman anında onun hakkında konuşabilirsek, bir şeyin kesinlikle var olduğunu söyleriz: 'Bu şey, şimdi vardır'. Mümkün olan her şeyin diğerleriyle birlikte kendiliğinden var olabileceği doğru değildir. Eğer, mümkün olan her şeyin diğerleriyle birlikte kendiliğinden var olabileceği kabul edilirse, birçok saçmalık ortaya çıkacaktır. Böyle bir durumda, ne kadar mantıksız olursa olsun, dünya da var olmayan iç bir şey düşünülemez, sadece canavarlar değil, kötü ve menfur ruhlar ve adaletsizlikler de düşünülemeyecektir. Tanrı'ya kötü değil iyi demenin, adaletsiz değil adil demenin hiçbir nedeni de olmayacaktır. Daha da önemlisi, Tanrı'nın var olmasının hiçbir haklı nedeni de bulunmayacaktır. Böyle bir durumda, Leibniz, 'var olabilen ve başka şeylerle

uyuşan ne olursa olsun, vardır’ biçimindeki bir ilkeyi benimser; çünkü var olmayı diğer mümkünlere tercih etme nedeni, her şeyin uyuşabilir olmadığı düşüncesinden başka bir düşünceyle sınırlandırılmaz. Bu nedenle varlıkları belirlemenin, en mükemmelin var olacağını belirlemekten başka yolu yoktur. Yani var olan şeyler, mümkün olan en mükemmel gerçeği gerektirir. Eğer mümkün olan her şey var olsaydı, var olmak için hiçbir neden gerekmezdi ve tek başına imkân yeterli olurdu. Bu yüzden, mümkün olması dışarıda tutulursa, Tanrı var olmayacaktır. Ama bütün mümkünlerin var olduğuna inananların görüşü doğru olmuş olsaydı, dindarların inandığı türden bir Tanrı mümkün olmayacaktı (Leibniz 1970: 261, Rutherford 1995: 91, Çevikbaş 2006: 298-299).

Leibniz, varlık şartı olarak mümkün olan yerine, birlikte var olabilmeyi ya da uyuşmayı koymakla birlikte, var olabilenler arasından varlığa getirilecek şeyleri belirleme de Tanrı’nın eylem özgürlüğüne bir yol açmış olur, ama aynı zamanda ontolojik kanıtı zayıflatır. Tanrı’nın varlığını kanıtlamak için mümkün olduğunu kanıtlamak yeterli olmayacağı için, bir başka ilke gerekir. Leibniz’e göre bu ilave ilke, en iyi ya da en mükemmel fikrinde bulunur. Tanrı bütün mükemmelliklere sahip olduğu için, var olmak ister ve mükemmelliğine uygun olarak, mümkün olan bütün dünyaların en iyisini varlığa getirmeyi seçer (Aiton 1985: 70). Aiton’un bu değerlendirmesinde, Leibniz’in Yeni-Platoncu açıklamalarını sezme mümkündür.

Bu bağlamda Leibniz, bu konudaki düşüncelerine ‘mükemmellik’ tanımıyla başlar. Mükemmel(lik), olumlu ve mutlak olan basit bir niteliktir. Basit nitelikler, neyi anlatırlarsa anlatsınlar, herhangi bir sınır olmadan anlatırlar. Bu türden bir nitelik, basit olduğu için çözümlenemez ya da tanımlanamaz. Çünkü tanım, sınırları zorla kabul ettirir. Buradan hareketle, bütün mükemmelliklerin birbirleriyle uyuşabilir olduklarını ya da aynı öznedeki bulunabileceklerini göstermek zor değildir: İki basit form ya da mükemmel olanı A ve B olarak alıp, ‘A ve B uyuşmaz’ önermesini düşünelim. Bu kanıtlanamaz. Çünkü bir kanıtlama, A ve B’nin tanımlanmasını ya da çözümlenmesini gerektirir. Aksi durumda A ve B’nin doğası, akıl yürütmeye dâhil olmayacaktır.

Zorunlu olarak doğru olan bütün önermeler ya kanıtlanabilir ya da kendiliğinden bilinebilir. Önerme doğru olsaydı, A ve B hakkında kanıtlanabilir olurdu. Bu önerme doğru olmadığı için şu sonuca ulaşılır: Bu önerme zorunlu olarak doğru değildir ya da A ve B’nin aynı öznede bulunmaması gerekli değildir. O halde onlar aynı öznede bulunabilir. Bu akıl yürütme, ne olursa olsun bu türden kabul edilmiş başka nitelikler için aynı olduğuna göre, bütün mükemmelliklerin bir öznesi ya da en mükemmel bir varlık vardır, ya da düşünülebilir. Bu yüzden bu varlığın var olduğu açıktır, çünkü varoluş, mükemmelliklerde içerilir. Daha genel olarak, bütün mükemmelliklere sahip olan bir varlık var olabilir. O zaman böyle bir varlık (Tanrı) vardır (Leibniz, 1970:253).

Leibniz, Tanrı’nın varoluşuyla ilgili öne sürdüğü kanıtlamalardan sonra, Spinoza’nın Etika’sında dile getirdiği Tanrı ile ilgili bazı önermelerin kanıtlanması gerektiğini belirtir. Bu önermeler şunlardır (Spinoza 2014: 33):

1. (Önerme II): Farklı sıfatlara sahip iki tözün arasında hiçbir ortaklık yoktur.
  2. (Önerme V): Evrende aynı doğaya ya da aynı sığata sahip iki ya da daha fazla töz olamaz.
  3. (Önerme X): Tek olan tözün her bir sıfatı kendi başına kavranmalıdır.
  4. (Önerme XXII): Tanrı’nın herhangi bir sıfatından çıkan her şey, bu sıfat sayesinde zorunlu olarak var olan ve sonsuz olan bir nitelikle değişime uğradığında bile, yine de zorunlu olarak var olmak ve sonsuz olmak durumundadır.
  5. (Önerme XXIII): Zorunlu olarak var olan ve sonsuz olan her tavır ya Tanrı’nın herhangi bir sıfatının mutlak doğasından zorunlu olarak çıkmalıdır ya da zorunlu olarak var olan ve sonsuz olan bir nitelikle değişime uğramış herhangi bir sıfatından.
  6. (Önerme XXXI): Fail akıl, ister sonlu olsun isterse sonsuz, tıpkı irade, arzu, sevgi ve benzerleri gibi Yaratılan Doğa’yla ilişkilendirilmelidir. Yaratıcı Doğa’yla değil.
  7. (Önerme XXIX, XLIX): İnsan bedeninin herhangi bir haline ilişkin fikrin fikri, insan zihninin bire bir bilgisini içermez.
- (Önerme II, XIX, XX, XXVI): Ayrıca uyuşmaz gibi görünen önermeler.

Leibniz’in Spinoza ile görüşmesi ve Etika hakkında yazdığı açıklamaları ‘monadlar metafiziği’nin en önemli kaynaklarından biridir. Spinoza’nın Etika’sında kendisinininkiyle uyuşan birçok harika fikrin var olduğunu, ancak doğru bulmadığı paradoksların da bulunduğunu belirten Leibniz, Spinoza’nın ‘sadece tek bir tözün, yani Tanrı’nın var olduğu; varlıkların (yaratılan şeylerin) Tanrı’nın ilinekleri ya da modları



oldukları; zihnimizin (ruhumuzun) bu yaşamdan sonra hiçbir şeyi algılamadığı; Tanrı’nın kendisinin aslında düşündüğü, ama ne anladığı ne de irade ettiği; her şeyin bir çeşit önüne geçilemez (takdir edilmiş) zorunlulukla meydana geldiği; Tanrı’nın bir amaç için eylemediği, ama sadece doğaya ilişkin belirli bir zorunlulukla eylediği’ yönündeki fikirlerini doğru bulmaz. Leibniz’e göre Spinoza, bu fikirleriyle (tanrısal) inayeti ve ölümsüzlüğü sözde kabul edecektir, ama gerçekte reddedecektir. Leibniz, Etika hakkındaki en açık kanaatini şu ifadelerle dile getirir: ‘Bu kitabın, onu iyice öğrenme gayreti içinde olanlar için tehlikeli olduğunu düşünüyorum’. Leibniz’in Spinoza hakkındaki bir başka yorumu daha dikkat çekicidir. Bu yorumda Leibniz, Spinoza’nın ‘etik’in ilkelerini tahrip ettiğini öne sürer (Aiton 1985: 70).

Spinoza’nın monizm ya da panteizmine, Tanrı’nın biricik töz olduğu ve yaratılanların sadece Tanrı’nın modları ya da ilineklere olduğu fikrine hepten karşı çıkan ilk kişi Leibniz olmuştur. Etika üzerine yazdığı geniş notlardan birinde Leibniz, bedenlerin töz (yani gerçek –metafiziksel- birlikler) olup olmadığı konusunda henüz kesin bir anlayışa sahip olmamakla birlikte, zihinlerin töz olduğundan şüphesi olmadığını belirtir. Leibniz, gençlik yıllarından itibaren bir tözler çokluğuna inanır. Bunun en önemli göstergesi, ilk tezinin konusudur: Bireyleşim ilkesinin kanıtlanması. Leibniz’e göre, Spinoza’nın töz tanımı çok belirsiz, anlaşılması güç ve akıl yürütmesi derme çatmadır. Daha da önemlisi, Huygens’e bir mektubunda belirttiği gibi, Spinoza, gerçek bir töz tanımı da yapmış değildir (Çevikbaş 2006: 300).

Spinoza’nın Leibniz tarafından reddedilen önermelerinden bir diğeri, ‘varlığın zorunlu olarak töze ait olduğu’ iddiasıdır. Spinoza’ya göre var olmak, tözün doğasına aittir. Ancak Leibniz, bizim tarafımızdan düşünülebilen her şeyin meydana getirilebileceği biçimindeki bir anlayışın doğru olmadığını savunur, çünkü bu daha önemli şeylerle uyuşmayabilir, birlikte olmayabilir. Daha önceden öne sürülen bir ifadeyi kullanırsak, mümkün olan her şey değil, ama sadece birbirine uygun olanlar, bir başka şeyle birlikte var olabilen şeyler vardır. Bu yüzden kendisiyle düşünülebilen bir varlığın, gerçekten var olduğunu kanıtlamak için tecrübeye başvurmamız gerekir.

Çünkü düşünülen şeyler madem ki başka şeyler aracılığıyla vardır, o zaman onların kendisiyle düşünüldüğü bir şey vardır. Görüldüğü gibi, kendisiyle var olan bir şeyin var olduğunu doğru bir şekilde kanıtlamak için tamamen farklı türden bir akıl yürütmeye gerek vardır; ama Spinoza, Tanrı kavramının mümkün olduğunu kanıtlama çabası içinde olmadığı için bunu da başaramamıştır. Leibniz’in işaret ettiği gibi, ‘sonsuz sayıda sıfatlardan meydana gelen bir töz olarak Tanrı’yı tanımlamış olsaydı, onların uyumlu olduğunu göstermiş olurdu (Çevikbaş 2006: 301). Spinoza’nın Tanrı’nın değişmez doğasından hareketle ‘dünya, Tanrı tarafından, ortaya konulduğundan başka bir tarzda ortaya konulamaz’ biçimindeki önermesiyle ilgili olarak Leibniz, Tanrı’nın en iyi olanı seçtiği biçimindeki hipoteze dayanarak, sadece bu dünyanın ortaya konulmuş olabileceğini, ama dünyanın doğası düşünülürse, farklı bir dünyanın da ortaya konulmuş olabileceğini kabul ediyor. Özgür olmalarına rağmen, meleklerin günah işleyemeyeceklerini söylememizin nedeni de budur. Spinoza’nın katı determinizmine karşı çıkan Leibniz, ‘varlığın, Tanrı’nın birlikte olabilenler (uyuşabilen şeyler) arasından en iyiyi özgürce seçmesi ile belirlendiğini’ söyler (Çevikbaş 2006: 301).

### **Sonuç**

Spinoza’nın monizm ya da panteizmine, Tanrı’nın tek töz ve yaratılanların sadece Tanrı’nın modları ya da ilinekleri olduğu fikrine karşı çıkan ilk kişi Leibniz olmuştur. Leibniz, Tanrı’nın var oluşunun çeşitli yollardan kanıtlanabileceğini savunarak, Tanrı’nın varlığına dair metafizik kanıtlara, on yedinci yüzyılda son şeklini vermeye çalışmıştır. Bu bağlamda Leibniz’in, Spinoza’yı eleştirdiği en önemli konulardan ilki, ontolojik kanıt, yani Tanrı’nın zorunlu varlığının kanıtlanmasıdır.

Leibniz’in ikinci eleştirisi, Spinoza’nın ‘Etika’ adlı eserinde kendi düşünceleriyle uyuşan bazı fikirlerin var olduğunu, ancak doğru bulmadığı paradoksların da bulunduğu yönündedir. Leibniz, Ethica adlı eserin, onu iyice öğrenme gayreti içinde olanlar için tehlikeli olduğunu düşünmektedir. Leibniz’in üçüncü eleştirisi, Spinoza’nın Etika’da ‘etik’in ilkelerini tahrip ettiği üzerinedir.

Aynı zamanda Leibniz, Etika’da dile getirilen Tanrı (töz) ile ilgili (II, V, X, XXII, XXIII, XXXI, XXIX, XLIX) önermeleri eleştirerek, bunların Spinoza tarafından kanıtlanması gerektiğidir. Eleştirilerine devam eden Leibniz için, yine Etika’da öne sürülen (II, XIX, XX, XXVI) önermeler arasında da büyük uyumsuzluklar vardır.

Diğer yandan Leibniz, Spinoza’nın aşağıdaki düşüncelerini de doğru bulmamakta ve eleştirmektedir:

1. Sadece tek bir tözün, yani Tanrı’nın var olduğu; varlıkların (yaratılan şeylerin) Tanrı’nın ilinekleri ya da modları oldukları
2. Zihnimizin (ruhumuzun) bu yaşamdan sonra hiçbir şeyi algılamadığı
3. Tanrı’nın kendisinin aslında düşündüğü ama ne anladığı ne de irade ettiği
4. Her şeyin bir çeşit önüne geçilemez (takdir edilmiş) zorunlulukla meydana geldiği
5. Tanrı’nın bir amaç için eylemediği ama sadece doğaya ilişkin belirli bir zorunlulukla eylediği. Leibniz’e göre Spinoza, bu fikirleriyle (tanrısal) inayeti ve ölümsüzlüğü sözde kabul edecektir ama gerçekte reddedecektir.

Spinoza’nın Leibniz tarafından eleştirilen ve reddedilen önermelerinden bir diğeri, ‘varlığın zorunlu olarak töze ait olduğu’ iddiasıdır. Spinoza’ya göre var olmak, tözün doğasına aittir. Ancak Leibniz, bizim tarafımızdan düşünülebilen her şeyin meydana getirilebileceği biçimindeki bir anlayışın doğru olmadığını savunur.

En önemli eleştirilerinden birisi de, Leibniz’e göre Spinoza, Tanrı kavramının mümkün olduğunu kanıtlamaya çalışmadığı için bu konu da başarılı olamamıştır. Leibniz’e göre Spinoza, sonsuz sayıda sıfatlardan meydana gelen bir töz olarak Tanrı’yı tanımlamış olsaydı, onların uyumlu olduğunu da göstermiş olurdu. Kısacası Leibniz’e göre, Spinoza’nın töz tanımı çok belirsiz, anlaşılması güç ve akıl yürütmesi derme çatmadır. Daha da önemlisi Spinoza, gerçek bir töz tanımı da yapmış değildir.

## KAYNAKÇA

- AITON, E. J. (1985). *Leibniz: A Biography*, Bristol: Adam Hilger Ltd.
- ARICAN, M. Kazım (2006). “Spinoza’nın Tanrı-Âlem İlişkisinde İçkinlik Aşkınlık Problemi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(1): 127-143.
- CEVİZCİ, Ahmet (2012). *Felsefenin Kısa Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları.
- ÇEVİKBAŞ, Sebahattin (2006). *Leibniz ve Felsefesi: Mantık, Fizik, Metafizik*, Konya: Çizgi Kitabevi.
- DELEUZE, Gilles (2000). *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, çev. Ulus Baker, Ankara: Öteki Yayınevi.
- ELMAS, Mehmet Fatih (2015). *Spinoza ve İnsan*, İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- KAHVECİ, Kutsi (2012). *Gottfried Wilhelm Leibniz Felsefesinde Bilgi Teorisi ve Mantık*, Ankara: Berikan Yayınevi.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1970). *Philosophical Papers and Letters*, trans. by Leroy E. Loemker, Chicago-Illinois: The University of Chicago Press.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1951). *Selection*, ed. Philip P. Winer, New York: Charles Scribner’s Sons.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1984). *Discourse On Metaphysics And The Monadology*, trans. by George R. Montgomery, New York: Dalphin Books.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1988). *Monadoloji*, çev. Suut Kemal Yetkin, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1993). *Theodicy: Essays on the Goodness of God, The Freedom of Man and the Origin of Evil*, trans. by E. M. Huggard, London: Open Court Publishing Company.
- NUTKU, Uluğ (1981). “Leibniz’in Monadlar Teorisinin Tarihsel Önemi”, *Felsefe Arkivi*, 22-23: 143-159.
- ÖZKAN, Yakup (2017). “Spinoza Felsefesinde Varoluş-Öz Ayrımı”, *Kaygı Felsefe Dergisi*, 29: 181-193.
- RAMOND, Charles (2014). *Spinoza Sözlüğü*, çev. Bilgesu Şişman, İstanbul: Say Yayınları.
- ROSS, George MacDonald (1984). *Leibniz*, Oxford: Oxford University Press.
- RUSSELL, Bertrand (1992a). *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Melksam: Redwood Press Ltd.

RUSSELL, Bertrand (1992b). *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer, İstanbul: Say Kitap Pazarlama.

RUTHERFORD, Donald (1995). *Leibniz and The Rational Order of Natura*, Cambridge: Cambridge University Press.

SAW, Ruth Lydia (1954). *Leibniz*, London: Penguin Books.

SPINOZA, Baruch (2009). *Törebilim*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

SPINOZA, Baruch (2014). *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları.

YAZOĞLU, Ruhattin (2002). *Leibniz’de Tanrı ve Ahlak*, Ankara: Seba Yayınları.

Makale Geliş | Received: 27.01.2019  
Makale Kabul | Accepted: 14.02.2019  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2019  
DOI: 10.20981/kaygi.539706

**Ahmet KAVLAK**

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Ankara, TR  
Yıldırım Beyazıt University, Department of Philosophy, Ankara, TR  
ORCID: 0000-0002-4419-9440  
ahmetkavлак@gmail.com

## Hıristiyanlıkta İncil Yorumlarının Tarihsel Kaynakları \*

### Öz

Hermeneutik felsefi bir kavram olmakla birlikte asıl itibarıyla dinsel kökenlidir. Felsefede yorum ve anlam sorununu ifade etmekle birlikte asıl kullanımı Hıristiyanlık teolojisinde gerçekleşmiştir. Çünkü Hıristiyanlık hem yeni bir din, hem de Yahudiliğin devamı olma iddiasında olduğu için, hem de kurucusu olan Hz. İsa'ya ilahlık vasfı da verdiği için ister istemez ortaya çıkan çelişkileri açıklama ve yorumlama ihtiyacı gerekmiştir. Bu nedenle yorum konusu en fazla Hıristiyan teolojisinde kendisini göstermiştir. Hıristiyanlık, kurucusunu ilah kabul ettiği için İncillerden daha önemli kabul eden, aynı zamanda ortaya çıktıktan bir kaç yüzyıl sonra “kutsal kitap” kavramına sahip olan ve bu “kutsal kitap” kavramını Augustinus'tan sonra kilisenin gerisinde bırakan, Hz. İsa'nın kendisinin Yahudilere gönderildiğini söylemesine rağmen putperestlere de yönelen bir din olduğu için tüm bu çelişkiler büyük bir yorum geleneğinin doğmasını gerektirmiştir. Hıristiyanlık üzerine yapılacak tüm felsefi veya teolojik çalışmalar, Hıristiyanlıktaki problemlerin tarihsel kaynaklarını göz önüne almak zorundadır. Bu aynı zamanda isabetli yorumun bir şartıdır. Bu çalışmada Hıristiyanlığın tarihsel problemlerinin kökenlerine ve o problemleri temsil eden tarihi şahsiyetlerin fikirlerine ve birbirleriyle olan ilişkilerine yoğunlaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Ebionitler, Havariler, Paulus, Augustinus, Yorum.

## Historical Resources of Biblical Interpretation in Christianity

### Abstract

Hermeneutics is originally religious as well as being a philosophical concept. Although it is related to the problem of interpretation and meaning in philosophy, its usage has in fact developed in Christian theology. Since Christianity was a new religion which attributed divinity to its founder, Jesus, and claimed to be the successor of Judaism, it was necessary to explain and interpret the contradictions that emerged. For this reason, hermeneutics has mostly appeared in the Christian theology. Christianity accepts its founder as a deity, he is seen as more important than the Bible itself. A few centuries after the bible has emerged, it attained the name 'holy book'. This term has been discarded by the Church after Augustine. In addition to these, Jesus was claimed to be sent to the Jews, yet Christianity was also oriented toward pagans. All in all, the need to solve these problems has created such a great tradition of interpretation. All philosophical or theological studies on Christianity have to take historical sources of the religion's problems into account. This is also a necessity for an accurate interpretation. This study focuses on the origins of the historical problems of Christianity, the ideas of the historical figures who represent those problems and their relations with each other.

**Keywords:** Ebionites, Apostles, Paulus, Augustinus, Interpretation.

\* Bu çalışma, yazarının “Felsefede, Hıristiyanlıkta ve İslamiyet'te Hermeneutik” adlı “Doktora Tezi”nden üretilmiştir.

## 1. Giriş

Hıristiyanlık düşüncesini ve yorumlarını tam anlayabilmek için ilk dönem Yahudi inancını, bu inancın içinden çıkan ilk Hıristiyanlığın tarihsel kökenlerini anlamak gereklidir. Hıristiyanlık o dönemde ortaya çıkan muhtelif zıt fikirlerde kökenlerini saklayan bir tarihsel yapıya sahiptir. Hem o zamandaki yerleşik dini inanç, hem idari yapı, hem de Hz. İsa'nın Yahudiler ve putperestler arasındaki konumu Hıristiyanlığın fikri ve inanç yapısının her yüzyılda yeniden yorumlanma ihtiyacının kökenlerini saklamaktadır.

## 2. Hz. İsa Dönemi

*Hıristiyanlıkta yorum* deyince hareket noktasının İncillerden çok, Yeni Ahid'den daha çok önemli olarak görülen Hz. İsa'nın kendisi olduğunu unutmamak gereklidir.<sup>1</sup>

Başlangıçta “Kutsal Kitap” kavramına sahip olmayan Hıristiyanlığın özellikle M.S. 300 yıllarında İznik konsülünün toplanmasına neden olan bir takım görüş ayrılıklarına rağmen burada seçilmiş olan İncillerin ilk üçü yani, *Matta*, *Markos* ve *Luka* genel konularda birbirlerini tasdik ederler. Bu üç incile “Synopsis İnciller” adı verilir.<sup>2</sup> *Matta* İncili Hz. İsa'nın şahsının ve yaşadığı bölgenin kimliği konusu ile ilgili olup (Harrington 1991:46), Hz. İsa'nın şahsıyla ilgili bölümlerin devamında Yahudilerin Hz. İsa tarafından azarlanması, suçlanması ve küçük görülmesi gibi konular ağırlıktadır.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Hz. İsa'nın hayatı hakkındaki kaynakların başında İnciller ve Yeni Ahidin diğer kitapları gelmektedir. Bunlar üçüncü yüzyılın başından beri yazılan 27 risale ve mektuptur. Bunların havarilerden geldiği ve tanrının yazdırmasıyla ortaya çıktığı ve havarilerin inançlarından farklı olmadığı sonraki dönemlerde Hıristiyanlar tarafından kabul edilmiştir.

<sup>2</sup> Bu üç İncil zaman bakımından Yuhanna İncilinden öncedir. Her dört incilin de verdikleri haberler sözlü rivayetlerin toparlanmasından ibarettir. İncillerin ortak özelliği, her bir cümlesini değerlendirmek, anlayabilmek için, her bir cümlenin bağlantılı olduğu olay ya da olaylarla ilgili bir kaynağın bulunmasıdır.

<sup>3</sup> Hıristiyanların doğru sayarak Yeni Ahide aldıkları İncillerin dışında doğru saymayarak Yeni Ahide dahil olmayan (apokryph) İncillerin en meşhurları Ebionitler ve Barnaba İncilleridir (Sarıkçıoğlu 1982:207).

Hız. İsa döneminde Filistin Roma'nın bir eyaletiydi ve bağımsızlığını M.Ö. 63'de kaybetmişti. Hız. İsa ile ilişkide bulunan resmi kimseler Romalılarıdır. İdare memurlarının resmi dili Latince idi. Aramca 250 seneden beri halk diliydi. İbranice sadece Tevrat'ta ve havradaki ibadetlerde kullanılıyordu. Diğer bir çok Yahudi gibi Hız. İsa da en az üç dil biliyordu.

Hız. İsa dönemindeki meşhur Yahudi grupları ise Saddukiler, Farizalılar, Esseniler'di. Saddukiler hakim zengin zümreydi. Tevrat dışındaki bütün kutsal sayılan yazıları reddederler ve her yeniliğe muhalefet ederlerdi. Farizalılar ise Tevrat dışında da sözlü rivayetlerin doğruluğunu savunurlardı. Esseniler ise Farizalılar içindeki aşırı bir grubu temsil ediyordu ve asketik<sup>4</sup> bir hayat tercih etmişlerdi. Hız. İsa'nın da bu gruba mensup olduğu ileri sürülmüşse de ispat edilememiştir.<sup>5</sup> Bu tarikat Yahudilerin en katı kuralları bulunan, kaderi istencin özgürlüğüne yeğ tutan bir gruptu (Vermes 2005:69).

Hız. İsa'nın çıkışı takriben M.S. 28 senelerine denk gelmektedir. O dönemde münzevi olarak Ürdün steplerinde yaşayan Vaftizci Hız Yahya da Esseniler gibi şehir kültürünün dışında yaşamaktaydı.

Hız. İsa'nın daveti iki esas üzere temellenmişti. Bunlardan birincisi yakında gelecek olan İlahi Mesih Devleti ve Hakimiyeti, diğeri Şeriat meselesi (Sarıkçıoğlu 1982:211), yani “Yahudi dininin karşısında Hız. İsa ve taraftarlarının bu yeni öğretisinin konumu”<sup>6</sup> idi.

### 3. Hız. İsa Sonrası

Hız. İsa döneminde davetlerin tamamı Yahudilere yönelikti. Putperestlere yönelik davetler başlangıçta Hız. İsa'ya düşman olan ve Roma adına muhbirlik yapan Sn.

---

<sup>4</sup> Dünyadan tamamen el etek çekme anlamında bir yaşam tarzı.

<sup>5</sup> 1947 yılında Lut Gölü kenarında bulunan Kurman Metinleri isimli papirüslerin bu gruba ait olması kuvvetle muhtemeldir (Sarıkçıoğlu 1982: 209).

<sup>6</sup> Bu durum bütün Hıristiyanlık tarihi boyunca yorumların merkezinde yer alan birkaç önemli noktadan birisidir.



Paulus'un<sup>7</sup> Hıristiyanlığa girmesiyle başlamıştır. Hz. İsa'nın Yahudilere yönelik davetinin fazla taraftar bulmaması ve onların yalanlamaları, aslında Yahudi dininin bir devamı olarak ortaya çıkan bu 'Mesih Hareketi'nin<sup>8</sup> müstakil bir cemaat olmasına ve kendi kiliselerinin oluşmasına neden olmuştur. Paulus'un Hıristiyanlığa girişi, hem ilk ihtilafların ortaya çıkmasına, hem de Mesih davetinin putperestlere de yönelmesine neden olmuştur.

Hz. İsa'nın, kendisinin Yahudi kavmine gönderildiğine dair ifadeleri vardı (Matta 15,24). Fakat Paulus kendisinin İsa tarafından putperestleri Hıristiyanlığa davetle görevlendirdiğini iddia ederek (Galatyalılara Mektup 2,9), davet alanının genişlemesine neden oldu. Fakat ilk yorumlar ilk ihtilafların da başlamasına neden oldu. Çünkü Yahudilerin dinine dayanan bu yeni cemaatin mensupları içinde bulunan çoğu putperest kökenli mensupların yeni problemlerin çözümünde nereye başvuracakları sorunu ortaya çıktı. Çünkü, Yahudi olmak ancak Yahudi bir anadan doğmakla mümkündü. Bu durumda Yahudilikten gelmeyen putperest kökenli Hıristiyanların Musa Kanunları ile, yani Yahudi dininin kuralları ile bağlı olup olmadıkları tartışma konusu oldu (Habercilerin İşleri 15,1-21). Paulus Yahudi dininin kuralları ile yalnızca Yahudi kökenlilerin sorumlu olduğunu, putperest kökenli olanların bu kurallara bağlı olmasının Yahudi dininden ayrılmamış ve Yahudi dininin boyunduruğu altına girmiş olması anlamına geleceğini iddia ederek, Hıristiyanlık inancını, putperest kökenliler için Hıristiyanlıkta hiçbir dini teklifin olmadığı şeklinde yorumladı. Paulus'un bu yorumu, cemaat içindeki ilk ihtilaf kıvılcımı oldu. Yahudilikteki sünnet emri de Paulus'un itirazı nedeniyle kaldırıldı (Sarıkcıoğlu 1982: 217).<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Paulus (asıl adı Saul) Yahudi kökenli olup Roma vatandaşı olan ve az sayıda okuma yazma bilen birisi olarak Roma İmparatorluğu adına muhbirlik yapmakta olan birisiydi.

<sup>8</sup> Yahudilerin Hz. Davud dönemindeki gibi tekrar bir Yahudi devlet kuracağına inandıkları ve gelişini bekledikleri kimse.

<sup>9</sup> Havari Petrus ve Hz. İsa'nın kardeşi Yakobus'un sünnet emrinin tatbikini istemelerine rağmen sünnet emri kaldırıldığı gibi, Paulus'un yorumlarıyla, insanı iyi eylemlerin, ibadetlerin değil sadece imanını kurtaracağı, dolayısıyla her türlü ibadetin gereksiz olduğu anlayışı kabul edildi. Putlara kesilen ve kesilmeden önce ölen hayvanların etinden yememek, yakın akraba ile evlenmemek, gayri tabii ilişkide bulunmamak kuralları (Levililer 17-18) ise aynı şekliyle kabul edildi.

Hız. İsa on iki İsrail boyuna karşılık on iki havariyi seçmişti. Paulus’un Vizyonu<sup>10</sup> ile Paulus da kendisinin havari olduğunu iddia etmişti. Bu konu başlangıçta problem olarak görülmesi de, Paulus’un bir çok fikri Havarilerce tasvip edilmeyince ihtilafların doğması kaçınılmaz oldu ve havariliğin ölçütünde uzlaşma sağlanamadı.<sup>11</sup> Paulus diğer havariler gibi sıradan balıkçılar değil, Roma vatandaşı, bir kentli ve aynı zamanda Yahudi yazılarını ve töresini bilen biriydi (Michel 1992:46). İnsanın günahkar doğduğu, iyi işlerin insanı kurtarmakta yeterli olmadığı, ‘Tanrının Oğlu’<sup>12</sup> kavramı, Kömünyon Ayini<sup>13</sup> gibi bir çok farklı inançlar doğrudan doğruya Paulus teolojisinin kaynaklık ettiği inançlardır. Özellikle Havarilerce Yahudi dinini tamamlamak için gelmiş olduğuna inanılan Hız. İsa’nın (Matta 15,24), Paulus’un Yahudi dininin kurallarını kaldırmak için geldiğini söylemesi, eskiden beri süregelen dinin kurallarının günahın nedeni olduğunu iddia etmesi, insanın günahkar doğmasının Tanrı tarafından oğlunu kurban etmekle bütün insan topluluğunun günahlarına kefarete olduğunu inanç esası kabul etmesi gibi bu günkü Hıristiyanlığın da temel inançlarını temsil eden bu anlayış ve inanç, cemaatin de ikiye bölünmesine neden oldu. Bu iki guruptan Paulus ile ihtilaf edenlerin oluşturduğu guruba dinler tarihinde Yahudi-Hıristiyanlar ya da Ebionitler denilir.<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> Saint Paulus, başlangıçta Hız. İsa ve cemaatinin en büyük düşmanlarından ve Roma ihbarcılarında biriydi. Yine böyle bir ihbar için Suriye’ye yolculuk ederken, kendi anlatışı ile, Şam yolunda gökte Hız. İsa’yı görür ve ‘Beni niçin incitiyorsun?’ sözünü duyar. Bunun üzerine muhbirlikten vazgeçerek Hıristiyanlık dinine girer ve kendisinin de havari olduğunu ve putperestleri irşat için Hız. İsa tarafından görevlendirildiğini iddia eder. Bu olaydan sonra Havariliğin Ölçütü konusunda ihtilaflar ortaya çıkar.

<sup>11</sup> İlk Hıristiyanlar dönemindeki bu ihtilaflar, daha sonraki dönemlerde yapılan yorumların, yine başlangıçta olduğu gibi çoğunlukla inançla sınırlı olmasına, yani geleneksel olarak inanılana ters olmamasına ve İncil içindeki ifadelerden çok, yukarıda anlatıldığı ve yine gösterileceği gibi, belirli problemler etrafında odaklanmasına neden oldu. Tarihsel olarak bazı olayların doğru tespiti mümkün olsaydı, görülen o ki, şu andaki yorumların büyük bir kısmına gerek olmayacaktı. Tarihsel olarak ortaya çıkarılmayan ya da iki farklı rivayet arasında seçim yapılmasında bir tercih ettirici doğru neden bulunamayan olaylar yorum konusunun ister istemez belkemiğini oluşturmuştur.

<sup>12</sup> Yahudilik Hız. Üzeyr’e karşı olana tutumları nedeniyle tanrının oğlu kavramına çok uzak olmamakla beraber o dönemde böyle bir fikrin ileri sürülmesi korkunç bir durumdu.

<sup>13</sup> Paulus ile birlikte putperest kökenli Hıristiyanlara yönelik irşat görevi, Paulus’un bazı inanç esaslarını da yaymasıyla devam etti. Bunlardan en önemlilerden birisi ‘Tanrının Oğlu’ kavramından sonra ‘Kömünyon ayini’ yani Hız. İsa’nın Zeytin dağındaki son vaazındaki ekmek ve şarapla ilgili hatırasıydı. Görüşleri nedeniyle Paulus, Yahudi-Hıristiyanlar yani Ebionitler tarafından nefretle karşılandı (Raisanen 2001:85).

<sup>14</sup> Ebionitler ya da Yahudi-Hıristiyanlar, ilk bakışta Yahudi kökenli Hıristiyanlar anlamına gelir. Fakat tam olarak anlamı Paulus teolojisinin ortaya çıkardığı inançlara muhalefet eden ilk kiliseyi temsil eder.

Ebionitlere göre, Paulus’un Şam yolundaki vizyonu onu havari yapamaz, çarmıha gerilmek hidayet sembolü olamaz. Kanlı kurban putperestlik inancında bulunur. Hz. İsa Yahudiliğin ıslahçısıdır, yoksa bütün Yahudiliği ortadan kaldırmak için gelmemiştir, o kanlı kurbanların düşmanıdır. Ayrıca Tevrat saflığını koruyamamıştır.

İlk cemaatin başkanı konusu da bu nedenle ihtilaf konusudur. Ebionitlerce ilk başkan Hz. İsa’nın kardeşi Yakobus, Katoliklerce Havari Petrus’tur<sup>15</sup>. Bütün bu inanç farklılıkları nedeniyle Ebionitler, hem Yahudiler hem de diğer Hıristiyanlar tarafından dışlanmışlar, Pella ve sonra da Bar Kochba şehirlerine göç ettilerse de Roma ve Yahudi takibatı nedeniyle birkaç yüzyıl sonra tarihten silindiler.<sup>16</sup>

#### 4. Mezhepler ve Anlayışları

Yukarıda anlatıldığı gibi, cemaat içindeki ilk ihtilaflar Paulus’un topluluğa girmesiyle başladı. Paulus’un liderliğini yaptığı topluluk, ağırlığı putperestlere verdi ve Hıristiyanlık putperest dinlerin yaygın olduğu Roma İmparatorluğu’nda hızla yayıldı. Takibatların şiddetlenmesine rağmen üç asır sonra Konstantin Hıristiyan olmadan önce Hıristiyanlığa hürriyet verdi ve yavaş yavaş Roma İmparatorluğunun kanunları Hıristiyanlığa göre değiştirildi. Kiliseye alışılmamış yetkiler verildi.<sup>17</sup>

**4.a. Marcion:** Paulus’un teolojisi üzerinde büyüyen ve putperestlere yönelik davet çalışmaları nedeniyle hızla yayılan Hıristiyanlık içine giren putperest kökenli

---

Başlangıçta tamamı Yahudilerden meydana gelmişse de, sonradan bu inanca Yahudi olmayanlar da dahil olmuştur. Hıristiyanlığın ilk temsilcileri olan Ebionitler, Yahudi dinindeki kurallardan vazgeçilmesini ve Hz. İsa’nın tanrısallığını kabul etmediler, daha sonra mensubu sayıca büyük olan kilise tarafından reddedildiler (Waddington 1833:VIII). Ebionitlerce Hz. İsa Hz. Meryem’in bir erkekle olan normal evliliğinden doğmuş, diğer insanlardan farklı olmayan bir kimsedir. (Waddington 1833:66)

<sup>15</sup> Paulus ile havari Petrus arasında çıkan şiddetli tartışmalar şu problemlere dayanmaktaydı: Petrus diyordu ki “sen Hz. İsa’yı Şam yolunda gördüğünü ve dini ondan öğrendiğini söylüyorsun. Öyleyse öğrendim dediklerin niçin bizim öğrendiklerimize ters. Sen dini Hz. İsa’dan öğrendiyse biz kimden öğrendik? Hem sen havari olduğunu söylüyorsun. Öyleyse neden havarilerle çatışıyorsun? Hem sen onun düşmanıydın. Neden sana gözüksün? Hem bir defa Hz. İsa’yı görmekle oluyorsa, Hz. İsa niçin bizimle senelerce dolaştı?.. Bu tartışmaların sonucunda Paulus cemaatten “deccal” denilerek kovulmuştur.

<sup>16</sup> Günümüzdeki Hıristiyanlık tümüyle Paulus teolojisi üzerinde şekillenmiştir. Şu andaki İnciller de Paulus taraftarlarınca yazılmış olan İncilleridir.

<sup>17</sup> Büyük Teodosius zamanında putperestlik yasaklandı, 529 yılında İmparator Jüstinyen Atina’daki Platon’un Akademisi’ni putperest olduğu gerekçesiyle kapattı (Sarıkcıoğlu 1982: 231).

olanlar, eski inançlarını tümüyle silemediklerinden, eski inançların ister istemez yeni problemlere etkisi oluyordu.<sup>18</sup>

Bu dönem içinde M.S. 140 yıllarında Paulus’a aşırı sadakatiyle ortaya çıkan Marcion, (Boer 1976:60) Paulus kökenli Hıristiyanların inançlarını aşırı şekilde yorumladı. Marcion yaklaşık 144’te kiliseden atılmış, ayrı bir kilise kurmuştur.

Marcion’a göre kurtuluşa, kendisinin Müjde olarak anladığı habere basit bir iman adımıyla kavuşuluyordu. Marcion, Eski Ahid’in Tanrısı’nın kötü olduğunu ve İsa’nın “*iyi ağaç hem iyi hem de kötü meyve veremez*” (Matta 7,17) sözünü dünyaya atfederek, içinde bu kadar acı ve kötülüğü barındıran bir yerin kötü bir varlığın eseri olması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu düşünce Marcion’un yorumlarının hareket noktasıdır. Bu kötü yaratıcıyı da Gnostikler’in de kullandığı Platonik Demiurgos terimiyle tanımlamış ve dünyanın yanı sıra insanın da bu kötü tanrının eseri olduğunu söylemiştir.<sup>19</sup> Marcion aynı zamanda Mesih’in bir bedene sahip olmadığını sadece bedeni varmış gibi yaptığını söylemiştir.<sup>20</sup>

Marcion ayrıca Müjde bölümlerinden de sadece bir tanesinin yetkin olabileceğini savunarak kararını Luka bölümünde vermiştir. Luka bölümünü de diğer düzeltilmiş Pavlus mektupları parçalarına eklerken savunduğu Müjde’ye gölge düşürebilecek bazı kısımlarını da temizleyerek, kendisine göre ilk kutsal kitap olarak kilisesine sunmuştur.<sup>21</sup>

Zor şartlara rağmen Marcion özellikle imparatorluğun doğu kesimlerindeki kiliselerde geniş bir izleyiciye sahipti ve 5.yüzyıla kadar yer yer devam etmiştir.

---

<sup>18</sup> Eski adet ve geleneklerin, inançların Paulus teolojisi içine girmeleri, Paulus teolojisinin, İncillerden gelen inancın çerçevesiyle ilgili zorunlu kurallarının bulunmamasından kaynaklanmaktaydı. İncillerde Hz. İsa’nın hayat hikayesi ve bazı ahlaki öğütlerin dışında pek az kural bulunması nedeniyle yeni yorum yapılmasına bir sınırlama konulamıyordu.

<sup>19</sup> Yalnız bu konuda belki de Gnostikler’den etkilendiği için, kendisi ile çelişerek ruh-beden arasında bir zıtlık da görüyordu.

<sup>20</sup> Doketizm olarak bilinen bu inanca Gnostikler arasında da rastlanmıştır.

<sup>21</sup> Bu yaptığı ile aslında kilise tarihinde ilk kutsal kitap sıralaması yapan kişidir. Bu sayede kilise de doğru Kutsal Kitap listesini yapmak için ayağa kalkmıştır.

Bu yorumlamalara göre özetle, dünyayı yaratan Ulu Tanrı değil, başka bir varlıktı. Demiurg'tu. Hz. İsa'nın babası değildi. Dünya Yahudi Tanrısı tarafından yaratılmıştı. Eski Ahid'in Hıristiyanların inançlarından çıkarılması gerekiyordu. İncil deyince Eski ve Yeni Ahid'in bütün kitapları akla gelmektedir. Marcion bu kitapların birliğini reddetmişti (Chadwick 2003:104). Marcion'a göre, Luka İncili, Havariler Tarihi ve Paulus'un Mektupları dışında Hıristiyanlar için kutsal bir kitap olamazdı.

Marcion bu görüşleri nedeniyle kilise içinde gnostisizmin tehlikeli en büyük temsilcisi olarak görüldü (Boer 1976:61) ve kilise tarafından zındıklıkla suçlandı. Bunun üzerine müstakil olarak kurduğu kilise de daha sonra imparatorun zındıklar hakkındaki kanunuyla tarihten silindi.<sup>22</sup>

**4.b. Arius ve Athanasius:** İskenderiye'de doğmuş ve kendi adıyla anılan (Arianism) mezhebi kuran Arius, İnciller hakkında ortak bir kararın, yani ortak bir İncil üzerinde anlaşmanın olmadığı, bir çok incilin farklı guruplarca Hıristiyanlık inancı olarak elde bulundurulduğu bir tarihte (Montague 1997:29) 'Kelam'ın (Hz. İsa'nın) tanrısal bir varlık olmadığını ileri sürerek, Hıristiyanlıkta sapkın kabul edilen bir kurumun ve Hıristiyanlık tarihinin en büyük olayının doğmasına neden olmuştur.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Marcion'un görüşlerine itirazda İnciller kaynaklı bir gerekçe göstermek büyük bir problem olmuştur. Marcion'a itiraz kararının tek gerekçesi bu inançlar aleyhine bir ortak kilise kararının alınmış olmasıdır. Bizi ilgilendiren tarafı, bu reddiye kararının, belirli bir kurallar bütününe ters düşüp düşmediği noktasıdır. İncillerin yorumunda göz önüne alınması gereken çok önemli bir nokta vardır; o da, İncillerdeki cümlelerin, hükümlerin ya da emirlerin söylenme amaçları ve söylendiği olaylarla ilgili bir kayıdın bulunmamış olmasıdır. Bu nedenle yorumları sınırlayıcı bir kriterden söz etmek imkanı yoktur. Marcion'un aforoz edilmesinde (Boer 1976:62) ve görüşlerinin de bu açıdan reddedilmesinde kesin olarak gösterilecek İncile dayalı, aşırı yorumu sınırlayıcı bir hüküm yoktur. Kilise, istişarelerinde kutsal ruhun hazır olduğuna inanır, bu nedenle oy çokluğuyla alınan kararın aslında kutsal ruhun sevgiyle olduğunu kabul eder. Tartışmaları yönlendiren ana unsur ise Paulus'un görüşleriydi.

<sup>23</sup> Arius'un yaşamının ilk dönemi hakkında ayrıntılı bilgi yoktur. 'Kilise Babaları Felsefesi' denilen akımın öncülerinden Diogenes'in yapıtlarını incelemiş, yine bir 'Kilise Babası' sayılan Antakyalı Lukianos'un öğrencisi olmuştur. Bir süre sonra Kilisenin dini görüşlerini eleştiren, Hıristiyan anlayışına karşı çıkan ve bu nedenle kiliseden ayrılan Meltios'un görüşlerini benimsemiş ve paylaşmıştır. Daha sonra Kilise ile arası düzelmiş ve papazlıkla görevlendirilmişse de halkı aydınlatmak için verdiği vaazlarda, Hıristiyan inancının Tanrı olarak benimsediği “Kelam”ın Tanrı olamayacağını, tanrısal bir güç olarak bile sayılamayacağını ileri sürmüştür. Kendisine yapılan tüm uyarıları dinlememiş ve sonunda kilisedeki görevinden alınmıştır.

Mısır'dan ayrılıp önce Filistin'e daha sonra Bithynia'ya giden Arius, düşüncelerini oralarda yaymaya çalıştı. İzmitli Eusebios ile de tanışarak görüşlerini ona da benimsetmiş, böylece daha güçlü ve etkili bir tartışma ortamı oluşmasını sağlamıştır. Bu tartışmanın kısa sürede geniş bir coğrafyaya yayılması, kiliseyi sıkıntıya sokunca, İmparator Constantinus olaya karışma gereğini duydu. Tartışmaların kesilmesi, dargınlıkların giderilmesi, kilise büyükleriyle yeniden barışılması uyarıları sonuç vermeyince, Arius, Hıristiyan dininin temel ilkelerine, özüne aykırı görüşleri nedeniyle, ki bu özden kasıt Paulus'un görüşleridir, 325 yılında İznik Konsili'nce aforoz edildi. Düşüncelerini topladığı '*Thalia*' adlı kitabı yasaklandı. Bu yasaklamadan dolayı Arius ile ilgili bilgilerimizin çoğu kendi el yazmalarından ziyade, onun muhalifleri tarafından yazılmış kitaplara aittir (Rowan 202: 95).<sup>24</sup>

Kilise'nin 'Baba-Oğul-Ruh' üçlemesine bağlanan ve bu üçlemeyi somutlaştıran inancı; görüşlerini akıl ilkelerine dayandıran, imanı aklın denetimi altına veren Arius için, doğaya da insan düşüncesine de aykırıydı. Kiliselerin Doğu-Batı diye ikiye ayrılması bile Hz. İsa'nın tanrılığını akıl yürütme ile reddeden Arius'un (Rowan 2002:98) ortaya attığı düşüncelerin yayılmasını, birtakım yeni inanç kurumlarının doğmasını engelleyemedi.<sup>25</sup> Tanrı'nın tek varlık olduğuna inanan ve üçlemeyi gerçek saymayan akımların çoğu Arius'un görüşlerinden etkilenmiştir.<sup>26</sup>

İskenderiyeli iki tanrıbilimci olan ve teslisi savunan Athanasius ile teslisi Hıristiyanlığa ve akla ters bulan ve bu öğretiyi yaymakla kiliseyi suçlayan Arius arasındaki bu tartışmanın bütün Hıristiyan kilisesine yayıldığını ve ilk konsilin İznik'te

---

<sup>24</sup> İznik Konsili bu yasaklamayla da yetinmemiş, Ariusçuluk'a karşı Hıristiyan inançlarını savunan bir kitap hazırlatarak kiliselere dağıtmıştır. Bu kitaba göre; "*İsa, Tanrı'nın tek oğludur, bütün çağlardan önce Baba olan Tanrı'dan doğmuştur. İsa Tanrı'nın Tanrısı, ışığın ışığıdır, gerçek Tanrı'nın kendisidir. Doğmuştur ancak yaratılmamıştır, Tanrı ile bir tözdendir, özdeştir, bütün işleri yapan, yaptırıcı odur*"

<sup>25</sup> Ariusçuluk, başta Mısır olmak üzere, Vandallar, Vizigotlar, Ostrogotlar ve Lombardlar gibi (üçlemeli) Hıristiyanlığa iyice ısınmamış topluluklar arasında hızla yayıldı. Venedik'te, Avrupa'nın değişik ülkelerinde birçok Ariusçu kuruluş ortaya çıktı. Bunlara 'Oniter' adı verildi.

<sup>26</sup> Arius'un düşüncelerini felsefenin eleştiri konusu yapan, onlara karşı Kilise'nin görüşlerini savunan ilk kilise babası Augustinus olmuştur. Augustinus, Arius'un özellikle 'üçleme' konusunda ileri sürdüğü düşüncelerin yalnız Hıristiyan inançlarına değil, bu inançlardan kaynaklanan ve akıl ilkelerine dayanan felsefeye bile aykırı düşüğünü söylemiştir. Bu sözlerin etkisi büyük olamamış tam tersine Arius'un daha çok ilgi çekmesini sağlamıştır.

toplanmasına neden olduğunu belirtmiştik. Bu ilk büyük konsil henüz Hıristiyan olmamış Konstantin’in imparatorluk içindeki bu iki büyük Hıristiyan gurup içindeki tartışmaları bitirmek amacıyla ve onun isteğiyle yapılmıştı. Tanrı Kelamının tenleşmesi ve İsa’da kalması konusunda mutabık olmakla birlikte (Bazı tarihçiler bu görüşte değildir), kelamın doğasını farklı şekilde algılıyorlardı (Michel 1992:99). Athanasius’a göre Tanrı Kelamı, yani İsa’da tenleşen Tanrı Sözü yaratılmamıştı, baştan beri Tanrıyla birlikteydi.<sup>27</sup>

Konstantin, Hıristiyanlar arasındaki bu tartışmaya son vermek için M.S. 325’te İznik’te topladığı konsil Arius’un görüşlerinin Konstantin’in müdahalesiyle reddedilmesi sonucunu doğurdu. Ölçüt olarak Paulus’un görüşlerine başvuruldu.

Arius’un bu görüşünün reddedilişinin nedenine bakılırsa<sup>28</sup>, onun dışlanmasının altında yatan nedenin, Konstantin’in müdahalesi dışında, Arius’un görüşlerinin Paulus’un görüşlerine ters düşmesi olduğu görülmektedir.<sup>29</sup> Bu ilk konsilin, yani İznik Konsili’nin bu şekilde sonuçlanmasıyla, günümüze kadar sürecek olan Paulus görüşlerinin hakimiyeti anlayışının her problemin yorumlanmasında vazgeçilmez kriter olması olgusu geri dönülmez şekilde onaylanmış oldu. Bu konsilden sonra her türlü tartışma ve yorumda ölçüt Paulus’un görüşleri oldu.<sup>30</sup> İznik Konseyi’nin konusu, İsa’nın sadece bir insan olup olmadığı değildi. Bunun yanı sıra İsa’nın Tanrı mı, yoksa herhangi

---

<sup>27</sup> Arius’a göre, Tanrı Kelamı ezeli değildi. Tanrı tarafından evren yaratılmadan önce, ama zaman içinde yaratılmıştı. Yani İsa’da yaratılmamış Kelam değil bir yaratık tenleşmişti.

<sup>28</sup> Arius’un görüşleri ve İsa yorumu neden büyük tartışmalara neden olmuştur? Bu nedeni anlamak için Kelamın ezeli sayılmamasının ne anlama geldiğine bakmak gerekir: ‘Kelam’ın ezeli olmaması, onun yaratılmış olduğu anlamına gelmesi; yaratılmış olması da, yaratılmışın hataya açık olması, hatâyâ imkan tanınması ve dolayısıyla tanrı olmaması gibi Hz. İsa’ya atfedilebilecek sonuçlara neden olduğundan, bu yorum Paulusçu Hıristiyanlık anlayışına oy çokluğuyla ters bulundu.

<sup>29</sup> Kabul edilen İnciller de Paulus’un görüşleri doğrultusunda yazılmış İnciller oldukları için, reddedilme gerekçesinin sadece Paulus’un görüşleri doğrultusunda şekillenen inançlara ters düşmemek anlayışı olduğu görülecektir. Çünkü hiç kimse kendi iddiasını ispatlamak için başka bir kriter göstermemiştir. Arius’un akıl esaslı İsa anlayışına hiçbir akli gerekçe ile muhalefet edilmemiştir. Karar oy çokluğuyla alınmıştır.

<sup>30</sup> Arius’un, Mesih’in tanrısallığını reddedince bu konunun kilise içerisinde büyük bir teolojik tartışmaya dönüşmüş olması kilisenin Mesih’in tanrısallığını daha önce bu şekilde tartışmamış olduğunu gösterir. Yoksa Arius’un öğretisi hemen reddedilirdi. İznik Konseyi bu anlaşmazlığı ortadan kaldırmak amacıyla, topluluk önderlerinin bir araya gelme kararıdır. Mesih’in tanrısallığı tüm önderlerce onaylanmıştır. Arius ve destekçileri topluluk önderleri arasından atılmıştır.

bir ilah mı olduğunu da tartışıyorlardı. Bu toplantıda alınan kararlarla ortaya konulan "İznic İman Bildirisi" kararı, bugünkü Hıristiyanlar için de geçerli kabul edilmiştir.<sup>31</sup>

İznic İman Bildirisi olarak bilinen bu bildiri, sadece Arius'un öğretisine karşı çıkmak amacıyla beyan edilen Üçlülük tanımı değil, fakat aynı zamanda tarihteki ilk Hıristiyan iman bildirisidir. (Bu bildiri halâ Ortodoks, Roma Katolik, Luteran ve Episkopal Kiliseleri'nin ayinlerinde kullanılır). Arius'un öğretileri, tüm Hıristiyanlık tarihi boyunca Mesih İnanlıları'nın yeni mantık kavramlarıyla uğraştıklarını gösterir.<sup>32</sup>

**4.c. Nestorius:** Suriyeli bir piskopos olan Nestorius, Hz. İsa'da biri insani, biri de ilahi olmak üzere gerçekten de iki şahıs var olduğunu, insani şahsın Meryem'den doğduğunu, İlahi şahsın ise tanrının ebedi kelamı olduğunu ileri sürüyordu (Michel 1992:100). 'Tanrı Kelamı' ile 'İsa' aynı anlama sahip değildir (Loofs 1914: 91).

Nestorius'un, bu farklı görüşünün İncillerden gösterilecek bir kaynağı olmadığı gibi, M.S. 431 yılında Efes'te toplanan Efes Konsili'nin de bu görüşü reddetmesinde İncillerden bir kaynak gösterilmemiştir. Fakat tartışmaların Paulus görüşleri açısından değerlendirildiğini biliyoruz. Reddiye kararı yine oy çokluğu ile alınmıştır.<sup>33</sup>

**4.d. Evtiches:** Nestorius'un aksine Hz İsa'da iki değil tek şahıs var olduğunu ve bunun da sadece tanrısal olduğunu ilan eden Evtiches, (Michel 1992: 101) 451 yılında yapılan Kadıköy Konsili'nde (Kalkedon) yine oylama ile reddedildi. Evtiches'in bu Monofizit öğretisi, Kadıköy Konsili tarafından reddedilmekle, ilk iki konseyin, yani İznic ve Efes Konsillerinin kararları da onaylanmış oldu.

---

<sup>31</sup> Bunlar: 1. Mesih Tanrı'nın Kendisiydi. 2. Mesih Baba'yla aynı öze sahipti. 3. Mesih Tanrı'nın 'biricik' Oğludur, yaratılmamıştır. 4. Mesih, insanların kurtuluşu için insan bedeni almıştır.

<sup>32</sup> Arius'un savunduğu nokta şuydu: Eğer Baba Tanrı kesinlikle yetkin, üstün ve değişmeyense ve her şeyin kesin yaratıcısıysa, o halde yeryüzündeki her şey ve herkes, Tanrı'dan ayrı tutulmalıdır. Ve Arius varsayımına şunu eklemiştir; eğer her şey Tanrı'dan ayrılıyorsa, o halde İsa da Tanrı'dan ayrılmalıdır. Arius ve izleyicileri, Mesih'in dünyaya gelmeden önce var olduğuna ve Mesih'in dünyanın yaratıcısı olduğuna inanıyorlardı. Arius'a göre, İsa dünyanın yaratılışında ve kurtuluşunda büyük bir rol oynamıştı, fakat Kendisi Tanrı değildi. Sadece tek bir Tanrı olabilirdi. Bu yüzden Mesih mutlaka yaratılmışlardan olmalıydı. Bu nedenle, Mesih de değişebilir ve günah işleyebilirdi (tüm yaratılanlar gibi)... ve Mesih de Tanrı'nın aklına sahip değildi.

<sup>33</sup> Efes konsilinin red kararına rağmen Nestorius'un görüşleri yine de taraftar buldu ve günümüze kadar devam etti. İran ve Suriye'deki Nesturi kiliseleri Nestorius'u aziz olarak tanımaktadırlar (Loofs 1914:1).



Roma ve İstanbul Kiliseleri, bu kararı kabul ederken, Mısır (Kıpti) ve Suriye Kilisesi (Yakubiler) bu kararı kabul etmedi. O tarihten bu yana Kıpti ve Süryani Ortodoks Kilisesi ile Roma Katolik Kilisesi arasında birlik son buldu.<sup>34</sup>

**4.e. Augustinus:** “Anlamak için inanıyorum” diyen Augustinus önceleri Maniehist, sonra Yeni Platoncu, daha sonraları Hıristiyanlığa geçerek Kuzey Afrika’nın liman şehri olan Hippo’nun piskoposu olmuştur.

Augustinus’un en önemli öğretisi kiliseyi Kitab-ı Mukaddes’in üzerinde tutmasıdır. “Eğer Katolik kilisesinin otoritesi beni harekete geçirmeseydi İncillere inanmazdım” diyor. Augustinus’in yine önemli düşüncelerinden biri, lüzumlu amelde bulunulursa ve vaftizle bütün günahların affedileceği görüşüydü. Bu affetme işi de ancak kiliseye aittir, buna inanmak gereklidir.

Kilisenin günahlardan kurtulmak için veya kurtarmak için yapılan ayinler, azizlerin iyi amel hazinelerini topladıkları tasavvurunu doğurdu (Sarıkcıoğlu 1992:240). Bu görüşler ortaçağın sonlarına doğru kilisenin bu anlayışın ticaretini yapmasına ve Reform kilisesinin doğmasına neden oldu.<sup>35</sup>

Ancak Augustinus ile başlayan Yeni Platonculuğun etkisiyle, Hıristiyan dünyası başlangıçta, İbni Rüşd’ün eserleri ile Avrupa’ya yayılmaya başlayan Aristoteles felsefesini reddettiler. Daha sonra İbni Rüşd’ün akıl ve nakil ilişkisi kavramına ilişkin yaklaşımları ile bilgiye ulaşmanın birinci olanağının akıl olduğu sonucuna vardılar.

---

<sup>34</sup> 1970 yılında Kıpti Kilisesi ile Roma Katolik Kilisesi arasında imzalanan bir anlaşma ile tanrıbilimsel ayrımlara son verildi. Ermeni Kilisesi ise bu ayrımı reddetti.

<sup>35</sup> Augustinus’un Hıristiyanlığa en önemli katkısı, felsefenin meşru bir Hıristiyan bilimi gibi Hıristiyanlıkta kabulüne zemin hazırlamış olmasıdır. Bu tarihten sonra felsefe, daha dar bir anlamda Platon ve Plotinus, çok sonraları da Aristoteles, Hıristiyanlığın inanç esaslarının şekillendirilmesinde vazgeçilmez unsurlar durumuna geldi. İncillerden ve İncillerde anlatılan Hz. İsa’nın hayatından inanç esasları ile ilgili göz önüne alınması gereken emir ve tavsiyelerin son derece kısıtlı olması nedeniyle, gün geçtikçe büyüyen ve sürekli tartışmalara bölünmelere ve yeni yeni mezheplerin doğmasına yol açan bu boşluk felsefe ile kapatıldı. Hz. İsa’nın tanrının oğlu olması ve kendisinde tanrısallığın ve insaniliğin aynı anda bir araya gelmiş olması, kendisini insanların Hz. Ademden dolayı yüklendikleri günahlara kefaretiler olarak kurban etmesi gibi dogmalara dokunulmamak şartıyla, her türlü felsefi yorum Hıristiyanlığın fikri alt yapısını oluşturdu. Hıristiyanlık, başlangıçta kilise babalarının anlayışlarına, Augustinus’tan sonra da yavaş yavaş felsefenin sistematik düşüncelerine bırakıldı. Fakat bir Hıristiyan felsefesi oluşturma yönündeki çabalar Rönesans ile birlikte sona erdi (Michel 1992: 142).

Albertus Magnus ile Augustinusçuların aksine, Aristoteles felsefesinin Hıristiyanlık tanrıbilimine en uygun felsefi temeli sağladığına karar verildi.<sup>36</sup>

Augustinus’un kiliseyi İncillerin önüne çıkaran öğretisi, Katolikliğin en önemli kurallarından biri durumuna geldi. Günahı ancak kilisenin affedebileceği, bunun için sadaka ve kurban gibi kilise eliyle yapılacak ibadetlerin yardımcı olabileceği gibi görüşler Katolik Kilisesi içinde suistimal edilerek ticarete dönüştü. Endüljans (endülgence)<sup>37</sup>, yani günahların affı için kiliseye yardım anlayışı Katolik Kilisesinden kopmalara neden oldu.<sup>38</sup>

## 5. Sonuç

Hıristiyanlığı Kudüs ve civarı dışında yepyeni bir hüviyetle yayan Paulus, yaygın şifahî Hıristiyan nakline göre Hıristiyanlığı ve İncil’i bir mucize ile İsa’dan aldığını söylemiş, ileride kilisenin talimlerine İsa’dan aldığını söylediği görüşleri hâkim kılmak için gayret sarf etmiştir. Yahudi olduğu halde Roma vatandaşı olan (Ramsay 2001:35) ve diğer havarilerden farklı olarak eski kitapları bilen Paulus, zeki ve zamanının bütün dinî cereyanlarını bilen bir insandır. Diğer dinlerden birçok hususları Hıristiyanlığa aktarmıştır.

Paulus, İsa’nın ve Ruhul-Kuds’ün Tanrı oldukları inancını yerleştirmeye çalışmıştır. Ayrıca yine O, İsa’nın vazettiği sünnet olmayı ve domuz eti yememeyi de kaldırmıştır. Bir bakıma bugünkü Hıristiyanlığa Paulus’un yorumları demek mübalağalı bir ifade olmaz. Nitekim, gerek mukaddes metinler gerek ilk kilise, gerek ilk Hıristiyan

---

<sup>36</sup> Hıristiyanlıkta yapılan yorumlar tümüyle inanç esaslarının tanzimine ilişkindir. Bu kural hiçbir devirde bozulmamıştır. Ahlak ilkeleri büyük çoğunlukla kilise babalarının anlayışlarından çıkarılmıştır. Daha sonra anlatılacağı gibi birinci cümleden son cümleye kadar devam eden, bazı görüşleri ispatlama çabasından öteye gitmeyen İncil yorumlarının pek bulunmamasının en büyük nedeni, İncillerin tercümelemlerinin aslı ile aynı kabul edilmeleridir.

<sup>37</sup> Kilisenin günahları sadaka ve makbuz karşılığı bağışlaması

<sup>38</sup> Katolikliğe göre, kilise Hz. İsa’nın vücududur. Hz. İsa’nın yetkisi Papa’da, sınırlı olarak da piskoposlarda vücutlaşmıştır. Hıristiyanlığı ilgilendiren bütün konularda Papa tek otoritedir ve yanılmazdır. İncilleri ancak kilise anlayabilir ve yorumlayabilir. Halkın İncilleri anlaması kilise aracılığıyla mümkündür.

inançlarının Paulus'un eseri olduğunda Hıristiyan ilâhiyatçıları görüş birliği içindedirler. Calvin'in yorumları da Paulus'un görüşleri doğrultusunda ortaya konulmuştur.<sup>39</sup>

Luther ile başlayan reformlar<sup>40</sup> Katolik kilisesine ve onun İncil üzerindeki otoritesine itiraz olarak yapılmıştır. Katolik kilisesindeki uygulamalar ve Katoliklik etkisindeki kilisenin genel kutsal kitap anlayışı, İncil üzerinde kiliseyi mutlak otorite durumuna getirmişti. İncili ancak kilise yorumlayabilirdi ve halkın günahlarını ancak kilise affettirebilirdi. Kilise hem dünya işlerinde hem de din işlerinde mutlak otoriteydi. Din adamlarının tayinleri doğrudan kilise tarafından yapıldığı gibi, krallıkların meşruiyeti de ancak kilisenin onaylaması ile kazanılabiliyordu. Kilisenin maddi manevi hakimiyeti, Saint Augustine'nin kiliseyi incilin önünde tutan görüşlerinin esas alınmasından kaynaklanmaktaydı. Hıristiyanlığın inançları Saint Paulus tarafından şekillendirildiği gibi, kilise uygulamaları da çoğunlukla Saint Augustinus'un görüşleri doğrultusunda şekillendirilmişti. Luther'in 95 maddelik bildirisini Katolik kilisesinin uygulamalarına, dolayısıyla Saint Augustinus'un görüşlerine yönelikti.

Hıristiyanlık yorum tarihinin problematik kaynakları şu şekilde özetlenebilir: Yahudilik-Hıristiyanlık ilişkisi, Hz. İsa'nın mahiyeti, tebliğin kimlere yönelik olacağı, eski ve yeni inançların hangi şeriata tabi olacakları, havarilik meselesi, resim ve heykellerin kudsiyeti konusu, kitapların kutsallığının ve birden çok İncil bulunması meselesi, İncillerin ve kilisenin bir Hıristiyan için ne ifade etmesi gerektiği, incil yorumlarının sınırı, konsillerin durumu, felsefenin inanç içindeki yeri, teslis problemi, ebionitlerin durumu.

Bu problemlerin her birisi Hıristiyanlık tarihinde bir dönem büyük sarsıntılara sebep olmuş ve son haddede Paulus ekolünün başarısıyla son bulmuştur. Mevcut Hıristiyanlık bu problemlerin her birine taraftar olan sayısız mezhep tarafından temsil

---

<sup>39</sup> Paulus'un, Hıristiyanlık için değişmez prensipleri şunlardır:1-Hıristiyanlık bütün insanlığa hitap eden bir dindir. 2-Tanrının oğlu olan Mesih İsa, insanların günahlarına kefarete olmak üzere Haç'ta can vermiştir. 3-İsa ve Ruh'u'l-Kuds, aynı derecede Tanrıdır. 4-Ölümler arasından dirilerek kalkmış olan İsa, semaya çıkarak babasının sağ yanına oturmuştur.

<sup>40</sup> Luther'in reformu üç noktaya odaklanmıştır. Birincisi incili yorumlamak kilisenin tekelinde değildir. İkincisi, kilise dünyevi işlerden soyutlanmalıdır. Üçüncüsü, tanrı ile kişi arasında vasıta bulunamaz. Bu görüşler Protestan teolojinin Paulus'a ek olarak ölçütleri durumuna gelmiştir.

edilmektedir. Hıristiyanlık hakkındaki her türlü felsefi veya din temelli bir çalışma tüm bu tarihi problemlerin bilinmesini şart koşmaktadır. Augustinus’tan itibaren felsefe ve Hıristiyanlık iç içedir. Hatta felsefenin bir çok kavramı doğrudan Hıristiyanlık düşüncesine aittir. Bu kavramların kökeni bilinmezse filozof değerlendirmeleri ister istemez eksik ya da yanlış olacaktır.

## KAYNAKÇA

BOER, Harry R. (1976). *A Short History of the Early Church*, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing.

BESANÇON, Alain (2000). *The Forbidden Image*, trans. by Jane Marie Todd, Chicago and London: University of Chicago Pres.

CHADWICK, Henry (2003). *The Church in Ancient Society*, Oxford University Press.

DAVIS, Leo Donald (1990). *The First Seven Ecumenical Councils (325-787): Their History and Theology*, Minnesota: Liturgical Press.

HARRINGTON, Daniel J. (1991). *The Gospel of Matthew*, Minnesota: Liturgical Press.

HARMAN, Ö. Faruk (1996). “Katolik Kilisesi ve Teokrasi”, Din-Devlet İlişkileri Sempozyum Kitabı, İstanbul.

İNCİL-İ ŞERİF İLE TEFSİRİ (1865). (Osmanlıca), İstanbul: Artin Matbaası.

İNCİL (1999). United Bible Societies, İstanbul: Ohan Matbaası.

LOOFS, Friedrich (1914). *Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine*, Cambridge: Adamant MediaCorporation.

LUTHER, Martin (1987). *Commentary on Galatians*, Cambridge: Kregel Publications.

MONTAGUE, George T. (1997). *Understanding The Bible: A Basic Introduction to Biblical Interpretation*, Paulist Press.

MICHEL, Thomas (1992). *Hıristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, İstanbul: Ohan Basımevi.

RAISANEN, Heikki (2001). *Challenges to Biblical Interpretation*, Brill Academic Publishers.

RAMSAY, William Mitchell (2001). *St. Paulus: The Traveler and Roman Citizen*, Kregel Publications.

ROWAN, Williams (2002). *Arius: Heresy and Tradition*, Wm. B. Eerdmans Publishing.

SARIKÇIOĞLU, Ekrem (2002). *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta: Fakülte Kitabevi.

VERMES, Geza (2005). *Ölü Deniz Parşömenleri: Kurman Yazıtları*, çev. Nurfen Çelebioğlu, İstanbul: Nokta Kitap.

WADDINGTON, George (1833). *A History of The Church From The Earliest Ages to The Reformation*, London: Baldwin & Cradock Publ.

YAZICIOĞLU, Hulusi (1993). *Bir Din Politikası Laiklik*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Makale Geliş | Received: 13.02.2019  
Makale Kabul | Accepted: 09.03.2019  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2019  
DOI: 10.20981/kaygi.540073

**Sevinç TÜRKMEN**

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr  
Kocaeli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Kocaeli, TR  
Kocaeli University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Kocaeli, TR  
ORCID: 0000-0003-3687-1134  
sevinc.turkmen@kocaeli.edu.tr

## **Seneca'nın Erdem ve Bilgelik Anlayışının Ekolojik Etiğe Katkısı**

### **Öz**

Günümüzde ekolojik etik alanında tartışmalar yürütülürken en sık bahsi geçen dönemlerden biri doğa filozoflarının yaşadığı Antik Çağ dönemidir. Bununla birlikte Helenistik dönemin kurucu felsefelerinden biri olan Stoacılık da ekolojik etikteki tartışmalar açısından oldukça önemli kaynaklar sunabilir. Bu bağlamda en önemli isimlerden biri ise kuşkusuz Seneca'dır. Seneca'nın erdem tanımı, erdem ile mutluluk arasında kurduğu bağıntı ve bilgelik kuramı, erdem in kuruluşunun doğayla ilişkisini ortaya koyması açısından hem bir yaşam felsefesini hem de ekolojik nitelikte bir etiği duyurur. Filozofun erdem ve bilgeliği, dolaysız biçimde doğaya ilişkin bir bilgi ve doğaya uyum ile açıklaması, güncel bazı ekolojik ilkeler üzerine düşünürken oldukça yararlı sonuçlara varmamıza neden olabilir. Sözelimi bireysel varoluşumuzun ve toplumsal varoluşumuzun ontolojik bir temeli olması ve bunları ancak doğaya uygun biçimde gerçekleştirdiğimizde erdemli olabileceğimiz tezi, aynı zamanda Seneca'nın kendinden önceki –özellikle de Platon ve Aristoteles gibi- filozofların doğa felsefelerine dönük bir eleştirisi olarak yorumlanması açısından da özgün bir yere sahiptir. Öyleyse erdem, bilgelik, bireysellik ve mutluluk kavramları üzerinden yürütülen bir doğa felsefesinin ekolojik etik açıdan güncel katkılar sunması tartışmanın derinleştirilmesi açısından da önemli gözükmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Seneca, Erdem, Bilgelik, Mutluluk, Bireysellik, Ekolojik Etik.

## **The Contribution of Understanding of Seneca's Virtue and Wisdom to the Ecological Ethics**

### **Abstract**

Ancient time, in which philosophers of nature lived, is the most mentioned era when the discussions in the field of ecological ethics are developed today. However, Stoicism, one of the founders of Hellenistic period, may serve quite important sources in terms of discussions in the field of ecological ethics. In this end, one of the most important names is surely Seneca. Seneca's definition of virtue, his connection between virtue and happiness and his theory of wisdom present an ethics of both life philosophy in terms of the relation of virtue and nature and ecological aspect. It may end in fruitful solutions when the philosopher's explanation of virtue and wisdom in connection with nature is analysed on behalf of some current ecological principles. In other words, the thesis that both individual existence and social existence have an ontological foundation and virtue is gained when someone realise all of them only in accordance with nature has an unique place in terms of interpreting philosophers' – before Seneca, especially Plato and Aristotle- criticism on philosophy of nature. In conclusion, it is important that a philosophy of nature developed by the terms such as virtue, wisdom, individuality and happiness may contribute the discussions of current ecological ethics.

**Keywords:** Seneca, Virtue, Wisdom, Happiness, Individuality, Ecological Ethics.

## Giriş

“doğayı yaşam kılavuzun seç, git peşinden” (Seneca)

Stoacılık ya da genel olarak Helenistik dönem, felsefe tarihinde Antik Yunan’ın klasik dönemi kadar bilinmemekte ya da aynı düzeyde üzerinde durulmamaktadır. Oysa doğa felsefesi açısından baktığımızda nasıl ki doğa felsefelerinden sistematik felsefeye yani Pre-Sokratik filozoflardan Platon’a geçerken felsefede köklü bir dönüşüm yaşanmışsa bir başka dönüşüm de Platoncu ve Aristotelesçi felsefeden Helenistik döneme yani sistematik felsefeden bir tür yaşam felsefesine geçiş ile yaşanmıştır.<sup>1</sup> Bu tarz bir geçişe diğer örnek de Ortaçağ’dan Rönesans’a geçiştir. Kuşkusuz buradaki geçişler farklı boyutlarda ve farklı tarzlarda gerçekleşmiştir. Ama farklı tarzlarda da olsa bu iki dönüşüme ilişkin kimi genel belirlemeler yapabiliriz. Sözelimi doğa filozofları açısından temel sorun, doğanın ne olduğu ve hangi öğeler ve ilkeler uyarınca var olduğunu ortaya koymaktır. Sofistler ve Sokrates’le birlikte insan sorununun ağırlık kazandığı bilinir. Platon ve Aristoteles’le birlikte ise bir bakıma –doğa filozoflarının yaptığından farkı biçimde- varlık ve insan sorunu birleşirken bir bakıma da bu ikisini de kucaklayan bir başka boyut olarak bilgi sorunu ya da metafizik gündeme gelir. Kısmen bu döneme eşzamanlı ve bu dönem sonrasında ortaya çıkan genel eğilim ise aslında merkezde tek bir sorunun olmadığı, Platon ve Aristoteles’teki gibi sistematik bir bütünlük içermeyen yeni yaklaşımlardır. Bu yaklaşımların hakim özelliklerinden biri, bireysel ve toplumsal yaşamın kuruluşunda doğanın ya da doğaya ilişkin bilgimizin ne ölçüde belirleyici olabileceği ve bunun erdemini kuruluşu ve mutluluk açısından nasıl bir öneminin olduğudur. Bu sorunun ele alınmasını ise önemli oranda Stoacılar sırtlanır.

Kuşkusuz İlkçağ felsefesindeki eğilimlerin ve hakim olan sorunların dönüşmesinde dönemin ekonomik ve politik koşulları temel etkenlerdir. Zira Stoacıları

---

<sup>1</sup> Brad Inwood ise Stoacı felsefeyi ‘yaşam sanatı’ olarak nitelendirir: “Felsefe, şüphesiz, ‘doğal yasa’ya ilişkin araştırmamızla ilgilidir ve bize etik olarak ilk önemli ‘doğal yasa’ anlayışımızı verir. Stoacılar, bir ‘yaşam sanatı’ (*techné tou biou*) olarak felsefenin geleneksel tanımını hatırlatır” (Inwood 2005: 227).



anlamaya çalışırken bir bakıma Yunan dünyasının da artık etkin varoluşunu kaybettiğini ve Roma dünyasının hakimiyetinin tesis edildiği bir dönemden söz ettiğimiz hatırlanmalıdır. Stoa filozoflarının önemli bir kısmının aynı zamanda politikada ve devlet yönetiminde de aktif olan filozoflar olduğu göz önünde bulundurulduğunda işaret etmek istediğimiz nokta kolaylıkla görülecektir. Ahmet Arslan, Helenistik felsefe ile Platon ve Aristotelesçi felsefe arasındaki bu farklılığa ve bu farklılığın ortaya çıktığı tarihsel koşullara dikkat çeker:

İlk olarak onlar [Helenistik dönem filozofları] Platon ve Aristotelesçi felsefenin teoriye, entelektüel bilgiye, bilime gösterdiği büyük ilgiye karşı çıkararak felsefenin esas işlevinin ve değerinin pratikte; insanın pratikle ilgili sorunlarını ele almasında yattığı görüşünü benimsemişlerdir. İkinci olarak onlar yine Platoncu ve Aristotelesçi sistemlerin ortak bir özelliği olan insanın ahlaki hayatını toplumsal-siyasal hayatı içinde anlama ve değerlendirme yönündeki genel eğilime karşı çıkararak birey insanla ilgili sorunlara ağırlık vermeyi doğru bulmuşlardır (Arslan 2016: 10).

Arslan’ın Helenistik dönem ile Platon ve Aristotelesçi düşünce arasında yaptığı karşılaştırmadaki ilk değerlendirmesinin haklılığına rağmen ikinci değerlendirmesi tartışma götürür. Zira bizim de burada Seneca’dan hareketle üzerinde duracağımız bilgelik ve erdem kuramında Seneca bu sorunları ele alırken doğa, toplum ve birey olmak üzere farklı üç boyuttan hareket eder. Seneca’nın bu üç boyutlu düzlemde hareketle tesis ettiği erdem, mutluluk ve özgürlük gibi kavramların Seneca ve Stoacılara özgü ve ekolojik olarak değerlendirilebilecek kimi yönleri söz konusudur. Sözelimi mutluluk (*eudaimonia*), felsefe tarihinde önemli bir sorun olmakla ve erdem ile mutluluk arasında kurulan yaygın bir bağlantıdan söz edebilmemizle birlikte, bu ikisini doğayla (ki bu aynı zamanda kendimizle ve diğer insanlarla kurduğumuz ilişkileri de içerir) kurduğumuz ilişki tarzı açısından yeniden düşünürken Stoacıların özellikle de Seneca’nın kayda değer bir katkısı olabilir. Stoacıların bildiğimiz anlamda sistematik bir bütünlük içinde olmasa da derinlemesine ele aldıkları erdem ile mutluluk arasında

bu bağlantı, doğayla kurduğumuz ilişki tarzı üzerine yeniden düşünürken farklı boyutlar temin etmektedir.<sup>2</sup>

Bu yazının amacı erdem, bilgelik, mutluluk ve özgürlük arasındaki ilişkiyi ele alırken önemli argümanlar ortaya koyan Stoacılık üzerine tekrar düşünmek ve düşünürken de esas olarak Seneca’nın düşünceleri etrafında bu sorunu tartışmaktır. Zira Seneca’nın *Ahlak Mektupları*, bu tartışma açısından oldukça verimli argümanlar sunmaktadır. Bu eser, gelinen tarihsel koşullarda doğayla kurduğumuz ilişki tarzının erdemle, bilgelikle, mutlulukla ve özgürlükle ilişkisine dair felsefi bir tartışma yürütürken hareket edeceğimiz düzlemi doğru olarak tanımlamamıza yardımcı olacaktır.

Seneca’nın doğa bilgisi ile erdemi ve bunların da mutlulukla ilişkisini ele alma tarzı, güncel ekolojik tartışmaların felsefi ve etik boyutları açısından kritik önemdedir. Seneca’nın derinlemesine ele aldığı ve bir yaşam felsefesi niteliği taşıyan doğa felsefesinin, filozofun erdem anlayışına yansımadaki en önemli boyutlardan birisi ise kuşkusuz bireysellik kuramıdır.

Bireysellik tartışması ekolojik etik açısından başat bir yere sahiptir.<sup>3</sup> Ne var ki bireysellik sorununun ele alınışında bilhassa insan bireyselliğinin kuruluşundaki farklı zeminlerin göz ardı edildiği görülmekte, insan tarihsel ve ontolojik bir bütünlük içinde

---

<sup>2</sup> Bu sorunlar ekseninde düşünürken (erdem, mutluluk ve özgürlük) karşılaşacağımız muhtemel tartışmalardan biri, insanın varoluşundaki temel boyutların nasıl bir bütünlük içinde ele alınabileceğidir. Bireysel, toplumsal ve doğal varoluşumuzu kuşatan bir felsefe –ya da metafizik- olmaksızın erdem ile mutluluk ve mutluluk ile özgürlük arasında kalıcı bir bağ kurmak olası değildir. Sorun şu ki, burada bir boyutun öne çıkarılması erdem, mutluluk ve özgürlük arasındaki bütünlüğü de tehdit eder. Öyleyse felsefe tarihindeki bireysellik (ki genel olarak aslında insan merkezci bir özneliktir bu ve bu açıdan özellikle Descartes, Kant ve Hegel gibi isimler düşünülebilir) üzerine yerleşen bilgelik sorunu en önemli hesaplaşma noktalarından biridir. Zira bilgelik, her zaman kimi insanlara mahsus bir yetkinlik olarak görüldüğü gibi kalanların da deyim yerindeyse ona boyun eğerek, ona istinaden erdemli olabileceği gibi hiyerarşik bir yaklaşıma zemin hazırlamıştır. Siyasetteki tekçi yönetimlerin felsefedeki karşılığı da bilgelik tartışması etrafında tezahür eder ve bu tartışmalar genel olarak aşkın bir düzlemde yürütülür. Platon’un bu açıdan en klasik örneklerden biri olduğu söylenebilir.

<sup>3</sup> Ekoloji etiği, oldukça güncel bir alan olmakla birlikte bu alanda yürütülen sorunlar ve tartışmalar itibarıyla oldukça kapsamlı bir içeriğe sahiptir. Doğa bilimi ve doğa felsefesi ile birlikte ahlak felsefesinde yürütülen tüm tartışmaları içerecek biçimde düşünülmesi gereken ekoloji etiği, insanın doğayla ilişkisinin etik muhtevasını konu edinir. Doğada insan dışındaki varolanların da dolaylı ya da dolaysız biçimde ahlaki bir değere sahip olup olmadığı ya da insan dışındaki varolanların ahlakın konusu olup olamayacağını soruşturan ekoloji etiği, insanmerkezci, canlımerkezci ve çevremerkezci eğilimleri irdeler.

ele alınmadığı sürece bu konuda ekolojik bir temellendirme tesis etmek mümkün gözükmemektedir. Öyleyse Seneca’nın bireysellik kuramını bir de bu açıdan ele almak, ekolojik etik tartışmalardaki bireysellik kuramlarına dair eleştirel bir yaklaşım geliştirmemize katkı sunabilir.

### **Seneca’nın Doğa Anlayışı ve Bireysellik Kuramı**

Bilgelik ile doğayla uyumlu yaşama arasındaki ilişkinin Stoacılığın ortak noktalarından biri olduğu bilinir. Bu filozoflarda, farklı biçimlerde de olsa bilgelik ile doğayla uyum içinde yaşama arasındaki ilişkinin erdem, mutluluk ve özgürlük için de temel oluşturduğu görülür. Bu ilişkinin en titiz ve en sağlam olarak tesis edildiği filozoflardan birisi ise Seneca’dır. Jean Brun, Stoa doğalcılığını kısaca şöyle betimler:

Stoa doğalcılığının, bilgeliği kurmaya elverişli bir Doğanın bilgisini içerdiğini gözden kaçırmadığımızda, fiziğin kimi zaman bir başlangıç noktası ve felsefenin temeli, kimi zaman da bir varış noktası ve felsefenin serpilişi olduğu anlaşılacaktır. Çünkü bilge, akla uygun olarak doğayla uyumlu yaşayan kişidir [...] Felsefe ise Doğaya uygun, yani Tanrının istencine uygun, akla uygun yaşamakla düşünce ve eylemlerimize birlik verdiğimiz bilgidir (Brun 2003: 36).

Bu doğa anlayışında öne çıkan kavramlardan biri birey kavramıdır. Zira Stoa doğalcılığının kurucu kavramlarından birisi olarak bireysellik, her tekil varolanın sahip olduğu özsel bir niteliktir. Bu doğa anlayışının karakteristik taraflarından biri ise doğadaki her şeyin bir bedene sahip olması ve her bedenın “onu belirleyen içsel bir yönelimle tanımlanması”dır (Brun 2003: 56). Jean Brun, Stoacıların beden anlayışlarını şöyle özetler:

Stoa düşüncesinde dünya, özünde bir beden evrenidir; nedensellik bağları hiçbir fikri, biçimi ya da diğer bedensizleri araya sokmaz: “bütün nedenler bedenlidirler” (Plutarkhos), etkiyen ve etkiye uğrayanın her ikisi de bedendir” (Aristocles), “hiçbir etki, bedensiz bir neden yoluyla oluşturulamaz” (Cicero). Demek ki böylece, bütün bedenler karşılıklı etki içindedirler ve mademki “her şey bütünü içinde” (Seneca) ve evren bir süreklidir, denilebilir ki en ufak bir olgu, dünyanın bütününe yankı yapar (Brun 2003: 60). Her şeyin birbiriyle sonsuz ve zorunlu ilişkisi doğanın

yasasının tezahürüdür. Bu ortak yasa ise “aynı anda neden, hakikat, doğa, zorunluluk ve tanrısal öngörü olarak belirir (Brun 2003: 62).

Bu ortak yasanın canlılardaki karşılığı ise kendini koruma eğilimidir.

Stoacıların bireysellik kuramındaki argümanlar ontolojik niteliktedir. Sözelimi, canlının kendini koruma eğilimi onun doğası itibariyle açıklanır. Ancak bu eğilimin doğaya uygun biçimde geliştirilmesi canlının doğasına uygundur. Öyle ki “doğasıyla uyum içinde yaşamak ile doğayla uyum içinde yaşamanın bir olduğunu söyleyebiliriz” (Brun 2003: 91). Bu yaklaşımın ekolojik etik açısından kurucu bir ilke olarak da düşünülmesi için hiçbir engel yoktur. Doğanın yasası ve insan doğası ile etik arasındaki bağı irdeleyen Seneca’nın doğa ve ahlak felsefesi, ekolojik etik tartışmaları açısından oldukça verimli düşünceler içermektedir. Filozofun her şeyden önce doğayı ve doğanın yasalarını bilmemiz gerektiği, insan doğasını ve ahlakı da ancak bu öncülde hareketle anlayabileceğimiz tezi, ekolojik hareket noktası niteliğindedir. Zira buradaki öncülün kendisi ekolojik niteliktedir. Dahası bu öncül olmaksızın ekolojik bir etik tartışmasını ontolojik olarak yürütmek neredeyse imkânsızdır. Seneca’nın ahlak felsefesi de bu öncülden yani doğa felsefesinden bağımsız olarak anlaşılabilir.

Seneca diğer birçok Stoacılara göre düşüncelerini daha sistematik bir şekilde ifade etmiş ve doğa felsefesini kapsamlı bir şekilde betimlenmiştir. Onun doğa felsefesinin en kritik yönlerinden biri, doğada mutlak bir zorunluluğun olduğu argümanıdır. Bu felsefenin diğer özgün yönü ise doğanın bir ruha ya da akla sahip olduğu düşüncesidir.<sup>4</sup> Her ne kadar doğanın bir ruha ya da akla sahip olduğu vurgusu yapılsa da Seneca’nın doğa felsefesi maddeci niteliktedir. Bu açıdan “[y]eryüzü evrenin bir parçası ve materyalidir” (Seneca 2014: 70). Dahası “insan zihni tanrısal-maddi evren ruhunun bir parçasıdır” (Erkızan ve Çüçen 2013: 176). Doğa ise “kendisinden her şeyin doğduğu ve ruhuyla yaşadığımız şeydir. Onu dünya diye mi çağırmak istiyorsun? Yanılmış

---

<sup>4</sup> Doğanın ruha ya da akla sahip olduğu, her şeyin doğa yoluyla anlaşılacağı tezi Stoacıların panteist olarak yorumlanmasına da neden olabilmektedir. Stoacıların maddeciliği göz önünde bulundurulduğunda bu tez tartışma götürür. Dirk Baltzly ise Stoacıların bu yaklaşımını farklı biçimde nitelendirir: “Özellikle panteist bir anlayıştan ortaya çıkan Stoacı argümanlar ‘tüm-maddecilik’ diyebileceğim bir konumdan devam eder” (Baltzly 2003: 21).

olmazsın. Zira o, görebildiğin bütün, bahsi geçen parçaların bütünü ve gücüyle kendisini muhafaza edendir” (Seneca 2014: 101). Doğadaki bütünlük, Stoacıların ortak argümanıdır. Tanrı dahil her şeyin tabii olduğu yasa ortaktır: “[H]er şeyin kesin ve sonsuza hükmeden bir yasaya bağlı olduğunu biliyorum” (Seneca 2014: 75). Bu yasa ise zaman zaman nedensel bir zorunluluk olarak tanımlanır: “Sebepe sebebe bağlıdır; özel olsun, toplumsal olsun her iş upuzun bir olaylar zincirinin halkasıdır” (Seneca 2014: 75). Hiçbir varolan bu yasadan bağımsız olmadığı gibi insan da ancak bu yasanın bilgisine ulaşarak bu yasaya göre yaşadığı sürece erdemli ve mutlu olabilir.

İnsan bir bakıma varolan her şeyde kendini görür ve bu nedenle şeyleri ve şeyleri meydana getiren yasaları kavradıkça kendini tanır. Bu uğrakta Seneca’nın doğa ile erdem arasında kurduğu bağ bir ölçüde temellendirilmiş olur. Bu temellendirme klasik ontolojilerden farklı biçimde geliştirilmiş olsa da ontolojik bir muhtevaya iyedir. Daha da önemlisi doğa ile erdem arasında ya da doğa ile bilgelik arasında kurulan bu ontolojik bağın ekolojik addedilebilecek özsel bir boyutu söz konusudur.

Kendine özgü bir maddecilik anlayışına sahip olan Seneca, Stoacılar da doğa ile akıl arasındaki bağıntının birlik içinde kurulduğunu ve ikisi arasındaki bu zorunlu birliğin varolan her şeyi kuşattığını hatırlatır:

[B]izim Stoacılar her şeyin yaratıldığı köken olarak iki ilke kabul ederler: Neden ve madde. Madde durağandır; hareketsiz durur ve her çeşit harekete hazırdır ama kimse hareket ettirmese öylece kalacaktır. Neden’e gelince; bu, akıldır; maddeye biçim verir ve onu istediği yöne çevirir, her türlü eser yapmak için kullanır onu. O halde iki şeyin olması gerekir: O şeyin yapıldığı madde ve o işi yapan. İkincisi nedendir, birincisi de madde. Her sanat, doğayı bir taklittir [...] Her şeyin varoluş koşulu aynıdır: Her şey biçime giren bir madde ile yapıcı bir güçten oluşur (Seneca 2018: 215).

Öyleyse birçok filozofun varsaydığının aksine akıl ile madde arasında ontolojik bir çelişki yoktur. Aristoteles’in *hyle* ve *eidos* ayrımına benzeyen bu ayrım ontolojik olarak farklılıklar içerir. Zira Seneca’nın yaptığı ayrım da madde de neden de aynı düzeyde gerçekliğe sahiptir ve –Aristoteles’in maddeye belirsizlik atfetmesinin aksine– Seneca’da akıl da madde de aynı yasaya tabidir ve bu açıdan belirlenmişlerdir.

Genel olarak Stoacılar da olduğu gibi Seneca’nın doğa anlayışında da Platon ve Aristoteles’in değil de doğa filozoflarının etkisi oldukça belirgindir. Sözelimi doğada belli bir düzen ya da ölçü olduğu yönündeki yaklaşımı Seneca da benimser: “Kendisine dönen hiçbir şey kaybolmaz. Her element birbirine dönüşür. Birinde yok olan, diğerine geçer. Doğa da, oranlardaki denge bozulmasın ve dünya çökmesin diye, kendisindeki parçaları sanki terazi kefelerine koymuş gibi tartar. Her şey her şeydedir” ( Seneca 2014: 124). Seneca’nın doğa anlayışı ile Pre-Sokratik dönemdeki doğa felsefeleri arasındaki benzerlik filozofun doğa kuramı ile erdem kuramı arasındaki bağlaık ilişkide de tezahür eder.

### **Seneca’da Doğa Felsefesi ile Erdemin Tanımı Arasındaki İlişkinin Kuruluşu Olarak Bilgelik Kavramı**

Seneca’ya göre nihai amaç, şeylerin doğasını araştırmaktır –ki bunun metafiziğin de tanımlarından biri olduğunu biliyoruz. Öyle ki şeylerle insanın yasası ortakdır –ki bu Herakleitos’un logos kavramını çağrıştırır- ve Tanrı dahil hiçbir varlık bu zorunlu yasadaki bağılık değildir. Şayet şeylerin tabii olduğu bu yasa kavranırsa ve bu yasaya uygun bir yaşam tarzı sürdürülürse bu sadece erdem değil mutluluğun ve kendinden hoşnutluğun da kaynağı olacaktır: “Meraklı bir izleyici, tek tek her şeyi analiz eder ve araştırır. Neden araştırmasın ki? Her bir şeyin kendisiyle ilgili olduğunu bilir” (Seneca 2014: 26), zira “nesnelerin doğası, kendimizi görebilmemiz için bize kolaylık sağlar” (Seneca 2014: 64). Her şeyin sonsuz bir biçimde birbirine bağlanması ve her şeyin aynı zorunlu yasaya tabii olması nedeniyle şeyleri ne kadar bilirsek bizi oluşturan nedenleri, bağıntıları ve yasaları da o oranda bilebiliriz. “Her şeyin her şeyde olması” bu sonsuz bağıntının ifadesidir. Seneca’nın erdem kuramına da bu bilgi dayanak teşkil eder. Öyleyse doğayı ve yaşamı araştırmak, bunlara dair bilgi sahibi olmak ve bu bilgi uyarınca yaşamak erdem için başlıca koşuldur.

Bizim doğamız ile şeylerin doğası arasındaki zorunlu bağıntı, bize doğayla mülkiyet ilişkisi kuramayacağımızı, doğayı bildikçe korkularımızı –ki özellikle ölüm

korkusun- ve tutkularımızı denetleyebileceğimizi gösterir. Bu nedenle doğayı bilmek ya da “doğaya dair tefekkür”, Seneca için en büyük değerdir.<sup>5</sup>Bu açıdan erdemle uyumlu olan, hazlar değil mutluluktur: “Haz, erdemin ödülü ya da sebebi değildir, ve erdem zevk vermez, eğer zevk verirse aynı zamanda haz da verir.” (Seneca 2007: 92) Oysa Seneca “gerçek mutluluğun erdeme dayandığı”nı (Seneca 2007: 97) ve “gerçek mutluluğun meskeninin erdem” olduğunu (Seneca 2015: 188) söyleyerek bir bakıma erdem ile mutluluğun aynı şey olduğunu söyler.<sup>6</sup>

Seneca’ya göre bizi oluşturan şey, değerlerimizdir. Sahip olduğumuz mülkün ya da şeylerin artırılmasına dönük bir çaba ise bizi kendimizden uzaklaştıran ya da kendimize yabancılaştıran etkiler üretir. Bu açıdan Seneca’nın felsefesi “dünyevi bir mutluluk” için rehber gibidir: “Eğer kendine sahip değilsen, o zaman dünyaya sahip olsan da mutsuz olacaksın” (Hazlitt 1984: 6). Öyleyse sahip olduğumuz şey erdemse bunu hiç kimse bizden alamaz. Dahası erdemler müşterek bir muhtevaya sahiptir: “Doğru olan her şey benimdir [...] bir filozofa bağlananların, ne söylendiğine değil de kimin söylediğine değer verenlerin zihinlerine iyice yerleşsin şu: İyi olan her şey herkes ile ortaktır” (Seneca 2018: 63). Bu ortaklığın en önemli belirtilerinden biri, erdem ya da bilgeliğin sözle yaşam arasındaki tutarlılık olarak açığa çıkmasıdır. Bu açıdan bilgeliğin ve daha genel olarak felsefenin oldukça pratik bir muhtevası vardır: “Felsefe, ruhu bir kalıba döker, işler; yaşamı düzenler, eylemleri doğru yola koyar; yapılacak yapılmayacak işleri gösterir” (Seneca 2018: 76). Erdemin ancak herkes için ortak olana dönük bir çabayla edimselleşebileceğini düşünen Seneca’ya göre, şeylerin doğasını

---

<sup>5</sup> Doğayla kurulan mülkiyet ilişkisi ile korkularımızın artması arasında dolaysız bir bağ vardır. Zira mülkiyet için çabalayan insanın her zaman elindekini kaybetme korkusu da bu çabayla birlikte gelişir. Bu nedenle de birinin mülkiyeti arttıkça korkusu da artacaktır. Cicero da mülkiyet ile korku arasında bir bağıntı olduğunu düşünür: “Nitekim arzunun yol açtığı açlık hiçbir zaman ne giderilebilir ne de doyurulabilir. Böyle kişiler sadece sahip olduklarını artırma hırsıyla değil, aynı zamanda onları kaybetme korkusuyla da kendilerine sürekli işkence ederler” (Cicero 2016: 37). Oysa erdem korkuyla hiçbir ilintisi olamayacağı açık. Korkunun aşılması doğanın bilinmesi ile doğanın bilinmesi de erdem koşulu olarak düşünülebilir. Buradaki önemli diğer husus da ölüm korkusunun ve tutkuların denetlenmesidir ki bu da aynı yolla yani doğaya ilişkin bilgimizin artırılması yoluyla sağlanabilir.

<sup>6</sup> Erdem ve mutluluk arasındaki bu ilişki, Stoacıardan etkilendiğini bildiğimiz Spinoza’da erdem ile kutluluk (*beatitudo*) arasında kurulur: “Kutluluk erdem bir armağanı değildir, erdem tam da kendisidir” (Spinoza 2011: 795).

anlamak, kişinin kendi özgürlüğü için değil herkesin özgürlüğü için zorunlu koşuldur. Bu zorunluluğun kaynağı ise doğayla birliğimize dayanan toplumsal doğamızdır.

Seneca’ya göre insan ne bir ulusa bağlıdır ne de bireysel varoluşu toplumsal varoluşundan bağımsızdır: “[B]iz yüce bir ruhla kendimizi tek bir kentin duvarları içinde hapsedemedik, ama bütün dünya ile bağlantı içine girdik ve erdemimize daha geniş alan tanınsın diye, dünyayı kendimiz için vatan ilan ettik” (Seneca 2014: 93). Bu evrensel addedilebilecek yaklaşım, insan için birçok boyutun birlik içinde tesis edildiğini göstermektedir. İnsanın doğada bireysel ve toplumsal varlığını birlik içinde tesis eden bir varlık olması ontolojik bir olgudur. Zira doğa “bizi toplumsal varlıklar kıldı” (Seneca 2018: 399). İşte bizi erdem bilgisine götürecektir felsefenin temel konusu da, varoluşumuzun bu özsel yanlarını keşfetmek ve buna uygun bir toplumsal yaşamı inşa etmektir. Burada felsefe ve erdem açısından toplumsallık vurgusu göz ardı edilemeyecek bir öneme sahiptir. Seneca felsefenin toplumsal yararlılığını bir tercih olarak değil bir zorunluluk olarak ifade eder. Filozofa göre, toplumsal birleşme felsefenin bir *vaadi* ya da *öğüdüdür*. Cicero da erdem gerçekleşmesi konusunda benzer şekilde toplumsallığa vurgu yapar. Dahası toplumsal birliği temin etme erdem öncülü gibidir: “[İ]nsanlığın meydana getirdiği toplumu gözetme erdemi olmaksızın nesnelere bilme çabası çorak ve verimsiz bir bilme çabası olarak görünür, aynı şekilde ruh yüceliği de toplum bilincinden ve insanlar arasındaki bağdan yoksun olursa acımasızlığa dönüşür. O halde insanlar arasındaki birlik ve beraberlik, bilme çabasına üstün gelmelidir” (Cicero 2014: 68). Bu nedenle felsefe bize kişisel sorunlardan toplumsal sorunlara yönelmemizi salık verir. Zira kişisel sorunların çözümü de önemli ölçüde sorunun toplumsal ölçekte çözülmesine bağlıdır. İşte iyi, doğamıza dair sahip olduğumuz hakikat; kötü ise hakikate ilişkin bilgisizliğimizdir. Öyleyse iyi ya da erdem, sadece ve sadece -kendi doğamızı da içeren- doğa araştırmasına dayanır.

Ortaklığımızı, birliğimizi ve eşitliğimizi borçlu olduğumuz doğa, felsefenin ve erdem hiç kimseye mahsus olmadığını ve bunların herkese ait olduğunu bize gösterir. Bu kadim gerçek, Batı felsefesinde yaygın olarak görülen ve filozofa tanınan ayrıcalıklı



statünün güçlü bir eleştirisi gibidir. Zira bu ayrıcalık, toplumun siyasal tesisinde de önemli oranda etkili olmuştur. (Burada Platon’un filozof-kral karakterini düşünmek bile yeterli). Oysa Seneca için bilgelik “herkese açıktır ve felsefe herkese pırıldar” (Seneca 2018: 150). Öyleyse bilgelik ile felsefe ve tüm insanların bunlarla ortaklığı birlikte tesis edilir. Seneca’nın felsefesinin karakteristik yönlerinden biri, bilgeliği ve felsefeyi herkesin eşit olduğu argümanından hareketle geliştirmesidir. Bilgelik, felsefe, eşitlik ve ortaklık arasındaki bu zorunlu bağın dayanağı ise –görüldüğü üzere- filozofun doğa kuramıdır. Zira bu bağlantıyı kavrayabilmek ve bu bağlantının da erdemle olan özsel bağını görmek için doğanın yasalarına kulak vermek gerekir. Erdem, doğaya uygun olana göre belirleneceği için hataların ya da kötülüğün kaynağının da doğaya aykırı olan şeyler olduğu düşünülebilir.

Seneca, doğaya uygun yaşamdan bahsederken insanların yaşarken başkalarına ve kendilerine yararlı olmalarını da bu kapsam içinde düşünür. Ama bunun için kişinin doğayı ve kendi doğasını anlamaya dönük bir çaba içinde olması ve bunu toplumsal olarak da edimselleştirmesi gerekir. Seneca bu çabayı “erdemini denemek” olarak nitelendirir. Öyleyse erdem, ne ulaşılması gereken bir idea ne de aşkın bir değerdir. O aklımız aracılığıyla ulaşabileceğimiz, şeylerin ve kendimizin doğasına ilişkin bilgi ve deneyimdir. Bu nedenle geçmişle de gelecekle de ilişkilidir. Erdemli olma çabasında olan kişi, geçmişin bilgisinden yararlanmayı bildiği gibi bu bilgiyi geleceğe doğru geliştirmeyi de bilecektir. Bu açıdan erdem bir zamanı yoktur. Dahası erdem olaylara bağlı değildir ya da “olaylar erdemi değiştirmez” ve erdem tereddüt ya da korku içermez. Zira rastlantısal değildir. Erdem, doğayı ve kendi doğasını kavrayan insanın bunlar arasında gördüğü zorunlu bağıntıya dayanır. Böylesi bir bilgi kuşkusuz mevki, para ya da bedensel hazlar ile çelişkilidir ve zaten bunlarla birlikte sürdürülebilir değildir. Bunun nedenlerinden biri mevki, para ya da bedensel hazlar peşinde koşmanın bizim diğer insanlarla ortaklığımızı ve eşitliğimizi de engelliyor olması açısından da doğamıza aykırı olmasıdır. Oysa “[g]erçek iyi’lerin bir tek amacı vardır: Doğaya uygun olmak. Bu, herkesin eşit nasibidir” (Seneca 2018: 229). Görüldüğü üzere iyi ya da erdem söz konusu olunca hareket noktası her zaman doğadır. Ekolojik olarak da

nitelendirebileceğimiz bu ahlak kuramından ortaya çıkarılabilecek oldukça somut ilkeler söz konusudur. Sözgelimi, Seneca’ya göre bilge, “insan türüyle ortaklaşa paylaşmadığı hiçbir şeyi kendi malı saymaz” (Seneca 2018: 261). Öyleyse insanlar arasındaki eşitlik ve ortaklık her anlamda geçerli olmalıdır.

Erdemin bize öğrettiği şeylerden biri diğer insanlarla eşit ve ortak doğaya sahip olduğumuzdur ve tersi. İşte bu hakikati gerçekleştirme arzusu ve bu hakikatin gerçekleşmesi uğruna sürekli çabalamak erdemin temel belirtisi olduğu gibi bu aynı zamanda insanın kendine yapacağı en büyük iyiliktir. Çünkü insanın hem diğer insanlarla hem de doğayla olan ortaklığını kuşatacak bir kavrayışa sahip olmasını sağlayacak olan bilgi ile nasıl erdemli olacağını temin eden bilgi aynıdır. Yaşamı ve şeyleri bu genişlikte kavrayan insanın tek amacı ‘gerçeği bulmak’ olacaktır. Böylesi bir insan, yaşamı zamanına göre değil eylemlere göre değerlendirir. Zaten gerçeği bulma çabası, insana nasıl yaşaması gerektiği konusunda doğrudan yol gösterir. Tereddüt değil kararlılık, şüphe değil kesinlik hakim olmaya başlar. Bu nedenle ne salt teorik ne de salt pratik olarak görülebilecek olan felsefe, “yaşamın yasasıdır” (Seneca 2018: 377). Felsefe yoluyla ulaşacağımız erdem de gerçekliğin bilgisine dayandığı için eylem yoluyla hem erdemi edimselleştirmiş hem de onu ortaya koymuş oluruz. Cicero da erdemle eylem arasındaki ilişkiyi Seneca’ya benzer biçimde kurmuştur: “Erdemin övgüsü tümüyle eyleme dayanır” (Cicero 2016: 79). Dolayısıyla her ne kadar bireysel bir eylem aracılığıyla ortaya çıksa da, bireyselliği erdemin genelliğinden bir şey kaybettirmediği gibi onun bireysel tezahürü genelliğinin ya da ortaklığının da ifşasıdır. Dahası bu ortaklığı anlamayı ve gerçekleştirmeyi engelleyen her şeye karşı mücadele etmek ve onlardan kurtulmak da erdemin parçasıdır. Öyleyse sadece parçası olduğumuz gerçeğin bilgisine ulaşmak ve bu bilgiye göre yaşamak değil, aynı zamanda bu bilgiye ve ortaklığa ulaşmamızı engelleyen kişisel hırslardan, mülkiyet ve ün gibi şeylerden kurtulmak da erdemin zorunlu koşullarıdır.

Erdemin ne olduğu bilgisi erdem ne olmadığı bilgisini de içerir.<sup>7</sup> Erdem ile erdem olmayan, doğru ile yanlış arasındaki kesinliğin kaynağını ise yine doğa bilgisi teşkil eder. Zira doğa bize zorunlu olanın bilgisini verir ve bu bilgiden yoksunluğun rastlantısal olana teslim olmakla dolayısıyla içsel nedenlerle değil de sürekli dışsal nedenler tarafından belirlenmekle aynı şey olduğunu gösterir. Neleri istediğimiz, korkularımız ya da tutkularımızı belirleyecek olan da doğanın yasalarına ilişkin bilgisizliğimiz ya da rastlantıya teslim olmamız durumuyla belirlenecektir. Görüldüğü üzere doğaya ilişkin bilgilerimizle sahip olduğumuz duygular arasında doğrudan doğruya bir bağıntı söz konusudur. Bu bağıntı ise zorunluluk ilkesi üzerine tesis edilir. Bilgimizle duygularımız arasındaki bu zorunlu bağıntının doğasını kavramak, kendi doğamıza uygun bir yaşam sürmemiz açısından kritiktir. Zira yapıp ettiklerimizi belirleyen duyguların kaynağını bilmek kadar bizi özgürleştirecek duygular geliştirmek de bu bağıntının doğaya uygun biçimde kurulmasıyla mümkündür. Ne var ki biz çoğu zaman bu bağıntılar ve bu bağıntıların ortaya çıktığı düzlemi ihmal ederek yaşarız. Bunun nedenleri ise toplumsal varoluşumuzun tarihsel kuruluş biçiminde saklıdır.

Seneca, bilgelik için birçok telkinde bulunurken ve felsefe ile bilgelik, bilgelik ile erdem, erdem ile özgürlük arasındaki dolaysız bağa ilişkin nesnel argümanlar ortaya koyarken –ki buradaki nesnelliği onun doğa kuramı temin eder-, tüm bunların insanların içinde buldukları koşullarla birlikte düşünülmesi gerektiği konusunda sıkça uyarır. Zira içinde yaşanılan toplumsal koşullar da insanların neden erdemli ya da bilge olmadıklarını anlamak açısından zorunlu belirleyenlerden biridir. Bilge kişinin bu hakikati görmezden gelemeyeceğini, ki bu görmezden gelmenin bilgelikle çelişik olduğunu belirten Seneca’nın bu düşüncesini doğanın bizi toplumsal varlık kıldığı gerçeğine dayandırdığı kolaylıkla görülebilir. Öyleyse bilgelik, sadece doğaya ilişkin bir bilgi ile değil toplumsal varoluşumuza ilişkin araştırmanın da bu bilgiye içkin olduğunu

---

<sup>7</sup> Erdem konusundaki bu tespiti benzer bir tespiti Spinoza doğruluk için yapar: “Doğruluk gene Doğruluk yoluyla, yani kendisi yoluyla belli olduğu gibi, Yanlışlık da gene Doğruluk yoluyla açıklık kazanır.” (Spinoza 2015: 112).

gösterir. Seneca’nın birey, doğa ile toplum arasında gördüğü bu birliği, Seneca’nın kendinden önceki filozofların yeterince kuramadığı ya da böylesi bir birliği reddettiği bilinir. Bilgelğin sadece kimi insanlara mahsus olabileceği –ki bu argüman genelde o insanın doğasına atfedilerek gerekçelendirilir- ve bu insanların da olabildiğince toplumsal yaşamdan uzak durması (Herakleitos) ya da toplumsal yaşama hükmedecek bir konuma sahip olması gerektiği (Platon) tarzında düşünceler, Seneca öncesinde olduğu gibi Seneca’dan sonra da oldukça yaygın biçimde savunulmuştur. Seneca’nın bu düşüncenin dışında ya da karşısında yer almasına kaynaklık eden felsefi özgünlüğünün ise onun doğa ve erdem kuramı arasında kurduğu özsel bağıntıda yattığı sarıh biçimde görülmektedir. Bu özgünlüğün ekolojik etik açısından da önemli katkıları olduğunu yineleyelim. Nihai olarak bu katkıdan yola çıkarak kimi ekolojik etik ilkeler ortaya koymayı deneyebiliriz.

### **Sonuç**

Seneca’nın bilgelik ve erdem kuramının doğa bilgisine dayandığını, insanın nasıl bir varlık olduğu ve onun bilgelğinin koşullarının doğrudan doğruya doğanın ne olduğu ve onu nasıl bilebileceğimizle ilintili olduğunu gördük. Buradan yola çıkarak ortaya konulan ilkelere biri –ki bu ilkenin ekolojik bir etiğın ilkesi olarak görülebileceği söylenmişti- şuydu: “[D]oğasıyla uyum içinde yaşamak ile doğayla uyum içinde yaşamak bir ve aynı şeydir.”Doğa bilgisinin bize temin ettiği bir başka hakikat ise insanın doğası gereği yani zorunlu olarak toplumsal bir varlık olduğuydu. Seneca, bilgelğın tanımı açısından Herakleitos’a benzemektedir. Ne var ki Herakleitos’un bilgelğın ve erdemın insanlarla birlikte gerçekleştirilebileceği konusundaki “kötümserliğı”nin aksine Seneca, bilgelğın herkesle ve her şeyle ilişkimizde kurucu ve kendiliğinden bir işlevi olduğuna dikkat çeker ve bu açıdan Herakleitos’tan ziyade

Demokritos’tan yararlanmamız gerektiğini vurgular.<sup>8</sup> Zira erdem bireysel, toplumsal ve doğal bir bütünlüğe sahiptir.<sup>9</sup>

Bilgelik tanımında doğanın temel alındığı ve bu temelden hareketle tesis edilen bir birey ve toplum kuramının, bilgelikğin yalnızlık ve üstünlükle ilişkilendirildiği diğer felsefelerden oldukça farklı sonuçlara ulaşacağı aşikâr. Bilgelik –ve dolayısıyla felsefe-tanımlarındaki bu farklılığın tezahür ettiği alanlar ise toplum ve siyaset kuramları olmuştur. Sözgelimi Platon, toplumu yönetenlerin filozoflar olması gerektiğini söyler ve bu argümanı insanların doğalarındaki farklılıklarla temellendirmeye çalışır. Toplumsal yapı içinde doğal bir hiyerarşi olması gerektiğini düşünen Platon, bu hiyerarşiyi de yine doğa ve varlık kuramına dayandırır. Doğanın gerçek varlık olarak kabul edilmediği ve gerçek varlığın doğaüstü bir varlık alanı olarak kabul edildiği bir ontolojide bu ayrım üzerinden geliştirilecek hiyerarşilerin uygulaması da kuşkusuz siyaset sahnesinde görünür olur. Yine böylesi bir ontolojinin bir uzantısı olarak insanların doğalarında görülen farklılıklara dayalı bir hiyerarşi, herkesin bilge olabileceği yönündeki olanağı başından itibaren hükümsüz kılacaktır. İşte bu noktada Seneca’nın felsefesinin ve bilgelik kuramının ekolojik açıdan ve her insanın hakikatin bilgisine ulaşabilmesi

---

<sup>8</sup> Seneca, erdemle neşe arasındaki bağlantıda da Demokritos ile Herakleitos’u örnek verir :“Demokritos’a Herakleitos’tan daha çok öykünelim. Çünkü sonuncusu halkın karşısına kaç kez çıksa ağlardı, diğeri gülerdi; Herakleitos’a, yaptığımız her şey zavallılık olarak görünürdü, Demokritos’a saçmalık olarak. Öyleyse her şeyi hafifletmek ve ferah bir ruhla bunlara katlanmak gerekir; yaşama kederlenmek yerine, gülmek daha insancıldır. İnsan soyuna, onun için yas tutandan daha çok, ona gülmenin layık olduğunu da ekle!” (Seneca 2014: 115). Stoacı felsefenin genelinde görülen neşeye ve gülmeye dönük bu olumlamanın, geleneksel felsefede çok da kabul görülebilecek bir yaklaşım olmayacağı aşikâr. Ne var ki neşenin ve gülmenin felsefi bir araştırmasını yapmak felsefede yöntem tartışması açısından da çarpıcı sonuçlara ulaşmamıza neden olabilir. Sözgelimi Sema Ülper Oktar, Bergson’un düşüncelerinden de yararlanarak gülme üzerine felsefi bir değerlendirme yürüttüğü yazısında gülmenin kolektif varoluşumuz açısından kurucu işlevine vurgu yapar: “Bergsoncu ifadeyle birleştirici ve sınırları kaldırıcı gülme daima toplumsal gülme, kolektif gülme olacaktır. Özetle gülme toplumsal ve tarihsel bir ortaklaşma zemini” (Ülper Oktar 2018: 315). Öyleyse Seneca’nın doğamız gereği sahip olduğumuz toplumsal ve ortak varoluşumuzu olumlamak yönündeki düşüncesinin de gülme ve neşeye özsel bir bağıntısı olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>9</sup> Erdemin bütünlüğü onun sadece insan açısından sahip olduğu toplumsal ve doğal boyutları ile düşünülmez. Erdem bir bütündür ve “hiçbir erdem bir erdemin karşısında yer almaz” (Seneca 2014: 71). Bu yüzden de ona ancak bir bütünlük içinde sahip olunabilir: “Erdem tekildir ve bölünmez. Erdeme kısmen sahip olunamaz; insan ya erdemlidir ya da değildir” (MacIntyre 2001: 120). Dahası şayet erdem varsa zaten herkes onu görebilir: “Çünkü erdem, anlaşılmaz olsa bile asla gizlenmez, aksine belirtirleri ni çevreye yayar; layık olan herkes, onu izlerinden anlayacaktır” (Seneca 2014: 92).

açısından doğal bir eşitliğin olduğu yönündeki özgün yaklaşımı –ki bu klasik felsefedeki genel eğilimlere göre bir özgünlüktür- daha da belirginleşir.

Seneca’nın bilgeliği doğanın bilgisine sahip olmakla koşullu görmesi ve bu bilginin bizim doğamıza ilişkin bilgi ve erdem için de zorunlu temeli teşkil ediyor olmasından yola çıkarak güncel ekolojik tartışmalarına katkısı olabileceğini düşündüğümüz kimi sonuçlar ve ilkeler ortaya koyabilir, bu sonuçlar ve ilkeleri şöyle özetleyebiliriz:

- Bireyselliğin doğal bir dayanağının olması, bireyselliğimizi ancak doğa aracılığıyla edimselleştirebileceğimizi ve yetkinleştirebileceğimizi gösterir. Her şeyin her şeyle zorunlu bir bağıntı içinde olduğu yönündeki ontolojik gerçekten hareketle, doğada bizim dışımızdaki diğer bireylerin de bireyselliklerini edimselleştirebilmesinin ve bunun bizim edimlerimiz açısından bir sınırı zorunlu kılmasının, erdemin ontolojik koşullarından biri olduğu sonucuna ulaşılabilir.

- Felsefenin, şeylerin doğasını araştırmak olduğu ve bu araştırmanın nasıl yaşayacağımız konusunda esas rehberimiz olacağı nesnel bir gerçekliktir ve bu bilgi doğanın bilgisine dayanır. Öyleyse şeyleri ve onlarla bütünlük içinde olduğumuzu bildiğimiz sürece bu bütünlüğü bozmaya değil bilakis korumaya ve çoğaltmaya dönük bir varoluş çabası içinde oluruz.

- Doğamız gereği toplumsal bir varlık olmamız, mutluluğumuzu ve özgürlüğümüzü ancak toplumsal olarak gerçekleştirebileceğimizi duyurur. Doğanın bir parçası olmamız ise, bireysellik ve toplumsallık dışındaki hiçbir aidiyetin (ırk, ulus, milliyet, cinsiyet vs.) ontolojik varoluşumuzu açıklayamayacağını gösterir. Bu tarz aidiyetlerin doğal ve toplumsal varlığımızın önüne geçmesinin ise tarihsel nedenleri vardır ve bu aidiyetler sadece bu nedenler uyarınca açıklanmalı ve anlaşılmalıdır.

- Erdem, şeyler arasındaki zorunlu bağıntıyı ve birliği görme ve edimselleştirme olarak tanımlanmakla birlikte, felsefe gibi o da herkese ortaktır. Bu ortaklık da ekolojik bir ilke olarak düşünülebilir.

• Mülkiyet bir tür kendimizden vazgeçme biçimi olduğu için doğayla kurduğumuz ilişkide bu sınırı gözetmek bizim yararımızdır. Yani doğadaki şeyleri mülk edinme gibi bir hırs doğamızla çelişik olduğu için, doğayı sınırsız bir kullanım ve mülkiyet nesnesi olarak görmek, erdeme aykırı olduğu gibi mutsuzluğun ve korkunun da kaynağıdır.

Nihai olarak bu sonuçlar ve ilkeler, ekolojik bir etik üzerine düşünürken Seneca’nın doğa ve erdem anlayışından yola çıkarak geliştirilmiş öneriler olarak düşünülmelidir. Zira genel olarak Stoacıların özel olarak da Seneca’nın bilgelik anlayışını doğanın bilinmesi ve doğayla birlik olunması yönünde bir erdem üzerine tesis etmesi, ekolojik etik tartışmalar açısından önemli katkılar sunabilir.

## KAYNAKÇA

ARSLAN, Ahmet (2016). *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 4. Basım, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

BALTZLY, Dirk (2003). “Stoic Pantheism,” *Sophia*, 42 (2), 3-33.

BRAD, Inwood (2005). *Reading Seneca / Stoic Philosophy at Rome*, New York: Oxford University Press.

BRUN, Jean (2003). *Stoa Felsefesi*, çev. Medar Atıcı, İstanbul: İletişim Yayınları.

CİCERO (2014). *Yükümlülükler Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

CİCERO (2016). *Stoacıların Paradoksları*, çev. Serap Gür Kalaycıoğulları & Ceyda Üstünel Keyinci, Ankara: İmge Yayınları.

CİCERO (2016). *Her Şey Bitmek İçin Başlar*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Aylak Adam Yayınları.

ERKİZAN, H. Nur ve A. Kadir ÇÜÇEN (2013). *Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, 1. Basım, Bursa: Sentez Yayıncılık.

HAZLITT, Henry (1984). *The Wisdom Of The Stoics, Selections from Seneca, Epictetus and Marcus Aurelius*, Edited by. Francesand Henry Hazlitt, United States: University Press of America.

MACINTYRE, Alasdair (2001). *Ethik’in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler & Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.

SENECA (2007). *Dialogues and Essays*, trans. by John Davie, Oxford University Press.

SENECA (2007). *Phaedra*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

SENECA (2014). *Doğa Araştırmaları*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Jaguar Yayıncılık.

SENECA (2014). *Tanrısal Öngörü*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları.

SENECA (2014). *Hoşgörü Üzerine*, çev. Bedia Demiriş, İstanbul: Doğubatı Yayınları.

SENECA (2014). *Ruh Dinginliği Üzerine*, çev. Bedia Demiriş, İstanbul: Doğubatı Yayınları.



SENECA (2015). *Latince Güzel Sözler Antolojisi* (içinde), çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları.

SENECA (2018). *Ahlak Mektupları / Epistulae Morales*, çev. Türkân Uzel, İstanbul: Jaguar Yayınları.

SPİNOZA (2011). *Ethica / Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

SPİNOZA (2015). *Kısa İnceleme*, çev.Emine Ayhan, Ankara: Dost Yayınları.

ÜLPER OKTAR, Sema (2018). “Toplumsal Bir Muhalefet Tarzı Olarak Gülme,” *Beytülhikme Dergisi*, 8(I): 303-317.

Makale Geliş | Received: 01.02.2019  
Makale Kabul | Accepted: 10.03.2019  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2019  
DOI: 10.20981/kaygi.540105

**Özgür YALÇIN**

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr  
İstanbul Arel Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü,  
İstanbul, TR  
İstanbul Arel University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Political Science  
and Public Administration, İstanbul, TR  
ORCID: 0000-0003-2079-8024  
ozguryalcin@arel.edu.tr

## Adaletin Kantçı Zemini \*

### Öz

Siyaset felsefesinin temel sorunu, bireysel özgürlük ile siyasal otoriteyi bağdaştırmaktır. Adalet kavrayışları bireysel özgürlük ile siyasal otorite arasındaki ilişkinin nasıl kurulması gerektiğini belirlerler. Özellikle Kantçı siyaset felsefesinde bireysel özgürlük düşüncesi adaletin temelini veren ilkedir. Ancak, Kantçılar arasında özgürlüğün siyasal adalet bağlamında nasıl anlaşılması gerektiği konusunda anlaşmazlık vardır. Rainer Forst'un çalışmaları Kant'ın siyaset felsefesini özgürlüğü ahlaki özerklik temelinde derinlemesine ve bütünsel olarak yeniden inşa girişimlerinden birini örneklemektedir. Bu makalede ilk olarak Rainer Forst'un siyasal adalet kavrayışını tanıtip eleştirel bir şekilde değerlendiriyorum. Sonrasında, Forst'un Kantçı siyasal adalet yorumuna alternatif olarak, ahlaki özerkliğe dayanmayan, daha kabul edilebilir bir Kantçı siyasal adalet kavrayışını önererek kısaca tartışıyorum. Kant'ın doğuştan özgürlüğe hakkı olma düşüncesinin siyasal adaletin temelini veren ilke olduğunu ileri sürüyorum.

**Anahtar Kelimeler:** Kant, Özerklik, Özgürlük, Adalet, Gerekçeleştirme.

## Kantian Grounds of Justice

### Abstract

The fundamental problem of political philosophy is reconciling individual freedom and political authority. Conceptions of justice specify how the relationship between individual freedom and political authority is to be established. The idea of individual freedom is specifically the grounding principle of justice for Kantian political philosophy. However, there is a disagreement between Kantians on the question of how freedom should be conceived in the context of political justice. Rainer Forst's works exemplify one of the most elaborate attempts to reconstruct Kant's political philosophy grounded in freedom as moral autonomy. In this paper, I first introduce and assess critically Rainer Forst's conception of political justice. Then, as an alternative to Forst's Kantian interpretation of political justice, I propose and briefly discuss a more acceptable conception of Kantian idea of political justice, which is not based on moral autonomy. I argue that Kant's idea of freedom as an innate right is the grounding principle of political justice.

**Keywords:** Kant, Autonomy, Freedom, Justice, Justification.

---

\* Bu makale "A Defence of Public Reason: A Kantian Reading of Rawls's Ideal Theory" (2016) adlı yayınlanmamış doktora tezimin birinci bölümünün gözden geçirilmiş, yeniden düzenlenmiş ve kısaltılmış Türkçe bir versiyonudur.

## Giriş<sup>1</sup>

Siyaset felsefesinin temel sorunu bireysel özgürlük ile siyasal otoriteyi bağdaştırmaktır. Farklı adalet kavrayışları, bireysel özgürlük ile siyasal otorite arasındaki ilişkinin nasıl kurulması gerektiğini belirlerler. Bireysel özgürlük idesi özellikle Kantçı siyaset felsefesinde adaletin zeminini kurucu ilkesidir. Ancak, Kantçı adalet anlayışları özgürlükle ilişkisi bağlamında adaleti gerekçelendirmelerinde ayrışır. Bazı Kantçılar bireysel ahlaki otonomi (özerkliği) adaletin temeli olarak görürler. Diğer bazı Kantçılar ise adalet alanını ahlak alanından ayrı bir alan olarak kabul ederler ve dolayısıyla da adaletin temeli olarak ahlaki otonomiden farklı bir kavram olarak bireysel özgürlüğü görürler.

Rainer Forst’un çalışmaları Kant’ın siyaset felsefesini ahlaki otonomi zemininde yeniden inşa etmeye yönelik en eksiksiz ve ayrıntılı girişimlerden birini temsil etmektedir. Bu makalede, ilk olarak Rainer Forst’un siyasal adalet kavrayışını tanıtır ve eleştirel olarak değerlendiriyorum. Sonrasında, Forst’un Kantçı siyasal adalet yorumuna bir alternatif olarak, Kantçı siyasal adalet idesinin ahlaki otonomiye dayanmayan, daha kabul edilebilir bir kavrayışını öneriyor ve kısaca tartışıyorum.

## 1. Adaletin Temeli Olarak Gerekçelendirme Hakkı

Rainer Forst, siyaset felsefesini iki farklı siyasal ve toplumsal adalet kavrayışı temelinde düşünebileceğimizi ileri sürer (Forst 2014a: 17-37). Bu adalet kavrayışlarından birisi, Forst’un *alıcı-yönelimli* ya da *paylaştırıcı* (allocative) adalet kavrayışları olarak adlandırdığı adalet anlayışıdır. Alıcı-yönelimli adalet kavrayışları, bireylerin ve grupların almaya hakları olduğu varsayılan malların (goods) dağıtılması düşüncesine dayanır. Malların nasıl dağıtılacağına ilişkin normatif standart, farklı ihtiyaç, arzu, çıkar ya da ahlaki hak kavrayışları temelinde belirlenir. Kısacası, alıcı-yönelimli adalet kavrayışlarının ana düşüncesi, “kimin ne ‘aldığı’dır” (Forst 2014a: 18).

---

<sup>1</sup> Bu makaledeki bütün alıntıların çevirileri bana aittir.

Forst’a göre, bir toplumsal adalet kavrayışı malların dağıtılmasını da içerir. Ancak, Forst alıcı-yönelimli kavrayışların temelde toplumsal ve siyasal adaletin tam olarak nasıl anlaşılması gerektiğini çarpıttığını ileri sürer. Forst’a göre, alıcı-yönelimli adalet anlayışları dağıtılacak malların nasıl üretilmesi gerektiği sorusunu ve aynı zamanda malların üretiminin kendisinin de bir adalet konusu olabileceğini bir kenara bırakırlar. Daha temelde ise, Forst için alıcı-yönelimli adalet kavrayışlarındaki sorun, bu kavrayışların hem üretim ve dağıtımın örgütlenmesi üzerinde hem de üretilecek ve dağıtılacak malların özgül içeriklerinin belirlenmesi üzerinde otoritenin kimde olduğu sorusunu ya göz ardı etmeleri ya da ikincil bir konu olarak görmeleridir. Ancak, Forst otorite sorusunun adaletin temel sorusu olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürer. Bu temelde de Forst için geçerli bir adalet kavrayışı adaletin öznelinin siyasal pratiğinin özerk üretimine dayanmalıdır. Bu siyasal özerklik (otonomi) düşüncesi de mallara ilişkin hak taleplerinin ilkesel olarak özgür ve eşit bireyler olarak bütün kişilere açık olduğu bir müzakereci gerekçelendirme (justification) süreci içerisinde gerekçelendirilmesini gerektirmektedir. Forst için bu gerekçelendirme süreci *adaletin temel şartıdır*. Alıcı-yönelimli adalet kavrayışlarının bütün bu eksikliklerini dikkate alarak, Forst sonuç olarak alıcı-yönelimli kavrayışların adaletsizlikleri ortadan kaldırmak için *ahlaki olarak gerekli adaletle ilişkin siyasal görevler* ile başkalarının adil olmayan toplumsal ve siyasal koşulların boyunduruğu altında olmaktan kaynaklanmayan acı ve eziyetlerini hafifletmek için *ahlaki olarak gerekli ama siyasal olmayan* görevler arasında ayırım yapmamıza izin vermediklerini ifade eder (Forst 2014a: 19). Bu bağlamda, Forst için “adaletin temel sorusu, *neye sahip olduğunuz değil, size nasıl davranıldığıdır*” (Forst 2014a: 20).

Forst ortaya koyduğu adaletin *alıcı-yönelimli kavranışı* ile adaletin *öznelarası toplumsal ilişkiler ve yapıların gerekçelendirilmesi* olarak kavranışı arasındaki ayırımın ahlaki olarak gerekçelendirilmiş birbirine karşıt iki adalet anlayışı olduğunu ileri sürer. Ancak, Forst gerekçelendirme olarak adalet düşüncesinin adalet kavramının daha tam bir özgülleştirmesi olduğunu ifade eder. Bu değerlendirmesinin dayanağı olarak da adalet kavramının *keyfi-olmama* düşüncesine dayanmasını ileri sürer: “adalet

kavramının merkezi bir anlamı vardır ve bu merkezi anlamın özsel karşıt kavramı *keyfiliktir*” (Forst 2015: 89). Keyfilik bir grup insanın başkaları üzerindeki keyfi yönetimi biçimini aldığı anda, kişisel, kurumsal ve yapısal erk biçimleriyle dolayımlanan gerekçelendirilmemiş bir otoritenin uygulanması ortaya çıkar. Forst kişilerin bu türden gerekçelendirilmemiş otoritelerin boyunduruğu altında olmasını tahakküm, diğer bir deyişle adaletsizlik olarak adlandırır. Dolayısıyla, Forst’a göre, adalet iddiaları “belirli siyasal ya da toplumsal ilişkilere tabi olanlara yeterli bir biçimde gerekçelendirilmemiş hiçbir siyasal ya da toplumsal ilişki var olmamalıdır talebi”ne işaret eder (Forst 2015: 90). Forst’a göre, bu adalet düşüncesinin zorunlu sonucuna göre siyasal ve toplumsal ilişkilerin öznelinin “malların üretileceği ve dağıtılacağı koşulları belirlemek üzere dahil oldukları ve gerekçelendirici eşitler statüsüyle içerisinde yer almaları gereken toplumsal ve siyasal *gerekçelendirme düzenine* (order of justification) katılımda eşit hakları olmalıdır” (Forst 2015: 90). Dolayısıyla, Forst için, “*adaletin ilk sorusu, erk sorusudur*”. Daha özelde ise, Forst’a göre, adalet asgari olarak belirli bir toplumsal ve siyasal düzen altındaki kurumsal gerekçelendirme yapıları içerisinde bütün bireylerin gerekçelendirici gücünün eşitliğini gerektirir (Forst 2015: 92).

Forst gerekçelendirme olarak adalet anlayışını Kantçı cumhuriyetçilik olarak adlandırdığı yaklaşımın geliştirilmesi olarak düşünür. Forst Kantçı cumhuriyetçiliğin normatif çekirdeğinin ahlaki ve siyasal otonomi olduğunu ileri sürer. Diğer bir deyişle, bütün ahlaki ve siyasal yasalar bu yasalara tabi olanlar tarafından üretilmelidir. Forst bu otonomi düşüncesinin eşit ve özgür ahlaki kişiler olarak düşünülen bütün bireylere ahlaki saygı anlayışına dayalı Kantçı kavrayışın bir ifadesi olduğunu belirtir. Forst’un bu Kantçı yorumunda özgür ve eşit ahlaki kişiler olarak, kişilerin eşit normatif otoritesi olduğu ve dolayısıyla gerekçelendirmeye eşit ahlaki hakları olduğu düşünülür. Gerekçelendirmeye eşit ahlaki hak ise adalet iddialarının ancak karşılıklı ve genel olarak reddedilemez nedenler temelinde gerekçelendirilebileceği şeklinde özgülleştirilir. Ancak normatif ve kurumsal olarak, gerekçelendirmeye eşit ahlaki hak ilkesine dayanan toplumsal ve siyasal düzenler adil ve dolayısıyla meşru, diğer bir deyişle, tahakküme dayanmayan ve keyfi olmayan bir düzen olarak kabul edilmelidir. Forst için (2014b:

141), “dolayısıyla, demokrasi doğru olarak anlaşıldığında adaletin siyasal biçimidir ve demokratik olarak yasalaştırılan yasalar sisteminin yönetiminde ifadesini bulur. Demokrasi normatif odağı bakımından yorumlandığında, siyasal ve toplumsal adalet pratiklerinden birisi değil, siyasal ve toplumsal adalet pratiğinin (praxis) kendisidir”. Demokrasi, gerekçelendirmeye eşit ahlaki hak olarak otonomi düşüncesinin zorunlu kurumsal ifadesidir. Dolayısıyla, Forst’a göre, demokrasi Kant’ın evrensel yasa altında eşit özgürlük hakkı idesinin zorunlu kurumsal biçimi olarak düşünülmelidir. Forst Kant’ın doğuştan özgürlük hakkı idesini gerekçelendirmeye temel ahlaki hakkın siyasal adalet ahlaki bağlamına özgülmesi olarak yorumlar. Dolayısıyla, Forst Kantçı eşit özgürlük hakkı idesinin ancak eğer bireylerin kurumsal demokratik gerekçelendirme yapıları yoluyla yasa yapımına eşit siyasal katılım hakları güvenceye alınırsa gerçekleşebileceğini iddia eder.

Bu temelde Forst belirli bir siyasal normatif düzen içerisinde belirli özgürlüklere yönelik bireysel hak iddialarının gerekçelendirme olarak adaletin normatif çıkarsamaları olduğunu ileri sürer: bir özgürlük iddiası “temel bir toplumsal yapı içerisinde kişinin kendisinin ve başkalarının birbirlerinden gerekçelendirilebilir ve adil olarak talep edebilecekleriyle tanımlanan bir özgürlük (ve özgürlükler) türü iddiası[dır]. . . . Gerekçelendirme olarak adalet en önce hangi özgürlüklerin gerekçelendirilmiş ve neyin keyfi müdahale olduğunu belirler” (Forst 2014a: 97).

Forst siyaset felsefesinin temel sorusunu, bireysel özgürlük ile siyasal otoriteyi bağdaştırmak sorununu gerekçelendirilmemiş zordan özgür olmak ile demokrasi arasında zorunlu bir normatif bağ kurarak çözmüş olmaktadır. Bunun sonucunda Forst adalet, demokrasi ve meşruiyet kavramlarını gerekçelendirmeye evrensel hakkı olma zeminine dayandırarak eleştirel bir normatif teori ortaya koyar. Forst bireysel ahlaki hakların gerekçelendirme bağlamının siyasal ötesi ahlaki söylemler alanı olduğunu ileri sürer. Buna karşın, “temel haklar ve ilkeler . . . ancak siyasal özerkliğe dayalı yasa yapımı yoluyla meşru yasaya dönüşebilirler” (Forst 2011: 110).

## 2. Forst’un Gerekçeleştirme Hakkının Eleştirisi

Gerekçeleştirmeye evrensel hakkın olduğunu kabul etsek dahi, Forst’un adaletin bir gereği olarak demokrasinin zorunlu olduğu ve ahlaki haklar ile demokrasinin aynı temele dayandığı savının başarılı olmadığını ileri sürüyorum. Stefan Gosepath’ın ifade ettiği gibi, “evrensel ahlaki terimlere dayalı ahlaki gerekçeleştirme süreci, siyasal boyutta demokratik bir sürecin zorunluluğuyla sonuçlanmaz” (Gosepath 2015: 202). Gosepath doğru olarak Forst’un gerekçeleştirmeye hakkı olma düşüncesinin ahlaki hakların gerekçeleştirilmesinin bir temeli olabileceğini, ancak Forst’un siyasal adalet bağlamında ahlaki özerkliğin bir özgülleştirilmesi olarak siyasal özerklik düşüncesinin demokrasiyi gerekçeleştiremeyeceğini ileri sürer. Gosepath’ın iddia ettiği gibi, demokrasinin ahlaki bir gerekçeleştirilmesi hem yasa yapımında neden eşit siyasal katılım hakkı olması gerektiğini hem de neden çoğunluk yönetiminin ahlaken kabul edilebilir bir yasa yapım biçimi olduğunu gerekçeleştirmelidir. Buna karşın, Gosepath’ın belirttiği gibi, her bir bireyin kendi kendine yasa koyma özgürlüğü olarak siyasal özerklik, ancak yasa yapımına katılan her bir birey gerçekten karşılıklı ve genel nedenler temelinde yasama sürecinin sonucuna rıza gösterirse demokrasinin bir gerekçeleştirilmesi olarak düşünülebilir. Bu nedenle, siyasal özerklik düşüncesi, siyasal karar verme sürecinin - özellikle ahlaki hakların gerçek bağlamlara uygulanması konusunda - ahlaki olarak gerekçeleştirilmiş bir biçimi olarak çoğunluk yönetimini gerekçeleştiremez. Hem çoğunluk hem azınlık tarafların kararlarının karşılıklı ve genel nedenler temelinde gerekçeleştirdiğini varsaysak dahi, azınlık taraf için ortaya çıkan sonuç ahlaki olarak gerekçeleştirilmiş olmayacaktır. Dolayısıyla, çoğunluk yönetimi altında, azınlık olanlar kendi kendilerine yasa koyamazlar.

Forst’un ileri sürdüğü gibi, tam olarak adil bir siyasal düzen zorunlu olarak demokratiktir. Adalet ve demokrasinin her ikisinin de normative zemini keyfi zordan özgürlük düşüncesidir. Bununla birlikte, keyfi zordan özgürlüğün bütün siyasal adalet iddialarının zeminini veren bir ilke olarak Forst’un gerekçeleştirmeye ahlaki hakkı olma idesini gerektirmediğini iddia ediyorum. Forst’un argümanı tersine çevrilmelidir.

Aksine, doğru anlaşıldığı şekliyle, Kant’ın doğuştan bir hak olarak özgürlük idesi, siyasal adalet bağlamında ahlaki siyasal bir görev olarak kamusal gerekçelendirme hakkını normatif olarak önceleyen ve zeminini veren ilkedir.

Georgia Warnke’nin (2013) Forst’un karşılıklı ve genel nedenlere dayalı gerekçelendirme düşüncesini tartışmasında Forst’un argümanının adalet ve demokrasinin bir kavramsallaştırılması açısından neden sorunlu olduğunu görebiliriz. Warnke, Forst’un eşcinsel evlilik örneğiyle ilgili argümanını ele alır. Forst’a göre, eşcinsel evlilik hakkını reddedenler eğer kendilerinin sahip olduğu bir haktan başkalarını yoksun bırakırlarsa ve bu yoksun bırakışı genelleştirilemeyecek dini ya da etik doktrinler temelinde gerekçelendirdikleri durumda, eşcinsel evlilik hakkını tanımamaya ilişkin argümanlarını karşılıklı ve genel nedenlerle gerekçelendiremezler. Doğru bir şekilde, Warnke genelleştirilemeyen dini ya da etik doktrinlere dayanmadan da eşcinsel evliliğe gerekçelendirilebilir bir temelde karşı çıkılabileceğini iddia eder. Warnke bütün tarafların eşit evlilik hakkını kabul edebileceğini ancak resmi evliliğin tanımı üzerinde anlaşamayabileceklerini ileri sürer. Taraflardan biri resmi evliliği mahrem ve cinsel ilişkilere kamusal saygının hukuksal tanınması olarak tanımlayabilirken, diğer taraf ise evliliği sadece tip olarak üremeye yönelik edimlerde bulunabilen eşler arasındaki bir birlik olarak anlayabilir. Dolayısıyla, bu diğer taraf için tip olarak üremeye yönelik edimleri içermeyeceğinden eşcinsel evlilik hakkı verilmemelidir. Bu temelde eşcinsel evliliği tanımayanlar kendileri için talep ettikleri bir haktan başkalarını yoksun bırakmış olmamaktadırlar çünkü evliliğin gerektirdiği doğal kapasitelere sahip olma koşuluyla – bu kapasiteler açısından kusurlu olsalar ya da bu kapasiteleri amacına uygun şekilde kullanmak istemeseler dahi - bütün yetişkinlere eşit evlilik hakkının verilmesini kabul ederler. Dolayısıyla, Warnke karşıt taraflar arasındaki anlaşmazlığın temel bir hakkın önceliği ya da bu hakkın belirli bir duruma uygulanması üzerindeki makul bir anlaşmazlık olmadığını ileri sürer. Bu nedenle de eşcinsel evlilik hakkı karşılıklı ve genel nedenler temelinde gerekçelendirilemez. Aksine, varolan anlaşmazlık evliliğin nasıl kavramsallaştırılması gerektiği üzerinedir (Warnke 2013: 762-3).



Warnke'nin Forst eleştirilerini de dikkate alarak, Forst'un siyasal adalete ilişkin başlangıç noktasının, kendi başlarına amaç olarak ahlaki kişi idesinden yola çıkmasının yanlış olduğunu ileri sürüyorum. Seyla Benhabib'in de belirttiği gibi, Forst temel hakları bireylerin “birbirlerine ahlaki bir anlamda borçlu oldukları” (Benhabib 2015: 788) şey olarak inşa eder. Benhabib doğru olarak Forst'un bu yaklaşımını eleştirir: “temel insan hakları siyasal adaletin kamusal söz dağarcığının en merkezi ögesidir . . . ve basitçe insanların birbirlerine ahlaki anlamda birbirlerine borçlu oldukları şeyle eşdeğer değildir” (Benhabib 2015: 788). Forst'un siyasal bir düzenin uyması gereken temel hakları ahlaki haklara indirgemesi genel olarak düşünüldüğünde, siyasal adaletin gerektirdiği temel hakların biçimsel içerikleri açısından sorunlu görünmeyebilir ve biçimsel içerikleri açısından özdeş olabilirler. Ancak, Forst'un ahlaki hakları temel alan argümanının sorunlu doğası, bir siyasal düzen bu ahlaki hakları belirli bağlamlara uygulamak zorunda olduğunda ortaya çıkar. Forst'a göre, temel haklar karşılıklı ve genel nedenler temelinde özgülleştirilir. Warnke'nin Forst'u eleştirisinin işaret ettiği gibi, temel haklar karşılıklı ve genel nedenler temelinde özgülleştirilemez. Forst'un görüş açısından, eğer evlilik tartışmasının tarafları evliliğin evrensel bir tanımında anlaşabilirlerse, o durumda, evlilik hakkının kapsamına bu evlilik tanımı temelinde karar vermek tamamıyla makuldür. Forst kendi keyfi yönetimden özgürlük anlayışı noktasından evrensel bir evlilik tanımı temelinde evlilik hakkının gerekçelendirilmesine itiraz edemez. Forst'un böyle bir gerekçelendirmeye dayalı evlilik hakkına eğer bu evrensel tanım bir iyi kavrayışı temelinde gerçekleştirilmiş ise itiraz edebileceği iddia edilebilir. Ancak, Forst evrenselleştirilebilir çıkarları ifade etmeleri koşuluyla etik kavrayışlara dayalı yasaların meşruiyetine ilkesel olarak itiraz etmez. Warnke'nin bahsettiği şekilde bir evlilik tanımının evrensel olarak kabul edilebilir bir tanımlama olabileceğini kabul edersek, evlilik hakkının bu tanıma dayalı bir gerekçelendirilmesinin evrensel olarak kabul edilen bir iyi temelinde gerekçelendirildiğini düşünebiliriz. Dolayısıyla da, evlilik hakkının böyle bir gerekçelendirilmesi Forst'un savunduğu özgürlüğün sınırlarının gerekçelendirmesini sağlayan gerekçelendirme olarak adaletin koşullarını sağlar. Warnke'nin tartışması Forst'un argümanındaki sorunun yalnızca

Benhabib’in de doğru bir şekilde ifade etmiş olduğu karşılıklılık ve genellik kriterlerinin belirsizliği olmadığına işaret eder. Forst’un yaklaşımındaki daha temel bir sorun Forst’un karşılıklılık ve genellik kriterlerinin temel hakların bağlamsal uygulanmasında ahlaki amaçları ve evrensel iyileri kabul edilebilir gerekçelendirmeler olarak görmesidir. Forst temel hakların ahlaki temelinin yargısal olmadığını düşünür. Dolayısıyla, Forst için, temel haklar ahlaki kişilerin somut ihtiyaçlarını ve çıkarlarını dikkate alır ve hiçbir kişi önsel olarak kendi kişisel özgürlüklerinin evrensel ahlaki ve etik amaçlar temelinde uygun bir biçimde gerekçelendirilmiş sınırlandırılmalarına itiraz edemez.

### **3. Yargısal Bir İde Olarak Özgürlük Hakkı**

Bu çerçevede, doğru bir Kantçı siyasal adalet kavrayışının kendi başlarına amaç olarak ahlaki kiş duruş noktasından düşünülemediğini ileri sürüyorum. Arthur Ripstein’in (2009) ileri sürdüğü gibi, siyasal adalete ilişkin soru bir bireyin kendi rızası ya da özerk isteminden bağımsız olarak nasıl meşru bir biçimde bir şeye zorlanabileceğidir. Soru “etiğin bir gereği olarak insanlar birbirleriyle nasıl etkileşmelidir değil hakkın bir gereği olarak birbirleriyle etkileşmeye nasıl zorlanabilirler”dir (Ripstein 2009: 14). Forst’un argümanının aksine, hak idesi yargısal olmayan ahlaki haklar olarak düşünülüp sonrasında bu ahlaki hakların bir siyasal otorite yoluyla güvenceye alınıp uygulanması şeklinde anlaşılabilir. Temel özgürlük hakkı kavramsal olarak siyasal önceler, çünkü bir siyasal otorite tarafından pozitif yasalaştırılması olmaksızın herkesi bağlayıcıdır. Ancak, bu temel özgürlük hakkı özgür kişilerin dışsal eylemlerinin düzenleyici ilkesi olduğundan zorunlu olarak yargısaldır (juridical); dolayısıyla da kavramsal olarak zor uygulamaya yetkilendirilmekle özdeşir.

Yargısal bir ide olarak her bir kişinin doğuştan özgürlük hakkı ahlaki kişilerin ahlaki özerklik kapasitelerine göndermede bulunmaz. Doğuştan özgürlük hakkı “salt ilişkiseldir, başkalarının sizin şahsınıza müdahale edebileceği durumlar üzerindeki salt bir kısıttır” (Ripstein 2015: 10). Dolayısıyla, doğuştan özgürlük hakkı herhangi bir kişinin bir birey için ya da genel olarak insanlık için ne kadar değerli olursa olsun somut

ahlaki ya da ahlaki olmayan amaçlarına dayanamaz. Hak idesi yalnızca bireylerin özgürce seçilmiş eylemlerinin biraradalığıyla ilgilidir. Siyasal adalet, evrensel özgürlük hakkı yasasıyla uyumlu bir şekilde olası eylem çatışmalarının çözüldüğü yargısal koşuldur. Sadece bu anlamda özgürlük hakkı yalnızca siyasal otoritenin keyfi yönetiminden değil temelde herhangi bir özel kişinin keyfi iradesinden özgürlüktür. Keyfilik, bir kişinin başka herhangi bir kişiye ahlaki olarak gerekçelendirilemeyecek eylemlerinden ortaya çıkmaz. Keyfilik yargısal doğa durumuna karşılık gelir. Herhangi bir kişinin doğuştan eylem seçme özgürlüğü hakkı her bir kişinin başkalarının özgürlüklerini evrensel hak yasasına uygun bir şekilde zor yoluyla sınırlandırmaya hakkı olmasıyla özdeştir. Dolayısıyla, kamusal bir hakimin olmadığı durumda, her kişinin hak anlaşmazlıklarında “kendisinin haklı ve iyi gördüğü şey”i (Kant 1991: 137) yapma hakkı vardır. Bu nedenle keyfi iradeden özgürlük ancak kamusal bir otorite altında olası olabilir. Kamusal otorite kamusal bir hak sistemini kurumsallaştırarak eşit özgürlük hakkını güvenceye alır ve hak anlaşmazlıkları bu kamusal hak sistemi altında kararlarının zor yoluyla yürürlüğe sokulabilir olduğu tarafsız bir hakim tarafından çözülür.

Bu bağlamda, kamusal otoritenin siyasal biçimin demokratik olup olmamasının meşruiyet açısından kendi başına bir önemi yoktur. Siyasal otoritenin meşruiyeti siyasal otoritenin evrensel özgürlük yasasının gereklerine uygun bir kamusal hak sistemini kurumsallaştırmasının bir sonucudur. Kamusal otoritenin siyasal iradesi, siyasal iktidarı “genel birleşik irade” yoluyla uygulaması dolayısıyla meşruluk kazanır. Ancak, genel birleşik irade idesi, salt bir normatif idedir ve “ampirik bir gerçekliği yoktur . . . iradeler çokluğunun (varsayımsal olarak) gerçek bir birleşimini temsil etmez” (Flikschuh 2012: 41). Flikschuh’un (2012) iddia ettiği gibi, genel birleşik irade demokratik ortak yasamanın ya da kolektif kendi kendine yasamanın bir onaylanması olarak düşünülmemelidir. Bu türden demokratik yasa yapma biçimleri meşru değildirler çünkü kamusal yasaların yetkeselliğini özel bireylerin rızasına bağlı kılarak özel iradenin keyfilliğini kamusal yasa yapımı alanına kaydırırlar. Ancak, özgürlük hakları dolayısıyla hiç kimsenin herhangi bir bireyin özel yargılarına boyun eğme yükümlülüğü

yoktur. Kamusal bir yasa yapımı ve kamusal yasaların yürürlüğe sokulması ancak zor uygulama otoritesi bulunan yasa koyucuların tarafların iradelerini kamusal yasalara rıza göstermelerinden bağımsız olarak hükümsüz kılabilmesi koşuluyla olasıdır. Katrin Flikschuh’un da ileri sürdüğü gibi, Kant’a göre, kamusal otorite ve yasaların öznelere dikey olarak ilişkilendirilmiştir:

Sivil birliğin (unio civilis) kendisi bir toplum olarak adlandırılmaz çünkü egemen (imperans) ile uyruk (subditus) arasında bir ortaklık yoktur. Aynı topluluğun üyeleri değildirler: Biri diğerine tabidir. Birbirleriyle uyumlu hareket etmezler. Birbirleriyle uyumlu hareket edenler ortak yasalara tabi olmaları dolayısıyla birbirlerini eşitler olarak görmelidirler. (alıntı, Flikschuh 2013: 181)

Sonuç olarak, Forst’un siyasal adaleti Kantçı cumhuriyetçi yorumunun aksine, meşru bir kamusal otorite gerekçelendirme hakkının gereği olarak kamusal yasaları birbirlerine gerekçelendirmek zorunda olan özgür ve eşit yurttaşların yatay bir birlikteliği değildir. Tersine, Kant’a göre “yurttaş kendi yargısına göre verili bir yasayı *egemen herkes için* geçerli kamusal bir yasa olarak yasalaştırabilir miydi diye kendisine sorar” (Flikschuh 2010: 69). Kant’ın düşüncesine göre, kamusal otoritenin uyrukları olarak özel yurttaşlar kamusal yasaların bağlayıcı olup olmadığını değerlendirme otoritesine sahip değildirler. Uyruk olarak yurttaşların siyasal rolü siyasal yargıların kamusal otoritenin değerlendirmesine sunulduğu eleştirel bir kamusal alan oluşturmakla sınırlıdır.

## KAYNAKÇA

BENHABİB, Seyla (2015). “The Uses and Abuses of Kantian Rigorism. On Rainer Forst’s Moral and Political Philosophy”, *Political Theory*, 43(6): 777-792.

FLIKSCHUH, Katrin (2010). “Justice without virtue”, *Kant’s Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, ed. L. Denis, pp. 51-70, Cambridge: Cambridge University Press.

FLIKSCHUH, Katrin (2012). “Elusive Unity: The General Will in Hobbes and Kant”, *Hobbes Studies*, 25(1): 21-42.

FLIKSCHUH, Katrin (2013). “Personal autonomy and public authority”, *Kant on Moral Autonomy*, ed. O. Sensen, pp. 169-190, Cambridge: Cambridge University Press.

FORST, Rainer (2011). *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*, New York: Columbia University Press.

FORST, Rainer (2014a). *Justification and Critique: Towards a Critical Theory of Politics*, Cambridge: Polity Press.

FORST, Rainer (2014b). “Legitimitaet, Demokratie und Gerechtigkeit: Zur Reflexivitaet normativer Ordnungen”, *Deliberative Kritik – Kritik der Deliberation*, eds. O. Flügel-Martinsen, D. Gaus, T. Hitzel-Cassagnes, F. Martinsen, pp. 137-147, Wiesbaden: Springer.

FORST, Rainer (2015). “Transnational Justice and Non-Domination: A Discourse-Theoretical Approach”, *Domination and Global Political Justice: Conceptual, Historical, and Institutional Perspectives*, eds. B. Buckinx, J. Trejo-Mathys, and T. Waligore, pp. 88-110. New York: Routledge.

GOSEPATH, Stefan (2015). “Democracy and Moral Rights”, *Transformations of Democracy: Crisis, Protest and Legitimation*, eds. R. Celikates, R. Kreide, and T. Wesche, pp. 193-211. London: Rowman and Littlefield.

KANT, Immanuel (1991). “The Metaphysics of Morals”, *Political Writings*, trans. by H. B. Nisbet, ed. Hans Reiss, pp. 131-175. Cambridge: Cambridge University Press.

RIPSTEIN, Arthur (2009). *Force and Freedom: Kant’s Legal and Political Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press.

RIPSTEIN, Arthur (2015). “Means and Ends”, *Jurisprudence: An International Journal of Legal and Political Thought*, 6(1): 1-23.

WARNKE, Georgia (2013). “Deliberation and interpretation”, *Philosophy and Social Criticism*, 39(8): 755-770.



## KAYGI: YAYIN İLKELERİ

1. *Kaygı*, Bursa Uludağ Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi (e-ISSN: 2645-8950), kısa adıyla *Kaygı*, “Mart” ve “Eylül” aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanır.

2. Dergiye gönderilecek eserler esasen “felsefe” ve teorik olmak kaydıyla “sosyal / beşerî bilimler” alanlarına dâir olmak zorundadır ve iki ana grupta sınıflanır: İlk grupta, “Araştırma Makalesi” türündeki eserler bulunur. İkinci gruptaki eserler ise derginin amaç örgüsüne uygun olan ve rayıçteki konuların irdelendiği “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi” ve “Konferans / Seminer Metinleri”nden oluşur.

3. Dergiye Türkçe (“Yayın Kurulu”nun görüşüne bağlı olarak da İngilizce, Almanca veya Fransızca) yazılmış eserler kabul edilir (Bu husûs “Madde 2”de belirtilen birinci grup yazılar için geçerli olup aynı maddede sözü edilen ikinci grup yazıların Türkçe olması mecbûridir). Gönderilen çalışmaların, daha önce başka bir dergide yayımlanmamış, yayımlanmak üzere gönderilmemiş ya da yayım için kabul edilmemiş olması zorunludur.

4. Dergiye gönderilen tüm eserler öncelikle muhtevâ, akademik özgünlük, alana katkı, yazım kuralları ve benzeri yönlerden “Yayın Kurulu” tarafından incelenir ve ancak bu incelemeyen geçen eserler için “Hakem Süreci” başlatılır.

5. Dergiye gönderilecek “Araştırma Makalesi” eserlerinde sırasıyla Türkçe “Öz” ve “Anahtar Kelimeler” ile İngilizce “Abstract” ve “Keywords” bulunmalıdır (Bu husûs, “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi” ve “Konferans / Seminer Metinleri” türündeki eserler için zorunlu olarak geçerli değildir).

6. Dergide, “Araştırma Makalesi” türündeki eserler için “kör hakemlik” sistemi uygulanır. “Yayın İlkeleri”ne uygun olan bu türdeki eserler iki “Hakem” tarafından değerlendirilir. Böyle bir eserin yayıma kabul edilebilmesi için eserin gönderildiği hakemlerden ikisinin de olumlu raporu gereklidir. Raporlardan birinin olumlu, diğersinin olumsuz olması durumunda ilgili eser üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden gelecek rapor doğrultusunda eserin kabul veya reddine “Yayın Kurulu” karar verir. “Yayın İlkeleri”ne uygun olan “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi” ve “Konferans / Seminer Metinleri” türündeki eserlerin yayımlanıp yayımlanmayacağı “Yayın Kurulu”ndan en az iki üyenin raporuna bağlıdır. Her sayının hakemleri, ilgili yılın son sayısında toplu bir şekilde unvan ve alfabetik sıraya göre verilir.

7. Dergiye gönderilen tüm eserlerin, ilgili süreçler tamamlandıktan sonra, olduğu gibi veya kısmen düzeltilerek yayımlanmasına veya aksine “Yayın Kurulu” karar verir ve sonuç, yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen eserler, en geç bir ay içinde dergi yönetimine ulaştırılmalıdır.

8. Dergide yayımlanan eserlerin yasal sorumluluğu tümüyle yazar(lar)a aittir ve eserlerde savunulan fikirler ne “Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü”nün ne de “Yayın Kurulu” üyelerinin görüşünü yansıtmaz.

9. Yayımlanan eserler için yazar(lar)a telif ücreti ödenmez. Bu çerçevede, yayımlanan eserlerin telif hakları, ilgili bir beyân olsun-olmasın, *Kaygı* dergisine devredilmiş kabul edilir (Bu husûs aynı zamanda, eser sahiplerinin “Tübitak DergiPark” tarafınca belirlenen “Açık Dergi Sistemleri” kurallarını kabul ettiğini de gösterir).

10. Dergide yayımlanan eserlerden kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir.