

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

( *flsf* )

Sayı 17, Bahar 2014  
Issue 17, Spring 2014

**Bilgi için/For Information:** <http://www.flsfdergisi.com>

**Yazışma Adresi**

**Mailing Address**

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Felsefe Bölümü

Sıhhiye/ANKARA

Tel: (0 312) 310 32 80 / 1225 ya da 1234

[flsfdergisi@hotmail.com](mailto:flsfdergisi@hotmail.com)

**FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**

( *flsf* )

Sayı 17, Bahar 2014

**Sahibi ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürleri (Editörler)**

Işıl BAYAR BRAVO

Hamdi BRAVO

**Yardımcı Editör**

Mehmet Cafer ŞAKAR

**Bu Sayının Danışma Kurulu ve Hakemleri**

- Prof.Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
Prof.Dr. Melih BAŞARAN (Galatasaray Üniversitesi)  
Prof.Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENCİ (Ankara Üniversitesi)  
Prof.Dr. Güler ÇELGİN (İstanbul Üniversitesi)  
Prof.Dr. Hatice Nur ERKIZAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)  
Prof.Dr. İ. Latif HACINEBİOĞLU (Süleyman Demirel Üniversitesi)  
Prof.Dr. Himmet HÜLÜR (Gazi Üniversitesi)  
Prof.Dr. Abdullah KAYGI (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof.Dr. Hayrettin ÖKÇESİZ (Akdeniz Üniversitesi)  
Prof.Dr. Şafak URAL (İstanbul Üniversitesi)  
Doç.Dr. Recep ALPYAĞIL (İstanbul Üniversitesi)  
Doç.Dr. Metin BAL (Adnan Menderes Üniversitesi)  
Doç.Dr. Işıl BAYAR BRAVO (Ankara Üniversitesi)  
Doç.Dr. Metin BECERMEN (Uludağ Üniversitesi)  
Doç.Dr. Hamdi BRAVO (Ankara Üniversitesi)  
Doç.Dr. Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)  
Doç.Dr. Emin ÇELEBİ (Muş Alparslan Üniversitesi)  
Doç.Dr. Hasan ÇİÇEK (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)  
Doç.Dr. Hakan ÇÖREKÇİOĞLU (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Doç.Dr. Yücel DURSUN (Ankara Üniversitesi)  
Doç.Dr. Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Doç.Dr. Hülya KAYA (İstanbul Üniversitesi)  
Doç.Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Uludağ Üniversitesi)  
Doç.Dr. Ahmet ÖZALP (Hitit Üniversitesi)  
Doç.Dr. Barış PARKAN (Ortaoğu Teknik Üniversitesi)  
Doç.Dr. Ali UTKU (Atatürk Üniversitesi)  
Doç.Dr. Ogün ÜREK (Uludağ Üniversitesi)  
Doç.Dr. Mehmet VURAL (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
Doç.Dr. Erdal YILDIZ (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)  
Yrd.Doç.Dr. Sengün M. ACAR (Gazi Üniversitesi)  
Yrd.Doç.Dr. Hülya ALTUNYA (Süleyman Demirel Üniversitesi)  
Yrd.Doç.Dr. Ufuk BİRCAN (Dicle Üniversitesi)  
Yrd.Doç.Dr. Kadir Can DİLBER (Ahi Evran Üniversitesi)  
Yrd.Doç.Dr. Kasım MOMİNOV (Muş Alparslan Üniversitesi)  
Yrd.Doç.Dr. Soner ŞAHİN (Yeditepe Üniversitesi)  
Yrd.Doç.Dr. Ahmet YAYLA (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

**Yazışma Adresi**

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sıhhiye-ANKARA

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

ISSN 1306-9535

flsfdergisi@hotmail.com

http://www.flsfdergisi.com

Tel: (0 312) 310 32 80 / 1225 ya da 1234

**Kapak Tasarım**

Uğur SARAÇ-Z. Begüm BAYSAL

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

( *flsf* )

Issue 17, Spring 2014

**Owners and Editors**

Işıl BAYAR BRAVO  
Hamdi BRAVO

**Assistant Editor**

Mehmet Cafer ŞAKAR

**Board of Consultants**

- Prof.Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
Prof.Dr. Melih BAŞARAN (Galatasaray Üniversitesi)  
Prof.Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENÇİ (Ankara Üniversitesi)  
Prof.Dr. Güler ÇELGİN (İstanbul Üniversitesi)  
Prof.Dr. Hatice Nur ERKIZAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)  
Prof.Dr. İ. Latif HACINEBİOĞLU (Süleyman Demirel Üniversitesi)  
Prof.Dr. Himmet HÜLÜR (Gazi Üniversitesi)  
Prof.Dr. Abdullah KAYGI (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof.Dr. Hayrettin ÖKÇESİZ (Akdeniz Üniversitesi)  
Prof.Dr. Şafak URAL (İstanbul Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Recep ALPYAĞIL (İstanbul Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Metin BAL (Adnan Menderes Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Işıl BAYAR BRAVO (Ankara Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Metin BECERMEN (Uludağ Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Hamdi BRAVO (Ankara Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Emin ÇELEBİ (Muş Alparslan Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Hasan ÇİÇEK (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Hakan ÇÖREKÇİOĞLU (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Yücel DURSUN (Ankara Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Hülya KAYA (İstanbul Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Uludağ Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Ahmet ÖZALP (Hitit Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Barış PARKAN (Ortaoğu Teknik Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Ali UTKU (Atatürk Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Ogün ÜREK (Uludağ Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Mehmet VURAL (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Erdal YILDIZ (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)  
Assist.Prof.Dr. Sengün M. ACAR (Gazi Üniversitesi)  
Assist.Prof.Dr. Hülya ALTUNYA (Süleyman Demirel Üniversitesi)  
Assist.Prof.Dr. Ufuk BİRCAN (Dicle Üniversitesi)  
Assist.Prof.Dr. Kadir Can DİLBİR (Ahi Evran Üniversitesi)  
Assist.Prof.Dr. Kasım MOMİNOV (Muş Alparslan Üniversitesi)  
Assist.Prof.Dr. Soner ŞAHİN (Yeditepe Üniversitesi)  
Assist.Prof.Dr. Ahmet YAYLA (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

**Mailing Address**

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sıhhiye-ANKARA

*FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)* is a bi-annual academic journal listed in *Philosopher's Index*, *International Bibliography of the Social Sciences (IBSS)* and *TÜBİTAK ULAKBİM* and also served as full text by *EBSCOhost Publishing* and *ASOS Index* in their database.

ISSN 1306-9535

flsfdergisi@hotmail.com

http://www.flsfdergisi.com

Tel: (0 312) 310 32 80 / 1225 or 1234

**Cover Designer**

Uğur SARAÇ-Z. Begüm BAYSAL

## İçindekiler

---

“Gelecek Demokrasi” Adına Derrida’nın “Dostluğu” .....	1
<i>Sengün Meltem ACAR</i>	
Bağışlanan Konukseverlik ve Konuksever Bağışlama: Derrida Felsefesinde Etik (Olanaksız) ve Politika (Olanaklı) İlişkisi .....	13
<i>Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN</i>	
Nietzsche’de Güç İstemi Kavramı .....	35
<i>Hakan ÇÖREKÇİOĞLU</i>	
Aktif ve Pasif Ötanazi Ayrımı Ahlaksal Bir Ayrım Mıdır? .....	47
<i>Erol KUYURTAR</i>	
Öğretmen Niteliği Problemi: Felsefî Bakış Açısı .....	71
<i>Ayhan AYDIN – Şengül UYSAL</i>	
Heidegger ve Sartre Felsefesinde “Kaygı” ve “Bulantı” Kavramlarının Analizi .....	85
<i>Haluk AŞAR</i>	
Foucault’da Kendilik Etiği ve Sanat Yapıtı Olarak Yaşam .....	101
<i>Sever IŞIK</i>	
Arası( <i>nda</i> )lığın Aporetliği: Jorge Luis Borges ve Karar Verilemezliğin Labirenti .....	117
<i>Ruhtan YALÇINER</i>	
Karşıolgusal Durumların Epistemolojisi ve Deneyim .....	131
<i>Fatih ÖZTÜRK</i>	
Felsefede ve Fizyolojide Camera Obscura: 19. Yüzyıl Alman Düşünce Dünyasına Dair Bir İnceleme .....	141
<i>Kaan KANGAL</i>	
Kant Felsefesinde Çoklu Ben’in Birleştiricisi Olarak Zaman .....	171
<i>Funda NESLİOĞLU SERİN</i>	
Yaşamın Kendisinden Varlığın Gerçekliğine .....	187
<i>Yakup KAHRAMAN</i>	

Gerçeklik Anonim Bir Süreçtir: Whitehead Ontolojisinde Dinamizmin Kuruluşu Üzerine Bir İnceleme .....	197
<i>Sercan ÇALCI</i>	
Türkiye’de Rousseau Algısına Eleştirel Bir Bakış: Atatürk Rousseau’dan Etkilenmiş Miydi? .....	215
<i>Özgüç ORHAN</i>	
Klasik Yunan Tragedyasında Ad(landırman)ın “Trajik” İşlevi .....	237
<i>Erman GÖREN</i>	
Antik Yunan Felsefesinde “Fantasia”nın Epistemolojik Rolü .....	265
<i>Ahmet Emre DAĞTAŞOĞLU</i>	
Aristoteles’in <i>Paradeigma</i> Anlayışı ve Cicero’nun Retorikteki Kullanımına Etkisi .....	289
<i>Ceyda ÜSTÜNEL KEYİNCİ</i>	
Mimari Tasarım için Bir Kavram Kaynağı: Robert Venturi’nin “Mimarlıkta Karmaşıklık ve Çelişki” Kitabı .....	309
<i>Nazmiye ÖZTÜRK</i>	

## Contents

---

In the Name of “Democracy to Come”: Derrida’s “Friendship” <i>Sengün Meltem ACAR</i>	.....1
The Forgiven Hospitality and the Hospitable Forgiveness: The Relation of the Ethical (Impossible) and the Political (Possible) in the Philosophy of Derrida <i>Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN</i>	.....13
The Concept of the Will to Power in Nietzsche <i>Hakan ÇÖREKÇİOĞLU</i>	.....35
Is the Distinction Between Active and Passive Euthanasia a Moral Distinction? <i>Erol KUYURTAR</i>	.....47
The Problem of Teacher Quality: A Philosophical Perspective <i>Ayhan AYDIN – Şengül UYSAL</i>	.....71
Analysis of the Concept of “Angst” and “Nausea” in Heidegger’s and Sartre’s Philosophies <i>Haluk AŞAR</i>	.....85
Ethics of Self in Foucault and Life As Work of Art <i>Sever IŞIK</i>	.....101
Aporetics of the In-Between: Jorge Luis Borges and the Labyrinth of Undecidability <i>Ruhtan YALÇINER</i>	.....117
Epistemology of Counterfactuals and Experience <i>Fatih ÖZTÜRK</i>	.....131
Camera Obscura in Philosophy and Physiology: A Study on the 19th Century of German World of Thought <i>Kaan KANGAL</i>	.....141
Uniting the Manifolddness of the Selves in Kant's Philosophy: Time <i>Funda NESLİOĞLU SERİN</i>	.....171
From the Reality of Life to the Being Itself <i>Yakup KAHRAMAN</i>	.....187

Reality is an Anonymous Process: An Inquiry on the Constitution of Dynamism in Whitehead's Ontology .....	197
<i>Sercan ÇALCI</i>	
A Critical Look at the Perception of Rousseau in Turkey: Was Atatürk Influenced by Rousseau? .....	215
<i>Özgüç ORHAN</i>	
The Tragic Function of Name/Naming in Classical Greek Tragedy .....	237
<i>Erman GÖREN</i>	
Epistemological Status Of "Phantasia" In The Philosophy Of Ancient Greek .....	265
<i>Ahmet Emre DAĞTAŞOĞLU</i>	
Aristotle's Paradeigma Notion and it's Influence On Cicero's Usage in Rhetoric .....	289
<i>Ceyda ÜSTÜNEL KEYİNCİ</i>	
A Concept Resource for Architectural Design: The Book of Robert Venturi "Complexity and Contradiction in Architecture" .....	309
<i>Nazmiye ÖZTÜRK</i>	

## Yayın İlkeleri

- 1) FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), temelde bir felsefe dergisidir. **Kuramsal olmak kaydıyla**, sosyal bilimlerin diğer alanlarındaki yazılara da yer verilir.
- 2) Hakemli olan bu dergi, yılda iki kez (Bahar/Güz dönemlerinde) yayınlanır.
- 3) Dergiye gönderilecek yazılar; makale, çeviri ve kitap tanıtımı türünde olmalıdır. Yazıların sorumluluğu yazarına aittir.
- 4) Yazılar, Türkçe veya batı dillerinde (İngilizce, Fransızca ve Almanca) olabilir. Yabancı dilde yazı yayınlamak isteyen yazarlar, yazılarının geniş (yazıda söylenmek istenen açıklayan) bir Türkçe özetini de göndermek zorundadır.
- 5) **Başlık:** Makale başlığı, 16 punto olarak ve koyu harflerle yazılmalıdır.  
**Yazar Adı:** Başlığın hemen altına, sağa yaslanmış olarak ve 11 puntoyla; soyadın tüm harfleri büyük olarak yazılmalıdır. Soyadınıza bağlı "\*"lı bir dipnotla ünvanınız ve çalıştığınız/öğrenci olduğunuz kurum belirtilmelidir.
- 6) Her makalede, yazar adının hemen altında hem Türkçe ve hem de bir batı dilinde olmak üzere, 200'er kelimeyi aşmayan **özet** ve **abstract** yer almalıdır. "Abstract"ın üzerinde, **makalenin o yabancı dildeki adı** da bulunmalıdır.  
Ayrıca: özetin de abstractın da başlığı büyük harfle olmalı; bütün özet/abstract **10 punto ve italik** yazılmalıdır.
- 7) **Anahtar kelimeler/keywords** hemen özetin/abstractın altında verilmelidir. Bunların üçten az sekizden fazla olmaması gerekmektedir.
- 8) Yazılar 5000 kelimeyi geçmemeli, A4 kağıdının bir yüzüne çift aralıklı, **sol 4,5 cm., üst 5,5cm., alt 3 cm. ve sağ marjlar en az 5 cm.** bırakılarak yazılmalıdır. Yazıların **alt başlıkları, 11 punto ile koyu ve sol marjdan başlamak üzere** yazılmalıdır. Yayınlanması kabul edilen yazılar Word Programında Times New Roman 11 punto ile yazılmış olmalı ve **flsfdergisi@hotmail.com** adresine gönderilmelidir.
- 9) Dergi adresine ulaşan yazılar, öncelikle içerik, yazım kuralları vd. yönlerden yayın kurulu tarafından incelenir ve değerlendirilmek üzere isimsiz olarak konu ile ilgili iki hakeme gönderilir. Hakemlerden gelecek görüşler doğrultusunda yazının doğrudan veya kısmen düzeltilerek yayınlanmasına veya aksine karar verilir ve sonuç yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen yazılar, en geç bir ay içinde yayın kuruluna gönderilmelidir.
- 10) Bahar sayısı için yazılar, en geç Şubat ayının son haftası; Güz sayısı için en geç Eylül ayının son haftasına kadar gönderilmelidir.
- 11) Yayınlanan yazılar için yazar(lar)a telif ücreti karşılığında her makale için 2 (iki) adet dergi gönderilir. Yayınlanmayan yazılar geri gönderilmez. Yazar(lar)a bilgi verilir.
- 12) Kaynaklara göndermeleri **dipnot biçiminde**, sayfa sonunda; *yazarın adı soyadı; alıntı yapılan metnin adı; (varsa çevirimi); yayınlayan kurum, yayınlandığı şehir ve yıl; sayfa numarası* sırasıyla veriniz. **10 punto** olmalarına dikkat ediniz.
- 13) Metnin sonuna, **yazarların soyadlarının alfabetik sırasını** gözeterek -dipnotlarda toplanmış ve yararlandığınız kaynaklara dayanan- bir **kaynakça** koyunuz.



# “GELECEK DEMOKRASİ” ADINA: DERRIDA’NIN “DOSTLUĞU”

Sengün Meltem ACAR\*

## ÖZET

*Bu çalışma, Derrida’nın, dostluğu “gelecek demokrasi” için neden vazgeçilmez gördüğüne ilişkin kısa bir giriş denemesi niteliğindedir. Kardeşlik ya da kökensel ortaklıklar temelinde düşünülen dostluk anlayışının demokrasi için neden bir tehlike oluşturduğunu ve dostluk kavramının Derrida’daki politik bağlamını ortaya koymayı amaçlayan bu yazıda, geleneksel dostluğun “gelecek demokrasi” adına yapısöküme uğratılması gerekliliği ele alınmaktadır.*

**Anahtar Sözcükler:** Derrida, gelecek, yapısöküm, dostluk, kardeşlik, demokrasi.

(In the Name of “Democracy to Come”: Derrida’s “Friendship”)

## ABSTRACT

*This study can be considered as a short introduction essay regarding why Derrida considers friendship indispensable for “democracy to come”. In this essay that why friendship cognizance based on fraternity or congeneric participation is a threat for democracy is being focused on and puts forth the political context of Derrida’s concept of friendship, the necessity of deconstruction of the traditional friendship in the name of “democracy to come”, is to be approached.*

**Key words:** Derrida, to come, deconstruction, friendship, brotherhood, democracy.

---

\* Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi  
*FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2014 Bahar, sayı:17, s. 1-12.  
ISSN 1306-9535, [www.flsfdergisi.com](http://www.flsfdergisi.com)

Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı kitabında, kendinden öncekilerle zıt eğilimleri ve beğenisi olan, tehlikeli "belki"lerle uğraşmaya gönüllü felsefecilerin gelişini müjdelir.<sup>1</sup> Bu kehaneti haklı kılan isimlerden biri, kuşkusuz Derrida'dır. Çetrefilli metinlerinde *olanaksızın deneyimi*\* peşinde durmaksızın koşan Derrida, bu tavrıyla okuyucuya huzursuz; hatta huysuz görünebilir. Fakat bu yoruculuğun, Derrida'nın sorunlara yaklaşımındaki samimi kaygısının yanı sıra, Nietzsche'nin deyişiyle "tehlikeli işlerle uğraşmanın" gerektirdiği ciddiyetten kaynaklandığını düşünmek, onun deneyimine tanıklık etme keyfinin bir tür bedeli gibidir.

Tıpkı Nietzsche'nin geleceğe dönük yüzü gibi, Derrida'nın gözleri de geleceğe çevrilidir. "Gelecek" adaletten, "gelecek" demokrasiden, "belki"den söz eden Derrida, adaletin de, demokrasinin de "şimdi ve burada" var olduğunu iddia eden anlayışa karşı çıkar. Bu yazının konusunu oluşturan ve Derrida'nın demokrasi adına yapısöküme uğratılması gerektiğini düşündüğü dostluğu nasıl ele aldığı da, her şeyden önce onun "gelecek" düşüncesiyle, zamanı ifade etmeyen bir gelecek anlayışını nasıl tasarladığıyla ilgilidir.

Derrida'nın "gelecek" düşüncesi, onu birçok bakımdan anlaşılır kılmaya yardımcı olabilecek Platoncu bir kavram üzerinde açıklanır: Khôra. Platon'un *Timaios* diyalogunda adı geçen bu kavram, evrenin oluşumu açıklanırken, Demiurgos'un şeyleri "orada" oluşturduğu, fakat kendisi yer olmayan "bir yer" anlamında kullanılmıştır.<sup>2</sup> Platon'un ne idealarına ne görünenlerine benzeyen, dolayısıyla "ne duyumsanabilir ne de kavranabilir"<sup>3</sup> olan Khôra, bu özelliğiyle Derrida'ya göre "Platoncu felsefe"yle "metnin kendisi" arasındaki ayrımı gözler önüne sermesinin yanı sıra, ikili düşünme mantığına da meydan okur. Bu anlamda "üçüncü bir türe ait olarak görülebilecek" Khôra, " ... iki kutup arasındaki bir salınım değildir. Bu salınım iki tür salınım arasında salınır: Çifte dışlama (*ne/ne de*) ve katılım (*aynı anda ... hem o hem de bu*)"<sup>4</sup>

Derrida, Khôra adının "yersizliği"nde, "geleceğin" çağrısının duyulabileceğine işaret eder.<sup>5</sup> Derrida'nın sözünü ettiği bu çağrının ne olduğunu anlayabilmek içinse, "gelecek" düşüncesini ifade eden iki sözcük arasında yapmış olduğu ayrımı ve bu ayrımla beliren iki farklı gelecek anlayışını ortaya koymak gerekir. Fransızca'da *future* ve *l'avenir*, İngilizce'de *future* ve *to come* olarak ifade bulan sözcüklere, -Derrida'nın hassasiyetini göz önünde bulundurarak- dilimizde *olacak anlamında gelecek ve gelecek*

<sup>1</sup> Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Yorum Yayınevi, İstanbul, 2001, s.9

\* Derrida'nın birçok metninde karşımıza çıkan bu ifade, Derrida'ya göre yapısöküme ilişkin "kötünün iyisi" bir tanım olarak adlandırılabilir. (J. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, Fordham University Press, New York, 1997, s. 32)

<sup>2</sup> J. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, Fordham University Press, New York, 1997, s. 84

<sup>3</sup> J. Derrida, *Khôra*, çev. Didem Eryar, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2010, s.13

<sup>4</sup> J. Derrida, *Khôra*, s. 17

<sup>5</sup> J. Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason*, çev. Pascale-Anne Brault&Michael Naas, Stanford University Press, Stanford California, 2005, s. xv

karşılıkları verilebilir. Olacağın (future) beklenen, planlanan ve öngörülebilir olmasına karşın; gelecek (l'avenir), öngörülemez, dolayısıyla beklenmeyene işaret eder. Derrida'nın "gerçek gelecek" olarak adlandırdığı *l'avenir*, insanın tüm kontrol etme arzusunun karşı koyan ve tıpkı Khôra gibi ne var olduğunu ne de olmadığını söyleyebileceğimiz bir özelliğe sahiptir.

"Gelecek", Derrida'nın kullandığı birçok kavramla yakından ilgilidir. Her şeyden önce anlam ve yapı-söküm düşüncesine temel oluşturan bu kavram, "bulunuş metafiziği"ne karşı durarak, yapı-sökümle gösterilen, anlamın şimdi ve burada tamamlanışının olanaksızlığına işaret eder. "Gelecek", gelişimi tamamen öngörülemez olan, beklenmeyen bir "Başkası"nın gelişimi gibidir. Bir başka kişi ya da şey olarak görülmekten çok daha fazlasına işaret eden Başkası, yakalanmaya meydan okuyan her tür durumu, her şeyi, herkesi içinde barındırır.<sup>6</sup> Bu anlamda yapı-sökümün de olanağı olan söz konusu başkalık, düşüncenin ve anlamın hiçbir zaman sabitlenemeyeceğini gösterir. Şimdiye ait tüm olanaklılığı ve olanaksızlığı bir arada taşıyan "gelecek", tıpkı anlam gibi sürekli ertelenen ve ancak bu sürekli ertelenişle deneyimlenen bir yabancıdır. Derrida, gerçek geleceğin sahip olduğu bu özelliğe, kendisine ulaşılacak bir ideal gözüyle bakılmasını da doğru bulmaz. Çünkü böylesi bir hedefe sahip olmak, geleceği bulunuşta yakalayıp hapsedmeye çalışmak anlamına gelir.

Dostluğun, "gelecek demokrasi" adına yapı-söküme uğratılması gerekliliği de bu noktada karşımıza çıkar. Zira Derrida'ya göre tamamen olumlu bir etkinlik olan yapı-söküm, şimdide olanı değil, geleceği olumlayan bir işlemdir.<sup>7</sup> Derrida'nın "adalet" olarak tanımladığı<sup>8</sup> bu edim, "adalet" adını almasını da geleceği onaylamasıyla hak eder. Dolayısıyla demokrasinin yapı-sökümü, demokrasinin şimdi ve burada var olduğunu iddia eden söylemin egemenlik iddiasına karşı, "gelecek demokrasi" için her şeyden önce adaletle ilişkin bir gerekliliktir.

Derrida'nın dostluğa nasıl yaklaştığını görmek için öncelikle ve kısaca yapı-söküme değinmenin yerinde olacağını düşünüyorum. Yapı-söküm, en genel şekliyle söylendiğinde Platon'dan itibaren köklenecek büyüyen Batı Metafizik geleneğinin ikili bakış açısını sorgulayan ve sarsan bir anlayışa işaret eder.<sup>9</sup> Temelde bir ilk ilke etrafında şekillenerek karşıt düşünceyi üzerinden işleyen Batı Metafiziğinin düşünme biçimi, anlamı, birbirine hiyerarşik bir karşıt konumlandırma ile yerleşen kavramlarla oluşturur. Yapısalcılığın gösteren - gösterilen ayrımındaki kendilik taşıyan bir gösterilenin varsayılışında ve anlamın oluşturucusu olan kavramların belirlenmesinde de karşımıza çıkan bu yapı anlayışı, söz konusu kavramları sabit birer kendilik olarak görür. Bu bakış açısına doğru-yanlış, iyi-kötü, güzel-çirkin gibi akla ilk gelen karşıtlıkların yanı sıra, yazının konusunu

<sup>6</sup> M. Dooley&K. Liam, *The Philosophy of Derrida*, Acumen, Stocksfield, s. 107

<sup>7</sup> J. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, Fordham University Press, New York, 1997, s.41

<sup>8</sup> J. Derrida, "Force of Law", *Deconstruction and The Possibility of Justice*, ed. Drucilla Cornell&Michel Rosenfeld&David Gray Carlson Routledge, New York London 1992, s.15.

<sup>9</sup> J. Derrida, *Positions*, çev. Alan Bass, The University of Chicago Press, Chicago 1981, s. 41

oluşturan dost kavramı da, karşısına konumlandırılan düşmanla örnek verilebilir. Kavramların oluşturulma sürecinde narsistik bir arzuyla hakikati dile getirme iddiasında olan geleneksel düşüncedeki Başkası, yukarıda sözü edilen beklenmedik ve öngörülemez geleceğin Başkası değil, kendi apaçık varlığının karşısına yerleştirdiği ve küçümsediği, kendi olmadığı için başka olan bir Başkası'dır. Derrida'nın yapısökümle gerçekleştirmek istediği sarsıntı, işte bu karşıtlıktaki iktidarlığı hedef alan kutuplu düşünme eğilimine; başka bir deyişle doğruya, iyiye, güzele üstün ve mağrur bir görüntü veren makyajın silinmesine yöneliktir.

Derrida, yapısökümden söz ettiği birçok yerde yapısökümün ne olduğunu tanımlamak yerine, onun daha çok ne olmadığı üzerinde durur; özellikle de bir yöntem veya araç olarak görülemeyeceğinin altını çizer.<sup>10</sup> Derrida'ya göre bir edim olarak doğal olmayanın doğallaştırılmaması kaygısını taşıyan yapısöküm durağan bir kendilik varsayımına karşı olduğu için, yapının temeline doğru geri giden bir işlem olarak görülemez. Bununla birlikte, metafiziğe dışarıdan gerçekleştirilen bir müdahale olarak da anlaşılması gereken yapısöküm, bu bütünün içinde, her bir seferinde tekil olarak gerçekleşmeyi sürekli devam ettiren bir işleyişin ifadesidir.<sup>11</sup> Dolayısıyla onun ne olduğunu tanımlamaktansa ne olmadığını belirterek Derrida'nın vurgulamak istediği şeyin, her tanımın kaçınılmaz kaderi olan merkez anlayışından ve anlamın sabitlenmesinden sakınma arzusu olduğunu söyleyebiliriz.

Metafizik düşüncenin işleyiş mantığını ifade eden ikili karşıtlık, Derrida'nın yapısökümünde çözülmeye, sökülmeğe başlar. Fakat bu edim, metafiziği aşmaya yönelik bir girişim değildir. Zaten tüm düşünce tarihine, kurumlara, ilişkilere "babalık" eden metafiziğin aşılması olanaklı da değildir. Yapısökümle gerçekleştirilmek istenen şey, baba ocağından çıkarak, onun sözünün yasa kıldığı tanımların mutlaklığını bozmak ve bilinmeyenin, Başkası'nın sesine kulak vermektir.

Bu çağrının yankılandığı önemli kavramlardan biri de dostluktur. Derrida'ya göre genellikle etik ve psikoloji ile ilgili olduğu düşünülen; bu nedenle politik alanda kendisine pek rastlanmayan dostluk, felsefe ile politikayı bir araya getirmekle kalmadığı gibi, adalet ve bilhassa demokrasinin anlaşılmasında belirleyici bir rol oynar.\* *Politics of Friendship* adlı kitabında geleneksel dostluk anlayışından, özellikle de dostluğu toplumsal ve siyasi yaşamın düzenleyicilerinden biri olarak gören Aristoteles'ten yola çıkan Derrida, dostluk kavramının politikayla ilişkisini birçok farklı biçimde ele alır. Bunlardan biri de, aşağıda ele alınacak olan

<sup>10</sup> J. Derrida, *Margins of Philosophy*, çev. Alan Bass, The Harvester Press, Sussex, 1982, s. 124

<sup>11</sup> J. Derrida, *Of Grammatology*, çev. Gayatri Chackravorty Spivak, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1976, s.24

\* Derrida, *Politics of Friendship* kitabının temelini oluşturan bu düşüncelerini; politika, dostluk, demokrasi ve konukseverlik başlıkları altında, Geoffrey Bennington'la 1997 yılında Sussex Üniversitesi'nde yaptığı bir görüşmede dile getirmiştir ([www.livingphilosophy.org/Derrida-politics-friendship.htm](http://www.livingphilosophy.org/Derrida-politics-friendship.htm) Erişim tarihi 12 Şubat 2014).

aynılık ve kardeşlik\*\* düşüncesinde temellenen, Derrida'nın, okuyucularından ötesini düşünmeye çağırdığı<sup>12</sup> dostluk anlayışıdır.

Derrida'nın dostluk sorgulamasında kendisinden hareket ettiği Aristoteles, tıpkı daha sonra kendi düşüncesi üzerinde daha da belirginleşen geleneksel dostluk anlayışının diğer temsilcileri –özellikle Cicero ve Montaigne- gibi, bu bakış açısının dışında değildir. O, dostluk hakkındaki düşüncelerini açıklarken öncelikle dostluğun yaşam için zorunluluğundan, insanın diğer insanlarla kuracağı dostluklara ne denli ihtiyaç duyan bir varlık olduğundan söz ederken, insanın mutluluğu için gerekli olan bu ilişkiyi aynı zamanda bir erdem olarak görür.<sup>13</sup> İlişkilerin niteliği bağlamında üç dostluk türünü birbirinden ayıran Aristoteles, ilk olarak en aşağı düzeyde gördüğü ve “fayda” üzerine kurulan dostluğu ele alır. Ona göre bu dostluk, tarafların birbirlerinden yararlanmaları temelinde ortaya çıktığı için, genellikle yaşlılarda ve zengin-fakir, bilgili-bilgisiz gibi birbirine zıt özelliklere sahip insanlar arasında, ihtiyaçları karşılamak üzere kurulur. Derrida'nın “politik dostluk”<sup>14</sup> olarak adlandırdığı bu dostluk türü, çıkarların sona ermesine neden olan değişimle bozulduğu için kalıcı olmayan ve dolayısıyla gerçek dostluğa en uzak olan dostluk biçimidir. Aristoteles'in söz ettiği ikinci dostluk türü, ilkinden daha samimi ve bir tür sevgiye tanık olunabilecek “hazza dayalı” dostluktur. Erotik ilişkinin de dahil olduğu bu dostluk kategorisi, insanın rasyonel yanından ziyade duygularına dayanan bir ilişkiselliği ifade eder. Aristoteles'in daha çok gençler arasında gördüğünü belirttiği bu dostlukta ilişki; duygular, arzular ve ortak haz üzerine kurulduğu için dostluklar yaşamı keyifli kılarken, dostlar da –bir ölçüde- kendileri olduğu için sevilirler. Bununla birlikte, tıpkı gençlik gibi hızla değişen duygular, haz yoluyla kurulan dostlukların da zamanın akışına karşı koyamamasına neden olur. Zamana meydan okuyuşuyla Aristoteles tarafından “gerçek dostluk” olarak adlandırılan üçüncü dostluk türü ise, erdemli kişilerin dostluğudur. Oldukça ender rastlanan bu dostluklarda ilişkinin temelini, tarafların iyi ve erdemli olmaları oluşturur: “İyi kişilerin ve erdeme uygun olarak birbirine benzer kişilerin dostluğu mükemmeldir. Bunlar iyi olduklarından ötürü birbirleri için karşılıklı iyi şeyler isterler; kendi başına iyidirler. Dostlarına sırf onlar için iyi şeyler isteyenler en çok dost olanlardır. Bunlar ilineksel anlamda değil, kendilerinden ötürü böyle olurlar.”<sup>15</sup>

Aristoteles'in “gerçek” olarak tanımladığı bu dostlukta dikkati çeken ilk şey, örtük olmakla birlikte ilişkinin iki tarafının benzer, hatta aynı olmasına ilişkin vurgudur. Dostluğu erdem temelinde kurgulayarak, Derrida'nın kardeşliğin ve kökensel ortaklığın ötesindeki dostluk çağrısına

---

\*\* Metin içerisinde “kardeşlik” sözcüğü, “erkek kardeşlik” (fraternité) anlamında kullanılmaktadır.

<sup>12</sup> J. Derrida, *Politics of Friendship*, çev. George Collins, Verso, London New York, 2005, s. viii.

<sup>13</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Kebikeç, Ankara 2005, s. 155

<sup>14</sup> J. Derrida, *Politics of Friendship*, çev. George Collins, Verso, London New York, 2005, s. 200.

<sup>15</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Kebikeç Yayınları, Ankara 2005, s. 158

benzer bir arayış içinde görünen Aristoteles, yine de aynılık düşüncesinden hareket eder. "İnsanın dostu bir başka kendidir"<sup>16</sup> sözüyle kişinin karşısında daima bir Başkası'nın var olduğunu ifade eden Aristoteles, Başkası'nın başkılığından ziyade, ben ve Başkası arasındaki benzerliği ilişkinin belirleyicisi kılar. Ben ve Başkası arasındaki gerçek dostlukta ilişkisellik bağını ise sevgi anlayışıyla temellendirir. "İnsanlar dostu severken kendileri için iyi olanı sever, çünkü iyi kişi dost olduğunda dostu olduğu kişi için bir 'iyi' olur. Demek ki herkes kendisi için iyi olanı sever."<sup>17</sup> sözlerinden de anlaşıldığı üzere dostluğun kurulmasında ve kalıcılığının sağlanmasında en önemli unsurlardan biri, dostluğa içkin olan sevgidir. Gerek sevgi gerekse dostluk, kişilerin "iyi" olmaları temelinde yükselen kavramlardır. Bu noktada Derrida'nın üzerinde ısrarla durduğu ve Aristoteles'in yapmadığını belirttiği "kim?" ve "ne?" soruları arasındaki ayrım<sup>18</sup>, hem Aristoteles'in dostluğunun neden aynıya duyulan sevgi olarak görülebileceğini hem de Derrida'nın dostluğu nasıl ele aldığını ortaya koymaya yardımcı olur. Aristoteles'in "dost"u erdemli kişi olarak tanımlaması, sevilenin "kim" olduğundan çok, "ne" gibi özelliklere sahip olduğunun önemli olduğunu gösterir. Bu anlamda dostluk, bir "kendinde iyi" ile bir başka "kendinde iyi"nin aynılığı üzerine kurulan bir birlikteliktir. Kişilerin rasyonel yetileri ve karakterlerindeki benzerlikler üzerine inşa olan dostluk, taraflar değişmediği sürece varlığını devam ettirir. Sabit ve hatta değişime direnen bir kendilik ve iyilikle özdeşleştirilmiş kişilik, Aristoteles'in dostluk anlayışının iki vazgeçilmezidir. Aristoteles her ne kadar dostlukta sevmenin sevilmekten önemli olduğunu vurgulayarak kişinin etkin olmasının önemini ön plana çıkarsa da, söz konusu sevgi, kişinin ancak kendi gibi olana, aynı olana duyduğu bir sevgidir. Dolayısıyla dostluğun kalıcılığının kişilerin kim olduğundan çok ne olduğuna bağlı oluşu, dostluğu değişmez bir sevginin garantör gölgesine hapseder.

Derrida'nın dostluğu ele alırken kardeşliğin, akrabalığın, kan bağının ötesinde bir dostluk düşünüp düşünemeyeceğimiz sorusuna geri dönelim. Aristoteles'in söz ettiği dostluk, açık bir biçimde kardeşlik vurgusu taşımaz. Bununla birlikte, gerçek dostluğu yalnızca erkekler arasında olanaklı gören Aristoteles, yukarıda belirtilenlere ek olarak erkek yurttaşların dostluğunun altını çizmekle bu düşünceye dahil olur.\* Burada adı geçen "kardeşlik" sözcüğünün Fransızca *fraternité*, İngilizce *brotherhood* olan "erkek kardeşlik" olduğunu da unutmamalıyım. İnsanların kan bağıyla, ortak bir din, dil, kültür ya da coğrafyayla birbirine bağlılığı tarih boyunca dostluğun zemini olarak görülmüş, dostluk çoğunlukla kardeşliğe yüklenen değerleri taşımıştır. Dostluğun, insanın tercihinden tamamen bağımsız olan bu kökensel ortaklık, yani kardeşlik üzerinden düşünülmesi; ilişkinin tercihe bağlılığını, kişilerin her tür farklılığını ve ilişkiden vazgeçme olanağını -*ilişkinin belkisini*- ortadan kaldırır. Dostluğun kardeşlik olarak

<sup>16</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.180

<sup>17</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.161

<sup>18</sup> J. Derrida, *Politics of Friendship*, çev. George Collins, Verso, London New York, 2005, s.6

\* Derrida, *Politics of Friendship*'te (s. 184) Cicero ve Montaigne için de dostluğun tıpkı Aristoteles'teki gibi erdemli erkek yurttaşlar arasında olduğunu belirtir.

düşünülmesindeki en önemli vurgulardan biri de kuşkusuz –Aristoteles’teki gibi- ilişkinin “eşitlik” düşüncesi üzerinden tanımlanmasıdır. Farklı kimlik ve kişiliklerin varolduğu gerçekliğini yadsıyan bu bakış açısına göre önemli olan, ortaklıklardır. Başka bir deyişle tarafları, karakterlerini ancak hadım ederek dost kılabilen bu düşünce, farklılıklara izin vermemekle birlikte; kişileri tekilliklerinde değil, homojen bir yapı içinde –ailede, ulusta, dindögörmek ister. Bu eşitlik arzusu Eski Yunan’da *polis*in *yurttaşlarını* Ortaçağ’da *Tanrı’nın oğulları* kılarken, Fransız Devrimi’yle ise *tüm insanların kardeşliği* anlayışına götürmüştür. Bu durumun en açık ifadelerinden biri, günümüzde kutsallığını koruyan İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi’nin ilk maddesinde karşımıza çıkar: “Her insan özgür; onur ve haklar bakımından eşit doğar. Akıl ve vicdanla donatılmış olup, birbirlerine kardeşlik anlayışıyla davranır.” Dostluğu farklı düşünmeye çağırın Derrida’nın sesinde; söz konusu karşılıklılık, eşitlik ve simetri anlayışının yeniden düşünülmesinin gerekliliği çınlar. Mutlak iyilik temeli üzerinde idealize edilen ve Başkası’nın başkılığının görülmediğı geleneksel bakış, aslında iddia ettiğı masumiyetten çok uzaktır. Zira bu dostluk anlayışında Başkası’nın özgürlüğü sınırlanmakta ve Başkası, hegemonik bir sevgi aracılığıyla baskı altına alınmaktadır.

Derrida, geleneksel dostluk anlayışının yapısökümüne, Aristoteles’e atfedilen “Ah dostlar, hiç dost yok!”\* seslenişine bambaşka bir tını kazandıran Nietzsche’yle devam eder. Dostluğa önem vermekle birlikte dostu, dostluğu alışılmışın dışında ele alan Nietzsche, bu seslenişi tersine çevirir: “Galiba biri günün birinde şöyle dediğinde daha sevinçli bir ana ulaşacaktır. ‘Dostlar, dost diye bir şey yoktur’ diye haykırdı ölmekte olan bilge; ‘Düşmanlar, düşman diye biri yoktur’-diye haykırıyorum ben, yaşayan aptal.”<sup>19</sup> Nietzsche’nin Aristoteles’e atfedilen bu ifadeyi tersine çevirmesi, öncelikle onun metafizik kavram ve karşıtlıklara ilişkin eleştirisiyle ilgilidir. Bilincin ürünü olan tüm kavram ve karşıtlıkların aslında insanın bilinc dışı tarafından oluşturulduğunu düşünen Nietzsche, bu kavramların zamanla birer merkeze dönüştüğünü ileri sürerek yaşamın doğal akışında kendiliğinden oluşan değerlerin nasıl hakikat haline geldiğini ortaya koyar. Bu eleştirisi doğrultusunda dostu düşmana çeviren Nietzsche’nin gerçekleştirdiğı dönüşüm ise kavramların basit bir tersine çevrimi değildir. Derrida, Nietzsche’nin bu dönüşümle başka bir düşünme biçimine geçtiğini ileri sürer. Ona göre geleneksel düşünmeyi belirleyen mantığın temel ilkelerinden ve bundan kaynaklanan zıtlıklarla düşünme eğiliminden kurtulan Nietzsche, yeni ve özgün bir yaklaşımı ifade eden “belki”nin kapısını açmıştır. Nietzsche’nin bu düşünme şekli, Derrida’nın yapısökümünde çok önemli bir rol oynayan “gelecek” düşüncesini ifade eder. Tamamen yeni ve farklı olanın dile getirildiğı bu “belki”li düşünme, bir

\* Derrida’nın *Politics of Friendship* kitabının hemen başında karşımıza çıkan ve Aristoteles’e atfedildiğı aktarılan bu ifade, Derrida’nın aynı çalışması boyunca birçok tartışmaya zemin oluşturur. Söz konusu ifadenin Aristoteles’e atfedilişine ve Derrida’nın çalışmasına ilişkin eleştiriler içinse Giorgio Agamben’in “Dostluk”, çev. Maya Mandalinci, Cogito 68-69, s. 165-172 yazısına bakınız.

<sup>19</sup> F. Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca I*, çev. Cemal Atila, Say Yayınları, İstanbul, 2003, s. 254.

yandan geleceğe yönelen bir kapı iken, bir yandan da sonsuz farklı olasılığın varlığına işaret eder. Sabit bir dayanak noktasının olmadığını gösteren *belki*, indirgenemezliğe yaptığı vurguyla kaygan bir zemini gösterir; bütün tahminlerin ve her tür garantinin ötesini. "Belki'nin gelişi sadece yıkıcı bir dönüşüme, -zaten paradoksal olan ('Ah dostlar, hiç dost yok')- geleneğin tersine çevrilmesine neden olmaz; karşıtının itirafını, hakikate yabancı olmayan bir hatanın itirafını ateşler. Belki de hakikatin kendisi budur, daha üstün ve daha derin bir hakikatin"<sup>20</sup>

Nietzsche'nin "Düşmanlar, düşman diye biri yoktur" ifadesi de, kendisini "ben, yaşayan aptal" olarak nitelendirdiği de, metafizik düşüncüyü ve metafizik düşüncenin dostluğunu bozmaya, yeni bir bakış açısı ortaya koymaya yöneliktir. Geleneksel yaklaşımın insanlar arasındaki farkı kaldırmaya çalışarak kurduğu dostluk, Nietzsche'ye göre tam tersine kişiler arasında mesafenin korunmasını gerektirir. Derrida'nın yapı sökümünde önemli yer tutan ve başkallığı korumaya yönelen bu dostluk anlayışı, söz konusu mesafeyle birlikte geleneksel dostluktaki yakınlık ve sevginin ötesine geçer. Başkası'na sahip olmadığı özellikleri yükleyerek onu ve ilişkiyi yüceltmediği gibi, dostunu ürettiği ideal değerlere ve kutsal bir bağlılığa uymak zorunda bırakarak ezip, geleceği geçmişe hapsetmez. Her şeyden önemlisi de dosta dost olmama hakkı tanıyan bu bakış açısı kardeşliğe değil; henüz orada olmayana, başkallığın geleceğine seslenen bir onaylamadır.

Nietzsche'nin "belki"siyle geleneksel dostluk-düşmanlık karşıtlığının dostluk lehine olan hiyerarşisini dönüşüme uğratan Derrida, söz konusu iki kavramın kesişim noktalarına dikkat çekerek, durmaksızın birbirinin yerini alan dostluk ve düşmanlığı helezonik bir döngü içinde sürdürmeye davet eder.<sup>21</sup> Derrida'nın, karşıtlarla düşünme eğiliminin sorunlu yanlarını ortaya koyan yapı sökümüyle birlikte, merkez anlayışının sarsıntısından geriye "karar verilemezlik" kalır. Başta adalet için gerekli olan karar verilemezlik, adalet konusunda ifade ettiği anlamın yanı sıra, Derrida düşüncesinde çok daha farklı bir hassasiyetin zeminini oluşturur. Derrida'nın iki anlam ya da karşıt kavram, iki karar arasında bir salınım veya gerilim olarak görülemeyeceğini belirttiği karar verilemezlik, daha ziyade her karar ve belirlenim anında özsel olarak yer alan ve her tür belirlenimciliğin güvencesini sarsan bir hayaletin deneyimidir.<sup>22</sup> "Her kavram ötekinin hayaletini taşır. Düşman dostun, dost düşmanın."<sup>23</sup> ifadesinde de belirttiği üzere, Derrida'ya göre kavramlar, birbirlerine bulaşmış haldedir. Derrida, *Marx'ın Hayaletleri* kitabına başlarken "yaşamayı öğrenmek istiyorum artık" ifadesine getirdiği açıklamayla bu deneyimi net bir biçimde ortaya koyar: "Yaşamayı öğrenmek hala gerçekleşmeyi bekleyen bir şeyse, yalnız yaşamla ölüm arasında

<sup>20</sup> J. Derrida, *Politics of Friendship*, çev. George Collins, Verso, London New York, 2005, s. 50

<sup>21</sup> J. Derrida, *Politics of Friendship*, çev. George Collins, Verso, London New York, 2005, s.72

<sup>22</sup> J. Derrida, "Force of Law", *Deconstruction and The Possibility of Justice*, ed. Drucilla Cornell&Michel Rosenfeld&David Gray Carlson Routledge, New York London 1992, s. 24

<sup>23</sup> J. Derrida, *Politics of Friendship*, s.72



gerçekleşebilir. Ne tek başına yaşamda, ne de *tek başına* ölümden gerçekleşebilir. İkisi arasında olup bitenler, tıpkı yaşamla ölüm arasındaki gibi, tüm 'ikiler' arasında olup bitenler, ancak herhangi bir 'hayalet' *üstüne veya hayaletlerle konuşmaktan (s'entretenir de quelque fantôme)* öteye geçemez. Öyleyse ruhları öğrenmek gerekecek. Hatta hayaletler alanı var olmasa bile; özellikle de bu nedenle öğrenmek gerekecek."<sup>24</sup> Derrida'nın "gelecek demokrasi"si, işte tam da bu hayaletlerden ve başkalıktan, adalet adına söz etmekle olanaklıdır.

Derrida'nın yukarıda sözünü ettiği öğrenme ve bu öğrenmeyle gerçekleştirilecek olan, aslında yapısökümün kendisidir. Başkasının ya da genel anlamda başkalığın gelişine çağrıda bulunan ve varlığına izin veren yapısöküm, belirgin olmayan sınır aralıklarını kendisine mesken edinir. Demokrasinin de, kendi yerini *yasa* ve *adalet* arasındaki bu durağan olmayan sınırdan aradığını belirten<sup>25</sup> Derrida'ya göre demokrasi, ancak "gelecek" fikriyle birlikte yaşayabilir. Bu düşüncesi doğrultusunda her şeyden önce *yasa* ve *adalet* arasındaki farkın altını çizen Derrida, *yasaya* yapısöküm uygulanabilirken, bunun *adalet* için geçerli olmadığını ifade eder.<sup>26</sup> Tıpkı demokrasi gibi *adalet*in de şimdi ve burada bulunmasının olanaklı olmayışı, *adalet*in *yasaya* indirgenemeyeceğini gösterir.

Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*'nde bir "vaat" olarak ele aldığı demokrasiyi -gelecek demokrasiyi-, *Rogues*'da ise otoimmünite kavramıyla birlikte düşünür. Demokrasinin egemenlik, özgürlük ve eşitlik anlayışlarıyla ilgisinde ele alındığı bu metin; özellikle de otoimmünite açıklaması, kardeşlik düşüncesi üzerine temellenen bir dostluk anlayışının "gelecek demokrasi" için neden tehlike oluşturduğunu görmemize yardımcı olur. Derrida'ya göre eski Yunan'dan miras kalan demokrasi kavramı, yüzlerce yıllık serüveninde "demos" (halk) ve "kratos" (güç) anlamlarında büyük değişiklikler göstermemiş, genellikle özgürlük ile ilgisinde ele alınmıştır.<sup>27</sup> Halkın ya da genel olarak bir topluluğu meydana getiren bireylerin egemenliği üzerine kurulu olan demokrasi, varlığını sürdürebilmesini, bu egemenliğe borçludur. Demokrasinin egemenlikle iç içe oluşu ise, Derrida'ya göre demokrasinin neden otoimmün olduğunu gösterir. Bir tıp terimi olarak "kişinin kendi dokularının immün sistemin zararlı etkilerine uğraması (antijen olarak algılaması ve bunlara karşı antikor oluşması)"<sup>28</sup> şeklinde tanımlanan otoimmünite, Derrida tarafından toplum analogisiyle ele alınır. Tıpkı bedeninin kendi kendini yok etme girişimi gibi demokrasi de, kendi iç dinamikleri tarafından sürekli tehdit altındadır. Demokrasinin varlığını sürdürebilmesi, başka bir deyişle halkın egemenliğini koruyabilmesi,

<sup>24</sup> J. Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 11

<sup>25</sup> J. Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason*, çev. Pascale-Anne Brault & Michael Naas, Stanford University Press, Stanford California, 2005, s. 39

<sup>26</sup> J. Derrida, "Force of Law", *Deconstruction and The Possibility of Justice*, ed. Drucilla Cornell & Michel Rosenfeld & David Gray Carlson Routledge, New York London 1992, s. 14

<sup>27</sup> J. Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason*, çev. Pascale-Anne Brault & Michael Naas, Stanford University Press, Stanford California, 2005, s. 22

<sup>28</sup> İsmet Dökmeçi, *Tıp Terimleri Sözlüğü*, İstanbul Medikal Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 538.

demokrasinin hüküm sürmesini sağlayacak tekil bireylerin homojenleştirilmesiyle olanaklıdır. Metafizik gelenek tarafından aşılana kendilik varsayımının da desteğiyle; aile, toplum, ulus ve konumuzu oluşturan dostluk, bu doğallaştırma ve homojenleştirme eğilimden payını alır.<sup>29</sup> Zira başka olan dışlanmadığı, herkes bir potada eritilmediği takdirde bütün bunların varlığı büyük risk altındadır.

Derrida'nın demokrasi ve egemenlik ilişkisinin çıkmazlarına verdiği en etkili örneklerin başında "haydut devlet"\* (état voyou) gelir. *Rogues*'da ele aldığı bu kavramla politik bağlamı içinde başkılığı ele alan Derrida, egemen gücün tanımladığı bu başkayı -ya da kardeş olmayanı-, egemenin homojenleştirememesi çerçevesinde açıklar. Her egemenlik, sahip olduğu gücü suistimal etmeye doğru kaçınılmaz bir sona gitmekte; dolayısıyla demokrasinin etkin olmasının tek yolu olan egemenlik, başkılığa olan bağlılığı bozarak demokrasiyi içten içe tüketmektedir.

Demokrasinin kalbinde yatan diğer sorunsal, Derrida'nın "demokrasinin kurucu ve şeytani ikilisi"<sup>30</sup> olarak adlandırdığı eşitlik ve özgürlüğün birlikteliğine ilişkindir. Eşitlik ve özgürlük, birbirinden ayrı düşünülemeyen, fakat birbirlerine karşıt gereksinimleriyle bir aradalıkları -tıpkı egemenlik gibi- demokrasiyi tehdit eden kavramlardır. "...özgürlük doğası itibarıyla koşulsuz, bölünemez ve hesaplanıp ölçülemeyen bir heterojenliğe sahipken; eşitlik, ölçü ve hesap kitap (dolayısıyla da koşulsallık) getirme eğilimindedir."<sup>31</sup> Bir tarafta her tür aynılışmaya direnen özgürlük, diğer tarafta bu özgürlüğün güvencesi olma adına özgürlüğü bozarak korumaya çalışan eşitlik. Demokrasinin olmazsa olmaz bu iki ögesi, onu var ederken ayı zamanda yıkımına neden olurlar. Bununla birlikte, Derrida için söz konusu bu otoimmünite her ne kadar yıkıcı bir görünüme sahip olsa da, aslında olumsuz bir anlam taşımaz.<sup>32</sup> Hatta gelecek demokrasiye hayat veren, onun bu otoimmün yapısıdır. Başkılığa izin vermesiyle Derrida'nın "gelecek demokrasi" olarak adlandırdığı demokrasi anlayışına kapı aralayan bu otoimmün durum, kardeşlik temelinde oluşan hiyerarşik dostluk politikasının ötesinde bir deneyime olanak sağlar. Kardeşlik üzerine söylediği sözlerin de yanlış anlaşılmasını istemeyen

<sup>29</sup> J. Derrida, *Politics of Friendship*, çev. George Collins, Verso, London New York, 2005, s. 159.

\* Derrida, soğuk savaş sonlarına dek devletlerin iç meseleleriyle ilgili bir anlamda kullanılan "haydut devlet" ifadesinin, 90'lardan sonra daha çok uluslararası terörizmi ifade etmek için kullanılmaya başlandığını belirtir. Özellikle ABD'deki 11 Eylül saldırılarından sonra ABD yönetimi tarafından sıklıkla telaffuz edilmeye başlayan "haydut devlet", demokrasinin en iyi örneklerinden biri olma iddiasındaki egemen gücün - Derrida'nın ifadesiyle baş haydut devlet ABD'nin- "evrensel demokrasi" adına müdahalede bulunduğu müttefik ya da kardeş olmayan devletleri tanımlar. Söz konusu bu adlandırmanın işaret ettiği bakış açısının, demokrasinin içsel çelişkilerini yansıttığını belirten Derrida'ya göre ise, her egemenlik kedisini kaçınılmaz olarak bu noktada bulur. Dolayısıyla aslında her devlet potansiyel veya aktüel bir "haydut devlet"tir. (Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason*, 95- 107)

<sup>30</sup> J. Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason*, çev. Pascale-Anne Brault & Michael Naas, Stanford University Press, Stanford California, 2005, s. 48

<sup>31</sup> J. Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason*, s. 48

<sup>32</sup> J. Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason*, s. 152

Derrida, kardeşliğe karşı bir söylem içinde olmadığını altını çiziyor.<sup>33</sup> Zira “gelecek demokrasi” için tehlike arz eden şey kardeşlik değil, bu erkek egemen türdeşlik düşüncesinin, yasaları belirleyebilecek bir politik diktatörlük olmaya her an hazır oluşudur.<sup>34</sup>

Derrida'nın *politik bir Khôra* olarak gördüğü<sup>35</sup> “gelecek demokrasi”, demokrasinin geçmişte de bugün de var olmadığını; yaşayan bir dostluktan ve demokrasiden söz etmenin olanaksızlığını gözler önüne serer. Dostluğu politik bir bağlamda, demokrasi adına ele alırken ilişkinin poetik yanını da vurgulayan Derrida; okuyucularını tarihsel, kültürel ya da dini temelleri aşan bir dostluğun yanı sıra, tüm ilişkilere özsel olan asimetriyi de düşünmeye davet eder.

---

<sup>33</sup> J. Derrida, *Politics of Friendship*, çev. George Collins, Verso, London New York, 2005, s. 305

<sup>34</sup> J. Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason*, çev. Pascale-Anne Brault & Michael Naas, Stanford University Press, Stanford California, 2005, s. 50

<sup>35</sup> J. Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason*, s.82

### KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Kebikeç, Ankara, 2005.
- Caputo, John, *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, Fordham University Press, New York, 1997.
- Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, çev. Gayatri Chackravorty Spivak, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1976.
- Derrida, Jacques, *Positions*, çev. Alan Bass, The University of Chicago Press, Chicago 1981.
- Derrida, Jacques, *Margins of Philosophy*, çev. Alan Bass, The Harvester Press, Sussex, 1982
- Derrida, Jacques, "The Force of Law", *Deconstruction and The Possibility of Justice*, ed. Drucilla Cornell & Michel Rosenfeld & David Gray Carlson, Routledge, New York London, 1992.
- Derrida, Jacques, *The Politics of Friendship*, çev. George Collins, Verso, London New York, 2005.
- Derrida, Jacques, *Rogues: Two Essays on Reason*, çev. Pascale-Anne Brault & Michael Naas, Stanford University Press, Stanford California, 2005.
- Derrida, Jacques, *Marx'ın Hayaletleri*, çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2007
- Derrida, Jacques, *Khôra*, çev. Didem Eryar, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2010.
- Derrida, Jacques, "Politics and Friendship: A Discussion with Jacques Derrida", A Conversation with Geoffrey Bennington at the University of Sussex, 1997. [www.livingphilosophy.org/Derrida-politics-friendship.htm](http://www.livingphilosophy.org/Derrida-politics-friendship.htm) (Erişim tarihi 12 Şubat 2014).
- Dooley Mark & Kavanagh Liam, *The Philosophy of Derrida*, Acumen, Stocksfield, 2007.
- Dökmeci İsmet, *Tıp Terimleri Sözlüğü*, İstanbul Medikal Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- Nietzsche, Friedrich, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Yorum Yayınevi, İstanbul, 2001
- Nietzsche, Friedrich, *İnsanca, Pek İnsanca I*, çev. Cemal Atıla, Say Yayınları, İstanbul, 2003.

# BAĞIŞLANAN KONUKSEVERLİK VE KONUKSEVER BAĞIŞLAMA: DERRIDA FELSEFESİNDE ETİK (OLANAKSIZ) VE POLİTİKA (OLANAKLI) İLİŞKİSİ

Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN\*

## ÖZET

*Etik ve politik olan, Derrida'nın düşünmesinde merkezi bir konumda bulunmaktadır. Bu çerçevede bir açmaz olarak sunulan konukseverlik ve bağışlama düşünceleri ışığında, Başkası'na karşı olan sorumluluk sorunu ele alınmaktadır. Bu sorunsal, aynı zamanda koşulsuz olan ile koşullu olan arasındaki ilişkiyi ve adaletin olanağını soruşturmaktadır. Bu bağlamda olanaksız olanın olanaklılık koşulları ortaya konulmaya çalışılacaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** Konukseverlik, Konuksevermezlik, Bağışlama, Karar verilemezlik, Başka, Etik olan, Politik olan

## (The Forgiven Hospitality and the Hospitable Forgiveness: The Relation of the Ethical (Impossible) and the Political (Possible) in the Philosophy of Derrida)

## ABSTRACT

*The ethical and the political are in the center of Derrida's thought. Within this framework, the problem of the responsibility to the Other will be examined in the light of the hospitality and the forgiveness be considered as aporias. This problematic is also associated with the possibility of justice and the relations between the unconditional and the conditional. In this context, the conditions of the possibility of the impossible will be scrutinized.*

**Keywords:** Hospitality, Forgiveness, Hostipitalité, Undecidability, The Other, The Ethical, The Political

---

\* Dr., Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim elemanı  
*FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2014 Bahar, sayı:17, s. 13-34.  
ISSN 1306-9535, [www.flsfdergisi.com](http://www.flsfdergisi.com)

Bağışlanan Konukseverlik ve Konuksever Bağışlama:  
Derrida Felsefesinde Etik (Olanaksız) ve Politika (Olanaklı) İlişkisi

Posta arabalarından söz et bana  
Kan var bütün kelimelerin altında

Umulmadık bir gün olabilir bugün  
Kan var bütün kelimelerin altında  
Cemal Süreya

Derrida konukseverlik düşüncesini ve bu düşüncenin olanaklı içerimlerini, ki bu içerimler her ne kadar kendilerini çoğu durumda bir olanaksızlık biçiminde sunuyor olsa da, aporetik yapısı içinde göstermeyi hedefler. Bir düşünce örgüsünü ya da bir kavramı kendi içerisinden eleştirerek ve düşüncenin kuruluş biçiminin içerimlerine kendisini yerleştirerek hareket eden düşünür, konukseverlik sorunu bağlamında bize bu düşüncenin sınırlarını ve bu sınırların nasıl yer değiştirdiğini, yani söz konusu aporetik yapıyı göstermektedir. Bu doğrultuda her şeyden önce konukseverlikle ilgili tüm sorunların, aynı zamanda konukseverliğin tarihsel, etik, hukuki, politik ve ekonomik sorunları olduğunu görmek önemlidir.<sup>1</sup> Bu sorun en genel anlamında etik ve politika arasındaki ilişki çerçevesinde; koşulsuz ve koşullu, sonsuz ve sonlu, olanaksız ve olanaklı arasındaki bir ilişki sorunu olarak da okunabilir. Ancak bu ilişki biçimi ne bir karşıtlık ne de birinin diğerini dolaysızca belirlediği hiyerarşik bir ilişki olarak anlaşılmalıdır.

Konukseverlik sorusu bağlamında ele alınabilecek olan yapısökümün politik bir pratik olarak kullanılması da<sup>2</sup>, sorunun kendini göstermesinde önemli görünmektedir. Bu yüzden etik ve politika ekseninde bu ilişkinin (olanaksız-olanaklı, koşulsuz-koşullu ilişkisinin), konukseverlik düşüncesi ve konukseverlikle ilişkilendirilebilecek bir bağışlama düşüncesi örneğinde ayrıntılandırılması, aynı zamanda Derrida'nın başka olanakları araştıran farklı türden bir düşünme serüvenini açıklamamıza da olanak sağlayabilecektir.

Bu noktada Derrida'nın ne bir sözcük ne de bir kavram olduğunu vurguladığı *différance* teriminin ayrı ayrı yönlerini toplama çabasında kullandığı 'demet' sözcüğü sorunu açıklamamıza yardımcı olabilir. "Demet sözcüğü önerilen toplamın başkalarına ilmeklenmeye hazır olacak biçimde, anlamın -ya da gücün- ayrı ayrı ipliklerini ve ayrı ayrı hatlarını serbest bırakacak bir karmaşıklık, bir dokuma, bir çaprazlaşma yapısına sahip olduğunu çok daha iyi vurgular gözükmektedir."<sup>3</sup> Yani etik ve politikanın ilişkilendirilmesi birçok farklı anlam ve okuma eşliğinde karmaşık bir çaprazlaşma gösteren bir ilişkisellik demeti sunmaktadır. Biri diğerinin yokluğunda anlam kazansa da, paradoksal olarak birbirlerine dönüşme olanakları vardır ve bu iki alanın çeşitli boyutlarının hiçbiri diğerinden

<sup>1</sup> Jacques Derrida, "Konuksever(-er-/mez-)lik (Hospitalité)", çev. Ferda Keskin, Önay Sözer, Pera Peras Poros: Jack Derrida ile birlikte disiplinlerarası çalışma'nın içinde, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999a, s. 45.

<sup>2</sup> Alex Thomson, *Deconstruction and Democracy: Derrida's Politics of Friendship*, Continuum, London, New York, 2005, s. 89.

<sup>3</sup> Jacques Derrida, "Differancé", çev. Önay Sözer, *Toplumbilim*, Jacques Derrida Özel Sayısı içinde, sayı: 10, Bağlam, İstanbul, 1999b, s. 49.

üstünlük açısından farklılaşmamaktadır. Dolayısıyla konukseverlik ve ilişkili olarak bağışlama motifi rehberliğinde; tekilliği, yabancılığı ve başkalığı, yani hesap edilemez olanı hesaba katma çabası ve hukuki-politik olanı dönüştürme şansının araştırılması söz konusu olabilecektir.<sup>4</sup> Bu dönüşüm, felsefe tarihi boyunca hep tek bir merkez etrafında sabit bir hakikat varsayımıyla sürekli başkası olarak dışlanan farklı ve yabancı olanın (yapı için bir risk olarak görülenin); Derridacı yapısökümün kabul etme deneyimi aracılığıyla buyur edilmesiyle gündeme gelebilmektedir.

Bu açıdan etik ve politika arasındaki geçiş, böylesi bir ilişkisellik içinde ele alınacak ve bir konukseverlik olarak yapısökümün, konukseverlik konusunda ver(eme)diği karar ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu sorunsal aynı zamanda etik ve politik sorumluluğun da aporetik yapısını ortaya çıkaracak ve henüz bilmediğimiz (belki de hiç bilemeyeceğimiz) şeyler konusunda, yine de beklentiye sığmayan 'gelecek-olan' için konukseverlik ve bağışlama üzerine düşünmemiz gerektiği vurgulanacaktır.

### Konukseverlik Düşüncesi

Derrida konukseverliğin düşünce üzerindeki, bu yolla etik ve politik alan üzerindeki işleyişini ele alırken, öncelikle "daha konukseverliğin ne olduğunu bilmiyoruz"<sup>5</sup> diyerek bir giriş yapmaktadır. Derridacı düşünme biçimi olarak yorumlanabilecek bu yaklaşım, eşikte durarak eşğin açmazlarını, yani eşğin sınırlılıklarını (koşullarını) ve sınırsızlıklarını (koşulsuzluğunu) gösterme biçimidir. Düşünür bu tümcenin birçok olanaklı anlamı üzerinden konukseverlikteki içsel çelişkiye ve olanaklılığının koşulu olarak olanaksızlığının koşulunu öne çıkaran aporetik yapıya -belki yapısızlığa demek daha doğru olabilir- vurgu yapar. Bu açılama, konukseverliğe ilişkin olarak 'davet etmek', 'ağırlamak', eşğin ve 'kendi evinin efendisi' iken 'kendi evinde' ağırlamak sözlerinden oluşan bir sözcük dağarcığı kullanılarak yapılır.<sup>6</sup> Bu sözcük dağarcığı, konukseverliğin koşulsuzluğu üzerinden nasıl koşullandırıldığını açığa çıkarmak için yeterlidir.

### Kant: Koşullu Olan

Konukseverlik sorununun etik ve politik bağlamda formüle edilmesi, Derrida'nın özellikle ele aldığı iki düşünür - Kant ve Levinas - ekseninde, onların etki alanlarının içerisine girip sınırlılık ve sınırsızlıkların içerden gösterilmesi yoluyla yapılmaktadır. Burada sorunun ilk planda aydınlatılabilmesi için, koşulluluk ve koşulsuzluk sorunu sırasıyla Kant ve Levinas'ın düşüncelerine bağlanacak; sonrasında etik ve politik anlamda konukseverlik sorumluluğunun koşulsuz ve kendini bilgiye sunmayan belirsizliği aydınlatılmaya çalışılacaktır. Koşullu konukseverlik düşüncesinin ilk planda Kant'a atfedilmesinin dayanağı, Kant'ın *Ebedi Barış Tasarısı*'ndaki

<sup>4</sup> Zeynep Direk, *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 186.

<sup>5</sup> Jacques Derrida, "Konuksever(-er-/-mez-)lik (Hostipitalité)", s. 51.

<sup>6</sup> Jacques Derrida, a.g.e., s. 51.

Bağışlanan Konukseverlik ve Konuksever Bağışlama:  
Derrida Felsefesinde Etik (Olanaksız) ve Politika (Olanaklı) İlişkisi

'Ebedi Barış Tasarısına Yönelik Üçüncü Kesin Madde'dir. Bu madde uluslararası bir hukukun, yani bir dünya yurttaşları hukukunun ana hatlarını çizmeye çalışır. "Kozmopolit hukuk evrensel konukluğun koşullarıyla sınırlandırılmalıdır." Burada uluslararası hukuk, konukseverlik hakkıyla sınırlandırılmaktadır ve konukseverlik yasa tarafından düzenlenmiş bir zorundalık, bir hukuk ve ödevle ilgili olarak ortaya konulmaktadır. Yani Kantçı anlamda konukseverlik, bir yabancıнын bir başkasının bölgesine varışında ondan düşman muamelesi görmeme hakkı anlamına gelir. Bu bağlamda konuk, düşman muamelesi gösterilen yabancıнын karşıtı olarak, dost veya müttefik muamelesi gösterilen bir yabancı olarak konumlandırılır. Dolayısıyla söz konusu konukseverlik anlayışında, konukseverlik-düşmanlık ya da dost-düşman çifti kendisini gösterir.

Kant'ın kozmopolitizm düşüncesi, evrensel konukseverliği yurttaş ve devlet arasındaki ilişkinin düzenlenmesi temelinde hukuksal ve politik boyutta sınırlandırmaktadır.<sup>7</sup> Sözü edilen konukseverlik hakkı, sınırlamalar ve kısıtlamalar üzerinden ortaya konulmuştur. Daha doğrusu insanlar arasındaki ebedi barışın koşulu olarak sunulan kozmopolit hukuk, bir hak (sınır) olarak ortaya konulan konukseverlik yoluyla sınırlandırıldığından, konukseverliğin kendisi bir sınırlandırma olarak kendisini göstermektedir. Bu durumda her zaman için sınırlandırmaları ve kısıtlamaları olan konukseverliğin koşullarından bağımsız olan bir hukuki-politik alan düşünülemez. Derrida'ya göre kesin bir biçimde sınırlandırıcı (bir hudut, ulus, devlet, halk ya da politik alan olarak sınırın kuruluşundan başka bir şey olmayan) bu koşul, Kant'ın konukseverliği tanımlamasını belirlemektedir. "Konukseverlik, Kantçı anlamda, her zaman yasal mesele olarak kamusal alanın kamusal doğasına işaret eder; yasalara ve devlet polisine bağlıdır ve onlar tarafından kontrol edilir."<sup>8</sup>

Sonuç olarak Kant uluslararası ilişkilerin ilkesini konukseverlik terimlerinde formüle ettiğinden, ki bunlar koşulluluk ilkesine göre işlemektedir; Derrida Kant'ın konukseverlik görüşünü kozmopolitizm sorununa bağlamaktadır. Bu anlamda konukseverliğin kozmopolitiği ve yasası, kural ve sözleşmelere dayalıdır.<sup>9</sup> Konukseverliği belirleyen bu kural ve sözleşmelerin olanaklı kıldığı koşulluluğun işleyişini Derrida şöyle ifade eder: "Bunu tam da konukseverliğin, ağırlamanın koşullarını evin patronunun, kabul edenin, kendi evinde, kendi devletinde, kendi ulusunda, kendi kentinde efendi olanın, kendi evinde efendi olarak kalanın tanımladığı yerde; dolayısıyla koşulsuz ağırlamanın, kapıyı koşulsuz olarak geçmenin olmadığı yerde yapar."<sup>10</sup>

Bu koşulluluk Derrida için konukseverlik kavramının hem kuruluşunun hem de içerden çöküşünün ilkesi olmaktadır. Konukseverliğin

<sup>7</sup> Hent de Vries, "Derrida and Ethics: Hospitable Thought", in Jacques Derrida and the Humanities, A Critical Reader, edited by Tom Cohen, Cambridge University Press, 2001, s. 182.

<sup>8</sup> Jacques Derrida, *Bağışlama ve Kozmopolitizm*, çev. Ali Utku, Mukadder Erkan, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 34.

<sup>9</sup> Alex Thomson, *Deconstruction and Democracy: Derrida's Politics of Friendship*, s. 93.

<sup>10</sup> Jacques Derrida, "Konuksev(-er-/-mez-)lik (Hostipitalité)", s. 47.



açmazı, kendi içinde çelişkili bir kavram ve bir deney olması ve kendini olanaksız olarak üretmesini ifade eder. Konukseverliğin ve konuksevmezliğin bulunduğu nokta da burasıdır:

Konukluk elbette bir hak, bir ödev, bir zorundalık, bir yasadır, yabancı ötekinin bir dost olarak ağırlanmasıdır, öyle olması gerekir; ancak bunun koşulu ev sahibinin, *host*'un, *Wirt*'in, kabul eden veya barındıran ya da iltica hakkı verenin patron, evin efendisi olarak kalması, kendi evinde kendi otoritesini koruması, dolayısıyla konukluk yarasını evin, *oikonomia*'nın yarası, kendi evinin yarası, yerin (ev, otel, hastane, yurt, aile, kent, ulus, dil) yarası olarak, sunulan konukseverliğin kendisinin yerinin sınırlarını çizen ve onun üzerinde otoritesini koruyan, otoritenin doğruluğunu koruyan, korumanın yani doğruluğun yeri olarak kalan ve dolayısıyla sunulan armağanı sınırlayan ve bu sınırlamayı, yani *kendi evinde kendi-olmayı*, ödülün ve konukseverliğin koşulu yapan özdeşlik yarası olarak olumlamasıdır.<sup>11</sup>

Konuk etmenin koşulu, ev sahibinin, yani konuk edenin evin efendisi olarak kalması ve kendi evinde evin yarası olarak otoritesini sürdürmesi olmaktadır. Kendi evinde kendi olarak kalmak, konukseverliğin sınırınıdır. Konukseverliğin koşulu olarak ortaya konulan özdeşlik yarası; ev sahibinin konuk ederken, karşılarken, ağırlarken efendi (ev sahibi) olarak kalması anlamına gelmekte ve evin yarası olarak konukseverliğin yarası olmaktadır. Dolayısıyla yarasının söz konusu olduğu yerde, koşulluluğun devreye girmemesi olanaksızdır. Konukseverlik bir verme, uzatma, sunma olsa da; verdiği, uzattığı, sunduğu başka yabancıyı ev sahibinin yarasına boyun eğdirerek kendi evinde içeren ya da oraya gelmesine bu koşulla izin veren bir ağırlamadır.<sup>12</sup> Böylece kendini bir açmaz olarak sunan konukseverliğin olanaklılık koşulu, aynı zamanda onun olanaksızlığının da koşulu olmaktadır. Başkasının konuk edilmesi bir özdeşlik biçimini, yani evin sahibi olma gücünü ve konuk üzerinde bir kontrolü gerektirmektedir, ki konuksev(-er-/mez-)likte (*hostipitalité*) imlenen anlam da burada yatar. Ev sahibinin kendine özdeşliğinin konukseverliğin koşulu olarak olumlanması. Bir bakıma ev sahibinin ev sahibi olarak kalması, konukseverliği koşullandırarak içerisinde barındırdığı konuksevmez karakteri ortaya çıkarmaktadır.

Bu noktada "konukseverliğin ne olduğunu bilmiyor" olmak; edimsel bir çelişki gibi durmakta, fakat yine de konukseverlik sorusunun açılması için bir çağrı yapmaktadır. Her ne kadar ev sahibinin yarasını (politikasını) elinde bulundurması (koruması) ve konuk üzerinde uygulaması zorunlu olsa da, konukseverlikte her ne olursa olsun gelenin karşılanması anlamı da bulunmaktadır. Dolayısıyla koşulsuzluk (olanaksızlık) olarak konumlandırılacak olan bu durum, konukseverlik

<sup>11</sup> Jacques Derrida, a.g.e., s. 48.

<sup>12</sup> Jacques Derrida, a.g.e., s. 53.

Bağışlanan Konukseverlik ve Konuksever Bağışlama:  
Derrida Felsefesinde Etik (Olanaksız) ve Politika (Olanaklı) İlişkisi

gösterilen yabancı (başkası) karşısında ev sahibinin otorite ve kontrolünü terk etmesini öngörmektedir. O halde konukseverliğin konukseverlik olabilmesi için, ev sahibinin ev sahibi olarak kalamayacağı bu koşulsuz karşılama durumunda konuk edebilmenin (ev sahibi olabilmenin) olanaklılığı (olanaksızlığı) soruşturulmalıdır. İşte koşulsuzluk sorunu bu noktada kendini göstermektedir. Bu bağlamda koşulsuz konukseverlik düşüncesi, Derrida'nın Levinas'ı ele alması dolayımında Levinas'a atfedilecektir. Bu sorunun Levinas'ın politikayı aşan etik anlayışı doğrultusunda takip edilmesi gerekir.

### Levinas: Koşulsuz Olan

Derrida'nın "konukseverliğin ne olduğunu bilmiyoruz" tümcesini 'bilmek' fiiline yaptığı vurgu yoluyla anlamlandırması, konukseverliğin Levinasçı açılımı için bir zemin olmaktadır. Bu tümcedeki 'bilmeme', konukseverliğin nesnel bir bilgiye uyan bir kavram olmadığını ifade eder. Derrida bu doğrultuda konukseverliği, bilginin ötesinde düşünmemiz gerektiğini söyler.

Eğer varsa konukseverlik sadece şeyin, nesnenin, şimdi burada varolanın ötesinde edime ve intention'a çağıran değil, bilginin de ötesinde, hakkında hiçbir şey bilmediğimi bildiğim noktada mutlak yabancı, mutlak bilinemeze doğru yönelen *intentional* bir deney olarak sözcüğün en muammalı anlamında bir deneydir.<sup>13</sup>

Konukseverlik koşulsuzluğu içinde ve bilinemezle olan ilişkisinde, temalaştırılabilir ya da nesnelleştirilebilir bir kavramsal belirlemeye direnmektedir. Tıpkı Levinasçı etik ilişkide Başka'nın Aynı'ya direnmesi gibi.<sup>14</sup> Burada göze çarpan koşulsuzluk teması; farklılığın ve tüketilemezliğin öne çıkarıldığı Levinasçı etik anlayışın, Batı felsefe geleneğinin başkalığı (sonsuzluğu) göz ardı ettiği ve onu aynılık, bütünlük ve içkinlik kategorileri yoluyla ontolojiye indirgediği rasyonel kavrama projesine karşı bir meydan okuma yaklaşımından beslenmektedir. Bu doğrultuda Levinas için 'etik' tüm felsefenin kendisinde temellendiği bir 'ilk felsefe' olarak konumlandırılırken, bilinemeyen ve koşulsuz olarak karşılanan (kabul edilen) 'başkası' da konukseverliğin aporetik olanağı olarak kendisini göstermektedir. "Aynı, Başka'yı, onu bir tema (yani varlık) haline getirmeksizin kendini sorgulayarak *konuk* edebilir mi?"<sup>15</sup> Benzer şekilde, "konukseverliğin ne olduğunu bilmiyoruz" tümcesinin ikinci anlamlandırılmasında görebileceğimiz gibi, Derrida için de konukseverlik buradaki bir varolan değildir. Konukseverlik deneyimi burada değildir ve

<sup>13</sup> Jacques Derrida, a.g.e., s. 54.

<sup>14</sup> Emmanuel Levinas, "Aşkınlık ve Yükseklik", çev. Hakan Yücefer, Zeynep Direk, *Sonsuza Tanıklık*'in içinde, haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, Metis Yayınları, İstanbul, 2003a, s. 116.

<sup>15</sup> Emmanuel Levinas, a.g.e., s. 120.

kendisini bir varlık veya bir varolan olarak sunmaz.<sup>16</sup> O halde Aynı ve Başka'nın karşıtlığının Aynı'nın zaferiyle sonuçlanmaması için, Aynı'nın Başka'ya katlanamayacağı düşüncesi bir yana bırakılmalı ve Aynı, Varlığın üstünde olanla ilişkiye sokulmalıdır. Levinas'a göre bu da, ancak felsefenin gerçekten de bir alerjiden (Başka karşısındaki alerji) doğmuş olduğu fikrini reddetmekle olanaklıdır. Dolayısıyla konukseverlik düşüncesinde içerilen, ev sahibinin konuk üzerindeki yasaasının imlediği konuksevmezlik ögesiyle bağlantılandırılacak olan bu alerjinin; ev sahibinin koşullu konukseverlikte gösterdiği düşünülecek olan konuk karşısındaki alerjisi olduğunu söyleyebiliriz.

Bu doğrultuda Levinas felsefesinde başkası'yla olan etik ilişkinin aşkınlığı, koşulsuzluğu ve sonsuzluğu içindeki konukseverlik olanağı açısından önem kazanmaktadır. Başka'yla kurulan ilişki, Başka'nın ilişkiye rağmen mutlak olarak kaldığı ve ilişkiye girerken bile kendini geri çektiği bir ilişkidir. Bu bağlamda Levinas bir özdeşlik felsefesi olarak Batı felsefe geleneğinin şiddete dönüşen totalitesinin karşısına bir sonsuzluk düşüncesiyle çıkmakta ve Varlık fikrinden yola çıkarak Aynı'nın içkinliğinden (ev sahibinin kendisine özdeşliğinden) kurtulmanın olanaksız olduğunu vurgulamaktadır. Aynı'nın totalitarizminden ve konukseverlik bağlamında ise evin sınırlarını (özdeşliğini) başkası'na kapatmasından; karşılıklılık ya da simetri yoluyla erişemeyeceğimiz, yani bir bakıma koşulluluk çemberleri içerisinde erişemeyeceğimiz Başka'nın indirgenemez orijinalliğinin (ayrımının) farkına vararak kurtulmak olanaklıdır. Bu indirgenemezlik, sorumluluktan kaçmanın olanaksızlığı olarak; başkası'nın yüz'ünde beliren sonsuzluğa işaret etmektedir.<sup>17</sup> Derrida da Levinas'ın düşüncesi üzerine yazmış olduğu *Şiddet ve Metafizik* adlı yazısında, Başka'nın yüz aracılığıyla kendisini işaret etmediği, 'yüz'ün kendisi olduğunu ifade eder.

Başka, yüzde, bizzat *başka* olarak verilir, yani ifşa olmayan olarak, kendisini izikleştirilmeye bırakmayan olarak verilir. ... Başkasının ıskalanmaması için kategorilerin kifayet etmemesi gerekir; fakat başkasının ıskalanmaması için onun yokluk olarak kendisini sunması ve görüngüsellik olmayan olarak belirmesi gerekir.<sup>18</sup>

Başka'nın yüz yüze karşılaşmada kendisini göstermeksizin; görmenin, kavramanın nesnesi haline gelmeden tezahür etmesine Levinas 'epifani' (épiphanie) demektir. Bu yüzden konukseverlik bağlamında ev sahibi (Aynı); yüz'ü (konuğu) bir kavram (yasa) dolayımında ele geçirememektedir. "Başka ancak başkalığı mutlak bir biçimde indirgenemez, yani sonsuzca indirgenemez ise başkadır; ve sonsuzca Başka sadece Sonsuz olabilir."<sup>19</sup> Yüz'ün, bilmenin ve anlamının kategorilerinde içerilmeye

<sup>16</sup> Jacques Derrida, "Konuksever(-er-/-mez-)lik (Hostipitalité)", s. 55.

<sup>17</sup> Emmanuel Levinas, "Aşkınlık ve Yükseklik", s. 126.

<sup>18</sup> Jacques Derrida, "Şiddet ve Metafizik", çev. Zeynep Direk, *Cogito*, Derrida Özel Sayısı içinde, sayı: 47-48, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 90.

<sup>19</sup> Jacques Derrida, a.g.e., s. 91.

Bağışlanan Konukseverlik ve Konuksever Bağışlama:  
Derrida Felsefesinde Etik (Olanaksız) ve Politika (Olanaklı) İlişkisi

direnmesi, sonsuzluğuyla ilişkilidir. Bu sonsuzluk başkası'na karşı sorumluluğu, yani koşulsuz bir konukseverliği gerekli kılmaktadır.

Kendinin sorgulanması tam da mutlak Başka'nın buyur edilmesidir. Mutlak Başka kendini Ben'e bir tema olarak sunmaz. Mutlak Başka'nın tezahürü (*épiphanie*) yüzdür; Başka, yüzde bana çıplaklığıyla, yoksunluğuyla seslenir, sorgular ve buyurur. Başka beni alçakgönüllülüğüyle ve yüksekliğiyle sorguya çeker. O görür ama kendisi görünmez kalır ve tam da bu yolla, ilişkiye girerken kendini çeker, mutlaklığını korur. Mutlak Başka, Başkası'dır.<sup>20</sup>

Bu ilişkideki sorumluluk, hiçbir zaman tamamlanmayan, asla tükenmeyen, asla geçmeyen bir sorumluluktur. Bu bağlamda Levinasçı anlamda bir koşulsuz sorumluluk düşüncesi, ev sahibi ile konuk ilişkisinin tersine çevrildiği bir koşulsuz konukseverlik deneyimini ortaya çıkarmaktadır. Levinas'a göre başkası'nın karşılanması, sonsuz olarak başka olan ve sonuçta sonsuz olarak benim dışıma çıkan ve dolayısıyla karşılama yeteneğimin ötesinde karşıladığım bir başkası'nın karşılanmasıdır. Konukseverlikte benden büyük olanı ve dolayısıyla evimin uzamını altüst edebilecek olan bir başkasını karşıladığım ölçüde, konukseverlik koşulsuz olacaktır. Bu durumda konuk olan karşısında, ev sahibi gibi davranmam. Yani ev sahibinin kendi evinde konuk ettiği kişi tarafından rehin alınması söz konusudur. Levinasçı etik (koşulsuz) sorumluluk; başkasının rehinesi olduğum zaman, kendimden önce edilgen olarak başkası'na verilmiş olduğum zaman başlamaktadır. Bu durumda ev sahibi ile konuk, davet eden ile davet edilmiş olan yer değiştirmektedir.<sup>21</sup> "Hôte'nin etimolojisi tarafından açığa çıkarılan ev sahibi ile konuk arasındaki ilişkinin tersine çevrilebilirliği, konukseverliğin yapısının ilksel işlevidir."<sup>22</sup>

Ev sahibinin ev sahibi olarak kalamadığı bu ilişkide, bu koşulsuz (mutlak) konukseverlikte, konuk etmenin de olanaklılığı ortadan kalkıyor gibi görünmektedir. Bu noktada artık ev sahibinin sunduğu bir konukseverlikten söz edilememektedir. Ancak yine de koşulsuz konukseverlikte; bilinmeyene, mutlak başkası'na adını bile sormaksızın, bir karşılıklılık olmaksızın, bir sözleşmeye girilmeksizin evin uzamı sunulmalıdır.<sup>23</sup> Bu bağlamda Derrida, eşik üzerindeki bu aporetik çelişkinin aşılması gereken bir şey olduğunu söyler. "*Olanaklı-olma olanaksız hale geldiğinde*, aşılması gereken *olanaksızlıktır*. Olanaksızı yapmak gerek. Eğer konukluk varsa, olanaksızı yapmalı."<sup>24</sup> Nasıl ki Levinas'ın yapıtında konukseverlik yüze açılanın, yüzü karşılayanın adı haline gelmişse, yüz'ün izlekleştirilememesi gibi konukseverlik de izlekleştirilememekte<sup>25</sup> ve Derrida'nın sunumunda bir 'gelecek-olan'a dönüşmektedir. Bu 'gelecek-

<sup>20</sup> Emmanuel Levinas, "Aşknlık ve Yükseklik", s. 121.

<sup>21</sup> Jacques Derrida, "Konuksev(-er/-mez-)lik (Hostipitalité)", s. 57-58.

<sup>22</sup> Alex Thomson, *Deconstruction and Democracy: Derrida's Politics of Friendship*, s. 132.

<sup>23</sup> Alex Thomson, a.g.e., s. 132.

<sup>24</sup> Jacques Derrida, "Konuksev(-er/-mez-)lik (Hostipitalité)", s. 67.

<sup>25</sup> Zeynep Direk, *Başkalık Deneyimi: Kita Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, s. 201.

olan'; bilinmeyen olarak, başkası'nın sonsuz mesafesi olarak, konukseverliğin bir unsuru olmaktadır ve Levinasçı 'koşulsuz bir evet'in<sup>26</sup> başkası'na yaptığı çağrının eşliğinde düşünülmelidir.

Bu noktada koşullu ve koşulsuz konukseverlik arasındaki ayrım, 'davet' ve 'ziyaret' motifleri yoluyla ayrıntılandırılabilir.<sup>27</sup> Bu ayrım doğrultusunda koşullu konukseverlik bir 'davet' ise, koşulsuz konukseverlik bir 'ziyaret' olarak düşünülmelidir. Davet'te kendi evimde bir konuğu karşılarım; fakat bu karşılama konuğu kabul etme koşuluna bağlıdır. Bu kabul koşulu eşliğinde konuğun geleceğini öngörür ve böylece ona evin sahibi olarak evin yasasını dayatırım. İşte konukseverliği koşula bağlayan evin yasası, konuksevmezliği de içinde taşıyan bir paradoks olarak, davetin olanaklılığı açısından bir sorun oluşturmaya da, gerçek anlamda bir karşılamaya ve konuk etmeye zarar vermektedir.

Bu bağlamda Derrida'nın *Şiddet ve Metafizik* adlı metninde, Levinas'ın başkası'yla olan ilişkide yüz-yüze ve yüzle karşılaşmaya yönelmesine ayrıcalıklı bir önem atfetmesi göze çarpmaktadır. "Aracısız ve birleşmesiz, ne dolayımllık ne de dolayımssızlık, başka'yla ilişkimizin hakikati budur, geleneksel logos'un hiçbir zaman konuksever olamayacağı hakikattir bu."<sup>28</sup> Yani geleneksel logos, 'daha değil'in ve gelecek olarak kalanın (koşulsuz konuğun) bilinmemesini; beklenti ufku ve özdeşlik yasası yoluyla bir bilgi nesnesine ve burada var-olan kipine indirgemektedir. Bu bağlamda yapısöküm için konukseverliğin düşünülmesi, hatta kendisi konuksever olan bir düşünmedir denilebilir. Zira yapısöküm; geleneğe karşı, hatta geleneği aşana, geleneğin içinde belirlenemeyene karşı bir konukseverliktir.<sup>29</sup> Geleneksel felsefenin sürekli olarak yabancı ve başkası olarak konumlandırıp dışarıda tuttuğu temaları (felsefenin başka'sı olan temaları) karşılayan ve bunları kabul eden bir düşünmedir.

Yapısökümün önemli bir boyutu olarak görülebilecek olan bu konuksever düşünme, konukseverlik izleğini ele aldığıda koşullu ve koşulsuz olan bu iki buyruğu ve bunların ilişkisini dile getirir. "Belirsiz herhangi birini değil, adı, kimliği, nereden geldiği belli olan birini buyur etme buyruğu" ile "herhangi bir bilgi, tanıma veya koşuldan önce, hatta herhangi bir kimlikten ve isimden önce ötekini koşulsuzca buyur etmek buyruğu."<sup>30</sup> Bu noktada Derrida 'gelecek-olan' bir başkası'nı koşulsuzca karşılamaksızın ve kabul etmeksizin konukseverliğin olamayacağını ortaya koyar.

'Davet'ten farklı olarak koşulsuz konukseverliği açımlayan 'ziyaret'te ise, zorunlu olarak bir davetli değil de, herhangi bir beklenti ufku olmaksızın her an gelebilecek olan bir başkası vardır. Bir tanrı misafirliği olarak da görülebilecek olan bu durumda, konuk herhangi bir anda ve

<sup>26</sup> Jacques Derrida, "Emmanuel Levinas'a Adieu", çev. Ahmet Demirhan, Tezkire (Levinas: Öteki, Etik ve Siyaset) içinde, sayı: 38-39, Vadi Yayınları, Ankara, 2004a, s. 98-103.

<sup>27</sup> Zeynep Direk, *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, s. 212.

<sup>28</sup> Jacques Derrida, "Şiddet ve Metafizik", s. 75.

<sup>29</sup> Michael Naas, "Alors, qui êtes-vous?" Jacques Derrida ve Konukseverlik Sorusu", Çev. Elis Simson, *Cogito*, Derrida Özel Sayısı içinde, Sayı: 47-48, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 242.

<sup>30</sup> Michael Naas, a.g.e., s. 239.

Bağışlanan Konukseverlik ve Konuksever Bağışlama:  
Derrida Felsefesinde Etik (Olanaksız) ve Politika (Olanaklı) İlişkisi

herhangi bir kişi olarak, sormaksızın ve bir koşula bağlı olmaksızın, indirgenemez bir başkası olarak, ev sahibinin beklemesini beklemeden çıkagelendir. Levinas'ın başkası'nın belirişi olarak yüz'ü öne çıkarması, bu koşulsuz karşılama ve kabulün bir ifadesi olmaktadır. "... dünyasal anlam, soyut ve dünyaya dahil olmayan bir başka mevcudiyetle bozulur ve altüst olur. Başkası'nın mevcudiyeti bize doğru gelmek, içeri girmek'tir, ... yüzün tezahürü ziyaretir."<sup>31</sup> Konuk etme ve konuk olmanın iç içe geçtiği bu konukluk (ziyaret), önceden ne olduğu bilinmeyen ve bir yasaya bağlanamayan bir deneyim olmakta ve gelecekte gelen bir deney olarak görülmektedir. Beklenmedik bir ziyaret olarak koşulsuz konukseverlikte, ev sahibi önceden tanıdığı birisini davet etmediğinden, bu ziyarete maruz kalır. Gelenin kim ya da ne olduğunu bilmediğinden ziyaretin sonuçlarını da öngöremez; "ancak ziyaret bittikten sonra, iş işten geçtikten sonra ne olmuş olduğu hakkında bir karar verebilir."<sup>32</sup> Yalnız bu durum, 'gelecek-olan'ın önünü kapatan bir anlama süreci olarak işlemez; çünkü karar 'öncesi'nde verilemez ve her 'sonra' (gelecek-olan) karşısında da yeni bir karar verilemez konukluk deneyimi (başkası'nın karşılanması) söz konusu olacaktır.

Dolayısıyla koşulsuz konukseverlikte karşılama herhangi bir bilginin ya da rasyonel bir sunumun çerçevesinde gelişmez. Burada etiğin riskli ve rasyonel olmayan düzeni, bilgi ufkunu tıkayan bir karar verilemezlik vardır.<sup>33</sup> Hesaplanmaya (evin yasasına) indirgenemeyecek bir aciliyet ve tamamlanabilir olmayan bir bilgi eksikliği vardır. Bu karar verilemez durumda, konuk olan başkası'na karşı verilebilecek tek yanıt, 'hoş geldin' olmak durumundadır. Yani mutlak konukseverlik durumunda, geleni koşulsuzca konuk etmeliyimdir. Derrida'ya göre mutlak konukseverlik, koşulluluğun bir hak ya da zorunluluk olarak yasa ve sözleşmesini kesintiye uğratmak zorundadır. Bilinene değil, mutlak olan'a, bilinmeyene, heterojen olarak kalana yer açmalıdır. "Mutlak konukseverliğin yasa, hakka dayalı konukseverlik ile haklar olarak yasayı kesintiye uğratmayı buyurmaktadır."<sup>34</sup>

Eğer konukseverlik olayın teşhirine, herhangi bir bilgi veya tanışıklıktan önce Öteki'ne koşulsuz bir açılmaya dayanıyorsa, evimize veya ülkemize buyur ettiğimiz kişinin dost mu düşman mı olduğunu, bize faydasının mı dokunacağını yoksa zarar mı vereceğini, yardım mı yıkım mı getireceğini asla bilemeyiz – hatta bilmemeliyiz. Konukseverlik, Derrida'nın önerdiği gibi ancak bu riskin – bize, ailelerimize, ülkelerimize, hatta tam da bunları tanımlamamızı sağlayan özdeşlik ilkesine yönelen bir riskin bedeline kadar genişletilebilir.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Emmanuel Levinas, "Başka'nın İzi", çev. Erdem Gökyaran, Sonsuz'a Tanıklık'ın içinde, haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, Metis Yayınları, İstanbul, 2003b, s. 137.

<sup>32</sup> Zeynep Direk, *Başkalık Deneyimi: Kita Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, s. 212.

<sup>33</sup> James Smith, *Jacques Derrida: Live Theory*, Continuum, London, New York, s. 70.

<sup>34</sup> Jacques Derrida, *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jack Derrida To Respond*, translated by Rachel Bowlby, Stanford University Press, Stanford, California, 2000, s. 25.

<sup>35</sup> Michael Naas, "Alors, qui êtes-vous? Jacques Derrida ve Konukseverlik Sorusu", s. 246.

Bu bağlamda koşulluluğun politikayı imlediği noktada, koşulsuz konukseverlik etik bir açılımın zeminini sağlamaktadır. Koşulsuz konukseverlik, konukseverlikte 'gelecek-olan' (olanaksız) olarak bir indirgenemezlik ifade eder ve konukseverlik deneyiminin olanağı olarak kendisini sunar. Derrida konukseverliğin koşullu konukseverlikle sınırlanamayacağını söylemektedir. Bir konukseverlik etiği söz konusudur ve bu etik, "ethos'la, yani ikametle, bir kimsenin yuvasıyla, bildik mesken yeriyile ilgisi olduğu kadarıyla, bir orada olma tarzı, bizi kendimize ve ötekilere, kendimiz olarak ya da yabancılar olarak ötekilere bağlama tarzı olduğu kadarıyla konukseverliktir."<sup>36</sup> Böylece etik, konukseverlik deneyimiyle yakınlaştırılmaktadır.

Sonuç olarak konukseverliğin belirli edimleri ve kurumları sonluluğun zorunlu koşulları tarafından sınırlandırıldığından, Derrida'nın sözünü ettiği 'Büyük Konukseverlik Hukuku'nu<sup>37</sup> ölçmekte başarısız olurlar. Derrida için koşulsuz ideal ile gerçekliğin koşulları arasındaki bu karşıtlık, bir hoşnutluk ya da umutsuzluk anlamına gelmez; bu farklılıkta (oransızlıkta) bir çağrı ve meydan okuma vardır.<sup>38</sup> Bu çağrı, koşulsuzluğun gölgesinde yasaların nasıl daha konuksever yapılabileceğine ilişkin, kişiler ve kurumlar arasında politikanın ötesinde olan adına gerçekleşen politik bir yapısöküm pratiği olarak okunabilir. Yapısöküm geleceğe açık olmaya, 'gelecek-olan'a konuksever olmaya çağrı yapar. Bu durumda "konukseverliğin ne olduğunu daha bilmiyoruz" tümcesi; konukluğun, gelmesi beklenenin açılımı olduğuna işaret etmektedir. Çünkü konukluğun belirlenimi ve deneyi, ulusal ya da uluslar arası hukukun zorundallıkları ve politik sınırlandırmaları dışında, tarihin ötesinde bir geleceği vaat etmektedir. Bu 'daha değil'; gelecekte gelecek olarak kalanın, konukseverliğin çağrısının ve bilmediğimiz kendisini çağırmanın boyutunu ifade etmektedir.<sup>39</sup> Gelecek olan ve kendisini burada olarak sunmayan konukseverlikte, bu gelme'ye koşulsuzca bir karşılamanın, kabul etmenin ve ağırlamanın bağışlanması gerekmektedir. Bu doğrultuda konuksever bir sorumluluğun etik ve politik içerimleri ve bunlar arasındaki ilişkinin (olanaksız-olanaklı, sonsuz-sonlu, koşulsuz-koşullu) değerlendirilmesi, bağışlama düşüncesinin de konukseverlikle ilişkilendirilmesi yoluyla yapılmaya çalışılacaktır. Etik ve politika arasındaki aporetik yapı ve bu yolla düşüncenin beklediği çifte talep ya da çifte bağ (*double bind*) ve sorumluluk açılanmaya çalışılacaktır.

### Konuksever Bağışlama

Derrida'nın bağışlama düşüncesi de, 'bağışlama'nın kendi sınırları içinde belirsiz, çift-anlamlı, kendi temellerinde kırılğan bir kavram olduğu şeklinde kendisini gösterir. Bu bağlamda konukseverlik düşüncesi ve deneyimiyle sıkı bir şekilde bağlantılandırılabilir ve kurulacak ilişki yoluyla, etik ve politik uzamın iç içe geçmesi gereken boyutlarını ortaya

<sup>36</sup> Jacques Derrida, *Bağışlama ve Kozmopolitizm*, s. 29.

<sup>37</sup> Jacques Derrida, a.g.e., s. 30.

<sup>38</sup> James Smith, *Jacques Derrida: Live Theory*, s. 70.

<sup>39</sup> Jacques Derrida, "Konuksev(-er-/mez-)lik (Hostipitalité)", s. 60.

Bağışlanan Konukseverlik ve Konuksever Bağışlama:  
Derrida Felsefesinde Etik (Olanaksız) ve Politika (Olanaklı) İlişkisi

koymamıza olanak sağlayabilecek bir bağışlama düşüncesinden söz edilebilir. Derrida "ilkece, bağışlamanın sınırı, ölçütü, itidali, hangi noktaya kadar"ı yoktur."<sup>40</sup> derken, koşulsuz bir bağışlama düşüncesine zemin hazırlamaktadır. Bağışlama bu anlamda konukseverlikte olduğu gibi başkası'yla olan ilişkide, mutlak ve koşulsuz bir karşılama izleğine paralel olarak, başkası'ndan gelen şiddeti absorbe etme, hatayı ve suçu karşılama olmaktadır.<sup>41</sup> Koşulsuz karşılama ifadesini bulan mutlak konukseverlikte olduğu gibi, saf bağışlama da koşulsuz olmalıdır. Konukseverlikte olduğu gibi, koşulsuz (olanaksız) bağışlama (bağışlanamayan) ile koşullu bir bağışlama (bağışlama olmayan) arasındaki açmaz (aporia) yine kendisini göstermektedir. Bağışlama sosyal, politik bir normalliği yeniden kurma motifiyle işlediğinde, yani bir normalleştirme çabası içinde, saf olarak kalamaz. O her türlü olanaksızlığına rağmen, tarihselliğin olağan akışını durduran bir tekilliği gözetmek durumundadır. Bağışlama düşüncesindeki bu gerilim, Derrida'nın metninde şöyle ifade bulur:

Şimdi bağışlama kavramının kendisine yaklaşmak için, mantık ve sağduyu şu paradoksla hemen uzlaşır: bana öyle geliyor ki, şu olgudan başlamak gerekir: evet bağışlanamaz-olan vardır. Aslında bağışlanacak tek şey, bu değil midir? Bağışlanma talebinde bulunan tek şey? Eğer bağışlanabilir görünen şey, kilisenin 'bağışlanabilir günah' dediği şey bağışlanmaya kalkılırsa, o zaman bağışlama fikrinin kendisi ortadan kalkar... Buradan, kendi kuru ve acımasız formalitesi içinde tanımlanabilen aporia, merhametsizce ortaya çıkar: *Bağışlama, yalnızca bağışlanamaz-olanı bağışlar...* Eğer varsa, yalnızca bağışlanamaz-olanın var olduğu yerde bağışlama vardır. Bu, bağışlamanın, kendisini, kendi olanaksızlığı olarak ilan etmesi gerektiği anlamına gelir. O, yalnızca olanaksız olanı gerçekleştirirken olanaklı olabilir.<sup>42</sup>

Bağışlanamaz-olanın bağışlanması söz konusu olmadığı takdirde, bağışlama düşüncesi de gücünü kaybetmektedir. Pişmanlık duymayanlara ve bağışlama (af) dilemeyenlere bile koşulsuz, merhametli, sınırsız, ekonomik-olmayan bir şekilde karşılıksız bahşedilen bir bağışlama düşüncesidir bu. Aksi takdirde politik uzlaşma ve normalizasyona dayanan ve her zaman için çıkar gözetilen bağışlama, bir değişim mantığı (koşullu mantık) içinde başkası'nın başkalığını indirgeyecek ve karşılanan ya da bağışlananın başkası (tekel olan) değil, aynılık olmasına yol açacaktır. Yani bağışladığını iddia eden kişi aslında, af dilediği ölçüde karşısındakini (suçlu olanı) hiçbir zaman bağışlamamış olacaktır. Bundan dolayı 'saf bağışlama', hiçbir eylem suçlunun kendisine indirgenemediğinden, bir kefaret ya da uzlaşma (cezanın) ufkunun ötesinde olmak durumundadır.<sup>43</sup> Affetmenin koşulu olarak suçlunun değişmesi koşulunun bulunduğu bir bağışlama, bağışlamanın olanağı için suçlunun olması ve suçlunun suçlu olarak

<sup>40</sup> Jacques Derrida, *Bağışlama ve Kozmopolitizm*, s. 39.

<sup>41</sup> James Smith, *Jacques Derrida: Live Theory*, s. 71.

<sup>42</sup> Jacques Derrida, *Bağışlama ve Kozmopolitizm*, s. 44.

<sup>43</sup> Jacques Derrida, a.g.e., s. 49.



bağışlanması düşüncesini ihlal eder. Suçlu suçlu olarak bağışlanmadığı takdirde, kurban da kurban olmaktan çıkacak ve kurbanın suçunun, suçlunun suçunu karşılayamaması söz konusu olacaktır. Bu noktada Derrida'ya göre, "bağışlama bir uzlaşım terapisi değildir ve asla olmamalıdır"<sup>44</sup>; çünkü bağışlama, suçlu ve kurban olarak iki tekilliğin radikal farklılığına dayalı asimetrik bir ilişkinin ifadesidir.

Saf bağışlama ile bağışlamanın politik olanakları arasındaki fark, politikanın her zaman hesaplanabilirliğe ve çıkara dayalı olmasına dayanır. Bir anlamda saf bağışlama, bağışlamanın olanaksız olanaklılığının koşulu olarak işlev görmektedir denilebilir. Yani yargılamayla, sosyal ya da politik olanla hiçbir ilgisi olmaması gerekir. Ancak 'Konukseverlik Yasası'nın mutlak konukseverlik üzerinden etkili olabilmek için, kendisini koşullandıracak olan konukseverliğin edim ve kurumlarına ihtiyaç duymasında olduğu gibi; mutlak bağışlamanın saflığı da kendisini bir dizi koşula bağlamalıdır.<sup>45</sup> Bu bağlamda etik ve politik olana dair önemli bir referans ilişkisi kendisini gösterir. Bir anlamda bağışlamanın somut pratik ve edimlerinin saf bağışlama düşüncesine referansta bulunduğunu ve bu gerilimli ilişkinin çifte bir talebi beraberinde getirdiğini söyleyebiliriz. Bağışlama düşüncesi kendisinin koşulsuz saflığından yoksun kalır kalmaz çöküyor olsa da; Derrida'ya göre bağışlama, yine de kendisi için heterojen olan şeyden, koşullar düzeninden, pişmanlıktan, yani toplumdan, politikadan ve tarihten de ayrı tutulamamaktadır. Burada yapısökümün işleyişindeki metafizik karşıtlıklar arasındaki hiyerarşinin dönüştürülmesi ve çok anlamlılıkla ilişkilendirilebilecek bir karar verilemezliğin ortaya çıkarılması<sup>46</sup> stratejisinin bir uygulaması söz konusudur. Derrida uzlaştırmaz, ama yine de ayırlamaz bu iki kutup arasındaki ilişkiyi şöyle betimler:

Bu iki kutup, *koşulsuz* ve *koşullu*, mutlak biçimde heterojendir ve biri diğerine indirgenemez olarak kalmaları gerekir. Yine de ayırlamazlar: bağışlamanın etkin, somut, tarihsel hale gelmesi istenirse ve bu gereklidir; bağışlamanın şeyleri değiştirerek erişmesi, gerçekleşmesi istenirse, bu saflığın, kendisini, her türden bir koşullar dizisine (psiko-sosyolojik, politik) bağlaması gerekir. Kararlar ve sorumlulukların alınması, bu iki uzlaştırmaz, ancak ayırlamaz kutup arasındadır.<sup>47</sup>

Koşullar serisinin başını çeken bir koşulsuz bağışlama fikri söz konusu gibi görünmektedir. Dolayısıyla serinin başı olarak saf ve koşulsuz bağışlamada, olanaksızlığın bir çılgınlığı gibi görünen hiçbir kesinlik ve anlaşılabilirlik yoktur. "Kendisinden, paradoksal biçimde bütün olanaklı bağışlamaların kesin unsuru olarak söz ettiğimiz bağışlama olanaksızlığı."<sup>48</sup>

<sup>44</sup> Jacques Derrida, a.g.e., s. 52.

<sup>45</sup> James Smith, *Jacques Derrida: Live Theory*, s. 72.

<sup>46</sup> Zeynep Direk, "Derrida'nın Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları", *Çağdaş Fransız Düşüncesi* içinde, Epos, Ankara, 2004, s. 151.

<sup>47</sup> Jacques Derrida, *Bağışlama ve Kozmopolitizm*, s. 55.

<sup>48</sup> Jacques Derrida, a.g.e., s. 59.

Bağışlanan Konukseverlik ve Konuksever Bağışlama:  
Derrida Felsefesinde Etik (Olanaksız) ve Politika (Olanaklı) İlişkisi

Böylesi bir bağışlamada başkılığın, özdeş olmayışın ve kavranabilir olmamanın indirgenemezliği vardır ve Derrida bu anlamda bağışlamanın cılgın olması gerektiğini söylemektedir.

Konuk etme ve bağışlama, anlam kazanabilmesi için, somut yasallığın (otoritenin) ve uzlaşım süreçlerinin (yargılamanın) ötesinde bir boyutu da içermek durumundadır. Çünkü her zaman için saf bağışlama vizyonu ile politikanın pragmatik uzlaşım süreçlerinde işleyen bir toplum gerçekliği arasında bir parçalanmışlık kendisini gösterir. Ve yasanın ideal ve empirik bu iki kutbunun birbirine indirgenemez olarak kalması ve yine de ayrılamaz olması, yasayı değiştirmek için 'bağışlamanın hiperbolik etik vizyonu'na<sup>49</sup> başvurmayı gerekli kılmaktadır. Bu fark, aciliyeti içinde, şimdi ve burada, beklemeksizin yanıt ve sorumluluk ilham eden çağrı'nın kendisi olmaktadır.<sup>50</sup> Yine de en saf, en gerekli bilgi ile sorumlu karar arasında bir uçurum kalır ve Derrida için (hem etik hem politik) sorumluluğun koşulu, karar verilemezlik olur. Etik ne yapılması gerektiği bilinmediği noktada, bilgiyle eylem arasındaki uçurumda, varolmayan yeni kuralı icat etmek için sorumluluk üstlenmek gerektiğinde<sup>51</sup>, yani bir karar verilemezlik konumunda karar verme durumunda ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla "çözülemez açmazlar olmadan sorumluluk, karar verilemezlik deneyimi olmadan bir karar olamaz."<sup>52</sup> Bu karar verilemezlik deneyimi; yasa için, politik ve etik olan için, erişilemez olarak kalmakta ve 'gelecek-olan'ın henüz gelmemiş, ancak burada ve şimdi olan üzerindeki gölgesi gibi durmaktadır. Politika ötesi bir ilkeden politik bir ilke oluşturmanın beklenen bu geleceği, bütün sırrı içinde, beklemeden beklemenin aciliyetine gönderme yapar.

Seçim (konuk etme ve bağışlama), tam bir bilgi eksikliğinin olduğu yerde, kesinlik talebinden başışık olarak 'gelecek-olan' adına, ev sahibi ve kurban tarafından konuğa ve suçluya bağışlanmalı ve konuk edilmelidir. "Gelecek, bize daha fazla bilgi vermeyecek, çünkü onun kendisi bu seçim tarafından belirlenmiş olacak. Burada, sorumlulukların, her bir anda somut durumlara, yani beklemeyen, bize sonsuz tartışma için zaman tanımayan durumlara göre, yeniden değerlendirilmesi gerekir."<sup>53</sup> Her yeniden değerlendirme, bağışlama ve konuk etmenin eşliğinde, "seni başışılıyorum" ya da "seni konuk ediyorum"un karar verilemezliğini yeniden yaşatır. Bu 'kabul etme', her seferinde kendisini farklılığı (yenilenmesi) içinde yinelemelidir. Ancak böylesi bir karar verilemezlik, iktidarsız (koşulsuz ve egemenliksiz) bir bağışlamanın zeminini oluşturur.

Politik olanın ötesinde bağışlamanın bağışlama olabilmesi için bağışlanamaz-olan'ın bağışlanmasının olanaklılığı, düşünce için bir cılgınlık<sup>54</sup> gibi görünse de; olanaksızın talep edilmesi, olanaklının olanaklılığının koşulu olarak, sessizliğin (konuk olmanın) ve göz yaşlarının

<sup>49</sup> Jacques Derrida, a.g.e., s. 61.

<sup>50</sup> James Smith, *Jacques Derrida: Live Theory*, s. 72.

<sup>51</sup> Jacques Derrida, "Teoriyi İzlemek", çev. Ebru Kılıç, *Teoriden Sonra Hayat'ın İçinde*, der. Michael Payne, John Schad, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2004b, s. 33.

<sup>52</sup> Eddo Evink, "Patočka ve Derrida: Sorumluluğun Açmazları", Çev. Ekrem Ekici, *Cogito*, Derrida Özel Sayısı içinde, Sayı: 47-48, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 265.

<sup>53</sup> Jacques Derrida, *Bağışlama ve Kozmopolitizm*, s. 66.

<sup>54</sup> Jacques Derrida, a.g.e., s. 69.

(suç işlemenin) kendisini yeni bir 'gelecek-olan'a taşıması noktasında düşüncenin en pratik görevi olarak durmaktadır (beklemektedir). Cezalandırılmayan şeyin bağışlanamayacağı düşüncesinden kurtulmak bu şekilde olanaklıdır. O halde koşulsuz bağışlama; tarihin, politikanın ve hukukun düzenine ve olağan normleştirme süreçlerine heterojen olarak kalmalıdır. Belki bu doğrultuda konuksever bir bağışlama etiğinden söz edilebilir ve koşulsuz bir konukseverliğin bağışlayıcılığını düşünmek olanaklı olabilir.

Konukseverlik ve bağışlama bağlamında politik bir sorunun, yani olanaksız olanaklının edimselleşebilmesi, kendisini 'gelecek-olan' adına 'belki' kipinde açması yoluyla olacaktır. Bu noktada 'gelecek-olan', şimdiki önelemektedir.<sup>55</sup> Olanaksızlığı içinde tarihin akışı, ancak böylesi bir gelecek kipi yoluyla kesintiye uğratılabilir. Aksi takdirde kendisini aynılaştıran hiçbir gelecek, 'belki' olmayanın içinden doğma olanağı bulamayacaktır.

### **Etik (Sonsuz Olan) ve Politika (Sonlu Olan)**

Konukseverlik ve bağışlama düşüncesinin içinde yer aldığı ve aynı zamanda ortaya çıkardığı etik ve politik olanın konumu ve ilişkileri, Derrida'nın düşünmesinde bir sorumluluk talebi olarak kendisini duyurmaktadır. Konukseverlik ve bağışlama izleğinin, başkası'yla olan ilişki temelinde toplumsal ve politik olan kurumsallaşmalara ve kurumsallaşmaya direnen etik alana ilişkin bir açıklama yapma zemini sağladığını söyleyebiliriz. Bu temalar ışığında düşünmenin etik ve politik alan üzerindeki işleyişi, etik ve politik olanın açmazlarını sergilememize de olanak sağlayacaktır. Bu noktada konukseverlik etiği ile konukseverlik politikası ya da yasası arasındaki ilişkinin de açık kılınması gerekmektedir.

Derrida'nın düşünce yolu izlendiğinde, kendisini örtük olarak sunan bir Levinasçı bağlanmadan Kant'la bir karşılaşmaya doğru giden bir hareket söz konusu edilebilir.<sup>56</sup> Konukseverlik, adalet ve etik; bu doğrultuda bizi göçmenlik politikası, sığınma kentleri, uluslar arası yasa ve insanlığa karşı suçlar gibi somut sorunlara yönelmektedir. Bu durumda adalet ve yasa arasındaki ilişki, etik ve politika arasındaki ilişkiyle bir koşutluk gösterir. Yasanın sınırlılığı (sonluluğu) adaletin çağrısı'nı ölçmekte başarısız olsa da, verili sosyopolitik kurumsallaşma içinde bu sınırlılığa işaret edilmesi adaletin (sonsuzluğun) kendisi olarak sunulmaktadır. Yani yapısökümün tanıklığında adalet, yasayı ve onun kurumlarını 'gelecek-olan' adına bir hayalet gibi etkilemektedir.<sup>57</sup> Başkası'nı karşılama olarak konukseverlik bu bağlamda, Derrida için adalet ve etik olmaktadır.

Etiğin olanaklılık koşulu konukseverlik olduğundan, etik her durumda karşılama ve başkası'na yer açmadır. Ancak başkası'na yer açma, konuk edenin evinde olmasını ve ev üzerindeki egemenliğini varsaydığından koşullu ve sınırlı olarak da kendisini gösterir. O halde sınırların açılacağı koşulsuz bir karşılama, hayaletsi bir eterlik içinde buharlaşmaması için

<sup>55</sup> Jacques Derrida, "Loving in Friendship: Perhaps – the Noun and the Adverb", translated by George Collins, in *Politics and Friendship*, Verso, London, New York, 1997, s. 29, 37.

<sup>56</sup> Hent de Vries, *Derrida nad Ethics: Hospitable Thought*, s. 172.

<sup>57</sup> James Smith, *Jacques Derrida: Live Theory*, s. 66.

Bağışlanan Konukseverlik ve Konuksever Bağışlama:  
Derrida Felsefesinde Etik (Olanaksız) ve Politika (Olanaklı) İlişkisi

belirli yasalarla somutlaştırılmak zorundadır. Yani ev sahibinin (politikanın) sonluluğu belirli sınırlar empoze etse bile, konukseverlik cisimleşmiş bir ev sahibine ihtiyaç duyar.<sup>58</sup> Dolayısıyla Derrida başkası'nı, "hep koşulsuz bir biçimde hoş karşılamaya çalışmaktadır, ama bunu hep belirli bir dönem ve dille damgalanmış özel bir metnin veya bağlamın içinden"<sup>59</sup> yapmaktadır. Bu açıdan koşulsuz ideal (etik) ile gerçekliğin koşulları (politika) arasındaki bu karşıtlığın işlevi, yasaların nasıl dönüştürülebileceğini ve nasıl daha konuksever kılınabileceğini düşünmeye yol açmasıdır. Fakat yine de koşulsuz konukseverliğin edimsel biçimlerinin (koşullandırılmış biçimlerinin), kendisinin soluk kopyaları olduğu bir konukseverlik hakikati ya da özü olduğunu düşünmekten özellikle kaçınmak gerekir. Yani koşulsuz konukseverlik bir konukseverlik ideası değildir, kozmopolit hukukun ve dünyanın kendisine doğru ilerlediği teleolojik bir sürecin nihai noktası da değildir.<sup>60</sup> Bu anlamda etiğin, politik olanın ideası olmadığı söyleyebiliriz.

Konukseverliğin sorumlu bir şekilde düşünülebilmesi için, Derrida'nın konukseverlik anlayışında kendisini açık bir şekilde gösteren mutlak konukseverlik ile edimsel kurumları, gelenekleri, kodları ve yasaları içinde konukseverlik politikalarının özellikle ayrı tutulduğuna dikkat çekmek önemlidir. Dolayısıyla Levinas düşüncesinde analiz edilen konukseverlik etiği ile Kant'ın kozmopolit hukuk anlayışı zemininde gündeme getirilen koşullandırılmış konukseverlik politikası arasındaki geçiş ya da iç içe geçme sorunu, ana sorunu oluşturmaktadır. Bu sorun koşulsuz ile koşullu, olanaksız ile olanaklı ve sonsuz ile sonlu olan arasındaki ilişki sorunu olarak okunabilir. Bu iki kutup aynı zamanda adalet ile yasayı, yani hesaplanamaz olan ile hesaplanabilir olanı imler. Ancak Derrida'ya göre bu iki kutup arasındaki ilişki; temellendirmenin, türetmenin ya da nedenselliğin doğrusal ve hiyerarşik bir düzeniyle sağlanamaz.<sup>61</sup>

Koşulsuz ve sınırlı konukseverlik arasındaki ilişki, bir adalet talebi olarak 'Büyük Konukseverlik Yasası' ile somut yasalara dayalı haklar arasındaki ilişki olarak da görülebilir. Bu yasaların Yasa'sı, diğer yasalar gibi olmasına karşılık, serinin içinde ama seriyi başlatan bir Yasa olarak iş görmektedir.<sup>62</sup> Dolayısıyla mutlak konukseverlik, politikanın içinde ama ötesindedir (beyond-in). Bu durum, etik olanın içkinliği içindeki aşkınlığıdır.<sup>63</sup> Adaletin yasayı dönüştürme olanağının; her zaman için mutlak ve belirlenemez olarak kalan adaletin, yasanın ötesinde olması yoluyla ve yasanın sadece ona tanıklık etmesinde olduğu gibi.

İşte konukseverliğin ve aynı zamanda bağışlamanın da bu iki formu, eşzamanlı olarak birbirlerini hem içermekte hem de dışlamaktadırlar. Bu bağlamda sorumluluk ile etiğin, etik ile politikanın, politik olan ile politikaların birbirleriyle aralarında katı bir ayırım olmaksızın eş-içerimleri vardır. Bir bakıma bu durum, sonsuz ve sonlu olan arasında aporetik bir ilişki olduğu anlamına gelir. Paradoksal bir biçimde, bir kavram ya da alan

<sup>58</sup> James Smith, a.g.e., s. 71.

<sup>59</sup> Michael Naas, "Alors, qui êtes-vous? Jacques Derrida ve Konukseverlik Sorusu", s. 243.

<sup>60</sup> Alex Thomson, *Deconstruction and Democracy: Derrida's Politics of Friendship*, s. 91.

<sup>61</sup> Hent de Vries, *Derrida and Ethics: Hospitable Thought*, s. 181.

<sup>62</sup> Alex Thomson, *Deconstruction and Democracy: Derrida's Politics of Friendship*, s. 91.

<sup>63</sup> Hent de Vries, *Derrida and Ethics: Hospitable Thought*, s. 190.

(etik ve politika) ayırıcı eklemlesmesini kazandığı anda, kendisinden kaynaklandığı alanın üzerine geri yansımaktadır.<sup>64</sup> Bunlar karşıt olmakla beraber, birbirine bağımlı hareketlerin bir geçişi olarak görülebilirler. Her biri diğerinin olanaklılığını sağlamaktadır. Birinin diğerine indirgenemez olarak kalması ve yine de ayrılamaz olmaları bu anlama gelir. Bu ilişki biçimindeki bağlanma ve ayrılma hareketine Derrida, 'sériature' (série-rature) demektedir.<sup>65</sup> Bu terim, sonsuz (etik-adalet) ve sonlu (politika-yasa) arasında sürekli olarak kurulan ve her defasında silinip yeniden kurulması gereken bir diziselliği ifade eder. Bu bağlamda yapısökümün 'bitmek tükenmek bilmez bir deneyim' olarak tanımlanması da anlamını bulmaktadır. Politikanın silmeye çalıştığı tekilliğin (adaletin) gözetilmesi ve yeniden hesaplanamaz olanı hesaplaması gereken politik stratejilerin<sup>66</sup> belirlenmesi, bu yolla olanaklı olur.

Bu doğrultuda saf konukseverlik ve bağışlamanın, olanaklı kıldığı şey tarafından (koşullu ve sonlu olan politika) olanaklı kılındığı söylenebilir. Birbirlerine indirgendiği takdirde değer ve güçlerini kaybeden, ama yine de birbirlerini koşullayan bir koşulsuz (saf) ve koşullu (somut) alan söz konusudur. Konukseverlik ile bağışlamanın, etik ve politika ilişkisindeki açmazı budur. Bu açmaz; sınırlandırılmış kurallarla ve sonlu yasa altında hesap ederken, hesaplanamaz olan bir tekillikle (sonsuz olanla) karşılaşmaktır. 'Gelecek-olan'ı kabul edebilmenin koşulu olarak bu açmaz, yapısökümün çifte bağlanmışlığını ve talebini göstermektedir.<sup>67</sup> Bu bağlamda etik ve politik sorumluluk, olanaklı ve olanaksız üzerine olanaksızla karşılaşmayı gerektiren bir düşünmeye dönüşür.

Koşulsuz ve olanaksız olan erişilemez gibi görünse de, konukseverliğin ve bağışlamanın koşullarına koşulsuz olan adına müdahale edilmesi gerekmektedir.<sup>68</sup> Adalet idesinin sonsuzluğu temelinde işleyen indirgenemez tekillik ve hesaplanamaz olan, her zaman için somut tekil bağlamı içinden yeniden değerlendirilmeli ve düşünülmelidir. Adil olana karar verme sorumluluğu ve adaletin (etiğin) yasayla (politikayla) arasındaki ilişkide kendisini gösteren bu karar verilemezlik, etiğin de koşuludur. Sorun başkası'nın tekilliği ile yasanın evrenselliği arasında ortaya çıkmaktadır. Esas soru, etiğin açılışı olarak koşulsuz, sonsuz konukseverliğin; belirli bir politik ve hukuksal pratikte nasıl düzenleneceği sorusudur. Koşulsuz konukseverliğin sonsuz talepleri nasıl politikaya çevrilecektir? Başkası olarak konuk, tekilliği içinde nasıl karşılanacaktır? Bu soruları tersine çevirerek de sorabiliriz. Politik ve hukuksal pratik, koşulsuz bir konukseverlik etiği yoluyla nasıl dönüştürülebilir ya da iyileştirilebilir? Politikanın zorunlu ve sonlu koşullar çemberi (ya da değişim ekonomisi ve uzlaşım süreçleri) nasıl kesintiye uğratılabilecektir? Konuk edilen kişiye hangi yasalar, ne şekilde dayatılacaktır?

Derrida'ya göre yasa ve kurumların eleştirisini yapabilmek için, yasayı adalete sevkeden 'gelecek-olan' koşulsuz bir konukseverliğin sürekli

<sup>64</sup> Hent de Vries, a.g.e., s. 174-175.

<sup>65</sup> Hent de Vries, a.g.e., s. 174.

<sup>66</sup> Zeynep Direk, *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, s. 215.

<sup>67</sup> Zeynep Direk, a.g.e., s. 214-215.

<sup>68</sup> Alex Thomson, *Deconstruction and Democracy: Derrida's Politics of Friendship*, s. 93.

Bağışlanan Konukseverlik ve Konuksever Bağışlama:  
Derrida Felsefesinde Etik (Olanaksız) ve Politika (Olanaklı) İlişkisi

gözlenmesi gerekmektedir. Koşulsuzluk yitirilmeksizin etikten yasayı türetme sorunu, olanaksızlığı içinde yine de zorunlu bir ilişkiyi gerektirir. Çünkü politika zorunlu bir başarısızlık gibi durmakta, ancak etikten etkilendiği için konuksever bir karşılama yoluyla da başarı talep etmektedir. Bu yüzden etik ve politika ilişkisinde, her başarının bir kaybın başarısı olduğunu söyleyebiliriz. Her kayıp da, bir başarı olarak yeni olan'a açılan bir karşılamanın kaybıdır. Böylece yapısöküm, yasa ile adalet arasında, aynı zamanda *différance*'ın da bir hareketi olan, yasalardan adalet ve adaletten yine yasalara bir salınım hareketi yapmaktadır. "Adalet her zaman yasanın güçle yürürlüğe koyulmasından farklı olacaktır ve yasanın zorlayıcılığı tarafından ertelenecektir. Adalet sürekli olarak ertelendiği için, her zaman gelecek olan olarak kalacak, o ancak açmazlar ve çifte zorunlulukla şekillenecektir."<sup>69</sup> O halde yasa ve adalet arasında, şimdi ve gelecek arasında hayaletimsi bir boşluk vardır ve gelecek olan adalet adına yapısöküm burada yerleşir. Bu bağlamda yapısöküm, politik bir pratik olarak 'gelecek-olan'ın hayaletinin buyruğundadır.<sup>70</sup> Bu ilişki, tekelliğin evrensel olanla ilişkisidir ve bu doğrultuda Derrida, "etik ile politikanın birbirini sorguladığı açmazın açıklanmasına anlamlı bir katkıda bulunmuştur."<sup>71</sup>

Adalet, etiğin bir taşıyıcısı olarak bağlamların tekelliğine bir gönderme yaparken; yasa, politikanın taşıyıcısı olarak yasal sistemlere ve kurumlara gönderme yapar. Yani adalet koşulsuz, hesaplanamaz ve olanaksız olarak başkası'yla ilişkiyi olumlamaktadır. Adalet yasanın kendisi değildir, yasanın geliştirilmesine ve yapısökümüne uğratılmasına yönelik tetikleyici bir güdü ve harekettir. Yasayı aşan ve ona direnen bir güç olarak her bir bağlamın tekelliği içinde, yasanın yeniden yorumlanması ve yeniden değerlendirilmesidir. Dolayısıyla yasada somutlaştırılmaya çalışılmadığı sürece, adaletin çağrısından söz edilemez.<sup>72</sup>

Tekil olana ve evrensel olana ilişkin bu iki buyruk arasındaki (etik ve politik) gerilim, müzakereye ve çifte bağın (talebin) aporetik yapısına işaret etmektedir denilebilir. Etik ve politik sorumluluk, her zaman için tekil bir başkılığın çağrısıyla başlar ve tekil olan başkası her zaman için evrensel olan yasalılığı parçalar. Etik bu tekil ve evrensel olan arasındaki gerilim olarak, bir adalet düşüncesini ifade etmektedir. Yapısökümün de iki uç arasındaki bu salınım hareketi, mutlak ve hesaplanamaz adalet ile çıkarlar ekonomisindeki hesaplanabilir yasa arasındadır. Hesaplama ve açmazlarla örülü seçim arasındaki gerilim, rasyonel hesaplama ile çılgınlık arasındadır.<sup>73</sup> O halde mutlak olan koşulsuz konukseverlik istemi, tekil bağlamlarda koşullu konukseverliğin yasaları ile uzlaştırılmak (müzakere) durumundadır. Etik ve politik olarak sorumlu karar; ancak böyle bir müzakere yoluyla tekil bağlamın içinden olanaklıdır. Bu açıdan Derrida'nın etik ve politika anlayışında konukseverlik, koşulsuz için duyulan

<sup>69</sup> Eddo Evink, "Patočka ve Derrida: Sorumluluğun Açmazları", s. 264.

<sup>70</sup> James Smith, *Jacques Derrida: Live Theory*, s. 79-80.

<sup>71</sup> Zeynep Direk, "Levinas ve Kierkegaard: Etik ve Politika", Baykuş, sayı: 1, Alef Yayınevi, İstanbul, 2008, s. 158.

<sup>72</sup> Mark Dooley & Liam Kavanagh, *The Philosophy of Derrida*, Acumen, Stocksfield, 2007, s. 113-114.

<sup>73</sup> Eddo Evink, "Patočka ve Derrida: Sorumluluğun Açmazları", s. 264.

arzu ile koşullu olan'ın zorunluluğu arasında bir müzakere olarak görülmektedir.<sup>74</sup> Bu iki uzlaştırılmaz ve ayrılamaz talep arasında, gerilimin her iki kutbu arasında, "konukseverliğin ne olduğunu bilmeme" anlam kazanmaktadır. Bir eşik olarak konukseverlik, onu bildiğimiz anda, artık bilmediğimiz, aşılması gereken bir olanaksızlığın deneyimini duyurur.<sup>75</sup> Ve kendini sınırladığı eşikte, eşğin iki tarafının da sınırsızlığında, sürekli gerçekleştirilmesi gereken bir ilişkinin aporetik ilişkiselliği olur.

### Sonuç

Etik ve politik olan, Derrida'nın düşünmesinde merkezi bir konumda bulunmaktadır. Başkası karşısındaki adalet arzusunun yönlendirdiği ve yapısökümün bir başka ifadesi olarak okunabilecek bu motif, özellikle etik ve politika ilişkisini somutlaştıran konukseverlik ve bağışlama düşüncelerinde açılanabilme olanağı bulmaktadır. Geleceğin, henüz gelmemiş olan tüm bilinmeyen başka'lara bir açıklık olarak düşünüldüğü ve başkasıyla girilen etik ve politik ilişki dolayımında anlamlandırıldığı bu çifte talep, beklenmedik olan'ın gelenek tarafından önünün kesilmesine karşı bir meydan okumadır. "Başkası'nın bu olumlanması, ya da Derrida'nın söylediği şekliyle 'başkalık', yapısökümü yönlendiren ve harekete geçiren arzudur."<sup>76</sup> Hem konukseverlikte hem de bağışlamada kendisini öne çıkaran bu düşünce, başkası'nın konumuna ve kabulüne ilişkin yeni bir düşünme (başka türlü bir düşünme) biçimidir. Bu bağlamda politikanın kendisine bağlı olabileceği ve etiğin kendisi içinde belirlenebileceği bir konukseverlik olarak yapısöküm etkinliği, bir 'sanat ve şiir' olarak düşünülebilir.<sup>77</sup> O halde konukseverliğe; şiirselliği içinde başkası'ndan gelecek olan anlamlara (kavramsal olana indirgenemeyen imgelere), her tekil bağlamda bir şiiri yeni baştan okurcasına açık olunmalıdır.

Bu bağlamda konukseverliğin koşulsuzluk (ya da saflık) istemi yoluyla yasa ve kurumların daha konuksever hale getirilmesinin koşulu, koşulsuz (sonsuz) konukseverliğin ancak koşullu (sonlu) konukseverliğin yasaları dolayımında anlaşılabilir olması gibi görünmektedir. Çünkü konukseverlik ancak koşullu yasalar yoluyla gerçekleştirilebilmektedir. Bu anlamda ev sahibinin ödevi, koşulsuz konukseverlik Yasa'sı (etik) ve koşullu konukseverliğin zorunlu yasaları (politika) arasında bir müzakereyi sağlamaktır. Dolayısıyla sadece koşullu olanla hareket eden bir konukseverlik öngörülebilir ve kendi içinde kalmaktayken, sadece koşulsuz olanla hareket eden bir konukseverlik ise boş ve faydasız olmaktadır.<sup>78</sup> Yani konukseverlik ve bağışlama, tarihsellik ve koşulluluk ağı içerisinde söz konusu edildiği takdirde; koşulsuz bir konukseverlik, saf bir bağışlama ve adalet arzusu kendisini yasa ve koşullu olan üzerinden gerçekleştirebilmektedir. Bu hem birbirine indirgenemez hem de

<sup>74</sup> Mark Dooley & Liam Kavanagh, *The Philosophy of Derrida*, s. 112.

<sup>75</sup> Jacques Derrida, "Konuksever(-er-/mez-)lik (Hostipitalité)", s. 66-67.

<sup>76</sup> Mark Dooley & Liam Kavanagh, *The Philosophy of Derrida*, s. 108.

<sup>77</sup> Michael Naas, "Alors, qui êtes-vous? Jacques Derrida ve Konukseverlik Sorusu", s. 240.

<sup>78</sup> Mark Dooley & Liam Kavanagh, *The Philosophy of Derrida*, s. 108.

Bağışlanan Konukseverlik ve Konuksever Bağışlama:  
Derrida Felsefesinde Etik (Olanaksız) ve Politika (Olanaklı) İlişkisi

birbirinden ayrılamaz bir koşulsuz-koşullu, olanaksız-olanaklı temelinde etik ile politika ilişkisidir. Bu bağlamda bu iki konukseverlik ve bağışlama rejimi aynı zamanda çelişkili (çatışkılı) ve birbirinden ayrılamazdır. Hem birbirini içerirler, hem de biri diğerini dışarıda tutar. Biri diğerini dışarıda tuttuğu anda işbirliği içerisindedirler. Biri diğerini kapsadığında ayrılırlar, eşzamanlı olmaksızın eşzamanlıdırlar. Birbirlerine kendilerini gösterdiklerinde, hem daha çok hem daha az konukseverdirler, hem konuksever hem konuksevermezdirler.<sup>79</sup>

Sonuç olarak günümüzün küreselleşen ve aynılaşan dünyasında, etik ve politika ilişkisinde 'gelecek-olan'a dair konuksever bir karşılayışın nasıl olabileceği üzerine sürekli olarak yeniden düşünmenin gerekliliği ve aciliyeti ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Derrida için konukseverlik, eşik üzerindeki aporetik felcin aşılması gereken bir şey olduğuna işaret eder.<sup>80</sup> Böylece hataların *bağışlandığı*, başkası'nın *konuk edildiği* bir durum felsefenin bir ideali olarak değil, fakat somutluğu içinde felsefenin (etik ve politikanın) *'gelecek-olan'*ı olarak açıklanabilir. Tarihsel olanın tarihselliği ve koşullu olanın koşulluluğu ancak bu koşulsuzluk ve 'gelecek-olan' olanaksız olanaklılık yoluyla anlamlandırılabilir gibi görünmektedir.

Dolayısıyla bağışlanan bir konukseverlik ve konuksever bir bağışlama pratiği; adil olan adına 'adalet'in, bağlayıcı yasa üzerindeki gölgesi ve meydan okuması olmalıdır. Bu *'pratik'*; pratiğe geçirilemediği, pratik üzerinde etkide bulunamadığı sürece, yaşam ve ölüm birbirlerine dönüştürülemez, başkası'nın indirgenişi içinde yok sayılması ve teori içinde aynılaştırıcı bir yineleme sürdürülecektir. Öyleyse eylemsel pratiğin yanıtı, kararın hiçbir zaman kararından emin olamadığı bir *riskin* ve *belirsizliğin* ortasında, yani karar verilemez olanın sorumluluğunda bu yanıt; başkası'na *konuksever bir bağışlama* içinde bir *konukseverliğin bağışlanması* doğrultusunda gelecek olmalıdır.

'Belki' de hiçbir *'olanaklı'*, *'olanaksız'* olmadığı takdirde olanaklı olamamış ve olamamaktadır. Ve 'gelecek-olan' 'belki'nin kendisi olacak, 'belki'nin hiç duyulmamış, bütünüyle yeni bir deneyimi olabilecektir.<sup>81</sup> İşte bu olanaklılığı, *'gelecek-olan'*ın *koşulsuzluk* (olanaksızlık) talebi olanaklı kılmaktadır. Bu yolla kendisini bekleten adalet, bilinmeyen bir şafağın karanlığında ansızın doğabilecektir.

<sup>79</sup> Jacques Derrida, *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond*, s. 81.

<sup>80</sup> Jacques Derrida, "Konuksever(-er-/-mez-)lik (Hostipitalité)", s. 67

<sup>81</sup> Jacques Derrida, "Loving in Friendship: Perhaps – the Noun and the Adverb", s. 29.



### KAYNAKÇA

- De Vries, Hent, "Derrida and Ethics: Hospitable Thought", in Jack Derrida and the Humanities, A Critical Reader, edited by Tom Cohen, Cambridge University Press, (s. 172-192), 2001.
- Derrida, Jacques, "Loving in Friendship: Perhaps - the Noun and the Adverb", Translated by George Collins, in Politics and Friendship, London, New York, Verso, (s. 26-48), 1997.
- Derrida, Jacques, "Konuksev(-er/-mez-)lik (Hostipitalité)", Çev. Ferda Keskin, Önay Sözer, Pera Peras Poros: Jack Derrida ile birlikte disiplinlerarası çalışma'nın içinde, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, (s. 43-71), 1999a.
- Derrida, Jacques, "Differancé", Çev. Önay Sözer, Toplumbilim, Jacques Derrida Özel Sayısı içinde, Sayı: 10, İstanbul, Bağlam, (s. 49-61), 1999b.
- Derrida, Jacques, *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jack Derrida To Respond*, Translated by Rachel Bowlby, Stanford, California, Stanford University Press, 2000.
- Derrida, Jacques, "Emmanuel Levinas'a Adieu", Çev. Ahmet Demirhan, Tezkire (Levinas: Öteki, Etik ve Siyaset) içinde, Sayı: 38-39, Ankara, Vadi Yayınları, (s. 95-109), 2004a.
- Derrida, Jacques, "Teoriyi İzlemek", Çev. Ebru Kılıç, Teoriden Sonra Hayat'ın içinde, Der. Michael Payne, John Schad, İstanbul, Agora Kitaplığı, (s. 1-52), 2004b.
- Derrida, Jacques, *Bağışlama ve Kozmopolitizm*, Çev: Ali Utku, Mukadder Erkan, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2005.
- Derrida, Jacques, "Şiddet ve Metafizik", Çev. Zeynep Direk, Cogito, Derrida Özel Sayısı içinde, Sayı: 47-48, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, (s. 62-160), 2006.
- Direk, Zeynep, "Derrida'nın Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları", Çağdaş Fransız Düşüncesi içinde, Ankara, Epos, (s. 133-156), 2004.
- Direk, Zeynep, *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Direk, Zeynep, "Levinas ve Kierkegaard: Etik ve Politika", Baykuş, Sayı: 1, İstanbul, Alef Yayınevi, (s. 141-164), 2008.
- Dooley, Mark & Kavanagh, Liam, *The Philosophy of Derrida*, Stocksfield, Acumen, 2007.
- Evink, Eddo, "Patočka ve Derrida: Sorumluluğun Açmazları", Çev. Ekrem Ekici, Cogito, Derrida Özel Sayısı içinde, Sayı: 47-48, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, (s. 256-269), 2006.
- Levinas, Emmanuel, "Aşkılık ve Yükseklik", Çev. Hakan Yücefer, Zeynep Direk, Sonsuza Tanıklık'ın içinde, Haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, İstanbul, Metis Yayınları, (s. 115-128), 2003a.
- Levinas, Emmanuel, "Başka'nın İzi", Çev. Erdem Gökyaran, Sonsuz'a Tanıklık'ın içinde, Haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, İstanbul, Metis Yayınları, (s. 129-146), 2003b.

Bağışlanan Konukseverlik ve Konuksever Bağışlama:  
Derrida Felsefesinde Etik (Olanaksız) ve Politika (Olanaklı) İlişkisi

- Naas, Michael. "Alors, qui êtes-vous?" Jacques Derrida ve Konukseverlik Sorusu", Çev. Elis Simson, Cogito, Derrida Özel Sayısı içinde, Sayı: 47-48, İstanbul, Yapı Kredi yayınları (s. 236-250), 2006.
- Smith, James, K. A. *Jacques Derrida: Live Theory*, London, New York, Continuum, 2005.
- Thomson, Alex, J. P. *Deconstruction and Democracy: Derrida's Politics of Friendship*, London, New York, Continuum, 2005.

# NIETZSCHE'DE GÜÇ İSTEMİ KAVRAMI

Hakan ÇÖREKÇİOĞLU\*

## ÖZET

*Bu çalışmanın amacı Nietzsche'nin düşüncesinde felsefi bir kavram olarak güç isteminin yerini serimlemektir. Bu doğrultuda çalışmamız Nietzsche'nin eserlerinde güç istemine ilişkin farklı betimlemeleri inceliyor ve kavrama ilişkin Nietzsche araştırmalarındaki metafizik, kozmolojik ve psikolojik yorumları değerlendiriyor. Bu yorumların Nietzsche'nin metafizik eleştirisi ve perspektivizmiyle ilişkisini sorguluyor ve güç isteminin Nietzsche'nin felsefesinde hipotetik bir statüye sahip olduğunu göstermeye çalışıyor.*

**Anahtar kelimeler:** güç istemi, perspektivizm, tahakküm, öz-disiplin, metafizik eleştirisi.

## (The Concept of the Will to Power in Nietzsche)

## ABSTRACT

*This paper aims to expose the place of the will the power as a philosophical concept in Nietzsche's thought. In this context, it explores the several descriptions on the concept of the will to power in his writings, and measure the metaphysical, cosmological, and the psychological interpretations of this concept in Nietzsche studies. And it disputes the relation of these interpretations with Nietzsche's perspectivism and his critique of metaphysics, and seek to show that will to power has a hypothetical statues in his philosophy.*

**Keywords:** will to power, perspectivism, domination, self-discipline, critique of metaphysics.

---

\* Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü öğretim üyesi.

*FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2014 Bahar, sayı:17, s. 35-46.  
ISSN 1306-9535, [www.flsfdergisi.com](http://www.flsfdergisi.com)

Felsefenin, başka herşey bir yana, kavramlar üretme sanatı olarak tanımlandığını biliyoruz. Nasıl bir marangozun en önemli aracı çekiç ise ve nasıl işinin ehli bir marangoz çekici kullanma konusunda ustalığa sahipse, benzer şekilde felsefenin en önemli aracı da kavramlardır ve bir filozofun felsefesini yetkin kılan en önemli unsur onun kavramlar üretme konusundaki ustalığıdır. Ve felsefede öyle kavramlar mevcuttur ki, onlar üreticisi olan filozofun bütün düşünce sistematığının ya da düşünme tarzının merkezine yerleşebilir. Böyle durumlarda söz konusu kavramı anlamak, dahası onun filozofun düşünme tarzındaki yerini ve düşüncesinin gelişim sürecinde aldığı biçimleri keşfetmek, söz konusu filozofu anlamak açısından işlevsel bir karakter kazanır. Ancak yine biliyoruz ki, kavramların bir alınlanma ve yorumlanma tarihi de mevcuttur. Bu süreç bir gelişme tarihi ya da bir manipülasyon tarihi olarak ortaya çıkabileceği gibi filozof hakkında ucu açık bir tartışma olarak da şekillenebilir. Bu bakımdan bazı filozofların bazı kavramları sadece filozofun düşüncesinde kalarak değil, aynı zamanda o kavramlar hakkındaki yorumların ve tartışmaların incelenmesiyle daha iyi anlaşılabilir. Nietzsche'nin güç istemi felsefe tarihinin bu tür kavramlarından biridir. Söz konusu kavramı ve onun hakkındaki tartışmaları incelemek, Nietzsche'nin felsefesini anlamak konusunda önemli bir rol üstlenir.

Güç istemi kavramı Nietzsche'nin yaşam felsefesinin merkezinde yer alır. Ancak onun gerek içeriği gerekse söz konusu yaşam felsefesindeki yeri, Nietzsche uzmanları arasında önemli tartışma konularından birini oluşturur. Bu tartışma büyük ölçüde metinsel bir takım faktörlerden beslenir. Nitekim Nietzsche, genel yazma tarzının bir sonucu olarak, eserlerinde güç istemi hakkında sistematik açıklamalarda bulunmaz. Bu bakımdan kavramı sistematik bağlamı içerisine yerleştirmek büyük ölçüde okuyuculara ve onların yorumuna kalır. Üstelik yüzeysel bir okumada, Nietzsche kavram hakkında kararsızlığa ve tutarsızlığa düşmüş gibi görünür; çünkü onu farklı eserlerinde, hatta aynı eserin farklı pasajlarında değişik anlamlarda kullanır. Buna göre, güç istemi bazı yerde canlı cansız bütün varlıkların kendi enerjilerini boşaltma ve güç alanlarını genişletme eğilimi, bazı pasajlarda canlı organizmalara ait bir dürtü, başka bazılarında ise sadece istemeye veya irade yetisine sahip bir varlığın, yani insanın sahip olduğu hakimiyet güdüsü olarak betimlenir. Bazı pasajlarda da yönetsel bir hipotez olarak formüle edilir. Bu betimlemelerden hareketle güç istemi, kimi zaman evreni ve yaşamı anlamaya ve yorumlama yarayan bir varsayım, kimi zaman canlı cansız tüm evrenin metafizik-kozmolojik temeli, kimi yerde canlı yaşamın organik yasası, kimi yerde de sadece insana ait psikolojik bir güdü olarak tanımlanır. Kavram özel olarak psikolojik düzlemde ele alındığında ise bir yandan insanın gücünü yayma güdüsü, başka bir deyişle doğal dünya ve diğer insanlar üzerinde hakimiyet kurma eğilimi olarak açıklanır, öte yandan kişinin kendi kendini alt etme, kendinin hakimi olma yeteneği veya bir öz-disiplin olarak tanımlanır. Üstelik Nietzsche insanın bütün eylemlerinin, yapıp etmelerinin ardında yatan esas itici kökenin güç istemi olduğunu düşündüğü için, kültürlerin ve toplumların doğuşlarını ve çöküşlerini de güç ve tahakküm terimleriyle açıklar; böylece güç istemini aynı zamanda tarihi biçimlendiren bir yaşam ilkesi olarak

sunar. Bu durum, kaçınılmaz olarak, kavramın hem içeriği hususunda hem de onun Nietzsche'nin felsefesinde kapsadığı yer konusunda, birçok yorumun ortaya çıkmasına neden olur. Tüm bunlara ilaveten güç isteminin, Nietzscheci üstün insan anlayışıyla birlikte sahip olduğu kötü şöhret, yani onun şiddete dayalı tahakkümlerle, faşizmle ve Nazi rejimiyle ilişkilendirilmesi, kavram hakkındaki kararsızlığımızı arttıran ve tartışmaları körükleyen bir diğer faktördür.

\* \* \*

*İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı eserinde Nietzsche güç istemini yaşamın özü olarak formüle eder: "Canlı bir şey kuvvetini dışarı salmak ister. Yaşam güç istemidir."<sup>1</sup> Yine aynı eserde, bir paragraf önce, tözsel atom fikrine karşı çıkıp maddeyi güç merkezlerinin toplamı olarak gören Boscovich'e olumlu gönderme yapılır.<sup>2</sup> Bilindiği gibi, bir 18. yüzyıl fizikçisi olan Boscovich, organik ve canlı evreni de içine alan bir parçacıklar fiziği geliştirir. Onun bir doğa felsefesi zemininde ortaya koyduğu yeni teorisi, kimyasal atom anlayışının ve çağdaş alan teorisinin gelişimine öncülük eder. Boscovich'in parçacıklar fiziğinde maddenin bütün nitelikleri gücün nitelikleri bağlamında açıklanır. Buna göre her bir parçacık bir güç alanı merkezidir ve bütün doğal varlıkların oluşumu fiziksel güç merkezleri arasındaki karşılıklı etkileşimin bir sonucudur. Boscovich'in yeni fiziğinde, doğal varlıklar artık materyalist-tözsel atomculukta olduğu gibi yekpare, sabit ve değişmez atomlar arasındaki zorunlu mekanik ilişkilerle değil, güç merkezlerinin, aralarındaki mesafeye ve etki gücüne göreli olan, farklı ve değişken etkileşimleriyle açıklanır.

Boscovich fiziğine yapılan göndermeden ve yaşamın güç istemi olduğu iddiasından hareketle, Nietzsche'nin, tüm evreni büyük bir güç merkezi ve evrendeki tüm varlıkları da bu güç merkezinin birer görünümü olarak tasarladığı sonucuna ulaşmak mümkündür. Nitekim ölümünden sonra *Güç İstemi* adıyla yayınlanan el yazmalarında, Nietzsche güç istemini canlı ve cansız tüm varlığın temel ilkesi olarak tanımlar: "Evren güç istemidir, onun ötesinde hiçbir şey yoktur."<sup>3</sup>

O halde Nietzsche'nin güç istemini, kozmolojik ve metafizik-ontolojik bir ilke olarak temellendirdiğini düşünebiliriz. Nitekim yukarıda alıntılarımız pasajlar, Nietzsche'nin güç istemini varlığın özü olarak tasarladığını iddia eden Heidegger tarzındaki yorumların temel çıkış noktasını oluşturur. Heidegger'e göre, Nietzsche güç istemi fikriyle "Batı'nın son büyük metafizikçisidir"<sup>4</sup> ve onun güç istemi kavramı *yaşamın özü nedir?* gibi eski metafizik sorulara verilen bir cevaptır. Bu cevap en genel anlamda, yaşamın değerini arttırmaya yönelik şeylerin olumlanmasına işaret eder. Bu noktada Heidegger, Nietzsche'nin yaşamı güçlendiren, ilerleten ve

<sup>1</sup> JGB. 13.

<sup>2</sup> a.g.e. 12.

<sup>3</sup> NF-a, s. 611.

<sup>4</sup> Martin Heidegger, *Nietzsches Lehre vom Willen Zur Macht Als Erkenntnis, Gesamtausgabe*, Band 47, Ed. Eberhard Habser, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989., s. 8.

destekleyen şeyleri güç istemi olarak, güç istemini de yaşamın özü olarak gördüğünü iddia eder.<sup>5</sup>

Bu tür metafizik yorumlara karşın, Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün *Selbst-Überwindung* (Kendi Kendini Alt Etme) başlıklı bölümünde, güç istemini bir dürtü veya bir güdü olarak yorumlamaya daha müsait bir saptamada bulunur: "Nerede canlılık varsa .. orada güç istemi vardır."<sup>6</sup> *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'de ise bunu destekleyen başka bir saptamayla karşılaşırız: "Her hayvan, *la beté philosophie* [felsefe yapan hayvan da] dahil olmak üzere, içgüdüsel olarak, kuvvetini tamamen yayabileceği ve güç duygusunu en fazla hissedebileceği uygun durumların en iyisine erişmeye çalışır."<sup>7</sup>

Bu iki pasaj, güç istemini, metafizik bir ilke olarak değil de, daha ziyade organik-fizyolojik bir dürtü olarak yorumlayanların temel dayanak noktasıdır. Bu yoruma göre, güç istemi, cansız maddi varlıklar haricinde, bütün canlı varlıkların paylaştığı temel dürtüdür ve bütün geri kalan dürtüler ona geri götürülebilir. Bir dürtü olarak güç istemi, organizmaları kendi kuvvetlerini dışarı salmaya, yani doğal çevre üzerinde hakimiyet kurmaya ve kendi etki alanlarını genişletmeye sevk eder. Canlı organizmaların en gelişmiş olan insan söz konusu olduğunda ise, güç istemi psikolojik bir boyut kazanır ve insanın temel güdüsü haline gelir. Üstelik Nietzsche, yukarıdaki alıntının da işaret ettiği gibi, güç isteminin, felsefeden sanata, sanattan teknolojiye kadar bütün kültürel yaratımların olduğu kadar ahlaki davranışların ve politik eylemlerin de temel motivasyon kaynağı olduğunu iddia eder. *Şen Bilim*'de ise, Schopenhauer'un irade tanımını eleştirirken, ahlaki davranışların kökeni olarak tasarlanan iradenin ya da istemin, yalnızca, haz ve acı duygusuna sahip olan varlıklar da ortaya çıkabileceğini yazar. Bu iki duygu, en güçlü olarak ve bilinçli bir şekilde sadece insanda ortaya çıktığı için, isteme sadece akla sahip olan bir varlıkta söz konusu olabilir: "Haz, acı ve isteme yalnızca akılsal varlıklar da bulunur, organizmaların büyük çoğunluğunda böyle bir şey yoktur."<sup>8</sup> Şimdi İrade yetisine ilişkin bu açıklama, güç isteminin daha çok insan varlığı ile sınırlandırıldığı izlenimini verir. Nitekim bu pasaj, güç istemini, bütün insani güdülerin ve motivasyonların kendisine geri götürülebileceği psikolojik bir kategori olarak alan yorumların temel çıkış noktasıdır. Örneğin Belliotti'ye göre, Nietzsche, insanın "her değerlendirme ediminde, yüreğinin kin ve öfkesinde ... her aşk ve arkadaşlık arzusunda güç isteminin kendini ifşa ettiğini" düşünür.<sup>9</sup> Psikolojik yoruma göre, Nietzsche'de güç istemi, bir istem olması bakımından daha çok insana özgü bir şeydir; dolayısıyla insan güç istemidir.

<sup>5</sup> a.g.e., s. 16-17.

<sup>6</sup> ASZ., s. 149. [112].

<sup>7</sup> GM. III. 7

<sup>8</sup> FW. 127.

<sup>9</sup> Raymond Belliotti, *Stalking Nietzsche*, Grennword Press, London, 1998 s. 83 bkz. aynı zamanda s. 114-117. İnsani tutkularla güç istemi arasındaki ilişkiye ilişkin benzer bir psikolojik yorum için bkz. Robert C. Solomon, *Living With Nietzsche*, Oxford University Press.; Oxford, s. 70-78.

Yukarıda açıklanan şekliyle organik ve psikolojik yorum, metafizik yorumdan daha sağlam metinsel dayanaklara sahip olmasına rağmen, nihayetinde söz konusu iki yorum da güç istemini ontolojikleştirir ve böylece metafizik yoruma yaklaşır.<sup>10</sup> Buna göre ister metafizik, ister organik yorum olsun, isterse de organik yorumun bir uzantısı olarak ortaya çıkan psikolojik yorum olsun, bunların hepsi de, güç istemini sırasıyla evrenin, yaşamın ve insanın ne olduğuna sorusuna verilen birer cevap olarak ele alır. Diğer bir deyişle bu yorumlar, Nietzsche'de evrenin, yaşamın ve nihayet insanın özünün güç istemi olarak tasarlandığı sonucuna ulaşırlar. Ne var ki bu tür özcü yorumları, Nietzsche'nin perspektivist bilgi anlayışıyla, metafizik eleştirisiyle, insanın tözsel bir varlık olarak kavranışına karşı eleştirel tutumuyla uzlaştırmak oldukça zordur.

Güç istemini varlığın, gerçekliğin, yaşamın veya insanın özüne ilişkin bir açıklama olarak görmek, Nietzsche'nin onu *kendinde şeyin* mutlak bilgisi olarak aldığı iddia etmekle eş anlamlıdır. Oysaki Nietzsche *kendinde şeyin* mutlak bilgisine erişmenin imkansız olduğunu iddia eder. Onun perspektivist bilgi anlayışına göre, dünya, hakkında açık seçik ve kesin bilgiye sahip olabileceğiniz, mutlak anlamda bilinebilir bir şey değildir. Nietzsche bizim kendinde haliyle gerçekliğe asla ulaşamayacağımızı, bu nedenle gerçeklik hakkında elde edebileceğimiz tek şeyin, onun yorumu olduğunu iddia eder: "Doğrudan olgular yoktur; sadece yorumlar vardır ... Bilgi kelimesinin anlamı olduğu sürece dünya bilinebilir, aksi halde yorumlanabilir; dünyanın arkasında bir anlamı yoktur, sadece sayısız anlamları vardır -perspektivizm."<sup>11</sup> Eğer durum buysa, dünya hakkında tek bir hakikatten bahsetmeyiz, sadece farklı farklı yorumlardan söz edebiliriz. Nitekim kendi perspektivizmiyle son derece tutarlı bir biçimde Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de, güç istemini, bir hipotez, bir yorumlama ilkesi olarak formüle eder:

"Varsayalım ki, arzular ve tutkular dünyamızın dışında, bize veri olan daha gerçek hiçbir şey yok, güdülerimizden başka herhangi bir gerçekliğe batıp çıkamıyoruz - çünkü düşünme bu güdülerin birbiriyle ilişkisinden ibarettir. O halde bu veri olanın, mekanik (veya maddi) dünya denilen dünyayı anlamak için de ... yeterli olup olup olmadığını sormaya teşebbüs edemez miyiz? ... Ve nihayet varsayalım ki, bütün organik işlevler güç istemine indirgenebiliyor ... o zaman açıkçası, bütün etkin (aktif) kudreti güç istemi olarak tanımlama hakkına sahip oluruz. Eğer içimizden hareketle bakarsak, dünya ... güç isteminden başka bir şey değildir."<sup>12</sup>

Bu pasajda da göstermektedir ki, Nietzsche güç istemini, insan dahil tüm evreni yorumlamak ve yaşamı anlamak için kullanabileceğimiz bir

<sup>10</sup> Bu konuda ayrıntılı bir analiz için bkz. James L. Porter, "Nietzsche's Theory of the Will to Power", *A Companion to Nietzsche*, Ed. K. Ansell Pearson, Blackwell, London, s. 548-564.

<sup>11</sup> NF-b, s. 382.

<sup>12</sup> JGB. 36.

hipotez olarak formüle eder. O halde güç istemine kozmolojik, metafizik veya ontolojik bir hakikat statüsü yükleyemeyeceğimiz gibi, onu *insan nedir?* sorusuna verilen somut ve kesin bir cevap olarak da alamayız. Ama onu, evrenin veya insanın özünü bilmek için değilse bile, evreni ve insanı anlamak ve yorumlamak için bir hipotez, bir yöntem olarak kullanabiliriz. Kısacası, *evren nedir?*, *insan nedir?* gibi metafizik soruları cevaplandıramayız, ama *evrene nasıl yaklaşabiliriz?*, *insanı nasıl anlayabiliriz?* gibi sorulara birer cevap verebiliriz.

Nietzsche'nin güç istemini bir hipotez olarak tasarladığını gösteren en açık kanıt, metinde yer alan "varsayalım ki" gibi ifadeler ve koşullu cümlelerdir. Burası, Kaufmann gibi, güç istemini deneysel bir hipotez olarak ele alanların<sup>13</sup> veya onu, evrene ilişkin varsayımsal bir açıklama ve yorumlama ilkesi<sup>14</sup> olarak değerlendirenlerin esas çıkış noktasıdır. Gerçekten de bu yorum, sadece metinsel dayanakları bakımından değil, dahası Nietzsche'nin felsefesinin temel amaçlarıyla uzlaşması, yani onun metafizik eleştirisini ve perspektivizmini kapsayabilmesi bakımından en makul yorumdur.

\* \* \*

Varsayımsal bir yorumlama ilkesi olarak güç istemiyle Nietzsche, değişim ve dönüşüme açık, "dinamik bir yaşam görüşü"<sup>15</sup> tesis etmeye çalışır. Bu noktada güç istemi hipotezinin Nietzsche'nin felsefesinde iki temel amacı bulunur. Birincisi olanı açıklamak, yani insani ve kültürel dekadansın, Nietzsche'nin 19. yüzyılda nihilizm olarak ortaya çıktığını iddia ettiği çöküşün nedenlerini ortaya koymaktır. İkincisi ise olması gerekeni göstermek, yani insanın söz konusu dekadansı aşma yoluna, yaşama ve yaşamın dinamizmine dayanan yeni değerleri yaratma gücüne işaret etmektir.

Güç istemi hipotezi aslında Kant'ın felsefede yaptığı Kopernikçi dönüşüme benzer bir hamledir; yani dünyaya ve yaşama dair bir bakış açısı değişiminin temel hareket noktasıdır. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bilginin özneler-arası koşullarını temellendirmek için nesne perspektifinden özne perspektifine geçişi Kopernikçi devrime benzetir.<sup>16</sup> Buna göre nasıl Kopernik evren sistemini açıklayabilmek için kendisini güneşten dünyaya bakan bir gözlemci olarak varsayıdıysa, Kant da nesnel bilginin imkanını temellendirebilmek için nesneye özne perspektifinden yaklaşmayı bir varsayım olarak kullanmış; özne perspektifinin bilgi sorununu çözümlenekte daha iyi bir sonuç verip vermeyeceğini sınamak istemiştir. Kant bu yer değiştirmeyle felsefe yapma tarzında bir devrim gerçekleştirdiğini düşünür. Nietzsche'nin de amacı aynıdır; o da felsefe yapma tarzını değiştirmek; böylece gerçeklik, insan ve kültür üstüne yeni bir soruşturma ve düşünme yöntemini geliştirmek ister. Ancak söz konusu dönüşümün yönü söz konusu olduğunda Nietzsche, Kant'dan farklı bir

<sup>13</sup> Kaufmann, s. 206-207.

<sup>14</sup> Jean Granier, *Nietzsche*, çev. Işık Ergüden, Dost Yayınları, Ankara, 2005, s.107-108.

<sup>15</sup> Spinks Lee, *Friedrich Nietzsche*, Routledge, London, 2003, s.133.

<sup>16</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, s. 23-25.



pozisyonu benimser. Kant, Kopernikçi dönüşümle akılsal özneye, dolayısıyla transandantal akıl ilkesine yönelirken, Nietzsche yaşamsal-bedensel olana yönelir; yani bakışını bedenın canlı güçlerine ve güdülerine döndürür. Bedenin canlı güçlerine yönelmek demek, kaçınılmaz olarak bütün bir gerçekliğe, güç istemi hipotezinden hareketle bakmak, gerçekliği birkez de bu hipotez üzerinden yorumlamak anlamına gelir.

Nietzsche bedensel olanı, dolayısıyla güç istemini merkeze alarak hem Kantçı transandantal akıl ilkesine hem de onun önceli olduğunu düşündüğü Kartezyen tözsel öz-bilince mesafe takınır. Bu bağlamda bedensel olana dönmek, tinsel olan yerine maddi olanı, tözsel olan yerine olumsal, varlık yerine oluşu referans almayı ifade eder. Bu bakış açısı, metafiziğin idealara ve formlara dayanan durağan ve sabit varlık dünyasının yerine, değişime ve dönüşüme açık hareketli ve değişken oluş dünyasını geçirir. "Varlığın boş bir kurgu olduğunu" ve bu bakımdan "Herakleitos'un sonsuza kadar haklı kalacağını"<sup>17</sup> söyleyen Nietzsche'ye göre, kökeni Herakleitos sonrası Antik Yunan'a uzanan metafizik düşünce, rasyonel ve irrasyonel, hakikat ve görünüş ayrımı çerçevesinde dikotomik bir düşünme biçimi tesis etmiş ve bu düşünme tarzı varlık lehine oluşu, tözsel olan lehine olumsal olanı reddetmiştir. Bu yönüyle metafizik düşünme tarzı, evrenin ve yaşamın akılsallaştırılmasını, yani oluş dünyasına tözsel olanın dayatılmasını ifade eder. Bu akılsallaştırma süreci kaçılmaz olarak yaşamın tüm dinamizminin dondurulmasıyla sonuçlanır. Nietzsche'nin düşüncesine göre, bu süreçte esas belirleyici olan unsur, aklın varlığın öz-niteliği olarak tasarlanmasıdır.<sup>18</sup> Modern idealizme geldiğinde ise akıl öz-bilinçle, öz-bilinç de iradeyle özdeşleştirilir. Bu özdeşleştirme sonucunda akıl ve irade sahibi özne, varoluşun kökeni; tinsel olan ise maddi dünyanın nedeni olarak temellendirilir.

Nietzsche'nin düşüncesine göre, akılsal ve tinsel olanı merkeze olan bütün metafizik evren tasarımları aslında birer yorumdur. Bir meta yorum olarak metafizik düşünme tarzı, hem ürettiği dikotomilerle hem de bu dikotomileri, tözsel olanı olumsal olana dikte ederek aşma çabasıyla, modern nihilizmin ve dekadansın sorumlusudur. İşte bu meta yorumun yerine Nietzsche kendi yorumunu geçirmeye çalışır; dünyaya bir de yaşamın perspektifine yerleşerek, yani olumsal olanın bakış açısına geçerek bakmamızı önerir. Bu yolla o, metafizik düşünme tarzının ürettiği dikotomileri aşıp aşamayacağımızı sınamak ister. Yaşamı merkeze alan Nietzscheci bakış açısında, öz-bilinçli irade artık varoluşun nedeni olarak tasarlanmaz; o, neden olmak bir yana, daha güçlü bir kökenin, yani yaşamın dinamizminin bir sonucu olarak yorumlanır. Bu dinamizmin merkezinde yatan şey ise, insandaki güç isteminin de kendisinden türediği *varsayılan*, doğal güç istemidir.

Güç istemi hipotezinden hareketle tözsel-metafizik akla yaptığı bu eleştiri, Nietzsche'yi dünyaya ve yaşama ilişkin yeni bir yoruma götürür. Nietzscheci yaşam felsefesinde bütün yaşam güç istemi olarak tanımlanır.

<sup>17</sup> GD., s.75. [24].

<sup>18</sup> bkz. NF-a, s. 637.

Şimdi, "güç istemi kavramı zaten mücadele kavramını içerdiği"<sup>19</sup> için yaşam farklı güç merkezlerinin çatışma alanına dönüşür. Bu çatışmanın temel kaynağı, yaşama içkin olduğu varsayılan güç istemidir. Nietzsche doğal süreçleri olduğu kadar, yukarıda da değindiğimiz gibi, kültürel yaratımları da bu içkin nedene indirger. Bu bakımdan insanın sadece yaşamsal güçleri değil, akli ve bilinci de güç isteminin bir ürünü olarak değerlendirilir. Şimdi açıktır ki, güç istemi hem doğal üretimin hem de kültürel yaratımın etkin ilkesi olduğu için yaşamın bir oluş ve dönüşüm alanı olarak tasarlanması kaçınılmazdır. Bu oluş ve dönüşüm alanının tek bir amacı vardır: Güç istemini gerçek kılmak. O halde yaşamın amacı ne akılsal Aydınlanma'dır (örneğin Kant'da olduğu gibi) ne de kendini korumadır (örneğin Hobbes veya Spinoza'da olduğu gibi).<sup>20</sup> Nietzsche için gerek akıl olsun gerekse de aklın felsefe gibi en üstün ürünleri olsun hepsi güç istemine geri götürülebilir. Akılsal Aydınlanma olarak adlandırılan şey aslında gücü elde etme isteğinin bir görünümüdür. Aynı şekilde Nietzsche için kendini koruma güdüsünün altında da güç istemi yatar. Ama kendini koruma, güç isteminin zorunlu olmayan sonuçlarından biridir. Bunun en açık kanıtı ise tarihsel örneklerdir. Tarih, insanların ve toplumların güç kazanma uğruna yaşamlarını tehlikeye attığını gösteren örneklerle doludur. Böylece Nietzsche ahlaktan felsefeye, bilimden teknolojiye, aşk ve sevgi ilişkilerinden kamusal ilişkilere, kültürlerin doğuşundan çöküşüne kadar her şeyi, monist bir tarzda, güç istemine ve bu istemden kaynaklanan güç mücadelesine indirger.

Yaşamı bu şekilde güç istemine ve güç ilişkilerine dayalı olarak yorumlamak kaçınılmaz olarak yeni bir nedensellik türünü devreye sokar. Bu nedensellik türünde, metafizik düşünme tarzında olduğu gibi, artık neden ile sonuç veya irade ile eylem arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi söz konusu değildir. Burada söz konusu olan bir güç istemi ile diğeri arasındaki mücadeleden doğan karşılıklı etkileşimdir. Buna göre yaşamın nedenselliği, bir gücün çoğalma istemi ile bu istemin nesnesi olan şeyin ona gösterdiği direnç arasında ortaya çıkar. Bu nedensellik anlayışı Nietzsche'nin isteme veya irade tanımının da temelinde yatar.

Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de istemeyi bir dizi faktörün toplamından ve karşılıklı etkileşiminden ibaret karmaşık bir süreç olarak tanımlar. Buna göre, istemede ilk aşama bir duyular çokluğu olarak belirir. Bu duyular bir irade ile beden arasındaki ilişkide ortaya çıkan her türlü hareketi içerir. Ancak bu duyular çokluğuna her zaman bir düşünme eşlik eder. Nietzsche, düşünme ile ona eşlik eden iradenin birbirinden ayıramayacağını iddia eder.<sup>21</sup> Bir örnekle açıklarsak, susuzluk duyumuna sahip olan birinin su içme isteğine aynı zamanda "su içmek istiyorum" düşüncesi eşlik eder. Bu bilinçli duyumla kişi aslında kendisi üzerine bir buyruk, bir baskı, bir güç uygular ve suyu içtiğinde bu baskıya itaat etmiş

<sup>19</sup> Ciano Aydın, "Nietzsche on Reality as Will to Power: Toward an Organization-Struggle Model", *Journal of Nietzsche Studies*, no. 33, 2007, s. 37.

<sup>20</sup> Bu perspektiften Nietzsche'nin modern politik düşünce geleneğine ve Aydınlanma'ya yaptığı eleştiri hakkında ayrıntılı bir analiz için bkz. Volker Gerhardt, *Vom Willen zur Macht*, de Gruyter, Berlin, 1996, s. 35-52.

<sup>21</sup> bkz. JGB.19

olur. O halde istemede buyuran bir kısımla itaat eden bir kısım vardır ve istemin hedefi buyuran kısmın amacına erişmesiyle gerçekleşir. Nietzsche bunun insanda, tıpkı suyu içtiğimizde aldığımız haz gibi, bir zevk duygusu yarattığını iddia eder.<sup>22</sup> Kısacası Nietzsche, irade yetisini veya kişide ortaya çıkan isteme fenomenini güç ve alt etme terimleriyle açıklayarak her türlü eylemin temelini, gücü elde etme isteğini ve aynı zamanda gücü elde etmeden duyulan hazzı yerleştirir. Burada dikkat edilmesi gereken husus şudur: Nietzsche su içme isteğinin hedefinin sadece susuzluğu doymak olduğunu söylemez; su içme davranışının altında yatan esas hedef, güç elde etme isteğidir. Bu nedenle Nietzsche için istemenin özü güçtür. İsteme her zaman gücü istemedir.

Nietzsche bu irade tanımının rehberliğinde ahlakın soykütüksel bir soruşturmasına yönelir. Ona göre, ahlaki değerler olarak adlandırdığımız şey, farklı dünya yorumları arasındaki güç mücadelesinin bir ürünüdür. Bu mücadelede güçlü olan irade, zayıf olanı alt eder ve kendi değerler yorumunu bir hakikat olarak dayatır. Ama bu mücadelede aynı zamanda güçlü olanın etkin (aktif) istemi zayıf olanın tepkisel (reaktif) istemini üretir.<sup>23</sup> Buna göre, örneğin, gücü elinde tutan Roma İmparatorluğunun aristokratik ahlaki değerleri etkin güç isteminin ifadesi iken, Yahudi-Hristiyan köle ahlaki tepkisel güç isteminin bir görünümüdür. O halde Romalı aristokratik sınıfın soylu değerleri ile Yahudilerin köle değerleri güç ve itaat ilişkisinden doğan karşılıklı etkinin bir sonucudur. Başka türlü ifade edersek, soylu ve hakim sınıf Romalılar ile zayıf ve köle sınıfı Yahudiler arasındaki karşılıklı etkileşimin yarattığı güç dikotomisi, hiyerarşik bir bölünmeye yol açar. Bu bölünme, aşağı sınıfı oluşturan Yahudi-Hristiyanlar içinde derin bir hınç duygusunun oluşmasına neden olur. Nietzsche'ye göre, Yahudi-Hristiyanların köle ahlaki işte bu hınç duygusunun bir süblimasyonudur; yani köle konumundaki ilk Hristiyanlar, gücü ve hakimiyeti elinde tutan Romalılara duydukları kını, kendilerine özgü bir ahlaksallık içinde dönüşüme uğratırlar.

Bu noktada Nietzsche'nin soykütüksel ahlak araştırması bir Hristiyanlık eleştirisine dönüşür; çünkü soykütüksel araştırma, metafizik-teolojik bir kökene sahip olduğu iddia edilen dini-ahlaksal değerlerin, aslında, güç isteminin bir ürünü olduğunu gösterir.

Nietzsche'nin, çileci (asketik) yaşam biçimi üstüne yaptığı analiz de aynı doğrultuda ilerler. O, çileci yaşam tarzını da güç isteminin bir sonucu olarak ele alır. Ancak Nietzsche'nin çileciliğe yaklaşımı çift yönlüdür. O, bazı bakımlardan çileciği onaylar, bazı bakımlardan ise reddeder. Nitekim Nietzsche, çileci yaşam tarzında kişinin kendine olan hakimiyetinden övgüyle bahseder. Burada olumlu görülen şey, çilecinin, başkaları üzerinde tahakküm kurmak yerine kendisini bir öz-disipline tabi tutmasıdır, kendisi üzerinde hakimiyet kurmasıdır. Ama öte yandan, Nietzsche çileciyi hem yaşamı tam olarak onaylamadığı için hem de yaşama karşı ikiyüzlü bir tutum sergiledikleri için kınar.<sup>24</sup> Bu iki yönüyle çileci hem insan olarak kendi doğasının gereklerini tam olarak yerine getiremez hem de

<sup>22</sup> bkz. a.g.y.

<sup>23</sup> Bkz. .GM. I. 7-10

<sup>24</sup> Bkz. a.g.e. III.12-15.

yaşamaktan asla vazgeçmeden yaşamdan elini eteğini çeker. Bu nedenle, hakiki bir çilecinin yaşam tarzı, eğer çileci Hristiyan rahiplerinde olduğu gibi vaazlarla insanlar üzerinde hakimiyet kurmaya dönüşmediyse, zayıf bir güç isteminin ifadesidir ve onun güçlü bir isteme dönüşmesi, her şeyden önce, çilecinin kendi kendisini alt etmesi ile mümkündür.<sup>25</sup>

Bu analiz Nietzsche'yi zayıf irade ile güçlü irade arasındaki ilişkiyi yeniden değerlendirmeye sevk eder ve güç istemi hakkında yeni bir anlayışa götürür. Buna göre hakiki güç istemi, kişinin kendi zayıf iradesini, içeriden, güçlü bir iradeye dönüştürmesi, yani kişinin kendi kendini alt etmesidir.<sup>26</sup> Başka bir deyişle hakiki güç istemi, kişinin, hınç duygusunun üstesinden gelerek, başkaları üzerinde hakimiyet kurmak yerine, kendisi üzerinde hakimiyet kurmasıdır, kendisini bir öz-disipline tabi tutmasıdır. Bu, Nietzsche'nin yaşam felsefesinde, iyinin ve kötünün ötesine uzanan, efendi ve köle ahlakını aşan yeni değerlerin yaratımını, daha doğrusu bu yeni değerleri yaratacak olan insanın kendi güç istemi üzerinde hakimiyet kurmasını ifade eder. İşte tam da bu noktada, Nietzsche olması gerekene geçiş yapar ve güç istemini bir özgürlük ve sorumluluk ilkesine dönüştürür. Buna göre güç istemi, kişinin, ötekine duyduğu hınç duygusunu alt ederek, gerçek özgürlüğünü, yani kendi güç ve otorite alanını kurmasını sağlayacak olan şeye, yani insanın yeni bir dünya görüşü, yeni bir değerler yorumu yaratma gücüne ve potansiyeline işaret eder. Böylece Nietzsche Hristiyan ahlakına, yine hınç duygusunun bir ürünü olarak gördüğü liberal veya sosyalist ahlaklara ve nihayet yaşamın ve oluşun dinamizmine ket vuran bütün tözsel dünya görüşlerine karşı, bunların hepsinin alternatifi olan, yeni bir yaşam yorumu ortaya koyar. Nietzsche'de bu yoruma eşlik eden merkezi kavram güç istemidir ve ona, alternatif bir yaşamın mümkün olduğunu gösterme imkanını veren şey de güç istemi hipotezidir.

<sup>25</sup> Nietzsche'nin çileci ideale yaptığı olumlu ve olumsuz eleştiriler ile güç istemi arasındaki ilişkiye dair ayrıntılı bir analiz için bkz. Bernard Reginster, *The Affirmation of Life*, Harvard University Press., Cambridge, 2006, s. 251-268.

<sup>26</sup> bkz. JGB. 260. krş. ASZ., s. 149 [113]; bkz. aynı zamanda Volker Gerhardt, s. 264.

## KAYNAKÇA

Metin içinde Nietzsche'ye yapılan göndermelerde *Kritische Studienausgabe* baskısı kullanılmış ve sırasıyla kısaltılmış eser ismi, bölüm ve/veya paragraf numarası ya da gerektiğinde sayfa numarası verilmiştir. Kullanılan kısaltmalar, aşağıda, eser isimlerinin sonunda parantez içinde belirtilmiştir. Türkçe'den takip etmek isteyen okurlar aşağıda yer alan çeviri eserlerden standart bölüm ve/veya paragraf numaralarını izleyebilir. Gerektiğinde çeviri eserlerin sayfa numaraları köşeli parantez içinde verilmiştir. Yapılan göndermeler ve alıntılarda orijinal metin takip edilmiştir, dolayısıyla metne ilişkin olası yanlış anlamalardan ve olası çeviri hatalarından bu çalışmanın yazarı sorumludur.

- NIETZSCHE, Friedrich, *Gesamtliche Werke: Kritische Studienausgabe* (15 Cilt Halinde), Ed. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, DTV, Walter de Gruyter, München, Berlin 1999'ından  
----- *Die Fröhliche Wissenschaft*, Cilt III, s. 343-651, (FW)  
----- *Also Sprach Zarathustra*, Cilt IV. (ASZ)  
----- *Jenseits Gut und Böse*, Cilt V, s. 9-244, (JGB)  
----- *Zur Genealogie der Moral*, Cilt V, s. 245-412, (GM)  
----- *Götzen Dämmerung*, Cilt VI, s. 55-161, (GD)  
----- *Nachgelassene Fragmente*, 1884-1885, Cilt XI. (NF-a)  
----- *Nachgelassene Fragmente*, 1885-1887, Cilt XII. (NF-b)
- *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar, Asa Yay., Bursa, 2003.  
----- *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel, T. İşbankası Kültür Yay., İstanbul, 2011.  
----- *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Ara Yay., İstanbul, 2. Baskı, 1990.  
----- *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, Say Yay., İstanbul, 4. Baskı, 2010.  
----- *Putların Alacakaranlığı*, çev. Regaip Minareci, Morpa Kültür Yay., İstanbul, 2005.
- AYDIN, Ciano "Nietzsche on Reality as Will to Power: Toward an Organization-Struggle Model", *Journal Of Nietzsche Studies*, Sayı: 33, 2007, s. 25-48.
- BELLIOTTI, Raymond, *Stalking Nietzsche*, Grennword Press, London, 1998.  
GERHARDT, Volker, *Vom Willen Zur Macht*, de Gruyter, Berlin, 1996.  
GRANIER, Jean, *Nietzsche*, çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2005.  
HEIDEGGER, Martin, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*, **Gesamtausgabe**, Ed. Eberhard Hanser, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, Cilt 47, 1989.  
KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe, Ed. W. Weischedel, Cilt III, Suhrkamp, Frankfurt, 1977.  
KAUFMANN, Walter, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, Princeton, 1974.

*Nietzsche'de Güç İstemi Kavramı*

- PORTER, James I., "Nietzsche's Theory of the Will to Power", *A Companion to Nietzsche*, Ed. K. A. Pearson, Blackwell, 2006, s.548-564.
- SOLOMON, Robert C., *Living With Nietzsche*, Oxford University Press., Oxford, 2003.
- REGINSTER, Bernard, *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Harvard Univesity Press., Cambridge, 2008.
- SPINKS, Lee, *Friedrich Nietzsche*, Routledge, London, 2003.

# AKTİF VE PASİF ÖTANAZİ AYRIMI AHLAKSAL BİR AYRIM MIDIR?

Erol KUYURTAR\*

## ÖZET

Bu yazıda, ölümcül hastalığından dolayı bir kimseyi kendi iyiliği için nazikçe öldürme pratiği olarak adlandırılan aktif ötanazi ile yine ölümcül hastalığından dolayı bir kimsenin ölme sürecine kendi iyiliği için müdahale edilmemesi anlamına gelen pasif ötanazi ayrımı üzerine ileri sürülen iki görüşü ele alıyoruz. Bu görüşlerden biri, aktif ve pasif ötanazi ayrımının ahlaksal bir ayrım olmadığını, dolayısıyla pasif ötanazi hangi ahlaksal zemindeyse, bu zeminin, aktif ötanazi için de geçerli olduğunu ileri sürer. İkinci görüş ise bu pratikler arasında önemli bir ahlaksal ayrım olduğunu iddia eder. Buna göre, aktif ötanazide hastanın ölüm nedeni hekim olmasına karşın, pasif ötanazide bu ölümün nedeni hastalığın kendisidir. Öte yandan, her iki görüşün de genellemeci yaklaşımlarının problemli olduğuna vurgu yapacağız. Nitekim aktif ve pasif ötanazi ayrımının ahlaksal bakımdan denk olduğunu gösteren durumlar üzerinden, bu ayrımın her zaman ahlaksal bakımdan ilgisiz bir ayrım olduğuna dair ileri sürülen iddiayı reddetmekle birlikte; ayrımın ahlaksal bakımdan ilgili bir ayrım olduğunu gösteren durumlar üzerinden de, bu ayrımın her zaman farklı ahlaksal içerikler taşıdığına dair ileri sürülen iddiayı da reddedeceğiz. Meselenin bağlamsal doğasına vurgu yaparak bazı durumlarda bu pratiklerin aynı ahlaksal zeminde olduklarını, bazı durumlarda ise farklı ahlaksal değerleri içerdiklerini ileri süreceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Öldürme, ölüme terk etme, nedensel ve ahlaksal sorumluluk, negatif ve pozitif ödevler, eyleme, eylememe, niyet.

## (Is the Distinction Between Active and Passive Euthanasia a Moral Distinction?)

### ABSTRACT

In this paper, we tackle two views on the distinction between active euthanasia, mercy killing of a terminal patient, and passive euthanasia, letting a terminal patient die. The first view argues that there is no moral distinction between active and passive euthanasia, and passive euthanasia is morally on a par with active euthanasia. The second view, on the other hand, argues that there is a significant moral difference between these practices. In the case of active euthanasia, it is argued, it is the doctor who causes the patient's death, whereas in the case of passive euthanasia, it is the illness itself that causes patient's death. In response to these views, we argue that both claims have some shortcomings in the sense that they both make the same generalizations from the opposite viewpoint. It is not true that every case of passive euthanasia is morally on a par with active euthanasia, and it is not true, too, that every case of passive euthanasia has different moral implications from active euthanasia. Considering the contextual nature of the issue, we argue that in some cases they have the same moral implications, whereas in some other cases they do not.

**Key words:** Killing, letting die, causal and moral responsibility, negative and positive duties, action, inaction, intention.

---

\* Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü öğretim üyesi  
**FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**, 2014 Bahar, sayı:17, s. 47-69.  
ISSN 1306-9535, [www.flsfdergisi.com](http://www.flsfdergisi.com)

Bir kimseyi kasten öldürme eylemini şiddetle kınayan ahlaki kabulümüz, masum olan birinin kasten öldürülmemesi gerektiğine dair bir ahlak anlayışına dayanır. Öldürmeye karşı olan bu kabulümüz, insan yaşamının nasıl algılanması gerektiğine dair bir yaklaşımı belirlemede kendisine sahip olduğumuz temel iyilerdendir. Fakat bu kabulün yanı sıra, bazı durumlarda ilgili kimsenin yaşamasındansa bir an önce ölmesinin kendisi için daha iyi olduğuna veya bu kimsenin ölümünün, yaşamasından daha kötü olmadığına dair başka bir kabule de sahibiz. Böylesi bir kabul ise, bir kimsenin salt biyolojik yaşamını gereksiz yere uzatmak için çaba gösterilmemesine izin veren bir ahlak anlayışına dayanır. İyileşemez ve durumunu daha da kötüleştiren hastalığından dolayı bir kimsenin, kendi iyiliği için, bazı durumlarda gereksiz yere daha fazla acı çekmemesi adına, sevecen veya merhamete (acımaya) dayalı bir duyguyla, bu kimseyi nazikçe öldürme durumuna işaret etmek için kullanılan ötanazi pratiği, bu durumlardan biridir.

Bu durumda herhangi bir iyileştirmeyi sağlamayan veya hastanın, kötü durumda olsa da, bir süre daha yaşamasını sağlayan tedavinin hiç uygulanmayarak veya uygulanmakta olan tedavinin kesilerek, hastanın ölme sürecine müdahale edilmemesini içeren pasif ötanazinin kabul edilebilir olduğuna dair yaygın bir görüş vardır. Öte yandan, bu durumdaki hastanın ölümünü daha erkene alan, hekim tarafından öldürücü dozda ilaç verilmesi bağlamında, doğrudan bir eylemliliği içeren aktif ötanazinin kabul edilemez olduğuna dair yaygın olan bir başka görüş de mevcuttur. Zira doğrudan bir müdahaleyle bir kimseyi kasten öldürmenin, herhangi bir müdahalede bulunmaksızın bu kimseyi ölüme terk etmeyle veya onun ölümüne seyirci kalmayla kıyaslandığında, ahlaksal bakımdan çok daha kötü olduğu iddiası, birçok insanın aktif ve pasif ötanazi arasında çok önemli bir ahlaksal ayrımın veya farkın olduğunu ileri sürmesinin temel gerekçesini oluşturur.

Aktif ve pasif ötanazi ayrımının ahlaksal bakımdan önemli bir ayrım olup olmadığına dair tartışmalar, daha genel bir düzlemde öldürme ve ölüme terk etme ayrımının aynı ahlaksal zeminde değerlendirilip değerlendirilemeyeceğine dair tartışmaların bir parçasıdır ve hatta denebilir ki, bu tartışmaların en çatışmalı meselesidir. Birini öldürme, ilgili kimsenin ölümüne neden olan bir şeyi *yapmaya* dayanır. Birini ölüme terk etme ise söz konusu kimsenin hayatını kurtarabilecek veya ölmemesini sağlayabilecek bir şeyleri *yapmamaya* dayanır.<sup>1</sup>

Öldürme ve ölüme terk etme ayrımı, bildiğimiz ahlak anlayışlarının temel kabullerinden biri olmasının yanı sıra, hukuk ve tıp pratiklerinin de yaygın kabullerindedir. Birbirinden oldukça farklı olan ülkelerin yasaları, bildiğimiz kadarıyla, meşru müdafaa gibi son derece istisnai durumlar dışında öldürmeyi kesinlikle cezalandırmakla birlikte; bazı özel ilişkilerden doğan yardım etme yükümlülüğünün belirlediği yine son derece istisnai durumlar dışında, bir kimsenin ölümüne seyirci kalmayı veya ölümünü

<sup>1</sup> Öldürme ve ölüme terk etme ayrımına dair ileri sürülen belli başlı bazı farklı görüşlerin ele alınıp değerlendirildiği bir yazı için bkz. Alastair Norcross, 'Killing and Letting Die', in R. G. Frey and C. H. Wellman eds., *A Companion to Applied Ethics*, Oxford: Blackwell, 2003, ss.451-463.



engellememeyi cezalandırmaz. Nitekim çektiği acılardan kurtarmak gibi insani gerekçelerle de olsa, bir kimsenin yaşamına kasten son vermek, yasal zeminde genellikle suç sayılır. Öte yandan, hastanın durumunu iyileştirmeyen tıbbi müdahaleden sakınma veya uygulanmakta olan tedavinin gereksiz olmasından dolayı kesilmesine dair tıbbi bir karar ise yine yasal zeminde genellikle suç sayılmaz. Böylesi bir durumda hekimlerin tıbbi gerekçelere dayanarak aldığı bir kararın hukuki kararı belirlediğini söyleyebiliriz, zira hekim olmayan birinin aynı gerekçelerle hastanın ölümüne sebebiyet vermesi, yasalarca suç sayılır. Öte yandan, aynı gerekçelerle hekimin hastaya öldürücü dozda bir ilaç verip hastanın ölümünü erkene alması ise yine yasalarca genellikle suç sayılır.<sup>2</sup>

Yasalarca kabul edilen aktif ve pasif ötanazi ayrımı, tıp pratiğinde de önemli görülen bir ayrımdır. Nitekim bu pratiği yönlendiren mesleki etiğin kendisine dayandığı önemli tarihsel referanslardan biri olan ve 2500 yıl öncesine dayanan Hipokrat yemini, hekimlerden 'istendiğinde bile hiç kimseye ne öldürücü ilaç vermelerini, ne de böyle bir düşüncüyü önermelerini' talep etmektedir. Dolayısıyla bu tıp anlayışına göre hekim, aktif olarak hastanın ölümüne neden olmamalıdır.<sup>3</sup> Öte yandan, ölümcül hastalığa karşı herhangi bir iyileştirmeyi sağlamayan tedaviyi hekimin uygulamak zorunda olmadığına dair anlayış da, yaygın bir tıp kabulüdür. Bu durumda, söz konusu tedavi hastaya uygulandığı taktirde onun bir süre daha yaşaması mümkünken; bu tedavinin kesilmesiyle veya uygulanmamasıyla hastanın ölümünün daha erken gerçekleşmiş olmasından hekimin nedensel ve ahlaksal bakımlardan sorumlu olmadığı ileri sürülür. Nitekim pasif ötanazinin yaygın bir tıp pratiği olarak tercih edilmesinin önemli gerekçelerinden biri de şudur: Herhangi bir iyileştirmeyi sağlamayan ve hastanın ölme sürecini uzatan tedaviyi kesmekle hekim, geleneksel tıp pratiğinin kendisinden talep ettiği iki gerekliliği yerine getirmiş olur. Birincisi, hekim doğrudan bir eylemlilikle hastasının ölümüne neden olmamış olur; ikincisi ise hastanın daha fazla gereksiz yere acı çekme sürecini uzatmamış olur.

Ötanazi pratiğinin ahlaksal bakımdan kabul edilebilir bir tıp pratiği olup olmadığına dair ileri sürülen argümanları burada tartışmayacağız.<sup>4</sup> Hekimin pasif ötanazi kararını, yani hastanın ölümcül hastalığında herhangi bir iyileştirmeyi sağlamayan tedaviyi keserek veya belli bir tedaviyi hiç

<sup>2</sup> Sadece Benelüks ülkelerinde aktif ötanazi yasal olarak kabul edilmektedir. Amerika'nın birkaç eyaletinde ise hekimin, hastanın intihar etmesine yardımcı olması anlamına gelen "yardımlı intihar" (assisted suicide) olarak adlandırılan bir tıp pratiği de yasalarca kabul edilmektedir. Bu yazıda meselenin yasal boyutuna değinmeyeceğiz. Öldürme ve ölüme terk etmenin yasal, tıbbi, dini ve felsefi boyutlarını betimleyen yazılar için bkz. Sibel İnceoğlu, *Ötanazi: Ölme Hakkı*, İstanbul: Ayrıntı, 1999; Bonnie Steinbock, 'Introduction', in Bonnie Steinbock and Alastair Norcross eds., *Killing and Letting Die*, New York: Fordham University Press, 1994, ss. 24-47.

<sup>3</sup> Mesela yukarıdaki dipnotta belirttiğimiz ülkelerdeki tıp anlayışlarına göre hekim, ölümcül hastalıkla ilişkisinde hastanın daha fazla gereksiz acıları çekmemesi adına, aktif olarak hastanın ölümüne neden olabilir.

<sup>4</sup> Bu tartışmaya dair iki yazı için bkz. Erol Kuyurtar, 'Ötanazinin Ahlâksallığı', *Felsefelogos*, 32 (1), 2007, ss. 115-134; ve 'Ötanazi Üzerine Kısa Bir Tartışma', *Felsefelogos*, 33-34 (2-3), 2007, ss. 155-161.

uygulamayarak hastanın ölme sürecine müdahale etmeme kararını aldığına dair bir durumu verili kabul edip, bu durumun da ahlaken *doğru* olduğunu varsayacağız. O halde burada tartışacağımız soru, ahlaksal bakımdan *geçerli kılınmış* gerekçelere dayanarak pasif ötanazi kararını alan hekimin, bu kararının aynı zamanda aktif ötanaziyi de gerektirip gerektirmediği sorusudur. Daha genel bir düzlemde ise soru şudur: Ölüme terk etmenin veya ölüme izin vermenin ahlaken *doğru* olduğu bir durumda, öldürmenin - yine ahlaken- *yanlış* olduğu ileri sürülebilir mi?<sup>5</sup>

### **Ahlaksal Denklik Tezi**

Bazıları aktif ve pasif ötanazi ayrımının ahlaksal bakımdan ilgisiz bir ayrım olduğu veya ahlaken aynı değerde bir ayrım olduğu iddiasını, bir kimseyi ölüme terk etmeyle bu kimseyi öldürme arasında ahlaksal bakımdan bir farkın olamayacağına dair daha genel bir iddia üzerinden temellendirmeye çalışırlar. Bu iddianın önemli temsilcilerinden biri olan James Rachels, ölüme terk etme ve öldürme arasındaki ayrımın ahlaksal bir ayrım olmadığını ileri sürer.<sup>6</sup> Rachels'in "ahlaksal denklik tezi" (the moral equivalence thesis) olarak adlandırdığı bu görüşünü<sup>7</sup>, ölüme terk etme ve öldürme arasında yapılan ayrımın "içsel" (intrinsic) bir ayrım olmadığını, ancak "dışsal" (extrinsic) faktörlere dayanan bir ayrım olduğunu belirten Peter Singer da onaylar.<sup>8</sup> Bir kimseyi "kasten" öldürme ve bu kimsenin "kasten" ölmesine izin vermenin "içsel" bir ayrım olmadığını, dolayısıyla bu ikisi arasında "ahlaksal bir simetrinin" (the moral symmetry principle) olduğunu ileri süren Michael Tooley da, öldürme ve ölüme terk etmenin, sadece öldürme ve ölüme terk etmeye dayalı bir ayrım olması bakımından, ahlaksal bir öneme sahip olmadığını ileri sürer.<sup>9</sup> Tooley, herhangi bir nitelendirmeden veya ayrımı ahlaksal bakımdan geçerli kılabilecek faktörlerden bağımsız olarak öldürme ve ölüme terk etmenin içsel bir farklılık olmadığını, dolayısıyla *bu bakımdan* aralarında "ahlaksal bir simetri"nin olduğunu göstermek için şu varsayımsal durumdan söz eder: "Bir makineye bağlı olan John ve Mary isimli iki çocuğu varsayalım. Eğer bir kimse butona basarsa John ölecek, ama Mary kurtulacak. Eğer bu kimse butona basmazsa John kurtulacak, fakat Mary ölecek."<sup>10</sup> Tooley'a göre, düğmeye basmak ile basmamak arasında yapılan bir tercihin ahlaksal

<sup>5</sup> Ötanazi pratiğiyle gerçekleşen ölümün, ölen kimseye zarar vermediğine, dolayısıyla bu ölümün bir yanlıştan kaynaklanmadığına dair kabulümüz, soruyu bu şekilde öne sürmemizin gerekçesidir.

<sup>6</sup> James Rachels, 'Active and Passive Euthanasia', in Peter Singer ed., *Applied Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1986. (Bu yazının Türkçe çevirisi için bkz. 'Aktif ve Pasif Ötanazi', *Felsefe Tartışmaları*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 36. Kitap, 2006.)

<sup>7</sup> James Rachels, *The End of Life: Euthanasia and Morality*, Oxford: Oxford University Press, 1986, s. 108.

<sup>8</sup> Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, s. 183.

<sup>9</sup> Michael Tooley, 'An Irrelevant Consideration: Killing Versus Letting Die', in Bonnie Steinbock and Alastair Norcross eds., *Killing and Letting Die*, New York: Fordham University Press, 1994, ss. 106 ve 108.

<sup>10</sup> Tooley, A. g. m., s. 108.

bakımdan hiçbir farkı yoktur, zira her halükarda ilgili kimse, birinin ölmesine *neden* olmaktadır.

Bu varsayımsal durumdan da anlaşılabilceği gibi, böyle bir ayrımı reddedenlerin argümanları sonuççu bir ahlak anlayışına dayanır. Buna göre bir eylemin veya eylemsizliğin ahlaksal bakımdan doğru veya yanlış olduğunu belirleyen ölçüt, eylemin veya eylemsizliğin doğurduğu sonuçtur. Nitekim bu kimsenin *nasıl* eylediğinin veya eylemediğinin ahlaksal bakımdan bir önemi yoktur. Rachels bu sonuççu anlayışın doğruluğunu, aşağıdaki varsayımsal durumları göz önüne alarak belirtmeye çalışır:

“Birinci durumda Smith, altı yaşındaki kuzenine bir şey olursa büyük bir mirası elde edecek. Bir akşam, çocuk banyo yaparken Smith gizlice banyoya girip çocuğun kafasını bir süre suyun içinde tutar ve daha sonra kaza süsü vererek olay yerinden uzaklaşır. İkinci durumda Jones da, altı yaşındaki kuzenine bir şey olursa büyük bir mirasın sahibi olacak. Smith’in yaptığı gibi Jones da, çocuğu banyo yaparken boğmak için gizlice banyoya girer. Fakat banyoya girer girmez, çocuğun kayarak başını çarptığını ve yüzünün suyun içinde kaldığını görür. Jones bu durumdan memnuniyet duyar. Gerekirse çocuğun başını suya batırmak için bir kenarda bekler, ama buna gerek kalmamıştır artık. Zira Jones hiçbir şey yapmayıp onu izlerken bir iki çırpınıştan sonra çocuk, Jones’un müdahalesine gerek kalmadan ‘kazara’ ölür.”<sup>11</sup>

Burada Smith çocuğu öldürdü; Jones ise onu ölüme terk etti. Fakat Rachels’in işaret ettiği gibi, bu iki kişinin eylem biçimlerinin ahlaksal değeri aynıdır. Hiçbiri ahlaksal bakımdan diğerinden daha iyi bir durumda değildir, çünkü her ikisi de belli bir sonucun gerçekleşmesini sağlayan belli bir pozisyon içinde olmuşlardır. O halde birinin diğeriyle ahlaksal bakımdan aynı veya diğerinden ahlaksal bakımdan farklı değere sahip olmasını belirleyen şey, eylemlilik ve eylemsizlik arasındaki ayrım değildir. Aynılığı veya farklılığı sağlayan faktör(ler), eylemlilik ve eylemsizliği yönlendiren koşullar ve gerekçelerdir.

Anlaşılabilceği gibi Rachels “her ölüme terk etme eyleminin her öldürme eylemiyle ahlaksal bakımdan eşit derecede kötü olduğunu” iddia etmez.<sup>12</sup> Fakat hangisinin ahlaksal bakımdan diğerine tercih edilebileceğini belirleyen gerekçeler arasında *salt ayrım olması bakımından* öldürme ve ölüme terk etme ayrımının olamayacağını ileri sürer. Bunu göstermek için aşağıdaki şu iki çift varsayımsal durumları öne sürer:

Adam karısından kurtulmak için onu öldürür.  
Hastaya uygulanacak ekstra tedavinin sadece onun acılarını arttıracığını ve bu acıların sonucunda da hastanın ölümünün kaçınılmaz olduğunu gören hekim, tedaviyi keser ve hastanın ölmesine izin verir.

<sup>11</sup> Rachels, ‘Active and Passive Euthanasia’, s. 32.

<sup>12</sup> Rachels, *The End of Life*, s. 111.

Birinci durumda adam karısını öldürür; ikinci durumda ise hekim, hastanın ölmesine izin verir veya onu ölüme terk eder. Kuşkusuz birinci durumun çok kötü olduğunu, dolayısıyla öldürmenin ölüme terk etmekten çok daha kötü olduğunu haklı olarak ileri süreriz. Rachels bir de şu iki durumu öne sürer:

Adam karısından kurtulmak için onu öldürür.

Acil servis doktoru apandisit problemiyle servisine gelen hastaya müdahale edip kurtarabilecekken ona beslediği özel kinden dolayı gerekli müdahalede bulunmaz ve hastanın apandisitinin patlamasına, bundan dolayı da ölmesine seyirci kalır.<sup>13</sup>

Burada da birinci durum öldürmeyle; ikinci durum ise ölüme terk etmeyle ilgilidir. Fakat bu iki durum da eşit derecede kötüdür. O halde Rachels'a göre, öldürme ve ölüme terk etmenin salt öldürme ve ölüme terk etme bakımından farklı ahlaksal içeriklere sahip olduklarını, dolayısıyla ölüme terk etmenin öldürme karşısında ahlaksal bakımdan tercih edilir bir davranış biçimi olduğunu ileri sürmek oldukça keyfidir. Başka bir deyişle, birinin diğerinden ahlaksal bakımdan doğru olduğunu belirleyen gerekçeler ne olursa olsun, öldürme ve ölüme terk etme ayrımı, *sadece ayrım olması bakımından*, gerekçe olarak ileri sürülemez.

Rachels'a göre bu durum, ahlaksal bakımdan ilgisiz bir ayrım olan aktif ve pasif ötanazi ayrımı için de geçerlidir. Nitekim kendisi bu ayrımın da, "salt ayrım olması bakımından" veya "kendisi bakımından" önemli bir ahlaksal ayrım olmadığını, dolayısıyla birini diğerine tercih etmenin "ilkesel bir nedeninin" olamayacağını ileri sürer. Ona göre pasif ötanazinin tercih edildiği "her" durumda, diğerinin de tercih edilebilir olduğunu, biri için geçerli olabilen ahlaksal gerekçelerin "eşit derecede" diğer ötanazi biçimi için de geçerli olduğunu belirtir. Başka bir ifadeyle, her iki ötanazi biçiminin ahlaksal bakımdan "denk" olduğunu, bu nedenle, pasif ötanaziye ahlaksal bakımdan meşru kılan gerekçeler her ne ise, bu gerekçelerin aktif ötanazi için de geçerli olduğunu ileri sürer. Yine bunun gibi, pasif ötanaziye meşru kılmayan gerekçeler her ne ise, bu gerekçeler aktif ötanazi için de geçerlidir. Hekimin ötanazi kararı alması durumunda, bu karar iki ötanazi biçimi için de aynı ahlaksal zeminedir: ya bu karar iki ötanazi biçimini ahlaken eşit derecede doğru kılar; ya da onları ahlaken eşit derecede yanlış kılar. Hekimin pasif ötanazi kararı doğruysa, bu karar aynı derecede aktif ötanazi için de doğrudur.<sup>14</sup> "Eğer hekim, insani nedenlerden dolayı, [iyileşmeyen ölümcül hastalığından dolayı acı çeken hastanın iyiliği için], onu ölüme terk ederse, bu hekim yine insani nedenlerden dolayı bu hastaya sanki öldürücü bir iğne yapmış gibi aynı ahlaksal pozisyonadadır."<sup>15</sup> O halde bu argümana göre, hekim hastanın ötanaziye tabi kılınması konusunda haklıysa, bu

<sup>13</sup> James Rachels, *Can Ethics Provide Answers?: And Other Essays in Moral Philosophy*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1997, s. 76.

<sup>14</sup> A. g. e., s. 78; ve 'Active and Passive Euthanasia', s. 33.

<sup>15</sup> Rachels, *The End of Life*, s. 113.

ötanazi durumunu gerçekleştirmeyi sağlayan *yöntem*, sadece yöntem olması bakımından ahlaksal bir önemde değildir.

Rachels'a göre hastanın gereksiz acılar çekmemesi için pasif ötanazi kararı alındığında, bu amacı gerçekleştirmenin ahlaken daha fazla kabul edilebilir olanı, "en acısız, dolayısıyla en insani yoldan gerçekleşmesi" bakımından, aktif ötanazidir. Zira pasif ötanazi gereksiz acıların çekilme süresini uzatır. Bir kez gereksiz acıların çekilmemesi yönünde nihai bir karara varıldığında, söz konusu acıları çok daha kısa sürede ve daha acısız bir biçimde ortadan kaldıran aktif ötanazinin pasif ötanaziye tercih edilmesi gerekir. Aksini savunmak acının uzun sürmesine neden olma anlamına gelir. Bu da, acının uzun sürmemesi gerektiği kabulüyle çelişir.<sup>16</sup>

### Denklik Tezinin Genellemeci Yaklaşımına Bir Eleştiri

Rachels'ın argümanları üzerinden belirtmeye çalıştığımız "denklik tezi" doğru mudur? Gerçekten de öldürme ve ölüme terk etme, *bazı durumlarda* aynı ahlaksal değeri içerirler. Nitekim Rachels'ın Smith ve Jones varsayımsal durumundaki öldürme ve ölüme terk etme ayrımının ahlaksal bir ayrım olmadığını; tersine, aynı ahlaksal değeri içerdiğini, dolayısıyla bu kimselerin ahlaken eşit derecede yanlış durumlarda olduklarını söyleyebiliriz. Bu ve buna benzer durumlardaki ilgili kimselerin eylemliliği ve eylemsizliği arasında "içsel" bir farkın olmadığı veya aralarında "ahlaksal bir simetrimin" olduğu iddiası da doğrudur. O halde eylemlilik ve eylemsizlik kendileri bakımından, birinin sadece eylemlilik diğerinin ise eylemsizlik olması bakımından, birinin diğerine tercih edilmesinin ahlaksal zeminini oluşturamazlar.

Öte yandan, ölüme terk ile öldürmenin ahlaken denk olduğunu gösteren bazı varsayımsal durumlar üzerinden, *her* ölüme terk etmenin *her* öldürmeyle ahlaken eşit değerde olduğuna dair bir iddia, genel geçer kabul görülmesi gereken bir iddia olarak ileri sürülemez. Nitekim ayrımın ahlaksal bir ayrım olmadığını gösteren bazı varsayımsal durumlara karşı, ayrımın ahlaksal bir ayrım olduğunu gösteren başka bazı varsayımsal durumları belirtmek her zaman mümkündür. Mesela ayrımın ahlaken önemli bir ayrım olduğunu göstermek için John Harris "Hayatta Kalma Piyangosu" isimli yazısında şu varsayımsal durumu öne sürer: Yaşamak için organ nakline ihtiyaç duyan insanlar her toplumda vardır ve bu insanların büyük çoğunluğu kendileri için uygun organın bulunamamasından dolayı ölmektedir. Bu insanlardan Y ve Z isimli kimselerin bu duruma yönelik *haklı* itirazlarını sıraladıktan sonra Harris, kuralları çok iyi belirlenmiş -adil- bir piyango sistemiyle sağlıklı bir kimseyi (A'yı) bilgisayarın rastgele seçmesinden ve onu öldürüp organlarını Y ve Z'ye naklederek onların hayatlarını kurtarabileceğimiz toplumsal bir düzenden söz eder.<sup>17</sup> Böylelikle, Harris'in belirttiği gibi, daha fazla insanın yaşaması ve daha az insanın ölmesi sağlanmış olur. Fakat Harris'in kendisinin de vurguladığı gibi,

<sup>16</sup> Rachels, 'Active and Passive Euthanasia', ss. 29-30; ve *The End of Life*, s. 115.

<sup>17</sup> John Harris, 'The Survival Lottery', in Peter Singer ed., *Applied Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1986, ss. 87-95.

bu kabul edilemez. Zira sağduyu ahlakının Smith ve Jones varsayımsal durumunu aynı ahlaksal zeminde kınaması ne kadar doğruysa; Harris'in bu varsayımsal durumundaki sağlıklı bir kimsenin yaşamı pahasına iki kişinin veya daha fazlasının kurtarılmasına sağduyu ahlakının izin vermemesi de o kadar doğrudur. O halde, eğer öldürme ve ölüme terk etme her zaman aynı ahlaksal içeriğe sahip olsaydı, A'yı öldürüp Y ve Z'yi de kurtarmamız sadece izin verilebilir olmaz; tersine, ahlaksal bir gereklilik olarak bizden talep edilirdi.<sup>18</sup>

Anlaşılabileceği gibi, öldürme ve ölüme terk etme ayrımının aynı ahlaksal değerinde olduğunu gösteren durumlar üzerinden, bu ayrımın *her zaman* ahlaksal bakımdan ilgisiz bir ayrım olduğunu ileri süren bir iddiayı reddetmekle birlikte; ayrımın ahlaksal bakımdan ilgili bir ayrım olduğunu gösteren durumlar üzerinden de, bu ayrımın *her zaman* farklı ahlaksal içerikler taşıdığını ileri süren bir iddiayı da reddedeceğiz. *Bazı durumlarda* birinin diğerine tercih edilmesinin zeminini oluşturabilecek bazı faktörlerin varlığı mümkündür ve bu faktörler ayrımı ahlaksal bakımdan *bazen* anlamlı kılabilir. Bu, ölüme terk etmenin genel geçer bir kabul olarak öldürmeye tercih edilmesi gerektiği kabulünü içermez. Tersine bu, *konumuz bağlamında* bazen öldürmenin ölüme terk etmeye tercih edilmesi gerektiği kabulünü de içerir.

Bir kimsenin hayatını kurtarabilecekken bunu yapmamanın bu kimseyi öldürmekle aynı ahlaksal değerinde olduğu iddiasının tartışıldığı önemli bir problemde daha söz etmek, öldürme ve ölüme terk etme ayrımının her zaman aynı ahlaki değerinde olmadığına dair iddiamızı temellendirme girişiminde faydalı olabilir. Yukarıdaki sorumuzdan farklı olarak, buradaki soruyu ise şu şekilde öne sürebiliriz: Ahlaken *yanlış* olan bazı ölüme terk etme durumları, birini kasten öldürmedeki yanlışla aynı ahlaksal zeminde midir?

Biyolojik insan yaşamı için zorunlu olan yiyecek, barınak, minimum sağlık hizmetleri gibi temel ihtiyaçlardan yoksun olma durumuna işaret eden mutlak yoksulluktan dolayı ölmekte olan insanları kurtarabilecek durumda olan insanların kendi bireysel kaynaklarını kullanarak bunu yapmaları gerektiğine dair bir talep, bize göre ahlaksal gerekçeleri güçlü olan bir taleptir. Bununla birlikte, faydacı etikçilerin bazıları bu talebi çok daha ileri götürüp şu iddiayı ileri sürerler: Bu insanlara yardım etmemek ve lüks olan tüketim alışkanlıklarında ısrar edip daha fazla insanın ölmesine seyirci kalmak, onları öldürmekle aynı ahlaksal değerdedir. Bir kimseyi kurtarabilecekken ölmesine seyirci kalmanın, bu kimseyi kasten öldürmeyle aynı ahlaksal değere sahip olduğu kabulüne dayanarak, kurtarabileceğimiz insanların açlık ve açlıkla bağlantılı nedenlerden dolayı *önlenbilir* ölümlerine seyirci kalınması durumunda hepimizin bir bakıma katil

<sup>18</sup> Harris'in bu varsayımsal durumunun aktif ve pasif ötanazi meselesiyle tam örtüşmediğini belirtmeliyiz. Zira burada birden fazla insan vardır ve birilerinin yaşayıp yaşamamasını diğerinin ölüp ölmemesi belirlemektedir. Oysa ötanazi meselesinde *bir kimsenin* öldürülmesi veya ölüme terk edilmesi durumu söz konusudur. Bunun gibi, Tooley'in John ve Marry varsayımsal durumu da aynı problemde muhtemeldir. Bu durumda da birinin yaşayıp yaşamamasını diğerinin ölüp ölmemesi belirlemektedir.

olduğunu, biraz ikircikli de olsa, ileri süren Singer, bu etikçilerden biridir.<sup>19</sup> Louis Pascal bu argümanı şöyle bir anekdotla destekler: “Bir nehir kıyısı boyunca yürdüğünüzü düşünün. Kıyıda sadece birkaç metre ötede bir adamın boğulmak üzere olduğuna tanık oluyorsunuz. Kıyıda bir halat var, ama siz bu halatı ona atmayıp boğulmasını seyrediyorsunuz. Benim kitabımda siz, sanki bu adam mucizevî bir çabayla kıyıya gelmesine rağmen onu tekrar nehre itip ölümüne neden olan biri kadar katilsiniz.”<sup>20</sup> Öte yandan Jonathan Glover da, bu argümanı biraz kuşkuyla da olsa destekler. Ona göre, “açlıkla mücadelede vermek zorunda olduğumuz miktarın, yardım ettiğimiz kimselerden daha fazla ihtiyaç duyacağımız derecesine kadar, söz konusu miktar olmaksızın belki de öleceğimiz derecesine kadar vermemiz tartışılabilir. Ama öyle yapmamamız daha fazla insanın ölümüne neden olacak. Bu da onları öldürmek gibi bir şey olacak.”<sup>21</sup>

Anlaşılabileceği gibi bu iddianın ve aktif pasif ötanazi ayrımının ahlaksal bir ayırım olmadığı iddiasının temelinde, eylemlilik ve eylemsizliğin bir ve aynı sonucu doğurması durumunda, eyleme ve eylememenin aynı türden bir ahlaksal değerlendirmeye tabi olduğu kabulü vardır. Gerçekten de, bir eylemin ahlaksal bakımdan doğruluğunu ve yanlışlığını belirleyen ölçütün bu eylemin *sonuçları* olduğunu *genel-geçer* bir ilke olarak kabul ettiğimizde, belli bir eylemi gerçekleştirme ile gerçekleştirilmemenin *aynı sonucu* doğurması durumunda, buradaki eyleme veya eylememe durumları *aynı* ahlaksal değerlendirmeye tabidir gibi bir ilkeyi de kabul etmemiz gerekir. Fakat bu, genel-geçer bir ilke olarak kabul edilemez. Zira belli bir eylemi gerçekleştirme veya gerçekleştirilmeme bir ve aynı sonuca neden olduğunda, ilgili kimsenin bu eylemlilik veya eylemsizlik durumundan ahlaksal bakımdan *aynı derecede* sorumlu olduğu iddiası, bağlamına göre bazen doğru bazen de yanlıştır.

Mutlak yoksulluk bağlamında ahlaksal denklik iddiasının doğru olmayabileceğini iki gerekçeye dayandırarak göstermek mümkündür. Bunlardan birincisi, yerine getirilebilir ödevler veya ahlaki yükümlülükler olarak negatif ödevler ile bazı durumlarda tam olarak yerine getirilemez pozitif ödevler arasındaki ayırmadır. İkincisi ise bir durumun gerçekleşmesinde ilgili kimsenin nedensel etkisiyle ilişkisinde, onun bu duruma dair sahip olduğu niyeti veya istemesidir. Birazdan meselemiz bağlamında da değineceğimiz bu iki gerekçeyi sırasıyla kısaca ele alalım.

### Negatif ve Pozitif Ödevler Ayrımı

Bazı durumlarda bir kimseye zarar vermemek için belli bir eylemi gerçekleştirilmememiz veya belli bir eylemsizlik durumunda olmamız gerektiğini bizden talep eden ödevlerimiz negatif karakterlidir. Negatif ödevler ilgili kimsenin belli bir eylemsizlik içinde olmasını gerektirmesi bakımından yerine getirilebilir bir içeriğe sahiptir. Bir kimseyi öldürmeme

<sup>19</sup> Singer, *Practical Ethics*, ss. 194-199.

<sup>20</sup> Louis Pascal, ‘Judgement Day’, in Peter Singer ed., *Applied Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1986, ss. 115-116.

<sup>21</sup> Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives*, London: Penguin Books, 1990, s. 93.

ödevi negatif karakterlidir ve belli bir eylemsizlik içinde olmakla, ilgili kimse hiç kimseyi öldürmemiş olur. Ahlaksallık bu ödevlerimizi istisnasız herkese karşı yerine getirmemizi bizden talep eder. Bir kimseyi öldürmeme ödevi bizden diğer bütün insanlara karşı belli bir eylemsizlik durumu içinde olmamızı talep eder ve bu eylemsizlik durumu içinde olmaya dair ödevimiz (ahlaksal yükümlülüğümüz) *kesindir*. Öte yandan ihtiyacı olana, ihtiyacı olan şeyi verme veya sağlama anlamında bizden belli bir eylemlilik içinde olmamızı talep eden pozitif ödevlerimiz, kapasitelerimizin sınırlı olmaları bakımından, tam olarak yerine getirilebilir ödevler değildir. Birilerine ihtiyacı olan şeyi sağlamak için bizden belli bir eylemliliği gerektiren pozitif ödevlerimiz sınırlıdır, zira ihtiyacı olan herkese gerekli yardımı sağlamak insani kapasitenin ötesindedir.<sup>22</sup> Bir ebeveynin çocuklarına ihtiyaç duydukları yiyeceği sağlama pozitif bir ödevdir. Fakat bu ebeveynin, yiyeceğe ihtiyaç duyan dünyadaki diğer bütün çocuklara ihtiyaç duydukları yiyeceği sağlayamaması bakımından bu ödev tam olarak yerine getirilemez.<sup>23</sup> Fakat açlıktan ölen çocukları, başka bir araçla öldürmeme ödevi “kesindir”.<sup>24</sup>

### **Nedensel Etki/Sorumluluk ile Ahlaksal Sorumluluk Arasındaki İlişki(sizlik)**

Ayrımı bazen ahlaken anlamlı kılabilen ikinci gerekçe ise, yukarıda belirttiğimiz gibi, bir durumun gerçekleşmesinde ilgili kimsenin nedensel etkisiyle ilişkisinde, onun bu duruma dair sahip olduğu niyeti veya istemesidir. Bir durumun gerçekleşmesine neden olmak, zorunlu olarak ahlaksal sorumluluğu içermeyebilir. Oto yolda belirlenen hız limitinde trafik kurallarını çiğnemediği seyreden bir sürücünün arabasıyla çarptığı yayanın ölümünden nedensel sorumluluğu vardır. Ama bu sorumluluğun aynı zamanda ahlaksal bir sorumluluğu da içerdiğini söyleyemeyiz. Bunun gibi, hastanın yaşamını kurtarmak için bütün gereklilikleri yerine getiren, ama

<sup>22</sup> Bir kimse kaynaklarının belli bir miktarını ihtiyacı olan diğer insanlar için düzenli olarak kullansa bile, bu yetmeyecektir çünkü daha birçok insan aynı türden bir yardıma ihtiyaç duyar. Buradaki problem, tek bir yardım eyleminin sadece asgari bir çabanın yerine getirilmesini gerektirmesine rağmen, böylesi bir yardımın *aynı türden* milyonlarca çabanın gerçekleştirilmesini gerektirmesidir. Ötanazi söz konusu olduğunda, tıbbin olanaklarının yetersizliğiyle ilişkisinde ölümcül hastalığın iyileştirilebilir olmaması, hekimin bu hastasına yönelik pozitif ödevinin, hastalığı iyileştirememesi bakımından, sınırlı olduğu anlamına gelir.

<sup>23</sup> Bu bakımdan bazı yazarlar, pozitif ödevlerimizin negatif ödevlerden farklı olarak, sadece belli bir sözleşme veya ilişkiden doğduğunu, dolayısıyla bu ödevlerimizin ancak sınırları belli olan ilişkiler ağı içinde mümkün olabileceğini ileri sürerler. Bu iddianın sosyo-ekonomik haklar bağlamında bir eleştirisi için bkz. Erol Kuyurtar, ‘Haklar’, *Liberal Düşünce*, Sayı 34 (Bahar), 2004.

<sup>24</sup> Philippa Foot, ‘Killing and Letting die’, in Bonnie Steinbock and Alastair Norcross eds., *Killing and Letting Die*, New York: Fordham University Press, 1994, ss. 280-289. Foot bu yazısında, negatif ödevlerle pozitif ödevleri haklarla ilişkisinde ele alır ve negatif ödevlerimizin de çiğnenebileceğini, fakat pozitif ödevlerle ilişkisinde birilerine zarar vermemeyi talep eden bu ödevlerin, “kesin” olduklarını belirtir. Ona göre birilerine ihtiyaç duyduğu yardımı sağlamayabiliriz, ama bu kimselere ve herkese “zarar vermeme” ödevimiz “kesindir”.



hatasından dolayı hastanın ölümüne sebebiyet veren hekimin nedensel sorumluluğunun olduğunu söylemekle birlikte, onun aynı zamanda ahlaksal bakımdan kınanan bir durum içinde olduğunu ise ileri süremeyiz. O halde nedensel sorumluluk ahlaksal sorumluluğun zorunlu koşulu olmakla birlikte, tek ve yeterli koşulu değildir.

Eylemlilik ve eylemsizlik durumlarının aynı ahlaksal değeri içermesinin önemli koşullarından biri, ilgili kimsenin eylemliliğini veya eylemsizliğini *yönlendiren* niyeti veya istemesidir.<sup>25</sup> Başka bir ifadeyle, belli bir eylemlilik ve belli bir eylemsizlik durumundan ahlaken eşit derecede sorumlu olmak, ilgili olayın veya durumun gerçekleşmesini istemeyi ve bu isteme doğrultusunda belli bir eylemlilik veya eylemsizlik içinde olup bu durumun gerçekleşmesini nedensel bir etkiyle elde etmeyi gerektirir. Bu bakımdan Rachels'in boğulan çocuk varsayımında ve bu varsayımın mantığını içeren benzer durumlarda, söz konusu kimselerden birinin eylemliliğinin, diğerinin de eylemsizliğinin taşıdığı ahlaksal değer aynıdır. Zira her ikisi de, aynı isteğe sahip olup aynı sonucu elde etmeyi amaçlamaları ve bu amacın gerçekleşmesini nedensel olarak belirleyen bir pozisyon içinde olmaları bakımından, çocuğun ölümünden ahlaken eşit derecede sorumludurlar.<sup>26</sup>

Anlaşılabileceği gibi, belli bir eylemi yönlendiren isteme ile belli bir eylemsizlik durumunu yönlendiren isteme aynıysa, bu her iki durumun amaçladığı şey aynıysa ve ortaya çıkan sonuç da aynıysa, bu durumların taşıdığı ahlaksal değer de aynıdır. O halde genel bir ilke olarak şunu ileri sürebiliriz: Bilerek ve isteyerek bir kötülüğe neden olmak ile bilerek ve isteyerek bir kötülüğün gerçekleşmesine izin vermek arasında, ahlaksal bakımdan bir fark yoktur. Bunun gibi, bilerek ve isteyerek bir iyiliğin gerçekleşmesine neden olmak ile bilerek ve isteyerek bu iyiliğin gerçekleşmesine izin vermek arasında da ahlaksal bakımdan bir fark yoktur.

Öte yandan, eylemlilik ve eylemsizlik durumlarının ahlaksal statüsünü belirleyen tek ve zorunlu faktörün bazı durumlarda niyet veya isteme olduğu da ileri sürülemez. İlgili kimse belli bir durumun gerçekleşmesi üzerinde sadece nedensel etkide bulunduğu da, bu gerçekleşen durumdan ahlaken sorumlu olabilir. Arabasıyla aşırı hız yapıp bir kimsenin ölümüne neden olan bir kimsenin niyeti birlerini öldürmek değildir kuşkusuz. Ama bu kimse yine de bu ölümden ahlaken sorumludur.

<sup>25</sup> Immanuel Kant, "isteme" veya "niyet" in, eylemenin ahlaksal statüsünü belirleyen tek faktör olduğunu ileri sürer. Immanuel Kant, *Ahlak metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.

<sup>26</sup> Öte yandan Rachels ve Alastair Norcross bir eylemin ahlaksal statüsünü isteme veya niyetin etkilemediğini ileri sürerler. Onlara göre, niyet veya isteme, ajanın "ahlak karakterini" etkiler; ama bir eylemin ahlaksal statüsünü etkileyemez. (James Rachels, 'More Impertinent Distinctions and a Defense of Active Euthanasia', in Bonnie Steinbock and Alastair Norcross eds., *Killing and Letting Die*, New York: Fordham University Press, 1994, ss. 140-143; Alastair Norcross, 'Intending and Foreseeing: Patholes on the Road to Hell', *The Southwest Philosophy Review*, Vol. 15 (1), 1999, ss. 115-123.) Öte yandan Winston Nesbitt, Smith ve Jones'u aynı ahlaksal zeminde kınamamızın nedeni olarak, bu kimselerin aynı olan niyetlerini gösterir. (Winston Nesbitt, 'Is killing No Worse than Letting Die?', in David Boonin and Graham Oddie eds., *What's Wrong?: Applied Ethicists and their Critics*, Oxford: Oxford University Press, 2005, ss. 48-51.

Bunun gibi, dikkatsizlik, ihmal veya kayıtsızlıktan dolayı ilgili kimsenin yapması gereken bir şeyi yapmaması veya yapmaması gereken bir şeyi yapması, bu kimseyi belli bir durumun oluşmasından ahlaken sorumlu kılar. Fakat bu sorumluluk yine de belli bir istek veya niyetle ilişkisinde belli bir eylemi gerçekleştirmeye ortaya çıkan sorumlulukla aynı ahlaksal değerlendirmeye tabi tutulamaz. Daha açık bir ifadeyle, kasten birini öldüren bir kimsenin ahlaksal sorumluluğuyla; ihmal, dikkatsizlik veya kayıtsızlıktan dolayı bir kimsenin ölümüne neden olan başka bir kimsenin ahlaksal sorumluluğu aynı değildir. Nitekim sağduyu ahlakı da, bu insanları farklı ahlaksal zeminlerde kınamayı önerir.

Yine bunun gibi, ilgili kimsenin istemesi veya niyetinden bağımsız olarak bir durumun oluşması üzerinde nedensel etkisiyle ilişkisinde, eylemliliğin ve eylemsizliğin farklı ahlaksal zeminlerde değerlendirilebileceği başka bazı durumlar da vardır. Arabasıyla kazara çarptığı birini hastaneye götürmeyen biriyle, yine kazazedeyi hastaneye götürmeyen yoldan geçen başka birinin, kazazedenin ölümünden ahlaksal bakımdan eşit derecede sorumlu olduğunu ileri sürmek yanlıştır. Bu kimseler niyetleri bakımından değil, fakat kazazedeyi hastaneye götürmemeleri bakımından kınanacak durumdadırlar. Fakat yine de bu kimseler ahlaksal bakımdan aynı zeminde değildirler. Zira bir kimsenin ölme sürecini başlatan biriyle, bu süreci engellemeyen başka birinin farklı ahlaksal zeminlerde eleştirilmeleri gerekir.

Anlaşılabileceği gibi, mutlak yoksulluktan dolayı ölmekte olan insanların bazılarını kurtarabilecek durumda olup bunu yapmayan birçok insan niyetleri ve bu yoksulluk üzerindeki nedensel etkileri bakımından cinayet işleyen biriyle aynı ahlaksal zeminde eleştirilemezler. Ancak bu insanlar, ötekinin meşru durumuna kayıtsızlık veya bencillik gibi ahlaksal bir varlığın sahip olmaması gereken bazı özellikler üzerinden eleştirilebilirler. O halde her ölüme terk etme durumu, *zorunlu olarak* her öldürme durumuyla aynı ahlaksal içeriğe sahip değildir. Mutlak yoksulluktan dolayı ölen insanları kurtarabilecekken bunu yapmamak, birini kasten öldürme durumuna *benzer olabilir*; ama bu durumla *aynı değildir*. Her iki durum da, herhangi bir nitelendirmeden bağımsız olarak ahlaksal kınamayı hak eder. Fakat bu kınamalar farklı ahlaksal zeminleri gerektirir.

### **Ayrımın Ahlaken Önemli Olduğunu İleri Süren Üç Argüman**

Buraya kadar tartışmamızı, ölüme terk etme ve öldürmenin ahlaken yanlışlığı üzerinden sürdürdük. Şimdi şu soruyu tekrar sorarak aktif ve pasif ötanazi ayrımı meselesine dönelim: Ölüme terk etmenin veya ölüme izin vermenin ahlaken doğru olduğu bir durumda, öldürmenin yanlış olduğu ileri sürülebilir mi? Bazıları aktif ve pasif ötanazi ayrımının, aynı zamanda ahlaksal bir ayrım olduğunu ileri sürer. Bu görüşün temellendirilmesinin yaygın gerekçeleri olarak üç argüman ileri sürülür. Bunlardan birincisi, negatif ve pozitif ödevler arasındaki ayrımla ilişkisinde ileri sürülen argüman; ikincisi, hastanın ölümü üzerinde hekimin nedensel etkisinin olmaması gerektiğiyle ilişkisinde ileri sürülen argüman; ve üçüncü olarak,

hekimin hastanın ölümü üzerinde nedensel etkisinin olduğu bazı durumlarda, bu ölümü amaçlamaması veya istememesi gerektiğiyle ilişkisinde ileri sürülen argüman. Şimdi bu argümanları sırasıyla kısaca belirtelim.

Aktif ve pasif ötanazi ayrımının ahlaksal bir ayrım olduğunu ileri süren görüşün dayandığı yaygın gerekçelerden biri, negatif ve pozitif ödevler arasındaki ayrıma yapılan göndermedir.<sup>27</sup> Buna göre hekimin hastasını doğrudan bir eylemle öldürmeme yükümlülüğü kesindir; fakat işe yaramayan tedaviyi sürdürme yükümlülüğü kesin değildir. Hekimin tedavi etme yükümlülüğünün sınırları, tedavi gerçekten hastanın durumunda bir iyileşmeyi sağladığı veya durumunu daha da kötüleştirmediği yere kadardır. Dolayısıyla hastanın ihtiyaç duyduğu tedaviyi ona sağlaması hekimin pozitif ödevidir. Hastanın mevcut durumunda bir iyileştirmeyi sağlamayan ve kaçınılmaz sonun ölüm olduğunu bilen hekimin, bu durumda tedaviyi kesmesi onun pozitif ödevinin bittiği anlamına gelir. Fakat diğer herkes için geçerli olduğu gibi, hekimin de bu kimseyi öldürmemesi gerektiğine dair negatif ödevinin kesin olduğu ileri sürülür.<sup>28</sup>

İkinci argümanda, eyleme ve ihmal (act and omission) ayrımına vurgu yapılarak ilgili kimsenin birilerinin ölümü üzerinde nedensel etkisinin olup olmamasıyla ilişkisinde, öldürme ve ölüme terk etme arasında önemli bir ahlaksal farkın olduğu ileri sürülür. Buna göre, öldürme eyleminde ölümün nedeni, öldürme eylemini gerçekleştiren kimsenin bizzat kendisidir. Ölüme terk etme durumunda ise ölümün nedeni, ölüme terk eden kimse değil; tersine, söz konusu ölme durumuna neden olan başka herhangi bir şeydir. Böylesi genel bir ayrım üzerinden, hekimin hastanın ölümüne neden olmaması gerektiği, zira gerekçesi ne olursa olsun, masum bir insanın doğrudan bir eylemlilikle ölümüne *neden olmanın* yanlış olduğu; oysa hastayı bir süre daha yaşatabilecek tıbbi yardımın kendisine sağlanmaması ve uygulanmakta olan tedavinin kesilmesi durumlarında hastanın ölümünün hekim olmadığı, fakat hastalığın kendisi olduğu iddia edilir.<sup>29</sup>

Buna göre, hekimin eylemliliğini gerektiren aktif ötanazide ölümün nedeni, hekimin hastaya verdiği öldürücü dozdaki ilaçtır. Oysa pasif ötanazide hastanın ölümüne neden olan şey, iyileştirilmesi mümkün olmayan hastalığın kendisidir. Pasif ötanazide hekim hastanın ölümüne neden olmaz; o sadece söz konusu hastalığa yaklaşımında belli bir eylemsizlik durumu içinde bulunup “ölümün doğal bir nedeni olarak” hastalığın kendi doğal seyri içinde gelişimine “izin verir”. Mesela bu argümanı dillendiren yazarlardan biri olan George Fletcher’a göre, hastalığın iyileşmesinin mümkün olmaması ve ölümün kaçınılmaz bir son olarak görülmesi durumunda, hekimin fişi çekmesi veya solunum aygıtını kapaması “ölümün gerçekleşmesine izin verme” (permitting death to occur)

<sup>27</sup> Jon Nuttal, *Ahlak Üzerine Tartışmalar*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 1997, s. 174.

<sup>28</sup> Foot, ‘Killing and Letting Die’, s. 285.

<sup>29</sup> “Eyleme ve ihmal”in erdem teorisi, onun sonuççu ve deontolojik ahlak anlayışlarıyla ilişkisi ve bu görüşün bir açıklaması için bkz. Susanne Gibson, ‘Acts and Omissions’, in Ruth Chadwick ed., *Encyclopedia of Applied Ethics*, London: Academic Press, 1998, vol. I, ss. 23-28.

olarak görülmeli, “ölüme neden olma” (causing death) olarak görülmemelidir. Nitekim Fletcher, ölümün eşiğinde olan bir hastayı solunum aygıtından ayırmanın, bir eylemlilik olarak görülmemesi gerektiğini, fakat bir ihmal (omission) olarak görülmesi gerektiğini ileri sürer.<sup>30</sup> O halde bu argümana göre, ihmal, eylemsizlik, terk etme, izin verme gibi durumlarda hastanın ölmesinin nedeni iyileştirilemez hastalık olduğundan, hekimin bu ölümden ahlaken sorumlu olmadığı ileri sürülür.

Üçüncüsü, hastanın ölümünü hekimin amaçlayıp amaçlamamasıyla ilişkisinde yapılan ahlaksal ayrım üzerinden, aktif ve pasif ötanazi ayrımının ahlaksal bir ayrım olduğunu ileri süren görüştür. Sadece ötanazi tartışmalarıyla sınırlı olmayan bu görüş çifte etki doktrini (ÇED - doctrine of double effect) olarak adlandırılır. Doktrini ilk olarak Thomas Aquinas’ın *Summa Theologica*’da meşru müdafaa bağlamında ileri sürdüğüne dair geniş bir uzlaşma vardır.<sup>31</sup> Doktrinin günümüzdeki kabul edilen formülasyonu ise şöyledir: Biri iyi diğeri kötü olan iki sonuçlu bir eylemin gerçekleştirilmesi ve ahlaken kabul edilebilir olması, bu eylemin aşağıdaki dört gerekliliğin tümünü birden yerine getirmesi koşuluna bağlıdır.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> George P. Fletcher, ‘Prolonging Life: Some Legal Considerations’, in Bonnie Steinbock and Alastair Norcross eds., *Killing and Letting Die*, New York: Fordham University Press, 1994, ss. 92-94.

<sup>31</sup> ÇED’e göre meşru müdafaa durumunda saldırganın öldürülmesi amaç olmamalıdır. Buradaki amaç saldırıyı bertaraf etmek olmalıdır. Dolayısıyla saldırıyı bertaraf etmenin yan etkisi olarak saldırganın ölümünden, ajanın ahlaken sorumlu olmadığı ileri sürülür. Bu mantığın pratikte son derece çatışmalı sonuçları olduğunu belirtmeliyiz. Zira, örneğin bir askeri hedefe düzenlenen saldırının sonucunda bazı sivillerin ölümünün kaçınılmaz olduğunu bilmelerine rağmen, yine de saldırıda bulunan kimseler, meşru müdafaa argümanına sığınarak bu sivillerin ölümünün amaçlanmadığını, dolayısıyla kendilerine tehdit olanların öldürülmelerinin yan etkisi olarak gerçekleşen bu ölümlerden ahlaken sorumlu olmadıklarını ileri sürerler.

<sup>32</sup> Belirteceğimiz bu dört koşul çeşitli şekillerde dillendirilse de, belirtilmek istenen görüş tüm kaynaklarda aynıdır. Dolayısıyla neyi iddia ettiği son derece açık olmakla birlikte, ÇED’in kabul edilebilir bir görüş olup olmadığına dair kayda değer tartışmaların olduğunu belirtmemiz gerekir. Bu görüşün bir açıklaması ve değerlendirmesi için bkz. Inceoğlu, *Ötanazi*, ss. 42-43 ve 150-153; William David Solomon, ‘Double Effect’, in Lawrence C. Becker ed., *Encyclopedia of Ethics*, New York: Routledge, 2001, vol. I, ss. 418-420. Eleştirel bir değerlendirme için bkz. R. G. Frey, ‘The Doctrine of Double Effect’, in R. G. Frey and C. H. Wellman eds., *A Companion to Applied Ethics*, Oxford: Blackwell, 2003, ss. 464-474. Bu görüşün bazı örnekler üzerinden bir değerlendirmesi için bkz. Philippa Foot, ‘The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect’, in Bonnie Steinbock and Alastair Norcross eds., *Killing and Letting Die*, New York: Fordham University Press, 1994, ss.266-279. Foot bu yazısında, Jeremy Bentham’ın “oblique intention” (belirsiz veya doğrudan olmayan niyet) ile “direct intention” (belirgin veya doğrudan niyet) arasındaki ayrımı göndermede bulunarak ÇED’in, zarar vermeme ödevimizin kesinliği ile yardım etme ödevimizin sınırlılığı arasındaki ayrım kadar temel önemde olmasa bile, bazı ahlak ikilemlerine dair “ikincil dereceden” bir zemini oluşturduğunu ileri sürer. Öte yandan, ÇED’in bu koşullarının doğru olduğuna, fakat bu koşulların kabul edilebilir olup olmadığını belirleyen faktörün, bazı ahlak problemleri veya ikilemleri karşısında devreye soktuğumuz “ahlak sezgilerimiz” olduğuna dair bir iddia için, bkz. Robert Campbell and Diane Collinson, *Ending Lives*, New York: Basil Blackwell, 1988, ss. 153-159. ÇED’in eleştirisi için ise bkz. Singer, *Practical Ethics*, ss. 183-184; Jonathan Bennet, *The Act Itself*, Oxford: Clarendon Press, 1995, ss. 194-225.

1. Eylemin kendisi, sonucundan bağımsız olarak, ahlaksal bakımdan kabul edilebilir veya en azından nötr olmalıdır.
2. Eylemin iyi sonucu amaçlanmalı veya istenmeli; öngörülen kötü sonucu ise kesinlikle istenmemelidir.
3. İyi sonuç, kötü sonucun araç olarak kullanılmasıyla elde edilmemelidir.
4. İyi sonuçta elde edilen iyinin ahlaki ağırlığı veya oranı, kötü sonuçla ortaya çıkan kötülüğün ahlaki ağırlığına veya oranına baskın olmalıdır.

Ölümcül hastalıkla birlikte dayanılmaz acılar içinde olan ve bu acıların dinmesi için her geçen gün daha yüksek dozda ilaca ihtiyaç duyan bir hastayı burada varsaymamız, bu koşulları açıklamamız açısından gereklidir. Koşul 1'e göre, durumu her geçen gün daha da kötüleşen ve kesinlikle iyileşemez hastalıkla birlikte dayanılmaz acılar çeken hastanın acılarına son vermek için -bu tek seçenek olsa bile- hekim doğrudan bir eylemlilikle onu öldürmemelidir. Zira kasıtlı masum birini öldürmek isteği ve eylemi, ÇED'e göre, doğuracağı sonuçlarından bağımsız olarak, kendisi bakımından kötüdür. Fakat hastanın acılarını dindirmek için hekimin ilacı -morfin-kullanma eylemi, hastanın ölümünü olabileceğinden daha erkene alsın bile (kötü sonuç); bu, ahlaken kabul edilebilir bir eylemdir, çünkü böylesi bir durumdaki hastanın acılarını dindirmek ahlaken doğrudur (iyi sonuç).

Koşul 2'de, iyi sonucu elde etmek için gerçekleştirilen eylemin bir yan etkisi olarak ortaya çıkan, istenmeyen veya amaçlanmayan kötü sonuçtan ahlaken sorumlu olmadığımız kabulü vardır. Buna göre, ölümcül hastalığı iyileştirmek artık mümkün olmadığından hastayı kurtarmak amaç değildir; fakat hastayı öldürmek de amaç olmamalıdır. Hastanın acısını dindirmek, kendisi adına istenen bir amaç olmalıdır. Hastanın acısını dindirme uğraşında kullanılan ilaçtan dolayı hastanın ölümünün olacağından daha erken gerçekleşmesinin kaçınılmazlığı, hekimin bu ölümü istediği veya bu ölümü gerçekleştirmek için söz konusu ilacı kullanmayı istediği anlamına gelmez. Nitekim ölümü öngörülebilir hastanın bu ilaçtan dolayı olacağından daha önce öleceğine dair bir *düşünceye sahip olması* da, hekimin bu ölümü istediği veya amaçladığı anlamına gelmez. O halde hastanın acılarını dindirmek *amacıyla* kullanılan ilacın yan etkisiyle hastanın ölümünün olacağından daha erken gerçekleşmesinden -bu kötü sonuçtan-, hekim ahlaken sorumlu değildir, çünkü bu sonucu öngörmüş, fakat amaçlamamıştır.

Koşul 3, iyi sonucun kötü sonuçla elde edilmemesi gerektiğini; başka bir ifadeyle, iyi sonucun kötü araçlarla elde edilmesinin ahlaken kabul edilemeyeceğini ileri sürer. Buna göre, acılarından kurtarmak için hekimin hastayı öldürmesi ahlaken yanlıştır; fakat öngörülebilir ölümünü daha erkene alsın bile, acılarını dindirmek için gerekli ilaçları kullanması ahlaken doğrudur, çünkü burada hastanın acısını dindirmek amacıyla kullanılan ilaç, iyi bir araçtır. Hastanın acılarını sona erdirmek için onu öldürmek ise kötü bir araç olduğundan ahlaken yanlıştır. Zira masum birini öldürmek, doğuracağı sonuçlarından bağımsız olarak, kendisi bakımından kötüdür.

Koşul 4 ise, iyi sonuçla ortaya çıkan iyilik ile kötü sonuçla ortaya çıkan kötülük arasında, deyim yerindeyse, bir ahlaksal geçerlilik ölçümünün yapılmasını önerir. Buna göre, kullanılan ilacın hastanın acılarını sona erdirmesiyle ortaya çıkan iyilik, hastanın kaçınılmaz ölümünün bu ilacın kullanılmasıyla daha erken gerçekleşmesiyle ortaya çıkan kötülüğe ahlaken baskın gelmelidir.

### **Argümanların Eleştirel Bir Değerlendirmesi**

Ayrımın ahlaksal bir ayrım olduğunu ileri süren bu argümanlardan birincisi, her pasif ötanazi durumunun her aktif ötanazi durumuyla kategorik olarak farklı ahlaksal içerikler taşıdığını ileri sürmesi bakımından problemlidir. Problemlidir, çünkü negatif ve pozitif ödevler ayrımı üzerinden ileri sürülen bu argümanın kendisine dayandığı ahlak, belli bir davranıştan veya eylemlilikten *kesinlikle* kaçınmayı talep eder. Buna göre doğrudan bir eylemlilikle masum bir kimseyi öldürmek her koşulda kesinlikle yanlış olduğundan, bir kimsenin ölümüne neden olabilecek bir hareketi gerçekleştirmek de kesinlikle yanlıştır. Oysa bir insanı öldürmeyi ahlâksal bakımdan yanlış kılan bir kural, herhangi bir ahlâk kuralı gibi istisnası olan bir kuraldır. Bu, söz konusu kuralın zayıf veya önemsiz olduğu anlamına gelmez. Tersine bu, tam da herhangi bir ahlâk kuralının doğasında olan bir şeydir. Her bir ahlâk kuralı bazı istisnaları kabul etmek durumundadır. Aksi durumda ahlâksallık, söz konusu kuralın sadece kural olması bakımından kendisine uyulma etkinliğinden başka bir şey olmaz. Negatif ve pozitif ödevler ayrımına vurgu yapan bir ahlak, mutlak yoksulluk gibi bazı bağlamlarda *belli bir dereceye kadar* kabul edilebilir ahlaksal bir zemin için referans olabilir. Fakat böylesi bir zeminin, ötanazi bağlamında geçerliliği tartışmaya son derece açıktır. Zira ölümü kaçınılmaz olan bir kimseyi veya aşırı derecede prematüre doğup beyni ciddi bir biçimde hasar gördüğünden felçli, sağır, kör ve dilsiz olan bir bebeği ölüme terk etmek veya ölmesine izin vermek *doğruysa*; bu kimseyi veya bu bebeği doğrudan bir müdahaleyle öldürmenin yanlış olduğunu, negatif ödevlerimizin kesin olduğuna dair bir ahlak kuralına dayandırmak, bu kuralın sadece kural olmasından dolayı kendisine uyulmasını talep etmek anlamına gelir. Bu bakımdan negatif ve pozitif ödevler ayrımı, aktif ve pasif ötanazi ayrımının ahlaksal bir ayrım olduğunu gösterebilmekten uzaktır. Nitekim Rachels bu ayrıma dayalı bir ahlak anlayışını tamamıyla reddeder. Böylesi bir ret de tartışmaya açıktır. Fakat haklı olarak ileri sürdüğü gibi, bu ayrım hekim hasta ilişkisine uygulanamaz, zira hekimlerin ödevi tam olarak hastaya yardım etmektir. Böylesi bir yardım bazen hastanın ölme sürecini kısaltacak bir hareketi gerçekleştirmeyi gerektirir.<sup>33</sup>

Ayrımın ahlaksal bir ayrım olduğunu ileri süren ikinci argümana gelince. Bu argüman, tedavinin kesilmesi veya hastayı bir süre daha yaşatabilecek tıbbi yardımın kendisine sağlanmaması durumunda, hastanın ölüm nedeninin hekim olmadığı, fakat hastalık olduğu iddiasına dayanır. Hastalık karşısında hekimin eylemsizliği, ihmali veya kayıtsızlığının

<sup>33</sup> Rachels, *The End of Life*, s. 116.

gerçekten de ahlaken yanlış olmamasının nedeni, hastalığın iyileştirilebilir olmamasıdır.<sup>34</sup> Bu durumdaki bir ölümden hekim ahlaksal bakımdan sorumlu değildir kuşkusuz. Zira hasta kurtarılabilecek durumda değildir. Fakat pasif ötanazide hekimin hastanın ölümü üzerinde hiçbir dereceden nedensel etkisinin olmadığı iddiası ise doğru değildir.

Hekimin hastanın ölümü üzerinde nedensel etkisinin olmadığına dair bir iddianın yanlışlığını, pasif ötanazi durumlarını genel bir ayrımla ikiye ayırarak göstermek mümkündür. Birincisinde, hekim hastalığa yaklaşımında belli bir *eylemlilikle* uygulamakta olduğu tedaviyi veya daha genel anlamda tıbbi yardımı keser; ikincisinde ise, tam bir *eylemsizlikle* hastalığı iyileştirememesi bakımından işe yaramayan tedaviye hiç başlamaz. Şimdi bu iki pasif ötanazi durumlarında hastanın ölümü üzerinde hekimin nedensel bir etkisinin olup olmadığını sırasıyla ele alalım.

Hekimin belli bir eylemlilik içinde olması da genel olarak iki şekilde olabilir. Birincisinde hekim, hastayı beslenme tüpü veya solunum cihazı gibi yaşam destekleyici araçlardan ayırarak belli bir eylemlilik içinde olabilir. İkincisinde ise hastayı solunum cihazı veya beslenme tüpü gibi yaşam destekleyici araçlara bağlı tutup, onun bir süre daha yaşamasını sağlayabilen ancak hastalık üzerinde herhangi bir iyileştirme etkisi olmayan ilaçları keserek belli bir eylemlilik içinde olabilir. Hekimin hastayı örneğin beslenme tüpünden veya solunum cihazından ayırması gibi durumlarda hastanın gerçekleşen ölümü üzerinde nedensel bir etkisinin olmadığı iddiası son derece gevşek bir zeminedir. Hastayı solunum cihazından veya beslenme tüpünden ayırmasının *sonucunda* hastanın ölmesi gerçekleştiğinde, bu ölümün nedeni ölümcül hastalık olmaz artık. Zira söz konusu hastalığın hastayı öldürmesinden *önce* -hekimin ondan esirgediği tıbbi yardımın olmamasından dolayı- hasta ölmüştür artık. O halde, bu gibi durumlarda hekimin hastanın ölmesi üzerinde en azından nedensel etkilerden biri olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla her pasif ötanazi durumunda hekimin hastanın ölümü üzerinde hiçbir nedensel etkisinin olmamasını ileri sürmesi bakımından bu argüman yanlışa düşer. Nitekim Sibel İnceoğlu'nun da belirttiği gibi, "hekim bir yaşam destekleyici araçtan hastayı çektiği zaman ölüme neden olacak küçük de olsa bir hareketi gerçekleştirmiş olmaktadır."<sup>35</sup>

Hekimin belli bir eylemlilik içinde olmasının ikinci şeklinde ise hekim, hastayı solunum cihazı veya beslenme tüpü gibi yaşam destekleyici araçlara bağlı tutarak onun bir süre daha yaşamasını sağlayabilen ancak hastalık üzerinde herhangi bir iyileştirme etkisi olmayan ilaçları keser. Böylesi bir durumda hastayı hastalığın öldürdüğü, dolayısıyla hekimin bu ölüm üzerinde nedensel bir etkisinin olmadığı argümanı da kırılğan bir zeminedir. Nitekim Frey bu argümanı kabul etmez ve bu durumda bile hekimin, hastanın ölümü üzerinde "kısmi" de olsa nedensel bir etkisinin

<sup>34</sup> Bu nedenle Rachels'in öne sürdüğü varsayımsal durumdaki hekim, iyileştirilebilir apandisit probleminde müdahale etmemesinden dolayı hastanın gerçekleşen ölümünden ahlaken sorumludur.

<sup>35</sup> İnceoğlu, s. 142.

olduğunu ileri sürer.<sup>36</sup> Gerçekten de hekimin söz konusu ilaçları kesmesiyle, hasta olabileceğinden daha erken ölmüştür.

Hekimin tam bir eylemsizlik durumunda, yani herhangi bir tıbbi müdahalede bulunmayarak hastanın kaçınılmaz olan ölümüne seyirci kalması durumunda, bu ölüm üzerinde onun nedensel bir etkisinin olmadığı, dolayısıyla herhangi bir ahlaksal sorumluluğunun olmadığı iddiası da aynı problemi içinde barındırır. Hasta kurtarılabilecek durumda olmadığından, hekim bu ölümden de ahlaksal bakımdan sorumlu değildir kuşkusuz. Fakat hastanın olabileceğinden *daha erken* ölmesi üzerinde, Frey'in belirttiği gibi, "kısmi" de olsa nedensel bir etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim böyle bir durumda hekim, belli bir eylemi gerçekleştirilmekten kaçınmakla, hastanın olabileceğinden daha erken ölmesine *izin vermiştir*.<sup>37</sup>

Öte yandan, yukarıda belirttiğimiz gibi, nedensel etki ile ahlaksal sorumluluk arasında zorunlu bir ilişki yoktur. ÇED, bu ilişkisizliği, 2. koşulda belirttiğimiz, hekimin *niyetiyle* temellendirmek ister. Hastanın acılarını dindirmek için kullandığı ilaçlardan dolayı hasta ölse bile, bu ölümün ne amaç ne de araç olarak istenmesinden dolayı hekimin bu ölümden nedensel ve ahlaksal bakımlardan sorumlu olmadığını ileri süren bu görüş de tartışmaya son derece açıktır. Gerçekten de, bir olayın gerçekleşeceğine dair bir düşünceye sahip olmanın, bu olayın gerçekleşmesini istemek anlamına gelmeyebileceğini ileri sürmesi bakımından bu görüş doğrudur. Fakat bu, aktif ve pasif ötanazi ayrımını ahlaksal bakımdan geçerli bir ayrım yapmaz. Zira aynı hastanın acılarını dindirme uğraşında aynı ilaçları aynı miktarda kullanan hekimin, hastanın öngörülebilir ölümünün gerçekleşmesini *istemesiyle* veya *amaçlamasıyla* bu ölümden ahlaken sorumlu olduğunu ileri sürmek keyfi bir iddiadır. Keyfi bir iddiadır, çünkü hekimin her iki durumda da hastanın ölümü üzerinde nedensel etkisinin çapı ve derecesi, dolayısıyla nedensel sorumluluğu aynıdır. Nitekim Frey'in belirttiği gibi, hem eyleme ve ihmal ayrımına dayalı görüş hem de ÇED, hastanın ölümü üzerinde hekimin nedensel etkisinin olduğuna dair "biyolojik olguyu", bir çeşit "ahlaki örtüyle" (moral overlay) kapatarak, hekimin hastanın ölümünden nedensel

<sup>36</sup> R. G. Frey, 'Intending and Causing', *The Journal of Ethics*, 9, 2005, ss. 465-474.

<sup>37</sup> Eyleme ve ihmal arasındaki ayrıma bir itiraz da Rachels'tan gelir. Ona göre bir kimsenin ölümüne neden olma ile olmama arasında yapılan ayrım gibi, birini ölüme terk etme ile etmeme arasında da bir ayrımın yapılması gerekir. Pasif ötanazide hekimin belli bir eylemsizlik içinde olmasının, onun bir şey yapmadığı anlamına gelmediğini, zira hastanın yaşamasını uzatabilecek belli bazı davranışları gerçekleştirmemesi bakımından veya hastanın ölme sürecine müdahale etmemesi bakımından, onun pasif ötanazide de bir şeyler *yaptığını* ileri sürer (Rachels, *The End of Life*, s. 115). Öte yandan, Rachels'in bu iddiası, bazı durumlar söz konusu olduğunda ayrımın ahlaksal bir ayrım olmadığını temellendirmeyebilir. Gerçekten de hekim pasif ötanazide de eylemlilik olarak adlandırılabilen bir durum içindedir. Nitekim hastayı ölüme *terk ediyor*. Fakat ölüme terk etme ile ölüme terk etmeme arasında bir ayrım yapıp ölüme terk etmenin de bir tür eylemlilik içerdiğini kabul etsek bile, buradaki amaç ölüme terk etmedir ve bunun ahlaksal gerekçeleri, *bazı* pasif ötanazi durumları söz konusu olduğunda, son derece belirgindir. O halde her pasif ötanazi durumunda ölüme terk etmenin amaçlandığını kabul etsek bile, birazdan ana metnimizde belirteceğimiz gibi, *bazı* pasif ötanazi durumlarında bu amacı gerçekleştirmenin aracı olarak hekimin doğrudan bir eylemle hastayı öldürmesi ahlaken meşru olmayabilir.



bakımdan sorumlu olmadığına dair yanlış bir görüşü, bizden kabul etmemizi isterler.<sup>38</sup>

O halde, pasif ötanazi pratiğinde hastanın ölümü üzerinde hekimin nedensel bir etkisinin olmadığını ileri sürmeleri bakımından hem eyleme ve ihmal ayırımına dayalı görüş hem de ÇED yanlıştır. Zira görebildiğimiz kadarıyla pasif ötanazi durumlarında hekimin hastanın ölümü üzerinde farklı çap ve derecelerden de olsa nedensel bir etkisinin olduğunu veya söz konusu ölüm üzerinde nedensel etkilerden biri olduğunu söyleyebiliriz.

ÇED'in 2. ve 3. koşullarında belirtilen gerekliliklere gelince. Bu koşullara göre hastanın ölümünü hekim ne amaç ne de onun acılarını sona erdirmenin bir aracı olarak istemelidir. Fakat bu koşullar da ötanazi bağlamında ikna edici görünmüyor. Hastanın acısını dindirme uğraşında kullanılan ilaçların hastanın ölümünü daha erkene aldığı bilmesiyle ve bu ölümü öngörmesiyle birlikte hekimin, aynı zamanda hastanın ölümünü isteyip istemediğini belirlemek son derece güçtür. Öte yandan, ölümü kaçınılmaz olan hastanın, huzur içinde ölmesini isteme de ahlaksal bakımdan kınanacak bir şey değildir. O halde hastanın ölümünü isteme ve istememe (amaçlama ve amaçlamama) durumlarına uygun pratiklere denk gelen iki hekimlik durumunu burada varsayarak ötanazi bağlamında 2. ve 3. koşulların gevşek bir zeminde olduklarını belirtebiliriz.

Birinci durumda hekim, hastanın acı çekmesine neden olmanın veya acı çekmesinin insani olmadığını düşünüp onun ölmesini *ister* ve bu acıyı dindirme çabasında hastaya verdiği yüksek dozdaki ilaçtan dolayı hasta ölür. Buna karşılık ikinci hekimlik durumunda hekim, acıyı dindirmek için yüksek dozda ilaç vermenin hastayı öldürme isteğiyle aynı olduğunu, hastanın ölmesini istemenin ise meslek ahlakı açısından kabul edilemez olduğunu düşünür ve bu nedenle, hastanın öngörülebilir ölümünü daha erkene alan ilacı kullanmaz.

Bize göre ikinci durum birinci duruma tercih edilmemelidir. Zira hastanın korkunç acılar içinde kıvranarak ölmesini, öngörülebilir ölümünü daha erkene alsa bile, acılarını dindirip huzur içinde ölmesine tercih etmek ne makuldür ne de insanidir. Birinci durumu kabul ettiğimizde ise 4. koşulun aslında aktif ötanazi onaylayan bir anlamı da içerdiğini söylemek mümkün olur. Nitekim hastanın acılarının dindirilmesi onun olacağından daha erken gerçekleşen ölümüne tercih edilmişse, bu, hastanın acılarının dindirilmesinin onun daha erken ölümü karşısında ahlaki ağırlığının olduğu anlamına gelir. Bu gerekçe de aslında, Rachels'in belirttiği gibi, tam karşılığı aktif ötanazide bulur.

### **Bazı Pasif Ötanazi Durumlarının Önceliği**

Anlaşılabilirliği gibi, ayırımın ahlaksal ayırım olduğunu ileri süren 1. ve 3. argümanlar, bunu temellendirebilmekten uzaktır. Hastanın ölümü üzerinde hekimin *hiçbir dereceden* nedensel etkisinin olmadığını ileri sürmesi bakımından 2. argüman da yanlışa düşer. Fakat bu argümana *kısmen* de olsa dayanarak ayırımın, *bazen* ahlaksal bir ayırım olduğunu

<sup>38</sup> Frey, 'Intending and Causing', s. 470.

belirtmek mümkündür. Gerçekten de birçok pasif ötanazi durumuyla aktif ötanazi durumu ahlaken birbiriyle örtüşür.<sup>39</sup> Bazı durumlarda ise aktif ötanazi bir an önce yerine getirilmesi gereken ahlaksal bir gereklilik bile olabilir. Ama bu kabul, her pasif ötanazi durumunun aynı zamanda aktif ötanaziye de ahlaken gerektirdiğine dair genel bir kabule de bizi sürüklememelidir. Nitekim her öldürme ve her ölüme terk etme durumunda değişebilen bazı dışsal faktörler mevcuttur ve bu faktörler, *bazen* birinin diğerinden ahlaksal bakımdan farklı olduğunu gösterebilen bir zemini oluştururlar. Bu dışsal faktörlerin neler olduğuna dair bir liste sunmak, her durumun kendine özgü faktörleri içinde barındırması bakımından, yani meselenin doğası bakımından, imkansızdır. Fakat yine de bizce görünür iki faktörü belirtmek mümkündür.

Bunlardan birincisi, Rachels'in da önemsedığı acı faktördür. Hastanın acılarının dindirilememesi üzerine hekimin pasif ötanazi kararı alıp beklenen ölümü erkene alması söz konusuysa, Rachels'in ahlaki denklik tezi doğrudur. Zira hastanın daha fazla acı çekmemesi pasif ötanazinin gerekçesi olarak ileri sürüldüğünde, bu gerekçenin gerçekten de tam karşılığını aktif ötanazide bulduğunu, bu nedenle de ahlaksal bakımdan daha fazla kabul edilebilir olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu, zorunlu olarak hastanın ölme sürecini kısaltmanın ahlaksal bir gereklilik olduğunu genel geçer bir ilke olarak kabul etmemizi gerektirmez. Acı faktörünün belirlediği durumlarda bu gereklilik belirebilir, ama her pasif ötanazi durumunun böylesi bir gerekliliği içerdiği ileri sürülemez.

Rachels, *her* pasif ötanazi durumunu yönlendiren gerekçenin gereksiz acılar olduğuna dair yanlış bir kabul üzerinden, aktif ötanazinin gereksiz acıları doğrudan ortadan kaldıran bir pratik olması bakımından ahlaken daha fazla kabul edilebilir olduğunu ileri sürmesiyle yanlışla düşer. Rachels'in bu iddiası, pasif ötanaziye yönlendiren gerekçenin gereksiz ve dindirilemez acılar söz konusu olduğunda doğru olabilir ancak. Acının dindirilebildiği durumlarda aktif ötanazi, bu argümanın mantığı içinde

<sup>39</sup> Hangi durumların ahlaken örtüşüp örtüşmediği, tartışmamızdan da anlaşılabilirliği gibi, genellikle tartışma konusudur. Fakat bazı pasif ötanazi durumları aktif ötanaziyle ahlaken *kesinlikle* örtüşür. İyileştirilemeyen hastalığının yanı sıra, iyileştirilebilir başka bir hastalığa yakalanan bir kimsenin iyileştirilemez hastalığından dolayı iyileştirilebilir hastalığının tedavi edilmemesi ve bu hastanın iyileştirilemez hastalığından değil de, iyileştirilebilir hastalığından dolayı öldüğü durumlarda, aktif ve pasif ötanazi arasındaki ayrım ahlaksal bakımdan kesinlikle ilgisizleşir. Mesela down sendromlu bazı bebeklerde aynı zamanda bağırsak düğümlenmesi problemi vardır. Bu problemin basit bir operasyonla giderildiği ileri sürülür. Ama bazen hekimler, ailelerin talebi üzerine bu operasyonu gerçekleştirmez ve bebek ölüme terk edilir. İşte bu durumda bebeği ölüme terk etmek ile onu öldürmek kesinlikle aynı ahlaksal içeriğe sahiptir. Yine bunun gibi, Singer zihinsel istikrarsızlığından dolayı tek başına yaşayamayan ve bakımevinde yaşamak zorunda kalan 83 yaşındaki bir kadından söz eder. Kadının "üç yıl içinde durumu daha da kötüleşir. Konuşma yeteneğini kaybeder, beslenmesi gerekir ve tuvaletini kontrol edemez. Sonunda artık koltukta oturamaz ve kalıcı olarak yatağa bağımlı kalır. Bir gün zatüreye yakalanır. Makul bir yaşam kalitesine sahip olan bir hastada zatüre, rutin olarak antibiyotikle tedavi edilir" (Singer, *Practical Ethics*, ss.182-183). Ailesinin de onayıyla antibiyotik tedavisi uygulanmaz ve kadın altı ay sonra idrar yolu enfeksiyonundan ölür. İşte bu gibi durumlarda da pasif ve aktif ötanazi ayrımı ahlaksal bakımdan artık ilgisiz bir ayrım olur.

kaldığımızda bile, seçenek dışı olmak zorundadır. O halde, hastanın hiçbir dereceden acı duymadığı veya acının kontrol edilebildiği durumlarda aktif ötanazi, pasif ötanaziye tercih edilemez. Ötanaziye yönlendiren gerekçenin acı olmadığı durumlarda pasif ötanazi ahlaksal bir gereklilik olabilir. Ancak bu, aktif ötanazinin de, bu durumlarda ahlaksal bir gereklilik olduğunu kabul etmemizi gerektirmez. Tersine, bu durumlarda aktif ötanaziyle ilişkisinde pasif ötanazide ısrar etmek, Rachels'ın sonuççu ahlak anlayışıyla da örtüşür. Nitekim böylesi durumlarda sadece pasif ötanazi pratiğinde karar kılmak, başta hekimler olmak üzere diğer bir çok kimseye psikolojik ve belki de ahlaki bir rahatlama sağlayabilir, çünkü hiç kimse doğrudan bir eylemlilikle öldürülmemiştir artık.

Ayrımı ahlaken anlamlı kılabilen bir diğer faktör, hastanın bedeni üzerinde tasarrufta bulunma hakkıyla ilişkisinde ortaya çıkabilir. Yetişkin bir hastanın bedeni üzerinde tasarrufta bulunma ve mahremiyet hakları, bu hastanın ölümüyle sonuçlansa bile, tedaviyi reddetme hakkını da içerir. Bu hak hem yasal hem de ahlaksal zeminlerde yaygın olarak kabul gören bir haktır. Mahremiyet hakkının veya hastanın bedensel özerkliğine dair bir hakkın ihlal edilmemesinin, zorunlu olarak hastanın ölme hakkına da genişletilip genişletilemeyeceği tartışmaya açıktır. Zira hastanın ölme hakkının tanınması, hekimin hak bağlamında, hastaya aktif ötanazi uygulama *yükümlülüğünü* ortaya çıkarır. Bu yükümlülüğün hangi zeminlerde kabul edilebilir olup olmadığı başka bir tartışma konusudur. Fakat hastanın ölme talebinde bulunmadığı ama tedaviyi de reddettiği ve bunun sonucunda hastanın öldüğü durumlarda, bedensel özerkliğin ihlal edilmemesine dair bir hakkın zorunlu olarak ölme hakkını içermediğini ileri sürmek mümkündür. Bu da bazı durumlarda pasif ötanazinin aktif ötanaziden ahlaksal bir farkının olduğu anlamına gelir. Nitekim bazen hasta bedensel bütünlüğünün korunmasına dair sahip olduğu hakkını kullanarak kendisine dokunulmamasını ve herhangi bir tedavinin uygulanmamasını talep edebilir. Böylesi bir durumda hekimin tedaviye başlamaması veya uygulamakta olduğu tedaviyi kesmesi, hastanın ölümünü amaçladığı veya istediği anlamına gelmez. Tersine, hastanın ölümüne dair herhangi bir istekten bağımsız olarak, sadece hastanın talebi üzerine işe yaramayan tedaviyi uygulamaktan haklı olarak sakınmıştır.<sup>40</sup>

<sup>40</sup> Öte yandan aynı durumdaki hastanın iyileşmesine yaramayan tedaviyi reddetmesi ve hekim tarafından belli bir eylemlilikle ölmeyi talep etmesi durumunda ise, bizlerin hekim adına konuşmamız ancak acı faktörü üzerinden olabilir. Acı faktörünün belirleyici olmadığı bir durumda, hastanın gereksiz tedaviyi reddedip hekim tarafından belli bir eylemlilikle ölmeyi talep etmesi üzerine, hekimin bu tedaviyi kesmesinin, aynı zamanda doğrudan bir eylemlilikle bu hastayı öldürmesi gereğini de ortaya çıkardığını ileri sürmek, tartışmaya açıktır. Fakat meselenin bağlamsal doğasından sıyrılıp, illa genel bir yargıda bulunmak gerekirse şunu söyleyebiliriz. Hastanın talebiyle ilişkisinde pasif ötanazi kararı alındığında, hastanın nasıl ölmesi gerektiğini belirlemesinin ahlaken doğruluğuna dair bir kabulü, aktif ötanaziye de içerecek derecede genişletmek doğrudur. (İstemli pasif ötanazinin ahlaken doğru olduğu bir durumda, istemli aktif ötanazinin de doğru olduğuna dair bir iddia için bkz. Michael Tooley, 'Euthanasia and Assisted Suicide', in R. G. Frey and C. H. Wellman eds., *A Companion to Applied Ethics*, Oxford: Blackwell, 2003, s. 331.) Fakat böylesi durumlarda hekimin, *istememesine* rağmen aktif ötanazi pratiği içinde yer alması gerektiği anlamında, bir *yükümlülüğünün* oluştuğunu ileri

**KAYNAKÇA**

- Bennet, Jonathan. *The Act Itself*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Campbell, Robert and Collinson, Diane. *Ending Lives*, New York: Basil Blackwell, 1988.
- Fletcher, George P. 'Prolonging Life: Some Legal Considerations', in Bonnie Steinbock and Alastair Norcross eds., *Killing and Letting Die*, New York: Fordham University Press, 1994, ss. 88-102.
- Food, Philippa. 'The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect', in Bonnie Steinbock and Alastair Norcross eds., *Killing and Letting Die*, New York: Fordham University Press, 1994, ss. 266-279.
- Foot, Philippa. 'Killing and Letting die', in Bonnie Steinbock and Alastair Norcross eds., *Killing and Letting Die*, New York: Fordham University Press, 1994, ss. 280-289.
- Frey, R. G. 'The Doctrine of Double Effect', in R. G. Frey and C. H. Wellman eds., *A Companion to Applied Ethics*, Oxford: Blackwell, 2003, ss. 464-474.
- Frey, R. G. 'Intending and Causing', *The Journal of Ethics*, 9, 2005, ss. 465-474.
- Gibson, Susanne. 'Acts and Omissions', in Ruth Chadwick ed., *Encyclopedia of Applied Ethics*, London: Academic Press, 1998, vol. I, ss. 23-28.
- Glover, Jonathan. *Causing Death and Saving Lives*, London: Penguin Books, 1990.
- Harris, John. 'The Survival Lottery', in Peter Singer ed., *Applied Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1986, ss. 87-95.
- İnceoğlu, Sibel. *Ötanazi: Ölme Hakkı*, İstanbul: Ayrıntı, 1999.
- Kant, Immanuel. *Ahlak metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.
- Kuyurtar, Erol. 'Haklar', *Liberal Düşünce*, Sayı 34 (Bahar), 2004, ss. 163-174.
- Kuyurtar, Erol. 'Ötanazinin Ahlâksallığı', *Felsefelogos*, 32 (1), 2007, ss. 115-134.
- Kuyurtar, Erol. 'Ötanazi Üzerine Kısa Bir Tartışma', *Felsefelogos*, 33-34 (2-3), 2007, ss. 155-161.
- Nesbitt, Winston. 'Is killing No Worse than Letting Die?', in David Boonin and Graham Oddie eds., *What's Wrong?: Applied Ethicists and their Critics*, Oxford: Oxford University Press, 2005, ss. 48-51.
- Norcross, Alastair. 'Intending and Foreseeing: Patholes on the Road to Hell', *The Southwest Philosophy Review*, Vol. 15 (1), 1999, ss. 115-123.

---

sürmek ise problemlidir. Zira aktif ötanazi pratiğini herhangi bir nedenden dolayı doğru bulmayan hekimlerin, hem mesleklerini daha iyi icra etmeleri bakımından hem de bireysel bütünlüklerini korumaları bakımından bu pratiğin içinde yer almamaları gerekir. Hastanın talebinin ne olduğunu bilmenin imkansız olduğu durumlarda ise, bütün meseleyi, pasif ötanaziye belirleyen gerekçe(ler) üzerinden tartışmak durumundayız.

- Norcross, Alastair. 'Killing and Letting Die', in R. G. Frey and C. H. Wellman eds., *A Companion to Applied Ethics*, Oxford: Blackwell, 2003, ss.451-463.
- Nuttal, Jon. *Ahlak Üzerine Tartışmalar*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 1997.
- Pascal, Louis. 'Judgement Day', in Peter Singer ed., *Applied Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1986, ss. 105-123.
- Rachels, James. 'Active and Passive Euthanasia', in Peter Singer ed., *Applied Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1986, ss. 29-35. ('Aktif ve Pasif Ötanazi', *Felsefe Tartışmaları*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 36. Kitap, 2006.)
- Rachels, James. *The End of Life: Euthanasia and Morality*, Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Rachels, James. 'More Impertinent Distinctions and a Defense of Active Euthanasia', in Bonnie Steinbock and Alastair Norcross eds., *Killing and Letting Die*, New York: Fordham University Press, 1994, ss. 139-154
- Rachels, James. *Can Ethics Provide Answers?: And Other Essays in Moral Philosophy*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1997.
- Singer, Peter. *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Solomon, William David. 'Double Effect', in Lawrence C. Becker ed., *Encyclopedia of Ethics*, New York: Routledge, 2001, vol. I, ss. 418-420.
- Steinbock, Bonnie. 'Introduction', in Bonnie Steinbock and Alastair Norcross eds., *Killing and Letting Die*, New York: Fordham University Press, 1994, ss. 24-47.
- Tooley, Michael. 'An Irrelevant Consideration: Killing Versus Letting Die', in Bonnie Steinbock and Alastair Norcross eds., *Killing and Letting Die*, New York: Fordham University Press, 1994, ss. 103-111.
- Tooley, Michael. 'Euthanasia and Assisted Suicide', in R. G. Frey and C. H. Wellman eds., *A Companion to Applied Ethics*, Oxford: Blackwell, 2003, ss. 326-341.

*Aktif ve Pasif Ötanazi Ayrımı Ahlaksal Bir Ayrım Mıdır?*

# THE PROBLEM OF TEACHER QUALITY: A PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE

Ayhan AYDIN\*  
Şengül UYSAL\*\*

## ABSTRACT

*The quality of teachers and their role in education is one of the most popular concerns discussed in developing and developed countries. Teachers not only help students to increase their academic achievement, but also attain self-actualization and be authentic. The purpose of this theoretical study is to evaluate this topic through the thought and principles of Plato, Yunus Emre, Erich Fromm and Paulo Freire. Teachers should recognise their real selves and be good model for students. In education, all the walls should be broken down between teachers and students by means of love. Teachers and students are the one not the others.*

**Keywords:** Teacher, Plato, Yunus Emre, Freire, Fromm

## (Öğretmen Niteliği Problemi: Felsefi Bakış Açısı)

### ÖZET

*Günümüzde, gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde tartışılan konuların başında öğretmenin niteliği ve eğitimdeki rolü gelmektedir. Öğretmenler sadece öğrencilerinin akademik başarılarını arttırmalarına değil, kendilerini gerçekleştirmelerine de yardımcı olmaktadır. Bu teorik çalışmanın amacı bu konuyu Plato, Yunus Emre, Erich Fromm ve Paulo Freire'nin düşünce ve prensipleri ışığında değerlendirmektir. Öğretmenler, öncelikle kendilerini gerçekleştirerek, insanın, ne olduğu, nasıl yaşaması gerektiği, içindeki sayısız güçleri nasıl özgürleştirebileceği ve nasıl üretken bir şekilde kullanabileceği konusunda öğrencilerine iyi bir model olmalıdır.*

**Anahtar sözcükler:** Öğretmen, Plato, Yunus Emre, Freire, Fromm

---

\* Osmangazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi öğretim üyesi, aaydin@ogu.edu.tr

\*\* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, uysalsengul@yahoo.com.tr

**FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2014 Bahar, sayı:17, s.71-83.**

**ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com**

## **Introduction**

Every student has a right to be taught by a 'highly qualified' teacher. So, who is a highly qualified teacher? It is mostly defined as being knowledgeable about the subjects taught as defined by content tests that can be overly complicated and confusing<sup>1</sup>. However, to strengthen the teaching profession, we should raise its standards for training and professional development. It is obvious that prospective teachers take fewer courses in education and more in the subjects they expect to teach. Teachers guide students to think, create, investigate, analyze, and read critically. In other words, they play an important role in growing students' abilities, realizing themselves and being authentic. Teaching aims to promote not only the good of individuals but also the good of the doer. Teachers can obtain happiness- the final goal of all humans according to Aristotle- by experiencing satisfaction and self-realization since teaching can't be separated from learning. Teaching without learning is a monologue in which no change or growth happens<sup>2</sup>.

Teacher education maintains existing educational and social structures by teaching prospective teachers to assimilate and accommodate to existing ways of thinking and acting—dominant discourses—that are prevalent within a given context during a particular period in time. That is, the role of teacher education is “to equip people to cope...”, (National Inquiry into Teacher Education (NITE), 1980), to make people feel “confident in teaching students” (Commonwealth Schools Commission (CSC), 1979), and ultimately to provide society with “an adequate supply of...teachers” (Commonwealth Tertiary Education Commission (CSC), 1986)<sup>3</sup>.

In the words of Socrates, “The core of philosophy is to know that you know nothing.” Education is a path, a vehicle or a bridge to reach the new and unknown. Education should provide us the opportunities to discover the need to know, learn, explain and wonder which is fundamental to human nature. Maybe, the best questions are the ones which haven't been asked yet; in other words, the those of which answers are known but aren't real questions. Socrates thinks that we don't know the things which we think we know because the more we think, the more we learn. He applies a method called *maietique* which helps people to recognize that they are illiterate. The only people who are aware of their illiteracy are philosophers. It is possible to tell that the approach of constructivism depends on Socrates' philosophy of thinking freely and asking questions<sup>4</sup>. This paper is organized into five sections. In each part we try to explain and

---

<sup>1</sup>David, C. Berlinger, The near impossibility of testing for teacher quality. *Journal of Teacher Education*, 2005, 56(3), 205-213.

<sup>2</sup> Seung Hwan Shim, A philosophical investigation of the role of teachers: A synthesis of Plato, Confucius, Buber And Freire. *Teaching and Teacher Education*, 2008, 24, 515-535.

<sup>3</sup> Anne M. Phelan, Power and place in teaching and teacher education. *Teaching and Teacher Education*, 2001, 17(5), 583-597.

<sup>4</sup> Ayhan Aydın, *Eğitim psikolojisi gelişim -öğrenme-öğretim*. Pegem Akademi, Ankara, 2008.



analyze the role of teachers asking the question ‘who are qualified teachers?’ through the thoughts and principles of Plato, Yunus Emre, Freire and Fromm. In the last section all these opinions are summarized.

### Plato

Plato, one of the greatest philosophers in ancient time, like Socrates, had always defined philosophers as those who know they are ignorant. Plato’s theory really depends on a philosophy actually able to produce wise people. The allegory of the cave, which is the heart of Plato’s political philosophy, tells a story: it gives an account of the path from the cave to the light of day and, inversely, from the light of day to the darkness of the cave. The man liberated from his chains is the philosopher and the cave allegory presents "a concentrated biography" of him in three steps, three turning points the whole of which represents a conversion of human beings in their totality, the formation of the philosopher. In the initial phase, the philosopher freely turns in the cave and discovers behind him an artificial fire that permits him to see things as they are in their reality. This first attitude is that of the learned who seeks to know things as they are in themselves, without taking into account the opinions of the multitude. Indeed, the shadows and images that stream on the screen fixated by the prisoners of the cave would be their opinions. Unsatisfied with the light of the fire, the philosopher discovers an exit that leads, by a stairway, to the open sky, to a new area: the kingdom of Ideas or Forms, the eternal essence of perishable and changing things, illuminated by the sun, the Ideas of ideas or the Super Good. Here is the peak of the life of the philosopher, but here also begins his tragedy. Because he is mortal, the philosopher cannot remain indefinitely in the sky of pure Ideas. He must go back into the cave among his companions of misfortune. However, this return to his origins is not a return home. It becomes an ordeal of a strange malaise. In this third stage, the philosopher appears to be a laughable figure to those who surround him. Worse, he is in danger. His ascension to the kingdom of Ideas makes him lose his sense of orientation in the cave; he nurtures very dangerous ideas that oblige him to contradict the obvious facts of common sense<sup>5</sup>. Briefly, the allegory of the cave illustrates the levels of knowledge, nature of philosophy and the Good.

Just as the prisoners in Plato’s Cave can see only the shadow-images cast on the cave wall, so the educator today is confronted by projections of legitimated knowledge and identity that are determined by the figure of the autonomous learner, evidence-based policy and metacognition, that is the active monitoring and consequent regulation and orchestration of cognitive processes to achieve cognitive goals. Of course, the distinction between truth and illusion cannot be drawn here in that same way as is entailed in the metaphysics of the Cave allegory, but the latter nevertheless serves to show something of what is at stake here and of its educational importance.

---

<sup>5</sup> Miguel, Abensour, (2007). Against the sovereignty of philosophy over politics: Arendt’s reading of Plato’s cave allegory. *Social Research*, 74(4), 955-982

Plato's famous allegory of the Cave depicts a group of prisoners chained in such a way that all they can see is the movement of shadows cast against the wall at the back of the Cave. Plato uses the allegory to suggest that, just as the prisoners in the Cave cannot see the origins of the shadows, all that most of us can see are shadows and illusions—our knowledge is based on mere appearance, not on an understanding of the origins of the shadows, of the real things of which they are distortions. The allegory can serve also to show the way that the images of the autonomous learner, the demand for evidence-based practice and the technology of metacognition have been projected into the picture of education we currently operate. We have strung together a pattern of appearances, concocted a story and told ourselves we are looking at reality<sup>6</sup>.

In the Republic, Plato doesn't merely talk about the necessity of literacy but also presents a definition of justice and shows how it should be the basis of the Good Society. He also discusses in detail the education that the philosopher should undergo before he can become the ruler of the State. The central idea with which Plato emerges from this analysis is that justice is not simply equality, although it includes this principle, but the harmonious functioning of the individuals and classes which make up the State. A harmoniously functioning State is a healthy State. Similarly, an individual is healthy. It is possible to see that cooperation, self-realization, and respect for the individual are central in Plato's view of the State. Plato also discusses in detail the intellectual, psychological, moral and social qualities which he or she should possess; he also discusses the intellectual gaining of the aspiring philosopher. He finally discusses the ultimate goal of his education: attainment of wisdom. Only the philosopher, who has devoted his life to the pursuit of wisdom, can have a vision of the Good<sup>7</sup>. 'Justice' is an important concept which should be applied in education. Justice in education can be regarded as equality, a melting pot, no classification and discrimination in the classroom. Teachers are the ones who make students experience justice at school.

Plato in his work, the *Sophist*, provides both a model and an application of a particular kind of critical thinking in the learning environment that Jonathan Baron has described as 'active open-mindedness'<sup>8</sup>. One of the most significant innovations in educational theory in recent times has been the identification and development of active learning and critical thinking in the learning environment. Broadly, active learning occurs, as the name suggests, when the students themselves engage in the process of knowledge acquisition, while critical thinking involves reflective evaluation of reasons or evidence for a view under consideration<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> John Issitt, Evidence and metacognition in the new regime of truth: Figures of the autonomous learner on the walls of plato's cave. *Journal of Philosophy of Education*, 2008, 41(3), 381-393.

<sup>7</sup> Michael, H. Mitias, On the power of virtue: universalism of plato's political philosophy. dialogue and universalism (Article Comment), 2003,7-8, 150- 153.

<sup>8</sup> Fiona Leigh, Platonic dialogue, maieutic method and critical thinking. *Journal Of Philosophy of Education*, 2008, 41(3), 309-323.

<sup>9</sup> Alec Fisher, *Critical thinking: An introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

In the *Sophist*, Plato provides a model of inquiry designed to indirectly instruct the reader in active learning, critical thinking and active open-mindedness by stimulating the reader to engage in these modes of thought. Plato has been justly celebrated for bequeathing the 'Socratic method' to philosophers and educators alike. That method, in both the ancient and contemporary pedagogical context, consists in questioning a student's or one's own set of beliefs on a given subject in order to bring contradictions within the set of beliefs to light. In contrast to the Socratic Method, the method of inquiry embodied by the *Sophist* has more positive outcomes. This method is centered on teaching the reader to (i) engage as a partner in the positive process of knowledge acquisition, (ii) reflect upon and look for evidence or reasons that lend support to a claim or could cause one to doubt it, and (iii) creatively seek out reasons or evidence that will adequately test a claim or belief's veracity for herself<sup>10</sup>.

Plato's method provides a model that remains instructive for educators today. In the light of this method, teachers can initiate a dialogue to involve the student as an active participant in the learning process and induce the student to join in critical dialogue with active open-minded thinking.

### Yunus Emre

Yunus Emre is a great folk poet, the first Turkish Sufi (Islamic mystic) troubadour who sings mystical songs for the Beloved, the Friend. Yunus lived during the late thirteenth century and the beginning of the fourteenth century, which was an age of religious repression. One constant theme in Yunus's poetry is Love, that of God for man and, therefore, of man for God. Yunus loved the created for the sake of creator. There is one condition to reach love of God and return to Him: one must refine his spirit and body<sup>11</sup>.

Yunus is a humanist. He lives only for "Love". He constantly emphasizes the futility of attachment to the world because the physical world, belongings, riches and jewels block the mystic's way to God. Essentially, Yunus thinks that people should live modest lives filled with love and friendship, aspiring towards spiritual purity and unity with God. He despises the pursuit of worldly riches because none of these can mean anything after death. He wants us to accept that death is inevitable. However, death is not an end. On the contrary, it is a hope for unity with the absolute truth. If one spends his life-time with friendship and love seeing the futility both of pursuing riches and of filling life with hatred, war and grudges, there is no need to fear of death. Yunus's mission in life is to travel long distances to spread the message of his spiritual mentor – Taptuk<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Fiona Leigh, Platonic dialogue, maieutic method and critical thinking. *Journal Of Philosophy of Education*, 2008, 41(3), 309-323

<sup>11</sup> Semra Saraçoğlu, The perception of exaltation in Yunus Emre and Dante's La Vita Nuova., *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2005, 25 (2), 343-352.

<sup>12</sup> Semra Saraçoğlu, The perception of exaltation in Yunus Emre and Dante's La Vita Nuova., *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2005, 25 (2), 343-352.

The god created human beings to love and to be loved. This requires that humans should have love in every step of life. Love can facilitate each work and solve every problem. Love is means of brotherhood and peace<sup>13</sup>. In education, teachers should give each student love without condition. Being there with patience, love and tolerance, teachers are always helpful, just like a mother. While thinking about how to transmit information on a subject, teachers usually forget about the students who are in the need of trust. Buber (1965) describes the trust that exists between a mother and her child and compares it to the relationships in education. The child trusts that his mother is always there whenever he needs her. In the classroom once a teacher and a student trust that they care for each other, their relationship, or at least its root, continues even during formal instruction<sup>14</sup>.

For Yunus Emre, reading is the only means of science and knowledge. The color, belief, religion, language or social status isn't important. It is possible to keep friendship and peace by love. Teachers shouldn't discriminate between students. Buber (1965) describes how a teacher should receive the diversity of students as follows<sup>15</sup>:

He enters the school-room for the first time, he sees them crouching at the desks, indiscriminately flung together, the misshapen and well-proportioned, animal faces, empty faces, and noble faces indiscriminate confusion, like the presence of the created universe; the glance of educator accepts and receives them all. He is assuredly no descendent of Greek gods, who kidnapped those they loved. But he seems to meet a representative of the true God. For if God "forms the light and darkness", man is able to love both- light in itself and the darkness towards the light.

The thing Yunus Emre tries to find himself. In other words, he thinks that the biggest gift of life given to us is to reach the virtue of being human. The only source we can use is the love of God combined with the wisdom of being well-informed. He believes that love is the only way to find the secret and the meaning of life. In education, teachers can apply love to motivate students and evoke their desire of learning. Qualified teachers are the people who should try to investigate the meaning of life and reach the virtue of being human<sup>16</sup>.

Mevlana also believes that the love of God is the only way you can reach happiness and virtue. If humans have intelligence, they can use it to reach the core of life. Mevlana says that while knowledge has two wings, suspicion has only one. That's why suspicion can't fly. And he added that

---

<sup>13</sup> Mehmet Bayraktar, *Yunus Emre ve aşk felsefesi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1991.

<sup>14</sup> Seung Hwan Shim, A philosophical investigation of the role of teachers: A synthesis of Plato, Confucius, Buber And Freire. *Teaching and Teacher Education*, 2008, 24, 515-535

<sup>15</sup>Seung Hwan Shim, A philosophical investigation of the role of teachers: A synthesis of Plato, Confucius, Buber And Freire. *Teaching and Teacher Education*, 2008, 24, 515-535

<sup>16</sup> Ayhan Aydın, *Düşünce tarihi ve insan doğası*, Gendaş Kültür Yayıncılık, İstanbul, 2004.

intelligence functions as a fin for a human in the sea, but it can save only a few people. Like Yunus Emre, Mevlana says that love and tolerance are the fundamental stones of life<sup>17</sup>.

### **Paulo Freire**

Freire, a world known education scholar, is one of the most influential thinkers about education in the late twentieth century. In his studies, Freire tries to highlight some basic knowledge that all teachers should have, but that are seldom taught to them in their preparation as teachers. He implies that teaching requires recognition that education is ideological; teaching always involves ethics; teaching requires a capacity to be critical; teaching requires the recognition of our conditioning; teaching requires humility; and teaching requires critical reflection, among others (Freire, 1998).

He focuses on the fundamental and critical knowledge which is essential in teaching programs. The first of this knowledge is that to teach is not to transfer knowledge but to create the possibilities for the production or construction of knowledge. Although the teachers or the students are not the same, the person in charge of education is being formed or reformed as he/she teaches and the person who is being taught forms him/herself in this process. In this sense, teaching is not transferring knowledge. There is, in fact, no teaching without learning. Whoever teaches learns in the act of teaching, and whoever learns teaches in the act of learning. The educator with a democratic vision insists on the critical capacity, curiosity and autonomy of the learner. There is no such thing as teaching without research and research without teaching. We teach because we search, because we question. We do research as to know what we do not yet know<sup>18</sup>.

When we analyze the relationship between students and teachers, it reveals its narrating character. This relationship involves a narrating subject (the teacher) and a patient, listening objects (the students). The more students work at storing the deposits entrusted to them, the less they develop the critical consciousness which would result from their intervention in the world as transformers of that world. The more completely they accept the passive role imposed on them, the more they need to adapt to the world as it is<sup>19</sup>.

One of the qualities acquired gradually through practice is Humility which requires courage, self-confidence, self-respect and respect for others. Humility helps us to understand that no one knows it all, no one is ignorant of everything. Listening to all that come to us, regardless of their intellectual level, is a human duty and reveals an identification with democracy. Humility helps us avoid being entrenched in the circuit of our own truth. To

---

<sup>17</sup> Ayhan Aydın, *Düşünce tarihi ve insan doğası*, Gendaş Kültür Yayıncılık, İstanbul, 2004.

<sup>18</sup> Paulo Freire, *Pedagogy of freedom ethics, democracy and civic courage*. Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 1998.

<sup>19</sup> Paulo Freire, *Pedagogy of the oppressed*, The Continuum Publishing Group, New York, 1993.

the humility with which teachers perform and relate to their students, another quality needs to be added: lovingness, without which teachers' work would lose its meaning. It means that lovingness not only toward students but also toward the process of teaching. It is possible to add tolerance, decisiveness, and joy of living to these qualities if we are to be progressive (qualified) teachers. Without tolerance no serious pedagogical work is possible; without it no authentic democratic experience is viable; without it all progressive educational practice denies itself. One of the deficiencies that an educator may possess is an inability to make decisions. Such indecision is evaluated by learners as either moral weakness or professional incompetence. Joy of life is the other fundamental virtue for democratic educational practice. By completely giving ourselves to life rather than to death we can free ourselves to surrender to the joy of living, without having to hide the reasons for sadness in life that prepares us to stimulate joy in the school<sup>20</sup>.

To know how to teach is to create possibilities for the construction and production of knowledge rather than to be engaged in a game of transferring knowledge, a teacher should be open to new ideas, questions and the curiosities of the students. It is important to understand the ontological, political, ethical, epistemological and pedagogical basis of teaching<sup>21</sup>.

As a teacher it is not possible to teach or learn unless driven, disturbed and forced to search by the energy that curiosity brings to us. To stimulate questions and critical thinking is fundamental to curiosity. The important thing is for both teacher and students to assure their epistemological curiosity. In this sense, the good teacher is the one who manages to draw the student into the intimacy of his or her thought process; the class then becomes a challenge and in the environment of challenge, the students become tired but never fall asleep (Freire, 1998). The fundamental task of the mentor is a liberatory task. It is not to encourage the mentor's goals and aspirations and dreams to be reproduced in the mentees, the students, but to give rise to the possibility that the students become the owners of their own<sup>22</sup>.

### **Erich Fromm**

In *The Art of Loving*, Erich Fromm, a lover of life, explained how love is not entirely that instinctive and elementary practice that one thinks, but an exercise in intelligence, patience and also faith. Love cannot be attained without the capacity to love one's neighbor, without true humility, courage, faith and discipline. If two people who have been strangers, as all of us are, suddenly let the wall between them break down and feel close, this moment of oneness is one of the most exhilarating, most exciting experiences in

---

<sup>20</sup> Paulo Freire, *Teachers as cultural workers*, Westview Press, Cambridge, 2005.

<sup>21</sup> Paulo Freire, *Pedagogy of freedom ethics, democracy and civic courage*, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 1998.

<sup>22</sup> Paulo Freire, *Mentoring the mentor*. New York: Peter Lang Publishing, New York, 1997.

life<sup>23</sup>. In education, all the walls should be broken down between teachers and students by means of love. Teachers and students are the one not the others.

Fromm maintains in *To Have or To Be?* that capitalist society is reaching its end. The nuclear arms race, ecological ruin, terrorism, the economic collapse all spring, according to Fromm, from the cult of having and from the disregard of being. Erich Fromm defines himself as a Marxian and humanist. According to him, if the Christian principles of love, equality and freedom were really practiced instead of only preached, there would be no need for a special institution (the church) to take care of those principles<sup>24</sup>. Schools are the places where all these necessities should be taught and be put into practice. Teachers who believe in love, equality and freedom will manage to change the current situation.

'Automaton conformity' was the term used by Erich Fromm to describe the process of social manipulation that results in the adult striving to be exactly the same as he or she imagines the majority to be. The flight into automaton conformity was one of the two possible responses Fromm identified as the fear of freedom. The central thesis of *Escape from Freedom* (1941) is that "the process of growing human freedom . . . means growing isolation, insecurity, and thereby growing doubt concerning one's own role in the universe, the meaning of one's life, and with all that a growing feeling of one's own powerlessness and insignificance as an individual." The individual attempts to escape this burden of freedom "by transforming himself into a small cog in the machine, well fed, and well clothed . . . yet not a free man but an automaton." In this way, people escape the anxiety produced by the awareness of their freedom: "If I am like everybody else, if I have no feelings or thoughts which make me different . . . I am saved; saved from the frightening experience of aloneness." One of Fromm's critiques of American higher education was that it did not encourage strongly enough students' willingness to challenge contemporary mores. Indeed, it was only in adulthood that people stood a chance of developing the ego strength to break free from prevailing opinion. "To really understand the problems in these fields," for Fromm (1956), accelerated, participatory cohort programs contain their own pressures to automaton conformity. Automaton conformity is pervasive and invisible. Like fish unaware of the water in which they live, citizens swim unsuspectingly in the ocean of conformity. People are surrounded by an "atmosphere of subtle suggestion which actually pervades our whole social life. . . . One never suspects that there is any order which one is expected to follow." Under the enveloping influence of automaton conformity, "the individual ceases to be himself; he adopts entirely the kind of personality offered to him by cultural patterns and he . . . becomes exactly as all others are and as they expect him to be." Any anxiety people might feel about this kind of existence concerns whether they are sufficiently assiduous in pursuing and realizing the pattern of conformity. The automaton conformist's credo can be summarized thus: "I must

<sup>23</sup>Erich Fromm, *The art of loving* [1956], Thorsons, London, 1995.

<sup>24</sup>Erich Fromm, *To have or to be?* [1976], Continuum, New York, 2002.

conform, not be different, not 'stick out'; I must be ready and willing to change according to the changes in the pattern; I must not ask whether I am right or wrong, but whether I am adjusted, whether I am not 'peculiar', not different." Traditional education's emphasis on extended periods of teacher-directed, face-to-face group learning underscores the power of anonymous authority. It takes a separation from this face-to-face modality for people to stand any chance of developing a critical stance. Although Fromm did not specifically address anything like accelerated learning formats, the logic of his analysis of automaton conformity is clear. Extended periods of face-to-face learning constitute an ideal crucible for the successful perpetuation of automaton conformity<sup>25</sup>.

In *The Heart of Man: Its Genius for Good and Evil* (1964) Fromm says, Man is confronted with the frightening conflict of being the prisoner of nature, yet being free in his thoughts; being a part of nature, and yet to be as it were a freak of nature: being neither here nor there. Human self-awareness has made man a stranger in the world, separate, lonely, and frightened. The working-through of the contradiction leads either to the final goal of human solidarity or, if the regressive path is taken, 'complete dehumanization which is the equivalent of madness. The progressive solution involves the development of authentically human qualities towards the goal of human solidarity, a condition in which all human beings feel sympathy for each other and are determined to resolve problems peacefully through cooperation. Of those authentic human qualities, his identification of rationality and productiveness echoes the views of Aristotle and Marx, while 'love' reflects the importance accorded to the nurturing process in character development and the significance of close relationships in securing esteem. Love is therefore at the heart of our sociality, although Fromm was under no illusions about the difficulty of expressing it in inauspicious times, as he made clear in *The Art of Loving*<sup>26</sup>.

In his final book, *To Have or To Be?* (2002; originally published in 1976), Fromm argued that the capitalist ideology of unlimited production, absolute freedom and unrestricted happiness amount to a new religion of Progress, 'The Great Promise', based on the psychological premises that radical hedonism and egotism will lead to harmony and peace. The promise, of course, can never be met, for it is premised on not delivering general satisfaction but encouraging acquisitiveness, and the individual can never be satisfied because 'there is no end to my wishes. Indeed, the logic of accumulation also encourages a constant fear of losing what we have gained. He argued that the pursuit of money, prestige and power prevents us from recognizing the interests of our real self, and he bemoaned the fact that we bow down to the 'anonymous power of the market' and 'of the machine whose servants we have become' in *Man for Himself*<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Stephen D. Brookfield, *A critical theory perspective on accelerated learning*. New Directions For Adult And Continuing Education, 2003, 97, 73-82.

<sup>26</sup> Lawrence Wilde, *A 'radical humanist' approach to the concept of solidarity*. Political Studies, 2004, 52(1), 162-178.

<sup>27</sup> Lawrence Wilde, *A 'radical humanist' approach to the concept of solidarity*. Political Studies, 2004, 52(1), 162-178.



## Conclusion

In this paper we tried to analyze the problem of teacher quality through a philosophical perspective. It is possible to apply the thoughts and principles of philosophers in order to improve the quality of teacher.

Plato's famous allegory of the Cave can be used to describe the situation of modern men who are illustrated as a group of prisoners chained in such a way that all they can see is the movement of shadows. Plato uses the allegory to suggest that all we can see are shadows and illusions—our knowledge is based on mere appearance, not on an understanding of the origins of the shadows, of the real things of which they are distortions. The allegory can serve also to show the way that the images of the autonomous learner, the demand for evidence-based practice and the technology of metacognition have been projected into the picture of education we currently operate. He also discusses in detail the meaning of justice which is the basis of a good society. Justice in education can be regarded as equality, melting pot, no classification and discrimination in the classroom. Teachers are the ones who make students experience justice at school. Plato in his work, the *Sophist*, provides both a model and an application of a particular kind of critical thinking in the learning environment which is one of the most significant innovations in educational theory in recent times. Plato's method provides a model that remains instructive for educators today. In the light of this method, teachers can initiate a dialogue to involve the student as active participant in the learning process and induce the student to join in critical dialogue with active open-minded thinking.

Yunus Emre, who is a great humanist, lives for only love. For him, the god created human beings to love and to be loved. This requires that humans should have love in every step of life. In education, teachers should give each student love without condition. While thinking about how to transmit information on a subject, teachers usually forget about students who are in the need of trust. For Yunus Emre, reading is only the means of science and knowledge. The color, belief, religion, language or social status isn't important. It is possible to keep friendship and peace by love. Teachers shouldn't discriminate between students and should meet the challenges of diversity in the classroom. In education, teachers can apply the love to motivate students and evoke the desire of learning. Qualified teachers are the people who should try to investigate the meaning of life and reach the virtue of being human.

Freire, a world known education scholar, tries to highlight some basic knowledge that all teachers should have, but that are seldom taught to them in their preparation as teachers. He implies that 'teaching requires a recognition that education is ideological'; 'Teaching always involves ethics'; 'Teaching requires a capacity to be critical'; 'Teaching requires the recognition of our conditioning'; 'Teaching requires humility'; and 'Teaching requires critical reflection, 'among others. For him, teaching is not to transfer knowledge but to create the possibilities for the production or construction of knowledge. There is, in fact, no teaching without learning. Whoever teaches learns in the act of teaching, and whoever learns teaches

in the act of learning. We teach because we search, because we investigate. We do research as to know what we do not yet know. He focuses on Humility which requires courage, self-confidence, self-respect and respect for others. Humility helps us to understand that no one knows it all; no one is ignorant of everything. Humility helps us avoid being entrenched in the circuit of my own truth. To the humility with which teachers perform and relate to their students, another quality needs to be added: lovingness, without which teachers' work would lose its meaning. It means that lovingness not only toward students but also toward the process of teaching. It is possible to add tolerance, decisiveness, and joy of living to these qualities if we are to be progressive (qualified) teachers. To know how to teach is to create possibilities for the construction and production of knowledge rather than to be engaged in a game of transferring knowledge, a teacher should be open to new ideas, questions and the curiosities of the students. He also gives importance to the critical thinking and curiosity.

Erich Fromm, who is a lover of life, tells that if two people who have been strangers, as all of us are, suddenly let the wall between them break down and feel close, feel one, this moment of oneness is one of the most exhilarating, most exciting experiences in life. In education, all the walls should be broken down between teachers and students by means of love. Teachers and students are the one not the others. Human being ceases to be himself; he adopts entirely the kind of personality offered to him by cultural patterns and he becomes exactly as all others are and as they expect him to be. "We feel that we must conform, not be different, not 'stick out'; we must be ready and willing to change according to the changes in the pattern; we must not ask whether we are right or wrong, but whether we are adjusted, whether we are not 'peculiar', not different." Traditional education's emphasis on extended periods of teacher-directed, face-to-face group learning underscores the power of anonymous authority. It takes a separation from this face-to-face modality for people to stand any chance of developing a critical stance. Although Fromm did not specifically address anything like accelerated learning formats, the logic of his analysis of automaton conformity is clear. Extended periods of face-to-face learning constitute an ideal crucible for the successful perpetuation of automaton conformity. For him, 'love' reflects the importance accorded to the nurturing process in character development and the significance of close relationships in securing esteem. Love is therefore at the heart of our socialability. He argues that the pursuit of money, prestige and power prevents us from recognizing the interests of our real self, and he bemoans the fact that we bow down to the 'anonymous power of the market' and 'of the machine whose servants we have become' in *Man for Himself*.

Briefly, all these philosophers focus mainly on love, freedom, justice, equality, being authentic and self actualization with critical thinking. Qualified teachers don't transfer the knowledge; they just create opportunities to construct it.

## REFERENCES

- Abensour, Miguel. (2007) "Against the Sovereignty of Philosophy over Politics: Arendt's Reading of Plato's Cave Allegory", *Social Research*, 74(4), 955-982
- Aydın, Ayhan. (2008) *Eğitim Psikolojisi Gelişim –Öğrenme-Öğretim*. Pegem Akademi, Ankara.
- Aydın, Ayhan. (2004) *Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası*. İstanbul: Gendaş Kültür Yayıncılık.
- Bayraktar, Mehmet. (1991) *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Berlinger, David C. (2005) "The Near Impossibility of Testing for Teacher Quality", *Journal Of Teacher Education*, 56(3), 205-213.
- Brookfield, Stephen D. (2003). "A Critical Theory Perspective on Accelerated Learning", *New Directions for Adult and Continuing Education*, 97, 73-82.
- Fisher, Alec. (2001) *Critical Thinking: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freire, Paulo. (2005) *Teachers as Cultural Workers*, Cambridge: Westview Press.
- Freire, Paulo. (1998) *Pedagogy of Freedom Ethics, Democracy and Civic Courage*. Maryland: Rowman& Littlefield Publishers.
- Freire, Paulo. (1997) *Mentoring the Mentor*, New York: Peter Lang Publishing.
- Freire, Paulo. (1993) *Pedagogy of the Oppressed*. New York: The Cotinum Publishing Group.
- Fromm, Erich. (2002) *To Have or To Be?* [1976]. New York: Continuum
- Fromm, Erich. (1995) *The Art of Loving* [1956]. London: Thorsons.
- Issitt, John. (2008) "Evidence and Metacognition in the New Regime of Truth: Figures of the Autonomous Learner on the Walls of Plato's Cave", *Journal Of Philosophy Of Education*, 41(3), 381-393.
- Leigh, Fiona. (2008) "Platonic Dialogue, Maieutic Method and Critical Thinking", *Journal Of Philosophy Of Education*, 41(3), 309-323.
- Mitias, Michael H. (2003) "On the Power of Virtue: Universalism of Plato's Political Philosophy", *Dialogue and Universalism* (Arirical Comment), 7-8, 150- 153.
- Phelan, Anne M. (2001) "Power and Place in Teaching and Teacher Education", *Teaching and Teacher Education*, 17(5), 583-597.
- Saraçoğlu, Semra. (2005) "The Perception of Exaltation in Yunus Emre and Dante's La Vita Nuova", *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 25 (2), 343-352.
- Shim, Seung Hwan. (2008) "A Philosophical investigation of the Role of Teachers: A Synthesis of Plato, Confucius, Buber and Freire". *Teaching And Teacher Education*, 24, 515-535.
- Wilde, Lawrence. (2004) "A 'Radical Humanist' Approach to the Concept of Solidarity", *Political Studies*, 52(1), 162-178.



# HEİDEGGER VE SARTRE FELSEFESİNDE “KAYGI” VE “BULANTI” KAVRAMLARININ ANALİZİ

Haluk AŞAR\*

## ÖZET

*İnsanın bu dünyadaki yeri ve amacı felsefe tarihinde sıkça tartışılan bir konudur. Varoluşçu filozoflar da insanın, ama birey olarak insanın bu dünyadaki yerini ve amacını sorgulamışlardır. Bu bağlamda onlar bireyin içsel yaşantısını analiz etmeye çalışmışlardır. Bu inceleme ise bize varoluşçu felsefenin ele aldığı en önemli kavramlardan birisinin kaygı olduğunu göstermiştir. Çünkü birey, özgürlüğü ve kendi olanaklarını gerçekleştirme bağlamında her zaman kaygılı bir yapıya sahiptir. Bu çalışmanın amacı, kaygı kavramının Heidegger ve Sartre'daki yerini incelemektir.*

**Anahtar Kelimeler:** Heidegger, Sartre, özgürlük, seçim, korku, kaygı, varoluş

(Analysis of the Concept of “Angst” and “Nausea” in Heidegger’s  
and Sartre’s Philosophies)

## ABSTRACT

*Human’s place and purpose in this world are topics that have been frequently discussed in the history of philosophy. Existential philosophers also questioned human’s place and purpose in the world but as a individual. In this context, they tried to analyze the inner life of the individuals. This study has shown that one of the most important concepts that existential philosophy deals with is “angst”/nausea; as individuals always have a mood of angst/nausea in terms of their freedom and in the process of carrying out their own possibilities. Thus, the aim of this article is to analyze the place of the concepts of “angst”/“nausea” in the philosophies of Heidegger and Sartre.*

**KeyWords:** Heidegger, Sartre, autonomy, choice, fear, angst/nausea, existence

---

\* Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim elemanı  
haluk\_asar2@hotmail.com

*FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2014 Bahar, sayı:17, s. 85-99.  
ISSN 1306-9535, [www.flsfdergisi.com](http://www.flsfdergisi.com)

## Giriş

Burada ele alacağımız konu varoluşçu diye tanımlanan filozoflardan Heidegger ve Sartre'daki 'kaygı' kavramı olacaktır. Ancak belirtmek gerekir ki Sartre, kaygı durumunu belirtmek için Heidegger gibi kaygı (Angst) terimini kullanmaz. O, daha çok bu durumu karşılamak için bulantı (Nausea) veya iç daralması terimlerini kullanır. Ancak her iki terim de aynı durumu karşılar. Çünkü iki filozofun da kullandığı iki farklı kavramın ortak ifadesi insanın iç sıkıntısı ( ki buradaki iç sıkıntısı gündelik olmayıp hiçbir zaman tamamlanmayan, yani natamam olan insanın kendi sonlu zamanı çerçevesinde kendini oluşturması hareketinde ortaya çıkan bir sıkıntıdır) olarak değerlendirilebilmektedir. Bu anlamda iki kavram da sadece insanda ortaya çıkan bir durum olup aynı zamanda insanın öyle ya da böyle olma şeklini belirleyen bir nitelik kazanacaktır. Bu kavramların ikisi de varoluş felsefesinin ana kavramları olmakla birlikte kendisini varoluşçu olarak görmeyen Heidegger'i de varoluşçu çerçeve içine sokmaktadır. Çünkü varoluşçuluk tek insan ve onun karşılaştığı somut durumları konu edinerek, insanın nesnel bilinen her şeyden daha fazla bir şey olduğunu insana hatırlatır. Onlara kendi zorunlulukları ve kaybolmuşlukları içinde kendilerini gerçekleştirme ve bir birey olabilme imkanı sunar.

Bu çalışmada öncelikle Heidegger'in kaygı kavramından ne anladığı ve bunun insan varoluşundaki, insanın kendini gerçekleştirmeindeki yeri gösterilecektir. Daha sonra ise Sartre'ın, kaygı kavramından ne anladığına değinilecek ve onun kaygı kavramının kullanımı varoluş felsefesi bağlamında değerlendirilecektir. Bu bağlamda Sartre'ın kaygı kavramı analizinin Heidegger'in kaygı kavramı analizi ile farkları da ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Son olarak kaygı kavramının varoluş felsefesinde insanın kendini gerçekleştirme bağlamında önemi belirtilecektir.

## Heidegger

Ele alacağımız ilk filozof Heidegger, varoluşçu felsefe akımlarının oluşmasında oldukça önemli yere sahiptir. Ele aldığı kavramlar tamamen insana ve insan varoluşuna dair problemler olup, bunların derin analizleri varoluşçu diğer filozofları özellikle de Sartre'ı oldukça etkilemiştir. Heidegger aslında yaptığı işin bir fenomenolojik ontoloji olduğunu söylemiş ve varlığa ulaşmanın tek yolu olarak gördüğü insan varoluşunu temel almıştır. Bu anlamda Heidegger, varlığı insan varoluşundan hareketle anlamaya çalışmıştır. Heidegger yeniden yeni bir biçimde 'varlık nedir' sorusunu ortaya atarken aslında varlığın anlamı üzerine bir sorgulama gerçekleştirmiştir. Çünkü ona göre “felsefe yapmak Varlığın anlamını sorgulayan sorular sorarak onu açıklamaktır.”<sup>1</sup>Öte yandan geleneksel felsefe 'varlık nedir' sorusunda hataya düşmüşlerdir. Onlar, varlığı hep içi en boş, en genel ve en doğal bir şey olarak görmüşlerdir. Bu anlamda bir varlık unutkanlığına düşmüşlerdir. Bununla birlikte daha önceki filozoflar “varlık

<sup>1</sup>Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, (trans. By Ralph Manheim), Yale University Press, New Haven, 1959; s.12.

ve varolan arasındaki ontolojik farklılığı (ontologische differenz)<sup>2</sup> göz ardı etmişlerdir. Böylece varlık geleneksel felsefe boyunca Bir, Logos, İdea, Töz gibi çeşitli anlamlarda yorumlanmış varlığın gerçek anlamı, yani ontolojik anlamı unutulmuş daha ziyade metafiziksel kavramlarla açıklanmaya çalışılmıştır.

Heidegger'e göre, ontolojik olarak anlamı unutulmuş varlığa ulaşmanın yolu 'Dasein'dir. Dasein diğer varlıklar arasında kendi varlığını konu edinebilen tek varlıktır. Eğer bir varlık öğretisi kurulacaksa bu ancak bir Dasein analitiği ile mümkün olacaktır. Çünkü Heidegger'e göre, Dasein analitiği her türlü varlık bilime olanak tanıyan bir zemindir. Şimdi ve burada bir varlık olan ve şimdi ve burada olduğunu anlayabilen bir varlık olarak Dasein, varlığı kendi varoluşundan hareketle anlar. Bu anlamda Dasein diğer varlıklar arasında ontolojik bir önceliğe sahiptir. Çünkü o, kendisini problem edinebilen tek varolandır. Bu anlamda ontolojik önceliğinden dolayı Dasein, aynı zamanda ontik önceliğe de sahiptir. Kısaca diyebiliriz ki "Dasein'in ontolojik analitiği esasen fundamental ontolojinin ta kendisidir: Hatta Dasein, varlığı bakımından önceleyici olarak esasen soruşturulacak olan varolan işlevi görmektedir."<sup>3</sup>Bununla birlikte Heidegger, Dasein'in ontolojik analitiğinin yöntemi olarak fenomenolojiyi belirler. Çünkü ona göre, ontoloji sadece fenomenoloji olarak mümkündür. Fenomenoloji ise fenomen "kendini, kendinde gösteren olarak" ve logos "sözle (çünkü söz varlığı görünür kılar ya da meydana çıkarır) hakiki görünümü ortaya çıkarma olarak" terimlerine dayanmaktadır. Bu anlamda fenomenolojiyi "kendini gösterenin (kendini kendisi gibi gösterenin) bizatihi kendinden hareketle görünür kılınması"<sup>4</sup>olarak adlandırır. Buna göre felsefe "fenomenolojik ontoloji olur. Ontolojinin felsefi muhtevası varlıktır, ve varlığın manasını açıklamak için kullanılan metot da fenomenolojidir."<sup>5</sup>

Buraya kadar Heidegger'in "Varlık ve Zaman" adlı eserinde eski ontolojiyle hesaplaşıp yeniden varlık sorusuna odaklanarak yeni bir yöntemle onu nasıl araştıracağını ortaya koymaya çalıştığını gördük. Heidegger varlığın yapısı ile anlamını açıklamaya çalışırken, insan varlığının ciddi bir analizi ile varlığın gerçek yüzünü tanımanın mümkün olacağına inanır. Kitapta 'varlığın anlamı sorusu' nu gündeme getiren Heidegger bu soruyu aynı zamanda Dasein sorgulamasına dönüştürür; çünkü varlığı anlayan, hem de kendi var oluşundan ötürü anlayan, varlığın anlamını kendi varlığında bulan yalnızca şimdi ve oradaki varlık olarak tanımlanan Dasein'dir. Heidegger'e göre, "Dasein'in özü var oluşunda yatar. Bu varolanda meydana çıkartılabilen karakterler şöyle ve böyle bir 'görünümüne' sahip mevcut bir var olanın mevcut 'özellikleri' olmayıp, hep kendisine ait olan varolma imkanlarıdır, başka bir şey değil. Bu varolanın tüm öylelikleri birincil olarak varlıktır. Bu sebeple söz konusu varolanı isimlendirmek için kullandığımız 'Dasein' ismi onun masa, ev, ağaç gibisinden bir neliğine değil

<sup>2</sup>Martin Heidegger; *Nedir Bu Felsefe?*; (Çev: Ali İrgat); Alfa Yayınları; İstanbul 1995; s. 8.

<sup>3</sup>Martin Heidegger; *Varlık ve Zaman*; (Çev: Kaan H. Ökten); Agora Kitaplığı; İstanbul 2008; s. 15.

<sup>4</sup>A.g.e.; 35.

<sup>5</sup>Frank Magill; *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*; (Çev: Vahap Mutal); Dergah Yayınları; İstanbul 1992; s. 49.

varlığını ifade eder.”<sup>6</sup>Bizim burada değineceğimiz tam da Heidegger’in Dasein analizi olacaktır. Çünkü kendisine bir varoluşçu olarak bakılmasını sağlayan terimler Dasein analizinde ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda ‘kaygı’ kavramı da kendini burada gösterecektir.

Heidegger, Dasein’ı betimlerken onun temel varlık yapısının “dünya içinde varlık (in-der-weltsein)”<sup>7</sup>olduğunu belirtir. Heidegger’e göre, dünya içinde olmak belirli bir zamanda ve belirli bir toplumda olmak demektir. Bu ise aynı zamanda insan varlığının ya da insani varoluşun kendisini sürekli belirli, değişmeyen ve kendi isteğinin dışında bir yerde önceden bulması anlamına gelir. O kendi buradalığına atılmış bir varlıktır. Bu anlamda atılmışlık (Geworfenheit) da Dasein’in varoluşsal varlık yapısı olarak ikinci bir temel belirlenimdir. “Dasein’in söz konusu varlık karakterine, yani öylelik haline, Dasein’in kendi şuralığına fırlatılmışlığı diyoruz.”<sup>8</sup>Heidegger bu kavramla insanın doğduğu yeri, zamanı, soyunu, ailesini vs. seçmemesini kast eder. Bununla birlikte bunları bir kendi elinde olmayan ve katlanılması gereken durumlar olarak görmektedir. Yani Dasein ilk önce bir çevre (umwelt) içindedir. Bu onun dünya içine fırlatılmışlığının sonucudur. Dünya içinde olmak, Dasein’in iki varlık yapısını daha ortaya çıkarır. Bunlar mevcut olmaklık (Vorhanden) ve el altında olmaklıktır (Zuhanden). Dasein ilk önce mevcut olur, bu onun olgusalılığıdır. Bu anlamda o önce var olur sonra kendisini oluşturur diyebiliriz. El altında olmaklık ise kendisini belli bir çevrede bulan Dasein’in nesnelere yönelmesidir. Bu anlamda diğer nesnelere el altındadır Dasein için. Dasein “kendini öncelikle ilgilendiği çevreye-dünyadaki el-altında-olanlarda bulur.”<sup>9</sup>Bu anlamda Heidegger’e göre, Dasein kendisini kendi dünyasından hareketle anlar.

Heidegger’e göre, insan dünya içindedir demek “onun meslek içinde, ordu içinde, politika içinde, sevgi içinde varlık”<sup>10</sup>olduğunu söylemektir. Ancak bu dünya içinde varoluş, başkalarıyla birlikte paylaştığımız dünyadır; “Dasein’in dünyası birlikte-dünyadır (mitwelt). İçinde varolmak demek, başkalarıyla birlikte olmak demektir. Onların dünya-içindeki bizatihi varlığına birlikte-Dasein (mitsein) denir.”<sup>11</sup> Bu anlamda Dasein, dünya içinde her zaman başkalarıyla birlikte varolur. Onun yalnızlığı bile dünya içinde birlikte değildir. Çünkü yalnızlık dünya içinde kendisini başkalarından ayırma anlamına gelir. Bununla birlikte, Dasein’in diğer Dasein’larla ilişkisi el altında olmaklığa dayanmamaktadır. Onun ilişkisi itina göstermeklidir. Dolayısıyla başkası, “öncelikle ilgilenilen itina-göstermeklik içinde açıklanmış olur.”<sup>12</sup> Bu her iki yönelimsel durum

<sup>6</sup>Martin Heidegger; *Varlık ve Zaman*; (Çev: Kaan H. Ökten); Agora Kitaplığı; İstanbul 2008; s. 44.

<sup>7</sup>Martin Heidegger; *Being and Time*; (Trans: J. Macquarrie&E.Robinson ); Blackwell Publishing; Oxford UK & Cambridge USA 2002; s. 78.

<sup>8</sup>Martin Heidegger; *Varlık ve Zaman*; (Çev: Kaan H. Ökten); Agora Kitaplığı; İstanbul 2008; s. 142.

<sup>9</sup>A.g.e.; 125.

<sup>10</sup>Frank Magill; *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*; (Çev: Vahap Mutal); Degah Yayınları; İstanbul 1992; s. 50.

<sup>11</sup>Martin Heidegger; *Varlık ve Zaman*; (Çev: Kaan H. Ökten); Agora Kitaplığı; İstanbul 2008; s. 124.

<sup>12</sup>A.g.e.; 130.



Dasein'ın varlığını bize vermektedir. Yani Dasein'ın diğer nesnelere el altında olan olarak yönelmesi ile başkalarına itina göstermeklik bakımından yönelmesi bize "Dasein'ın varlığının kendini ilgi olarak göstermektedir"<sup>13</sup> sonucuna ulaştırır.

Dasein dünya içinde hep başkalarıyla birlikte vardır. Bu onun hergünlüğüdür ve hergünlüğünde Dasein her zaman ilgi halindedir. Başkalarıyla ilgisinde itina göstermeklik yönelimine sahip olan Dasein, başkasına el altında olan ilgi ile de yönelebilmektedir. Böylesi bir durumda Dasein başkasının ilgi'sini kendi üzerine alır, yani onun yerine atlar. Böylece onun ilgilenmesi gereken şeyi devralır. Burada bir nevi kişinin varoluşsal bir hamle yapmasını engellemiş olur. Çünkü o, hergünlüğü içinde kendi özgün hareketinden maruz bırakılmıştır "başkası, kendi yerinden edilir, ona geri adım attırılır ve ilgilenmesi gereken şey hazır bulunan bir şey olarak daha sonra kendisine devredilir veya ilgilenme yükünden tamamen ibra edilir."<sup>14</sup>

Dünya içinde başkalarıyla birlikte olmaklık bakımdan hergünlük olan Dasein, bu hergünlüğü vasıtasıyla kendisinin kim olduğunu sorduğunda cevap olarak hiç kimsedir yanıtını alır. Çünkü hergünlüğünde Dasein kendisini başkalarıyla birlikte var ettiğinden, yani Das Man alanından kurtulamadığından herkes gibidir. Aslında bu onun düşmüşlüğü'nün (Verfallen) ifadesidir. Çünkü Dasein, bu dünyaya fırlatılmışlığı bağlamında başkalarıyla var olma bakımından her zaman 'DasMan' alanındadır. DasMan ise onun özgün olamaması, kamusalılıkta yitip gitmesi anlamındadır. Düşkünlük Dasein'ın bundan kurtulamamasıdır. DasMan alanında Dasein gevezelik adı verilen lakırdı, felsefi olmayan ve gündelik olayları konu olan boş merak ve hep-beraber olmaklığın getirmiş olduğu ve herkesin anladığını sandığı sahici olmayan anlama içinde bulunur. "Dünyaya düşkünlük; lakırdı, merak ve müphemiyet aracılığıyla hep beraber olmaklık içinde massedilmiş olmak demektir."<sup>15</sup> Bu ise Dasein'ın varoluşsal hareketini engelleyen ikinci bir durum olarak karşımıza çıkar. Dasein burada özgün olamayarak sorumluluğu başkalarının üzerine atmakta ve kendini gerçekleştirmeden uzaklaşmaktadır.

Dasein'ın dünya içinde olmaklığı bakımından iki varlık olanağı daha bulunmaktadır. Bunlar; anlama (Verstehen) ve bulunmadır (Befindlichkeit). Dasein bunlar vasıtasıyla ancak özgünlüğü yakalayabilme olanağına sahiptir. Heidegger'e göre, Dasein sürekli bir durum içinde bulunmakla her zaman bir ruhsal durum içerisindedir. "Bir ruhsal durum içerisinde bulunmak ise sürekli anlam kurma niteliği taşımaktadır."<sup>16</sup> Heidegger'e göre, Dasein'ın anlama karakteri onun kendi imkanlarını açığa çıkarabilmektedir. "Dasein öyle bir surette vardır ki, şöyle ya da böyle

<sup>13</sup>Martin Heidegger; *Being and Time*; (Trans: J. Macquarrie&E.Robinson); Blackwell Publishing; Oxford UK & Cambridge USA 2002; s. 227.

<sup>14</sup>Martin Heidegger; *Varlık ve Zaman*; (Çev: Kaan H. Ökten); Agora Kitaplığı; İstanbul 2008; s. 128.

<sup>15</sup>A.g.e.; 185.

<sup>16</sup>Martin Heidegger; *Being and Time*; (Trans: J. Macquarrie&E.Robinson); Blackwell Publishing; Oxford UK & Cambridge USA 2002; s. 143.

olarak var olmayı ya anlamış ya da anlamamıştır.”<sup>17</sup>Heidegger’e göre, anlama ile Dasein kendi varoluşunun ne olduğunu açıklayabilmektedir. Dünya içinde fırlatılmış ve düşkünlük şeklinde var olan Dasein, bu anlamda bir projedir. Dasein kendini hep tasarlayan bir varlıktır. Çünkü o, özünü henüz oluşturmamıştır ve var olduğu müddetçe kendini imkan olarak anlamaktadır: “Tasarım olarak anlama, Dasein’ın kendi imkanlarını birer imkan olarak yaşayıp kendini var ettiği varlık minvalidir.”<sup>18</sup>

Tasarı olarak Dasein kendi fırlatılmışlığı ve düşmüşlüğü içinde, kendi var oluşunu burada bulunuşundan, yani kendi ruh halinden anlayabilir veya anlayamaz. Can sıkıntısı, korku, kaygı gibi ruh hallerini anlayabilen Dasein kendi özgünlüğüne yükselebilir. Heidegger burada tıpkı Kierkegaard’da olduğu gibi kaygı ve korku kavramlarını birbirinden ayırır. “Kaygının korkudan (fear) ve belirli bir şeye atıftan bulunan benzer kavramlardan farklı olduğunu belirtmek zorundayım; halbuki kaygı olanağın olanağı olarak özgürlüğün etkin oluşudur.”<sup>19</sup>Heidegger de korkuyu bir şeyden korku olarak niteler ancak kaygı öyle değildir. Kaygı’nın (Angst) nedeni belli değildir. Kaygı’nın ortaya çıkması Dasein için kaçınılmaz bir durumdur. Çünkü o, fırlatılmışlığı içinde sonlu bir varlık olduğunun bilincindedir. Dasein belli bir zamana ve belli bir çevreye fırlatılmış bir varlıktır. Bu fırlatılmışlığı içinde her zaman başkalarıyla birlikte hergünlük içinde, yani DasMan alanında kendini bulur. Ancak Dasein aynı zamanda zamansal bir varlıktır. O, kendi zamansallığı çerçevesinde kendi varoluşu dolayısıyla varlığı anlayabilir. Dasein’in zamansal oluşu onun sonlu bir varlık olduğunun göstergesidir. Dasein zamansal olduğunun farkına varırsa, yani ölüme doğru bir varlık olduğunu kavarsa (ki bu kavrama uzun süreli olmayıp anlık bir durumdur ve genellikle kişi bunu ya başkalarının ölümü ile ya da başına gelebilecek belirli bir durum vasıtasıyla yaşar<sup>20</sup> ) içinde derin bir kaygı oluşur. Böylece “Dasein’in eksistensiyalitesinin asli ontolojik temeli zamansallık”<sup>21</sup> olduğu da ortaya çıkmış olur. “Zaman varolmadır. Varolma benim şu andalığımdır; o kesin ama belirsiz geçmişe koşuda, gelecekte olmaktadır şu andalık olabilir. Varolma her zaman bir olanaklı zamansal olma tarzı içindedir. Varolma zamandır, zaman zamansaldır. Varolma zaman değil zamansallıktır.”<sup>22</sup>Bununla birlikte o, kaygı vasıtasıyla tamamlanmamış bir varlık olduğunu, yani her zaman noksan bir varlık olduğunu kavrar. Bu anlamda “Dasein’in yaptığı, dilediği,

<sup>17</sup>Martin Heidegger; *Varlık ve Zaman*; (Çev: Kaan H. Ökten); Agora Kitaplığı; İstanbul 2008; s. 152.

<sup>18</sup>A.g.e.; 153.

<sup>19</sup>Soren Kierkegaard; *Kaygı Kavramı*; (Çev: Vefa Taşdelen), Hece Yayınları; Ankara 2004; s. 109.

<sup>20</sup>Karl Jaspers bunu sınır durumları olarak nitel *Kaygı Kavramı*. Ölmeye, ızdırap çekmeye, mücadele etmeye mahkumum, tesadüfün hakimiyeti altındayım, durmadan kendimi suçlu buluyor, ızdırap çekiyorum. Varoluşumuzun bu durumlarına sınır durumlar adını veriyoruz. Karl Jaspers, *Felsefeye Giriş*, (Çev: Mehmet Akalın), Dergah Yayınları, İstanbul 1981; s. 37.

<sup>21</sup> Martin Heidegger; *Varlık ve Zaman*; (Çev: Kaan H. Ökten); Agora Kitaplığı; İstanbul 2008; 246.

<sup>22</sup> *Aristoteles, Augustinus, Heidegger; Zaman Kavramı*; (Çev: Saffet Babür); İmge Kitabevi; Ankara 1996; s. 97.

bildiği vb. tüm şeyler, ilgi (el altında olanlara), büyük ilgi (Daseinlara), kuram, kılğı, isteme, dileme, itki, eğilim... kaygı'nın görünüşleridir. Kaygı, Dasein'ın varlığıdır."<sup>23</sup>

Dünya içinde fırsatları kaçırmaması bakımından hiçbir zaman tamamlanmamış bir varlık olarak kalan Dasein ölümüyle birlikte bütünlüğe kavuşur. Ancak o zaman da artık bir Dasein değildir. Bununla birlikte Dasein sona doğru oluştur demek, onun varolduğu andan itibaren ölüme doğru giden bir yapıda olduğunu söylemektir. Dasein'ın ölümlü olması ve kendi tamamlanmamışlığı çerçevesinde kendini gerçekleştirememesi, ona hiçliği yaşatarak onu derin bir kaygı içine sokar. Bu anlamda kaygı, insana hiçliği gösterir. Burada belirtmek gerekir ki Kierkegaard'ın bahsettiği kaygı, yapılanların iyi mi, kötü mü olacağına kaygısıdır. Çünkü kaygı, Tanrı karşısında duyulan bir kaygıdır. Yani insan günah işleyeceğinden dolayı kaygı duymaktadır. Ancak Heidegger için öyle değildir. Ölüme doğru giden bir varlık olarak Dasein kendi temelsizliği, yani temelindeki hiçlik karşısında bir kaygı içerisindedir. Bu anlamda kaygımızı karakterize eden şey "bizim sonluluğumuzdur ve zamanın an-be-an geçip gidişi içerisinde varlığımızın tükenip bitme tarzıdır. Bununla birlikte, sadece şimdiki an için varolmayız. İnsan varoluşu geleceğe doğru açıktır. İmkarla yüz yüze geliriz ve Angst ile dolarız."<sup>24</sup>

Öte yandan kaygı Dasein'a düşmüşlük içinden, yani DasMan alanından çıkış olanağı da sunar. Kaygı "Dasein'ı dünyaya düşkün oluşundan çekip çıkarır. Böylece onun hergünkü aşinalığı bir anda çöker."<sup>25</sup>Bu durumda Dasein, bir kaçış olarak gördüğü düşkünlükten sıyrılır ve kendi özgün Dasein'ını ortaya koyabilir. Bu anlamda Dasein daima öleceğini bilen biri olarak yaşar ve eylemlerindeki sorumluluğu üzerine alarak bezgin ve tükenmiş bir varoluştan sıyrılır. Aksi halde, DasMan alanında kalarak eylemlerinde ve seçimlerinde hiçbir sorumluluk almaz, yani tamamen düşkünlük içinde yaşayarak sonlanır. Kısaca, bir hiç kimse olarak ölüme doğru yaşar ve ölür.

Sonuç olarak Heidegger'in yeniden ortaya attığı 'varlık nedir' sorusu, onun insan varoluşunun, yani şimdi ve burada olan, şimdi ve burada olduğunun bilincinde olan Dasein analitiğinde ortaya çıkar. Bu bağlamda Dasein'ın belli zorunluluklarla birlikte bu dünyaya fırlatılmış bir varlık olduğu ortaya çıkmıştır. Bu zorunluluklardan en önemlisi ise Dasein'ın sonlu bir varlık olmasıdır. Sonlu bir varlık olarak Dasein, kendini gerçekleştirebilme veya gerçekleştirememe kaygısına, bu dünyanın temelsizliği karşısında ve en nihayetinde hiçlik karşısında bir kaygıya düşer. Bu kaygı genellikle an'lık olarak ve sınır durumları adını verebileceğimiz durumlarda kendini açığa vurur. Bununla birlikte ele alacağımız bir diğer filozof Sartre da kaygı kavramını felsefesinin temeline koyar. Kendi felsefesini oluştururken Heidegger felsefesinden oldukça etkilenen Sartre,

<sup>23</sup>I.M. Bochenski; *Çağdaş Avrupa Felsefesi*; (Çev: Serdar RifatKırkoğlu), Yazko; İstanbul 1981; s. 195.

<sup>24</sup>Alasdair MacIntyre; *Varoluşçuluk*; (Çev: Hakkı Hünler), Paradigma; İstanbul 2001; s. 34-35.

<sup>25</sup>Martin Heidegger; *Varlık ve Zaman*; (Çev: Kaan H. Ökten); Agora Kitaplığı; İstanbul 2008; s. 199.

kaygı kavramını Heidegger’den farklı olarak bulantı veya iç daralması terimleriyle karşılar. Ancak belirtmek gerekir ki her iki filozofta da bu kavram aynı durumu işaret eder. Dolayısıyla Sartre’in kaygı kavramı ile Heidegger’in kaygı kavramı arasındaki benzerlikleri ve farklıları ortaya koyabilmek için Sartre’in varoluş felsefesinde kaygı kavramına yüklediği anlama bakmak gerekmektedir.

### Sartre

Sartre da diğer varoluşçu filozoflar gibi insanı konu edinir. Yine korku, kaygı, özgürlük gibi kavramlar insan varoluşunu betimleyen kavramlardır. Sartre, varoluş felsefesini oluştururken Kierkegaard, Heidegger ve Marksizmden oldukça etkilenmiştir. Ancak belirtmek gerekir ki hem marksistler hem de Heidegger tarafından eleştirilmiştir. Bulunduğu çağ itibarıyla Fransa’da yeni bir felsefeye ihtiyaç olduğu ve bu felsefenin de insanı eyleme sürüklemesi gerektiğini söylemiştir. İnsanı harekete geçirmeye çalışması varoluşçuluğu marksizmle birleştirme çabasıdır. Ancak marksistler onu burjuva felsefesi yapmakla suçlamışlar ve onun felsefesini insanları umutsuzluğun verdiği durgunluğa sürükleme, insanı bütünselliğinden kopararak tek başına ele alan, kötümser dolayısıyla insanı bu dünyada amaçsız bırakan bir felsefe olarak eleştirmişlerdir. Ancak Sartre marksist eleştirilere karşı olarak varoluşçuluğu şu şekilde savunmuştur: “Marksçılık insanı, fikrin içine hapsederken, varoluşçuluk, onu, her yerde aramaya koyulmuştur: Bulunduğu yerde, işinde, evinde, sokakta.”<sup>26</sup>

Sartre varoluşçuluğun bir insancılık (hümanizm) olduğunu vurgular ancak belirtmek gerekir ki Heidegger, Sartre’in varoluşçuluk bir hümanizmdir anlayışını eleştirmiştir. ‘Hümanizm Üzerine Mektuplar’da Heidegger hümanizm’i şu şekilde tanımlar: “insanın insancıl olması ve insancil-olmayan, ‘inhuman’ olmaması, yani kendi özünün dışında olmaması, yani kendi özünün dışında olmaması için düşünmek ve çalışmak. Peki, ama insanın insancılığı nerede yatar? Özünü sürdürmesinde.”<sup>27</sup> Anlaşılacağı üzere hümanizm temelini metafizik üzerine kurmaktadır. Metafizik ise ele aldığı her şeyi sabitleyerek onun zamansal oluşunu reddetmektedir. Bu anlamda Heidegger’e göre “Varlığın hakikati sorusunu sormaksızın, Varolanın bir yorumunu bilerek veya bilmeyerek kabul eden, insanın özüne ilişkin her belirleme metafizik bir belirlemedir.”<sup>28</sup> Bu anlamda varoluşçuluğu bir hümanizm olarak anlayan Sartre da diğer hümanizm tarzları gibi “belli bir doğa, tarih, dünya, dünya temeli, yani Varolanın tümünün çoktan sabitlenmiş bir yorumlanması tarafından belirlenir.”<sup>29</sup>

Ancak bu eleştiriye Sartre’in “Varoluşçuluk Bir Humanizm” adlı denemesinden yanıt vermek mümkündür. Sartre’a göre, varoluş insancılıktır diyoruz çünkü “kişiye bununla, başka yasa koyucu

<sup>26</sup> Jean Paul Sartre; *Yöntem Araştırmaları*; (Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu); Kabcacı Yayinevi; İstanbul 1988; s.40

<sup>27</sup> Martin Heidegger; “Letter on Humanism” (213-265) içinde *Basic Writings*; (ed. by David Farrell Krell). Harber Collins Publishers. New york 1993. s.224

<sup>28</sup> A.g.e. 225-226

<sup>29</sup> A.g.e. 225.

bulunmadığını hatırlatmış oluyoruz. Ona hatırlatıyoruz ki: Kişi bu tek başına bırakılmışlık içinde, kararını ancak kendisi verecektir. 'İnsancılık' diyoruz çünkü kişiye bununla, kendi içine kapanarak ve başkalarında koparak değil; ancak dışında bir amaca yönelerek varlığını gerçekleştireceğini göstermiş oluyoruz. Ona gösteriyoruz ki: Ancak şu kurtuluş ya da bu iş için çalışmakla, yani eylemle kendini insancıl bir varlık olarak kuracaktır.<sup>30</sup> Bu anlamda Heidegger'in eleştirdiği bir humanizm değil de, bu dünyanın kurucu ögesi olarak değerlerin yaratıcısı olarak humanizmden bahsedilmektedir.

Bu eleştiriler ve Sartre'in eleştirilere karşı verdiği cevaplardan sonra Sartre'in varoluş felsefesine geçebiliriz. Sartre varoluş felsefesini şu şekilde tanımlar: Var oluş özden önce gelir. Bu tanım Sartre'a göre, tüm varoluşçuluğun ortak özelliği ve çıkış noktasıdır. Varoluş felsefenin diğer bir hareket noktası olarak Descartes'in 'Düşünüyorum, öyleyse varım' hakikatinden yola çıktığını belirten Sartre'a göre "Descartes'in cogitosu dışında her şey olasıdır."<sup>31</sup> Ona göre, mutlak ve herkesçe kavranabilecek gerçek olan cogito insana değer veren, saygı gösteren tek kuramdır yani ona nesne gözüyle bakmayan tek kuram. Oysa maddecilik bir nesne yani belirli tepkilerin toplamı olarak görür insanı (marksist eleştirilere karşı olarak). Bununla birlikte Sartre'a göre, cogito'da insan yalnızca kendini değil başkalarını da bulur. Çünkü düşünüyorum deyince kendimizi başkasının karşısına çıkarmış, kendimizle birlikte başkasını da anlatmış oluyoruz der Sartre. Yani kişi başkalarını kendi varoluşunun nedeni olarak görür. "başkaları kendini zeki, kötü, kıskanç saymayınca gerçekten zeki, kötü, kıskanç olamıyor; ama sayınca da sahiden öyle oluyor."<sup>32</sup> Burada ele alacağımız Sartre'ın insan analizi, bize onun varoluş felsefesini vermekle kalmayacak aynı zamanda iç daralması yani bulantı veya kaygı kavramının onun varoluş felsefesinin temel kavramı olduğunu da gösterecektir.

Sartre'a göre, insan yaratılmış bir varlık değildir, yani onda "var oluş özden önce gelir."<sup>33</sup> Daha açık bir deyişle insan tasarlandıktan sonra varlığa gelmez aksine insan var olduktan sonra özünü oluşturur. Burada Sartre, insanın bir eşya gibi olamayacağını vurgulamaya çalışır. Çünkü ona göre, eşya bir taslağa göre zanaatçı tarafından oluşturulur. Eşyada "yapış, var oluştan önce gelir."<sup>34</sup> Ancak insanın yapısı ve eşyanın yapısı aynı değildir. Ona göre, insan ilk önce var olur daha sonra kendisini nasıl tasarımıyorsa öyle olur, yani özünü oluşturur "İnsan, var olduktan sonra kendini kavradığı gibidir, varlaşmaya doğru yaptığı bu atılımdan (hamleden) sonra olmak istediği gibidir."<sup>35</sup> Bu anlamda kendisini tasarlayan, yani bir tasarı olan insan kendini tasarlamakla birlikte aynı zamanda diğer insanların da nasıl olması gerektiğini tasarlamış olur. Böylece insan sadece kendisini seçmekle kalmıyor; o, seçimiyle aynı zamanda bütün insanları da seçmiş olur.

Buradan çıkan sonuç ise bizi insanın sorumluluk sahibi bir varlık olduğu anlayışına götürür. Çünkü insan, olmayı tasarladığı şey ile aslında

<sup>30</sup> Jean Paul Sartre; *Varoluşçuluk*; (Çev: Asım Bezirci); Say Yayınları; Ankara 2012; s. 74.

<sup>31</sup> Jean Paul Sartre; *Varoluşçuluk*; (Asım Bezirci); Say Yayınları; Ankara 2012; s. 59.

<sup>32</sup> A.g.e.; 60-61.

<sup>33</sup> A.g.e.; 38.

<sup>34</sup> A.g.e.; 39.

<sup>35</sup> A.g.e.; 39.

seçtiği şeyin iyi olduğunu dolayısıyla değerli olduğunu belirtmek istemektedir. İnsanın seçtiği şeyin iyi ve değerli olması demek ise tüm insanların bu şekilde eylemelerinin değerli olduğuna götürür bizi: “Şöyle ya da böyle olmayı seçmek bir bakıma seçtiğimiz şeyin değerli olduğunu belirtmek demektir. Çünkü hiçbir zaman kötüyü seçmeyiz. Hep iyiyi (iyi sandığımızı) seçeriz. Herkes için iyi olmayan şey, bizim için de iyi olamaz.”<sup>36</sup>Bir kişinin evlenmesi aslında diğer insanları da bağlamaktadır. Çünkü kişi evlenirken evlenmeyi bütün insanlar için onaylamaktadır. Bu da insana sorumluluk yükler çünkü insan sadece kendisi için seçmez o aynı zamanda herkes için seçer. İnsanın seçimlerinden sorumlu olması demek insanın bırakılmışlığını, yani Tanrı’nın olmayışını gösterir bize. Tanrı’nın olmaması ise “Gerçekten de, Tanrı yok ise her şey yeğdir (mübahtır), hiçbir şey yasak değildir. Bu demektir ki insan kendi başına bırakılmıştır. Ne içinde dayanacak bir destek vardır ne de dışında tutunacak bir dal. Artık hiçbir özür, dayanak bulamayacaktır yaptıklarına.”<sup>37</sup>Bu da bize insanların artık ne sığınacağı bir Tanrı’nın var olduğunu ne kötü eylemlerini gizleyeceği genel ahlak yargılarının, ne de kaderin var olduğunu gösterir. İnsanın elinde sadece özgürlüğü vardır ve insan daima seçimlerde bulunmak durumundadır. Çünkü “doğuşunda o, ne iyidir ne kötü; ne bilgilidir ne bilgisiz, ne dürüsttür ne de suçlu.”<sup>38</sup>Bu durumda insanın kaderi özgürlükten başka bir şey değildir.

Sartre’a göre, bulantı da tam da burada kendini gösterir. Çünkü Tanrı olmadığı için insan bir başına bırakılmıştır, yani insan bu dünyaya fırlatılmıştır. Bu yüzden insan seçimiyle sadece kendisinin ne olacağını seçmez aynı zamanda bir yasa koyucu olarak bütün insanlığı seçer. Birey bu kararları verirken tamamen yalnızdır. Bu ise ona derin bir sorumluluk yükler. Sartre’a göre, bu sorumluluk duygusu kişide iç sıkıntısı olarak kendisini gösterir ve çoğu insan bunun farkına varmaz. Çünkü onlar bulantılarını yalanlarıyla maskelerler. Bununla birlikte Sartre, varlığın bize ancak bulantı, sıkıntı gibi doğrudan erişim yollarıyla görüneceğini belirtir. Bu durumu Sartre, ‘Bulantı’ romanında Requentien’in sahilde yaşamış olduğu iç daralması ve bulantıyı daha sonra anlamlandırmasında şöyle dile getirir:

Ben de diğerleri gibiydim, denizin kıyısında bir bahar mevsiminde baharlık elbiseleriyle gezen insanlardan hiçbir farkım yoktu. Ben de onlar gibi denizin yeşil olduğunu uzaktaki beyaz noktanın bir martı olduğunu söylüyordum. Fakat bunu söylerken var olduğumun ve o martının da varolan bir martı olduğunu hissetmiyordum. Her zamanki gibi Varoluş kendini saklamıştı. Sonra birden oraya çıkmış, belirivermişti işte; apaçıkta. Varoluş kendini birdenbire ifşa etti (açtı). Varoluş kendisinin görünmesine engel olan soyut bir kategoriye kaybetti.

<sup>36</sup>A.g.e.; 41.

<sup>37</sup>A.g.e.; 47.

<sup>38</sup> Bedia Akarsu; *Çağdaş Felsefe*; İnkilap Kitabevi; Ankara 1994; s. 229.

O nesnenin kendi maddesidir. Her türlü varlığın kökü Varoluş'a dayanır.<sup>39</sup>

Bu anlamda bulantı, varoluşu açığa çıkaran bir nitelik olarak ortaya çıkar. İnsan bu iç daralması içinde özgürlüğünün bilincine varır. Çünkü "tam da davranışlarım yalnızca mümkün olabildikleri için içim daralır ve bu demektir ki o durumu uzaklaştırmanın gerekçelerini oluştururken, aynı anda bu gerçeklerin yeterince etkili olmadıklarını kavrarım."<sup>40</sup>Yalnız bu iç daralmasını Sartre da Kierkegaard ve Heidegger gibi korkudan ayırır. Ona göre de korku, dünyanın varlıklarından yani bir şey karşısında duyulan korkudur. Oysaki kaygı ya da iç daralması kişinin kendi olanakları karşısında ortaya çıkar. Çünkü iç daralması insanın bu ya da şu olmama bilincinde, yani kendi kendinin geleceği olmanın bilincinde ortaya çıkar. Bu tanım ile aynı zamanda Heidegger'in kaygı kavramına yüklediği anlamdan farklılaşır. Sartre'ın kaygı kavramına yüklediği anlamı daha iyi anlayabilmek için '*Varlık ve Hiçlik*' kitabında insan varlığının, şimdiki varlığı arasındaki ilişkiye bakmak gerekmektedir:

Bu münasebetin bağına bir hiçlik sızmıştır: ben, olacağım kişi değilim. Öncelikle, zaman beni ondan ayırdığı için değilim. Sonra, şimdi olduğum şey, olacağım şeyin temeli olduğu için değilim. Nihayet, hiçbir güncel varolan benim olacağım şeyi kesin bir şekilde belirlemeyeceği için değilim. Yine de, daha şimdiden olacağım şey olmamdan ötürü (aksi takdirde şu ya da bu olmak beni ilgilendirmeyecektir), ben olacağım kişi olmamak kipinde olan kişiyim.<sup>41</sup>

Buradaki hiçliği Sartre, varlıktan sızan bir solucan olarak niteler. Yani hiçliğin kendi başına bir varlığı yoktur, yani hiçliği, varlık dışında tasarlamak mümkün değildir. "...hiçlik yoktur. Eğer hiçlikten söz edebiliyorsak, bu yalnızca hiçliğin bir varlık görünüşüne, ödünç alınmış bir varlığa sahip olmasındandır, ...yani hiçlik 'oldurulur'; hiçlik kendini hiçlemez, hiçlik hiçleştirilir."<sup>42</sup>O, yalnızca insan varlığının mümkün olabilecek ama henüz var olmayan kipidir ve yalnızca kendisi için varlık olan insanda ortaya çıkar. Bu anlamda hiçlik, özgürlükle birlikte ortaya çıkar demek yanlış olmaz.

Bu anlamda Sartre için iki varlık kipinden bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki varlığı bizim için konu olan nesnelere, yani bunlara Sartre kendinde-varlık der. İkinci varlık kipi ise kendisi için varlık'tır. Bunlardan "ilki, şeylerin varlığıdır, ikincisi ise insanların. Şeyler basitçe vardırlar; kendilerinde tamdırlar. İnsan varlıkları ise tam değildirler; onlar geleceğe, henüz gerçekleştirilmemiş bir geleceğe doğru açıktırlar. Bu geleceğin

<sup>39</sup> Jean Paul Sartre; *Bulantı*; (Çev: Selahattin Hilav), Can Yayınları; İstanbul 2008; s. 173.

<sup>40</sup>Jean Paul Sartre; *Varlık ve Hiçlik*; (Çev: Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen); İthaki yayınları; İstanbul 2011; 82.

<sup>41</sup>A.g.e.; 83.

<sup>42</sup>A.g.e.; 72.

boşluğu, failin seçimleri tarafından doldurulmalıdır.”<sup>43</sup> Kendinde-varlık belirttiğimiz gibi kendi kendisinde tam, yani eksiksiz varlıktır. O bütün halinde olup, değişmez bir niteliktedir. Oluşun dışındadır, oluş kendinde-varlığın yapısını etkilemez. Varlığının sebebi yoktur. Ne kendisiyle ne de kendi dışında herhangi bir şeyle bağlantısı vardır. Kendisi için varlık ise tam tersine bilinçtir. Bilinç ise her zaman bir şeyin bilincidir; “Bilincin dışındaki bir dünyanın nesnel varoluşu, bilincin yönelimselliğinin bir sonucudur. Bilinç her zaman bir şeyin bilincidir. Bu aşkınlığın ise bilincin kurucu yapısı olduğu, bilincin kendisi olmayan bir varlık tarafından desteklenerek oluşturulduğu anlamını içerir.”<sup>44</sup> Kendisi için varlık yani bilinç, sorular soran, sorduğu sorulara olumlu veya olumsuz yanıtlar alabilen ve kendi varlığının farkında olan insanın bir özelliğidir. Çünkü insan bilinçli bir varlık olarak kendisine dönebilmekte ve kendisini bilmektedir. Yine kendisi için varlık, kendinde-varlık’tan farklı olarak oluş halindedir, yani ne değilse odur, ne ise o değildir. Bu onun var oluşunun özünden önce geldiğini gösterir. Böylece diyebiliriz ki bilincin bir özü yoktur ve bir şeyin bilinci olarak kendi nesnelliğini ortaya koyar. Dolayısıyla “bilinç, dünyadaki bir şey değildir, yani o hiçbir şeydir.”<sup>45</sup>

Bahsedilen bu geleceğin boşluğu, yani hiçlik insanda bulantı, kaygı ya da iç daralması dediğimiz durumu yaratır. Burada ortaya çıkan hiçlik, özgürlük ve bulantı iki tür insanı ortaya çıkarır. Ya tüm bunlara rağmen sorumluluğu üstlenen ya da Sartre’in kötü niyetli dediği kimseler. “Kötü niyet içinde olan kişi hoş olmayan bir gerçeği saklamaya çalışmaktadır. O halde, kötü niyet yalan söylemek ile aynı görünmektedir. Ancak önemli bir fark vardır; kötü niyette gerçeği kendimden saklarım.”<sup>46</sup>Bu kötü niyetli kimseler yalanlarıyla bunaltılarından kaçmaya çalışırlar. Sartre bunu etik içdaralmasıyla çok iyi açıklar: “gündelik ahlak diye adlandırabilecek olan şey de etik iç daralmasını dışlar. Kendimi, değerlerle olan kökensel münasebetim içinde düşündüğüm zaman etik içdaralması vardır.”<sup>47</sup>Oysaki kendisi için insan eksikliğinin ve fırlatılmışlığının farkında olup, hiçliği ile özgürlüğünün içinde korkmadan sorumluluk alabilendir.

Bununla birlikte insan, kendinde varlık konumuna da düşebilmektedir her zaman. Çünkü kişi her zaman başkalarıyla birlikte vardır. Bu anlamda kendisi için varlık aynı zamanda başkaları için varlıktan ayrı düşünülemez. En başta bahsettiğimiz ben’in başkaları vasıtasıyla kurulma zorunluluğu burada kendini bir tehlike durumu olarak gösterir. Başkalarının varlığı kişiyi kendisi için varlık olma olanağından çıkarır, onu nesne edinerek kendinde varlık haline sokar. Bu anlamda başkalarının varlığı kendisi için varlığa tehlike arz etmektedir. Burada bakış fenomenine dikkat çeker Sartre. Başkası bakışı ile benim dünyama girer ve beni kendi tasarılarına uydurmak suretiyle benim dünyama ve özgürlüğüme yeni şekil verir. Ancak ben, başkasının varlığını kendi dünyamdan kovmaya ve onun

<sup>43</sup>Alasdair MacIntyre; *Varoluşçuluk*; (Çev: Hakkı Hünler), Paradigma; İstanbul 2001; s. 38.

<sup>44</sup>Jean Paul Sartre; *Being and Nothingness*; Routledge; Londra 2012; s. 28.

<sup>45</sup>A.g.e. s. 33.

<sup>46</sup>A.g.e. s. 49.

<sup>47</sup>Jean Paul Sartre; *Varlık ve Hiçlik*; (Çev: Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen); İthaki yayınları; İstanbul 2011; s. 90.



rolünü ortadan kaldırmaya çalışırım. “Ben kendimi ötekiden kurtarmaya çalışırken, öteki de kendini benden kurtarmaya çalışır. Ben ötekini esir almaya çalışırken, öteki de beni esir almaya çalışır.”<sup>48</sup>Ancak Sartre’a göre, bu başarısızlıkla sonuçlanır. Çünkü başkasının varlığı istenilen şekle sokulmayan bir varlıktır. Ancak ben ve başkası arasındaki bu çatışma hiç bitmez; “kendi hürriyetimi başkasını bir objeye çevirmekle olumlu hale getiririm. Sonra başkası beni bir objeye çevirmekle kendi hürriyetini olumlu yapar. Daha sonra ben, egzistansiyel hucümla ortaya çıkarım, ve devir böylece kendi kendine tekrarlanır.”<sup>49</sup>

Sonuç olarak Sartre’da kaygı kavramı insan varoluşunun özel bir durumu olarak kendini gösterir. Bu özel durum kişinin kendini ne şekilde ortaya koyduğuyla ilgilidir. Kişi ya bulantısını, kaygısını yalanlarıyla maskeleyip Heidegger’in dediği gibi DasMan alanında kaybolacak ya da kişi bulantı vasıtasıyla kendi gerçekliğini ve olanaklarını kavrayıp kendi için varlık haline gelecektir. Bu sayede kişi, sorumluluk sahibi ve kendini gerçekleştirmiş bir birey olacaktır. Bu durumda kaygı, kişiyi özgün olma durumuna yükseltebilen bir ruhsal durum olarak açığa çıkmaktadır.

### Sonuç

Ele aldığımız her iki filozof da varlığı anlamada insan varoluşundan hareket etmişlerdir. İnsanın kendi zamanlı ve sonlu varoluşunda yine insanın iç dünyasına yönelerek onun isteklerini, kaygı ve korkularını incelemişlerdir. Bu anlamda her iki filozof da varoluşçu olarak değerlendirilebilmektedirler. Bununla birlikte onların varoluş felsefelerinin en önemli kavramları ise kaygı ve bulantı olarak kendisini göstermektedir. Her iki kavram da aynı durumu ifade etmektedir. Ancak yine belirtmek gerekir ki insanın kaygılı bir varlık yapısına sahip olduğunu keşfeden ve bunu analiz eden ilk filozof Kierkegaard’dır. Yine Kierkegaard bu kaygı’nın korkudan veya nesnesi olan her hangi bir şeyden kaynaklanan bir korku olmadığını çok açık dile getirmiştir.

Heidegger ve Sartre, Kierkegaard’ın açmış olduğu bu çizgiden yürüdükleri çok açık görülmektedir. Ancak fark şu ki; Kierkegaard’da kaygı, Tanrı karşısında duyulan bir kaygıdır. Ancak Heidegger ve Sartre’da böyle bir durum söz konusu değildir. Heidegger için insan kaygısı uzun bir iç sıkıntısıdır ve ölümüne kadar onun peşini bırakmayacaktır. Çünkü kişi bu dünyaya fırlatılmıştır, yani yapayalnızdır. Bununla birlikte yine belli bir zamana ve belli bir çevreye atılmıştır, yani belli zorunluluklar içerisinde. Tüm bunlar içerisinde ölüme doğru giden, sonlu bir varlıktır. Bu anlamda kaygı, ölüme doğru giden bir varlık olarak her zaman noksan olan ve her zaman şöyle ya da böyle olabilme imkanına sahip olan insanın, bu fırlatılmışlığı ve zorunluluğu içinde hissettiği derin bir huzursuzluk ve iç sıkıntısıdır. Buradaki kaygı insanın bu dünyanın anlamsızlığı karşısında, kendi temelindeki hiçliği keşfettiği zaman yaşadığı kaygıdır. Kısaca kaygı, Tanrı karşısında değil, hiçlik karşısında ortaya çıkmaktadır.

<sup>48</sup>Jean Paul Sartre; *Being and Nothingness*; Routledge; Londra 2012; s. 364.

<sup>49</sup>Frank Magill; *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*; (Çev: Vahap Mutal); Degah Yayınları; İstanbul 1992; s. 96.

Sartre da bulantı analizinde Kierkegaard'ın tutumuna karşı Heidegger ile aynı taraftadır. Çünkü daha öncede söylediğimiz gibi Heidegger'den oldukça etkilenmiştir. Heidegger'in ele aldığı fırlatılmışlık, korku, insanın özgür oluşu, zamansallığı ve sorumluluk gibi kavramlar Sartre'ın da ele aldığı kavramlardır. Bu anlamda Heidegger'in derin bir etkisi vardır Sartre üzerinde diyebiliriz. Bu etki özellikle Dasein'in, özgün Dasein olabilmesi için üstlenmesi gereken sorumluluk kavramında ortaya çıkar. Çünkü birey olabilmenin şartı olarak sorumluluk kavramı, Sartre'ın varoluş felsefesinin temeli sayılabilmektedir. Yine Heidegger'de olduğu gibi Sartre için de bulantı veya iç daralması, Tanrı karşısında duyulan bir korku değildir. Ancak buradaki bulantı yine kaygıyla ve iç daralmasıyla eş değer nitelikte olmakla birlikte Heidegger'den biraz farklı ele alınmıştır denilebilir. Çünkü insanın fırlatılmışlığı içinde ve bulunduğu çevredeki zorunluluklarına rağmen özgürlüğe mahkum oluşu, insana şunu söyler; her şey mübahır çünkü Tanrı yoktur. Ve Tanrı olmadığı için her şeyden sen sorumlusun. Bu anlamda insan, yapayalnızlığı içinde özgür seçimlerde bulunmasıyla üzerinde büyük bir sorumluluk hisseder. İnsandaki bu büyük sorumluluk ise onda bulantıyı oluşturur. Çünkü insan sadece kendisi için seçmez, o bir yasa koyucu olarak herkes için seçer. Bu anlamda özgürlük ve sorumluluk beraberinde bulantıyı getirir. Çünkü sorumluluk insana ahlaksal bir varlık olma yükümlülüğü getirir. Yine burada da bir hiçlik söz konusudur ancak Heidegger'in belirttiği gibi varlığın temeli değildir. Buradaki hiçlik insanın olanaklarıdır, yani insanın henüz olmadığı şey'dir. Bu anlamda hiçlik, var değildir ve ancak kendisi için varlık olan insan tarafından hiçlik hiçleştirilir, yani varlığa getirilir. Sonuç olarak Heidegger ve Sartre'ın varoluş felsefelerinin temeli insana ve onun varoluşsal durumlarına dayanmaktadır. Bu durumlardan en önemlisi ise Heidegger'de kaygı ve Sartre'da bulantı olarak kendini gösterir. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi her iki kavram da aynı durumu işaret eder. Son olarak kaygı veya bulantı, insanın bu dünyada anlam arayışında, kendini gerçekleştirmesinde ve ne olacağını belirlemesinde bir 'uyarıcı' olarak kendisini göstermektedir diyebiliriz.

**KAYNAKÇA**

- Akarsu, Bedia; *Çağdaş Felsefe*, İnkılap Kitabevi, Ankara 1994.
- Aristoteles, Augustinus, Heidegger: *Zaman Kavramı*, (Çev: Saffet Babür), İmge Kitabevi, Ankara 1996.
- Bochenski, I.M; *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, (Çev: Serdar Rifat Kırkoğlu), Yazko, İstanbul 1981.
- Heidegger, Martin; *Varlık ve Zaman*, (Çev: Kaan H. Ökten), Agora Kitaplığı, İstanbul 2008.
- Heidegger, Martin; *Being and Time*, (Trans: J. Macquarrie&E.Robinson), Blackwell Publishing, Oxford UK & Cambridge USA 2002.
- Heidegger, Martin; *Nedir Bu Felsefe?*, (Çev: Ali Irgat), Alfa Yayınları, İstanbul 1995.
- Heidegger, Martin; *An Introduction to Metaphysics*, (Tran; by Ralp Manheim), New Haven; Yale University Pres 1959.
- Heidegger, Martin; *Letter on Humanism* (213-265) içinde Basic Writings, (ed. by David Farrell Krell), Harber Collins Publishers. New York 1993.
- Jaspers, Karl; *Felsefeye Giriş*, (Çev: Mehmet Akalın), Dergah Yayınları, İstanbul 1981.
- Kierkegaard, Soren; *Kayı Kavramı*, (Çev: Vefa Taşdelen), Hece Yayınları, Ankara 2004.
- MacIntyre, Alasdair; *Varoluşçuluk*, (Çev: Hakkı Hünler), Paradigma, İstanbul 2001.
- Magill, Frank; *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, (Çev: Vahap Mutal), Dergah Yayınları, İstanbul 1992.
- Sartre, Jean-Paul; *Varlık ve Hiçlik*, (Çev: Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen), İthaki yayınları, İstanbul 2011.
- Sartre, Jean-Paul; *Varoluşçuluk*, (Çev: Asım Bezirci), Say Yayınları, Ankara 2012.
- Sartre, Jean-Paul; *Buluntu*, (Çev: Selahattin Hilav), Can Yayınları, İstanbul 2008.
- Sartre, Jean Paul; *Being and Nothingness*, (Çev: Hazel E. Barnes), Routledge, Londra 2012.
- Jean Paul Sartre; *Yöntem Araştırmaları*; (Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu); Kabcacı Yayınevi, İstanbul 1988.

Heidegger ve Sartre Felsefesinde "Kaygı" ve "Bulanık" Kavramlarının Analizi

# FOUCAULT'DA KENDİLİK ETİĞİ VE SANAT YAPITI OLARAK YAŞAM

Sever IŞIK\*

## ÖZET

İlk dönem çalışmalarını “arkeoloji” ve “soybilimi” olarak isimlendiren Foucault, son dönem çalışmalarında etik konusu üzerinde yoğunlaşır. Foucault, etiği, öznenin “kendi kendisi ile ilişkisi” olarak tanımlar. Ona göre insanlar kendilerini ahlaki özneler olarak oluşturabilirler. Bireylerin ahlaki bir özne olarak kendilerini oluşturmak için yaptıkları pratiklere “kendilik pratiği” veya “asetik pratik” adını veren Foucault, etik ile ilgili düşüncelerini Eski Yunan ve Roma toplumlarının incelenmesine dayandırır. Ona göre Eski Yunan’da etiğin temel ilkesi “kendini bilmek” ve “kendine özen göstermek”tir. Eski Yunan’da etik “özgür olmak” ve “yaşam sanatı” ile ilişkiliydi. Ona göre günümüz insanı da bazı benlik teknolojilerini kullanarak kendi yaşamına şekil verebilir ve böylece yaşamını bir sanat eserine dönüştürebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Etik, Kendilik Pratikleri, Kendilik Teknolojileri, Yaşam Sanatı, Eski Yunan

## (Ethics of Self in Foucault and Life As Work of Art)

### ABSTRACT

Foucault, who named his early works as “archaeology” and “genealogy”, then put emphasis on ethics in his final Works. Foucault defines ethics as a “relationship of the self with itself”. According to him, people can constitute themselves as moral subjects. Individual’s practices that are used for constituting themselves as moral subjects are called “practices of the self” or “ascetic practice” by him. Foucault’s thought about ethics is based on Ancient Greek and Rome society. According to him, in Ancient Greek the main principle of ethics is “knowing thyself” and “taking care of the self”. In Ancient Greek ethics was related to “being free” and “art of life”. According to him modern day individuals can recreate his life by using some technologies of the self. Thus, he can convert his life into a beautiful work of art.

**Key Words:** Ethics, Practices of Self, Technologies of the Self, Art of Life, Ancient Greek

---

\* Atatürk Üniversitesi SBE Doktora Öğrencisi, severquista@gmail.com  
*FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2014 Bahar, sayı:17, s. 101-16.  
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

## Giriş

Yüzyılımızın önde gelen filozoflarından Michel Foucault, yaşamı boyunca iktidar/bilgi ile ilişkisi içinde birçok konuyu ele alarak düşünce dünyasına önemli katkılarda bulunmuştur. "Maskeli filozof" tarihsel bir form içinde vücuda getirdiği eserleri ile felsefeden siyasete, edebiyattan sanata, sosyolojiden tarihe birçok alanda derin etkiler bırakmış, metodolojisi ve kavramlarıyla birçok disiplinde yeni çalışmaların yapılmasını mümkün kılmıştır. Filozof Foucault ilk dönem çalışmalarında Batı düşüncesinde bilgi sistemlerinin oluşumu analiz eder ve bu dönemdeki çalışmalarını "arkeoloji" olarak adlandırır. İkinci dönem çalışmalarını ise soybilimi olarak isimlendirir ve daha çok iktidar mekanizmaları üzerine durur. 1976 yılında *Cinselliğin Tarihi*'nin I. cildinin yayınlanmasını müteakip üçüncü bir ana tema olarak Foucault'nun "kendilik etiği" üzerinde yoğunlaştığını görüyoruz. Bu dönemle birlikte onun öznenin soybilimi kavrayışında geçmiş ile süreklilikler kadar önemli dönüşümlerde görülmeye başlanır. Halâ iktidar ve bilgi ile ilişkisi içinde öznenin oluşumu merkezi tema olmakla birlikte artık dışsal, zorlayıcı bir iktidar nosyonu üzerinde değil, bireylerin öznel/iradi olarak kendilerini birer ahlaki özne olarak inşa süreci ve teknikleri üzerinde yoğunlaşmaya başlar ve bir 'varoluş sanatı olarak etiği', 'yaşam sanatı' ve özneliliğin oluşumu ile ilişkilendirir. Foucaultcu etiğin bu formasyonunda birey kendi kendini değiştirir/oluşturur. Aynı dönemde Foucault, Aydınlanma'ya dair daha olumsal bir yaklaşım sergilerken direniş temasını özenle vurgulayarak adeta iktidarla ontolojik ilişkisi üzerinde durur.

Foucault'nun felsefi serüvenindeki bu tematik, kavramsal ve metodik değişimler sebebiyle bazı yorumcular Foucault'nun bir felsefesinden değil de bir *felsefi güzergahından* söz edilmesi gerektiğini vurgulamışlardır.<sup>1</sup> Aynı düşünceden hareketle Megill'de Foucault'un bir 'konum'u değil, birbirini takip eden 'bir dizi konumu' olduğunu ifade etmiştir.<sup>2</sup> Arkeolojik çalışmalarında "bilgi sistemleri"ni, soybilimsel çalışmalarında "iktidar biçimleri"ni, etiğe ilişkin çalışmalarında ise özne(ler)nin "kendi kendisiyle ilişki" biçimlerini analiz eden<sup>3</sup> Foucault'nun dönemsal tematik yoğunlaşmalarını ve buna eşlik eden yeni kavram ve değerlendirmelerini radikal değişiklikler olarak gören şarihler olduğunu da vurgulamak gerekir.

Bu yazıda üzerinde duracağımız konu Foucault'nun üçüncü dönem çalışmalarının ve çözümlemelerinin ana eksenini olan "kendilik etiği"ne ilişkin görüşleridir. Foucault'nun bu dönemdeki temel çalışması *Cinselliğin Tarihi*'dir. Filozof, beş cilt olarak tasarladığı çalışmasının ancak ilk üç cildini yayımlayabilmiştir. Bu ciltler sırası ile Antik Yunan, Roma ve Hıristiyanlığın

<sup>1</sup> Judith Revel, *Foucault: Güncelliğin Bir Ontolojisi* (çev. Kemal Atakay), İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2006, s. 10-11.

<sup>2</sup> A. Megill, *Aşırılığın Peygamberleri* (çev. T. Birkan), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s. 377.

<sup>3</sup> Arnold. I. Davidson, "Arkeoloji, Jenoloji ve Etik", *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi* (drl. ve çev. Veli Urhan), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, s.101; Veli Urhan, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000, s. 10.

ahlak felsefesi ve kendilik etiği üzerinde yoğunlaşmaktadır. Çalışma boyunca Foucault'nun yaptığı şey bir ahlak sitemleri tarihi ve klasik bir ahlak felsefesi değil, daha çok nefis uygulamalarından, yani kendilik pratiklerinden hareketle bir etik sorunsallaştırmalar tarihidir. Foucault, cinsellik üzerinden ahlakı sorunsallaştırmaktadır.

Etiği “kendi kendisi ile ilişki” olarak tanımlayan Foucault'nun bu dönemde cevabını aradığı soru cinsel davranışın niçin ahlaki bir sorun haline geldiği ve nasıl ahlaki davranış olarak kurulduğudur.<sup>4</sup> Foucault, amacının klasik bir ahlak felsefesi yapmak ya da ahlak tarihi yazmak olmadığını açıkça ifade eder: “Açıkça anlaşılmalıdır ki, ben gelenek ve görenekler tarihi, cinsel pratiklerin bir toplumsal tarihini değil; zevkin, arzuların ve cinsel davranışın Antikçağ'da belirli bir sanat anlayışıyla ilişkili olarak sorunsallaştırılmasının, irdelenişinin ve düşünülüşünün tarihini yazıyorum”.<sup>5</sup> Arkeoloji ve soybilimlerinde kapsamlı bir söylemler ve pratikler silsilesi içinde öznelliğin iktidar, bilgi ve hakikat içinde nasıl üretildiğini gösteren Foucault, modernliğin öznelliği oluşturma pratiklerinin çok yönlü bir eleştirisini yapmayı hedeflemiştir. Aşına olunan bu Foucault, 1980'lerde modern dönemi araştırmayı bırakıp modern dönem öncesi Grek-Roma ve Hıristiyan kültürlerini incelemeye yöneldi ve çalışmalarında Grek, Roma, Hıristiyan ve modern dönem ahlakı arasındaki kesinti ve süreklilikleri analiz etti.<sup>6</sup> Neticede dramatik bazı dönüşümlerin izlenebildiği bu dönemde Foucault, Aydınlanma'yı “şimdinin eleştirisine yaptığı katkı” sebebiyle yeniden değerlendirirken, insanın ölümünün teorisyeni olarak daha önce “hümanist bir kurmaca” olarak görüp reddettiği özne problemine yeniden döner. Foucault'nun ilgisi halâ “bilginin ve öznenin örgütlenişinin tarihi”ne olmakla beraber artık benliğin kendi kendisi ile kurduğu bilgi ilişkisi vurgulanmaktadır. Değişim, Foucault'nun “öznelerin söylemler ve pratikler aracılığı ile başkaları tarafından tahakküm altına alındıkları ve nesnelleştirildikleri tahakküm teknolojileri üzerinde yoğunlaşmayı bırakıp, bireylerin kendi kimliklerini etik ve öz oluşturma biçimleri yoluyla yarattıkları benliksel teknolojilerini odağa çekmesiyle ortaya çıkar”. Böylece Foucault iktidar ilişkilerinin analizi için tahakküm ilişkilerinden çok “benlik teknoloji”lerine yönelir.<sup>7</sup> Benlik teknolojileri aracılığıyla işleyen özne üzerindeki iktidar, özneye dışsal değil, içseldir. Başka bir ifade ile “bedenin dışından değil, içinden gelir.”<sup>8</sup> Nehamas'a göre Foucault'nun buradaki değişimi son derece belirgin ve radikaldi.<sup>9</sup> Filozof, açıkça insanın barındırdığı olanaklara ilişkin yeni bir bakış açısına ulaşmış ve bunu “kendilik kaygısı”, “kendine özen gösterme” olarak formüle etmiştir.

<sup>4</sup> M. Foucault, “Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme”, *Özne ve İktidar* (çev. I. Ergüden-O. Akinhay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s.195.

<sup>5</sup> M. Foucault, “Hakikat ve İktidar”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi* (çev. Işık Ergüden- Osman Akinhay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 84.

<sup>6</sup> S. Best ve D. Kellner, *Postmodern Teori* (çev. Mehmet Küçük), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 82.

<sup>7</sup> S. Best ve D. Kellner, a.g.e., s. 83.

<sup>8</sup> Veli Urhan, a.g.e., s. 9.

<sup>9</sup> Alexander Nehamas, *Yaşama Sanatı Felsefesi* (çev. Cem Soydemir), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002, s. 316.

Foucault'nun kendilik pratikleri ile 'yaşamın bir sanat yapıtı olarak inşası' projesi, arkeolojileri ve soybilimleri gibi açıkça Nietzscheci bir etik ve sanat anlayışıyla ilişkilidir. Nietzsche açıkça kişinin yaşamına güzel, sanatsal bir 'biçim' vermesinden bahseder.<sup>10</sup> Nietzsche eserlerinde sanat kavramını dünyevi, somut insan varlığını anlamak için kullanır ve "kendi yaşamımızın şairleri olmak istiyoruz" der.<sup>11</sup> İşte Foucault son döneminde yaşamının sanatçısı/şairi olmak isteyen Nietzsche'yi takip eder. Fakat Nietzsche konuya geniş bir şekilde göndermelerde bulunmakla yetinirken, Foucault, sanatsal bir varoluşu amaçlayan etik projesini detaylandırır.<sup>12</sup>

Bu girişte son olarak şuna değinmek gerekiyor. Foucault'nun yeni etik formüle etmek çabası ve bu amaçla Yunan'a seyahati şu anda mevcut olan bir kültür krizini aşmaya dönük bir çaba olarak şimdinin ontolojisi/tarihi tarafından domine edilmektedir. Bu kriz Tanrı'nın ölümün sebep olduğu ahlak, hakikat, bilgi ve öznenin ölümü ile sonuçlanan bir kültür krizidir.<sup>13</sup> Kriz nedeniyle ahlak dahil tüm evrensel düşünceler artık sihrini kaybetmiştir. Bu bağlamda mevcut öznellik biçimlerini ret eden Foucault, Nietzsche'ye benzer bir şekilde geleneksel ahlakın yerini alacak şekilde yeni bir etik formüle etmeye çalışır.<sup>14</sup> Bu kendilik etiğinin, modern insanlara 'yaşam/a sanatı etiği' ve pratiği üzerinden bir çıkış sunmayı hedeflediği açıktır.

### **Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Etiği ve Sanat Yapıtı Olarak Yaşam**

104

Foucault, çerçevesini farklı terimlerle ifade etse de kendisi için asıl meselesinin insan öznenin *hakikat oyunlarına* nasıl girdiğini anlamaya çalışmak olduğunu söyler. Etik merkezli çalışmalarında öznenin hakikat oyununa zorlama ile değil, kendini oluşturma pratikleri ile dahil olduğunu belirtir ve esas analiz konusu olan bu kendilik pratiklerini *asetik pratik* olarak adlandırır. Asetik pratik bir 'ahlaki çilecilik' değil, "insanın belirli bir oluş tarzına ulaşma kaygısıyla kendi kendisi üzerinde çalışması"dır.<sup>15</sup> Burada söz konusu olan "insanın ahlaki özne teşkil etmesi için vazgeçilmez olan pratik alıştırmalar"dır.<sup>16</sup> Bu sebepten Yunanlılar etiğe bakışlarını şekillendirme, yontma, yaratma kavramlarıyla ifade etmekteydiler. Kendilik

<sup>10</sup> "Tek şey gerekiyor: Birinin kişiliğine bir "biçim" vermesi. Büyük az görülen bir sanat! Bunu ancak kendi doğasının bütün gücünü, güçsüzlüğünü araştıran, sonra bunların her birini, bir sanat olarak görünecek biçimde, gerekçelendirmiş olarak sanatsal bir plan içinde yerli yerine koyanlar yapabilir". Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim* (çev. Levent Özşar), Bursa: Asa Yayınları, 2003, s.174.

<sup>11</sup> Anna-Lena Carlsson, Ethical Aspects of Nietzsche and Foucault's Writing on Self-Formation NSE conference in Århus, Denmark, 2007, May 31-June 3.

<sup>12</sup> Alan Milchman, and Alan Rosenberg, "The Aesthetic and Ascetic Dimensions of An Ethics of Self-Fashioning: Nietzsche and Foucault", *Parrhesia*, No. 2, 2007, s. 60.

<sup>13</sup> Alan Milchman, and Alan Rosenberg, a.g.m., s. 52.

<sup>14</sup> Timothy O'Leary, *Foucault and the Art of Ethics*, London and New York: Continuum, 2002, s. 134.

<sup>15</sup> M. Foucault, "Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği", *Özne ve İktidar* (çev. I. Ergüden-O. Akınhay), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 222-223.

<sup>16</sup> Ali Akay, *Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000, s. 142.



teknikleri/sanatları varoluşa şekil vermenin örnekleri olarak düşünülmekteydi.

Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nin 2. cildinin girişinde ahlaki üç unsura ayırarak ele alır: Ahlak kanunu, gerçek davranış, etik. *Ahlak kanunu* eğitim kurumları, din-kilise gibi buyurucu kurumlar aracılığı ile önerilen değerler ve davranışlar bütünüdür.<sup>17</sup> *Gerçek davranış* ise "insanların kendilerine dayatılmış olan reçeteler karşısındaki gerçek tutumlarıdır".<sup>18</sup> O, ahlakın davranışa yansıma sürecini "davranışların ahlaksallığı" olarak da adlandırır. *Etik* ise bireylerin kendilerini ahlaki fiillerin öznesi olarak düzenlemeye çabaladıkları davranış biçimidir; ki, Foucault'nun esas olarak odaklandığı nokta aşağıda bahsedeceğimiz gibi burasıdır.

İnsanın kendisi ile kurduğu ilişki, bireyin kendi kendisini eylemlerinin ahlaki öznesi olarak nasıl kurması gerektiğini belirleyen kendilikle ilişkidir. Bu ilişkinin dört temel yanı vardır: 1- Kendiliğin ahlaki davranışla ilgili olan tutumu, 2- Tabi kılma kipleri; yani kişinin kendisine dayatılmış olan ahlaki yükümlülükleri tanıma kipi, 3- Normal özneler haline gelebilmek için kendimizi hangi araçlar sayesinde dönüştürebiliriz, 4- Ahlaki bir şekilde davrandığımız zaman ne tür bir varlık olmaya özeniriz. Normal özneler haline gelebilmek için kendimizi hangi araçlar sayesinde dönüştürebiliriz. Foucault, bu amaçla kendini geliştirmeyi "kendilik pratiği" ya da *asetizm* olarak niteler.<sup>19</sup>

Foucault'ya göre ahlak öznelerin kendi kendisi ile kurduğu ilişkidir. Kendilik ile ilişkinin bir biri ile hem ilişkili hem de bağımsız dört yanı vardır: Etik cevher, kölelik biçimi, kendilik pratiği, telos. *Etik cevher*, ahlak kanununun ifade edilmesinde hangi unsurun hesaba katılması gerektiğini belirleyen unsurdur. Foucault, etik cevheri etiğin hammaddesi olarak adlandırır. Eski Yunan'da etik töz 'haz' iken,<sup>20</sup> Hıristiyanlıkta etik tözün 'ten' olduğu görülmektedir. *Özneleştirme/Köleleştirme biçimi* bireylerin kendilerine empoze edilen ahlaki ödevleri kendisine göre bilmek zorunda oldukları biçimdir. Foucault bu özneleştirme kipinin " varoluşa mümkün olan en güzel biçimi vermek" iradesi olduğunu belirtir ve şöyle der: "*Antikçağdaki ahlak deneyiminin ahlak isteminin temelinde, insanın bazı toplu kurallara boyun eğme durumunda kalsa da kendi yaşamını kişisel bir sanat eseri gibi yağurması yatıyordu*".<sup>21</sup> Özneleştirme kipi, ahlak kanunu ile bireyi birbirine bağlayan unsurdur.

Kendilik etiğinin bir diğer unsuru olan *Telos* ise ahlaki davranışın amacını ifade eder. Eski Yunan'da hazları yönetmenin temel gayesi "özgür olmak"tı. Özgür olmak ise iradenin bağımsızlığı değil, "hazlar karşısında özgür olmak" anlamındadır. Bu Antikçağ'da "kişinin kendisine karşı erkek olması" olarak ifade edilmiştir.<sup>22</sup> Hıristiyanlıkta ise ahlakın telosu saflık ve

<sup>17</sup> M. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, C. 2 (çev. H. Tufan), İstanbul: Afa Yayınları, 1988, s. 32.

<sup>18</sup> M. Foucault, "Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme", s. 205.

<sup>19</sup> M. Foucault, a.g.m., s. 2005-207.

<sup>20</sup> M. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, C. 2, s. 46.

<sup>21</sup> M. Foucault, "Bir Varoluş Estetiği", *Özne ve İktidar* (çev. I. Ergüden-O. Akınhay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 264.

<sup>22</sup> M. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, C. 2, s. 93.

selamettir.<sup>23</sup> Eski Yunan'da kendine hakim olma etiği "başkaları üzerinde etki yapma, onları kendine hayran bırakma istenci" ile bağlantılı olup daha çok "dış olaylardan ve başkalarının iktidarından bağımsız olmayı" amaçlamaktaydı.<sup>24</sup> Dolayısı ile özdenetim ve özgür olma yönetim/iktidar pratiği ile doğrudan alakalıydı.

Foucault, kendilik üzerinde çalışmasının bir "özgürleşme süreci"nden çok "özgürlük pratiği" olarak anlaşılması gerektiğinde ısrar eder. Özgürleşme teması konusunda son derece ihtiyatlı olan Foucault'ya göre "özgürleşme teması belli bir ihtiyat payıyla ve belli sınırlar içinde ele alınmadığı takdirde belli tarihsel, toplumsal ya da ekonomik süreçlerin sonucunda kendini bir baskı mekanizmasında ya da o baskı mekanizması tarafından gizlenmiş, yabancılaştırılmış ya da mahkum edilmiş bir durumda bulan bir insan doğası ya da temelinin var olduğu fikrine gönderme yapma tehlikesi" taşımaktadır. Bununla birlikte o, özgürleşmenin var olmadığını söylemek istemez.<sup>25</sup> Foucault için "etik, özgürlük pratiği değilse bile, özgürlüğün düşünülerek hayata geçirilmesidir". Başka bir ifade ile "özgürlük, etiğin ontolojik koşuludur. Ama etik, özgürlüğün aldığı düşünülmüş biçimdir". Etik, kendilik kaygısında gerçekleşir. Kendilik kaygısı ise "Yunan-Roma dünyasında bireysel özgürlüğün ve belli bir noktaya kadar yurttaş özgürlüğünün kendini etik olarak düşünme tarzıydı".<sup>26</sup> Zira Yunanlılar ve Romalılar doğru biçimde davranmak, özgürlüğü doğru biçimde hayata geçirmek, kendini bilmek, kendini geliştirmek ve kendini aşmak için kişinin arzularına hakim olmasını zorunlu görüyorlardı. Bireysel özgürlüğün büyük çok önem taşıdığı Antikçağ'da, "bilinçli bir özgürlük pratiği olarak etik", şu temel ilke etrafında şekillenmekteydi: "Kendin için kaygı duy!".<sup>27</sup>

Foucault'nun analizinin ana odağı *kendilik pratikleridir*. Kendilik pratikleri ise kendileri aracılığı ile insanın etik öznel haline getirebileceği bir eylemi gerçekleştirme yolları, etik bir davranış için kendini geliştirme çabasıdır. Başka bir ifade ile kendilik pratiği etik tözü işleme yöntemidir.<sup>28</sup> Foucault bir çeşit varoluş sanatı olan kendilik etiğinin/kültürünün temel ilkesinin "kendine özen göstermek" olduğunu ifade eder. Bu kültürün gerekliliğinin temelinde yer alan, gelişmesini yönlendiren ve pratiğini düzenleyen şey kişinin kendisiyle kurduğu ilişki bağlamında ortaya çıkan 'kendini bilmek' ilkesidir. Foucault, bu ahlaki ilkeyi, kendilik teknolojisi, kendilik kültürü, kendilik kurulumu vb. kavramlarla zenginleştirir. Eski Yunanda kendiliğin oluşturulması için bazı *kendilik teknolojileri* geliştirilmiştir; bu kendilik teknolojileri ise bireyin kendisiyle olan ilişkisi bakımından iki boyuttadır: Ruhsal ve bedensel. Bedene yönelik kendilik teknolojileri cinsel perhiz dahil sağlık perhizleri, beden bakımını ve beden

<sup>23</sup> M. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, C. 1 (çev. H. Tufan), İstanbul: Afa Yayınları, 1993, s. 17.

<sup>24</sup> M. Foucault, "Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme", s. 2009.

<sup>25</sup> M. Foucault, "Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği", s. 223.

<sup>26</sup> M. Foucault, a.g.m., s. 225.

<sup>27</sup> M. Foucault, a.g.m., s. 226.

<sup>28</sup> M. Foucault, "Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme", s. 207.

hareketlerinin ölçülülüğünü içerir. Ruhsal olanlar ise okumayı, düşünmeyi, önceden bilinen şeylerin/doğruların anımsanması vb. konuları kapsar. En genel ifade ile Eski Yunan ahlakında esas olan hazların kullanımı dahil her şeyde 'ölçülülük'tür.

Yunanlılar arzuyu ahlaki bir alan olarak sorunsallaştırmış, temel yaşantı alanlarını (beslenme, aile ilişkileri ve cinsellik) ölçülülük ve özdenetim olarak gerektiren alanlar olarak tanımlamışlardır. Bilhassa Grekler açısından etik bir kimsenin kendi hayatı üzerinde egemenlik kurma ve etik üslup edinme yoluyla bir sanat eserine dönüştürmesinin takdir edilmeye değer olduğu bir varoluş estetiği ile doğrudan doğruya bağlantılı idi.<sup>29</sup> Foucault bu konudaki görüşlerini dayandırdığı en önemli metin Platon'un Alkibiades diyalogudur. Bu diyalogun Foucault için önemi, ahlaki kendilik kurulumu konusunda Klasik Çağ ve Antikçağ arasında görülen önemli değişiklikleri belirlemesine izin vermesidir.<sup>30</sup> Foucault, Platon'un Alkibiades diyalogunda yaşamının son döneminde ana ilgi odağı olan kendilik etiğinin tam bir teorizasyonunu görür.<sup>31</sup> Diyalogda işlenen üç temel tema, kendine ve siyasal yaşama gösterilen dikkat arasındaki ilişki, benliğe yönelik özen ile kusurlu eğitim arasındaki ilişki, kişinin kendine dikkat etmesi ile kendini tanıması arasındaki ilişkidir.<sup>32</sup> Diyalogda kendine gösterilen özen konusunda işlenen tema, bedensel özenin yanı sıra özellikle ruha gösterilen özendir. Çünkü benliği oluşturan ruhtur.

Yunanlılar için etik sorun, "arzularını kölesi olmama efendisi olma" sorunu idi. Başka bir ifade ile sorun, bir sapkınlık ve normallik sorunu değil, ölçüyü koruma ve aşırıya kaçmama sorunu idi ve Yunanlıların kendi kendine hakim olmasını sağlayan bazı egzersizleri vardı. Bu toplumda "cinsel katıllık, yaşamalarına çok daha fazla yoğunluk ve güzellik katmayı amaçlayan çok iyi eğitilmiş insanlara özgü bir lüks ve bir felsefi incelikti". Amaç daha güzel bir yaşama kavuşmaktı.<sup>33</sup> Foucault, cinsellik tarihi boyunca yasaklayıcı ve kısıtlayıcı kodların istikrarlı olduğunu fakat, insanın bu "yasakları kendisi ile bütünleştirme tarzı"nın tamamen farklı olduğunu düşünür.<sup>34</sup> Sokrates, Platon Aristo ve Ksenophon'dan hareketle konuyu inceleyen Foucault'ya göre ahlakın temel ilkesi ölçülülüktür. Cinsel ahlak bir denetim, kendine hakim olma çabasıdır. Erdeme yönelik olan ahlaki tutum yukarıda da değindiğimiz gibi özgür erkeklere mahsustur.

Cinsel katıllıkla ilgili Antikçağ pratiği çok az değiştirilerek Hıristiyanlık tarafından benimsenmiştir bu anlamda "hoşgörülü Antikçağ" ile "katı Hıristiyanlık" arasında ahlaki bir kopuş söz konusu değildir.<sup>35</sup> Foucault, Greklerin cinsellik konusunda liberter olduklarına dair yoruma katılmaz. Çünkü Grekler arzuyu "ölçülülüğe ve düzenlenmeye ihtiyaç

<sup>29</sup> S. Best ve D. Kellner, a.g.e., s. 84.

<sup>30</sup> Timothy O'Leary, a.g.e., s. 48.

<sup>31</sup> Paul Allen Miller, "The Art of Self-Fashioning, or Foucault on Plato and Derrida", *Foucault Studies*, No. 2, 2005, s. 55.

<sup>32</sup> M. Foucault, *Kendini Bilmek* (Söyleşi: Huck Gutman, Patrick H. Hutton), (çev. Gül Çağalı Güven), İstanbul: Om Yayınevi, 1999, s. 47.

<sup>33</sup> M. Foucault, "Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme", s. 202.

<sup>34</sup> M. Foucault, a.g.m., s. 194-195.

<sup>35</sup> M. Foucault, a.g.m., s. 211.

duyan kudretli ve potansiyel yıkıcı bir güç” olarak görmüşlerdir. Bu sebeple ‘sofuluk pratiği’ ve ‘bilgi aracılığı ile kendini oluşturma’ Hıristiyanlıkla değil, Antikçağ’da başlar. Romalıların hazzı/arzuyu sorunsallaştırması da Greklerininki ile aynı biçime bürünmüştür. Dolayısı ile Grek ve Roma ahlakı arasındaki süreklilik Hıristiyanlık ile olandan daha fazla olsa da Hıristiyanlık “sahici bir kopuş”u oluşturur ve Batının modern ahlaki kültürü ile Hıristiyanlık arasındaki süreklilik Grek ve Roma ile olandan daha büyüktür.<sup>36</sup>

Foucault’ya göre Yunanlıların ahlaki deneyimlerinin temelinde insanın “kendi yaşamını kişisel bir sanat eseri gibi yoğurması yatıyordu”. Ancak “Hıristiyanlıkta metne bağlı dinin ortaya çıkması ile birlikte, Tanrı istenci fikri, itaat ilkesi ve ahlak, giderek bir kurallar kodu biçimine” büründü.<sup>37</sup> Dolayısıyla Antikçağ’dan Hıristiyanlığa geçişle birlikte “özünde kişisel bir etik arayışı olan bir ahlaktan bir kurallar sistemine itaat etmekte somutlaşan bir ahlaka” geçilmiştir.<sup>38</sup> “Grek ve Roma kültüründe ahlaki sorunsallaştırmalar varoluşa, üslup, güzellik ve zarafet kazandırmak isteyen her bireyin sorumluluğu” iken, evrensel etik hükümlere ve ahlaki kodlamalara başvuran Hıristiyan kültürüyle birlikte “benlik kaygısı estetik ya da etik zeminlerden çıkarak bireylerin kendi varlıklarının derin hakikatini, “cinsellik”lerinde aradıkları bir arzunun yorumbilgisine doğru kaydı.”<sup>39</sup>

Foucault, eski düşünceleri ile süreklilik ilişkisi içinde etik ile bilgi ve iktidar arasında bağ kurmayı da ihmal etmez. Kendilik kaygısının bilgi ile ilişki içinde olduğunu söyler. Ona göre “insan bilgi olmadan kendisi için kaygı duyamaz”. Kendilik kaygısı “kendinin bilgisi” olduğu kadar belli davranış kurallarının ve aynı zamanda “hem hakikat hem buyruk olan ilkelerin bilgisi”dir. “Kendi için kaygı duymak demek, bu hakikatlere sahip olmak demektir. Etiğin hakikat oyunuyla bağlantılı olduğu nokta burasıdır”.<sup>40</sup> Benliğin oluşumunun politik bağlamının ıskalamayan Foucault’ya göre bireyleşme ve benlik siyasal bir işleyişin içinde üretilirler.<sup>41</sup> Benlik teknolojileri de iktidarın “birey benler tarafından kendilerine uygulanmasını” ifade eder.<sup>42</sup> Foucault’ya göre Yunanlılar özgürlüklerini ve bireyin özgürlüğünü bir etik sorun olarak sorunsallaştırıyorlardı. Yunanlılar için özgürlüğün bizimkinden çok farklı bir tanımla ‘köle olmamak’ anlamını taşıması ölçüsünde, sorun zaten bütünüyle siyasi niteliklidir. Ayrıca, “özgür olmak insanın kendisi ve kendi iştahlarının kölesi olmaması ölçüsünde siyasi bir modele sahiptir, bu ise kişinin kendi kendisine *arche* adı verilen bir iktidar, hükmetme ilişkisi kurmasını içerirler”.<sup>43</sup> Eski Yunan’da iktidar uygulama ile ilişki içindeki bu

<sup>36</sup> S. Best ve D. Kellner, a.g.e., s.84- 85.

<sup>37</sup> M. Foucault, “Bir Varoluş Estetiği”, s. 264.

<sup>38</sup> M. Foucault, a.g.m., s. 265.

<sup>39</sup> S. Best ve D. Kellner, a.g.e., s. 85.

<sup>40</sup> M. Foucault, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, s. 227.

<sup>41</sup> Himmet Hülür, “Faşist Olmayan Varoluş Biçimlerinin Olanakları Üzerine: Michel Foucault’da Normalleşme, Benlik ve Etik”, *Ekev Akademi Dergisi*, sy. 40, 2009, s. 448.

<sup>42</sup> Himmet Hülür, “İktidar/Bilgi Sarmalı: Michel Foucault’da Disiplinsel Doğruluk ve Özne”, *Ekev Akademi Dergisi*, sy. 35, 2008, s. 159.

<sup>43</sup> M. Foucault, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, s. 228.

kendilik kaygısı iyi bir yönetici olmanın ahlaki ve ontolojik bir şartı gibi görünmektedir.<sup>44</sup> Onlar için kendilik kaygısı “bir yalnızlık idmanı değil, gerçek bir toplumsal pratik”ti.<sup>45</sup> Alkibiades diyalogunda belirtildiği gibi iyi bir yurttaş olmak ve başkalarını yönetebilmek için “kendi kendine bakmak”, kendine özen göstermek gerekiyordu.<sup>46</sup> Çünkü, Grek-Roma modelinde kendini en iyi yönetenin başkasını da en iyi yöneten kişi olduğu savunulurdu. Dolayısı ile bireysel özgürlük ve özdenetim kent ve devlet idaresi için elzemdi.<sup>47</sup> Sadece kendisini yöneten ve özgür olan insan başkalarını yönetebileceğinden burada bir savaş ilişkisinden değil, rekabetten bahsedilebilir. Bu da sadece özgür olan insanlar arasında geçerli olan ve gücün “kendi kendisi üzerine katlandığı” bir iktidar ilişkisidir.<sup>48</sup>

Foucault’ya göre Antikçağ’ın ahlak felsefesinde “normalleştirme” diye bir şey yoktur. Ahlakın başlıca hedefi ve amacı estetik bir yaşamdır. Kişisel tercihle ilgili bir sorun olan bu ahlak bir avuç insana özgüydü ve herkesi kapsayan bir formu söz konusu değildi. Bu ahlaki tercihi yapmanın amacı “güzel bir yaşam sürdürme ve güzel bir varoluşun anılarını başkalarına bırakma istemiydi”.<sup>49</sup> Yunanlılar Tanrı, ölümden sonraki hayat gibi dinsel sorunlardan çok kendi ahlaki davranışları, kendi etikleri, kendilerinin diğerleri ile ilişkilerine ilgi göstermişlerdir. Onları en çok kaygılandıran şey “bir varoluş estetiği olan bir tür ahlak oluşturmaktır”.<sup>50</sup> Kendilik teknolojilerine başvurulmasının amacı böyle bir ahlaki yetkinliğe ulaşmaktır. Çünkü kişi bir dizi egzersizi uygulayarak kendi yaşamını güzelleştirebilir ve varoluşuna sanatsal bir form kazandırabilirdi.

Foucault, açıkça ifade etmese de yaşamın bir sanat yapıtı olarak inşa edilmesi kavrayışında günümüz için bir örneklik görür. Onun nazarında bu Yunan ahlakının en büyük telosu ve meziyetidir. Yunan ve Roma’da “zevklerin kullanımı”nın çok önemli bir yer tuttuğu bir yaşama sanatı, *tekhné tou biou* vardı ve bu yaşama sanatındaki kendine hakim olma nosyonu Hıristiyanlığa geçişle birlikte temel sorunu oluşturdu. Antikçağdaki bu *tekhné tou biou*’ya göre ölümlü birlikte arkada bırakacağımız eser, bir nesne (servet, icat, kurum vb.) değil, sadece kendi yaşamımızdır. Günümüzde sadece yaratıcısının ölümünden sonra geride kalan şey/ler eser ve sanat yapıtı olarak kabul edilirken Antikçağ’da sanat eseri yaşama sanatını uygulayanın yaşamı ile ilgili idi. Çünkü onlar “ölümlü olan yaşamın bir sanat eseri” olması gerektiğini düşünmekteydiler.<sup>51</sup> Nietzsche’ye göre Yunanlılar varlığı sadece güzel olarak algılamamış aynı zamanda ondan, öldükten sonra konuşulacak bir sanat eseri yaratmasını

<sup>44</sup> M. Foucault, “Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme”, s. 237.

<sup>45</sup> M. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, C. 1, s. 62.

<sup>46</sup> M. Foucault, “Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme”, s. 201.

<sup>47</sup> S. Best ve D. Kellner, a.g.e., s. 86.

<sup>48</sup> Ali Akay, *Foucault’da İktidar ve Direnme Odakları*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000, s. 146.

<sup>49</sup> M. Foucault, “Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme”, s. 95.

<sup>50</sup> M. Foucault, a.g.m., s. 96.

<sup>51</sup> M. Foucault, a.g.m., s. 201.

bilmişlerdir.<sup>52</sup> Bunun en somut örneği yaşamını bir sanat eserine dönüştürmüş olan Sokrates'tir. Sanat eserinin, modern dönemde olduğu gibi insanın ölümünde sonra geriye kalan şey/nesne olarak algılanması Yunanlılara yabancı bir düşünce idi.<sup>53</sup> Söz konusu *tekhné tou biou* Antikçağ'da evrim geçirmiş, Sokrates bu sanata kendilik kaygısının hakim olması gerektiğini belirtmiştir.

Yunanlılar kendilerine dayattıkları bu yaşam tarzını ölüm sonrası ebedi bir yaşama ulaşmak için değil, çünkü bu onları kaygılandırmıyordu, yaşamlarına belli değerler kazandırmak için seçiyorlardı. Onlar için söz konu olan yaşamı bir "bilgi ve sanat nesnesi" haline getirmekti. Çünkü özne olma ve varoluş estetiği ile ilgili olan ahlak, "kişinin kendini tanıma ve yaşamına biçim kazandırma çabası"ydı. Fakat Hıristiyanlık ile beraber "sanat eseri olarak kurulması ya da yaratılması gereken kendilik fikrinin yerine Hıristiyanlık tarafından vazgeçilmesi gereken bir kendilik fikri" konuldu. "Çünkü Hıristiyanlığa göre kendisi ile uğraşmak Tanrı'nın iradesine karşı gelmekti".<sup>54</sup> Hıristiyanlıkta etiğin telosu selamettir; selamet ise 'kendinden vazgeçmekle' elde edilmektedir.<sup>55</sup> Hıristiyanlık ile Yunan etiği arasındaki karşıtlık, "hoşgörü ve katılık arasında değil, katılığın varoluş estetiği ile bağlı olan bir biçimi ile kendi hakikatini deşifre ederek kendinden vazgeçmenin zorunluluğuna bağlı olan diğer biçimleri arasında yatmaktadır".<sup>56</sup> Modern kendilik kültürü ile Antikçağ kendilik kültürü de taban tabana zıttırlar ve modern kendilik kültürü daha çok Hıristiyan etik ile süreklilik içindedir.<sup>57</sup>

Hıristiyanlık ile modern kültür arasındaki ahlaki süreklilik ve kendilik teknolojisi, Hıristiyanlığın geliştirdiği modernliğin yaygınlaştırdığı "itiraf" pratiğinde görülür. Hıristiyanlığın bu pratiği 17. yüzyılda teferuatlandırılarak devam ettirilmiştir. Böylece daha önce manastırlara yönelik olan cinselliğin söyleme geçirilmesi herkesi hedefleyen genel bir uygulamaya dönüşmüştür. Bu sebeple Foucault, Cinselliğin Tarihi'nin ilk cildinde 19. yüzyılda cinselliğin bastırılmak yerine yaratıldığını ve modern dönemde cinselliği denetlemeye yönelik yeni olanakların harekete geçirildiğini ileri sürmüştür. Foucault'nun cevabını aradığı soru "niçin baskı altındayız?" sorusu değil, "niçin böylesine tutkuyla bu denli büyük bir hınçla, yakın geçmişimize, günümüze ve kendimize karşı, baskı altında olduğumuzu söylüyoruz?" sorusudur. Foucault'ya göre itiraf yöntemi Batı'da gelişmiş ve zamanla sadece suçların itirafını değil, her şeyi kapsar olmuştur. Öyle ki sonunda Batı'da insan "itiraf hayvanı"na dönüşmüştür. Modern dönemde sürdürülen bu itiraf yöntemi sayesinde cinsellik susturulma yolu ile değil, söyleme geçirilme ve konuşulma yolu ile denetim altına alınmıştır.<sup>58</sup> Böylece Foucault, Batıda cinselliği daima baskı/bastırılma

<sup>52</sup> Ali Akay, a.g.e., s. 137-138.

<sup>53</sup> Ali Akay, a.g.e., s. 139.

<sup>54</sup> M. Foucault, *Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme*, s. 211-212.

<sup>55</sup> M. Foucault, "Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği", s. 226.

<sup>56</sup> M. Foucault, "Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme", s. 215.

<sup>57</sup> M. Foucault, a.g.m., s. 212.

<sup>58</sup> M. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, C. 1, s. 65.

kavramı çerçevesinde ele alan psikanaliz gibi analizlere karşı alternatif bir perspektif ortaya koymuştur.

Yeniden yaşamın sanat yapıtı olarak kavranması düşüncesine dönersek, Foucault'ya göre insanın kendi yaşamını bir sanat eseri yapabileceği düşüncesi Rönesans'ta yeniden ortaya çıkan fakat Ortaçağ'a yabancı olan bir düşüncedir.<sup>59</sup> Yaşamını sanat eserine dönüştürme düşüncesi 19. yüzyıl dandiliğinde görülürse de bu kısa bir episoddur sadece.<sup>60</sup> Fakat Foucault günümüz insanın kendi yaşamını bir sanat yapıtına dönüştürebileceğini ifade eder ve zımnın bunun yapılmasını da salık verir: *"Bana çarpıcı gelen nokta toplumumuzda sanatın, bireylerle, ya da yaşamla değil, sadece nesnelere ilintili bir şey haline gelmiş olmasıdır. Ayrıca sanatın özelleşmiş olması ya da sanatçılardan oluşan uzmanlar tarafından yapılması. Peki ama herkesin yaşamı bir sanat eserine dönüştürülemez mi? Niçin bir tablo ya da ev sanat eseridir de, kendi yaşamımız değil?"*<sup>61</sup>

Foucault, kendi felsefi tutumu ile uyum içinde, kişinin kendisini nasıl bir özne olarak inşa edeceğine dair evrensel bir reçete sunmaz. Herkesin kendine inşa edeceği öznellik formu farklı olabilir. Fakat bu "var oluş estetiği" yaşamını güzelleştirmeyi tercih eden kişiler için biricik yoldur. Bu varoluş biçiminin evrensel bir formu, yolu ve yöntemi yoktur. Bir kişi için iyi olan bir özneleşme biçimi başkası için öyle olmayabilir. Foucault, Yunan, Roma, Hıristiyan özneleşme formlarından birinin diğerinden daha iyi olduğu yönünde açık bir yargıda bulunmaz. Fakat o, bize Yunan ve Roma'da yaşanılana benzer estetik bir yaşam önerir.<sup>62</sup> Eski Yunanlılar yaşamlarının güzel-estetik bir tarzda oluşumu ile herhangi bir şeyden daha çok ilgilidiler. Etik, din ve toplum tarafından vaaz edilen, Tanrı rızasını kazanmak için dayatılan bir ahlak değil, güzel bir yaşam için tercih edilen pratikler bütünü idi.<sup>63</sup> Foucault, Greklerin hiyerarşik ve patriarkal toplumundan duyduğu hoşnutsuzluğu da dile getirir. Açıkça dile getirmese de Grek ve Roma'nın etik pratiklerini Hıristiyanlık ve modernliğin ahlak sistemlerinden üstün sayar. Bununla birlikte Foucault, Grekleri günümüz için model olarak önermez. Fakat "modern kültürlerin kendilerini geliştirmek zorunda oldukları normalleştirici olmayan bir ahlakın örneklerini sunduklarını" ifade eder.<sup>64</sup> Hülür'e göre Foucault, Antik Yunandaki benlik ilgisini modern toplumlar için bir "benlik modeli" olarak değil, "faşist olmayan var olma biçiminin bir örneği" olarak sunar. Böylece "benliğin oluşumundaki dönüşümü vurgularken "modern benlik oluşumunun faşist biçimini" ortaya koyar<sup>65</sup> ve bununla benlikle ilgili birbirinden farklı kültürel pratiklerin var olduğunu göstermeye çalışır.<sup>66</sup> Bu

<sup>59</sup> M. Foucault, "Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme", s. 219.

<sup>60</sup> M. Foucault, a.g.m., s. 212.

<sup>61</sup> M. Foucault, a.g.m., s. 203.

<sup>62</sup> Wendy Luna, "M. Foucault and Ethical Subjectivity", *Kritike*, Vol, 3, No. 2, 2009, s. 141.

<sup>63</sup> Wendy Luna, a.g.m., s. 141.

<sup>64</sup> S. Best ve D. Kellner, a.g.e., s. 86.

<sup>65</sup> Himmet Hülür, "Faşist Olmayan Varolma Biçimlerinin Olanakları Üzerine: Michel Foucault'da Normalleşme, Benlik ve Etik", *Ekev Akademi Dergisi*, sy. 40, 2009, s. 459.

<sup>66</sup> Himmet Hülür, a.g.m., s. 468

bağlamda ona göre Foucault'nun "varoluş estetiği özerklik ilkesine bağlı olarak "faşist olmayan yeni öznellik türleri"nin yaratılması girişimidir.<sup>67</sup>

Sanat yapıtı olarak yaşamın sürekli yeniden yaratımından bahseden Foucault, tarih dışı aşkın, özsel bir benlik anlayışını asla benimsemez. Değişmez bir benlik anlayışına karşı olan Foucault, Nietzsche ve Deleuze'de olduğu bir sürekli mücadele içinde oluşan akışkan benliğin karakterde olduğunu düşünür.<sup>68</sup> Benliğin oluşumu/yaratımı dıştan ve içten gelen belirlenime karşı sürekli bir mücadeleyi kapsar.<sup>69</sup>

Milchman ve Rosenberg hem Nietzsche hem de Foucault'nun yaşam sanatı ve kendilik etiğine dair projelerinin "Tanrı'nın ölümü"nin sebep olduğu derin krizi aşma ve yüzleşme çabasına bağlarlar. Nietzsche bu krizi "Tanrı'nın ölümü" olarak ifade etmişti. Nietzsche'den 80 yıl sonra Foucault'da krizin derin etkileri ile yüzleşmek zorunda kaldı.<sup>70</sup> Gerçekte Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'deki "insanın ölümü"nü ilanı aynı krizin ifadesi idi: "İnsan düşüncemizin arkeolojisinin yakın tarihli olduğunu kolaylıkla gösterdiği bir icattır. Ve belki de yakınlardaki son".<sup>71</sup> Tanrı'nın ölümünün neden olduğu kültürel kriz Batı da iki bin yıllık sosyo-politik yapının ve insan varoluşunun temeli olan verili ahlak, hakikat, bilgi vb. değerlerin artık inanılmaz/yok oluşuydu. İşte hem Nietzsche'nin hem de Foucault'nun yaşamı bir sanat olarak düşünen kendilik etiği, geçmişe yönelik tarihi bir ilgiden çok, Tanrı'nın ölümü ile ilan edilen bu kültürel krize bir cevap verme düşüncesi ile bağlantılıdır.<sup>72</sup> Onlar, yeni bir özneliğin yaratımı ile bu krizin üstesinden gelmeye çalıştılar. Bu anlamda krize olumsuzluk atfettikleri söylenebilir. Onlar, krizi yeni bir deneyim ve varoluş tarzına kapı aralayan yeni bir imkan ve fırsat olarak değerlendirmişlerdir.

O'Leary, Foucault'nun etik sanatını Nietzsche'nin Sokratik bir soru/n olan "nasıl yaşamalı?" sorusuna cevabının büyük bir parçası olarak değerlendirir.<sup>73</sup> Foucault'nun "varoluşun estetiği" olarak adlandırdığı varoluş sanatı, ahlaki inançların değerlerinin son bulmasına bir cevap mahiyetini de taşır. Evrensel ahlak düşüncesinin büyüsunü kaybettiği ve artık inanılmaz olduğu bir dönemde (şimdi) ahlakın görevi olduğumuz şeyi ret etmek ve yeni öznellik biçimlerinin oluşumunu sağlamaktır. Bu bağlamda Foucault, Nietzsche'ye benzer bir şekilde geleneksel ahlakın yerini alacak şekilde yeni bir etik formüle etmeye çalışır.<sup>74</sup> Foucault'nun bu etik anlayışı Nietzsche'nin 'yaşamı onaylama' düşüncesi ile de benzerlikler taşır. Ancak Foucault bunu kendi üzerinde çalışma ve özgürlük ile ilişkilendirir ki bu da önemli bir farktır.<sup>75</sup> Nietzsche geniş bir çerçevede kişinin yaşamını sanat eserine dönüştürmesi çağrısı yapar; fakat, bunun güncel araçlarını ve yöntemlerini Foucault'nun etik projesinde yaptığı gibi

<sup>67</sup> Himmet Hülür, a.g.m., s. 462.

<sup>68</sup> Himmet Hülür, a.g.m., s. 459.

<sup>69</sup> Himmet Hülür, a.g.m., s. 467.

<sup>70</sup> Alan Milchman, and Alan Rosenberg, a.g.m., s. 44.

<sup>71</sup> M. Foucault, *Kelimeler ve Şeyler/ İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi* (çev. M. Ali Kılıçbay), Ankara: İmge Kitabevi, 1994, s. 499.

<sup>72</sup> Alan Milchman, and Alan Rosenberg, a.g.m., s. 60.

<sup>73</sup> Timothy O'Leary, a.g.e., s. 12, 41.

<sup>74</sup> Timothy O'Leary, a.g.e., s. 134.

<sup>75</sup> Anna-Lena Carlsson, a.g.m.



detaylandırmaz.<sup>76</sup> Foucault, öznenin ontolojisini yapma arzusu çerçevesinde son çalışmalarına konuyu ayrıntılı bir şekilde inceler ve uzun süreli bir projenin konusu haline getirir.

### Sonuç

Buraya kadar anlatılanlardan da anlaşılacağı gibi arkeolojileri ve soybilimleri ile süreklilik içinde "benliğin bastırılma ya da yabancılaşmadan kurtarılmayı bekleyen manevi bir öz olduğunu varsayan özcü özgürleşim modellerini" hala reddeden Foucault, özgürleşimi özgürlükle karşılaştırarak özgürlüğü, "süre giden bir kendi üzerinde egemenlik kurma ve benlik kaygısı yönündeki etik bir pratik" şeklinde tanımlar. Özgürlüğü "etiğin ontolojik koşulu" olarak ve etiği de "özgürlüğün büründüğü amaçlı biçim" olarak görür.<sup>77</sup> Etik söyleminde özne hala söylemsel ve toplumsal olarak iktidar ile ilişkileri içerisinde konumlandırılmış olarak analiz eder. Son dönem özne anlayışındaki farklılık "bireylerinde kendi kimliklerini tanımlama ve kendi bedenleri ve arzuları üzerinde egemenlik kurma, benlik teknikleri yolu ile bir özgürlük pratiği yürürlüğe koyma gücüne sahip olduklarını düşünmesinden kaynaklanır."<sup>78</sup> Yani Foucault artık öznelliğin oluşumunu sadece disiplinler iktidar pratiklerinin bir neticesi olarak görmemektedir. Bu dönemde kişinin belirli pratikler aracılığıyla kendi kendisini inşa etmesi, "ben" in yapımı" ön plana çıkarılmaktadır.

Foucault'nun daha önceki arkeolojik ve soybilimci çalışmalarında özne, harici iktidar odaklarının neticesi olan "tarihi bir inşa" olarak görülür. Öznenin tarihin bir inşası olması, görünüşteki değişikliklerin altında daima aynı kalmayı sürdüren gerçek benlik (kendilik) diye bir şeyin olmadığını içerirler. Foucault, böylesi bir benliğin ve hayatın gerçekleşmeyecek bir rüya olduğuna dair inancını asla yitirmedi. Bu inanç ile Foucault bir kez daha 'kendi yaşamlarımızın şairleri olmayı istiyoruz' diye yazan Nietzsche'ye yöneldi; yaşam ile sanatı bir arada düşünmeye başladı. Benliğin bize verilmiş olmadığı düşüncesinden hareketle kendimizi bir sanat yapıtı olarak yaratabileceğimiz sonucuna vardı.<sup>79</sup> Foucault'nun kendiliğin sanat yapıtı olarak inşası/yaratımı kavrayışı evrensel bir güzellik ve hakikat idesini içermez.

Evrensel zorunluluklar içermeyen Foucaultcu etik Nietzsche'de olduğu gibi iktidar ile ilişki içindedir. Onun için etik bir evrensel bir değerler sistemi ve mutlak hakikat değil, bir grubun ve kişinin bir diğeri üzerinde denetim/iktidar kurma aracı olarak iktidar/bilgi ile ilişkisini muhafaza eder. Öznenin oluşumu öznenin tarihine/tarihselliğine içkindir. Ahlak kodları, davranış biçimleri ve başvurulan teknikler ve kendimizle kurduğumuz ilişki sonucu ortaya çıkan bilinç ilişkisi öznelliğimizi oluşturur. Etik ilişki, ilişkide doğrudan bilgi ve iktidar eksenlerinin bir

<sup>76</sup> Alan Milchman, and Alan Rosenberg, a.g.m., s. 60.

<sup>77</sup> S. Best ve D. Kellner, a.g.e., s. 88; M. Foucault, "Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği", s. 225.

<sup>78</sup> S. Best ve D. Kellner, a.g.e., s. 88.

<sup>79</sup> Alexander Nehamas, *Yaşama Sanatı Felsefesi* (çev. Cem Soydemir), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002, s. 318.

araya gelerek kurdukları deneyimler, ürettikleri doğruluklar ve dayattıkları sınırlar yoluyla kurulabilir. Fakat bu sınırlar aşılabilir. Sınırları aşmak için kendimizin tarihsel bir ontolojini yapmak gerekir.<sup>80</sup> İnsanın kendisi ile ilişkisi, etik özneliğin oluşumu ve 'yönetimsellik'le ilişkili olarak okunabilir. Zira kendimizle, kendisini çeşitli yollarla yöneten bir çeşit spesifik özne olarak ilişki kurarız.<sup>81</sup>

Kendimizi yönetme kendi davranış alanlarımızı yapılandırma, yaşamımıza ne tür bir biçim ya da yapı vereceğimize karar verme sanatı olarak Foucaultcu etik kavrayışı bir varoluş estetiğine götürür. Özneler benlik teknolojileri aracılığı ile kendi ruhları ve bedenleri üzerinde bir dizi operasyonda bulunarak kendi önemsedikleri değerleri doğrultusunda kendi yaşamlarını, kendilerini dönüştürebilirler. Foucault, günümüz öznelerine açıkça olmasa da kendi yaşamlarını bir sanat eseri olarak inşa etmelerini salık verir. Bu aynı zamanda sürekli kendisine yöneltilen hiç bir alternatif önermediği şeklindeki eleştirilere bir çeşit cevap olarak da okunabilir.

---

<sup>80</sup> Ferda Keskin, "Foucault'da Öznellik ve Özgürlük", *Toplum ve Bilim*, sy. 73, 1997, s. 42.

<sup>81</sup> Arnold I. Davidson, "Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought", *The Cambridge Companion to Foucault*, Second Edition Edited by Gary Gutting, Cambridge University Press, 2005, s. 27.

### KAYNAKÇA

- Akay, Ali (2000), *Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları*, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Best, S. ve Kellner, D. (1998), *Postmodern Teori* (çev. Mehmet Küçük), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Carlsson, Anna-Lena (2007), Ethical Aspects of Nietzsche and Foucault's Writing on Self-Formation NSE conference in Århus, Denmark, May 31-June 3.
- Davidson, Arnold I. (2002), "Arkeoloji, Jenoloji ve Etik", *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi* (drl. ve çev. Veli Urhan), İstanbul: Paradigma Yayınları, 101-117.
- Davidson, Arnold I. (2005), "Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought", *The Cambridge Companion to Foucault*, Second Edition Edited by Gary Gutting, Cambridge University Press, 123-148.
- Foucault, M. (1988), *Cinselliğin Tarihi*, C. 2 (çev. H. Tufan), İstanbul: Afa Yayınları.
- Foucault, M. (1993), *Cinselliğin Tarihi*, C. 1 (çev. H. Tufan), İstanbul: Afa Yayınları.
- Foucault, M. (1994), *Kelimeler ve Şeyler/ İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi* (çev. M. Ali Kılıçbay), Ankara: İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (1999), *Kendini Bilmek* (Söyleşi: Huck Gutman, Patrick H. Hutton), (çev. Gül Çağalı Güven), İstanbul: Om Yayınevi.
- Foucault, M. (2000), "Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme", *Özne ve İktidar* (çev. I. Ergüden-O. Akınhay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 193-220.
- Foucault, M. (2000), "Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği", *Özne ve İktidar*, (çev. I. Ergüden-O. Akınhay), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 221-247.
- Foucault, M. (2000), "Bir Varoluş Estetiği", *Özne ve İktidar* (çev. I. Ergüden-O. Akınhay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 262-268.
- Foucault, M. (2000), "Hakikat ve İktidar", *Entelektüelin Siyasi İşlevi* (çev. Işık Ergüden- Osman Akınhay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, 59-85.
- Hülür, Himmet (2008), "İktidar/Bilgi Sarmalı: Michel Foucault'da Disiplinsel Doğruluk ve Özne", *Ekev Akademi Dergisi*, sy. 35, 149-164.
- Hülür, Himmet (2009), "Faşist Olmayan Varolma Biçimlerinin Olanakları Üzerine: Michel Foucault'da Normalleşme, Benlik ve Etik", *Ekev Akademi Dergisi*, sy. 40, 447-470.
- Keskin, Ferda (1997), "Foucault'da Öznellik ve Özgürlük", *Toplum ve Bilim*, sy. 73, 30-44.
- Luna, Wendy (2009), "M. Foucault and Ethical Subjectivity", *Kritike*, Vol, 3, No. 2, 139-146.
- Megill, A. (1998), *Aşırılığın Peygamberleri* (çev. T. Birkan), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

*Foucault'da Kendilik Etiği ve Sanat Yapıtı Olarak Yaşam*

- Milchman, Alan and Alan Rosenberg (2007), "The Aesthetic and Ascetic Dimensions of An Ethics of Self-Fashioning: Nietzsche and Foucault", *Parrhesia*, No. 2, 44-65.
- Miller, Paul Allen (2005), "The Art of Self-Fashioning, or Foucault on Plato and Derrida", *Foucault Studies*, No. 2, 54-74.
- Nehamas, Alexander (2002), *Yaşama Sanatı Felsefesi* (çev. Cem Soydemir), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich (2003), *Şen Bilim* (çev. Levent Özşar), Bursa: Asa Yayınları.
- O'Leary, Timothy (2002), *Foucault and the Art of Ethics*, London and New York: Continuum.
- Revel, Judith (2006), *Foucault: Güncelliğın Bir Ontolojisi* (çev. Kemal Atakay), İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Urhan, Veli (2000), *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, İstanbul: Paradigma Yayınları.

# APORETICS OF THE IN-BETWEEN: JORGE LUIS BORGES AND THE LABYRINTH OF UNDECIDABILITY

Ruhtan YALÇINER\*

## ABSTRACT

In his short story 'The House of Asterion', originally published in 1947, Argentinean writer Jorge Luis Borges turns the protagonist of the Theseus myth from Theseus to the minotaur, Asterion. Borges, herein, proses labyrinthine design of reality. The house of Asterion denotes a psychic space of memory (mnemotechnic sphere of ambiguity, mourning, despair, hope and melancholia) the doors of which are being unlocked/locked to the experience of the metaphysics of presence (spatiotemporal equation of the labyrinthine characteristic of the house with the 'world'). In this plot, Borges proses minotaur's relief from the existential pain of the labyrinth/world by the succour of his 'redeemer' (Theseus). The experience of the world, for Asterion, connotes not only an epochal re-treat from markers of exactitude, but also the unconcealment of undecidability. By going through Bataille and Derrida, this paper interprets the aporetic context of the in-between via central tenants of Borges' mythopoetic.

**Keywords:** Borges, Theseus, Asterion, mythopoetic, in-betweenness, aporetic, undecidability, labyrinth

## [Arası(nda)lığın Aporetığı: Jorge Luis Borges ve Karar Verilemezliğin Labirenti]

### ÖZET

1947 yılında yayınlanan 'Asterion'un Hanesi' isimli kısa hikayesinde, Arjantinli yazar Jorge Luis Borges, Theseus efsanesinin kahramanını Theseus'tan minotaura, yani Asterion'a çevirir. Burada Borges, gerçekliğin labirente benzer vasfını kaleme alır. Asterion'un hanesi; kapıları, mevcudiyet metafiziğinin tecrübe edilişine (hanenin labirente benzer vasfının 'dünya'nın tecrübesi ile mekânzamansal olarak özdeşleştirilmesine) açılan/kapanan, psişik bir hafıza mekanı (tuhaflığın, yasin, umutsuzluğunun, umudun ve melankolinin mnemoteknik alanı) olarak karşımıza çıkar. Bu hikayede Borges; minotaurun, labirentin/dünyanın verdiği varoluşsal ıstıraptan cezalandırıcısı (Theseus) eliyle kurtuluşunu işler. Asterion için dünyanın tecrübesi, yalnızca, kesinlik işaretlerinden epokhal bir geri çekilmeyi değil; aynı zamanda, karar verilemezliğin açığa serilmesini de ifade eder. Bataille ve Derrida'dan hareketle, bu çalışma, arası(nda)lığın aporetik bağlamını, Borges mitopoetiğinin öne çıkan belirleyicileri itibarıyla değerlendirmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Borges, Theseus, Asterion, mitopoetik, arası(nda)lık, aporetik, karar verilemezlik, labirent

---

\* Dr., Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü öğretim elemanı.

*FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2014 Bahar, sayı:17, s. 117-130.

ISSN 1306-9535, [www.flsfdergisi.com](http://www.flsfdergisi.com)

“Would you believe it, Ariadne?” said Theseus. “The Minotaur scarcely defended himself”.<sup>1</sup> These are the closing remarks of great Argentinean writer Jorge Luis Borges’s short story ‘The House of Asterion’. In this story, originally published in 1947, Borges astonishingly drew upon the question of reality by revisiting the Theseus myth.<sup>2</sup> Borges, herein, stipulated the aporia of being and turned the protagonist from Theseus to the Minotaur, Asterion.<sup>3</sup>

According to Carl Gustav Jung, ‘the universal hero myth, lot example, always refers to a powerful man or god-man who vanquishes evil in the form of dragons, serpents, monsters, demons, and so on, and who liberates his people from destruction and death’.<sup>4</sup> By shifting the protagonist of the Theseus myth, Borges revises the mythopoetic appearance of the monstrous. ‘The House of Asterion’ is thus based on a metaphoric double bind. The spiral vein of this double bind might be read via Joseph Campbell: ‘the figurations of myth are metaphorical (as dreams normally are not) in two senses simultaneously, as bearing (*i*) psychological but at the same time (*ii*) metaphysical connotations’.<sup>5</sup> Borges’ prose comprises the allagmatic of psychic and metaphysical aspects of being and becoming which unconceals the metaphoric corpus of the *in-between* as the spiral plasticity of the immanent and the transcendental.

In the *Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology* Schelling notes that ‘mythology is known in its truth, and thus only truly known, when it is known in the process’.<sup>6</sup> The double bind of Borges’ prose, firstly, follows Schelling’s definition of the content of mythology assuming that ‘the world lies in the middle between the consciousness in its mere essentiality and the consciousness in its actualization, between the unity merely posited essentially in it and the unity actualized in it’.<sup>7</sup> Borges’ prose might secondly be read through the nexus of mythical form and mythical

<sup>1</sup> Jorge Luis Borges, ‘The House of Asterion’, *Labyrinths: Selected Stories and Other Writings*, D. A. Yates, and J. E. Irby (eds.), New York: New Directions, 2007, p. 140.

<sup>2</sup> Borges’ reading of the Theseus myth is based on Ovid’s *Metamorphoses* and Apollodorus’ *The Library*.

<sup>3</sup> Minotaur is a monstrous creature, embodied within the form of a man and with the head of a bull that was named as *Asterion*, or as *Asterius*. In its mythological context, ‘he was the son of Pasiphae, the wife of Minos, and of the bull sent to Minos by Poseidon. Minos commissioned Daedalus, who was then at his court, to build a vast palace (the Labyrinth) comprising such a maze of rooms and corridors that only the architect could find his way. Minos shut the monster in the Labyrinth, and every year he fed it with seven men and seven girls, who were the tribute exacted from Athens. Theseus offered himself as of the victims, and with the help of Ariadne he succeeded not only in killing the beast but also in finding his way out of the Labyrinth’. Pierre Grimal, *A Concise Dictionary of Classical Mythology*, Oxford: Basil Blackwell, 1990, p. 276.

<sup>4</sup> Carl Gustav Jung, ‘Approaching the Unconscious’, *Man and His Symbols*, New York: Anchor Press, 1988, p. 79.

<sup>5</sup> Joseph Campbell, *The Inner Reaches of Outer Space: Metaphor as Myth and as Religion*, Novato: New World Library, 2002, p. 29.

<sup>6</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology*, New York: State University of New York Press, 2007, p. 151.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 150-151.

representation, according to Bataille,<sup>8</sup> which might be defined as an 'exhausting consumption of being'.<sup>9</sup>

According to Edward Ballard; 'myths are the proto-embodiments of our complex drives'.<sup>10</sup> Similarly, for Hélène Cixous, 'literature is the objective of psychoanalytic inquiry'.<sup>11</sup> Borges portrays the anxiety of the modern man which is closely associated with not only 'the myth of progress', or, '*vita nuova*';<sup>12</sup> but also, 'the labyrinth of impulses'.<sup>13</sup> Borges reverbs the functions of imaginary, one of which is defined by Maurice Blanchot as means 'to pacify, to humanize the unformed nothingness pushed towards us by the residue of being that cannot be eliminated'.<sup>14</sup> Borges' prose, in this sense, drips 'the universality and inexhaustible possibilities available in the universe'.<sup>15</sup> By going through 'mythological archetypes'<sup>16</sup> of the aporia of being and becoming, in 'The House of Asterion', Borges inexplicitly narrates a *Lebensphilosophie*.

### **Aporetic Phantom of the *In-Between***

The relation between Asterion and Theseus divulges Sigmund Freud's context of the '*Heimlich/Unheimlich*',<sup>17</sup> which might be defined as the 'uncanny strangeness'.<sup>18</sup> According to Freud, 'the uncanny [*unheimlich*] is something which is secretly familiar [*heimlich-heimisch*], which has undergone repression and then returned from it, and that everything that is uncanny fulfills this condition'.<sup>19</sup> Freud refers Schelling's<sup>20</sup> interpretation of

---

<sup>8</sup> The corpus of this study is posited on Bataillean interpretation of the myth, which primarily entails 'the play of oppositions'. According to Gasché, 'the play that produces opposites within myth was certainly more important for him than a 'depth analysis' in the Jungian sense'. Rodolphe Gasché, *Georges Bataille: Phenomenology and Phantasmatology*, Stanford: Stanford University Press, 2012, p. 109.

<sup>9</sup> Georges Bataille, 'The Pineal Eye', *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*, A. Stoekl (ed.), Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986a, p. 82.

<sup>10</sup> Edward G. Ballard, *Art and Analysis: An Essay toward a Theory in Aesthetics*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1957, p. 152.

<sup>11</sup> Hélène Cixous, 'Fiction and its Phantoms: A Reading of Freud's *Das Unheimliche* (The "uncanny")', *New Literary History* 7(3), 1976, p. 529.

<sup>12</sup> Ballard, *Art and Analysis*, p. 153.

<sup>13</sup> Pierre Klossowski, *Nietzsche and the Vicious Circle*, Chicago: The University of Chicago Press, 1997, p. 30.

<sup>14</sup> Maurice Blanchot, 'Two Version of the Imaginary', *The Gaze of Orpheus and Other Literary Essays*, P. A. Sitney (ed.), New York: Station Hill Press, 1981, p. 79.

<sup>15</sup> Jorge J. E. Gracia, *Painting Borges: Philosophy Interpreting Art Interpreting Literature*, Albany: State University of New York, 2012, p. 78.

<sup>16</sup> Carl Gustav Jung, *Four Archetypes: Mother, Rebirth, Spirit, Trickster*, London: Routledge, 2004.

<sup>17</sup> According to Freud, 'among its different shades of meaning the word "*heimlich*" exhibits one which is identical with its opposite, "*unheimlich*". What is *heimlich* thus comes to be *unheimlich*'. Sigmund Freud, 'The Uncanny', *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, XVII, J. Strachey (ed.), London: Hogarth Press, 1955, p. 224.

<sup>18</sup> Julia Kristeva, *Strangers to Ourselves*. New York: Columbia University Press, 1991, p. 182.

<sup>19</sup> Freud, 'The Uncanny', p. 245.

<sup>20</sup> Schelling, *Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology*.

*Unheimlich*, according to which ‘everything is *unheimlich* that ought to have remained secret and hidden but has come to light’.<sup>21</sup> This relation is portrayed by Borges, as in the form of ‘an immanence of the strange within the familiar’.<sup>22</sup> In its Freudian sense, denotes Julia Kristeva, ‘the archaic, narcissistic self, not yet demarcated by the outside world, projects out of itself what it experiences as dangerous or unpleasant in itself, making of it an alien double, uncanny and demonical’.<sup>23</sup>

Borges’ aporetic portrayal of the uncanny in “The House of Asterion” might be read in parallel paths to Franz Kafka’s *The Trial* where a close connection between the metaphor of the trial and the archaic court was contemplated.<sup>24</sup> In Roland Barthes’ words, ‘Kafka’s allusive system functions as a kind of enormous sign to interrogate other signs’.<sup>25</sup> In *The Trial*, protagonist Joseph K.’s experience of the uncanny implies an allagmatic leitmotif of this functioning. By going through this allagmatic, Kafka implies the ambiguity of the law and its disposition as *subjectum*. In this sense, the uncanny guilty of the protagonist in both proses is unconcealed as a delirium of presence which also connotes Martin Heidegger’s notion of ‘the potentiality-for-Being-guilty’.<sup>26</sup>

Asterion’s uncanny might also be read through Søren Kierkegaard’s *problemata* of the relation between faith and paradox. Asterion upholds his faith through ‘the paradox of life and existence’.<sup>27</sup> Regarding the labyrinthine undecidability of Asterion’s faith ‘a paradoxical and humble courage is required to grasp the whole of the temporal by virtue of the absurd’.<sup>28</sup> In this sense, ‘the paradox of faith is this, that there is an inwardness which is incommensurable for the outward, an inwardness, be it observed, which is not identical with the first but is a new inwardness’.<sup>29</sup> In *Fear and Trembling*, Kierkegaard emanates the delirium of the uncanny: ‘whenever the individual after he has entered the universal feels an incapacity to assert himself as the particular, he is in temptation [*Anfechtung*], and he can labor himself out of this only by penitently abandoning himself as the particular in the universal’.<sup>30</sup> Asterion reflects this Kierkegaardian *problemata* of ‘teleological suspension’ through his anguishing epokhē.

Drawing upon Aristotle’s *Physics*, Derrida mentions that ‘the word “aporia” appears in person’.<sup>31</sup> Following Derrida’s reading of *Being and Time*, a parallel path of interpreting the *aporia* of the in-between in ‘the House of

<sup>21</sup> Freud, ‘The Uncanny’, p. 225.

<sup>22</sup> Kristeva, *Strangers to Ourselves*, pp. 182-183.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>24</sup> Franz Kafka, *The Trial*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

<sup>25</sup> Roland Barthes, ‘Kafka’s Answer’, *Critical Essays*, Evanston: Northwestern University Press, 1972, p. 137.

<sup>26</sup> Martin Heidegger, *Being and Time*. New York: Harper & Row, 1962, p. 353.

<sup>27</sup> Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling and The Book on Adler*, New York: Alfred A. Knopf, 1994, p. 38.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>31</sup> Jacques Derrida, *Aporias: Dying-Awaiting (One Another at) the ‘Limits of Truth’*, Stanford: Stanford University Press, 1993, p. 13.



Asterion' might be mentioned. Borges's mythopoetic reversal of Theseus might be interpreted as a manifest imposition of the *aporia* of Being, which is unconcealed by Bataille as 'the composite character of Beings and the impossibility of fixing existence in any given ipse'.<sup>32</sup>

Borgesian *aporia* concerns 'the question of the present, of presence and of the presentation of the present, of time, of being, and above all of nonbeing, more precisely of a certain *impossibility* as nonviability, as nontrack or barred path'.<sup>33</sup> Therefore, Asterion's *mourning*, as a critical motif of Borges' 'aesthetic act', implies 'the impossibility of bringing something fully into the present'.<sup>34</sup>

Impossibility of *re*-calling is derived from the uncanny, or the double bind of the delirium. Yet, it also supplements the '*re*-treat of the real', as the allagma of an eternal recurrence. This is why 'Borges's fictions are full of characters who want to overcome the retreat of the real'.<sup>35</sup> Saying in Derrida's sense Borges' text is itself a labyrinth, which constantly turns the reader to face the aporetic undecidability of Being.

The opening pages of 'The House of Asterion' reads, 'it is true that I never leave my house, but it is also true that its doors (whose number is *infinite*) are open day and night to men and to animals as well. Anyone may enter'.<sup>36</sup> The doors of the house of Asterion not merely refine the actual closure of the world. Rather they, as the *doors of infinity*, magnify the continuation of the eternal suffering of the minotaur.<sup>37</sup>

In each moment of melancholia, Asterion is being captured by his own *delirium*. Delirium of Asterion is derived from the spatiotemporal suspension of his *in-between* condition. It entails the possibility of the impossible, or, the invasion of reality through the speculative distillation of *the imago* and *the symbolic*. The grace of Heideggerian *dwelling*, herein, represents the mystery of the Jacques Lacan's big/capitalized *Other* for Asterion.<sup>38</sup> The locus of this delirium of such dwelling is Asterion's incomplete individuation. Asterion does hence experience a circuit of despair via the allagma of both *individuation* and *disindividuation*.

Asterion's epochal experience of the *redoubling* qua the *in-between* inaugurates a *caesural-rhizome* of neither/both epochal totality nor/and the becoming of the nothingness of infinity. Through this *delirium* exacerbated by the rhizoid-*in-between* of *the imago* and *the symbolic*, Borges converts the locus of *the real* from an onto-theological corpus of spatiality to an

---

<sup>32</sup> Georges, Bataille, 'The Labyrinth', *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*, A. Stoekl (ed.), Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986b, p. 173.

<sup>33</sup> Derrida, *Aporias*, p. 13.

<sup>34</sup> Kate Jenckes, *Reading Borges after Benjamin: Allegory, Afterlife, and the Writing of History*, Albany: State University of New York Press, 2007, p. 132.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>36</sup> Borges, 'The House of Asterion', p. 138.

<sup>37</sup> According to Wilson, 'Borges had been inspired by a 1885 G. F. Watts painting of the Minotaur sadly looking out at the darkening world, first seen in a G. K. Chesterton piece'. Jason Wilson, *Jorge Luis Borges*, London: Reaktion Books, 2006, p. 87.

<sup>38</sup> Jacques Lacan, 'The Mirror Stage as Formative of the I Function as Revealed in Psychoanalytic Experience', *Ecrits*, New York: W. W. Norton & Company, 2006, pp. 75-81.

interior design of labyrinthine temporality.<sup>39</sup> This is why, after teasing the absurdity of the rumours voicing that Asterion is a prisoner, says Asterion, 'shall I repeat that there are no locked doors, shall I add that there are no locks?'<sup>40</sup>

Asterion's experience of a 'distant reality' might be read as a reflection of Bruno Latour's notion of 'the strange invention of an "outside" world'.<sup>41</sup> By referring to his unpleasant experience of the exterior world, Asterion signifies an uncanny world to be interiorized. For, magnifying the worlds of Asterion, Borges inaugurates a labyrinth of reality, which prospers through the transductive disposition of an original *ipse* to an annihilated simulacrum. Borges differentiates the labyrinthine design from the locus of chaos. Rather than implying pure despair, accordingly, the metaphor of the labyrinth also implies an uncanny hope.

As being portrayed by the mimicry of infinity without exit, Asterion is narrated by Borges as a prisoner of *topos ouranis* (heavenly place). By revealing the aporia of the world, writes Borges, 'all the parts of the house are repeated many times, any place is another place'.<sup>42</sup> While narrating the spatiotemporal locus of the existential repetition of the same, or *idem* of Asterion, Borges equates the *house* with the *world*: 'the house is the same size as the world; or rather, it is the world'.<sup>43</sup> The infinite repetition for Borges appears as an aporia of being as becoming: 'everything is repeated many times, fourteen [*infinite*] times, but two things in the world seem to be only once: above, the intricate sun; below, Asterion'.<sup>44</sup> Borges' marking of *fourteen* as a symbol of the infinite is derived from his reading of Achilles<sup>45</sup> and Zeno<sup>46</sup> paradoxes.<sup>47</sup>

---

<sup>39</sup> Luis Cruz Azaceta, in his drawing *La casa de Asterión*, has expressed the labyrinthine design of the house. Azaceta draws minotaur within the form of a human and illuminates the aporetic undecidability and plurality of world's labyrinthine *un-concealment*. Azaceta's drawing might be reached at Gracia, *Painting Borges*, p. 91.

<sup>40</sup> Borges, 'The House of Asterion', p. 138.

<sup>41</sup> Bruno Latour, "'Do You Believe in Reality?'" News from the Trenches of the Science Wars', *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge: Harvard University Press, 2004, p. 3.

<sup>42</sup> Borges, 'The House of Asterion', p. 139.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>45</sup> According to Borges: '*Motion does not exist: Achilles could not catch up with the lazy tortoise... Achilles, symbol of speed, has to catch up with the tortoise, symbol of slowness. Achilles runs ten times faster than the tortoise and so gives him a ten-meter advantage. Achilles runs those ten meters, the tortoise runs one; Achilles runs that meter, the tortoise runs a decimeter; Achilles runs that decimeter, the tortoise runs a centimeter; Achilles runs that centimeter, the tortoise runs a millimeter; Achilles the millimeter, the tortoise a tenth of the millimeter, and ad infinitum, so that Achilles can run forever without catching up. Hence the immortal paradox*'. Jorge Luis Borges, 'The Perpetual Race of Achilles and the Tortoise', *Selected Non-Fictions*, E. Weinberger (ed.), New York: Viking Penguin, 1999a, p. 43.

<sup>46</sup> For Borges, Zeno paradox 'is an attempt upon not only the reality of space but the more invulnerable and sheer reality of time. I might add that existence in a physical body, immobile permanence, the flow of an afternoon in life, are challenged by such an adventure. Such a deconstruction, by means of only one word, *infinite*, a worrisome word. Borges, 'The Perpetual Race', p. 47.

Afterwards, another aporia follows: 'perhaps I have created the stars and the sun and this enormous house, but I no longer remember'.<sup>48</sup> Herein, Borges adopts 'Descartes' dream hypothesis'.<sup>49</sup> Therefore, the *real*, as the sublimation dispositif of *the imago* and *the symbolic*, is revealed as *topoi* ('the house [which] is the same size as the world, or rather it is the world') and memory (mourning, hope and melancholia of Asterion) of meaning, which is impossible to either embody or refrain.

Celestial complex of Asterion's delirium elevates the presentment of a *caesural life* in its own idiosyncrasy. Asterion, in terms of having been disposed to an *existential caesura*, is portrayed by reference to the very nature of the Freudian remark on the suspension of Psyche and the 'non-knowledge' of Asterion. In Jean-Luc Nancy's words, the 'non-knowledge is the very body of Psyche, or rather, it is the body that Psyche herself is. This non-knowledge is not negative knowledge or the negation of knowledge'.<sup>50</sup>

This portrayal of the non-knowledge and Borges's critical narration of Asterion's indifference to *nous* resembles Jacques Rancière's distinction between the 'literary animal' and its 'natural purpose'.<sup>51</sup> In his unique tendency to *anti-grammatization* –as a rejection of not only primary retention but also symbolic concretization– Asterion says: '...nothing is communicable by the art of writing. Bothersome and trivial details have no place in my spirit, which is prepared for all that is vast and grand; I have never retained the difference between one letter and another'.<sup>52</sup>

Borges' portrayal of the non-knowledge denotes the 'ultimate possibility' of Asterion's inner experience of 'absence' and 'death'.<sup>53</sup> Asterion's indifference to knowledge unveils a Bataillean 'knowledge which loses itself in it'.<sup>54</sup> Borges, herein, plays on Asterion's mimicry of Being as a critique of 'absolute knowledge', which also means the 'definitive non-knowledge' in its Hegelian circular sense.<sup>55</sup> In Bataille's words, 'the thought of this self-of ipse-could only make itself absolute by becoming everything'.<sup>56</sup> However, 'nothingness, or the void, or others, are all equally close to an impersonal fullness–which is unknowable'.<sup>57</sup>

---

<sup>47</sup> Borges uses the number fourteen as a symbol of expressing infinity. In Borges' words: 'The Eleatic refutation of movement raises another problem, which can be expressed thus: *It is impossible for fourteen minutes to elapse in eight hundred years of time, because first seven minutes must pass, and before seven, three and a half, and before three and a half, one and three-quarters, and so on infinitely, so that the fourteen minutes will never be completed*'. Jorge Luis Borges, 'A History of Eternity', *Selected Non-Fictions*, E. Weinberger (ed.), New York: Viking Penguin, 1999b, p. 124.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>49</sup> William H. Bossart, *Borges and Philosophy: Self, Time, and Metaphysics*, New York: Peter Lang, 2003, p. 134.

<sup>50</sup> Jean-Luc Nancy, *The Birth to Presence*, Stanford: Stanford University Press, 1993, p. 199.

<sup>51</sup> Jacques Rancière, *The Politics of Literature*, Cambridge: Polity, 2011, p. 83.

<sup>52</sup> Borges, 'The House of Asterion', p. 138.

<sup>53</sup> Georges, Bataille, *The Inner Experience*, New York: State University of New York Press, 1988, p. 111.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>56</sup> Bataille, *The Inner Experience*, p. 108.

<sup>57</sup> Georges, Bataille, *Literature and Evil*, New York: Urizen Books, 1973, p. 143.

### Labyrinth With/out Minotaur: Topos of Undecidability

Labyrinth is the dominant symbol of Borgesian prose. Borges' metaphor portrays *topoi* as a labyrinth of plural possibilities. Borges defines aporetic mode of becoming in relation with the structure of the labyrinth of being. Bataille mentions the gist of this labyrinthine design: 'a particular being not only acts as an element of a shapeless and structureless whole...but also as a peripheral element orbiting around a nucleus where being hardens'.<sup>58</sup>

The labyrinth, the house of Asterion, does refer to the *topos* of actualization, or, the locus of exactitude of *being-towards-death*. By implying a mnemotechnical *repetition*, at first, Borges unmasks the camouflage of exactitude embodied qua the logic of totality of Being. Second, Borges' prosing of Asterion and his redeemer's 'heartily laugh' unveils a connection with 'the violence of spasmodic joy', according to Bataille, which denotes not only 'the heart of death' but also the 'ambiguity' of life and Being: 'The ambiguity of this human life is really that of mad laughter and of sobbing tears. It comes from the difficulty of harmonizing reason's calculations with these tears. With this horrible laugh...'.<sup>59</sup> In this sense, 'laughter only assumes its fullest impact on being at the moment when, in the fall that it unleashes, a representation of death is cynically recognized'.<sup>60</sup> Borges narrates the gist of an 'immense laugh'<sup>61</sup> when says Asterion:

124

---

But of all the games, I prefer the one about the other Asterion. I pretend that he comes to visit me and that I show him my house. With great obeisance I say to him: *Now we shall return to the first intersection* or *Now we shall come out into another courtyard* or *I knew you would like the drain* or *Now you will see a pool that was filled with sand* or *You will soon see how the cellar branches out*. Sometimes I make a mistake and the two of us laugh heartily. Not only have I imagined these games, I have also meditated on the house. All the parts of the house are repeated many times, any place is another place.<sup>62</sup>

Borgesian labyrinth implies not only the locus mythopoetic potentiality and actuality, but also undecidability and irreducibility of Being.

---

<sup>58</sup> Bataille, 'The Labyrinth', p. 175.

<sup>59</sup> Georges, Bataille, *The Tears of Eros*, San Francisco: City Lights Books, 1989, p. 20.

<sup>60</sup> Bataille, 'The Labyrinth', p. 177.

<sup>61</sup> Borges' narration might be read in parallel paths to Georges Bataille's interpretation of the universal and nothingness. According to Bataille, '*the universal* resembles a bull, sometimes absorbed in the nonchalance of animality and abandoned to the secret paleness of death, and sometimes hurled by the rage of ruin into the void ceaselessly opened before it by a skeletal torero. But the void it meets is also the nudity it espouses *to the extent that it is a monster* lightly assuming many crimes, and it is no longer, like the bull, the plaything of nothingness in order to tear it apart and to illuminate the night for an instant, with an immense laugh—a laugh it never would have attained if this nothingness had not totally opened beneath its feet'. Bataille, 'The Labyrinth', p. 177.

<sup>62</sup> Borges, 'The House of Asterion', p. 139.

Borges narrates the labyrinth as an ontological reflection of the *potentia* of 'the inherent totality of "being"', which is also bound by the locus of universality 'incapable of stopping the loss of being with the cracked partitions of *ipseity*'.<sup>63</sup> Borges defines the labyrinth as a 'magical symbol' and underpins the double binding of its meaning.<sup>64</sup> Borges mentions this double bind of the labyrinth in an interview. The first sense Borges uses the metaphor implies the quest for 'wondering'. Borges refers to the reciprocal anxiety of the uncanny:

A man...makes out footprints in the sand and he knows that they belong to the minotaur, that the minotaur is after him, and, in a sense, he, too, is after the minotaur. The minotaur, of course, wants to devour him, and since his only aim in life is to go on wandering and wandering, he also longs for the moment.<sup>65</sup>

Secondly, Borges uses the metaphor in order to illustrate a world without a center. By referring to the centrality of the 'eternal', Borges draws upon 'the idea that there was no minotaur-that the man would go on endlessly wandering'.<sup>66</sup> According to Borges,

If there's no minotaur, then the whole thing's incredible. You have a monstrous building built round a monster, and that in a sense is logical. But if there is no monster, then the whole thing is senseless, and that would be the case for the universe, for all we know.<sup>67</sup>

Borges narrates a narrow connection between Asterion and his imagined redeemer in *potentia*, 'the other Asterion'. Asterion's cynical recognition of his redeemer, 'the other Asterion', might be read through Bataille's portrayal of 'the monster in the night of the labyrinth'.<sup>68</sup> Asterion's aim of recognizing his redeemer connotes Borges' aporetic engagement with the universality of reciprocity: 'What will my redeemer be like?, I ask myself. Will he be a bull or a man? Will he perhaps be a bull with the face of a man? Or will he be like me?'<sup>69</sup>

Asterion's experience of the aporia of *idem* and *ipseity* connotes an 'example of undecidability—which could be multiplied ad infinitum'.<sup>70</sup> By narrating 'undecidability', Borges primarily applies aporetics of Being and nothingness. Borges interplays the double bounding of Asterion and

---

<sup>63</sup> Bataille, 'The Labyrinth', p. 175.

<sup>64</sup> Mark Frish, *You Might be Able to Get There from Here: Reconsidering Borges and the Postmodern*, Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2004, p. 27.

<sup>65</sup> L. S. Dembo, 'Jorge Luis Borges', *Jorge Luis Borges: Conversations*, R. Burgin (ed.), Jackson: University Press of Mississippi, 1998, p. 86.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>68</sup> Bataille, 'The Labyrinth', p. 177.

<sup>69</sup> Borges, 'The House of Asterion', p. 139.

<sup>70</sup> Jacques Derrida, *Geneses, Genealogies, Genres and Genius: The Secrets of the Archive*, New York: Columbia University Press, 2006, p. 17.

Theseus, as an uncanny *in-between* of the terrestrial. The narration of the minotaur in 'The House of Asterion' might thus be read through Bataille's emphasis on the double bind of terrestrial life: 'vertical sphere' and 'horizontal sphere'.<sup>71</sup> Asterion connotes a mythic symbol of an aporetic life of the *in-between* embodied through transductive dispositions of the 'vertical axis' of vegetal life and 'horizontal axis' of animal life.

Archetypal image of Borges' labyrinthine design is primarily exposed as the locus of a '*vertical labyrinth*'.<sup>72</sup> By following Jungian portrayal of the mythical self as 'the historical man in us'; Aldo Carotenuto defines the very nature of the 'archetypal motif' of this labyrinthine experience as 'a withdrawal of energy from the outside world'.<sup>73</sup> Borges narrates the minotaur not only as an *in-between* being of vertical and horizontal axes; but also as a matter of actualizing the potentiality of humanbeings via 'radical reorientation of their creatureliness from within' through which 'the nonhuman animal becomes an externalised figure of that inner perversity'.<sup>74</sup>

### Conclusion

While defining the philosophical asset of his works Borges says: 'I'm neither a philosopher nor a metaphysician; what I have done is to exploit [*explotar*: also to explode, to work], or the explore—a more noble word—the literary possibilities of philosophy'.<sup>75</sup> Borges's prose might hence be read through Erich Auerbach's *nous* of interpretation: 'the interpretation of reality through literary representation or "imitation"'.<sup>76</sup> Although, Borges's works have generally been interpreted by following the assumption claiming that 'for Borges the world is unreal'; in terms of magnifying the literary possibilities of philosophy, 'Borges has defined the philosophical conception of the world as a wilful act mediated by language'.<sup>77</sup>

The narrative disposition of the uncanny character of the experience of the world is a critical asset of Borges' prose. This, however, should not be interpreted as hallucination of the world as *de-fault*. Rather, it is related with the delirium of epochal redoubling caused by *auto-affection*. The world, for this reason, is portrayed by Borges as the horizon of irreducible spatiotemporality of *Dasein's* care and unconcealment. It is inaugurated beyond *re-presentation*. Borges's appeal to reality might then be read through the critical continuum of undecidability, not only in terms of the

<sup>71</sup> Bataille, 'The Pineal Eye', p. 83.

<sup>72</sup> Aldo Carotenuto, *The Vertical Labyrinth: Individuation in Jungian Psychology Studies*, Toronto: Inner City Books, 1981.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>74</sup> Stephen Mulhall, *Philosophical Myths of the Fall*, Princeton: Princeton University Press, 2007, pp. 83-84.

<sup>75</sup> Cit. in Johnson, 'Introduction: Borges and the Letter of Philosophy', *Thinking with Borges*, W. Eggington and D. E. Johnson (eds.), Aurora: The Davies Group, 2009, p. 1.

<sup>76</sup> Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton: Princeton University Press, 2003, p. 554.

<sup>77</sup> Stephen Gingerich, 'Nothing and Everything: Theoretical and Practical Nihilism in Borges', *Thinking with Borges*, W. Eggington and D. E. Johnson (eds.), Aurora: The Davies Group, 2009, p. 20 and p. 23.

aporetic meaning of signs, but also, as regards to 'enigmatic equivocality'<sup>78</sup> of the means of signification.

The main characteristic of Borges's prose might be read through *Dasein's* event-structure, or say, via allagmatic of being as becoming which is constantly displayed by aporetics of the *in-between*. Therefore, Borgesian allagmatic assemblage of signs might not merely be seen as a narrative interpretation of being. It also denotes speculum of *re-collection* through modes and modalities of becoming. The hermeneutic locus of this *re-collection* is based on the 'task of tracing', in terms of the association of signs.<sup>79</sup> According to Ziarek, 'the existence of reality is "fictional"' for Borges.<sup>80</sup> In its Borgesian sense, 'remaining "true" to reality means not forgetting a single difference, and thus eschewing the mediation of difference entailed by its inclusion into a more general concept'.<sup>81</sup>

---

<sup>78</sup> Derrida, *Acts of Literature*, p. 173.

<sup>79</sup> Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

<sup>80</sup> Krzysztof Ziarek, 'The "Fiction" of Possibility', *Thinking with Borges*, W. Eggington and D. E. Johnson (eds.), Aurora: The Davies Group, 2009, p. 77.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 83.

## REFERENCES

- Apollodorus, *The Library*, Vol. I, Book I-III, London: William Hieneman, 1921a.
- Apollodorus, *The Library*, Vol. II, Book III-X, London: William Hieneman, 1921b.
- Auerbach, E. (2003), *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton: Princeton University Press.
- Ballard, E. G. (1957), *Art and Analysis: An Essay toward a Theory in Aesthetics*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Barthes, R. (1972), 'Kafka's Answer', *Critical Essays*, Evanston: Northwestern University Press, 133-137.
- Bataille, G. (1973), *Literature and Evil*, New York: Urizen Books.
- Bataille, G. (1986a), 'The Pineal Eye', *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*, A. Stoekl (ed.), Minneapolis: University of Minnesota Press, 79-90.
- Bataille, G. (1986b), 'The Labyrinth', *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*, A. Stoekl (ed.), Minneapolis: University of Minnesota Press, 171-177.
- Bataille, G. (1988), *The Inner Experience*, New York: State University of New York Press.
- Bataille, G. (1989), *The Tears of Eros*, San Francisco: City Lights Books.
- Blanchot, M. (1981), 'Two Version of the Imaginary', *The Gaze of Orpheus and Other Literary Essays*, P. A. Sitney (ed.), New York: Station Hill Press, 79-89.
- Borges, J. L. (1999a), 'The Perpetual Race of Achilles and the Tortoise', *Selected Non-Fictions*, E. Weinberger (ed.), New York: Viking Penguin, 43-47.
- Borges, J. L. (1999b), 'A History of Eternity', *Selected Non-Fictions*, E. Weinberger (ed.), New York: Viking Penguin, 123-139.
- Borges, J. L. (2007), 'The House of Asterion', *Labyrinths: Selected Stories and Other Writings*, D. A. Yates, and J. E. Irby (eds.), New York: New Directions, 138-140.
- Bossart, W. H. (2003), *Borges and Philosophy: Self, Time, and Metaphysics*, New York: Peter Lang.
- Campbell, J. (2002), *The Inner Reaches of Outer Space: Metaphor as Myth and as Religion*, Novato: New World Library.
- Carotenuto, A. (1981), *The Vertical Labyrinth: Individuation in Jungian Psychology Studies*, Toronto: Inner City Books.
- Cixous, H. (1976), 'Fiction and its Phantoms: A Reading of Freud's *Das Unheimliche* (The "uncanny")', *New Literary History* 7(3), 525-548.
- Dembo, L. S. (1998), 'Jorge Luis Borges', *Jorge Luis Borges: Conversations*, R. Burgin (ed.), Jackson: University Press of Mississippi, 84-91.
- Derrida, J. (1992), *Acts of Literature*, D. Attridge (ed.), New York: Routledge.
- Derrida, J. (1993), *Aporias: Dying-Awaiting (One Another at) the Limits of Turth*, Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2006), *Geneses, Genealogies, Genres and Genius: The Secrets of the Archive*, New York: Columbia University Press.



- Freud, S. (1955), 'The Uncanny', *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, XVII, J. Strachey (ed.), London: Hogarth Press, 218-252.
- Frish, M. (2004), *You Might be Able to Get There from Here: Reconsidering Borges and the Postmodern*, Madison: Fairleigh Dickinson University Press.
- Gasché, R. (2012), *Georges Bataille: Phenomenology and Phantasmatology*, Stanford: Stanford University Press.
- Gingerich, S. (2009), 'Nothing and Everything: Theoretical and Practical Nihilism in Borges', *Thinking with Borges*, W. Eggington and D. E. Johnson (eds.), Aurora: The Davies Group, 19-36.
- Gracia, J. J. E. (2012), *Painting Borges: Philosophy Interpreting Art Interpreting Literature*, Albany: State University of New York.
- Grimal, P. (1990), *A Concise Dictionary of Classical Mythology*, Oxford: Basil Blackwell.
- Heidegger, M. (1962), *Being and Time*. New York: Harper & Row.
- Jenckes, K. (2007), *Reading Borges after Benjamin: Allegory, Afterlife, and the Writing of History*, Albany: State University of New York Press.
- Johnson, D. E. (2009), 'Introduction: Borges and the Letter of Philosophy', *Thinking with Borges*, W. Eggington and D. E. Johnson (eds.), Aurora: The Davies Group, 1-17.
- Jung, C. G. (1988), 'Approaching the Unconscious', *Man and His Symbols*, New York: Anchor Press, 18-103.
- Jung, C. G. (2004), *Four Archetypes: Mother, Rebirth, Spirit, Trickster*, London: Routledge.
- Kafka, F. (2009), *The Trial*, Oxford: Oxford University Press.
- Kierkegaard, S. (1994), *Fear and Trembling and The Book on Adler*, New York: Alfred A. Knopf.
- Klossowski, P. (1997), *Nietzsche and the Vicious Circle*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Kristeva, J. (1991), *Strangers to Ourselves*. New York: Columbia University Press.
- Lacan, J. (2006), 'The Mirror Stage as Formative of the I Function as Revealed in Psychoanalytic Experience', *Ecrits*, New York: W. W. Norton & Company, 75-81.
- Latour, B. (2004), "'Do You Believe in Reality?'" News from the Trenches of the Science Wars', *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge: Harvard University Press. 1-23.
- Latour, B. (2005), *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Mulhall, S. (2007), *Philosophical Myths of the Fall*. Princeton: Princeton University Press.
- Nancy, J-L. (1993), *The Birth to Presence*, Stanford: Stanford University Press.
- Ovid, *Metamorphoses*, Vol. I, Book I-VIII, Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- Ovid, *Metamorphoses*, Vol. II, Book IX-XV, Cambridge: Harvard University Press, 1958.
- Ranciére, J. (2011), *The Politics of Literature*, Cambridge: Polity.

Aporetics of the *In-Between*: Jorge Luis Borges and the Labyrinth of Undecidability

- Schelling, F. W. J. (2007), *Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology*, New York: State University of New York Press.
- Wilson, J. (2006), *Jorge Luis Borges*, London: Reaktion Books.
- Ziarek, K. (2009), 'The "Fiction" of Possibility', *Thinking with Borges*, W. Eggington and D. E. Johnson (eds.), Aurora: The Davies Group, 69-86.

# EPISTEMOLOGY OF COUNTERFACTUALS AND EXPERIENCE

Fatih ÖZTÜRK\*

## ABSTRACT

Williamson offers an imagination-based account of knowledge of counterfactuals, according to which sense experience plays a role that is neither evidential nor merely enabling. This involves the idea that, in coming to know a counterfactual conditional, *S* visually imagines its antecedent, i.e. supposes the antecedent, and goes on to develop the supposition by an offline imaginative or predictive mechanism that exploits all the background information consisting in *S*'s past experiences of how the actual world behaves; and if such a development leads *S* to add its consequent, then *S* is said to know the counterfactual. Thus, Williamson introduces an interesting epistemic role for sense experience that is not evidential and then goes on to claim that our knowledge of counterfactuals can be classified neither as *a priori* nor *a posteriori*. But if this is the case, then the traditional *a priori/a posteriori* dichotomy must be moved from its central place in epistemology. In what follows I will argue that Williamson is mistaken in thinking that the role of sense experience in our knowledge of counterfactuals does not survive as part of our total evidence. If this is true, then Williamson's epistemology of counterfactuals leaves the traditional *a priori/a posteriori* distinction unmoved. My purpose here is to argue why it is the case.

**Keywords:** Williamson, counterfactual knowledge, imagination, philosophy of philosophy, experience, *a priori / a posteriori* distinction.

## (Karşılgusal Durumların Epistemolojisi ve Deneyim)

### ÖZET

Williamson, herhangi bir *a priori* metod gerektirmeyen bir masabaşı bilgisi epistemolojisi önerir. Ona göre felsefi bilgiye, kavramları ustaca uygulayabilen imgelem mekanizmasının çevrimdışı kullanımı kaynaklık eder. Deneyimin buradaki rolü, ne delil sağlamak ne de kavramların sırf idrak edilmesinden ibaret olup, karşılgusal veya modal önermelerin bilgisine bakıldığı zaman bu açıkça görülebilir. Duyu deneyimleri, algının çevrimiçi bir şekilde işlediğini çevrimdışı değerlendirebilen imgelem yetimizin "bileylenmesini" ya da "biçimlendirilmesini" sağlar. Demek ki eldeki bir karşılgusalın bilinmesinde, özne *S* başlangıçta onun ön bileşeni varsayar ve daha sonra bu varsayımını imgelem mekanizmasını çevrimdışı kullanmak suretiyle geliştirmeye koyulur. Eğer bu işlem *S*'nin bu karşılgusalın art-bileşenini onun ön-bileşenine eklemesine fırsat tanırsa, o zaman *S*'nin bu karşılgusal önermeyi bildiği söylenebilir. Fakat deneyimin buradaki işlevi onun yukarıda ifade edilen iki rolünden de tamamen farklı olduğu için, *S*'nin bilgisi ne *a priori* ne de *a posteriori*dir. Ama eğer bu doğruysa, o zaman geleneksel *a priori / a posteriori* ayrımı epistemolojideki merkezi yerinden sökülüp atılmalıdır. Bu makalede, karşılgusal önermelerin bilgisine deneyin delilsel olarak kaynaklık etmediği savının aslında doğru olmadığı gösterilmeye çalışılacaktır. Duyu deneyimlerinin bilgiye kaynaklık etmedeki rolünün sadece deneysel deliller sağlama işleviyle sınırlandırılması, kavramların ustaca uygulanması için deneyin sağladığı katkının delilsel olmadığı anlamına gelmez. Bu çalışmanın amacı bunu temellendirmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Williamson, deneyim, imgelem, karşılgusal bilgi, felsefe felsefesi, *a priori / a posteriori* ayrımı.

---

\* Pamukkale Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi

*FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2014 Bahar, sayı:17, s. 131-40.

ISSN 1306-9535, [www.flsfdergisi.com](http://www.flsfdergisi.com)

## I. Introduction

In *The Philosophy of Philosophy*, Timothy Williamson (2007a) provides us with an epistemology of armchair knowledge that requires no *a priori* method at all. To explain the possibility of such knowledge, he critically reflects on the methodology and subject matter of philosophy and argues that philosophical inquiry involves neither a special methodology nor a distinctive domain of truths. According to the picture he lays out, since philosophy is much less different than other areas of inquiry including natural sciences, answering philosophical questions requires no special faculty of rational intuition. Also, the mere possession of concepts or our linguistic competence is not a source of armchair knowledge: our notion of analyticity does no explanatory work in epistemological theorizing. Rather, philosophical knowledge derives from an *offline* employment of our ordinary cognitive faculties that involves skills in applying concepts. However, the only role that experience can play here consists in *honing* such cognitive skills by which armchair knowledge is secured. For Williamson, modal claims can be used to illustrate this. Moreover, he suggests that modal knowledge is a “special case” of counterfactual knowledge: our cognitive skills that enable us to know counterfactual conditionals also enable us to know modal propositions.<sup>1</sup> But what exactly is our epistemic access to counterfactuals?

Williamson offers an imagination-based account of knowledge of counterfactuals, according to which sense experience plays a role that is neither evidential nor merely enabling. This involves the idea that, in coming to know a counterfactual conditional, *S* visually imagines its antecedent, i.e. supposes the antecedent, and goes on to develop the supposition by an offline imaginative or predictive mechanism that exploits all the background information consisting in *S*'s past experiences of how the actual world behaves; and if such a development leads *S* to add its consequent, then *S* is said to know the counterfactual. That is, *S*'s knowledge that (CF) if the bush had not been there, the rock would have ended up in the lake depends on past experience for the skillful offline application of the concepts involved in (CF) but not for experiential evidence. Thus, Williamson introduces an interesting epistemic role for sense experience that is not evidential and then goes on to claim that *S*'s knowledge that (CF) cannot be classified either as *a priori* or *a posteriori*. But if this is the case, then the traditional *a priori/a posteriori* dichotomy must be moved from its central place in epistemology.<sup>2</sup>

In what follows I will argue that Williamson is mistaken in thinking that the role of sense experience in our knowledge of counterfactuals does not survive as part of our total evidence. Here my main contention is that

---

<sup>1</sup> See also Williamson (2005, 2007b) for further discussion of the claim that the epistemology of metaphysical modality is case of epistemology of counterfactuals. Recent criticisms of Williamson's account include Jenkins (2008), Vaidya (2010), Roca-Royes (2011), Peacocke (2011), Lowe (2012) and Kroedel (2012).

<sup>2</sup> See Jenkins (2008: 693-4), Boghossian (2011: 489-490) and Tahko (2012: 95-100) for a similar presentation of Williamson's account of knowledge of counterfactuals.

restricting the epistemically relevant justificatory role of experience to experiential evidence does not entail that the experiences necessary to skillfully apply the relevant concepts are not evidential. If this is the case, then Williamson's epistemology of counterfactuals leaves the traditional *a priori/a posteriori* distinction unmoved. My purpose here is to argue why it is the case. First, let us focus on Williamson's account of knowledge counterfactuals, with a special attention to the role of experience.

## II. Williamson's Theory of Counterfactual Knowledge

Williamson claims that the *a priori / a posteriori* distinction should be replaced by a distinction between armchair and non-armchair knowledge. To establish this, he assumes, perhaps following Locke, that the former is based on distinguishing two roles that experience plays in knowledge acquisition. Experience plays an evidential role in coming to know that this car is red; but only an enabling role in knowing that red cars are colored.<sup>3</sup> But, for Williamson, there are many cases of knowledge in which the role of experience is neither evidential nor enabling. He suggests that our knowledge of counterfactuals is a case in point. The role played by experience in counterfactual knowledge is not evidential; nor is it merely enabling; in coming to know a counterfactual conditional, experience does something in between these two roles. What role does experience play in our knowledge of counterfactuals? Williamson suggests that his account of the epistemology of counterfactuals will provide the answer. According to this account, knowledge of counterfactuals is achieved by using our faculty of imagination offline in the following way:

One supposes the antecedent and develops the supposition, adding further judgments within the supposition by reasoning, offline predictive mechanisms, and other offline judgements.... All of one's background knowledge and beliefs are available from within the scope of the supposition as a description of one's actual circumstances for the purposes of comparison with the counterfactual circumstances.... To a first approximation: one asserts the counterfactual conditional if and only if the development eventually leads on to add the consequent. (Williamson 2007a: 152-3)

For example:

You are in the mountains. As the sun melts the ice, rocks embedded in it are loosened and crash down the slope. You notice one rock slide into a bush. You wonder where it would have ended if the bush had not been there. A natural way to answer this question is by visualizing the rock sliding without the bush there,

---

<sup>3</sup> Its enabling role here is this: experience is necessary to acquire the concepts forming the proposition that red cars are colored.

and then bouncing down the slope into the lake at the bottom. Under suitable background conditions, you thereby come to know this counterfactual: (CF) if the bush had not been there, the rock would have ended in the lake. (Williamson 2007a: 142)

As Boghossian (2011: 490) also points out, this description of our actual procedures for evaluating counterfactuals leaves many fundamental questions concerning the nature of both imagination and counterfactual conditionals unanswered, such as Goodman's problem cotenability. Owing to limitations of spacetime, my discussion will only be restricted to the role of experience in counterfactual knowledge.

Williamson proposes (2007b: 111) that in our imagination-based account of knowledge of counterfactuals, "experience can play a role that is neither strictly evidential nor purely enabling. For it can mould the ways in which we later imagine and judge, beyond what is needed to grasp the relevant concepts, without surviving as part of our total evidence." What Williamson has in mind here is that experience plays a crucial role in *honing* our ability to evaluate offline in the imagination sentences that we can evaluate online in perception. More specifically, the role experience plays in counterfactual knowledge is that it epistemically grounds, not just simply supply, the relevant concepts, which is meant to say that experience is needed for the skillful application of concepts. To explain what this role is supposed to be like and how it differs from its evidential and enabling roles, Williamson (2007a: 166) offers the following example-specific considerations:

134

I know a posteriori that two marks in front of me are at most two inches apart. Now I deploy the same faculty offline to make a counterfactual judgment: (25) if two marks had been nine inches apart, they would have been at least nineteen centimeters apart. In judging (25), ... I visually imagine two marks nine inches apart, and use my ability to judge distances in centimeters visually offline to judge under the counterfactual supposition that they are at least nineteen centimeters apart.... Thus I know (25).

Appealing to a reliabilist criterion for knowledge, he says that since our imagination is a reliable belief forming process, (25) qualifies as a case of knowledge. However, according to Williamson, experience plays no evidential role in (25) at all, because

I do not consciously or unconsciously recall memories of distances encountered in perception, nor do I deduce (25) from general principles I have inductively or abductively gathered from experience.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Yet knowledge of (25) is not *a priori*, because the contribution of experience in this case is far more than enabling.

Moreover, experience does not also play a purely enabling role in this case since experiences needed to evaluate (25) go far beyond the experiences needed to form the concepts involved in (25).

The causal role of past sense experience in my judgment of (25) far exceeds enabling me to grasp the concepts relevant to (25).<sup>5</sup>

But the role of sense experience is, in Williamson's terms, as follows:

I know (25) only if my offline application of the concepts of an inch and a centimeter was sufficiently skillful. Whether I am justified in believing (25) likewise depends on how skillful I am in making such judgments. My possession of appropriate skills depends constitutively, not just causally, on past experience for the calibration of my judgments of length in those units.<sup>6</sup>

A third role assigned to experience here is this: experience is needed for the skillful application of concepts. As it stands, this seems to be an important insight. For it suggests that supplying evidence is not the only epistemically relevant role that experience can play in knowledge acquisition: in addition to its evidential and enabling roles, experience plays a third role in honing our ordinary cognitive abilities that involve skills in applying concepts. Now this would indeed be quite significant for epistemology if there were such a third role for experience; because, it would have the alarming consequence, among other things, that the *a priori* / *a posteriori* distinction is "too crude to be of much epistemological use." In particular, it seems that if the third role for experience is really distinctive in the sense that it is not reducible to its evidential role, then the *a priori* / *a posteriori* distinction will be out of place when analyzing the epistemic status of (25). But this, I think, depends on whether the envisaged third role is really distinctive. So the question that needs to be addressed here is this: is the third role for experience that Williamson describes reducible to its evidential role? I think that it is. Here is why?

### III. The Role of Experience in Counterfactual Knowledge

It may perhaps be the case that we come to know counterfactuals by using our imagination offline that involves skills in applying concepts,

---

<sup>5</sup> But, on Williamson's view, this does not mean that knowledge of (25) is *a posteriori*. If we classify it as a case of *a posteriori* knowledge, then we will also have to classify knowledge of modal truths as *a posteriori*. However, there are many instances of knowledge of philosophically significant modal truths which are clearly not *a posteriori*.

<sup>6</sup> Boghossian (2011: 490) rightly criticizes this epistemology for counterfactuals by saying that "it relies on several only dimly understood notions, such as that of the "offline" application of a cognitive faculty. It is steeped in psychological speculation.... And it seems to depend on a controversial (and to me, implausible) reliabilist criterion for knowledge."

and so it may be that experience is necessary for applying the relevant concepts skillfully. But why is it the case that our skillful application of concepts, though depends on experience, does not amount to the provision of experiential justification? Williamson supposes that, when using our imagination offline to evaluate a given counterfactual, while these perceptually honed cognitive skills are kept alive, the corresponding pieces of experiential evidence somehow cease to exist. Williamson's account of counterfactual knowledge relies mainly on this assumption. But he has failed to substantiate it.<sup>7</sup>

Also, Williamson's case for the distinctiveness of the envisaged third role is built on inconsistency. In saying that "nor do I deduce (25) from general principles I have inductively or abductively gathered from experience", he actually commits to the position that *a posteriori* justification comes only from inductive or abductive inferences from perceptual evidence. But this is unduly restrictive and inconsistent with his account of counterfactual knowledge, since it implies that epistemic justification is exclusively a matter of one's evidence. As stated, his account of counterfactual knowledge allows, however, that one is justified in believing that *p* only if one skillfully applies the concepts in *p*; and this is equivalent to saying that justified belief is not exclusively a matter of one's evidence. Besides, since the traditional conception of *a posteriori* is theory neutral, it does not suggest that *a posteriori* justification consists exclusively of inductive or abductive inferences from perceptual evidence; nor does it even entail that epistemic justification is solely a function of one's evidence. This means that the traditional conception of *a posteriori* is, contrary to Williamson's opinion, indeed compatible with his epistemology of counterfactuals. The latter is also consistent with the traditional conception of *a priori*, because it neither suggests nor entails that the evidential role of experience consists only of experiential evidence.<sup>8</sup> So, Williamson's position that the third role involving the skillful application of concepts is not evidential is incoherent, an incoherency that originates in stating the *a priori* / *a posteriori* dichotomy only in terms of the evidential role that experience may have in knowledge acquisition.

It is, I think, a mistake to consider the role of sense experience in knowledge of counterfactuals as non-evidential. For, restricting the evidential role of experience to experiential evidence does not entail that the experiences necessary to skillfully apply the relevant concepts are not evidential. We can accept that a given counterfactual claim can depend on experience for the skillful application of concepts, but the thing that it is not some experiential evidence defined as propositions known but the skillful

---

<sup>7</sup> This critique of Williamson's epistemology for counterfactuals is on similar lines as Jenkins'. In Jenkins' (2008: 700) terms, "why is he [Williamson] so sure that the envisaged empirical 'moulding' of the habits which guide our counterfactual thinking does not simply amount the provision of empirical evidence for those counterfactuals? Perhaps because he thinks of evidence as propositional, and thinks that one can gain and keep these empirically honed conceptual skills despite loss of the corresponding pieces of empirical knowledge, or failure ever to have gained them. But this needs argument. For those who conceive of evidence differently, things may be even trickier."

<sup>8</sup> See Albert Casullo (2012: 310-318) for a similar objection to Williamson's view.



application of concepts that justifies the counterfactual does not simply make this form of epistemic dependence on experience non-evidential. In order for the latter not to count as evidential, it must be the case that experiential justification consists exclusively of some inductive or abductive inferences from perceptual data. But why restrict it thus, and on what grounds?

Inasmuch as the skillful application of concepts based on past experience is a necessary condition on justified belief, our perceptually molded conceptual skills also amount to the provision of empirical evidence just like the ones inductively or abductively gathered from experience. Our imagination, like our senses, is informed and disciplined by experience so that it constrains our imagination to avoid irrelevant counterfactual scenarios. This is perhaps why we take our senses to be an online source of experiential justification. So we may here draw a parallel between perception and imagination. What perception contributes to imagination is quite similar to what it actually contributes to senses; and this constitutes a good reason for thinking that our perceptually honed cognitive skills are also, though offline, sources of experiential justification. In saying that “I deploy the same faculty offline to make a counterfactual judgment”, Williamson himself seems to concede to this point. Given that by “the same faculty” he has in mind perception, we may even say that our imagination actually consists of nothing but an offline deployment of our faculty of perception. Furthermore, if imagination gets its reliability from experience and if we think of the reliability of our cognitive skills as evidentially relevant, then there is really nothing that prevents them from counting as evidential.

So, if one can skillfully apply the concepts involved in a given counterfactual and if one’s imaginative ability to do so depends constitutively on her experiences past, then sense experience’s contribution to one’s knowledge of counterfactuals is clearly evidential. This is because both developing the antecedent and adding the consequent are based evidentially on certain memories of having visually encountered similar situations in the past. To see this, let us consider Williamson’s mountain example in more detail.

While wondering in the mountains I just see one rock slide into a bush. Since I am wondering, I begin to wonder how the rock would behave in nearby possible worlds where the bush is absent. I claim to know that (CF) if the bush had not been there, the rock would have ended up in the lake. How do I know this counterfactual? I come to know (CF), thanks to Williamson, by first visually imagining the movement of the rock in the absence of the bush; and then I try to develop it, i.e. try to accurately predict the behaviour of the rock in such a physically or metaphysically possible scenario, by using again my perceptually honed faculty of imagination offline. If such a development leads me to add that the rock is going to end up in the lake— that is, if my offline application of the concepts of a sliding rock and a slope is sufficiently skillful— then I know (CF).

Now, even if we are to accept this description as correct and even if it is the case that what justifies or grounds (CF) is the skillful application of

the concepts that depends on past experience, the role of experience in knowing (CF) is still clearly evidential. For, no matter how well our imagination is perceptually “honed” or “molded”, it can yet come up with the wildest scenarios possible. But, in order for my imagination to proceed as “realistically” as it can, it must exploit some background knowledge and constitutive facts. As Tahko (2012: 93) clearly points out, “[t]heir [background knowledge and constitutive facts] key role is to restrict our imagination to rule out irrelevant counterfactual suppositions.” That is, both in supposing the antecedent to be true and successfully predicting that the rock is going to end up in the lake, my imagination can utilize all my background knowledge “based strictly on our knowledge of the actual world.”<sup>9</sup> So, if I am to avoid the cases where the antecedent of (CF) is physically or metaphysically impossible, the background knowledge that my imagination needs to utilize should consist of certain memories of having visually encountered similar slopes without bushes in the past. How else can I get to visually imagine the movement of the rock in the absence of the bush?

To conclude, when I use my imagination *offline* to accurately predict the behaviour of the rock in the absence of the bush— that is, to skillfully judge that the rock would have ended up in the lake— I need to recall memories of how rocks generally behave in similar circumstances encountered in perceptual experience. Since my imaginative ability to do so is based on my past experiences in this way, sense experience’s contribution to my knowledge of (CF) is nothing other than being evidential. Therefore, knowledge of (CF) is clearly *a posteriori*.<sup>10</sup> So my conclusion is that since

---

<sup>9</sup> See Tahko (2012: 100-107) for a detailed discussion of this issue. Tahko’s main objection is that “certain elements of the epistemology of counterfactuals that he [Williamson] discusses, namely so called background knowledge and constitutive facts, are already saturated with modal content which his account fails to explain.” According to Tahko (2012: 93), “background knowledge turns out to be problematic in cases where we are dealing with metaphysically possible counterfactual suppositions that violate the actual laws of physics.... [U]nless Williamson assumes that background knowledge corresponds with the actual, true laws of physics and that these laws are metaphysically necessary, it will be difficult to address this problem. Furthermore, Williamson’s account fails to accommodate the distinction between conceivable yet metaphysically impossible scenarios, and conceivable and metaphysically possible scenarios. This is because background knowledge and constitutive facts are based strictly on our knowledge of the actual world.”

<sup>10</sup> Williamson (2007a: 169) maintains, however, that if we classify (CF) as a case of *a posteriori* knowledge, then knowledge of many significant modal truths, such as the proposition that (MT) “it is necessary that whoever knows something believes it”, will also be classified as *a posteriori*. But, for Williamson, (MT) cannot be properly classified as *a posteriori*, because “the experiences through which we learned to distinguish in practice between belief and non-belief and between knowledge and ignorance play no strictly evidential role....” Knowledge of (MT) can’t also be properly classified as *a priori*, since the role of experience in this case is more than purely enabling. I agree with Williamson that knowledge of (MT) is not *a posteriori*, but this does not mean that (CF) is also not *a posteriori*. As Jenkins (2008: 695-698) has convincingly argued, Williamson has not given us any good reason to think that modal epistemology can really be reduced to counterfactual epistemology. So it is not clear that Knowledge of (MT) is a “special case” of knowledge of (CF). It is also unclear whether or not the role of experience in knowledge

*Fatih ÖZTÜRK*

experience also plays an evidential role in my knowledge of (CF), Williamson's counterfactual epistemology fails to demote the *a priori* / *a posteriori* knowledge distinction from its central place in epistemology.

**REFERENCES**

- Boghossian, Paul (2011) "Williamson on the A Priori and Analytic", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXXII, No. 2, 488-497.
- Casullo, Albert (2012) *Essays on A Priori Knowledge and Justification*, Oxford: Oxford University Press.
- Jenkins, Carrie S. 2008: "Modal Knowledge, Counterfactual Knowledge and the Role of Experience", *Philosophical Quarterly* 58, 693-701.
- Kroedel, Thomas (2012) "Counterfactuals and Epistemology of Modality", *Philosophers' Imprint*, Vol. 12, No. 12, 1-14.
- Lowe, Jonathan E. (2012) "What is the Source of Our Knowledge of Modal truths", *Mind*, Vol. 121, No. 484, 919-950.
- Peacocke, Christopher (2011) "Understanding, Modality, Logical Operators", *Philosophy and Phenomenological Research*, 82, 472-480.
- Roca-Royes, Sonia (2011) "Modal Knowledge and Counterfactual Knowledge", *Logique et Analyse* 54 (216), 537-52.
- Tahko, Tuomas E. (2012) "Counterfactuals and Modal Knowledge", *Grazer Philosophische* 75, 344-57.
- Vaidya, Anand J. (2010) "Understanding and Essence", *Philosophia* 38, 811-33.
- Williamson, Timothy (2005) "Armchair Philosophy, Metaphysical Modality and Counterfactual Thinking", *Proceedings of the Aristotelian Society* 105, 1-23.
- Williamson, Timothy (2007a) *The Philosophy of Philosophy*, Oxford: Blackwell.
- Williamson, Timothy (2007b) "Philosophical Knowledge and Knowledge of Counterfactuals", *Philosophical Knowledge—Its Possibility and Scope* içinde, ed. Christian Beyer & Alex Burri, Amsterdam: Rodopi, 89-123.

# FELSEFEDE VE FİZYOLOJİDE CAMERA OBSCURA 19. YÜZYIL ALMAN DÜŞÜNCE DÜNYASINA DAİR BİR İNCELEME

Kaan KANGAL\*

## ÖZET

*Marx ve Engels, Hegel'in nesnel idealizmine getirdikleri sistematik eleştiriyi Hegel'in diyalektiğini yeniden ayakları üzerine oturtmak olarak tanımlamışlar ve bunu Alman İdeolojisi'nde ilk defa Camera Obscura figürüyle ifade etmişlerdir. Camera Obscura mekanik bilimlerde modern fotoğraf makinesinin ilk prototipi ve göz fizyolojisinde görme eyleminin sinirbilimsel temelini teşkil etmiştir. Camera Obscura Marx ve Engels'in ideoloji teorisinin temellendirilmesinde analogik bir işleve sahiptir. Bu retorik figürün kullanıldığı alan felsefe, kökeni ise mekanik ve fizyoloji bilimleridir.*

*Anahtar sözcükler: Johannes Müller, Hermann von Helmholtz, Leibniz, Hegel, Feuerbach, Marx, Engels, Camera Obscura, Bilim Tarihi, Bilim Felsefesi, Diyalektik*

## (Camera Obscura in Philosophy and Physiology. A Study on the 19th Century of German World of Thought)

### ABSTRACT

*Marx and Engels have defined their criticism of Hegel's objective idealism as putting it upside down and expressed it in German Ideology with the figure of Camera Obscura. Camera Obscura has represented the first protoype of modern cameras in mechanics and the neuroscientific base of perception in the physiology of eye. Camera Obscura plays an analogical role in the foundation of ideology theory in Marx and Engels. The field, which this rhetorical figure has been used in, is philosophy, its sources are mechanics and physiology.*

*Keywords: Johannes Müller, Hermann von Helmholtz, Leibniz, Hegel, Feuerbach, Marx, Engels, Camera Obscura, History of Science, Philosophy of Science, Dialectics*

---

\* Nanjing Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi.

*FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2014 Bahar, sayı:17, s. 141-69.  
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com*

Döndürmek, ters çevirmek, baş aşağı durmak, yeniden ayakları üzerine oturtmak Marx ve Engels'in kullanmayı sevdiği retorik figürler arasında yer alıyor. *Alman İdeolojisi*'nde "bütün ideolojilerde insanlar[ın] ve onların ilişkileri[nin] bir camera obscura'daki gibi baş aşağı" durduğunu söylerler.<sup>1</sup> Bu baş aşağı veya ters durma hali "tıpkı nesnelere gözün ağ tabakası üzerinde ters çevrilmesinin onların doğrudan fiziksel yaşam süreçlerinden ileri gelmesi gibi, insanların tarihsel yaşam süreçlerinden ileri gelir". Alman felsefesi gökyüzünden yeryüzüne iner; keza aslanan "yeryüzünden gökyüzüne" çıkmaktır. Felsefenin çıkış noktası insanların söyledikleri, hayal ettikleri, kavradıkları değil, faal insanların yaşamları, pratik eylemleri ve "onların kendi yaşam süreçleri" olmalıdır. Marx ve Engels Alman felsefesinin baş aşağı duruşunu anlatırken "en olmadık hayallerin" ve tasavvurların üretilmesinin sadece felsefeye özgü olmadığını, insanın fizyolojik yanlısamlarla karşı karşıya kaldığının altını çizer ve böylece felsefe ve fizyoloji arasında bir analogi kurarlar.<sup>2</sup> Yanlısamlar her alanda insanın karşısına çıkabilirler ve somut koşullara göre uygun yöntem her ne ise ona göre ortadan kaldırılabilirler ve kaldırılmalıydılar.

*Kapital*'in ikinci baskısına son sözde Marx kendi diyalektik yönteminin, Hegel'ininkinin "tam tersi" (*direktes Gegenteil*) olduğunu söyler. Marx'a göre Hegel düşünce sürecini "ide adı altında bağımsız bir özneye dönüştürmüştür". Buna karşın Marx'ta "idesel olan, insan kafasının içinde tersine çevrilmiş ve tercüme edilmiş maddesel olandan başka birşey değildir". Buna rağmen, diye devam eder Marx, *Kapital*'de ortaya konulan çalışmanın sanki "a priori bir yapıymış gibi gözükebileceğini" belirtir. Marx'ın yapmak istediği, yine kendi tabiriyle, yaşamın sunduğu malzemeyi "malzemenin yaşamı" şeklinde yansıtmaktır (*wiederspiegeln*).<sup>3</sup>

Hegel'in bağımsızlaşmış öznesi kendisini "gerçek olanın Demiurg'unda" gösterir. *Demiurg*, yani *el işçisi*, Hegel'de gerçekliği kuran ve işleyen öznedir. Burada hemen belirtmekte fayda var: "gerçek olanın Demiurg'u" bir takılı isim tamlamasıdır ve gerçeklik ile Demiurg arasındaki ilişkiyi Marx tam tersine çevirirken bu, kendisini her iki sözcük arasındaki dilsel ilişkisinin içeriğinde de yansıtır: gerçekliği işleyen el işçisi (*Demiurg*), gerçekliğin işlediği el işçisine *çevrilir*. Reel varlık, faal özne karşısında öncelik kazanır. Faal el işçisi işlediği gerçekliği bilincinde yansıtır, ancak burada yansıtılan, birincil olarak reel varlığın kendisidir. Demiurg, içinde yaşadığı gerçeklik tarafından işlenir; ve *ardından* bu gerçekliği işler. Hegel'de Demiurg'un, içinde yaşadığı gerçeklikle olan bağları kopmuştur. Marx bu bağları yeniden kurmak gerektiğini söylerken Hegel'in diyalektiğinin "başı üzerinde" durduğunu belirtir. Diyalektik "tersine çevrilmek zorundadır ki, mistik kılıfı içindeki rasyonel çekirdek ortaya çıkartılabilsin".<sup>4</sup>

Daha sonraları Engels *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Çıkışı* adlı eserinde bu (*tersine*) çevirme eylemini reel diyalektik

<sup>1</sup> Karl Marx / Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, Tonguç Ok / Olcay Geridönmez (çev.), Evrensel Basım Yayın İstanbul, 2013, s. 34.

<sup>2</sup> A.g.e., s. 35.

<sup>3</sup> MEGAI/6.1., s. 709.

<sup>4</sup> A.g.e.

ve kavram diyalektiği arasındaki zıtlık üzerinden açıklar. 18. yüzyıl bilimleri, der Engels, ansiklopedik ve “toplayıcı bilimlerdir”. Gerçeklik birçok unsuru barındırır ve bilimler bu farklılıkları kategorize ederek, arşivleyerek, sınıflandırarak yanyana getirir. Felsefe ve bilimler henüz 19. yüzyılda “düzenleyici bilim” olabilmişlerdir. Buna Hegel’in felsefesi de dahildir. Düzenleyici bilim, “süreçlerin, şeylerin kökeni ve gelişimi bilimidir”; olayları, olguları ve gelişimleri “bir büyük bütünde” birleştirir.<sup>5</sup> Bu bütünleştirme faaliyeti Hegel’de kavramların bağımsızlaşması, temsil ettikleri şeylerle olan bağlarının kopması üzerinden gerçekleşmiştir. “Hegel’de diyalektik, kavramın öz gelişimidir”. Bu biçimiyle, Hegelci diyalektik felsefe ve yöntem kullanılamaz.<sup>6</sup> Hegel’in diyalektiği kavramların yansıttığı tezahürlerin, maddesel olana geri tercüme edilmesi koşuluyla kullanılabilir. “Gerçek şeyler” (*die wirklichen Dinge*) kavramların suretleri (*Abbilder*) değildir; kavramlar gerçek şeylerin suretidir.<sup>7</sup>

İnsanın bilinci ve düşünceleri maddesel ilişkilerin yansımalarıdır. Bu yansımaları Engels katoptrik tezahürler<sup>8</sup> şeklinde anlar. Düşünüm içinde yansıyan varlık, düşünce üzerinden varlığa geri yansır. Aktif bir faaliyet olarak düşünüm, varlıktan aldığı işler ve bunu varlığa geri yansıtır. Düşünüm tıpkı bir ayna gibi hem etken hem de edilgen bir karaktere sahiptir. Bir yandan varlık düşünüm içinde yansır ve kendisini etken olarak yansıtır; diğer yandan düşünüm varlıktan aldığı ve işlediğini etken olarak yansıtır. Yan-sıma ve yan-sıtmadaki etkenlik ve edilgenlik yan-sımadaki yan-lılığa bağlıdır.<sup>9</sup> Düşünüm ve varlık arasındaki ilişki bir süreklilik arz ettiği için yansıma ilişkisi devamlı kendisini tekrar eder ve tekrar edilir. Bu yansıma ilişkisine Marx ve Engels’te tekabül eden kavram “yeniden yansımadır” (*Wieder-spiegelung*).<sup>10</sup>

Sadece varlık içinde mevcudiyet kazanan, ama ondan farklı (*differa, unterschieden*), çünkü kendisini onun karşısına koymak zorunda olan düşünüm, yansımanın yan-larından birisidir. Bu iki yanlılık yansımadaki karşıtlığı olanaklı kılar. Burada bir parantez daha açalım: 20. yüzyılda yapılan dil reformlarıyla yeniden basılan Marx ve Engels’in eserlerinde demin bahsettiğimiz *Wiederspiegelung* (*yeniden yansıma*) kavramı son derece ironik bir şekilde *Widerspiegelung* (*karşı yansıma*) olarak geçer. Her yansımada yansımaya içkin karşıtlık yeniden üretildiği için, yansımanın iki ayrı (*verschieden*) momenti olan *tekerrür* ve *karşıtlık* bu dil reformuna rağmen ve yine bunun sayesinde – tesadüfen de olsa – bir birlik arz edebilmiştir. Ama bizim asıl ilgilendiğimiz, ideolojik reflekslerin tersine çevrilmesi, yeniden ayakları üzerine oturtulmasıdır ki, bu, yansımanın (*wieder-spiegelung*) özel bir türüyle ilişiktir: *ters yansı(t)ma* (*Wider-spiegelung*).

<sup>5</sup> MEGAI/30.1., s. 150.

<sup>6</sup> A.g.e., s. 148.

<sup>7</sup> A.g.e., s. 148d.

<sup>8</sup> A.g.e., s. 133.

<sup>9</sup> Hans Heinz Holz, *Dialektik und Widerspiegelung*, Köln 1983, s. 70; Hans Heinz Holz: “Spekulative und materialistische Philosophie”, *Societas Hegeliana* (Hg.): *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie – Societas Hegeliana Jahrgang 1983*, Köln 1983, s. 29.

<sup>10</sup> MEGAI/30.1., s. 127.

Conrad Schmidt'e yazdığı mektupta (27 Ekim 1890) Engels *yeniden ayakları üzerine oturtmak* figürünü nasıl anlamak gerektiğine değinir. Ama bunu anlatırken yine fizyolojik bazı örneklere başvurur: "Ekonomik, politik ve diğer refleksler tıpkı insan gözünde olduğu gibi bir toplayıcı mercekten geçer ve kendilerini baş aşağı duracak şekilde gösterirler. Buradaki tek eksik, [ideolojik refleksleri] [...] yeniden ayakları üzerine oturtacak [bir] sinir aparatının olmayışı. Piyasa insanı, endüstri ve dünya pazarındaki hareketi para piyasasının ve borsanın tersine çeviren yansımada görür; burada [piyasa insanı] için sonuç, sebep haline gelir".<sup>11</sup> Devamında ise yansımayı (*Widerspiegelung*) *yeniden ayakları üzerine oturtmakla* özdeşleştirir: "İktisadi ilişkiler zorunlu olarak hukuk prensipleri şeklinde [ters] yansı[t]ılır", "baş aşağı" çevrilir: "faaliyette bulunanlar bilince varmadan bu [yansıma] gerçekleşir; hukukçu aprioristik cümlelerle uygulamalarda bulunmak için kendisini koşullandırır; halbuki bunların hepsi iktisadi reflekslerdir – herşey baş aşağı durur. Bilinmediği sürece, bizim ideolojik bakış dediğimiz bu tersine çevrim, iktisadi temele geri tesir eder".<sup>12</sup>

Bir analogi olarak camera obscura'nın sadece *Alman İdeolojisi*'nde kullanıldığını baştan belirtelim. *Baş aşağı durmak* konusunda daha sonra örneğin *Kapital*'de veya Engels'in Feuerbach çalışması ve Schmidt'e yazdığı mektuplarda devamlı tercih edilen figürlerin amuda kalkan ya da yer çekiminden bağımsız, boşlukta süzülen bir Hegel karikatürü olduğuna değinmiştik. Bunun haricinde, özellikle Engels'in felsefi ve fizyolojik olarak görme eyleminde altını devamlı çizdiği özdeşlikler önemli: insan gözü, önünde duran nesnelere görsel olarak alır (*perceptio, wahr-nehmen*). Işık ışınlarının kendine özgü yayılma biçiminden ötürü, nesnelere çarpıp insan gözünden içeri giren ışınlar gözün arkasında bulunan ağ tabakasına ters şekilde düşer. Sonuç olarak karşımızda ayakları üzerinde duran kişinin sureti benim göz tabakam üzerinde baş aşağı durur. Ağ tabakası ve beyin bu baş aşağı duran sureti yeniden ayakları üzerine oturtur. İnsan beyninin bu fizyolojik özelliği doğuştan sahip olunan bir özelliktir. Engels'in bahsettiği, ideolojik refleksleri tersine çevirecek aparat ise doğuştan edinilmez, teorinin emeğiyle inşa edilir. Engels'in metaforik tabiriyle söylersek: Marx'ın felsefeye ve politik ekonomiye getirdiği eleştiri burjuva toplumunda üretilen ideolojik refleksleri tersine çeviren *yapay* bir 'ağ tabakası' veya 'nörolojik bir aparat'.

### **Feuerbach'ın Tersine Çevrim Programı**

Kavram diyalektiğinin bağımsızlaşmasıyla ilgili – Feuerbach'la *beraber* ve onun kulak tırmalayıcı terminolojisine *rağmen* söylersek – şöyle bir resim çizilebilir: "tinin organı olan baş", vücudun geri kalan kısmından koparılmıştır.<sup>13</sup> Başın omuzlar ve boyun üzerinde duruyor oluşu anatomik olarak belirlidir. İnsan, başı üzerinde değil, ayaklarıyla yürür. Tam tersi şekilde, insan ayaklarıyla değil, kafasıyla düşünür. Aynı vücudun farklı

<sup>11</sup> MEW 37, s. 488.

<sup>12</sup> A.g.e., s. 491d.

<sup>13</sup> FGW 9, s. 20.



organları olarak baş ve ayaklar birbirlerini şart koşarlar.<sup>14</sup> Kendi düşünce dünyamda başı vücudun geri kalanından ayırabilir ve böylece farklı parçaları yanyana getirerek bir “aynı andalık”<sup>15</sup> yaratabilirim. Örneğin beynin çalışma biçimini fizyolojik olarak veya kas hareketlerini anatomik olarak tasvir edebilsen bu parçaları tikel olarak ele almak ve diğer parçalardan soyutlamam gerekir ki, ardından bu parçalardan bir bütünlüğe ulaşabileyim.

Kendi tasavvurumda yanyana getirdiğim tikel parçaları bu şekilde “zamana oturturum”. Sonuç olarak tikel parçaların aynı andalığını ortadan kaldırır (*aufheben*) ve yerine “ardışıklığı” koyarım. Birbirinden izole ettiğim bazı parçaları “sanki yoklarmış gibi” düşünürüm. Keza bu görünüşte çelişkili durumdan şuraya varmak istiyordum: bütünlüğün “gözlerimin önünde oluşmasını sağlarım”. “Başlangıç olarak koyduğum şey ilk önce saf belirsiz olandır; henüz ona dair hiçbir şey bilmiyorumdur – temsil eden bilginin kendisinin bilgi haline gelmesi gerekir”. Hegelci aksarıyla Feuerbach devamında “sadece kavramın kendisiyle başlanılabileceğini” söyler. Çünkü araştırma nesnesi olarak belirlenmiş her ne varsa bundan başlamak, her halükarda başlangıç kavramının doğasını içinde barındırır. “Başlangıç, belirsiz olan olduğu için, ilerletim, belirlenim anlamı taşır. Her ne ile başlamışsam o şey temsil süreciyle belirlenmeye, açıklanmaya başlar. Dolayısıyla ilerletim bir [bakıma] geriletimdir – geriletimde [...] düşüncenin zamansallaşmasını geri kazanırım: kaybolup gitmiş özdeşliği yeniden üretirim”.<sup>16</sup> Şöyle bir örnekle bitirelim: eğer bir bitkinin tomurcuklanıp nasıl çiçek açtığını anlatıyorsam, önce bitkiyi, tomurcuğu ve çiçeği birbirinden soyutlar, ardından botanik tasvirimi doğru ardışıklığa göre yaparım. Bu tasvirle bitkiyi kendi tasavvurumda tomurcuklandırabilir ve ona çiçek açtırabilirim. Böylece başlangıçta ortadan kaldırdığım özdeşliği geri kazanırım.

Feuerbach buradan beyin organına geri döner; çünkü onun için esas problem insan organizmasının bir bütün olarak nasıl kavranabileceğidir ve – kelimenin *asıl olmayan* anlamıyla – *beynin* veya *kafanın düşündüğünü* söyler.<sup>17</sup> Kelimenin *asıl* anlamı ise der ki, beyin değil, *insan* veya *ben düşünür*. Düşünüm *asıl* olarak insan öznesinin bir yüklemidir: *insan* (özne) *düşünür* (yüklem). Keza Hem Marx ve Engels hem de Feuerbach için şu cümle sadece *asıl olmayan* anlamda geçerli bir cümledir: düşünüm her zaman varlığa dair (bir) düşünümdür. Varlık üzerine düşünen – kelimenin *esas* anlamıyla –, düşünüm değil, insandır. Düşünüm insana ait bir özelliktir ve bu özellik sıradan bir cümlede ifadesini – *asıl* anlamıyla – yüklem olarak bulur. Bir düşünceye dair düşünüyorsam bile burada o düşünceyi bir varlık olarak alıyorum demektir; veya bu hakkında düşündüğüm düşünce bir varlığın tezahürüdür.

Feuerbach’ın Hegel eleştirisi genel hatlarıyla yukarıda bahsedilen özne ve yüklem arasındaki ilişkinin asıl olan ve asıl olmayan anlamlarının yerlerinin değiştirilmesi veya tam tersine çevrilmesinden ibarettir; kısaca

<sup>14</sup> Krş. a.g.e., s. 23.

<sup>15</sup> A.g.e., s. 25.

<sup>16</sup> A.g.e.

<sup>17</sup> Bkz. FGW 10, s. 122-126, 128, 129, 136.

temel mesele: özne ve yüklem yerlerinin değiştirilmesidir. *Felsefenin Reformasyonu* eserinde Feuerbach şöyle der: “yüklem özne yapılarak ve özne, nesne ve prensip yapılarak” Hegel’in bağımsızlaştırdığı kavram diyalektiği geri kazanılmalıdır. Bu operasyonu Feuerbach “spekülatif felsefeyi tersine çevirmek” şeklinde niteler.<sup>18</sup> Hegel’de baş, vücut karşısında; kavram, gerçeklik karşısında bir kendiliğindenlik (*Eigenständigkeit*) kazanır. İnsanın düşünümü “insanın dışına yerleştirilir. [...] Her nasıl teoloji, insanı ikileştirerek ve dışsallaştırarak dışsallaşmış özü yine onunla özdeşleştiriyorsa, Hegel de basit, kendisiyle aynı olan doğa ve insan özünü çoğullatır ve dört bir yana saçar ki, şiddetle birbirinden koparılmış olanı yine aynı şiddette dolaymlasın”.<sup>19</sup> Düşünümün özü düşünme eyleminin dışına konularak, düşünümün, kendisine karşı soyutlanması sağlanır. İnsanın özü insanın dışına yerleştirilir: insan “kendi kendisine yabancılaşmış hale gelir”.<sup>20</sup>

Feuerbach’a göre Hegel, Tanrı’yı da kendi kendisine yabancılaştırır. Tanrı’ya atfedilen tüm yüklemeler onu “gerçek bir öz” haline getirir. Örneğin Tanrı “güç, bilgelik, iyilik, sevgi” ile özdeşleştirilir.<sup>21</sup> Ama söz gelimi Tanrı’nın sevgisi dendiğinde Tanrı insansılaştırılır; çünkü sevebilen ve seven Tanrı değil, insandır.<sup>22</sup> Yine Tanrı’ya atfedilen sonsuzluk, insanın içinde yaşadığı sonlu dünyanın yadsınmasıyla mümkündür. Sonsuzluğu kendisine nihai erek bilen spekülatif felsefe, diyor Feuerbach, sonsuz olandaki hakikati “dolaylı olarak, tam tersi şekilde” sonlu olanda bulur. Belirlilik arz eden böyle bir sonsuzluk, sonuç itibarıyla, “sonsuz olan olarak değil, sonlu olan olarak ortaya konur”. Yani, diyor Feuerbach, sonlu olan sonsuz olandır. Ama, diye devam ediyor, yeni, Feuerbachçı felsefenin görevi “sonsuz olanı sonlu olan olarak değil, sonlu olanı sonlu olmayarak, sonsuz olarak tanımak; veya: sonlu olanı sonsuz olana değil, sonsuz olanı sonlu olana yerleştirmek” şeklinde tanımlar.<sup>23</sup>

Bu soyutlamalarında Feuerbach’ın söylemek istediği özetle şudur: canlı varlıklar olarak sonlu bir dünyada yaşıyoruz. İnsan düşüncesi, insanın sonluluğuna bağımlı olmasına ve düşünce nesnesi sonlu olan bu dünya olmasına rağmen, dünyayı veya şeyleri düşünce nesnesi yaptığında onun sonluluğunu yadsır; kendi düşünce dünyasında insan nesnelerin fotoğraflarını çeker, sonra onları bir film şeridinde yeniden birleştirir ve bu düşünce dünyasında onlara düşünce içinde yeni bir zaman boyutu kazandırır. Düşüncenin bu yetisinin sınırları yoktur. Sonsuzluk idealist metafizikte Tanrı’yla özdeştir, çünkü bu zaten Tanrı’nın lütfu ve insanın Tanrı’ya en yakın özelliğidir. Feuerbach bu tezin baştan çelişkili olduğunu, çünkü bu yolla Tanrı’nın insansılaştırıldığını söyler. Feuerbach’ın bu itirazı ile Marx ve Engels’in *Alman İdeolojisi*’nde Alman filozoflarının gökten yere

<sup>18</sup> FGW 9, s. 244.

<sup>19</sup> A.g.e., s. 246.

<sup>20</sup> A.g.e., s. 247.

<sup>21</sup> A.g.e., s. 249, 274, 320.

<sup>22</sup> Hans Heinz Holz: “Das Erbe Hegels und die Verwandlung der Philosophie”, Hans Heinz Holz vd. (Hg.): *TOPOS 30. Unterwegs zu Marx*, Napoli 2008, s. 19.

<sup>23</sup> FGW 9, s. 249.

inmesiyle ilgili eleştirisi ve bunun tam tersine, yerden gökyüzüne, sonluluktan sonsuzluğa doğru gitmesinde örtüşmelerin olduğu aşikar.

Lakin Marx ve Engels'ten farklı olarak Feuerbach din ve Tanrı fikrini asla tam olarak terk etmemiştir. Dolayısıyla sonluluk ve sonsuzluk da din bağlamıyla öyle veya böyle bir bağıntıya sahip olmuştur. Bu durum kendisini Feuerbach'ın doğa bilimleri ve doğa felsefesine bakışında da gösterir. Feuerbach'a göre hakiki felsefenin spekülasyonu "hakiki ve evrensel empiriye"<sup>24</sup> yakınlaşmaktır<sup>25</sup>. Tam bu noktada din ve felsefeye geri döner ve bütünlüğün sonsuzlukta bulunduğunu ve sonsuzluğun hakikate yakınlaştırdığını ekler.<sup>26</sup> Bütünlüğe ve hakikate ulaşmakta, yine Marx ve Engels'ten farklı olarak, Feuerbach din ve felsefe arasında bir *bir arada olanaksızlık (Inkompossibilität)* olup olmadığı konusunda tüm hayatı boyunca ikircikliliğini muhafaza etmiştir.

Şu ilkedden şaşmadığı ise söylenebilir: spekülatif felsefenin ve teolojinin klasik hatası sonluluğu sonsuzluğun bir yüklemi haline getirmektir. Bu, Feuerbach'a göre bir hatadır ve reddedilmesi gerekir. Spekülatif felsefenin yürüdüğü yolda soyutluk somutlanır, diye devam eder Feuerbach. Fikirselsel, idesel olan gerçekleştirilir, idesel olan reel olur. Bu yolla, der Feuerbach, "asla hakiki, *objektif* gerçekliğe gelinmez; *kendi soyutlamalarının gerçekleştirilmesine*" gelinir. Spekülatif felsefe bu haliyle ayakları havadadır.<sup>27</sup> Doğru yol ve yöntem doğru bir başlangıçla ete kemiğe bürünebilir. Burada Feuerbach'ın önerdiği yöntem felsefenin kendisine yönelttiği eleştiride ifadesini bulur: bugüne kadar felsefe hep kendisiyle uğraşmış ve kendi kendisini yegane düşünce nesnesi olarak görmüştür. Halbuki felsefe kendisinden olan yanında, kendisinden olmayanı da kendisine dahil etmelidir. "Ancak bu şekilde felsefe *evrensel, karşıtısız, yürütülemez, karşı konulamaz bir güç* haline gelecektir. Dolayısıyla felsefe kendi kendisiyle değil, kendi *anti teziyle, felsefe olmayanla [Nicht-Philosophie]* başlamalıdır".

Ama Feuerbach *felsefe olmayanla* burada, örneğin Marx ve Engels'in pratik eylem, gerçek yaşam vs. dediği olguları değil, başka şeyleri kastediyor: duyumsallık, kalp, duygu, sonluluk vs.<sup>28</sup> Buradan hareketle "evrensel güç" diye bahsettiği projenin içini de zıtların birliği, başın ve kalbin bütünlüğü olarak kurguluyor. Kalp, diyor Feuerbach, "dişil prensiptir, sonlu olanın *duyumudur*, materyalizmin ikametgâhıdır". Baş ise "eril prensiptir, idealizmin ikametgâhıdır". "Kalp devirir, baş onarır; baş, şeyleri *oluşturur*, kalp *harekete* geçirir. Kalp bugüne kadar, felsefede, teolojiye kalkan vazifesi gördü. Ama aynı kalp *antiteolojik* olandır; teolojik anlamda insanın içindeki, inançsız, ateist prensiptir".<sup>29</sup> Feuerbach'a göre anlama yetisine sahip olan kalp değil, baştır. Baş ve düşünce, diye devam eder Feuerbach, özne ve nesneyi birbirinden ayırır, kalp ise birleştirir. Başın ve

<sup>24</sup> A.g.e., s. 250.

<sup>25</sup> FGW 20, s. 302, 311.

<sup>26</sup> FGW 9, s. 250.

<sup>27</sup> A.g.e., s. 250d.

<sup>28</sup> A.g.e., s. 254.

<sup>29</sup> A.g.e., s. 255.

kalbin arasındaki bu ayrım ancak kalbin akla ve aklın kalbe getirilmesiyle ortadan kaldırılabılır.<sup>30</sup>

Feuerbach'a göre felsefi düşünce kalbin vücutlaştırdığı duyusallığı kapsar. Başın ve kalbin birliği kalp tarafından *onaylanabilir*, ama sadece baş tarafından *anlaşılabilir*.<sup>31</sup> Kalp prensibi Hegel'in özne-yüklem ilişkisini tam tersine çevirmek konusunda yine bir moment oluşturur. Hegel tarafından asıl anlamıyla özne yapılmış düşünceyi ve yüklem yapılmış varlığı Feuerbach şu şekilde tersine çevirmek ister: insan düşünen ve hisseden bir varlıktır ve bu şekliyle bir öznedir; bir özne olarak insan düşünüm ve hissiyat yüklemine sahiptir.<sup>32</sup> Bu çevrim Feuerbach için somut nesnenin somut olarak kavranışına götüren yoldur. Gerçeği kavramak, der Feuerbach, bu "*gerçeklik içinde*" olmalıdır. Bu yolla Feuerbach, Hegel'in bir çelişkinin, "*gerçekliğin ışığının soyutluğun karanlığı içinde*" ortadan kaldırdığı yanılığını ifşa ettiği sonucuna varır.<sup>33</sup> Sadece bu tip bir felsefe "*kendisini yeniden doğa bilimiyle*" birleştirebilir ve birleştirmelidir. Bu aynı zamanda, yine Feuerbach'a göre, doğa bilimlerinin de felsefeye kavuşabilmesini sağlayacaktır. Bir bakıma eski düşmanlıkların yerini dostluklar alabilecektir. "Karşılıklı ihtiyaçta, iç zorunlulukta temellenmiş bu bağlantı" felsefe ve teolojinin geçmişteki uzlaşmazlığını aşacaktır.<sup>34</sup> Böyle bir felsefeye Feuerbach antropoloji demektedir. Antropoloji, yine onun tanımıyla, "*insanın doğaya olan bağı*" insanın temeli, felsefenin *yegane, evrensel ve en yüksek nesnesi*" haline getirmiş, burada da felsefeyi "*fizyolojiyle bağdaştırmış*", ve antropoloji, yine Feuerbach'a göre, "*evrensel bilim*" haline getirmiştir.<sup>35</sup>

### **Fizyolojinin Teorisi ve Pratiği**

Her ne kadar felsefenin diğer bilimlerle ve spesifik olarak fizyolojiyle birlikteliğine önem atfetse de, Feuerbach kendi zamanının fizyolojisinden ve fizyologlarından – böyle söylenebilir – *şikayetçiydi*. Bir yandan "felsefi" ve "modern fizyolojik idealistlerin tam da Feuerbach tarafından kaçınılmazlığı vurgulanan duyusallığı "sinir ve beyin" olgularıyla birlikte konu edindiklerini teslim ederken,<sup>36</sup> diğer yandan – Lenin'le birlikte söyleyecek olursak – Johannes Müller'in (1801-1858), "modern fizyolojinin kurucusunun" insanın duyusallığının, "objektif gerçekliğin suretlerini oluşturduğunu yadsıma" eğilimi içinde olduğunu iddia ediyor ve Müller'i eleştiriyordu.<sup>37</sup> Feuerbach, Julius Duboc'la<sup>38</sup> yaptığı yazışmalarda da

<sup>30</sup> A.g.e., s. 256.

<sup>31</sup> Zekayı ve aklı erillikle, duyguyu ve duyusallığı dışillikle özdeşleştiren Feuerbach daha da ileri giderek bu iddiasını erkeğin ve kadının toplumsal rollerine net sınırlar çizerek tekrar eder. Engels'in Feuerbach'ta dalga geçtiği unsurlardan birisi de budur.

<sup>32</sup> A.g.e., s. 257d.

<sup>33</sup> A.g.e., s. 314.

<sup>34</sup> A.g.e., s. 262.

<sup>35</sup> A.g.e., s. 337.

<sup>36</sup> FGW 11, s. 180.

<sup>37</sup> LW 14, s. 306.

<sup>38</sup> FGW 20, s. 302.

Müller'de “duyusal görünümünün” mistik bir “öznelliğe” sahip olduğundan bahsediyordu.<sup>39</sup>

Gerçi Müller'le ilgili olumsuz bir kanı sadece Feuerbach'a özgü değildi, ama eleştiriler hep Müller'in gençlik dönemi çalışmalarına yönelikti. Feuerbach'ta ise Müller'in geç dönem çalışmalarına dair herhangi bir görüş geliştirilmediğini biliyoruz. Müller'in çalışma arkadaşlarından Theodor L. W. Bischoff Müller'in erken dönem felsefi çalışmalarına dair rahatsızlığını açıkça dile getiriyordu: “[Müller'in] kendisini doğa felsefesinin zincirlerinden kurtardığını görüyoruz. [...] Bu felsefi-şiiresel bakış biçimi tarafından uzun bir süre esir alındığının kanıtı, 1827 yılında çıkan Görme Duyuları Fizyolojisi ve 1829 yılında çıkan Fizyolojinin ve Genel Patolojinin Temelleri'nde pekala mevcut”.<sup>40</sup> Bir başka tıp doktoruna, Emil du Bois-Reymond'a (1818-1896) göre Müller ilk zamanlarında net bir “objektifliğe” değil, aksine, “gençlik döneminin fantastik öznelliğine” sahipti.<sup>41</sup> Yine Bischoff'a göre Müller fizyolojik mistikleştirmelerini, daha sonradan gelişen “gözlemin gerçekçi duruş noktası” ve fizyolojinin fiziksel-kimyasal yeniden temellendirilmesi üzerinden aşmıştı.<sup>42</sup> Müller'in geç dönemi içinse “büyük bir başarıyla mikroskopla çalışan”, “tutkulu ve ruhani zenginlik dolu bir anatom, embryolog ve deneyci” denmekteydi.<sup>43</sup>

Feuerbach'ın özel olarak Müller'in erken dönem çalışmalarıyla değil, genel olarak fizyolojiyle alıp veremediği, daha doğrusu ‘çattığı’ yöntemsel unsurlar da vardı. Burada Feuerbach'ın tıp bilimine ve anatomiye kendince nedenlerden ötürü ‘çattığını’ söylemek, yerinde bir karikatürleştirme olacaktır; bunun bir dizi nedeni var. Feuerbach'ın kesin hükümüne göre somut nesne somut gerçeklik içinde ele alınmalıdır. Bunu, der Feuerbach, tıp bilimi yapamaz; çünkü, diye devam eder, tıp bilimi canlıları sadece ölü olduklarında inceleyebilir: canlıları canlıyken inceleyemez. Buna karşın Feuerbach'ın antropolojisi, tez budur, verili olanı fenomenolojik ve durumsal olarak bir bütün halinde ortaya koyma becerisine sahiptir. Buradan hareketle Feuerbach fizyolojiye bir bakış daha atar ve onu acizlikle damgalar. Ona göre fizyoloji *ayakları havada, baş aşağı durmaktadır*: fizyoloji bir “ters durma” hali (*Verkehrtheit*) içindedir:

“Fiziksel bir araç olarak insan gözünü sadece ölümden sonra tanıyabilirsin; ama gözün sinirsel faaliyeti, görme – bir yaşam faaliyetidir. Bunu bu şekliyle, en azından dolayimsız olarak, ne kadar az fizyolojinin nesnesi” yaparsan o kadar iyi tanıyabilirsin. “Fizyolog, yaşamı kendi araştırma ve gözlemlerinin nesnesi haline getirebilmek için *şiddet* uygular; ama nasıl bir tersliktir ki bu [*Verkehrtheit*], yaşamın özümüle mutlak surette

<sup>39</sup> A.g.e., s. 311.

<sup>40</sup> Theodor Ludwig Wilhelm Bischoff, *Über Johannes Müller und sein Verhältniß zum jetzigen Standpunkt der Physiologie. Festrede zur Feier des Geburtsfestes Seiner Majestät Maximilian II., Königs von Bayern, gehalten in der öffentlichen Sitzung der königlichen Akademie der Wissenschaften am 27. November 1858*, München 1858, s. 24.

<sup>41</sup> Emil Du Bois-Reymond, *Gedächtnissrede auf Johannes Müller*, Berlin 1860, s. 70d.

<sup>42</sup> Theodor Ludwig Wilhelm Bischoff, *Über Johannes Müller und sein Verhältniß zum jetzigen Standpunkt der Physiologie. Festrede zur Feier des Geburtsfestes Seiner Majestät Maximilian II., Königs von Bayern, gehalten in der öffentlichen Sitzung der königlichen Akademie der Wissenschaften am 27. November 1858*, München 1858, s. 25.

<sup>43</sup> A.g.e., s. 28.

çelişmek, evet, düşmanca bir şekilde bunun özünü incelemek, işkence aletleriyle hakikatin itiraflarını zorla açığa çıkarmak, bıçakla hayatın sırlarını çözmek istesin! Her nesne, anlaşılacak için, şart koşar ki, kişi onunla dostluk kursun [...]; ve sadece yaşam mı tek başına burada bir istisna yapmak zorunda? Onun azılı düşmanı olan ölüm mü yine onun yegâne yorumlayıcısı ve açıklayıcısı olacak?”<sup>44</sup>

Romantik felsefe soslu tıp etiği kokan bu itirazlar üzerinden Feuerbach fizyolojinin *ters* duruşuna ve bu *tersliğin* yine *ters çevrilmesi* ve sonuçta kendince *doğru* bir eksene oturtulmasını ister; keza bu istek, bunun tam olarak nasıl yapılabileceği daha yakından incelenmediği için, serzeniş olarak kalır. Şu kadarını söyleyebiliriz ki, Feuerbach’ın bu serzenişleri kimse tarafından ciddiye ve dikkate alınmadı – ne tıp doktorları ne de felsefeciler tarafından. Ölü beden üzerinde yapılan fizyolojik-anatomik çalışma, tıp pratiği açısından hem geçmişte, hem de bugün kaçınılmaz. Felsefi nedenlerden ötürü felsefi olmayan belirli bir pratiğe karşı çıkmak, haliyle, pratiğin teori karşısındaki öncelliğini sorguluyor. Feuerbach’a göre teori “benim kafamın içine girmiş” olan şeydir. Pratik ise “birçok kafanın tükürdüğüdür”.<sup>45</sup> Argo tabirlerin bilimsel tez kanıtlama konusunda yardımcı hiçbir rol oynamadığını bir kenara bırakırsak, en azından kısaca şunu belirtmek gerekir: genç Marx ve Engels dahil olmak üzere 19. yüzyıl Sol Hegelciler’i ve Feuerbachçılar Feuerbach’ın bu retoriğinden de etkileniyorlardı. Feuerbach’ı terk ettiği zamanlarda, örneğin Feuerbach tezlerini yazdığı sırada Marx, retoriği bir kenara bırakıp argümanı incelemiştir. Marx ve Engels’i ilgilendiren asıl soru şudur: Feuerbach’ın kurduğu teori-pratik ilişkisi doğru mudur? Deminki alıntıdan yola çıkarsak: birçok düşünen öznenin söylediği ve paylaştığı, Feuerbach’a göre pratiktir. Ortaklaşa konuşmak pekala gevezelik yapmak da olabilir. Feuerbach’ta gevezelik yapmak da, ama bir duygu veya düşünceyi dile getirmek de pekala bir çeşit pratik olabilir.

Marx’ın birinci Feuerbach tezinde Feuerbach’ın bu zayıflığı eleştirilir. Feuerbach gerçeklikten ve duyusalıktan sadece nesnel bir bakışı ve sezgiyi anlar, ama “*duyusal insan etkinliği*” olarak “*pratik*”, Feuerbach’ta karanlıkta kalır, boşluk oluşturur. Feuerbach’ta “pratik[,] yalnızca kirli-Yahudi görünümüyle kavranıp” saptanırken, “insana özgü [esas] tutum olarak[,] yalnızca teorik yaklaşım” görülür.<sup>46</sup> Marx beşinci tezde Feuerbach’ın, “duyusalı *pratik*, insana özgü duyusal etkinlik” şeklinde görmediğinin altını çizer.<sup>47</sup> Marx’ın, Feuerbach’ın zayıflığını bir “kusur”<sup>48</sup> olarak nitelendirmesinin önemli bir nedeni, Feuerbach’ın da kendi kendisiyle çelişmesidir. Fizyolojiye getirdiği itirazlarda görülmektedir ki, tıp bilimi için kaçınılmaz pratiklerden biri olan deneyi teoride reddederek kendisinin “çelişki” olarak adlandırdığı bir duruma imzasını atmaktadır Feuerbach. Eğer pratik, birşeyi doğruluyor ve bu, teori tarafından

<sup>44</sup> FGW 10, s. 134.

<sup>45</sup> FGW 9, s. 342.

<sup>46</sup> Karl Marx / Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, Tonguç Ok / Olcay Geridönmez (çev.), Evrensel Basım Yayın İstanbul, 2013, s. 15.

<sup>47</sup> A.g.e., s. 16.

<sup>48</sup> A.g.e., s. 15.

yalanlanıyorsa, “çelişki var” demektir.<sup>49</sup> Bu çelişki, Marx’ın sekizinci Feuerbach tezine göre, yine pratikle çözülebilir: “Teoriyi mistisizme götüren bütün sınırlar, ussal çözümlerini insan pratiğinde ve bu pratiğin kavranmasında bulur”.<sup>50</sup>

Marx, Feuerbach eleştirisinde elbette toplumsal-politik pratikten bahsediyor. Keza pratiğin teori karşısındaki öncelliği ve kimi zaman öncüllüğü bilimin tüm alanlarında geçerlidir. Şayet Feuerbach tıp pratiğini veya fizyolojinin inceleme pratiğini eleştiriyorsa, felsefe olmayana (*Nicht-Philosophie*) felsefeci olarak ne yapması gerektiği konusunda direktif vermek yerine, fizyoloji pratiğinin iç mantığından yola çıkması gerekirdi. Sonuç itibarıyla de kendi koyduğu kuralı kendisi çiğnemiş oluyor: felsefe olmayandan felsefeye geçmek yerine bunun *tam tersini (umgekehrt)* veya *karşıtını (direktes Gegenteil)* yapıyor: felsefeden çıkıp felsefe olmayana geçiyor.

### Müller’in Erken Dönem Çıkış Noktası Olarak Felsefe

Hegelci felsefenin labirentli yollarında dolaşırken yolunu birkaç kez kaybeden tek kişinin Feuerbach değil, Feuerbach’ın eleştirdiği Müller de olduğunu görüyoruz. Müller’i Feuerbach karşısında özel kılan bir durum, Müller’in mesleğinin filozofluk değil, fizyologluk oluşuydu. Buna rağmen, en azından meslektaşlarıyla karşılaştırıldığında, derin bir felsefi birikimi olduğu göze çarpıyor. Buna dair birkaç kısa bilgi: öğrencilik yıllarında Müller, Hegel’in felsefe derslerine katılır,<sup>51</sup> Goethe’yle kişisel irtibatı vardır<sup>52</sup> ve Bonn’da verdiği ilk derslerde öğrencilerine Schelling, Bruno, Spinoza ve Hegel’i okumalarını tembihler.<sup>53</sup> Bunun yanında *Görme Duyusunun Fizyolojisi*’nde (1826) Hegelci felsefenin derin izleri mevcuttur. (Lenin’in göndermede bulunduğu)<sup>54</sup> Feuerbach’ın Müller eleştirisi, esas itibarıyla bu ismini verdiğimiz eseri hedef alır. Feuerbach, Müller’in eserindeki fizyolojik çalışmaları değil, giriş ve birinci bölümdeki felsefi genellemeleri dikkate alır.

Fizyoloji eserinin giriş bölümünde Müller şöyle der: gören kişi “dışarıdaki ışığı gerçekten ısıldıyormuş gibi” algılayamaz, eğer aynı kişi “kendisi ısıldamıyorsa”.<sup>55</sup> Müller’in söylemek istediği şudur: dışarıda

<sup>49</sup> FGW 10, s. 140.

<sup>50</sup> Karl Marx / Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, Tonguç Ok / Olcay Geridönmez (çev.), Evrensel Basım Yayın İstanbul, 2013, s. 16.

<sup>51</sup> Theodor Ludwig Wilhelm Bischoff, *Über Johannes Müller und sein Verhältniß zum jetzigen Standpunkt der Physiologie. Festrede zur Feier des Geburtsfestes Seiner Majestät Maximilian II., Königs von Bayern, gehalten in der öffentlichen Sitzung der königlichen Akademie der Wissenschaften am 27. November 1858*, München 1858, s. 5.

<sup>52</sup> Johannes Müller, *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes des Menschen und der Thiere nebst einem Versuch über die Bewegung der Augen und über den menschlichen Blick*, Leibzig 1826, s. 567.

<sup>53</sup> Bettina Wahrig-Schmidt, “Johannes Müller, Die Monadenlehre und die Folgen”, Losurdo, Domenico u. a. (Hg.): *Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft*, Köln 1988, s. 96d.

<sup>54</sup> LW 14, s. 306.

<sup>55</sup> Johannes Müller, *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes des Menschen und der Thiere nebst einem Versuch über die Bewegung der Augen und über den menschlichen Blick*, Leibzig 1826, s. VIII.

aydınlık bir nesne vardır ve bunu tanımlamak, algılamak ve beyin içinde biçimlendirip sınıflandırmak, görme eylemini tanımlar. Bunun için ışığın nesneye çarpıp gözün merceğinden içeri girmesi yetmez; gören kişinin de aktif olarak karşısındaki nesneyi aydınlatması, ona doğru “ışınması” gerekir.<sup>56</sup> Buradan hareketle Müller şu sonuca varır: “hakikî bir teoriyi kendi içinden geliştirmek için aynı anda felsefî ve empirik olmak”, felsefenin ve empirinin “karşılıklı olarak içiçe geçmesi” sayesinde olacaktır.<sup>57</sup> Burada kısa bir parantez: “teorinin kendi içinden geliştirilmesi”, her ne kadar bir bütün olarak bakıldığında birçok çelişkisi olsa da, Feuerbach’ın düalizm üzerine yaptığı çalışmada reddettiği bir ifade biçimiydi. Keza Feuerbach bunu bir karşı argüman olarak Müller eleştirisinde kullanmadı.<sup>58</sup> Yine Müller’le devam edelim.

Genç Müller’in kaygısı, kısaca, “düşüncenin deneyimle olan ilişkisini” kurmak ve bunu fizyolojinin “tek doğru yöntemi” olarak kabul ettirmektir.<sup>59</sup> Müller’den öğreniyoruz ki, Feuerbach’ın “ışkence” diye damgaladığı fizyoloji deneyleri aslında dinî vs. nedenlerden dolayı beden kutsallaşmasıyla çelişiyor, ama diğer yandan pratik bir bilimsel ihtiyaç olduğu için henüz yeni yeni kabul görüyordu.<sup>60</sup> Buna Müller’in biyografik evriminde de şahit olmak mümkün. Örneğin Müller ilk dönemlerinde fizyolojik deneyleri reddetmesine rağmen,<sup>61</sup> daha sonraları bilimsel temelini deneyler oluşturuyor, ve daha da ileri giderek deneysel fizyolojinin tek tutarlı fizyoloji ekolü olabileceğini vurguluyordu.<sup>62</sup>

Fizyoloji, diyor Müller kitabının başında, “yaşamın ve canlı varlıkların” teorisidir. “Genel düşünsel belirlenimlerle” uğraşan felsefe sadece “biçim itibarıyla” fizyoloji gibi düzenleyici bir bilimdir. Felsefe bir yaşam teorisi olamaz, çünkü “doğadan sanki canlı birşeymiş gibi bahsedemez”. Müller bir yandan der ki, doğrudan “empirik duyu bilgisiyle ilişki” halinde olan ve “tekel canlıları sadece deneyimleyerek” tanıyan bir felsefe yoktur. Diğer yandan ise deneyimler kendiliğinden, yaşamın görünümleri aracılığıyla “düşünceler haline gelmez”.<sup>63</sup> Dolayısıyla organizmayı bütünlüklü olarak anlamak için felsefe ve fizyoloji ortaklaşa bir çalışma yürütmek zorundadır. Felsefe deneyimlenen şeye el uzatmalı ve el atmalıdır ki, deneyimi kavra-yabilsin. Yanlış fizyoloji, diyor ama Müller, “yaşamı deneyimden tanımak ister”. Buna karşı gerçek fizyoloji “yaşamı doğru deneyime doğru düşünür. Hem deneyimle hem de felsefî düşünümle

<sup>56</sup> A.g.e., s. XIIId.

<sup>57</sup> A.g.e., s. XVIII.

<sup>58</sup> FGW 10, s. 128.

<sup>59</sup> Johannes Müller, *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes des Menschen und der Thiere nebst einem Versuch über die Bewegung der Augen und über den menschlichen Blick*, Leibzig 1826, s. XVIII

<sup>60</sup> A.g.e., s. XIX.

<sup>61</sup> Bettina Wahrig-Schmidt, “Johannes Müller, Die Monadenlehre und die Folgen”, Losurdo, Domenico u. a. (Hg.): *Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft*, Köln 1988, s. 96.

<sup>62</sup> Johannes Müller, *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes des Menschen und der Thiere nebst einem Versuch über die Bewegung der Augen und über den menschlichen Blick*, Leibzig 1826, s. XXI.

<sup>63</sup> A.g.e., s. 3dd.



fizyoloji, kendine gelir".<sup>64</sup> Yanlış doğa felsefesinde, diye ekliyor hemen ardından, doğa ve tin arasında karşılıklı bir içiçe geçme gerçekleşmez. Yanlış doğa felsefesi ardında sadece "görülerin ölü ürünlerini bırakır ve kendisini aynı biçimlerin sonsuz sayıda yeniden tanınması üzerinden onaylar".<sup>65</sup> Doğru fizyoloji canlı varlıkları, yaşam koşullarını ve organizmaları "organik maddenin karışım ve biçim sonuçları" olarak ve organları "sebeplere ve sonuç, büyüklük ve nitelik ilişkisi içinde" ele alır.<sup>66</sup> İncelediği nesnelere gözlem ve deneylerle, "önceden belirlenmiş bir fikir olmadan" yaklaşır.<sup>67</sup> Kitabın devamında bu felsefi genellemelerin yerini fizyoloji alır.

### Müller'in Geç Dönem Çıkış Noktası Olarak Fizyoloji

*Görme Duyusunun Fizyolojisi'*nden (1826) farklı olarak, geç dönem çalışması olan *Fizyoloji Elkitabı'*na (1837dd.) Müller felsefi genellemeler ve doğru fizyolojinin yanlış fizyolojiden nasıl ayrıldığına dair kriter listesi oluşturmak yerine fizyolojinin en temel belirlenimleriyle başlar. *Elkitabı* fizyolojinin kısa bir tanımıyla başlar ve organik ve anorganik olanın temel ayrımlarıyla devam eder: "fizyoloji organik vücudun, hayvanların ve bitkilerin, etki eden yasaların özellikleri ve görünüşleri bilimidir".<sup>68</sup> Müller'in fizyolojisinin ilk sorusu organik ve anorganik vücudun arasındaki farktır. Organik vücut "kimyasal süreçle yapay yollardan üretilemeyen" maddesel parçalardan oluşur. İç unsurların maddesel kombinasyon ve birleşim türüleri organik ve anorganik olanın ayırdedici özellikleri arasında yer alır.<sup>69</sup>

*Elkitabı'*na başlama şekli üzerine ise Müller, çalışmasının *sonunda* değinir. Hegel'e özgü, başlangıcın kavramsal olarak bağımsızlaşması burada yadsınır.<sup>70</sup> Hegel'e yönelik dolaylı itiraz kendisini felsefi başlangıç kavramında değil, Müller'in (organik ve anorganik olan) maddeyle başlamasında gösterir. Erken dönem eserinde Müller'in felsefeden başlayıp felsefe olmayana geçtiğini söylemiştik. Ama bu geç dönem eserinde bunun Feuerbach'ın çevrim programına tekabül edecek şekilde, felsefe olmayandan felsefeye geçtiğini söylemek imkansızdır. Felsefi kavrayışı Müller *Elkitabı'*nda – Aristoteles, Spinoza, Leibniz ve Kant'a göndermeleriyle, ara bölümlerde, tikel görünüşler üzerinden genellemelere ve özetlere gittiği yerlerde gerçekleştirir. Burada somut genellik felsefe olmayandan çıkıp felsefeye ulaşmasıyla gerçekleşmez; tümel bağlamın kendisi Müller için yine fizyolojiktir, çünkü temel mesele insan fizyolojisinden ibarettir ve bu, kendi başına zaten bir bütünlük arz etmektedir. Bu yanı sıra Marx'ın politik ekonomi eleştirisinde Hegel'e yaklaşım biçimiyle Müller'in arasında paralellikler vardır kuşkusuz, ama Müller'in eleştirel bir Hegelci veya Anti-

<sup>64</sup> A.g.e., s. 7.

<sup>65</sup> A.g.e., s. 13.

<sup>66</sup> A.g.e., s. 15d.

<sup>67</sup> A.g.e., s. 20.

<sup>68</sup> Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Ersten Bandes erste Abtheilung (Prolegomena)*, Coblenz, s. 1.

<sup>69</sup> A.g.e., s. 19.

<sup>70</sup> Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Zweiten Bandes dritte Abtheilung (Sechstes Buch)*, Coblenz 1840, s. 505.

Hegelci proje gerçekleştirdiğini söylemek yanlış olacaktır. Çünkü, her ne kadar kendi araştırmasını bir bütünlük bilimi olarak kavrasa da, ihtiyaç duyduğu genellik modellemesini Hegel'in kavram diyalektiğinde değil, Leibniz'in monadolojisinde bulur.<sup>71</sup>

### **Müller'in Fizyolojik Monad Bilimi**

Organik vücut, der Müller, kendisini "yaşayan organik maddede", "parçaların bir bütüne bağlanması hedefiyle, ussal bir planın yasalarına göre, ereksellik" gerçekleştirir. Organik vücudun en ufak parçası bir "bireydir" (*Individuum*), "bölünemez olandır" (*Unteilbares*).<sup>72</sup> Organizma farklı parçaların bir araya gelmesine verilen isimdir, "bütünün birliğidir" (*Einheit des Ganzen*). Bölünemezlik ilkesi Müller için görecelidir. "Eğer bölünmüş parçalar henüz nitelikte bütünün ayrı parçaları olarak, dışarıya doğru bir yayılma halinde mevcutlarsa" organik vücudun içindeki en ufak birlik dahi "her daim kuvvetlerin tesiriyle bölünebilir". Önemli olan, bütünün parçalarının hep daha ufak parçaları bölünmesi sonucu ve buna rağmen bütünün 'bütün' olarak kalıp kalmadığıdır. Anorganik maddede "tekil parçalar bütünün kimyasal özelliklerini kaybetmeden, çok daha büyük oranda ufak parçalara bölünebilirler". Müller burada ekler ve der ki, "özelliklerini kaybetmeden kök parçacığına kadar bölünemeyen" bazı anorganik vücutlar da vardır; örneğin kristaller.<sup>73</sup>

Vücudun bölünebilirlik ölçütü, bölünmeye maruz kalan ve eski özelliklerinin bir kısmını taşımayan vücudun halen bir bütünlüğe sahip olup olmadığına yatmaktadır. "Organik vücudun kök parçacıkları olan monadlar" "beynin veya ruh organının organizasyon unsurlarıdır" ve "hayvan vücudunun diğer tüm temel parçaları gibi bunlar da hücrelerden ve tüm hücreler de kök hücreden" oluşmaktadır.<sup>74</sup> Bu şekliyle vücut, Feuerbach'ın dediği gibi, bir bölünemezdir, "Nondividendum"dur, Individuum'dur.<sup>75</sup> Organik vücut hücreleri, Du Bois Reymond'un da altını çizdiği gibi, "organik monadlardır".<sup>76</sup> Bu tanım tabii ki Leibniz'in klasik monad tanımıyla çelişmektedir, çünkü Leibniz'e göre monadlar "parçasız" basit tözlerdir<sup>77</sup> - organik (kök) hücreler ise kendilerinden daha ufak parçaları içinde barındırırlar ve bu parçalara bölünebilirler.

<sup>71</sup> Emil Du Bois-Reymond, "Leibnizsche Gedanken in der neueren Naturwissenschaft (1870)", *Vorträge über Philosophie und Gesellschaft*, Berlin 1974, s. 37.

<sup>72</sup> Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Ersten Bandes erste Abtheilung (Prolegomena)*, Coblenz 1837, s. 19.

<sup>73</sup> A.g.e., s. 20.

<sup>74</sup> Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Zweiten Bandes dritte Abtheilung (Sechstes Buch)*, Coblenz 1840, s. 554.

<sup>75</sup> Ludwig Feuerbach, "Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie", *Sämmtliche Werke. Fünfter Band*, Leipzig 1848, s. 48.

<sup>76</sup> Emil Du Bois-Reymond, "Leibnizsche Gedanken in der neueren Naturwissenschaft (1870)", *Vorträge über Philosophie und Gesellschaft*, Berlin 1974, s. 37.

<sup>77</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, "Die Prinzipien der Philosophie oder die Monadologie", *Philosophische Schriften. Band 1. Kleine Schriften zur Metaphysik*, Frankfurt am Main 1996, s. 439.

Burada Müller'in önemseydiği ve Hegelci diyalektik açısından hayati öneme sahip bir başka husus vardır: bir vücut bölünmeye maruz kaldığı zaman hem bir nesne hem de kavram olarak ortadan kalkar mı (*aufheben*)? Eğer ben örneğin herhangi bir nedenden dolayı görme yetimi kaybedersem, bu, benim diğer duyularımın çalışmamasını şart koşmaz; koklamaya, tatmaya, hissetmeye devam ederim. İnsan olmanın özelliklerinin tamamını, sadece bunlardan birini kaybetmek sonucu kaybetmem. Bir bütün olarak insan görme duyusunu kaybetse bile 'insan' olarak kalacaktır. Ama örneğin başka bir organım, mesela beynim veya kalbim ağır zarar görür ve hayatımı kaybedersem, bu durumda – önceki örnekten farklı olarak – canlı bir organizma değilimdir artık. Müller tam da farklı parçaların niteliksel yanlarının altını çizer, çünkü *tüm* organlar arasında sadece *bazı* organların ağır zarar görmesi sonucu hayatın sonlanması söz konusu olur. Buradan hareketle Müller felsefi kavramsallığa geri döner.

Bir başka örnekle açıklayalım: bir kaza sonucu işaret parmağımı kaybetmişsem ve bu, kangren vs. gibi hayati bir tehlikeye neden olmamışsa, yani işaret parmaksız da olsa hayatta kalabilmişsem, Müller'e göre, *bütünlüğümü* korumuşum demektir. Müller'in Hegelci ifadesiyle: bir yaşayan organizma olarak bütünlüğüm, her ne kadar bir eksik parçayla da olsa, ortadan kalkmaz. Müller'in vurgusu şuradadır: Hegel'in kavram diyalektiğinde parçalardan oluşan bütün, bu parçalar sayesinde ve parçaların birbirinden ayrıksılığına rağmen varlığını sürdürür. Parçaların bir aradalığı bütünün ön koşuluysa, parçalardan birinin eksilmesi, ortadan kalkması bütünün 'bütün' olarak kalmasına tehdit oluşturur. Madem parçalardan birisi ortadan kalktı, öyleyse onun diğer parçalarla birlikte oluşturduğu bütün de ortadan kalkmıştır, denebilir Hegelci kavram diyalektiğine göre. Müller'in itirazı burada yükselir: eğer 'bütün' diye adlandırdığımız şey 'organizma'ysa ve işaret parmağımı kaybetmiş olmama rağmen, canlı varlık olarak hayatta kalmaya devam ediyorsam, ne maddesel varlığın bütünlüğü ne de bütünlük kavramı ortadan kalkar.<sup>78</sup> Bu felsefi manevrayla Müller kavram karşısında maddesel varlığı öncelleştirir;<sup>79</sup> belli ölçülerde Marx ve Engels'in, baş aşağı duran Hegel'i yeniden ayakları üzerine oturtmak şeklinde ifade ettiklerini ve bunu esas itibarıyla politik ekonomide gerçekleştirdiklerini Müller – kendisini bu şekilde ifade etmese de – insan fizyolojisinde gerçekleştirir.

Tikel ve bütün arasındaki karşılıklı belirlenimin tözü "organik maddenin" organik gücü tarafından "üretilir" (*erzeugt*). Maddesel üretimin bu ilkesi bir bütün içindeki farklı unsurların "uyumunu" (*Harmonie*) ve "içiçe geçmesini" (*Ineinandergreifen*) olanaklı kılar ve şart koşar. "Kalp etkinliğinin nedeni ciğerlerin hava almasıdır ve, kalbin hareketi her anda beyne, nefes sayesinde, kanı ulaştırır; bunun aracılığıyla beyin tüm diğer organları canlı tutar ve yine nefes alma hareketlerini koşullar".<sup>80</sup> Müller'in

<sup>78</sup> Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Ersten Bandes erste Abtheilung (Prolegomena)*, Coblenz 1837, s. 20.

<sup>79</sup> Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Zweiten Bandes dritte Abtheilung (Sechstes Buch)*, Coblenz 1840, s. 539.

<sup>80</sup> Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Ersten Bandes erste Abtheilung (Prolegomena)*, Coblenz 1837, s. 23.

organik kuvvet dediği, aynı zamanda organize edici bir kuvvettir. Organize edici kuvvet “organize edilen maddeyle” birlikte “gerçek bir birlik” kurar. Organize edici kuvvet, “unsurların belirli bir kombinasyonunun uzantısı, ifadesi, özelliğidir; karışımın uzantısıdır”.<sup>81</sup> Yaşam kendisini, “organik kuvvetin dışsallaşmasıyla” gerçekleştirir ki, bu, yine yaşamın belirli koşullarını etkiler.<sup>82</sup>

### **Vücutun ve Ruhun Organik Uyumu**

“Organların uyumu” “organik vücudun tesirini” belirlerken, organların karşılıklı ilişkisi bu uyumu şekillendirir. “Bu bütünün” her “parçası sebebinin kendi içinde değil, bütünün nedeninde barındırır”. Ve bu uyum önceden belirlenmiş bir uyumdur. Müller der ki, “organik vücudun ereksel etkili nedeninin seçim” şansı yoktur; “tek bir belirli planın gerçekleştirilmesi onun zorunluluğudur”.<sup>83</sup> Böylesi bir uyum prensibine Leibniz önceden belirlenmiş uyum (*prästabilierte Harmonie*) adını verir: “ruh kendi yasalarını ve vücut kendi yasalarını izler; ve her ikisi de önceden belirlenmiş uyumun olanaklı kıldığı ölçüde tüm tözler arasında buluşabilir”.<sup>84</sup>

Vücutlar, der Leibniz, önceden belirlenmiş uyuma tabi kılınmıştır. “Bir kez harekete geçirilirse, tinsel etkinlikler izin verdiği ölçüde kendi kendilerini ilerletirler”.<sup>85</sup> Uyumun sadece vücudun iç organik bağı tarafından değil, vücut ve ruh arasındaki ilişki tarafından da tayin edildiğini Müller de şu sözlerle onaylar: “görünün, düşüncenin ruhsal görünümüleri olarak ruh bir yandan beyine” beyinsel bir özellik olarak iletilir. Ama diğer yandan, diye devam eder, ruh “tüm organizma içinde yayılmış olmak zorundadır, çünkü tohum ve menî” üreme ve çoğalma eyleminde “yeniden görünür”, “kendisini dışsallaştırır” ve bunu yaparken “ruhun görünümüne” ve ruhla birlikte bir “organizasyona” ihtiyaç duyar. Keza ruh, (= düşünce ve görü) sadece beyinde bir tesir sahibi olabilir. Vücutun organlarında kendisini bilinç olarak dışsallaştırırsa, o zaman “beynin tümel organizasyonuna muhtaçtır ve bu olmadan hiçbir hissiyat, istenç, tasavvur, düşünüm” mümkün olamaz.<sup>86</sup>

Feuerbach’ın Leibniz için söylediğinin bu aşamada Müller için de geçerli olduğu aşikâr: “beden ve ruh arasındaki uyum kendisini etkinlik ilkesiyle edilgenlik ilkesi arasındaki uyuma indirger; her ikisi de monadın içinde vardılar. [...] Ruh ile beden arasındaki bağlam sorusu Leibniz’de

<sup>81</sup> A.g.e., s. 26.

<sup>82</sup> A.g.e., s. 29.

<sup>83</sup> Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Zweiten Bandes dritte Abtheilung (Sechstes Buch)*, Coblenz 1840, s. 505.

<sup>84</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, “Die Prinzipien der Philosophie oder die Monadologie”, *Philosophische Schriften. Band 1. Kleine Schriften zur Metaphysik*, Frankfurt am Main 1996, s. 475.

<sup>85</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Erstes Buch: Von den eingeborenen Ideen*, Frankfurt am Main 1996, s. 371.

<sup>86</sup> Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Zweiten Bandes dritte Abtheilung (Sechstes Buch)*, Coblenz 1840, s. 507.

tözlerin kendi aralarındaki iletişim sorusuyla birdir".<sup>87</sup> Yaşam ilkesi, der Müller, "dış etkilerin kimyasal tesiri altında" dışsallaştırdığı madde içinde mevcuttur. Kendini dışsallaştıran özne, böyle bir sonuca varır Müller, sadece ruh değil, vücuttur da. Her iki etken de etkin ve edilgendir. Her ikisi de uyumun organize edici ve organize edilen, aktif ve pasif üyeleridir.<sup>88</sup> Beden ruh için ve ruh beden için canlı<sup>89</sup> bir aynadır<sup>90</sup>. Biri ötekini kendi içinde yansıtır. Vücut ruhta ve ruh da vücutta yan-sır (edilgen). Ve ruh kendisini vücut içinde ve vücut kendisini ruh içinde yan-sır (etken).<sup>91</sup> Vücut ve ruh arasındaki Müllerci uyum karşılıklı bir yansı(t)ma prensibine dayanır. Vücudun ve ruhun kendi içlerinde ve karşılıklı organizasyonu "yansısal bir eylem" gerçekleştirir ve yansımanın etken ve edilgen halini sürekli yeniden üretir.<sup>92</sup>

### Ters Görmek ve Düz Hissetmek

Görünüşte bir uyumsuzluk, der Müller, görme fizyolojisinin özel bir alanında karşımıza çıkar. Şöyle bir örnek verir: düz bir aynada kendi yansımanı gördüğümde, gördüğüm yansımanın bir tezahür olduğunun bilincine genelde varmam. Ama örneğin aynadaki yansımam üzerinden elimi ve kolumu oynatır, bazı karmaşık işaretler yapmaya çalışırsam zorlanırım ve gördüğüm resmin aslında bir tezahür olduğu bilincine varırım. Kendimi zorlarsam, "aynadaki suretin beni eğitmesini" sağlayabilirim. Ama bunun için kendimi aynanın perspektifinden görebilmeye (çalışmam gerekir. Aynadaki tarafların (sağ ve sol) gerçekte olduğunun tam tersi oluşunun farkına vardığım anda kendimi ters görmeye ve ters hissetmeye başlarım. Ama bunu fark etmediğim zamanlarda, örneğin saçımı tararken veya traş olurken aynaya baktığım esnada yine kendimi ters görürüm, ama düz hissederim.<sup>93</sup>

Bu terslik haline (*Verkehrtheit*) benzeyen, ama bununla aynı olmayan bir durum, diye devam eder Müller, fizyolojik görme eyleminde de mevcuttur: insan gözünün karşısında duran bir nesne gözün arkasındaki ağ tabakasına *ters* (*verkehrrt*) düşer. Örneğin karşımda duran bir kişi benim ağ tabakama baş aşağı düşer. Beynim bu görünümü işler ve dış dünyaya geri entegre eder: *baş aşağı duran görünümü yeniden ayakları üzerine oturtur.*

<sup>87</sup> Ludwig Feuerbach, "Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie", *Sämtliche Werke. Fünfter Band*, Leipzig 1848, s. 103.

<sup>88</sup> Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Zweiten Bandes dritte Abtheilung (Sechstes Buch)*, Coblenz 1840, s. 508.

<sup>89</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, "Die Prinzipien der Philosophie oder die Monadologie", *Philosophische Schriften. Band 1. Kleine Schriften zur Metaphysik*, Frankfurt am Main 1996, s. 477.

<sup>90</sup> Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Zweiten Bandes dritte Abtheilung (Sechstes Buch)*, Coblenz 1840, s. 515.

<sup>91</sup> Josef König, *Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie*, Halle - Saale 1937, s. 67d.

<sup>92</sup> Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Ersten Bandes zweite Abtheilung (Drittes Buch)*, Coblenz 1838, s. 729.

<sup>93</sup> Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Zweiten Bandes zweite Abtheilung (Fünftes Buch)*, Coblenz 1838, s. 357.

Birisini veya birşeyi gördüğüm zaman ne bu baş aşağı gözükmeye halini ne de beynin ters çevirme eylemini duyumsarım. Tek gördüğüm, ayakları üzerinde duran bir kişidir. Onun benim ağ tabakama düştüğü sırada baş aşağı duruyor oluşu ve beynin bu görünüşü tersine çevirmesi zorunlu fizyolojik sürecin aşamalarıdır. Suret ağ tabakasında ters durur, ama ben onu düz görür ve hissederim.<sup>94</sup>

Göz ve ağ tabakası olmadan göremem ve beyin olmadan düşünemem; ama bir göze, ağ tabakasına ve beyne sahip olduğumu bilmeyerek de görebilir ve düşünebilirim, der Feuerbach. “Düşünmenin benim için beyinsel bir eylem değil” de, sanki “beyinden ayrı ve bağımsız bir eylem” gibi algılanabilmesi bu yüzdendir. Ama bu, diye ekler Feuerbach, düşüncenin “başlı başına beyinsel bir eylem olmadığı anlamına gelmez”.<sup>95</sup> “Nesne olarak ben, kendimimdir, ama fizyolojide bir *başkası* olurum”.<sup>96</sup> Gözümün içindeki ağ tabakasını hayalimde kendimden ayrı canlandırarak kendi içimde olan bir şeyi kendimden farklı birşeymiş gibi düşünebilirim; ama bu ayrımı duyularım ve bir bilinç halinde tecrübe edemem.<sup>97</sup>

Düşüncelerim, beynime bağımlı olmalarına rağmen, kendi tecrübemden hareket edip beynimi “düşünce eylemiyle birleştirmem” duysal olarak imkansızdır. Örneğin kendi beynim üzerine düşündüğüm zaman fark ederim ki, beynimi bir “özne olarak” tecrübe edemiyordum. Beyni özne olarak belirleyebilmek için onu “canlı”, “başka bir varlık” olarak yerleştirmem, onu bir düşünce *nesnesi* haline getirmem gerekir. Kendimi düşüncem aracılığıyla özne olarak yerleştirdiğim takdirde düşüncenin organik *öznesini* düşüncemin organik *nesnesine çevirebilirim*. Kendi özümü, benliğimi bu şekilde tasavvur edebilir ve “benlik duygusunun” onayına tabi kılabilirim.<sup>98</sup> Klasik görüşe göre duysal izlenimlerden kavramlara varılır. Keza Müller’in ters görme örnekleme ve Feuerbach’ın açıklamalarından hareketle duysal izlenimlerden değil, duysal *boşluklardan* da, yani insanın duyumsayamadıklarından da kavramlara ilerlemek mümkündür.<sup>99</sup>

Ağ tabakasıyla ilgili özetle denilebilir ki, terslik içinde düz hissetmek görme eylemi içinde zorunlu bir görünüşün belirmesinden kaynaklanmaktadır. Bu tersliğin ortadan kaldırılması (*Aufhebung*), baş aşağı duranın yeniden ayakları üzerine oturtulması kaçınılmaz ve zorunlu bir süreçtir. Göz ve beyinde vuku bulan bu süreç, yani görünüşün ortadan kaldırılması ve dış dünyaya bağımlı olarak doğru görünümün elde edilmesi Hegel’in *Aufhebung* (ortadan kaldırma) tanımına da uyar. Çünkü Hegel’de ortadan kaldırmak her daim ortadan kaldırmak ve muhafaza etmek (*aufbewahren*) anlamını taşır.<sup>100</sup> Baş aşağı durma hali ışık ışınlarının yayılma doğasından ötürü göz içinde kendisini muhafaza etmeye ve ağ tabakası da bunu sürekli ayakları üzerine oturtarak ortadan kaldırmaya

<sup>94</sup> A.g.e.

<sup>95</sup> FGW 10, s. 124d.

<sup>96</sup> A.g.e., s. 123.

<sup>97</sup> A.g.e., s. 124.

<sup>98</sup> A.g.e., s. 126.

<sup>99</sup> Hans Heinz Holz, “Das Erbe Hegels und die Verwandlung der Philosophie”, Hans Heinz Holz vd. (Hg.): *TOPOS 30. Unterwegs zu Marx*, Napoli 2008, s. 22.

<sup>100</sup> HW 5, s. 114.

devam eder. Kavramın diyalektiğini fizyolojik bir süreç üzerinden bu biçimiyle onaylamaksa, ironiktir ama Hegel'in diyalektiğini tersine çevirmeye tekabül eder. Sonuç itibarıyla: Marx'ın *Kapital*'de Hegel'le ilgili yaptığı karikatürleştirme fizyolojide yeniden gerçekleştirilebilir. Bu yolla Hegel materyalist diyalektik için yeniden ve yeniden bir moment haline getirilebilir.

Şöyle bitirelim: beynin öz organizasyonu bir yandan duyusalığı, görüyü ve düşünceyi olanaklı kılarken, bu son saydıklarımız yine "tüm organizmanın parçaları içinde organik uzantılar" ve "organik tesirler" olarak kendisini göstermektedir.<sup>101</sup> Organik-vücutsal olanla ruhsal arasındaki veya içsel ve dışsal arasındaki "entegrasyon", benliği üretir.<sup>102</sup>

### Camera Obscura ve İnsan Gözü

Algıladığı ışık ışını karşısında insan gözü *camera obscura* gibi bir etkinlik sergiler. "Bir noktadan ışılan ışık, eğer bu noktanın net gözükmeye söz konusuysa, gözün [ışık ışınını] kırıcı aracından geçerek kırılması sonucunda herşey ağ tabakasındaki bir noktada yeniden birleştirilir. Bu tabakanın yüzeyinde gerçekten de dışarıda duran, görülen nesnelere reel bir optik resim oluşur. Bu [resim] ters [durur] ve [boyutu nesneden] daha ufaktır".<sup>103</sup>

Günümüz fotoğraf makinelerinin prototipi olarak bilinen Daguer'in fotoğraf enstrümanı mekanik-fiziksel bir camera obscura'yken, insan gözü "doğal bir camera obscura"dır". Camera obscura "ahşaptan yapılmış, içi karartılmış, bir yanına cam bir mercek konmuş ve karşı tarafına donuk bir cam ekran yerleştirilmiş bir kutudur. Eğer kutunun mercek olan tarafı iyi aydınlatılmış, uzakta duran bir nesneye çevrilirse, donuk cam ekran üzerinde nesnenin ufalmış, enstrümanın doğru yerleştirilmesi halinde çok net hatlara sahip ve farklı renklerle donanmış, ama baş aşağı duran resmi oluşur".<sup>104</sup> Fotoğrafi kalıcılaştırmak için kimyasal çözeltilere, cam ekrana ve ışığa duyarlı bir plakaya ihtiyaç duyulur. Buna karşın insan gözünün arkasında bulunan ağ tabakası kendi doğası gereği ışığa duyarlıdır; "ışık, göz sinirlerinde birbirine bağlı olan ağ tabakasının sinir yumaklarında duyuları harekete geçirerek, [duyumların,] bilincin vücutsal organı olan beyine" iletilmesini tetikler.<sup>105</sup>

İnsan gözü ve camera obscura arasında bir analogi kurmak - söz konusu, ters duran suretler olduğunda - Müller'in tercih etmediği bir yöntemdi. Öğrencisi olan Hermann von Helmholtz (1821-1894) için ise camera obscura insan gözünün yapay bir versiyonuydu. Daguer'in fotoğraf makinesini Helmholtz yapay (*camera obscura artificialis*), insan gözünü ise

<sup>101</sup> Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Zweiten Bandes dritte Abtheilung (Sechstes Buch)*, Coblenz 1840, s. 539d.

<sup>102</sup> Krş. Rudolf Leubuscher, *Die Pathologie und Theraphie der Gehirn-Krankheiten. Für Aerzte und Studirende*, Berlin 1854, s. 20; Heinrich Franz Rosalino, *Ueber die Gehirn-Erschütterungen*, Frankfurt am Main, 1823, s. 18.

<sup>103</sup> Hermann von Helmholtz, *Handbuch der physiologischen Optik*, Leipzig 1876, s. 64.

<sup>104</sup> Hermann von Helmholtz, "Über das Sehen des Menschen", *Philosophische Vorträge und Aufsätze*, Berlin 1971, s. 48.

<sup>105</sup> A.g.e., s. 49.

doğal bir camera obscura (*camera obscura naturalis*) olarak görüyordu.<sup>106</sup> Helmholtz'a göre 'yapay camera obscura' değil, 'doğal camera obscura' "görür". "Gözün içinde optik resmi alan ağ tabakası sinir sistemimizin duyarlı bir parçasıdır ve dış bir uyarım olan ışığın etkisiyle ışık duyusu uyarılır".<sup>107</sup> Görülen nesne bilince yansıtılır, düşüncede yeniden üretilebilir ve buradan hareketle bakış açısı ve görüş perspektifi değiştirilebilir. Helmholtz tüm bu sürece 'görme etkinliği' adını veriyordu.<sup>108</sup>

Friedrich Albert Lange (1828-1875) bu camera obscura analogisinden hareketle ışık ışınlarının ağ tabakasını uyardığını, üzerinde oluşan ters resmi tabakanın ters çevirdiğini, dolayısıyla da tasavvurların, görümlerin vs. beyinsel bir etkinlik olduğunu söyler.<sup>109</sup> Ama, diye ekler Lange, bu fenomen konusunda Müller'in ters görme ve düz hissetme ayırından kaçınmak gerekir. Lange, Feuerbach'tan farklı olarak Müller'in geç döneminde felsefi-şiirsel mistifikasyonlardan kurtulduğunu bilir.<sup>110</sup> Ama Lange'ye göre geç dönem eserinde Müller ters görme probleminde yaptığı araştırmalarda gerçek ağ tabakasında yanlış bir soyutlamaya gider.<sup>111</sup>

Bu soyutlama, veya Lange'nin tabiriyle "soyutlanmış ağ tabakası" cansızdır, gerçek ağ tabakası ise canlıdır. Ters görmek ve düz hissetmek arasındaki görüngüsel çelişki sadece canlı ağ tabakasında vardır. Lange'ye göre Müller bir adım daha gider ve 'ters görme ve düz hissetmeyi' 'projeksiyon' adını verdiği başka bir süreçte yine kullanır. Lange yaptığı bu tespitle Feuerbach'ın Müller için yaptığı "fizyolojik idealist" yakıştırmasını Müller'in 'projeksiyon tezinde' dolaylı olarak onaylamış olur. Lange, Müller'in şu tezinin "net olmadığını" savunur: göz algıları "ağ tabakasının tüm görüş alanındaki dağılımın ileriye doğru" düşünülmüş halidir.<sup>112</sup> Müller ne demek istemektedir ve Lange neyi eleştirir?

### **Dışsallaşma Olarak Projeksiyon: Lange, Müller'e Karşı**

Müller *Elkitabı*'nda demektedir ki, tasavvurlar (*Vorstellungen*) görme eyleminde görülen şeyi "dışa doğru projekte eder".<sup>113</sup> Gözümün önünde duran nesneyi ben kendi düşünce dünyamda aslında olduğundan daha büyük veya daha küçük hayal edebilirim. Camera obscura içinde de nesnenin sureti aslında olduğundan genelde daha küçüktür. İnsan fizyolojisinden farklı olarak yapay camera obscura'da suretin büyüklüğü karanlık kutunun boyutlarıyla oynanarak değiştirilebilir.<sup>114</sup> Camera

<sup>106</sup> Bkz. Johann Heinrich Zedler, "Camera obscura", *Universal Lexicon Aller Wissenschaften und Künste*, Halle - Leipzig 1732 1732, s. 377.

<sup>107</sup> Hermann von Helmholtz, "Über das Sehen des Menschen", *Philosophische Vorträge und Aufsätze*, Berlin 1971, s. 53.

<sup>108</sup> A.g.e., s. 50.

<sup>109</sup> Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Bd. 1-2, Frankfurt am Main 1974, s. 339.

<sup>110</sup> A.g.e., s. 855.

<sup>111</sup> A.g.e., s. 855d.

<sup>112</sup> A.g.e., s. 855.

<sup>113</sup> Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Zweiten Bandes zweite Abtheilung (Fünftes Buch)*, Coblenz 1838, s. 352.

<sup>114</sup> A.g.e., s. 353.



obscura'da nesne bir resim olarak içleştirilir; çünkü nesnenin resmi veya sureti camera obscura içindedir. Dışsal olan, karanlık kutunun içine girer = içsellik kazanır. Projeksiyon bu içsel olanın dışarıya geri taşınmasına, dışsallaştırılmasına verilen isimdir.

Ama Lange, Müller'in projeksiyon tezinde neyi eleştiriyordu? Müller'den şu satırları okuyoruz: "ağ tabakasındaki uyarılmamışlık [hali] gözlerin önünde beliren karanlığın nedenidir; etkin ağ tabakası duyudaki aydınlık görüş alanının nedenidir".<sup>115</sup> Müller'e göre projeksiyon kendi içinde ruhsal-maddesel bir dinamiğe dayanır ve bu, dışarıdan gelen uyarıcı faktörlerden bağımsız bir özelliğe *de* sahiptir. Sonuç itibarıyla demektedir ki, dış dünyada her ne oluyorsa bunun nedeni benim ağ tabakamın etkinliği sonucundadır. Müller'in *Elkitabı* bir bütün olarak düşünülürken bu, sırttan bir tezdur, ama Feuerbach'ın fizyolojik idealizm yakıştırmasını yaptığı pozisyon kendisini Müller'in cümlesinde göstermektedir. Lange, Müller'in bu ikircikliliğine muğlaklık demektedir.

Daha sonraları Müller'in öğrencisi olan Helmholtz, Müller'in baş aşağı duran fizyolojik idealizmini yeniden ayakları üzerine oturtur: "dışımızdaki nesnelere sinirlerimizdeki uyarımların nedeni olarak şart koşmak zorundayız".<sup>116</sup> Lange'nin muğlaklık eleştirisini özetleyerek bu kısmı da geçelim: düşüncelerimi karşımda duran nesneye projekte edebilirim. Örneğin karşımda duran nesnenin boyutu, rengi, şekli, malzemesi bana tanıdık geliyorsa bu nesnenin adını da söyleyebilirim. Ama örneğin bir çamur kütesinden heykel yapıyorsam gerçekleştirdiğim aktif eylemlilikle projeksiyonumu gerçekleştirmiş olurum.<sup>117</sup> Felsefi mistifikasyondan temizlenmiş haliyle Müller'in projeksiyon tezi budur. Orijinal haliyle tez karman çorman durmaktadır, Lange de buna muğlak demektedir.

Ama burada söz konusu Lange olduğu için problem aslında çok daha karışık. Kantçı Lange'nin, Müller'deki mistifikasyonu temizlemek, onun içindeki rasyonel çekirdeği açığa çıkarmak gibi bir derdi yoktur. Lange'nin derdi, Lenin'in de dediği gibi, başından beri materyalizmi çürütmek<sup>118</sup> olduğu için Müller gibi materyalistlerin çelişki ve açıklarından faydalanarak malzeme toplamaktır. Sonuç itibarıyla yukarıda bizim vardığımız sonucun tam tersine ulaşmak için teorinin soyutluklarını kendisi için fırsata çevirmeye çalışır. Müller'in projeksiyon iddiası Lange'ye göre çuvallamıştır, çünkü alışık olduğumuz ve sahip olduğumuz düşünsel özellikleri kendi içimizde değil, kendi dışımızda aramaya çalışmaktayızdır. Projeksiyon olgusunu Müller dış dünya üzerinden temellendirmek ister, der Lange.<sup>119</sup> Benzer şekilde aslında bizim içimizde gerçekleşen camera obscura

<sup>115</sup> A.g.e., s. 350.

<sup>116</sup> Hermann von Helmholtz, "Über das Sehen des Menschen", *Philosophische Vorträge und Aufsätze*, Berlin 1971, s. 76.

<sup>117</sup> Hermann von Helmholtz, "Die Tatsachen in der Wahrnehmung"; *Philosophische Vorträge und Aufsätze*, Berlin 1971, s. 271.

<sup>118</sup> LW 14, s. 307.

<sup>119</sup> Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Bd. 1-2, Frankfurt am Main 1974, s. 856.

suretlerini bize dışsal olgularmış gibi göstermeye çalışır.<sup>120</sup> Uzun lafın kısıası, Lange'ye göre Müller bilim yapmamaktadır, safсата üretmektedir.

Bunun yanında Lange görmektedir ki, Müller'in fizyolojisinin ana damarlarından birisini Leibniz'in monadolojisi oluşturmaktadır. Camera obscura'da ve insan gözünde oluşan suret "orjinali tersine çevirmiştir" ve bu ters durma hali "bireylerin birbiriyle uyuşan dünya görülerinde" ifade bulunmaktadır. 'Nereden Müller'e darbe indirsek de bu fizyolojiden Kantçı bir *kendinde şey (Ding an sich)* çıkartsak' diye fırsat kollayan Lange, Leibniz'in monad kavramına el atar. Der ki, "maddî bir vücut maddî bir beyne sahiptir" ve beynin parçaları görüleri oluşturur. Görüler "basit, yapısız tözlerdir ve tözler görünen dünyayı kapsar".<sup>121</sup> Lange şu sonuca varmak ister: camera obscurada baş aşağı duran dünya kendinde şey ve şeyin görünümü arasındaki uçurumu doğrular. Camera obscura da güya bunun nörolojik temelini açıklamaktadır. Bunu söylerken Leibniz'in tözünü Kant'ın madde kavramıyla değiştirir ve Müller'i sanki metafizikten kurtarır gibi yapar, ama onu Kantçı reflekslerin hedef tahtası haline getirir.<sup>122</sup>

### **Tümel Bağlam Bilimi**

Müller görünümleri parçalara ayırmakla doğa bilimini ve genelleyici kavramsal uğraşla felsefeyi özdeşleştirir. Ve ekler: "En önemli hakikatler ne felsefe kavramlarının ayrıştırılmasında, ne de tek başına saf deneyimlemede bulunmuşlardır" Düşünce ve deneyimin birlikte çalışması sonucu oluşan "düşünen bir deneyimleme" hakikate götürür. Felsefe "tüm diğer bilimlerden besinini alır ve tüm bilimleri birleştirir. Tikel bilimlere gösterdiği [...] yaklaşıma rağmen [felsefe] yine de kendi başına duran, kavramlarla uğraşan ve böylece tek bir bilimi değil, birçok veya çoğu bilimin temelini oluşturan bir bilimdir".<sup>123</sup>

19. yüzyıl Almanya'sında Hegel'den yola çıkıp farklı ontolojik alanlarda bir tümel bağlam bilimi inşa edenler sadece Marx ve Engels değildi. Hegel'in bütünlük felsefesi daha ziyade kendi zamanının ruhunu yansıtıyordu. Müller'in öğrencilerinden, patolog Rudolf Virchow (1821-1902) kendi zamanıyla ilgili doğa bilimlerinde genel olarak bir bütünlleştirme eğiliminin olduğunu tespit etmişti.<sup>124</sup> Beyin bilimci Antonio Barba beyni bir töz birliği olarak anlıyor, beyin parçalarının kendi iç mantığını kavrayarak resmin tamamını, beyni bir bütün olarak kavramak gerektiğini vurguluyordu.<sup>125</sup> Benzer bir görüşün çok daha önce antropolog Ernst D. Bartels'de (1774-1883) dile getirildiğini biliyoruz. Bartels bütünlüğü çözümlenmenin yolunun "bağlamı" kavramaktan geçtiğini

<sup>120</sup> A.g.e., s. 857d.

<sup>121</sup> A.g.e., s. 959.

<sup>122</sup> İlgili okuyucu Lange'nin daha geniş bir profili için Lenin'in *Materyalizm* kitabına bakabilir.

<sup>123</sup> Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Zweiten Bandes dritte Abtheilung (Sechstes Buch)*, Coblenz 1840, s. 522.

<sup>124</sup> Rudolf Virchow, *Die Einheitsbestrebungen in der wissenschaftlichen Medicin*, Berlin 1849.

<sup>125</sup> Antonio Barba, *Mikroskopische Beobachtungen über das Gehirn und die damit zusammenhängenden Theile*, Würzburg 1829, s. 22.

söylüyordu.<sup>126</sup> Bartels'den de önce beyin teorisyeni Johann Adam Bergk (1769-1834) araştırma eksenini 'beyindeki organik ve ruhsal olanın tümel bağlamı nedir?' sorusuna oturtmuştu.<sup>127</sup>

Bütünlük bilimini Engels diyalektiğin ana konusu olarak tanımlıyordu. *Doğanın Diyalektiği*'ndeki ifadesiyle diyalektik "tümel bağlam bilimi"ydi (*Wissenschaft des Gesammt-Zusammenhangs*).<sup>128</sup> Diyalektik doğa bilimi "hareket eden maddeyi" konu alırdı. Diyalektik, maddenin ayrı biçim ve türlerini yine hareket aracılığıyla tanımaya" verilen isimdi. Çünkü "sadece [hareketin] içinde vücudun özellikleri kendisini gösterir. Bir cisim tarafından hareket ettirilmemiş olana dair söylenebilecek hiçbir şey yoktur. Hareket eden cismin doğası hareketin türlerinden doğar". Hegel'in ve genel olarak idealizmin hatası maddesel varlığın diyalektik yasalarını "doğanın ve tarihin düşünce yasaları olarak" almalarında yatmaktaydı. Sonuç itibarıyla dünya sanki "bir düşünce sistemine" uygun olarak dönmek zorundaymış, güneşin doğuşu ve batışı sanki filozofların yargılarına kalmış gibi bir tablo ortaya çıkıyordu. Halbuki bu yanılsamaların hepsi "insan düşüncesinin belirli bir gelişim aşamasının ürünüdür". "Bunu tam tersine çevirdiğimiz takdirde herşey ve idealist felsefede son derece sır dolu gözükür diyalektik yasalar, aniden basit ve net hale geliverir".<sup>129</sup>

Doğa bilimcilerinin eserlerinde bir tümel bağlam kurma çabasından Engels hep övgüyle bahseder. Bir mektubunda (16 Haziran 1864) Marx'a Hofmann'ın kimya çalışmalarını anlatır ve bilim adına büyük bir ilerleme kaydettiğini vurgular: "Maddenin kendi başına varolabilme yetisine sahip en küçük parçası olan moleküller, sonsuz sayıda bölünme içinde, parçanın maddeyi sonlandırmadığı, ama onunla arasına niteliksel bir fark koyan tam anlamıyla rasyonel bir kategori; Hegel'in dediği gibi bir "dügüm"." Ardından yaptığı eklemeye Leibniz'in monadolojisindeki bölünmezlik prensibini onaylamadığını görüyoruz: "Bölünebilirliğin sınırı olarak temsil edilen atom artık sadece bir ilişki" biçimi, bir soyutlama olarak görülmektedir.<sup>130</sup>

Lange'ye yazdığı bir mektupta (29 Mayıs 1865) Engels "doğa kuvvetleri arasındaki karşılıklı etkinin modern doğa bilimi öğretisi"nin temelinde, "neden, sonuç, karşılıklı etki, kuvvet" gibi Hegelci gelişim kategorilerini doğruladığını söylüyordu.<sup>131</sup> Ludwig Kugelmann'la yazışmasında (27 Haziran 1870) Marx, Lange'nin kendisine yönelttiği naif eleştiriden bahsediyordu. Lange, Marx'ı "empirik malzeme içinde" "nadir görülür bir serbestlikle hareket ettiği" için eleştiriyordu. Marx bunu bir alay konusu yapmıştı, çünkü Lange'nin Marx'a suçlama diye yönelttiği saldırı okları aslında tam da "diyalektik yöntemin" doğru şekilde uygulandığını doğruluyordu: kavramların hareketini empirik hareketin kendisinde araştırmak. Birkaç sene sonra Engels, Marx'a yazdığı mektupta (30 Mayıs

<sup>126</sup> Ernst Daniel August Bartels, *Anthropologische Bemerkungen über das Gehirn und den Schädel des Menschen*, Berlin 1806, s. 3dd.

<sup>127</sup> Johann Adam Bergk, *Bemerkungen und Zweifel über die Gehirn- und Schädeltheorie des Dr. Gall in Wien*, Leipzig 1803, s. 5, 6, 31, 57.

<sup>128</sup> MEGA1/26.1., s. 293.

<sup>129</sup> A.g.e., s. 9.

<sup>130</sup> MEW 31, s. 304.

<sup>131</sup> A.g.e., s. 468.

1873) doğa bilimlerindeki diyalektiğin ve materyalizmin birbirlerine etki eden ve birbirlerini hareket ettiren cisimlerin bilimi olduğunu ve olması gerektiğini söylüyordu. Bu, esasında Müller'in geç dönem bilim anlayışıyla da örtüşmektedir. Müller fizyolojiyi organizmanın bütünlüğü şeklinde konu edinirken araştırmanın temel çıkış noktasını kimyasal-fiziksel elementlerin ilişki biçimleri olarak belirlemektedir. Engels'te şu satırları okuyoruz: "Kimya [...] organizma bilimine geçişi tesis eder, ama diyalektik geçişi, kimya ya gerçek sıçramayı yaptığında ya da bunu yapmanın eşliğindeyken, gerçekleştirmek gerek".<sup>132</sup>

Müller'le birçok ortak yanları olmasına ve Engels'in İngiltere ve Almanya'daki doğa bilimlerindeki gelişmeleri yakından takip etmeye çalışmasına rağmen Marx ve Engels'in herhangi bir yerde Müller'den bahsetmemesi şaşırtıcıdır.<sup>133</sup> Leibnizci metafiziğine rağmen fizyolojiyi bir bütünlük veya tümel bağlam bilimi olarak anlaması, Hegelci kavram diyalektiğini ters çevirerek maddesel varlığı öncelleştirmesi Müller'in kayda değer özellikleri arasında yer alır. Hegelci felsefenin doğa bilimcileri tarafından dikkate alınmasının diyalektik açısından bir ihtiyaç teşkil ettiğini belirtir Engels (Marx'a mektubunda - 21 Eylül 1874): "Doğa bilimcilerinin zayıf akli için büyük "Mantık" orada burada kullanılabiliriyorsa da nesnenin gerçek diyalektiği çok daha derinlere iner; buna karşın "Ansiklopedi"deki temsil, onların kendi alanlarından alınmış çoğu örneklendirmeyi içerdiği ve dolayısıyla idealizmden uzak popüler temsillerden ibaret olduğu için tam da böyle insanlar için yazılmıştır".<sup>134</sup> Conrad Schmidt'le yazışmasında (1 Kasım 1891) Engels reel diyalektik ve kavram diyalektiği arasındaki paralel bir gelişim kurma girişimlerinde dahi kavramın bağımsızlaşabileceği tehlikesinden bahseder; gerçeklik ve kavram arasındaki ilişkinin titizliğe muhtaç olduğunu vurgular.<sup>135</sup> Hildebrand'a mektubunda (22 Ekim 1889) bu tespitini yineler ve başlangıç kavramıyla değil, araştırılan malzeme her neyse onun kendisiyle başlanmasının doğru olacağını söyler ve bu şekilde Hegel'in *Mantik*'taki temel yanlısından uzak durulabileceğini belirtir.<sup>136</sup> Bunu, yukarıda detaylı şekilde ele aldığımız Müller geç dönem çalışmalarında büyük ölçüde gerçekleştirmiştir.

### **Marx ve Engels'te Beyin**

Henüz ilk yazılarında Engels'in iktisat ve fizyoloji arasında bazı analogiler yaptığı bilinir: serbest pazar, rekabeti şart koşar; rekabetsiz piyasa olmaz, tıpkı başı olmayan insanlar, beyin olmadan düşüncelerin de olamayacağı gibi.<sup>137</sup> Daha sonraları Marx (1859'da) insan emeğinin maddi koşullarının sadece toplumsal değil, fizyolojik şartlara da bağlı olduğunu

<sup>132</sup> MEW 33, s. 81.

<sup>133</sup> Hans-Uwe Lamm, "Müller, Feuerbach und Lenins *Materialismus und Empiriekritizismus*", Michael Hagner vd. (Hg.): *Johannes Müller und die Philosophie*, Berlin 1992, s. 289.

<sup>134</sup> MEW 33, s. 119d.

<sup>135</sup> MEW 38, s. 204, 269.

<sup>136</sup> MEW 37, s. 293.

<sup>137</sup> MEGA1/3.1., s. 476.

söylemektedir: emek sürecinde “insan kası, siniri, beyni” de belirli bir şekilde, üretime yönelik sarfedilen unsurlar arasında yer alır.<sup>138</sup>

Tıpkı Müller ve Helmholtz'da olduğu gibi Marx ve Engels'te de beyin, düşünüm karşısında materyel bir varlık olarak önceldir. Bu öncelliği Marx ve Engels çoğu zaman retorik metonim figürüyle ifade etmişlerdir. Metonim, materyel ve ürün, üretici ve üretilen arasındaki bağlamlılık ilişkisini ifade eden retorik bir araçtır. Örneğin Marx *Kapital*'de bireyin düşünce dünyasına maddi üretim ilişkilerinin yansıdığını şu sözlerle anlatırken 'beyin' kelimesini bir metonim olarak kullanır: “Özel üreticinin beyni [...] kendi emeğinin çifte karakterini (yeniden) yansıtır”.<sup>139</sup>

Beyin, gözlerin algıladığını ve ellerin yaptığını işleyen enstrümandır. Ve tam tersi şekilde yine beyin “doğaya geri tesir etmenin aracıdır”. Eğer beyin “onlarla ve onların yanında ve kısmen onlar aracılığıyla korelatif bir şekilde gelişmemiş olsaydı” eller makine inşa etmeye elverişli olmazdı. İnsanın evrimi “konuşulan dilin gelişim[inin] ve beynin” fizyolojik sıçramalarının temelini oluşturmuştur. “Elin uzmanlaşması” demek üretim “araçlarının” (*Werkzeuge*) mükemmeleşmesi demektir; “ve araç spesifik insan etkinliğinin, insanın doğaya, üretime şekillendirici biçimde geri etkide bulunması demektir”. “El ile birlikte adım adım kafa gelişmiş, bilinç ilk önce tekil ihtiyaç pratiklerinde, daha sonralarıysa [...] onu koşullayan doğa yasalarına müdahil olmakta” kendisini göstermiştir. Emek, dil ve beyin birlikte gelişmiş ve birbirlerini geliştirmişlerdir. “Beyin gelişmeye devam ettikçe adım adım diğer araçları olan duyu organları da gelişmiştir”. “Her nasıl duyma organının mükemmelleşmesi dilin gelişimine eşlik etmişse, aynı şekilde beynin gelişimine de diğer tüm duyu organları eşlik etmiştir. [...] Beynin ve ona âmâde duyuların, hep daha da berraklaşan bilinç, soyutlama ve yargı yetilerinin gelişiminin emeğe ve dile geri etkileri her ikisinin gelişmelerinin sürekli ilerlemesini sağlamıştır”.<sup>140</sup>

Marx ve Engels insanın bu fizyolojik evrim çizelgeleri ile felsefi gelişim süreçleri arasındaki anakroniyi parodikleştirirler. Fizyolojik evrim ne kadar kendisini büyük ölçüde ilerletmişse, örneğin insan uzun zamandır iki ayağı üzerinde yürüyorsa, felsefe bunu bir o kadar geriden takip etmektedir, “zeminde ayakları üzerinde durabilmek” konusunda bir o kadar sorun yaşamaktadır; felsefecilerin en son geldikleri aşama baş aşağı durmak iken, bazı başka alanlarda “insan çok uzun zamandır toprağa ayaklarıyla kök salmıştır ve elleriyle dünyanın meyvelerini koparmaktadır”, çünkü “zaten farkındadır ki “kafa” da bu dünyadandır veya bu dünya kafanın ait olduğu dünyadır”. “Filozoflar kendi başlarına topraktaki mantar gibi çoğalmazlar; onlar kendi zamanlarının, kendi halkının meyvesidirler”. “Zanaatkâr ellerle demiryollarını inşa eden, tindir; yine aynı tin filozofların beyninde felsefi sistemler inşa eder. Felsefe dünyanın dışında durmaz, her nasıl beyin insanın dışında durmuyorsa”.<sup>141</sup>

Dünyaya ve içinde yaşadığı gerçekliğe dair açık ve net suretlere sahip olmak için keskin gözlere ihtiyaç vardır. Ama bu yetmez. Görsel

<sup>138</sup> MEGAI/2.1., s. 110.

<sup>139</sup> MEGAI/6.1., s. 104.

<sup>140</sup> A.g.e., s. 545d.

<sup>141</sup> MEGAI/1.1., s. 183.

malzemenin toparlanıp bir araya getirilmesiyle oluşturulan suretlerin işlenmesi ve düzenlenmesi gerekir. İşlenmez ve düzenlenmezlerse pratik anlamda kendilerini bir refleks olarak gösterirler. Refleksler belirli koşullar altında, depolanmış bilginin organizmanın bilinç dışı reaksiyonlar şeklinde dışavurumlarıdır. Dolayimsız olarak ortaya çıkan refleksler baş aşağı duran suretlerdir.<sup>142</sup> Şayet gerçek anlamda düşünümün dolayımına tabi tutuldukları takdirde tekrardan ayakları üzerine oturtulabilirler. Fizyolojik, felsefi, iktisadi veya politik olarak, sanki nedenmiş gibi gözükken sonuçlar düşünümün dolayımına tabi tutulduklarında yeniden sonuç olarak ortaya konur. Gözün ağ tabakasından farklı olarak bilimsel düşünümün bu çevrim mekanizması doğuştan elde edilmez, bilimsel emek harcanarak kazanılmak zorundadır.<sup>143</sup> Ters çevrilmediği takdirde – tıpkı Hegel'in diyalektiğiyle ilgili söylendiği gibi – hiç bir suret işe yaramaz. “Düşünen her insan beyninden” bağımsız, onunla bağlarını koparmış bir “kavramın kendi hareketi” ve diyalektiği, ister felsefe isterse fizyoloji, iktisat ya da hukuk alanında olsun, Marx ve Engels'in tabiriyle “ideolojiye” özgü bir şekilde “baş aşağı” dururlar.<sup>144</sup>

İdeolojik baş aşağılıklar burjuva toplumunun üretim ilişkilerinin suretini yansıtır. Üretim ilişkilerinde düşünsel görümlerin yansıttığı ve pratik yaşamın tanık olduğu terslikleri tersine çevirerek düzeltmek konusunda bilimsel düşünce ve siyasi pratik birbirini karşılıklı olarak besler ve ilerletir. Bir *camera obscura naturalis* olan fizyolojik görme etkinliği ile bir *camera obscura artificialis* olan bilimsel düşünce arasındaki fark burada belirginleşir. Baş aşağılıkları veya ayakları havadalıkları tersine çevirmek, yeniden ayakları üzerine oturtmak konusunda insan teorisinin emeğine muhtaçtır; tıpkı teorisinin, kendi temel besin maddesine, yani pratiğe muhtaç olduğu gibi.

---

<sup>142</sup> MEW 37, s. 491d.

<sup>143</sup> A.g.e., s. 488.

<sup>144</sup> MEGA1/30.1., s. 148.

### KAYNAKÇA

- Barba, Antonio: Mikroskopische Beobachtungen über das Gehirn und die damit zusammenhängenden Theile, Würzburg 1829.
- Bartels, Ernst Daniel August: Anthropologische Bemerkungen über das Gehirn und den Schädel des Menschen, Berlin 1806.
- Bergk, Johann Adam: Bemerkungen und Zweifel über die Gehirn- und Schädeltheorie des Dr. Gall in Wien, Leipzig 1803.
- Bischoff, Theodor Ludwig Wilhelm: Über Johannes Müller und sein Verhältniß zum jetzigen Standpunkt der Physiologie. Festrede zur Feier des Geburtsfestes Seiner Majestät Maximilian II., Königs von Bayern, gehalten in der öffentlichen Sitzung der königlichen Akademie der Wissenschaften am 27. November 1858, München 1858.
- Carus, Carl Gustav: Physis. Zur Geschichte des leiblichen Lebens, Stuttgart 1851.
- Duboc, Julius: "Brief an Ludwig Feuerbach" (7. November 1860), Briefwechsel IV. (1853-1861), Feuerbach Gesammelte Werke(FGW) Bd. 20, Berlin 1996, S. 300-303.
- Du Bois-Reymond, Emil: Gedächtnissrede auf Johannes Müller, Berlin 1860.
- Du Bois Reymond, Emil: "Leibnizsche Gedanken in der neueren Naturwissenschaft" (1870), Vorträge über Philosophie und Gesellschaft, Berlin 1974, S. 25-44.
- Engels, Friedrich: "Brief an Conrad Schmidt" (27. Oktober 1890), MEW 37, Berlin 1967, S. 488-495.
- Engels, Friedrich: "Brief an Conrad Schmidt" (1. November 1891), MEW 38, Berlin 1988, S. 203-205.
- Engels, Friedrich: "Brief an Conrad Schmidt" (4. Februar 1892), MEW 38, Berlin 1988, S. 267-269.
- Engels, Friedrich: "Brief an Friedrich Albert Lange" (29. März 1865), MEW 31, Berlin 1986, S. 465-468.
- Engels, Friedrich: Brief an Karl Marx (16. Juni 1864), MEW 31, Berlin 1986, S. 303-304.
- Engels, Friedrich: Brief an Karl Marx" (21. September 1874), MEW 33, Berlin 1984, S. 118-120.
- Engels, Friedrich: "Brief an Karl Marx" (30. Mai 1873), MEW 33, Berlin 1984, S. 80-81.
- Engels, Friedrich: "Brief an Max Hildebrand" (22. Oktober 1889), MEW 37, Berlin 1967, S. 292-293.
- Engels, Friedrich: "Dialektik der Natur", MEGA 26.1., Berlin 1985.
- Engels, Friedrich: "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie", MEGA1/30.1., Berlin 2011, S. 122-162.
- Engels, Friedrich: "Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie", MEGA1/3.1., Berlin 1985, S. 467-494.
- Feuerbach, Ludwig: "Brief an Arnold R[uge]. Bruckberg", im Juni 1843, Kleinere Schriften II. (1839-1846), Gesammelte Werke (FGW) Bd. 9, Berlin 1970, S. 342-343.

- Feuerbach, Ludwig: "Brief an Julius Duboc" (27. November 1860), Briefwechsel IV. (1853-1861), Gesammelte Werke (FGW) Bd. 20, Berlin 1996, S. 309-312.
- Feuerbach, Ludwig: "Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie", Sämtliche Werke. Fünfter Band, Leipzig 1848.
- Feuerbach, Ludwig: "Grundsätze der Philosophie der Zukunft", Kleinere Schriften II. (1839-1846), Gesammelte Werke (FGW) Bd. 9, Berlin 1970, S. 264-341.
- Feuerbach, Ludwig: "Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit", Kleinere Schriften IV. (1851-1866), Gesammelte Werke (FGW) Bd. 11, Berlin 1982, S. 53-186.
- Feuerbach, Ludwig: "Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie", Kleinere Schriften II. (1839-1846), Gesammelte Werke (FGW) Bd. 9, Berlin 1970, S. 243-263.
- Feuerbach, Ludwig: "Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist", Kleinere Schriften III. (1846-1850), Gesammelte Werke (FGW) Bd. 10, Berlin 1971, S. 122-150.
- Feuerbach, Ludwig: "Zur Kritik der Hegelschen Philosophie", Kleinere Schriften II. (1839-1846), Gesammelte Werke (FGW) Bd. 9, Berlin 1970, S. 16-62.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: "Wissenschaft der Logik", Hegel Werke (HW), Band 5, Frankfurt am Main 1979.
- Helmholtz, Hermann von: Handbuch der physiologischen Optik, Leipzig 1876.
- Helmholtz, Hermann von: "Die Tatsachen in der Wahrnehmung", Philosophische Vorträge und Aufsätze, Berlin 1971a, S. 247-299.
- Helmholtz, Hermann von: "Über das Sehen des Menschen", Philosophische Vorträge und Aufsätze, Berlin 1971b, S. 45-77.
- Holz, Hans Heinz: "Das Erbe Hegels und die Verwandlung der Philosophie", Holz, Hans Heinz u. a. (Hg.): TOPOS 30. Unterwegs zu Marx, Napoli 2008, S. 11-52.
- Holz, Hans Heinz: Dialektik und Widerspiegelung, Köln 1983a.
- Holz, Hans Heinz: Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit. III. Die Ausarbeitung der Dialektik, Stuttgart – Weimar 1997.
- Holz, Hans Heinz: "Spekulative und materialistische Philosophie", Societas Hegeliana (Hg.): Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie – Societas Hegeliana Jahrgang 1983, Köln 1983b, S. 22-32.
- König, Josef: Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie, Halle – Saale 1937.
- Lange, Friedrich Albert: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Bd. 1-2, Frankfurt am Main 1974.
- Lammel, Hans-Uwe: Müller, "Feuerbach und Lenins Materialismus und Empirio-kritizismus", Michael Hagner u. a. (Hg.): Johannes Müller und die Philosophie, Berlin 1992, S. 275-291.



- Leibniz, Gottfried Wilhelm: "Die Prinzipien der Philosophie oder die Monadologie", Philosophische Schriften. Band 1. Kleine Schriften zur Metaphysik, Frankfurt am Main 1996a, S. 439-483.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Erstes Buch: Von den eingeborenen Ideen, Frankfurt am Main 1996b.
- Lenin, W. I.: "Materialismus und Empirio-kritizismus", Lenin Werke (LW), Band 14, Berlin 1962.
- Leubuscher, Rudolf: Die Pathologie und Theraphie der Gehirn-Krankheiten. Für Aerzte und Studirende, Berlin 1854.
- Marx, Karl: "Brief an Ludwig Kugelmann" (27. Juni 1870), MEW 32, Berlin 2009, S. 685-686.
- Marx, Karl: "Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band", Hamburg 1872, MEGAI/6.1., Berlin 1987.
- Marx, Karl: "Der leitende Artikel in Nr. 179 der Kölnischen Zeitung", MEGAI/1.1., S. 172-190.
- Marx, Karl: "Ökonomische Manuskripte und Schriften 1858-1861", MEGAI/2.1., Berlin 1980.
- Marx, Karl: "Thesen über Feuerbach", MEW 3, Berlin 1990, S. 533-543.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich: *Alman İdeolojisi*, [çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yayın] İstanbul 2013.
- Müller, Johannes: *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Ersten Bandes zweite Abtheilung (Drittes Buch)*, Coblenz 1838a.
- Müller, Johannes: *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Ersten Bandes erste Abtheilung (Prolegomena)*, Coblenz 1837.
- Müller, Johannes: *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Zweiten Bandes dritte Abtheilung (Sechstes Buch)*, Coblenz 1840.
- Müller, Johannes: *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Zweiten Bandes zweite Abtheilung (Fünftes Buch)*, Coblenz 1838b.
- Müller, Johannes: *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes des Menschen und der Thiere nebst einem Versuch über die Bewegung der Augen und über den menschlichen Blick*, Leipzig 1826.
- Rosalino, Heinrich Franz: *Ueber die Gehirn-Erschütterungen*, Frankfurt am Main 1823.
- Virchow, Rudolf: *Die Einheitsbestrebungen in der wissenschaftlichen Medicin*, Berlin 1849.
- Wahrig-Schmidt, Bettina: "Johannes Müller, Die Monadenlehre und die Folgen", Losurdo, Domenico u. a. (Hg.): *Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft*, Köln 1988, S. 96-104.
- Zedler, Johann Heinrich: "Camera obscura", *Universal Lexicon Aller Wissenschaften und Künste*, Halle – Leipzig 1732, S. 377-383.

*Felsefede ve Fizyolojide Camera Obscura*  
*19. Yüzyıl Alman Düşünce Dünyasına Dair Bir İnceleme*

# KANT FELSEFESİNDE ÇOKLU BEN'İN BİRLEŞTİRİCİSİ OLARAK ZAMAN

Funda NESLİOĞLU SERİN\*

## ÖZET

*Bu yazıda Kant'ın zaman kuramını inceleyecek ve zaman kuramının, ben'i zamansal bir yapıda nasıl kurduğunu göstermeye çalışacağım. Kant'ın Arı Usun Eleştirisi'nde ortaya koyduğu zaman kuramında zaman, tüm görülerin temelinde zorunlu bir tasarım olarak bulunur ve a priori verilidir. Kant'ın genel bilgi kuramı içerisinde zaman, duyuusal deneyimden türetilmiş bir kavram değil, arı usun a priori bir kavramı ve deneyime ilişkin düşünmemizi olanaklı kılan a priori bir görüşü olarak varsayılmaktadır. Öte yandan, zamanı iç duyunun a priori bir görüşü olarak ve iç deneyimlerimizi düzenleme yolu olarak gören Kant'ın zaman kuramı, ben düşüncesi üzerine kurulu insan anlayışının zamansal bir yapı içerisinde bir çözümlemesini de verir. Bu çalışmada amacım, zamansallık ve birleşik ben'in nasıl çözülmez bir biçimde birbirine bağlı olduklarını ve Kant'ın zaman kuramının birleşik benler kuramı için ne tür bir temel sağladığını ortaya koymaktır.*

*Anahtar Sözcükler:* Kant, zaman, metafizik, ben, bilinç

## (UNITING THE MANIFOLDNESS OF THE SELVES IN KANT'S PHILOSOPHY: TIME)

### ABSTRACT

*In this paper I will examine Kant's theory of time, and try to show how his theory of time constitutes the self within a temporal framework. In the Critique of Pure Reason Kant's claim about time as a necessary representation lies behind all our intuitions and is given as a priori. Time, in his general account of knowledge, is not an empirical concept taken from sensory experience, but it is presupposed as a priori concept of pure reason and a priori intuition which makes possible our thinking about experience. On the other hand Kant's theory of time seeing time as a priori intuition of the inner sense and as the way we regulate our inner experience presents an analysis of human mind based on the idea of the self within a temporal framework. My purpose in this work is to examine how temporality and the unity of the self are indissolubly linked, and what kind of foundation Kant's theory of time provides for the unified of selves through change.*

*Key Words:* Kant, time, metaphysics, self, consciousness

---

\* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi  
*FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2014 Bahar, sayı:17, s. 171-85.  
ISSN 1306-9535, [www.flsfdergisi.com](http://www.flsfdergisi.com)

## Giriş

Kant bilme ediminin doğasını çözümlemeye çalıştığı *Arı Usun Eleştirisi*'nde temel bir bilgi kuramsal soruya da yanıt bulmaya çalışır. Bu soru, *sentetik a priori* yargıların olanaklı olup olmadığı, olanaklı ise, bunun koşullarının neler olduğuyla ilgilidir. Böyle bir araştırmanın ana duraklarından biri de zaman kavramına ilişkin Kant'ın ortaya koyduğu uslamlamalardır. Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*'nde öne sürdüğü zaman kuramına göre, zaman, tüm görülerin [intiution / Anschauung] temelinde zorunlu bir tasarım olarak bulunur ve *a priori* verilidir. İnsan anlağının [understanding / Verstand], bir zamansallık düşüncesi olmaksızın ben'i kurması ise olanaksızdır. Kant'ın zaman kuramında tüm görüngülerin edimselliğini olanaklı kılan zaman, ben'in de tasarlanmasının bir koşulu olarak karşımıza çıkar. Kant'ın, zamanı *a priori* bir görü olarak tanımladığı kuramında, "ben", nedensellik gibi zamansal kategorilerle anlak tarafından yorumlanmasıyla birleşik hale dönüşür. Kant'ın zaman kuramı, ben'in tasarlanması için bir zemin işlevi görmekle birlikte, tamamen zamansallaşmış ben anlayışını da beraberinde getirmektedir. Zamansal akışın ve nedenselliğin *a priori* algılar olması bağlamında bizler, ayrı benlerimizdir; geçmişten geleceğe ve şimdide kişisel varoluşun bir birliğini varsayan benler. Dolayısıyla *Arı Usun Eleştirisi*'nde ortaya konan *zaman* ve *ben* kuramlarında zamansallık ile ben'in birliği, birbirine sıkı sıkıya bağlı iki şeyin ilişkisi olarak ortaya çıkar.

Kant zaman'a ilişkin görüşlerini ortaya koyarken, deneyimi olanaklı kılan tüm kavramlar gibi zaman'ın da salt mantıksal biçim olarak ele alınmasının çelişkiye yol açacağından söz eder. Bu tür kavramlar kendinde görgül [empirical] hiçbir şey imlemeseler de, nesnel olgusalılıkları deneyimin *a priori* koşulları olmalarıyla sağlanır ve bu da nesnelere deneyimde bize verilmesini olanaklı kılan görüler aracılığıyla gerçekleşir. Diğer yandan, deneyimin *a priori* koşulu olarak ele alınan zaman, kendi içinde bir çokluk kapsayan görünün tasarlanabilmesini de olanaklı hale getirir. Çünkü herhangi bir görünün çoklu olarak tasarlanabilmesi, ancak ardışık izlenimler dizisinde zaman'ın ayırt edilmesiyle mümkün olabilir.

Kaynakları ne olursa olsun, ister dışardaki şeylerin etkileri yoluyla isterse iç nedenler yoluyla ortaya çıkarılmış olsunlar, ister *a priori* isterse görgül bir yolda görüngüler olarak üretilmiş olsunlar, tasarımlarımız ansal değişikler olarak iç duyuya aittirler. Böylece tüm bilgilerimiz en sonunda iç duyumun biçimsel koşulunun, eş deyişle zamanın altında dururlar ve onda toplu olarak düzenlenmeleri, bağlanmaları ve ilişki içine getirilmeleri gerekir. Bu temel bir gözlemdir ki, izleyeceklerimizde baştan sona temelde yatıyor olarak görülmelidir.<sup>1</sup>

Çoklu görünün bir sentez olarak ortaya çıkması, yani çoklu görünün bir birliğinin doğması, deneyimde nesnenin tanınmasını olanaklı kılarak

<sup>1</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. A. Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1993, A99 (*Arı Usun Eleştirisi*'nden yapılan alıntılarda, "A" ve "B" edisyonlarındaki paragraf numaraları belirtilmektedir.)

bilgiye yol açması nedeniyle Kant'a göre zorunlu bir koşuldur. Çünkü görünümün olabilmesi, çokluğundan doğması ve sonra da bu çokluğun sentez olarak bağlanması, yani "tamalgının [apperception] sentezi"nin gerçekleşmesini gerektirir, aksi takdirde böyle bir sentez olmadan hiçbir zaman görü ortaya çıkamaz.<sup>2</sup>

Doğadaki farklı zamansal ve nedensel süreçlerin ardındaki gerçekliği bilemiyor olsak bile, "birleşik ben" düşüncesi, en azından pratik bir zorunluluktan dolayı, bir zaman dizisinin ve gerçek bir nedenselliğin varsayılmasını gerektirir. Sırf nesne kavramının kendisi bile aslında nedenselliği imler: Bir şeyi nesne olarak tanıırken, kendimi de nesnelere dünyasına bağlı olarak, bu nesnelere dünyasında ve bu zaman dizisi içerisinde sürekli kendiyi özdeş bir ben biçiminde tanıırım. Bu türden bir tanıma, yani ben'in dışındaki nesnelere ben'in bağlanmasının tanınması, aynı zamanda şimdiki ben'in, kendi ben'im, başka benler ve nesnel dünya arasındaki ettirgen [causative] bir etkileşimler dizisinde tüm geçmiş benlere bağlanmasının da tanınmasıdır. Böylece bu tanıma, ben'in varlığının, ben'i nesnelere dünyası ile ilişkilendiren bir özne-nesne ekseninde tanıma olarak gerçekleşir, çünkü her şeyden önce dış dünyanın nesnelere dünyasını tanıyacak bir ben'in varlığı önceden varsayılmaktadır.

### **I) Kant'ın Zaman Kuramının Temeli Olarak Metafizik Eleştirisi**

Metafizik, geleneksel olarak dünya, Tanrı, ruh gibi şeylerin doğalarına ilişkin bilgilerin arı usun aracılığıyla yapılan bir araştırması olarak kurgulandı. Bu tür bir araştırmada arı usun kullanımının öngörülmesinin temelinde, şeylerin doğasına ilişkin bilgilerin araştırılmasında tek ve biricik kaynak olarak deneyimi almanın yetersizliğinin kabulü yatmaktadır. Bu yaklaşım, Kant'ın felsefesinde temel bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Kant'a göre metafizik, "baştan sona yalıtılmış kurgul bir us bilimi olarak"<sup>3</sup>, deneyimden kaynaklı bilgiyi aşar ve bunu da sadece kavramlara başvurarak yapar. Kant, bu us biliminin diğer bilimlere karşısındaki mevcut olumsuz durumunu değerlendirirken daha çok yöntemsel hatalara değinir. Diğer tüm bilimlerden daha eski bir tarihi olmasına rağmen metafizik alanında kayda değer bir başarının olmayışını, Kant genel olarak izlenen yöntemlerin yanlışlığı ve eksikliği ile açıklamaya çalışır. Dolayısıyla us bilgilerini ele alan metafiziğe dair olumsuzlukların giderilmesi için, şimdiye kadar metafizikte izlenen yol Kant'a göre baştan sona tekrar ele alınmalıdır. Bu yeniden ele alış sırasında matematik ve doğa bilimlerinin devrim niteliğindeki dönüşümlerine yol açan örneklerin irdelenmesi, en azından bir deneme olarak bu örneklere öykünülmesi iyi bir başlangıç olabilecektir.

Deneyimsel bilginin algı koşullarıyla olması nedeniyle, deneyimin, kesin bilginin kaynağı olamayacağı ve şeylerin kendi temel doğalarını

<sup>2</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A100

<sup>3</sup> *Agy.*, B15

bilmede algının yetersizliği gibi konular Kant'tan önce de tartışılmıştı, ama öte yandan arı usun deneyimden bağımsız olarak şeylerin temel doğalarına ilişkin bilgiler verebileceği ise usçular tarafından bile sorgulanmamıştı. İnsanın anlama yetisinin sınırlarını araştırmanın gerekliliğine dikkat çeken Locke, bu sınırların Descartes'ın düşündüğünden çok daha dar olduğunu öne sürmüştü. Locke'a göre böyle bir araştırma ile varılabilecek sonuç, aslında tüm kavramlarımızı görgül olarak türettiğimizdir. Ancak anlama yetisini görgül olanla sınırlayan Locke'un bu uslaması, Leibniz ve ardılı birçok Kit'a filozofunun, hatta erken dönem Kant'ın görüşlerini öngörme konusunda yetersizdi. Aslında insanın anlama yetisinin sınırları konusunda bir sorun olduğunu Kant'a düşündürten, Leibniz ve Hume'du. Bilginin kaynaklarının görgül olanla sınırlandırılmayacağını düşünen Leibniz, Locke'u eleştirirken bir yandan da görgül olmayan bir metafiziğin gerekliliğini savunuyordu. Kant'ın, Leibniz'in *a priori* bilginin doğuştanlığı yönündeki düşüncelerini dışarda bırakarak, genel olarak metafiziğin öngerekliliğine yönelik uslamalarından etkilendiği anlaşılıyor. Diğer yandan Kant'ın Hume'dan ne yönde etkilendiğini ise, kendi sözlerinden izlemek olanaklı. Hume'un genel anlamda kuşkuculuğunun, metafizik eleştirisinin, uslamalarının kendisi üzerinde uyandırdığı etkiyi Kant şöyle dile getiriyor:

Hume herşeyden önce Metafiziğin bir tek ama önemli bir kavramından, yani neden ve etkinin bağlantılılığı kavramından ... yola çıktı ve bu kavramı kucağında büyüttüğünü ileri süren akıl, kendisine hesap vermeye ve şu soruyu yanıtlamaya çağırdı: akıl hangi hakla bir şeyin öyle bir yapıda olabileceğini düşünebiliyor ki, bu şey konduğu takdirde bununla başka bir şey de zorunlu olarak konsun; çünkü neden kavramı bunu söylüyor. Hume, aklın *a priori* olarak ve kavramlardan hareket ederek böyle bir bağlantılılığı düşünebilmesinin tamamen olanaksız olduğunu karşı çıkılamayacak şekilde kanıtladı; çünkü bu bağlantılılık zorunluluk içerir, ama bir şey olduğu için başka bir şeyin de zorunlu olarak olmasının nasıl gerektiği, dolayısıyla böyle bir bağlantılılık kavramının *a priori* olarak nasıl getirileceği bilinemez... Hume bundan şu sonuca vardı: aklın bu türden bağlantılılıkları, sırf genel olarak olsa bile, düşünebilecek yetisi yoktur; çünkü o takdirde kavramları sırf uydurmalar olurdu ve onun sözüm ona *a priori* olan bilgileri yanlış damgalanmış sıradan deneylerden başka hiçbir şey olmazdı; bu da "Metafizik hiç yoktur, olamaz da" anlamına gelirdi.<sup>4</sup>

Kant'a göre, Hume'un dönemindeki metafizikçiler tarafından eleştiriye uğramış olan bu saptaması son derece yanlış anlaşılabilir ve Hume'u haksız biçimde tam da kuşku duyduğu şeyi kabul etmekle suçlamışlardı. Oysa Hume, "neden" kavramının gerekliliğinin değil, kavramın deneyimden bağımsız olarak us aracılığıyla *a priori* düşünülüp düşünüleemeyeceğinin soruşturulmasına ihtiyaç olduğunu belirtmekteydi. "Neden" kavramının

<sup>4</sup> Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İ. Kuçuradi, Y. Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1995, s. 5-6.

kullanılışının kökenlerinin ne olduğuna yönelik bir soruşturma, arı düşünmeyle ilgili olan usun yapısının irdelenmesini zorunlu kılıyordu ve böyle bir irdemeyi geleneksel metafizikçilerin yaptığı gibi sadece sağduyu gibi bir kavrama başvurarak yapmak olanaksızdı. Hume'un "neden-etki" bağıntısına ilişkin saptamasının kendisini dogmatik uykusundan uyandırdığını belirten Kant, Hume'un kendisi üzerinde bıraktığı etkinin sonucu olarak araştırmalarına başka bir yön vermesi gerektiğini gördüğünden söz eder. Hume'un itiraz ettiği noktadan yola çıkarak, araştırmasının sonunda, sadece "neden-etki" kavramının anlama yetisinin şeylerin bağlantılılığını *a priori* olarak düşünülmesinin sağlamadığını, bunun gibi başka kavramların da olduğunu saptadığını belirtir. Hatta Kant'a göre metafizik baştan sona bu tür kavramlardan oluşmaktadır. Dolayısıyla Kant, deneyimden türetilmemiş ve arı anlama yetisinden doğan bu tür kavramların türetiminin de olanaklı olduğu sonucuna vardı. Ona göre, bu türden bir türetimin olanaklılığı aynı zamanda metafiziğin de olanaklılığına işaret etmekteydi.

Hume'un neden-etki bağıntısına ilişkin görüşleri, Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*'nin ilk yarısında izlediği stratejiyi de belirledi. Kant bu stratejiyi *Prolegomena*'da şöyle anlatır:

Böylece ben, öncelikle Hume'un itirazının genellenerek tasarlanıp tasarlanamayacağını denedim ve çok geçmeden gördüm ki, neden-etki bağlantısı kavramı, anlama yetisinin şeylerin bağlantılılığını *a priori* olarak düşünmesini sağlayan tek kavram değildir; aksine Metafizik baştan sona kadar bunlardan oluşmaktadır. Bu kavramların sayısı konusunda emin olmaya çalıştım ve bunu da, arzuladığım şekilde, yani bir tek ilkedен yola çıkarak başardığımdan; Hume'un korktuğu gibi deneyden türetilmeyip, saf anlama yetisinden kaynaklandıklarına artık emin olduğum bu kavramların türetimine geçtim. Keskin görüşlü selefime olanaksız gibi görünen bu türetim ... ben derim ki, şimdiye dek Metafizik yararına girişilebilecek en zor işti; en kötüsü de bu çabamda bana Metafiziğin ... en ufak bile yardımı olmamıştır, çünkü bu türetim ilk önce Metafiziğin olanağını oluşturacaktır. Hume'un sorununu sadece bir tek konuda değil, saf akıl yetisinin tümü açısından çözmeyi başardığımdan dolayı, sonunda saf aklın bütün kapsamını, hem sınırları hem de içeriğiyle eksiksiz ve genel ilkelere göre belirlemek için, emin ama şimdilik yavaş adımlar atabildim; nitekim Metafiziğin, sistemini emin bir plana göre kurmak için gereksindiği şey de buydu.<sup>5</sup>

Öte yandan Kant, metafiziğe dair ulaştığı sonucun Hume'unkinden kökten farklı olduğu ve metafiziğin anlamsız olmadığı kanısındadır. Ancak buna rağmen Kant'ın ulaştığı sonuç dikkate alındığında, Hume'un metafiziğe dair saptamalarına benzer kabullerin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır;

<sup>5</sup> *Agy.* s. 8-9

çünkü kendinde-şeylerin doğasına dair tüm kurguların duyusal deneyimin ötesinde olduğu ve dolayısıyla ilkesel olarak hiçbir zaman bilgiye yol açamayacak olmaları gibi noktalara Kant'ın bilgi kuramında da rastlamak olanaklıdır. Patrica Kitcher, ben'in özdeşliği konusunu ele aldığı yazısında bu tür bir duruma değinir; Kitcher, Hume'un ben konusundaki kuşkucu saptamalarıyla Kant'ın da uğraştığını ve bunları gidermeye çalıştığını belirtir. *Arı Usun Eleştirisi*'nde Hume'un ben'in özdeşliği ile ilgili görüşleri hiç anılmamış olmasına rağmen, Kitcher'a göre, Kant'ın ben ve tamalğının aşkınsal birliği konularıyla ilgili ortaya koyduğu düşünceler başka türlü açıklanamaz.<sup>6</sup>

Metafiziği "emin bir plana göre kurmak" hedefiyle Kant'ın kaleme aldığı *Arı Usun Eleştirisi*, ortaçağın sonlarından, Locke ile başlayan modern dönemin başlarına değin süren, metafizik ve bilgi kuramının sorgulandığı bir sürecin sonlarında ortaya çıktı. Locke gibi radikal deneyimcilerin savundukları bilgi kuramlarındaki deneyimin rolünü yeniden gözden geçirmeyi amaçlayan Kant, insanın anlama yetisinin kavramlarının deneyimsel alışkanlıklardan daha fazla içeriğe sahip olduğunu ileri sürdü. Kant bir yandan insanın anlama yetisinin bu güçlerinden söz ederken, bir yandan da olanaklı deneyimin sınırlarını asla aşamayacağımızı, usun eleştirisiyle edindiğimiz *a priori* bilginin görünüşlere dair olduğunu ve dolayısıyla kendinde-şeyi hiçbir zaman bilemeyeceğimizin altını özenle çizdi.<sup>7</sup> Kendinde-şeyin görüngü olmadığı ve görüngüymüş gibi ele alınamayacağını düşünen Kant, bir yandan da kendinde-şeylerin örneğin töz olarak olanaklı olduğunu savunan geleneksel metafiziğin de ancak ruhbilimsel olarak olanaklı olabileceğini belirtti. Aslında Kant'ın bu yaklaşımı iki beklentiyi içinde barındırıyordu; bunlardan ilki, şeylerin duyulara sunulduğu haliyle bilinebilirliğine odaklanmak ve ikincisi ise, şeyleri gerçekte var oldukları haliyle düşünememenin olanaklı olup olmadığına ilişkin yargılarımızı saklı tutmak.

Nesnelerin kendinde-şey olarak bilinebilirliği Kant'tan hemen önceki düşünürlerce reddedilmiş ve sadece şeylerin bize göründükleri gibi bilinebileceği genel olarak kabul görmüştü. Dolayısıyla insanın *a priori* zaman algısı ve bu algının kategorilerde ve kategorilerin şematizminde uygulanımı da kendinde-şey olarak nesnelere değil, sadece insan algısına sunulan algı nesnelereyle ilgili olacaktı. Diğer yandan Kant'ın bu eleştirisi, geleneksel metafiziği hem bilgilendirici olmadığından işe yaramaz bir uğraş kılacak, hem de ruhbilimsel bir olanaklılık olmakla sınırlandıracaktı. Bu nedenlerden dolayı, Kant'a göre, anlığın kendinde-şeylerin saf görüşüne sahip olup olamayacağı sorusundan vazgeçmek artık olanaklıydı. Hilary Putnam, Kant'ın bu yaklaşımında, sadece kendinde-şeylerin gerçek bilgisine sahip olunabileceğini yadsımadığını, aynı zamanda kendinde-şeyleri düşünmenin de anlamsız olduğunu savunduğunu öne sürer.<sup>8</sup> "Kendinde-şey" kavramının anlaşılır olmaktan yoksun ve başlı başına tutarsız olduğunu belirten Putnam, Kant'ın formel olarak da olsa kendinde-şeyler hakkında konuşmayı anlamlı bulmasını klasik metafizikçilerin hatalarının yinelenmesi olarak gördüğünden dolayı eleştirir. Oysa Kant, kendinde-şeyler üzerine düşünmenin anlamlı olduğuna yönelik iddiasının metafizik dayanakları

<sup>6</sup> Kitcher, "Kant on Self-Identity", *The Philosophical Review*, XCI, No. 1, 1982, s. 42-3

<sup>7</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B19-20

<sup>8</sup> Putnam, *The Many Faces of Realism*, IL.: Open Court, La Salle, 1987, s. 41



olmadığını özellikle belirtir; dolayısıyla Putnam'ın savunduğu gibi kendinde-şeyler hakkında konuşmanın başlı başına tutarsızlığa yol açan bir unsur olduğunu ileri sürmek, en azından Kant felsefesi için olanaklı olmayacaktır.

Kant, zamanın neliğine dair geleneksel metafiziğin ve radikal deneyimcilerin görüşlerinden farklı bir yaklaşımı benimsemiştir. Ona göre uzam ve zaman, şeylere ilişkin görümlerin temelinde bizde tasarımlar olarak bulunurlar, uzam ve zaman ile ilgili başkaca varoluşsal bir sav ileri sürmek olanaksızdır. Bu saptama, Paul Guyer'ın da vurguladığı gibi tam da Kant'ın "aşkınsal idealizm" öğretisine karşılık gelir.<sup>9</sup> Bu yüzden *Aşkınsal Estetik*, Kant'ın "yapılandırmacı bilgi kuramı"nın ilk yapı taşı olmakla kalmaz, aynı zamanda onun geleneksel metafizik eleştirisinin ve metafiziği yeni baştan kurma girişiminin de temelini oluşturur. Kant'ın bu bilgi kuramı uyarınca bir şeyin bilgi olup olmadığı, duyuşsal bir unsura sahip olup olmamasıyla yakından ilişkilidir. Bir şeyin gerçekten bilgi olduğunu ileri sürebilmek ancak onun duyuşsal bir unsur içermesiyle olanaklı olabileceği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Kant'a göre metafizik, hiçbir zaman bu gereği yerine getiremeyeceğinden, bilgi edinimine yol açan bir olanak da sunmamaktadır. Sonuç olarak geleneksel metafizik savlar, duyuşsal unsurlar içermedikleri gibi duyuşsal olarak doğrulanma olanağını da aşıyor olmaları nedeniyle bilgiye yol açmaları söz konusu değildir. Diğer yandan metafiziğe ilişkin bu durum, Kant'ın oluşturmaya çalıştığı bilgi kuramı için bir olanak niteliğindedir. Bu bilgi kuramına göre, duyuşsal tasarımlara ait formlar ve bu formlara içkin tüm sınırlamalar sadece duyularımıza sunulan şeylerin görünüşlerine uygulanabilecek, ancak kendinde-şeyler olarak onlara uygulanamayacaktır.

Öte yandan Kant'a göre, biz şeyleri zaman ve uzam formlarından bağımsız kendinde-şeyler olarak düşünebilir ya da tasarlayabiliriz; Guyer'ın da belirttiği gibi Kant bu olanaklılığı, metafiziği yeniden kurma girişiminde kuramsal bir bilgi olarak değil, daha çok pratik gereklilik olarak değerlendirmiştir.<sup>10</sup> Kant'ın bu türden bir değerlendirmesinin izlerini, *Arı Usun Eleştirisi*'nde zamanın kavranışını iç deneyimlerimize başvurarak açıklama çabasında sürmek olanaklıdır. Bu bağlamda insan, zamanda varoluşunun bilincine iç deneyimlerinde varır, ancak bu bilinç, onun kendisi dışındaki şeylerle ilişkisinin bir bilinciyle de sınırlıdır. Ayrıca bu iç deneyimler, Descartes'ın savunduğunun aksine, dış deneyimlerden bağımsız ya da önsel değildirler; Kant'a göre iç deneyim, sadece bir özne-nesne ekseninde bağlamında olanaklıdır. Tam da bu nedenle her ne zaman bu iç ben'i zaman ve uzamın arı biçimlerinden bağımsız olarak düşünmeye çalışsak, karşılaşacağımız tek şey, baştan sona zamansallık olacaktır. Dolayısıyla düşünce ve gerçeklik arasındaki etkin ilişki, sadece uzam ve zaman düzleminde olanaklıdır.<sup>11</sup> Bu yönüyle insan anlığının kavranışında

<sup>9</sup> Guyer, *Kant*, Routledge Press, New York, 2007, s. 53

<sup>10</sup> *Agy*, s. 53

<sup>11</sup> Melnick, *Space, Time and Thought in Kant*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1989, s. 30

zamansallık, Kant'ın kuramına göre yadsınması olanaksız bir etkiye sahip olmaktadır.

## **II) Kant'ın Zaman Kuramı**

Kant, zaman'ı tamamen zihne ve bilince bağlı olarak açıklamaya çalışır. Bu yönüyle kendisinden önce gelen filozoflardan ayrılırken, özellikle Leibniz gibi zaman'ı değişim ile açıklamaya çalışan düşünürleri ise eleştirir. Kant'a göre zaman değişim ile açıklanamaz, çünkü her şeyden önce değişim kavramı birbiri ile bağdaşmayan nitelikleri imlemektedir ve dolayısıyla bu nitelikler tanımları gereği aynı anda işler olamazlar. Tam da bu nedenle çelişmezlik ya da bağdaşmazlık ilkesi sadece eşzamanlılık kavramı yardımıyla açıklanabilir ve kavranabilir. Diğer yandan Kant, zaman'ı algıdan bağımsız ve kendinde varolan olarak dış dünyaya yerleştirdiğimizde, bunun çözümsüz çatışklara yol açabileceğini öne sürer. Bu çatışklardan biri, arı usun çatışklarından ilki olarak Kant tarafından ortaya konandır:

*Sav:* Evrenin zamanda bir başlangıcı vardır, ve uzay açısından da sınırlar içinde kapalıdır.

*Karşısav:* Evrenin hiçbir başlangıcı ve uzayda hiçbir sınırı yoktur; tersine, zaman açısından olduğu gibi uzay açısından da sonsuzdur.<sup>12</sup>

Bu sav ile zaman açısından ortaya konan, evrenin bir başlangıcı olması gereğidir. Çünkü aksi takdirde sonsuz bir diziden söz edebiliyor olmalıydık, ancak hiçbir zaman şimdiden öncesini kaplayan böylesine tamamlanmış sonsuz bir dizi söz konusu olamaz.<sup>13</sup> Dolayısıyla evrenin bir başlangıcı olmuş olmalıdır. Diğer yandan uzam için de benzer bir yolla şöyle bir tanıtlama ortaya konur; eğer uzam açısından evren sınırlar içerisinde kapalı değilse, evren varolan tüm şeylerin bir arada oluşunu olanaklı kılan sonsuz bir bütün olmalıdır. Sonsuz bir bütün olmak ise, evrenin, oluşumu itibarıyla sonsuz bir zamanda tamamlanmışlığını da gerektirir. Ancak böyle bir durum, sonsuz zamana "geçmiş" olarak bakılmasını gerekli kılar ki, bu olanaksızdır.<sup>14</sup> Dolayısıyla evreni sonlu olarak kavramak zorundayız. Karşısav ile zaman için ortaya konan çözümleme ise, şöyle özetlenebilir; eğer evren belli bir zamanda başlamış ise, bu durum zamanın o başlangıç anının öncesinin zamansal olarak bir boşluk olduğunu imler. Ancak zamansal olarak bir boşluk olduğunu öne sürmek de olanaksızdır, çünkü böyle bir görüşü savunmak, evrenin zamansal boşlukta var olmaya başladığının kabulü anlamına da gelir ki, bu açıkça olanaksızdır. Bunun temel nedeni ise, zamansal boşlukta hiçbir varoluşun ya da hiçbir biçimde oluşun olanaklı olmayışıdır.<sup>15</sup> Kant'ın bu uslamalarının büyük bir kısmı, kendinden önceki dönemlerde de ileri sürülmüş ve pek çok düşünür tarafından savunulmuş olmasına rağmen, hiçbiri Kant'ın bu uslamalardan çıkardığı gibi radikal sonuçlar ortaya koymamıştır. Kant'a göre zamana ilişkin çatışkları ortadan kaldırmanın tek yolu, zamanı dışsal

<sup>12</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B455

<sup>13</sup> *Agy.*, B456

<sup>14</sup> *Agy.*, B457

<sup>15</sup> *Agy.*, B455-56

bir şey olarak görmekten ve dolayısıyla tamamen algılama yetimize dayanarak ele almaktan vazgeçmektir.

Zaman'a ilişkin çatışmalar için Kant'ın önerdiği çözüm ve uslamaması, zaman'ın gözlemleyenler olarak bize ait bir şey olduğu ve kendinde bir dünyası ya da varoluşunun olamayacağı düşüncesine dayanır. Ancak Kant, bu öznelci zaman-uzam tasarımının zamana ve uzama dair ortaya koyduğu diğer tasarımlarla uzlaşır olduğu görüşündedir. Çünkü zaten tanımları gereği zaman ve uzam sonsuzdurlar ve bu sonsuz olma özellikleri *a priori* olarak verilir. Kimi yeni-Kantçı düşünürler tam da bu gerekçe ile Kant'ın zaman-uzam konusunda sergilediği bu türden bir öznelciliği, istence bağlı unsurlar olarak alkoymakla birlikte, büyük oranda yadsırlar. Diğer yandan sözkonusu bu öznelciliğin, Ernst Mach örneğinde olduğu gibi, Kant'ın varsayımlarıyla hiçbir şekilde uyuşmayacak bir noktaya taşındığı da gözlemlendi. Mach, uzam ve zamandan söz edilebileceğini, ancak durağan bir sistem olarak uzamın, ardıl izlenimler arasında hareketlerin düzenliliğini sağlayan bir sembol olmakla sınırlı olduğunu savunur.<sup>16</sup> Bu yüzden de fizik bilimleri, zamansal ve uzamsal olarak nesnel bir dış dünyayı değil, izlenimler arasındaki ilişkileri gözlemliyorlardır. Dünyanın şeylerden değil, bireysel duyumlardan (renkler, sesler, uzamlar, zamanlar, vb.) oluştuğunu ileri süren Mach, bu yönüyle, Kant'ın duyumdan bağımsız bir gerçekliğin olduğuna yönelik düşüncesini de geçersiz kılar.<sup>17</sup>

Kant'ın *Aşkınsal Estetik*'te zaman ve uzama ilişkin ortaya koyduğu tanımlamalar, dogmatik metafizik olarak gördüğü onyedinci yüzyıl felsefesinin çıkmazlarının üstesinden gelmeyi hedeflerken, bir yandan da kurmaya çalıştığı "doğru metafizik" için temel olma özelliğindedir. Aşkınsal mantık, analitik ve aşkınsal estetik ile Kant, doğa bilimlerinin kurucu öğeleri olarak *sentetik a priori* doğruların neliğini saptamaya çalışmıştır. Kant'ın çıkış noktası, deneyimin kendisinin gözleme dayalı bilimler için yeterli olmadığıdır. Bu yüzden de deneyim, doğa bilimleri için tek başına bir temel oluşturamayacaktır. Kant, bu türden bir temelin *Arı Usun Eleştirisi*'nde de ilkelerini ortaya koyduğu gibi ancak *a priori* bir yapı gerektiren bir metafizik ile olanaklı olduğunu düşünür. Dolayısıyla insan zihni, deneyimi düzenleyen *sentetik a priori* kuralların araştırmasıyla, yani Kant'ın öngördüğü gibi metafizik aracılığıyla deneyimin nesnelere belirleyebilir. Bu bağlamda zaman kavramının metafiziksel açılımını yaptığı *Aşkınsal Estetik*'te ilk olarak, zamanın deneyimden türetilen bir görgül kavram olmadığını vurgulayarak işe başlar.

<sup>16</sup> Mach, E., *Science of Mechanics*. Open Court, 1907, Chicago, s. 413, 506

<sup>17</sup> Mach, uzam ve zamanı insanın öznel tasarımları olarak ele alırken, bir yandan da bu tasarımların öznenin duysal donanımına ilişkin fiziksel sistemlerce belirlenmiş olduğunu özellikle vurgular. Mach'a göre, duyu dizileri düzenli sistemlerdir, uzam ve zaman ise fiziksel unsurlarla karşılıklı bağlılık içindedir. Duyumculuğunu da biçimlendiren bu zaman-uzam anlayışını daha da ileri götüren Mach, fiziksel uzamın reddedilmesi gerektiği, uzamın bir atomlar ve elementler dünyasında gerçek bile olamayacağını savunur.

Zaman ilişkilerini ilgilendiren belgitli ilkelerin ya da genel olarak zaman belitlerinin olanağı da bu *a priori* zorunluluk üzerine dayanır. Zamanın salt bir boyutu vardır: değişik zamanlar eşzamanlı değil ama ardışıktır (tıpkı değişik uzayların ardışık değil ama eşzamanlı olmaları gibi). Bu ilkeler deneyimden çıkarılamazlar, çünkü deneyim ne sağın evrensellik ne de belgitli pekinlik verir. Yalnızca şunu söyleyebiliriz: sıradan algı öyle olduğunu öğretir, ama öyle olmasının zorunlu olduğunu değil. Bu ilkeler genel olarak deneyimleri olanaklı kılan kurallar olarak geçerlidirler, ve bize onlara ilişkin olarak öğretirler, onun yoluyla değil.<sup>18</sup>

Kant'a göre, evrene dair tutarlı bir görüş ortaya koyabilmek ve tözün sürekliliği, neden-etki, etkileşim gibi kategoriler oluşturabilmek için biz görüngüleri zaman içerisinde sıralarız. Zaman'ın bizim dışımızda ve bizden bağımsız olmadığı kavrandığında, benzer nedenlerin uzam için de geçerli olduğu anlaşılır. Hem zamanı hem de uzamı duyulur dünyada tasarlarız ve bu yüzden geçerlilikleri de duyulur dünya ile sınırlanır. Tasarlanmış zamanın referans noktası, şimdidir; zaman, şimdiden geçmişe ve geleceğe doğru potansiyel olarak sonsuz bir şekilde yayılır. Kant'a göre, kendinde dünyanın bir başlangıcının olup olmadığı sorunu da böylece ortadan kalkmış olur.

Zaman genel olarak tüm görüngülerin biçimsel *a priori* koşuludur. Uzay, tüm dış sezginin [Anschauung] arı biçimi olarak, yalnızca dış görüngülerin *a priori* koşulu olarak sınırlıdır. Buna karşı, dış şeyleri nesne olarak alsınlar ya da almasınlar, tüm tasarımlar kendilerinde ansal belirlenimler olarak iç duruma ait oldukları için ve bu iç durum iç sezginin [Anschauung] biçimsel koşulu altında durduğu ve böylece zamana ait olduğu için, zaman genel olarak tüm görüngülerin bir *a priori* koşuludur; dahası, iç görüngülerin (ruhlarımızın) dolaysız koşulu ve tam bu yolla denli de dış görüngülerin dolaylı koşuludur. Tıpkı *a priori* tüm dış görüngüler uzaydadırlar ve uzay ilişkilerine göre *a priori* belirlidirler diyebildiğim gibi, iç duyunun ilkesinden çıkararak bütünüyle genel bir yolda diyebilirim ki genel olarak tüm görüngüler, e.d. duyuların tüm nesnelere zamandadırlar ve zorunlu olarak zaman ilişkileri içinde dururlar.<sup>19</sup>

Bu yüzden de Kant için zaman, kendinde dünyanın bir boyutu değil, ancak algının ya da görüngünün bir formudur ve dolayısıyla da zaman aslında *a priori*'dir. Şöyle devam eder:

Zaman öyleyse yalnızca bizim (insansal) sezgimizin [Anschauung] (ki nesnelere tarafından etkilendiğimiz sürece her zaman

<sup>18</sup> *Agy.*, B47

<sup>19</sup> *Agy.*, B51

duyusaldır) öznel bir koşuldur, ve kendinde, öznenin dışında, hiçbir şeydir.<sup>20</sup>

Kant'ın burada sözünü ettiği "öznel" kişisel değil, kişilerarası anlamı taşımakla birlikte, aslında öznel kavramının bu türden bir kullanımı öncelikle nesnel ve doğa bilgisinin gerekliliğini garanti altına almaya hizmet etmektedir. Zamanın bu türden bir koşul olarak tanımlanması ise, öznelin açıklanmasına da temel sağlar.<sup>21</sup> Diğer yandan öznel şimdiye geçmişe ve geleceğe doğru yayılan bir zaman tasarımıyla birlikte böyle bir ele alış, ben'in sürekliliği olan bilişsel bir varlık olarak tanımlanmaya da olanak verir. Dolayısıyla ben'in sürekli ve bilişsel bir varlık biçiminde tasarlanması ve zaman'ın kişiler için taşıdığı anlamıyla birlikte öznel bir koşul olarak tanımlanmasıyla ortaya çıkan ben ve zaman kuramları, Kitcher'ın da vurguladığı gibi, ahlaksal varlıklar olarak bizim sürekliliğimizi açıklamaya çalışan kuramların da tamamlayıcısı olarak karşımıza çıkmasına yol açar.<sup>22</sup>

Kant, deneyim konusu olan tüm şeyler için zaman'ın zorunlu olarak 'nesnel' olduğunu belirtir:

...[zaman], görüngüler açısından, ve dolayısıyla o denli de deneyimde karşılaşılabildiğimiz tüm şeyler açısından, zorunlu olarak nesnel. Tüm şeyler zamandadırlar diyemeyiz, çünkü genel olarak şeylerin kavramında sezilmelerinin tüm kipleri soyutlanırken, sezgi [Anschauung] ise zamanın nesnel tasarımına ait olmasının asıl koşuludur. Şimdi, eğer koşul kavrama yüklenecek olursa ve tüm şeyler görüngüler (duyusal sezginin [Anschauung] nesnel) olarak zamandadırlar dersek, o zaman önermenin geçerli bir nesnel doğruluğu ve *a priori* evrenselliği vardır.<sup>23</sup>

Zaman'ın bu çözümlemesi, aşkınsal gerçeklik ile görgül gerçeklik arasında zaman'a bir birleştirici unsur olma özelliği de yüklemektedir. Uzamdan farklı olarak zaman, tasarımlara dair iç yetimizin, iç duyumuzun formudur Kant'a göre. Bu, zaman'ın yine uzamdan farklı olarak dış deneyimle ilişkisinin kısmen dolaylı oluşunun nedenini de açıklamaktadır. Diğer yandan zaman'ın bu şekilde ele alınışı, onu şematizm kuramında önemli bir kavram haline getirir.

Kant, arı anlağın şematizmini, arı anlık kavramlarının kullanımının biricik olanağını sağlayan duyusal koşulu olarak tanımlar.<sup>24</sup> Şematizm kuramında, arı anlık kavramlarının, yani kategorilerin şemalaştırılması işleminin nasıl gerçekleştiğine ilişkin Kant'ın ortaya koyduğu açıklama, bir

<sup>20</sup> Agy., B52

<sup>21</sup> Keller, *Kant and The Demands of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 3

<sup>22</sup> Kitcher, "Kant on Self-Identity", *The Philosophical Review*, XCI, No.1, 1982, s. 41-72

<sup>23</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B52

<sup>24</sup> Agy., B175

anlamda deneyimin nesnelere genel kavramlar altında toplanabilmesinin nasıl olanaklı olduğu sorusunun yanıtını da içerir. Aslında işlemin sorunsallığı, görü verilerinin ve kategorilerin çokluğu nedeniyle, hangi görünümün hangi kategoriye uygulanacağını belirsizliğinden kaynaklanmaktadır. Kant'a göre bunun çözümü ise, belli kategorileri yine belli görümlere bağlayan şeyin ne olduğunun saptanmasına bağlıdır. Kant bu bağlayıcı unsurun ne olabileceğini bulmaya çalışırken "imgeleme" kavramına başvurur. Kant'ın öne sürdüğü şematizm kuramı uyarınca, imgeleme, anlık ile duyarlık [sensitivity / Sinnlichkeit] arasında bir aracı güç olarak işler. Bu durumda imgelemenin taşıyıcısı olarak şemalar, kategorilerin görümlere uygulanmasını olanaklı kılan genel bir işlemi temsil etmiş olur. Böylelikle şemalar, bir bakıma kavramın ve görümler çokluğunun biraraya getirilmesini sağlarken, genel olanı imlemeleri dolayısıyla da kavramlarla yapısal bir benzerlik gösterirler. Diğer yandan imge, tikel olmasıyla görümler çokluğuna yapısal olarak benzerlik gösterir. Bu yolla oluşturulan kategorilerin aşkınsal şemaları, hangi kategorinin hangi görümlere uygulanabileceğinin yanıtını verirken, aynı zamanda bu işlemin koşullarını da belirler. Kant'a göre uygulamaya ilişkin belirlenen bu koşullar zamansaldır, çünkü her görümlü zamanda bir konuma sahiptir ve bu da tüm görümlerin ortak tek özelliğidir. Dolayısıyla zaman, görgül tüm tasarımlarda, biçimsel bir koşul olarak belirir. Bu noktada, Kant'ın şematizm kuramında ortaya konan zaman anlayışı, zaman-dışı bir gerçeklik hakkında anlamlı bir biçimde konuşabilmenin ya da düşünebilmenin<sup>25</sup> olanaksızlığını da ispatlar niteliktedir. Buradan çıkabilecek sonuç, anlığın arı kavramlarının ya da kategorilerin, nesnelere genel olandaki temsilcileri olarak ancak zaman ile bağlantılı olduklarında düşünmeye yol açabilecek oldukları ve deneyimin de ancak bu koşulu içermesiyle olanaklı olabileceğidir.

### III) Birleşik Ben ve Ben'in Birleştircisi Olarak Zaman

Kant'ın eleştirel felsefesinde zaman ve uzamın, deneyimi olanaklı kılan *a priori* koşullar olduğu, bu bağlamda nesnelere düşünülebilmesinin ise kategorilerin aracılığını gerektirdiğine değinmiştik. Kant'a göre bu bir yandan da kategorilerin kullanımlarının nesnel geçerlilik taşıdıkları anlamına gelmektedir. Kant'ın aşkınsal çıkarımı dolayısıyla varılan bu sonuç, nesnelere gösterilebilir olması için anlığın kategorileri altına alınmasının, kategorilerin kullanımının nesnelliğini açıklamaya yeterli olduğu görüşüne dayanır. Bu türden bir yaklaşım, Kant'ın zaman kuramının neden bir yandan da bir birleşik ben kuramı olarak ele alınabileceğinin ipuçlarını vermektedir.

Kant, deneyimin olanaklılığını sağlayan kategorilerin *a priori* kavramlar olarak nesnel geçerliliğinden söz ederken, insan anlığının kategorileri gerektirdiğine değinir; çünkü anlık için kurallar olarak tanımlanan kategoriler,<sup>26</sup> insanın algıladıklarının kavranışını yönlendiren ve adeta bu kavrayışın nasıl olacağını belirleyen ilkeler gibi çalışır. Dolayısıyla kategoriler, bir yandan deneyimin zorunlu koşulları olduğu gibi, diğer yandan da birleşik bilincin zorunlu koşulları olarak karşımıza çıkarlar. Bu

<sup>25</sup> Bennet, *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1966, s. 47

<sup>26</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B146

noktada Kant'ın zaman kuramının neden aynı zamanda birleşik ben kuramı olarak da anlaşılması gerektiği açıklık kazanmaktadır.

Aşkınsal çıkarımlar kavramları nesnelere olan *a priori* ilişkisi bağlamında (tamamen deneyimden bağımsız olarak) açıklamaya çalışırken, aşkınsal çıkarımın tam karşıtı olarak belirtilen deneyimsel çıkarımlarda ise, bu açıklama işlemi, kavramların deneyim aracılığıyla ve deneyim üzerine düşünümüyle gerçekleşir. Aşkınsal çıkarımların ilkelerinden söz ettiği bölümde Kant, açıklanmaları için başvurulan yollar açısından bütünüyle farklı olsalar da nesnelere *a priori* bağıntıları bakımında birbiriyle bağdaşır olduğunu belirttiği duyarlılığın biçimleri olarak zaman ve uzam kavramları ile anlağın kavramları olarak kategorilerin özelliklerinden bahseder.<sup>27</sup> Kant, bu kavramların görgül çıkarımlarını vermeye çalışmanın olanaksız olduğunu vurgular. Bu bir yandan da duyu nesnelere, anlakta *a priori* olarak bulunan duyarlılığın biçimsel koşullarına uygun olması gerektiği anlamına da gelmektedir; eğer böyle bir uygunluk olmasaydı, duyu nesnelere olarak o nesnelere bilgisine sahip olabilmemiz de olanaksız olacaktı. Dolayısıyla duyu nesnelere duyarlılığın biçimsel koşullarına olduğu gibi, anlık için gereken düşüncenin sentetik birliğini sağlayacak koşullara da uygun olmalıdır.

Kant'ın aşkınsal çıkarıma ilişkin açıklamalarında belirttiği durum, görgül dünyada birleşik ve sürekli bir ben'in varlığı düşüncesini gerektirir.<sup>28</sup> Bu birleşik ve sürekli olan ben, zamanın arı biçimine ve şema ile düzenlenmiş kategorilere bağlıdır. Anlağın deşışkileri olarak tüm tasarımlar iç duyuya ait olması gerektiğinden, bunun ise, bütün bilginin iç duyunun biçimsel koşulu olarak zamana bağlı olduğunu göstermesinden dolayı, Kant'a göre ben'i birleşik ve sürekli kılan, tasarımların taşıyıcısı olarak ben'in zaman ile olan ilişkisidir. Her tasarımı ayrı algılarla oluşturan anlık, bunu, algıları aynı zaman dizisinde ayrı algılar olduğunu bilinciyle yapar; Kant, ben'in iç duyumdaki bu ayrı belirlenimlerinin, ben'e dair deşışen bilinçliliğimiz ile de uyumlu olduğunu belirtir. Ancak Kant'a göre burada dikkat edilmesi gereken nokta, algı çokluğunun düşünülmesini olanaklı kılan, algılayan ve düşünen bilincinin aynı oluşudur; aksi takdirde çoklu algıdan söz etmek de saçma olacaktır.

Kant'ın bilgi kuramına göre, tüm görgül bilincin deneyimi önceleyen aşkınsal bilinç ile, yani kendi kendimin bilinci ile zorunlu bir ilişkisi vardır. Bu yüzden de bilgide tüm bilincin tek bir bilince ait olması mutlak anlamda zorunludur ve bu sentetik birlik *a priori* olarak bilinir. Çoklu bilincin bu sentetik birliği, bir yandan da deneyimin bir koşulu olma özelliğindedir. Çünkü Kant'a göre, insan anlağındaki tüm tasarımların görgül bir bilinçle ilişkide olması zorunludur, bu türden zorunlu bir ilişkinin olmadığını ya da tasarımların bilincinde olmanın olanaksız olduğunu ileri sürmek, tasarımların olmadığını söylemek ile aynı anlama gelmektedir.<sup>29</sup> Çoklu bilincin sentetik birliğinin *a priori* olarak bilinebilir olması, Kant'ın da

<sup>27</sup> Agy., A86-89

<sup>28</sup> Walsh, *Kant's Critique of Metaphysics*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1975, s. 65

<sup>29</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A117

belirttiđi gibi, "dođrudan dođruya arı dűőünceyi ilgilendiren *sentetik a priori* önermeler için zemini verir, tıpkı uzam ve zamanın salt sezginin [Anschauung] biçimini ilgilendiren önermeler için vermeleri gibi."<sup>30</sup>

Sonuç olarak, Kant'ın felsefesinde *a priori* bir koşul olan zaman, bir yandan görümlerinin edimselliğini olanaklı kılmakta ve böylece de deneyimin zorunlu koşulu olmakta, bir yandan da çoklu bilincin sentetik bir birliğinin varsayılmasıyla deneyimin nesnelere düşünülebilmesinin zemini olarak karşımıza çıkmaktadır. Zorunlu bir tasarım olarak zamansallık, çoklu bilincin birliğinin varsayılmasıyla oluşturulan birleşik ben tasarımında da benzer bir işlev sergilemektedir. Kant'ın zaman kuramında öngörülen türde bir zamansallık olmaksızın bir ben düşüncesinden söz etmek de olanaksız hale gelmektedir. Dolayısıyla deneyimlerimiz ve deneyimlerimizde içerilen tüm nesnelere baştan sona zamansallık ile doludur; deneyimlere ilişkin önermelerin herhangi bir gerçeklik ve doğruluk iddiasında bulunabilmesi de ancak zamansallık özelliğine sahip olup olmamalarıyla yakından ilişkilidir. Kant'ın zaman kuramı ve öngördüğü noktalar dikkate alındığında şu sonuca varmak olanaklıdır; zaman-dışı bir gerçeklik hakkında anlamlı bir biçimde konuşmak ya da düşünmek mümkün değildir, aksini iddia etmek ise, geleneksel metafizikçilerin yaptığı hataları yinelemekten başkaca bir işe yaramayacaktır.

<sup>30</sup> *Agy.*, A117



**KAYNAKÇA**

- FRIEDMAN, Lawrence (1954) "Kant's Theory of Time", *The Review of Metaphysics* 7 (3): 379-388
- BENNETT, Jonathan (1966) *Kant's Analytic*, Cambridge: Cambridge University Press
- GUYER, Paul (2007) *Kant*, New York: Routledge Press
- KANT, Immanuel (1995) *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İ. Kuçuradi, Y. Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları
- KANT, Immanuel (1993) *Arı Usun Eleştirisi*, çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi
- KELLER, Pierre (2004) *Kant and The Demands of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press
- KITCHER, Patricia (1982) "Kant on Self-Identity", *The Philosophical Review*, XCI, No. 1: 41-72
- MACH, Ernst. (1907) *Science of Mechanics*, Chicago: Open Court
- MELNICK, Arthur (1989) *Space, Time and Thought in Kant*, Netherlands: Kluwer Academic Publishers
- PUTNAM, Hilary (1987) *The Many Faces of Realism*, La Salle, IL.: Open Court
- SCHACHT, Richard (1984) *Classical Modern Philosophers*, Londra: Routledge & Kegan Paul
- WALSH, W.H. (1975) *Kant's Critique of Metaphysics*, Edinburgh: Edinburgh University Press.



# YAŞAMIN KENDİSİNDEN VARLIĞIN GERÇEKLİĞİNE

Yakup KAHRAMAN\*

## ÖZET

*Felsefe tarihinde özellikle antikçağ yunan felsefesi sonrası ile 19. yy. arasında varlığın ele alınış tarzının genel olarak soyut kabullenmelerin ötesine geçemediğini, kavramsal çerçevelerin içerisine sıkıştığını söyleyebiliriz. Bu makalede varlığı anlama çabasında bu kurgusal yapının ötesine nasıl çıkılabileceği, pozitivist teorinin ortaya koyduğu metafizik karşıtı söylemin gerçekte sağlam bir ontolojik yapı sağlayıp sağlamadığı sorgulanmıştır. Bu yaklaşımın doğa bilimsel yöntemi varlığı anlamak için kullanma çabasının ortaya çıkardığı zeminin de ontolojik yapı için yetersiz olduğu gösterilmiş bu refleksin metafizik, kurgusal yaklaşımları eleştirirken kendisinin de bu duruma düştüğü ortaya konularak, yaşam merkezli varlık yorumlamalarının ontoloji için geçerli olacağı savunulmuştur. Varlık ve yaşamın birbiri ile olan ilişkisinin her ikisini serimleme imkânını ortaya çıkardığı gösterilmeye çalışılmıştır.*

*Anahtar Kelimeler: Ontoloji, Metafizik, Pozitivizm, Yaşam, Varlık*

## (From the Reality of Life to the Being Itself)

## ABSTRACT

*It can be said that, the way of handling being in the history of philosophy in general, espically between the time period after ancient Greek philosophy and 19th century never goes beyond abstract presuppositions and is jammed into the conceptual frameworks. In this article, we have questioned whether anti-metaphysical discourse as it was put forward by the positivist theory does actually provide a robust ontological structure or not, and how the effort to understand existance may go beyond this fictional structure. It has been shown that ground revealed by using the method of natural sciences to understand existence is inadequate for providing an ontological structure. Considering that while criticizing metaphysics and fictional approaches, this reflex itself falls into the same situation it criticizes, it was advocated that life based interpretations of entities will be valid for ontology. We have tried to show that the relationship between entity and life gives rise to possibility for each to expose the other.*

*Key Words: Ontology, Metaphysics, Positivism, Life, Being*

---

\* Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi.  
*FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2014 Bahar, sayı:17, s. 187-96.  
ISSN 1306-9535, [www.flsfdergisi.com](http://www.flsfdergisi.com)

İnsan, kendisini önceden tasarlamadığı, kestirilemeyen bir ortamda, belirlenmiş veya öyle algılanan bir takım koşullar altında varlığını sürdürmek durumunda olduğunu keşfetmekte, yaşam koşullarını bu keşifleri sayesinde güncelleyerek yaşamaktadır. İçinde kaçınılmaz biçimde yer aldığımız ve tutsağı olduğumuz bu ortam, bu yer ve bu zaman bize her an eylem alanları oluşturarak bir kaç olasılık sunmakta, farklı varlık alanları ile iç içe geçmiş bir yaşam tarzı ortaya çıkarmaktadır. Bu durumda insan, kendisiyle varlık arasında hem birliktelik hem de ayrılıklar olduğunu kavramakta; dolayısıyla varlığı anlamlandırma sürecinde kendi bilinci ve yaşamı ile kendi dışındakiler arasında ontolojik-epistemolojik düzeyde tam bir ayırma gitmeden yorumlamalarda bulunmaktadır.

O halde ilk anda anlamının, anlamlandırmanın üzerine kurulduğu bu varlık dünyasında hem teorik hem de pratik açıdan kesin bir ayırım yapmanın, belirlenimleri tek bir alanla sınırlandırmanın, ilişkilendirmenin, indirgemenin imkânı bulunmamaktadır. Bu tür belirlenimler Nermi Uygur'un tabiriyle realiteden, varlıkla etkileşimden uzaklaşıp masabaşı felsefesi yapınca ortaya çıkmaktadır ki metafiziğin ötesine geçememektedir. Fakat felsefe tarihinde dış dünya gerçekliği ötelenerek soyutlamalarla varlığın kökeni, boyutları, ilkeleri hakkında kesin ayırımların, genelleme veya indirgemelerin yapıldığı varlık felsefeleri azımsanmayacak derecede fazladır. Burada ya özne ve öznenin bilincine dayandırılan varlık yorumlamalarının, indirgeme veya genellemelerle şekillenmiş varlık tasarımlarının fazlalığı dikkat çekmektedir.<sup>1</sup>

Dolayısıyla varlığın anlamının ne olduğu sorusunun cevabı, realite ile değil kurgu ile yorumlanmaya çalışıldığı için hep yanlış mecralarda aranmıştır. Örneğin Nicolai Hartmann batı felsefesi geleneğinin, Kartezyen ben'den itibaren, dönüp dolaşır belli bir bilgi idealinin gerçekleşmesi olarak, bilinçle bilgi arasında yanlış bir ilişkilene biçimini ortaya koyduğunu, varlığın anlamının yakalanamamasının sebebinin de bu olduğunu öne sürer. Bu nedenle varlık sorusuna dönmenin ve ontoloji temelinde bir bilgi ve insan kuramı geliştirilmesinin zorunlu olduğunu belirtir.<sup>2</sup> Fakat onun geliştirdiği kurama bakıldığında varlıkta tabakalar oluşturduğunu, insanı da bu tabakalaşmaya dahil ederek hiyerarşik bir farklılaşma ile insan ve varlığı kavramaya çalıştığı görülmektedir.<sup>3</sup>

Buradan anlaşılıyor ki Hartmann da varlık-insan ilişkisine yönelmek yerine insanın varlık karşısındaki konumu üzerinde durmuş, varlığı soyutlamalarla anlamaya çalışmıştır. Burada biz Emmanuel Levinas'ın sözünü destekliyoruz ve onun dediği gibi Antik Yunan'dan beri ontolojinin çoğunlukla özne-nesne ilişkisine yönelmediğini, yani reel düzlemde bu ilişkiyi değerlendiremediğini söylüyoruz.<sup>4</sup> Kanaatimizce bu süreçteki felsefi yorumlamalar varlığın ontik-epistemik zeminini de daraltmış, onun doğası üzerinde müdahalede bulunarak betimleme ve

<sup>1</sup> R.G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, İmge Kitabevi, Ankara, 1999, s.9.

<sup>2</sup> Nicolai Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, çev. Harun Tepe, TFK, Ankara, 1998, 15-20.

<sup>3</sup> Nicolai Hartmann, a.g.e, s.28.

<sup>4</sup> Emmanuel Levinas, "Martin Heidegger and Ontology", *Diacritics*, Vol. 26, No. 1 Spring, Emmanuel Levinas and Committee of Public Safety, The Johns Hopkins University Press, 1996, p.14-17.

anlama yerine birini diğerine indirgemıştır. Bu tip kurgusal ontolojilerin yerine oluşturulacak olan felsefi yapıda varlığın ve yaşamın birbirine katılımlı olduğu varsayımından hareket edilmeli ve insanın varlıkla ilgili oluşturacağı anlam ufkunun yaşam boyutlarıyla yakın ilgisi olduğu hesaba katılmalıdır.

Sartre, bu tip eski ontolojilerin yani fenomenolojik olmayan ve mantığa dayalı ontolojilerin varlığı bulanıklaştırdığını, tanınmaz hale getirdiğini; üstelik bu konuda yapılan tartışmaların da insanı bir çıkmaza soktuğunu belirtir.<sup>5</sup> Yapılan felsefi çalışmalarda en çok dikkati çeken şey ise kurgu ile şekillenmiş olması yani yorumlama yapılan gerek yaşam ve bu yaşamın sahibi insan konusunda gerekse varlık konusunda doğrudan etkileşime girilmemiş olması, varlığın ve varoluşun kendine özgü özelliklerini hesaplamamış olmalarıdır. Bu ontolojilerin en önemli özelliği varlığın içinden yola çıkarak varlığı anlamak yerine teorinin dışına çıkmadan anlaşılabilirliğini varsaymalarıdır. Öyle görünüyor ki bu tip felsefi yaklaşımlar yukarıda belirtildiği gibi metafizik yapmanın ötesine geçemeyecek, birlikte olduğumuz varlık dünyası ile ilgili perspektif sunmakta yetersiz kalacaktır.

Varlık ile olan bağı sağlam kurabilmemiz, onun realitesini; tarihsel algı ve anlam süreçlerini kavramakla mümkün görünmektedir. Yani varlığı sağlam bir ontoloji üzerinden, yaşamla olan bağını da dikkate alarak yorumladığımız takdirde anlam perspektifimiz genişleyecektir. O halde diyebiliriz ki soyut kabullenmeleri bırakarak pratiğin içerisinden, yaşamla şekillenen bir varlık yaklaşımı bize sağlam bir felsefi yapı sağlayabilecektir. Varlığı, tasarımlarla anlamının yerine gerçekliğe dönerek kavramak için nasıl bir ontolojik zemin oluşturulabilir? Böyle bir zemin oluşumunda fenomenler hangi boyutlarıyla değerlendirilirse varlığın çok yönlülüğü açığa çıkarılabilir? Çok yönlü bir algının oluşumunda olgusal gerçekliği temel alan pozitivist yaklaşımın katkısından söz edilebilir mi? Pozitivism, olgusal gerçekliği ele alırken hangi temel üzerine kurgulamaktadır? Pozitivist refleksin metafizik öğeleri ortadan kaldırıp reel gerçeklikten hareket ederek varlığı yorumlama teşebbüsü, varlık ile ilgili soyutlamaların yapılmasını engelleyerek dünya zemininde her biri ayrı özellikteki varlık yapılarının ortaya konulmasına yardımcı olabilir mi?

Bilimin birliğinden hareket eden, bilimin verileriyle varlığı ve yaşamı yorumlayan pozitivism bütün varlığa mekanik bir belirlenimcilik (determinizm) şeması içerisinde, çıplak olgular ve nesnelere olarak yaklaşır. Dünyayı yalnızca deneyde dolaysız olarak verilen biçimiyle algılayarak öz ve görünüş arasında bir ayrım yapmaz.<sup>6</sup> Demek oluyor ki pozitivist yaklaşım varlığı, deneyleyebilen, tek yüzlü olgular alanı olarak sınırlandırmış, zamansal, mekansal farklılıklarını ortadan kaldırmıştır. Varlığı doğrudan gözleyerek onun hakkında çok yönlü bir gerçekliğe ulaşmanın imkânı var mıdır? Varlığı tümüyle gözleyebileceğini varsaymak varlık felsefesini sağlam bir zemine oturtmamızı sağlar mı? Varlığı anlama ve anlamlandırma

<sup>5</sup> Jean Paul Sartre, *L' tre et le Neant*, Librairie Gallimard, Paris, 1965, p. 10.

<sup>6</sup> Tom Bottomore, *Frankfurt Okulu*, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s.14-18.

sürecinde var olandan yola çıkma çabası varlığın görünen yüzü ile sınırlandırılabilir mi? Varlık sadece bizim karşımızda duran şey midir? Pozitivist refleksiyonun bu yaklaşımı varlığın zamansal açıdan durağan biçimde anlaşılmasına, mekânsal farklılıkların ona yüklediği anlamın kaybolmasına neden olmaz mı?

Pozitivist teori, kendi zeminini doğabilimsel yöntem ve içeriğe göre sınırlandırmış; doğa/varlık'ın insanın dışında, insandan bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğunu ve bilimsel yöntemlerin bizi bu gerçekliğe götürebileceğini iddia etmiştir. Fakat gözden kaçırılan en önemli şey bilime ait bu yöntemlerin insan zihninin birer kurgusu olabileceği ve değişken olma ihtimalidir. Yani zihinle varlık arasında birebir uyumluluk olduğu iddiası insanın zihin dünyasının tarihsel yönünün varlığını kabul ettiğimizde yanlısamadan başka bir şey değildir. Bu yanlısamanın devamında ise pozitivist refleksiyon varlığı, değişmeyen, olduğu gibi görünen, her yönüyle bize kendini gösteren bir şey, insan zihnini de sabit apriorilerle donatılmış olarak kabul etmektedir. Görülmektedir ki bilgi kuramını yalıtılmış özne ve nesne diyalektiğine göre oluşturması pozitivist refleksiyonun her türlü varoluşsallık kategorisini yok saymasına neden olmaktadır. Bize göre varlığı yaşamla olan bağıyla, bu süreçteki değişimleriyle anlama yerine kurgu temelli inşa çabasının zirve noktası işte bu pozitivist reflekslerle donatılmış bilim aracılığıyla varlığa konum, içerik biçme teşebbüsüdür. Burada her ne kadar olgulardan hareket edildiği varsayılsa bile özellikle yaşam süreçli anlamlandırma çabası ihmal edilmiştir.

Pozitivist refleksiyon yaşam ve varlık üzerinde bilim yoluyla tasarrufta bulunmakta onu düzenleme ve değiştirme imkânının her zaman bulunabileceğini düşünmektedir. Pozitivizm insana, insanın tarihine ve insanın yaptıklarına ait bilgiyi "olguların" ve "kanunların" bilgisine indirgeyerek ve bundan da varlık ve yaşam alanları ile ilgili yorumlar çıkararak mutlak hakikate erişmeyi iddia etmektedir.<sup>7</sup> Burada onun en önemli yardımcısı ise özellikle 19.y.y.'da içeriği şekillenen bilim yaklaşımı olmuştur. Böylece bilim, varlığı/doğayı gözlemlemeyi ve anlamayı bırakarak kendini olguları sınıflandırmak gibi bir saplantıya, kısır bir pozitivistime indirgemıştır.<sup>8</sup> Şüphesiz bu tavır otoriter bir nitelik taşımakta katılımcı bilinci içerisinde barındırmamaktadır. Bu otoriter tutum varlığa sınırlar çizmekte, öngörüler dikte etmekte farklılıkları ortadan kaldırmaktadır. Hatta yaşamın kendisini bile unutmaktadır. Eleştirel kuramın haklı olarak savunduğu gibi bilim insan merkezli ve insan bağımlı bir etkinlik olmasına rağmen bu hareket noktasını da unutmuştur.<sup>9</sup> Anlaşılacağı üzere pozitivist bilinçle hareket eden bilim etkinliği hakikati anlama yerine kendi laboratuvarında tasarladığı paradigmayı yaşam ve varlık üzerine dikte etmeye çalışmıştır.

<sup>7</sup> Bu konu hakkında bakınız: Auguste Comte, *Pozitif Felsefeye Giriş*, çev. Süleyman Sarı, Yeryüzü Yayınevi, Ankara, 2003, s. 32.

<sup>8</sup> Martin, Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yay., İstanbul, 1998, s. 47.

<sup>9</sup> Çetin, Veysel, *Nesneleşme ve Özgürleşme Sorunu Üzerine*, Etik Yayınları, İstanbul, 2010, s.186.

Kendilerinden kalkarak olguların dünyasını değerlendirmeye, incelemeye ve anlamaya çabaladığımız belirli ve zorunlu form çerçeveleri, varlığa ve nesneye kesin şekilde damgalanır. Bu açıdan Comte'un toplum için çizdiği zorunlu olarak geçirilen/geçirilmesi gereken aşamaların hem yaşam hem de varlık alanında olabileceği varsayımı, kuru, teorik bilimsellik iddiasıyla da desteklenmekte ve algı dünyamızı derinden etkilemektedir. Hâlbuki yaşam ve varlık alanı pozitivist düşüncenin iddia ettiği gibi bilim etkinliği olan deney alanının dışında ondan farklı ve fazla bir şeydir. Bu farklılığı ve fazlalığı pozitivist anlayışın tek tipleştirdiğini görmekteyiz. Ahmet İnam'ın dediği gibi pozitivist yaklaşım bilgiyi şımartır. Şımarık bilgi haddini bilemez, biçimcilik hastalığına yakalanır. Birkaç alanın bilgisiyle her bilgi alanını açıklamaya çalışır. Hâlbuki hakikat sınırlı bilgimizle tüketilemez. Hakikat çok yüzlü, çok boyutludur.<sup>10</sup>

Teorik merkezli, tek yönlü bir ilişki ile varlığı, hakikati anlamak mümkün değildir. Kanaatimizce gerçekliğin zihni aşan yapısı bizi ilkelerin ötesinde varlığı anlamaya yönlendirmektedir. O halde insanın eylemlerini, bilincini, varlığın kendisini, bilime ait yöntemlerle betimleme yoluyla genel ilkelere bağlayarak hakikati elde etme düşüncesi sınırlayıcıdır. Pozitivist yaklaşım ise bu yöntemde ısrar etmekte ve tümevarım'a başvurarak hakikati ortaya koymaya çalışmaktadır.

Pozitivist refleksiyon doğal fenomenlerin basitten karmaşığa doğru gittiği, aralarında süreklilik ve farklılığın olduğu varsayımından hareket eder.<sup>11</sup> Şüphesiz burada fenomenler arasında hiyerarşik bir yapı betimlemesi ortaya çıkmaktadır. Görüldüğü kadarıyla bu hiyerarşi tek yönlü olarak ele alınmakta ve sadece fenomenlerin kendi aralarındaki ilişkilere dikkat edilerek ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bize göre bunlar ortaya çıkarılırken doğal fenomenlerin kendi özgünlükleri dikkate alınmamakta, yöntem birliği ilkesi doğrultusunda önce tümevarımcı bir yaklaşım sergilenmektedir. Bundan sonra ise fenomenler gözlenip tümevarım yoluyla teoriler oluşturulduktan ve yasalar çıktıktan sonra tekil olgular tümevarım yöntemiyle bu yasalar içinde anlaşılmaya çalışılmaktadır. Böyle bir yöntemle varlığı anlamaya çalışmak ne gibi sorunlar doğurmaktadır? Her varlığın kendine ait var oluş koşullarının olduğu, kendilerini farklı tarzlarda gösterdikleri düşünüldüğünde pozitivist refleksiyon'un yasalar yoluyla, tek tipleştirerek anlama girişimi ontolojik yeterliliğe sahip midir?

Bir gerçekliğin başka bir gerçekliğe indirgenmesinin mümkün olmadığını düşünürsek varlığı pozitivist reflekslerle kavrayamayacağımız ortaya çıkmaktadır. Husserl'in değindiği şekilde bu tür bilgi nesneleştirilen bilgidir; o nesnelere varolan olarak varsayar, kendisine "gerçek anlamda verilmemiş olan" kendisinde içkin olarak bulunmayan olgu bağlamlarına,

<sup>10</sup> Ahmet İnam, *Canım Yobazlarım Benim*, Hayal Yayınları, Ankara, 2010, s.43.

<sup>11</sup> Bu konu hakkında bakınız: Levent Köker, *İki Farklı Siyaset: Bilgi Teorisi-Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2008, s. 27., Jules Lachelier, *Tümevarımın Temeli Hakkında*, çev. H. Ragıp Atademir, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986, s. 9.

onları bilerek ulaşabildiğini iddia eder.<sup>12</sup> Karl Popper ise bu tip bağlamların izinden giderek bir kuramın tesis edilemeyeceğini belirtmektedir.<sup>13</sup>

Karl Popper'ın bakış açısına göre pozitivist yaklaşım; gerçeğe aykırı olarak, bilim yöntemini, olguları gözleme ve toplama, tümevarımlı yoldan varsayımlar elde etme ve bu varsayımları gözlem ve deneyle pekiştirerek kuramlar elde etme biçiminde yorumlayan görüştür. Popper'a göre bu saptırılmış doğalcılıktır.<sup>14</sup> Popper'ın buradaki ifadesinden anladığımız kadarıyla onun kuramlara karşı olmasındaki temel sebep olguları yeterince betimleyemediğimiz halde onlar hakkında genel bir yapı çizmemizden kaynaklanmaktadır. Onun tümevarıma yönelik sorduğu "deneyimlerine sahip olduğumuz örneklerden veya karşıt-örneklerden uygun yasaların doğruluğuna veya yanlışlığına doğru veya deneyimlerine sahip olmadığımız örneklerle doğru akıl yürütmede rasyonel olarak gerekçemiz var mıdır?"<sup>15</sup> sorusu Popper'ın temel endişesinin varlığın zamansal-mekansal farklılıklarının ortadan kaldırılmasıyla ilgili olmadığını göstermektedir. Şüphesiz Popper'ın deneyimlemediğimiz alanla ilgili genelleme yapılmasına karşı eleştirisi yerindedir fakat bizim için yeterli görünmemektedir.

Popper'ın söylemi merkeze alınacak olursa bütün varlığı betimleyecek, tek tek deneyimleyebilecek yeterlilikte bilim kendini geliştirdiğinde varlık hakkında kesin hükümlerde bulunabiliriz demektir. Buradan Popper'ın da varlığı sabit bir algı düzeyinde kabul ettiği anlamı rahatlıkla çıkarılabilmektedir. Varlığın zihin tarafından tarihsel perspektifte değişen ufkuza göre anlama ve yorumlandırma örgüsü ise hesaba katılmamaktadır. Şüphesiz varlığa sadece kendi zihin ağlarımızın motivasyonu ile gidersek varlığın kendini bize açmasına, bize konuşmasına engel oluruz. Varlığın zaman ve mekan sınırlarına göre boyutlarının, görünen yüzünün değiştiği kabul edilirse anlam boyutlarını nasıl yakalayabiliriz?

İnsan, dünya içine gömülerek, onda eriyerek değil, dünyanın sunduğuna bir karşı sunu olarak yaşar. Dünya içinde erise bile, örneğin bir bilgelik tutumu olarak dünyayla, doğayla bütünleşme çabası içindeyken, kendi rengiyle katılır dünyaya. Rengi, evrendeki renkler içinde çok güçsüz görünse bile, o rengini anlamaya uğraşan, sorgulayan, dönüştürmeye çalışan bir varlıktır. Dünyayı anlar, anlatır, eleştirir, sorgular, dünyayı duyar.<sup>16</sup> Yani insan, varlığa yaşamıyla dokunarak, diyalojik ilişki kurarak, hem kendi yaşam alanıyla olan sınırlamalarının farkında olarak hem de varlığın bunun fazlası olabileceğini varsayarak onu anlamaya çalışır. Burada özellikle varlığın yaşam ile ilişkisinin ön plana çıkarılmasının en önemli sebebi yaşamdan, içinde bulunduğumuz reel gerçeklikten kalkarak varlık alanının

<sup>12</sup> Edmund, Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe, Bilgesu Yay., Ankara, 2012, s.29

<sup>13</sup> Karl, Popper "The Problem of Induction", *Popper Selections*, Ed. David Miller, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1985, p.103.

<sup>14</sup> Teo, Grünberg - David, Grünberg, *Toplum Bilimleri Yönteminde Pozitivizm, Cogito*, sayı:36, 2003, s.124.

<sup>15</sup> Karl, Popper, a.g.e., p.110.

<sup>16</sup> Ahmet İnam, *Deneyen Felsefe*, Yeni İnsan Yayınları, İstanbul, 2008, s.120.



belirlenmesi; varlık zemininin şekillendirmesiyle farklı yaşam ortamlarının meydana gelmesidir. Dolayısıyla bu iki alan arasında holistik durum vardır. Öznelci veya nesnelci yapı bu durumun dışına çıkmaktadır. Örneğin Çetin Veysal'a göre özgürleşme, bireyin kendi istenciyle kendi etkinliklerini belirleme gücüne sahip olmayı, nesneleşme ise, bireyin özne olarak kendi özniteliklerini kaybetmiş olmayı, istencini etkinliklerine egemen kılamadığı ve bu nedenle de bir araç ya da şeyliğe işaret eden bir durumdur.<sup>17</sup> O halde insan varlık etkileşimini sağlam bir ontolojik zeminde kurmanın en önemli yolu birini diğerine indirgmeden diyalektik bir düzlemde değerlendirmektir.

Kant'ın bilginin bilen özne ile kendinde şeyler'in etkileşimi sonucu meydana geldiğini söylerken Descartes'ın cogitosunun bir adım önüne geçerek varlığın bizimle olan bağına daha yatay tasarıma dayandığını söylemek mümkündür. Onun "içeriksiz düşünceler boş kavramsız görümler ise kördür"<sup>18</sup> ifadesi yaşama dünyası içerisinde bilinç-varlık etkileşimini doğru bir denklemle yorumlamış olduğu izlenimini bize vermektedir. Husserl ise Kantçı felsefeye "dünyaya çevrilmiş(mondaine) bir felsefe olması bakımından karşı çıkmıştır, ona göre bu felsefe, transendental dedüksiyonun motoru olan dünya ile bağlantımızdan yola çıkar ve dünyaya şaşmak, özneyi dünyaya yönelik bir aşkınlık olarak ele almak yerine, dünyayı özne için kılar.<sup>19</sup> Gerçekten de Kant, herhangi bir şeyi var olarak kavramanın bu kavrama edimi içinde ilkin kendi varlığını görmemle olanaklı olacağını göstererek, özneyi ya da bilinci ayırmış; bilinci, yani benim kendi benim için mutlak kesinliğini kendisi olmaksızın hiçbir şeyin olamayacağı koşul, ilişkiye girilen şeyin temelinde bulunan ilişki edimi olarak ortaya koymuştur.<sup>20</sup> Görülmektedir ki bu kuram özneyi, yalıtılmış, varlık dünyasının dışında, kendi başına anlam alanları belirleyebileceğini ve yakalayabileceğini iddia etmektedir. Hâlbuki insan bilinci ancak varlık içerisinde, kendi varlığını da buraya katarak ontolojik anlamı yakalayabilmektedir.

Yaşamsal akıl sahibi olan insan, gerçeği sonsuzluk terimleri içinde kavramaktan vazgeçer, gerçeğin kendisiyle yani o an etkin bulunan ilgiler ve gereksinimler sonucunda hangi durumda, ne kadar görünüyorsa o kadarıyla yetinir. Ama bu yeniden göreceliğe düşmek anlamına gelmez, çünkü belli bir bakış açısı, eğer bilinçliyse, öbür bakış açılarının varlığını da hesaba katar, onlara açıktır; dolayısıyla kendi içine kapalı bir evrene dönüşme eğilimini aşmıştır.<sup>21</sup> Bundan sonraki süreçte insan kendi varlığı üzerinden ikame ettiği sorularla, gerçek olana erişim sağlamaya çalışacaktır. Bize göre insan burada bizzat kendi realitesi üzerinden herhangi bir şeyi

<sup>17</sup> Çetin, Veysal, a.g.e., 2010, s.29.

<sup>18</sup> İmmanuel, Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. N. K. Smit, St Martin's Press, Newyork, 1965, p. 51.

<sup>19</sup> M.Merleau Ponty, *Algının Fenomenolojisine Önsöz*, çev. Medar Atıcı, Afa Yayınları, İstanbul, 1994, s. 39-40.

<sup>20</sup> M.Merleau Ponty, a.g.e., s. 27-28.

<sup>21</sup> Ortega y Gasset, *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, çev. Neyyire Gül Işık, Metis Yayınları, İstanbul, 2013, s.23.

anlamlandırmaktadır. Fakat varlığı artık bir fenomen olarak, kendi bilinci üzerindeki etkilerini de kavrayarak yoluna devam etmektedir.

Biz dünyayı her gün dolaysız, saf bir şekilde yaşıyoruz. İçinde var olduğumuz dünyanın varlığından şüphe etmek aklımızın ucundan bile geçmez. Doğal bir tavır takınarak, dünyanın varlığına sarsılmaz bir güvenle inanarak günlük yaşamımıza devam ederiz. Öyleyse dünya bizim için geçerli bir olgudur; bundan kuşku duymak mümkün değildir.<sup>22</sup> İçerikçe dünya-bütünü kadar zengin olan salt ben, somut çeşitliliği ile ilişkiye girdiği dünyanın, gerçek olarak değil, bir fenomen olarak tıpatıp içinde bulunmaktadır. Artık, dünyaya, gerçek ve geçen, yürürlükte olan bir varlık gözüyle bakmamak zorundayım. Çünkü dünya, salt ben'de, bir 'geçerlik-fenomen'i' (Geltungsphanomen) olmuştur.<sup>23</sup> Ortega y Gasset, insanın bütün hayatının, kendisine ait şartlar içinde veya çevresindeki dünyada bulunduğunu söyler. Dünya, ben'in önündeki hayati imkânların toplamı ve dünya, ben'in varlığı dışında veya ondan yabancı bir şey değil, onun hakiki çevresi olduğunu belirtir. Ona göre dünya, hayatı ve insanın potansiyelini tasvir eder.<sup>24</sup> O halde varlık ve ben bu potansiyeli beraber yaşamakta ve varolmaklık bakımından birbirimizi tamamlamaktayız. Ben yaşam kaygılarımla, ilgilerimle, deneyimlerimle yani yaşamımdan yola çıkarak varlığa ait yorumlamalarımı oluşturmaktayım. Varlığı zihnimde bir kurgu olarak değil içinde bulunduğumuz tarihsel koşullar altında yaşar ve anlarım.

Heidegger'e göre gerçek olana özsel bakımdan sadece bu dünya içerisinde olan olarak ulaşılabilir. İnsanın varolanlara erişiminin ontolojik temellenişi bu şekilde olmaktadır. O halde varolanların kanıtlanabilir olup olmadığı sorusu dünya içerisinde varolanın sorduğu bir soru olarak anlamsızdır.<sup>25</sup> İçinde bulunduğumuz varlık bizimle birlikte kendini ifşa etmektedir. Burada bilince atıf yapılmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Varlığın ortaya çıkışı ve anlamlandırılma süreci insanın yaşam alanı ile eşgüdümlü gerçekleşmektedir. Dünya kuruluşunun yasasını kendimde taşıdığım bir nesne değil, tüm düşüncelerimin ve açık algılarımın alanı ve doğal ortamıdır. İnsan dünyadır ve dünyanın içinde kendini bilmektedir.<sup>26</sup> Dolayısıyla dünya düşündüğüm şey değil yaşadığım şeydir; dünyaya açığımdır, kuşkusuz onunla iletişim içindeyim ama ona sahip değilim, o tüketilmez olandır.<sup>27</sup> Dış dünya varlığının da kendine özgü belirlenimleri vardır. İnsan varlığını veya dış dünya varlığını kendi olgusalıklarını dışarıda bırakarak kavramanın imkânı yoktur. Fakat bu olgusalığın dışında her iki varlığın naiv bir gerçekliğe sahip olduğunu kabul etmek gerekir. Ben ve benim dışımda kalan diğer her şey sadece belirli bir ilgi alanının tespitine göre anlamlandırılan bir varlık olmanın ötesinde özgü bir varoluşsallığı da taşımaktayım. Bununla birlikte varlığı anlama ve yorumlama girişiminde

<sup>22</sup> Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Haag: Martinus Nijhoff, 1950, s. 57-58.

<sup>23</sup> Nermi Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, YKY, İstanbul, 2007, s.47.

<sup>24</sup> Ortega y Gasset, *Kütlelerin İsyanı*, çev. Nejat Muallimoğlu, Erguvan Yayınları, Ankara, 2007, s.44.

<sup>25</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008, s.214.

<sup>26</sup> M.Merleau Ponty, a.g.e., s. 31.

<sup>27</sup> M.Merleau Ponty, a.g.e., s. 47-48.

gözünün gördüğü, kulağının işittiği yani yaşantının kendisinden ortaya çıkan bir algı ile yoluna devam etmektedir.

Varlığı anlamlandırma çabasında olduğumuz her an kendi yaşam durumumuzu bu sürece dahil etmekteyiz. Ernst Cassirer'in dediği gibi doğa ile ilgili her yorumlama çabamız insanbiçimci kalmakta; yani onu kendimizle bir yapmaktayız.<sup>28</sup> Ahmet İnam bu yaklaşıma katılmakta ve gerçekliği bedenimin uzantısı olarak kavramaya eğilimli olduğumuzu belirtmektedir.<sup>29</sup> Peki, yaşam alanımız içerisindeki varlık bize tam olarak açık mıdır? Kanaatimizce etkileşim içerisinde bulunduğumuz, bize kendini ifşa ettiğini düşündüğümüz varlığın bize örtük yönleri mutlaka vardır. Varlığın kendini bize asla sürekli olarak bir bütün olarak göstermesinin bir garantisi yoktur. Bunların bize kendini tamamen açtığını söylemek pozitivist bakış açısıyla aynı paralelde yer alındığını gösterir. Bedenimizle özdeşleşerek uzamsal açıdan var olmanın bir sonucu olarak varlığı işitebildiğimiz, dokunabildiğimiz bir alan içerisinde anlasak bile bir ortak dünya varlığının olduğu bilincine sahibizdir. Fakat bu dünyayı herkes yine kendi anlam perspektifinden gözlemlemektedir.

Ortega y Gasset'e göre doğayla baş başayken kendimizi öyle rahat ve keyifli bulmamızın nedeni, doğanın bizim hakkımızda bir görüşünün olmayışdır.<sup>30</sup> Fakat onun bizim yaşamımızda etkin rol oynadığını, bizi yönlendirdiğini tarihsel süreç içerisinde karşımızda duran bu fenomen'in kimi kısımlarının anlamının değiştiği, öneminin azaldığı veya çoğaldığını görmekteyiz. Varlığın kendini ifşa etmesi ancak bizim yaşam alanımızla ilgili olmasıyla mümkün görünmektedir. Bunun yanı sıra yaşam alanımızın içinde tecrübe etmesek de birçok varlıktan haberdarızdır. Bu ise bize örtük olan bir durumu ifade eder. Örtük varlık elimizin altında bir şeye yarama gibi bir pozisyonda olmasa da o dünyamızın gerçek bir parçasıdır. Fakat bu gerçek parça eğer bizim yaşam alanımızın, ilgimizin içerisinde değilse onun anlam boyutunu tam olarak ortaya koymamız imkânsızdır.

İnsan yaşamaya başladığı anda varlık içerisinde kendini bulmakta ve yaşam süreci ile birlikte varlık kendini ona göstermeye devam etmektedir. Yaşama dünyası olarak nitelenen bu ortam her an varlığın farklı boyutlarının fenomen olarak kavrandığı bir yerdir. Burada herhangi bir ilke ve doktrin üzerinden değil yaşamın kendisinden yola çıkarak varlığı anlamaya çalışan felsefi yapının genel bir disiplin ortaya koyma yerine pratik çabanın nasıl olması gerektiği sorusu üzerinde durması bu bağlamda ontolojinin sağlam bir zemine yaslanmasını sağlayacaktır. Bu ontoloji artık soyut kabullenmelere dayanarak felsefi sistem kurmanın peşini bırakarak yaşam süreçleri ile varlığın kendini ifşası arasındaki fenomenolojik yapı üzerinde duracaktır.

<sup>28</sup>Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Bir İnceleme*, çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları, Ankara, 2010, s.135.

<sup>29</sup> Ahmet İnam, *Deneyen Felsefe*, s.125.

<sup>30</sup> Ortega y Gasset, *Man and People*, ww Norton Com, New York, 1963, p.90.

**KAYNAKÇA**

- Bottomore, Tom. *Frankfurt Okulu*, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yay., Ankara, 1997.
- Cassirer, Ernst. *Rölativite Teorisi Üzerine Bir İnceleme*, çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları, Ankara, 2010.
- Collingwood, R.G. *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, İmge Kitabevi, Ankara, 1999.
- Comte, Auguste. *Pozitif Felsefeye Giriş*, çev. Süleyman Sarı, Yeryüzü Yayınevi, Ankara, 2003.
- Gasset, Ortega y. *Man and People*, ww Norton Com, , New York, 1963.
- Gasset, Ortega y. *Kütlevlerin İsyanı*, çev. Nejat Muallimoğlu, Erguvan Yayınları, Ankara, 2007.
- Gasset, Ortega y. *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, çev. Neyyire Gül Işık, Metis Yayınları, İstanbul, 2013.
- Grünberg, Teo, David Grünberg. *Toplum Bilimleri Yönteminde Pozitivizm, Cogito*, sayı:36, 2003.
- Hartmann, Nicolai. *Ontolojinin Işığında Bilgi*, çev. Harun Tepe, TFK, Ankara, 1998.
- Heidegger, Martin. *Bilim Üzerine İki Ders*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yay. İstanbul, 1998.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008.
- Husserl, Edmund. *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*, Haag: Martinus Nijhoff. 1950.
- Husserl, Edmund. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe, Bilgesu Yayınları Ankara, 2012.
- İnam, Ahmet. *Canım Yobazlarım Benim*, Hayal Yayınları, Ankara, 2010.
- İnam, Ahmet. *Deneyen Felsefe*, Yeni İnsan Yayınları, İstanbul, 2008.
- Kant, İmmanuel. *Critique of Pure Reason*, trans. N. K. Smit, St Martin's Press, Newyork, 1965.
- Köker, Levent. *İki Farklı Siyaset: Bilgi Teorisi-Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2008.
- Lachelier, Jules. *Tümevarımın Temeli Hakkında*, çev. H. Ragıp Atademir, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986.
- Levinas, Emmanuel. "Martin Heidegger and Ontology", *Diacritics*, Vol. 26, No. 1 Spring, Emmanuel Levinas and Committee of Public Safety, The Johns Hopkins University Press, 1996.
- Ponty, M.Merleau. *Algının Fenomenolojisine Önsöz*, çev. Medar Atıcı, Afa Yayınları, İstanbul, 1994.
- Popper, Karl. "The Problem of Induction", *Popper Selections*, Ed. David Miller, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1985.
- Sartre, Jean Paul. *L' tre et le Neant*, Librairie Gallimard, Paris, 1965.
- Uygur, Mermi. *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, YKY, İstanbul, 2007.
- Veysal, Çetin. *Nesneleşme ve Özgürleşme Sorunu Üzerine*, Etik Yayınları, İstanbul, 2010.

# GERÇEKLIK ANONİM BİR SÜREÇTİR: WHITEHEAD ONTOLOJİSİNDE DİNAMİZMİN KURULUŞU ÜZERİNE BİR İNCELEME

Sercan ÇALCI\*

## ÖZET

*Gerçeklik anonim bir süreçtir. Bu metin, anonim kavramını ontolojik tartışmaların gündemine taşımaya çalışıyor ve bu kavramı yalnızca isimsiz olanı göstermek için değil, fillerden oluşan bir gerçeklik imgesini oluşturmak için de kullanıyor. Whitehead felsefesinde sürecin dinamik yapısının üç ögesi olan gerçek potansiyelite, olay ve kontrast kavramlarının kozmolojik bir şemanın oluşturulmasındaki rollerini inceliyor. Aşkınlık ve mutlak üzerine kurulu paradigmalarda sürecin sahnesinde iflas edeceğini ve bu durumda varlıkların yeniyi oluşturma güçlerinin artacağını ileri sürüyor. Gerçekliği temsil etme iddiasındaki felsefi sistemlerin aksine kendisini örgütleyen varlıkların sürecin sahnesindeki ifadelerinin izini sürüyor.*

**Anahtar Kelimeler:** Anonim, kontrast, aktüel varlık, potansiyel, gerçek potansiyellik, dinamizm, olay, süreç.

## (Reality is an Anonymous Process: An Inquiry on the Constitution of Dynamism in Whitehead's Ontology)

### ABSTRACT

*The reality is an anonymous process. This text tries to bring the concept of anonymous into the question of the ontological discussions and uses this concept not only to indicate the unnamed but also to create an image of reality that is constituted of acts. This text studies the roles of real potentiality, event and of the contrast, which are three elements of the dynamic structure of the process in Whitehead's philosophy, with regards to constitution of the cosmological scheme. It argues that some paradigms based on the transcendence and the absolute will break down on the stage of process and in this situation beings' power of creating the new will increase. Unlike philosophical systems which claim to represent the reality, this text traces the expression of the self-organizing entities on the stage of process.*

**Keywords:** Anonymous, contrast, actual entity, potential, real potentiality, dynamism, event, process.

---

\* Akdeniz Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim elemanı  
*FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2014 Bahar, sayı:17, s. 197-214.  
ISSN 1306-9535, [www.flsfdergisi.com](http://www.flsfdergisi.com)

Gerçeklik Anonim Bir Süreçtir:  
Whitehead Ontolojisinde Dinamizmin Kuruluşu Üzerine Bir İnceleme

### Intro

"yolunu kaybeden bir gezgin 'Neredeyim?' diye sormayacaktır.  
Gerçekten bilmek isteyeceği şey diğer yerlerin nerede olduğudur.  
Kendi bedenine sahiptir ama onları yitirmiştir"

Alfred North Whitehead, Process and Reality

"Toprağı aydınlatmaya başlarım ben  
Böcekler çemberlerini çizerken  
Şimdi böceklerin uğultusunu izle,  
Küçük avare, tez ulaş evine"

William Blake, Masumiyet Şarkıları

William Blake ve Alfred North Whitehead'i bu metinde bir araya getiren şey benzer bir kaybolma deneyimini düşlemiş olmalarıdır. Blake, *Bir Düş* adlı şiirinde yolunu kaybeden Ana Karınca'nın hıçkırıklarını işitir. Onu yuvaya götürecek olan parolayı düşün bir parçası olan ateş böceği verir. Böceklerin uğultusunu izlemelidir Ana Karınca. Whitehead'in gezgini ise ne kadar uzağa giderse gitsin yine de evindedir. Onun evi kendi bedeni midir? Aslında gezgin için evrenin kendisi evdir, bu yüzden onun kayboluşu paradoksaldır. Gezginin kayboluşu yolunu kaybettiğinde değil de diğer bedenleri diğer mekânları diğer evleri yitirdiğinde gerçekleşir. Whitehead'in *bedenin ileliği*<sup>1</sup> kavramıyla ifade ettiği şey gezginin evrenle *ile ilişkisi* içerisindeki varoluşudur. Daha derinlemesine düşünersek deneyimin kendisinin olanaklılık koşulu böylesi bir *ile-oluş* halidir. Bu yüzden gezgin paradoksal bir şekilde kaybolduğunda "Neredeyim" diye sormaz. Ana Karınca'nın temel kaygısı yuvada bekleyen yavrularıdır. Kaybolmaya eşlik eden kaygı kimsesiz kalmakla iç içe geçer. Hem Blake hem de Whitehead kaybolmayı diğerlerinden ayrı düşmek olarak anlatırlar. Yolları şaşırarak değildir kaybolma deneyimini kuran, kaybolmak *ile-ilişkinin* dışına düşmektir. Ancak bu durum kaybolmanın olumsuz bir deneyim olduğunu göstermez, tersine her kayboluş *ile-ilişkinin* yeniden ve farklı bir düzende örülmesini gerektiren bir olanak doğurur. Bu açıdan yolunu kaybetmek zorundadır gezgin. Evinde kaybolmalıdır.

Kayboluş temasının açıldığı uğrak, her iki düşünürün anonim doğa ve gerçeklik imgesiyle kesişir. Blake için bu gerçekliğin adı masumiyet Whitehead içinse süreçtir. Peki, bu anonim gerçeklik içerisinde öznenin yeri nedir? Geleneksel tekillik kurgusu sorunu, çoğu zaman karanlık bir madde gibi tasarlanan soyut bir imge içerisine hapseder. Bir varlığın tekilliği sanki onun daha büyük ve karanlık bir bütünden kopması, ayrılması gibi tasarlanır. Ortodoks birey kurgusu bize tecrit edilmiş bir bilincin kapalı

<sup>1</sup>*Bedenin İleliği (Witness of the Body)* kavramı Whitehead'in düşünce tarzının önemli motiflerinden birisini örnekler. Bu kavramın iki açılımı düşünülebilir. Birincisi *ile-oluş*'a gönderme yapar ve epistemolojik sorunlara yönelik araçsal yaklaşımı aşındırır. Söz konusu ayırım *ile (with)* ve *aracılılıkla (through)* kipleri arasında gerçekleşir ve kozmolojik şemanın içyapısına eklenir. Diğer açılım ise felsefenin yüzlerce yıllık serüveninde maskelenen bedenin etkin güçlerini olumlar. Bkz. Whitehead, 1979: 62.

perspektifini dayatır bu yüzden. O, yalnız değildir izoledir, yalıtıktır. Yalnız olabilmenin koşullarını içerisinde taşımaz. Var olabilmenin yolunu diğer varlıklardan kendini soyutlamakta bulur. O, kaybolamaz çünkü kaybolabilmek için yitirmesi gereken ile-ilişkisini, bağlarını varlığının belirleniminde taşımaz. Aslında böylesi bir kurgu daha doğduğu anda ölüdür; modern öznenin trajedisi, kendisini dünya içerisindeki bir varlık olarak anlaşılabile, içirme ve dışarıda bırakma oyununu her şeye karşı olduğu gibi kendisine karşı da oynuyor olması olabilir. Çünkü modern özne anlayışı *ile-ilişkisini* bir iç-dış geometrisinde maskeler. Kendi varoluşunu kuran süreçlerden kopmuş fikirler onun yaşamını yönetmeye başladığında ayırmaya, kategorize etmeye dayalı bir bilinç kavrayışına sahip, bedensiz bir varlık çıkar karşımıza. Whitehead, gerçekliği birbirinden yalıtılmış öğelerin toplamına indirgeyen felsefi doktrinlerin dilde ve düşüncedeki tahakkümünün farkındadır. Kavramda ya da fiildeki yerleşik temsil mekanizmasını zihin üzerinden temsil eden egemen özne kodlarının yerine deneyim edimlerinden doğan ve ilişkisellik üzerine kurulu bir varoluş kipini geçirir. Bu metin, Deleuze'ün deyişiyle şimdilik son büyük Anglo-Amerikan metafizik sistemi<sup>2</sup> olan Whitehead ontolojisi içerisinde bir yolculuğa çıkmayı deniyor. Elindeki kavram çantasına anonim kavramını da ekleyerek bu sistemin dinamik karakterini oluşturan kurucu öğelerin izlerini sürmeye çalışıyor. Whitehead ontolojisindeki bir yolculuğun anlamı daha baştan yolunu kaybetmek olabilir. Okur-yazar ise böceklerin uçultusunu izlemelidir. Bu metin dinamizmin üç kurucu öğesini yeniden okumayı deniyor: Gerçek Potansiyel, Olay ve Kontrast.

Sorumuz şu: Gezgin, elindeki haritaları yırtıp yolların çatallandığı yerlerde dünyanın sürekli değişen imgesini anlamının yolunu nasıl bulabilir? "Anonim nedir?" sorusuyla başlıyoruz.

### Whitehead ve Gerçek Potansiyel

Gerçeklik anonim bir süreçtir. Peki, buradaki anonim ne anlama gelmektedir? Faili belli olmayan, isimsiz olan mı demek anonim? Kelime anlamı isimsiz (an-onymous)<sup>3</sup> olan anonim kavramını burada bir başka bağlamla ilişkilendirmek istiyorum. Adların toplamına indirgenemeyen ve fiillerden kurulu bir gerçeklik imgesini ifade edecek bir kavram anonim. Bu açıdan kaynağı belirli olmayan, isimsiz olanı gösteren bu terimi fiili olanla doğrudan ilişkili görüyorum. Bence, aktüalitenin kurucu unsuru onun anonim karakterinden geliyor. İlişkilerin ağ biçimli kompozisyonunda fiili

<sup>2</sup>Deleuze, felsefe tarihinin Whitehead'i kasıtlı bir şekilde unutmaya girişimini Wittgenstein'in öğrencilerinin baskısıyla ilişkilendirirken Whitehead felsefesini son büyük anglo-amerikan felsefe olarak niteler. Bkz. Deleuze, 2006: 115.

<sup>3</sup>Anonymous sözcüğü *-an* olumsuzlama ekiyle isim anlamına gelen *onyma*'nın birleşmesiyle oluşur. İsimsiz anlamına gelir. Bu sözcüğün "kaynağı belirsiz olan" anlamında kullanıldığı görülür. Biz burada anonim olanı özel adların iyeliğinde olmayan bir gerçeklik için önemli bir olanak olarak görüyoruz. O halde adların arkasına gömülen her dinamik öğenin anonim olanla organik ilişkileri olduğunu düşünmek için önümüzde büyük bir engel yok. Bkz.

[http://www.etymonline.com/index.php?allowed\\_in\\_frame=0&search=anonymous&searchmode=none](http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=anonymous&searchmode=none)

ve ifade edici olanın, statik ve temsil edici olanı tahtından indirdiği bir kozmolojinin kalbi olarak düşünüyorum anonim kavramını. Peki, isimlerin toplamı olan bir dünyayla neyi kastediyoruz?

Whitehead'ın süreç metafiziğinin ilk itirazı şeylerin ve adların bir toplamına indirgenen doğa imgesine yönelir. Böyle düşünülen bir doğa örneklerin sergilendiği bir müzeden<sup>4</sup> farksızdır. Her öge birbirinden yalıtılmış ve kendisine kapatılmıştır. Bu durumda aktüalite, tecrit edilmiş öğelerin toplamına indirgenir. Bu anlayış içerisinde doğa, kapalı ve statik bir sistem olarak düşünülür. Doğa kavramı tüm yaratıcı fiillerinden koparılmış ve cansız bir aktüalite imgesine mahkûm edilmiştir.

“Kurtulmamız gereken yanlış fikir doğanın, her biri kendini tecrit etme yetisine sahip bağımsız varlıkların basit bir yığını olduğu fikridir.”<sup>5</sup>

Cansız, devinimsiz, ölü aktüalite fikrinin bağlandığı yığın ya da toplam olarak gerçeklik imgesinin tamamlayıcı ögesi potansiyelin mutlaklaştırılmasıyla elde edilir. Her şey yalnızca olduğu şeydir artık. Bu ifade potansiyeli dışlar ve kavramı devinimsiz bir aktüaliteye indirgemeye yol açar. Bir varlığı yalnızca “ne”liği açısından tanımladığımızda, onun belirlenimini cansız bir aktüalitede aramaya başlarız. Bu yüzden “her şey olduğu şeydir” ya da “her şey ne ise odur”<sup>6</sup> türünden felsefi yargılar sorgulanmadan kabul edildiğinde potansiyel kavramı için de aktüel için de yeni bir imge düşünmek olanaksızlaşır. Oluş dışlanmış, bir varlığın kurucu öğeleri göz ardı edilmiştir.<sup>7</sup> Çünkü varoluş ve süreç arasındaki ilişki koparılmış, her varlık diğerlerinden tecrit edilmiştir. İşte tam bu anda yeni olanın ve yaratımın dışarıda bırakıldığı bir sahne oluşur. Potansiyel mutlaklaşır çünkü aktüalite cansız ve devinimsizdir. Potansiyel kavramının felsefi tarihi mutlak kavramının sürekli yeniden üretimiyle örülmüş olabilir. Mutlak olan öylesine güçlü bir felsefi öğedir ki onun neye karşı olduğunu araştırmak bile kötü kurgulanmış bir diyalektiğin tüm şifrelerini kırmak kadar güçtür. Mutlak olan görelî olanın karşıtı mıdır? Mutlak olan temeldeki saf bir bütünlüğü mü göstermektedir? Yoksa mutlak tam da erişilmesi hedeflenen bir mükemmellik idesiyle iç içe geçmiş bir aşkınlık mıdır? Mutlak potansiyel neyi ifade etmektedir?

<sup>4</sup>Whitehead açısından müze metaforu statik bir gerçeklik anlayışına yönelik eleştirinin odak noktasındadır. Bkz. Whitehead, 1968: 90.

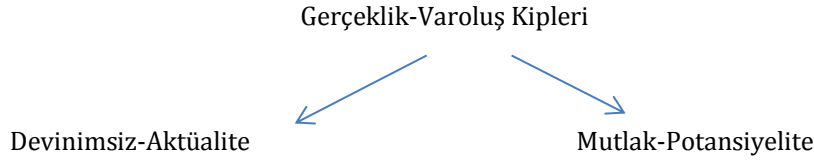
<sup>5</sup>Bkz. Whitehead, 2012:71

<sup>6</sup>Varlık süreçtir ve süreç potansiyeliteden bağımsız düşünülemez. Whitehead, statik aktüalitenin egemen olduğu bir süreç düşüncesinin tehlikelerine işaret eder: “Süreç kavramı kabul edildiği sürece potansiyelite kavramı varoluşu anlamak için temel bir kavramdır. Eğer evren statik aktüalite açısından yorumlanırsa bu durumda potansiyelite ortadan kaybolur ve her şey olduğu şey olur.” Bkz. Whitehead, 1968: 99.

<sup>7</sup>Süreç ilkesi, oluşu varlık katmanlarında gizlendiği yerden çıkararak, aktüel varlığın kuruluşunda temel bir fonksiyon olarak düşünür. Bu durum oluş ile varlığı bir arada düşünmeye yönelik radikal bir girişimi olumlar: “Bir aktüel varlığın nasıl (How) oluştuğu onun ne (What) olduğunu belirler; bu yüzden bir aktüel varlığın iki tanımı birbirinden bağımsız değildir. Onun ‘varlığı’ (being) ‘oluşu’ (becoming) yoluyla kurulur. Bu, süreç ilkesidir.” Bkz. Whitehead, 1979: 23.



Mutlak potansiyel aktüel alana aşkın ve ondan bağımsız bir olanaklar kümesini gösterir. Ancak burada çözülmesi gereken bir problem vardır. Aktüel olandan bağımsız bir ontolojik statüsü olan mutlak potansiyelite gerçek olanla olanaklı olan arasındaki mesafenin neresinde bulunmaktadır? Potansiyel, olanaklı olandan farklı değil midir? Statik bir ontoloji okumasında olanaklı olan gerçek olması mümkün ama henüz gerçekleşmemiş olandır; öyleyse olanakların kümesi olarak mutlak bir potansiyelite anlayışı da gerçek olmayan gibi kurgusal bir düzlemde sıkışacaktır. Şimdi sorun gerçekliği ikili bir yapıda kavramakta değil, bu ikili yapıdaki ögeler arasında organik ve karşılıklı bir ilişki bulamamaktan kaynaklanıyor. Cansız ve devinimsiz aktüalite bir tarafta, mutlak potansiyelite diğer tarafta yığın olarak doğa imgesini sürekli yeniden üretiyorlar. Müze olarak evren imgesi ilişkilerin tek boyutlu ve tek yönlü lineer ilerleyişini temsil ediyor:



Whitehead açısından ontolojik sorunu anlamının temel stratejilerinden birisi, gerçekliğin süreç olarak üretilişindeki karşılıklı bağlantıların kurulabilmesini sağlayacak spekülasyon bir şema oluşturmaktır. Elbette bu proje kozmolojik ve metafiziksel bir yaklaşımla birlikte anlam kazanır. Dinamik bir gerçeklik şemasının oluşabilmesi için aktüel olan potansiyelle iç içe düşünülmalıdır. Aralarındaki ilişki Whitehead'in yaratıcı gelişim dediği hareketin katalizörü olarak işler.

"Bu tarzlar birbirlerini gerektirir; yani aktüalite potansiyelitenin örneklendirilmesidir ve potansiyelite aktüalitenin belirlenmesidir; olguda ya da kavramda."<sup>8</sup>

Yeni bir potansiyelite kavramı Whitehead için mutlak potansiyelite anlayışının kırılmasını gerektirir. Mutlak potansiyelite aktüel olandan kopuk bir gerçeklik alanı varsayar. Bu durumda Whitehead'in doğanın çatallanması<sup>9</sup> dediği ve modern felsefenin temel sorunlarından birisi olan düalizm sorunuyla alakalı çıkmazlar ontolojinin kalbine yerleşir. Oysa söz konusu olan bu çatallanmanın bir kesişim noktasındaki yakınsayan diziler yoluyla ifadesini bulmaktır. Bu açıdan mutlak bir potansiyelite anlayışının sonucu olarak karşımıza statik ve ölü bir aktüalite anlayışı çıkar.

Alternatif bir potansiyelite anlayışına ihtiyacımız var. Bireylerin kendilerinin hiçbir şey yapamayacağına inandıkları bir çağda başka olanın yeni bir potansiyel anlayışıyla kesiştiği çizgileri açığa çıkartmalıyız.

<sup>8</sup>Bkz.Whitehead, 1968: 70

<sup>9</sup>Doğanın çatallanması(Bifurcation of nature) modern felsefe sorunlarının arka planındaki töz-nitelik eksenli düşünmenin bir sonucudur. Whitehead'in bütünsel yaklaşımı bu sorunu uzanım kuramıyla birlikte farklı bir plana taşır: Bkz. Whitehead, 2012: 15.

Felsefenin günümüzde öteki ve başkalık sorusunu gündemine almasının yalnızca kimlik kuramını güçlendirdiğini düşünmek indirgemecilik olabilir. Söz konusu olan tekilik ile potansiyelite arasında doğrudan ilişkiler kurabilmenin bir yolunu bulmaktır. Whitehead ontolojisinin bu açıdan henüz kazılmamış katmanları bulunduğunu düşünüyorum. Whitehead *potansiyel bir gerçeklikten (potential reality)* söz etmez. Böylesi bir kurgu onu kaçınmaya çalıştığı töz-sıfat eksenli bir düşünme tarzıyla sınırlandırabilirdi. Aristoteles'in büyük mirası olan potansiyel kavramının Whitehead felsefesine değişmeksizin geçtiğini söyleyemeyiz. Potansiyel gerçeklik aktüaliteyi önceleyen, mutlak ve yalıtılmış bir potansiyelliği gündeme getirir. Oysa Whitehead ontolojisinin dinamik karakterini verecek olan öge *gerçek potansiyelitedir (real potentiality)*. Bu kavram felsefi düşünme alışkanlıklarına aykırı bir öge barındırır. Söz konusu öge Whitehead felsefesinin özgünlüğünün de önemli bir parçası olan *ile* düşüncesidir. Whitehead'in birlikte büyüme ya da birlikte gelişme anlamında kullandığı birleşme<sup>10</sup> (concrecence) kavramı ilişkilerin çok yönlü ve dinamik bir ağ içerisinde yoğunlaşmasını ifade eder.

“Mevcut bir birleşme (concrecence) evrenindeki her aktüel varlık, kendi doğası bakımından düşünüldüğü sürece, söz konusu birleşmede şu ya da bu kip içerisinde içerilebilir; ancak aslında o yalnızca bir kipte içerilir: içermenin tikel kipi bağdaşık evren tarafından koşullansa da o, yalnızca söz konusu birleşme süreci tarafından tümüyle belirli hale getirilir. Gerçek birleşme sürecinde belirlenime dönüştürülen bu belirlenimsizlik ‘potansiyelite’ anlamına gelir. O koşullanmış belirlenimsizliktir ve bu yüzden ‘gerçek potansiyelite’ olarak adlandırılır.”<sup>11</sup>

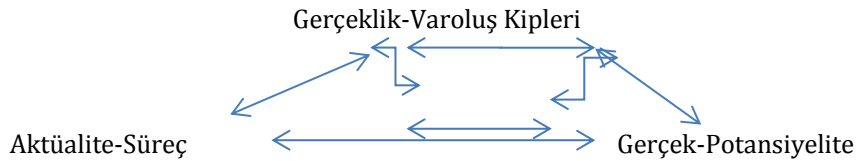
Artık aktüel olanın pay aldığı ideal bir alan değildir potansiyelin yeri. Yani potansiyel, aşkınlık gerilimine hapsedilemez. Gerçek potansiyelite aktüeldeki yeni olanın koşuludur ve her aktüalite potansiyelitenin bir ifadesidir, dışavurumdur. Bu durumda aktüel potansiyeli temsil etmez, onu kopyalamaz ya da taklit etmez. Aralarındaki ilişki benzerlik ya da özdeşliğe indirgenemez. Potansiyelite, aktüelin dışında ve ondan bağımsız olarak varolan bir özdeşlik alanı değildir. Süreç, kendisine aşkın hiçbir ilke tanımaz. Saf potansiyelitenin ifadesi olan bengi nesnelere<sup>12</sup>, deneyimin katmanları olan veriler üzerinden örgütlenen aktüel varlığın oluşturucu öğelerine

<sup>10</sup>Birleşme(Concrecence) kavramı kozmolojinin mantığı olarak düşündüğümüz ile-oluşun bir karşılaşma olarak düşünülebileceği bir eksen yaratır. Sherburne birleşmeyi, birlikte gelişim ya da birlikte büyüme olarak kavramamızı önerir:“Birleşme (Concrecence) sözcüğü birlikte büyüme anlamına gelir.” Bkz. Sherburne, 2004:8.

<sup>11</sup>Bkz. Whitehead, 1979: 23

<sup>12</sup>Bengi nesne (Eternal Object) aktüel varlığın oluşumuna katılan bir potansiyeldir. Whitehead renkleri bengi nesnelere olarak düşünür. Beyaz bir duvardan söz ettiğimizde beyazın duvarda bedenleşmesini ya da potansiyelin aktüel ile buluşmasını düşünebiliriz:“Bir bengi nesne, aktüel varlıkların oluş sürecine “girme” potansiyelleri bakımından betimlenebilir yalnızca ve onun çözümlenmesi sadece diğer bengi nesnelere açığa çıkarır. O, saf potansiyeldir.” Bkz. Whitehead, 1979: 23.

dönüşürler. Öyleyse gerçek potansiyelite, gerçekleşmemiş ve mutlak bir yapı olarak düşünülmemelidir. İç ve dışın modern sınırlarından geçerek gerçekliğin bütünsel anlamını kuracak bir metafizik peşindeki süreç ontolojisi gerçek potansiyeliteyi model-kopya ya da idea-görünüş ilişkisi üzerinden düşünmez. Öte yandan bu bakış açısı töz-sıfat ilişkisini ya da öz-ilinek ilişkisini de esas almaz. Ancak söz konusu olan aktüel ile potansiyelin gerçekliğin üretilişindeki zorunlu birlikteliğidir. Potansiyel ile aktüel arasındaki ilişki ya/ya da ilişkisi değil *ile-ilişkisidir*, *ileliktir*. Potansiyel, aktüel dışavurum için bir yoğunlaşma alanıdır ve aktüel, potansiyel için yeninin aktivasyon alanıdır. Potansiyel kavramı yüzyıllardır olanaklı olanla iç içe düşünüldü. Oysa olanaklı olan potansiyelle karıştırılmamalıdır. Genelde olanaklı henüz gerçekleşmemiş olan gibi düşünülür; gerçekliği önceleyen ve ona kaynaklık eden bir olasılık havuzu gibi. Bu durumda gerçek olan her şey olanaklı olana benzer olduğu ya da onu taklit ettiği için varlığa gelir sonucu çıkarılır. Temel ontolojik önyargı “karşımdaki piyano olanaklı olduğu için gerçektir” ifadesindeki olanaklı-gerçek ilişkisinde gizlidir. Oysa gerçek potansiyelite kavramı yeniliği ve yaratımı şart koşar. Önümdeki piyanoda bestelenmesi olanaklı binlerce eser olabilir. Peki, tüm bunlar piyanoda içerilmekte midir? Eğer piyano tek başına ve ile-ilişkilerinin dışında bunları yapabilseydi evet olabilirdi bu sorunun cevabı. Ancak piyanoyu dış dünyadan ayırt edebilmemizi sağlayacak saf bir ölçütümüz de yok. O, ısı değişimlerinden etkileniyor. Bu değişimlere göre telleri geriliyor ya da gevşiyor. Öte yandan küçük bir yer sarsıntısına birçok diğer enstrümana göre daha duyarlı piyano. 4.3 lük deprem sonrası akordu bozulmuş durumda. Olaylar, piyanonun başına gelen moleküler düzeydeki olaylar, bu potansiyelitedeki yoğunlaşma anlarını oluşturuyor. Piyano her an başka bir piyano ama ona bu ya da şu piyano diyebilmemin imkânı da var. Çok usta bir yapımcının elinden çıkmışa benziyor. Hatta piyanonun kapağında ustanın imzası da var. Artık bir müzede değiliz, enerji-madde akışlarının coğrafyasındayız ve ilişkiler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu dinamik varlıkların alanındayız:



Okların çizgiselliği, ilişkilerin dolaysız ve lineer olduğunu göstermiyor. Okların çift yönlü geliş gidişleri ise ilişkilerin karşılıklılığını ifade ediyor. Okların çoğalmış olması artık ilişkilerin yalnızca öğeler, bileşenler ya da parçalar arasındaki ilişkilerden değil; ilişkiler arasındaki ilişkilerin dinamizmi, bileşimin kendisi ve bütünün aslında bir ilişkiler ağı olmasından kaynaklanıyor.

Neden bir metin gerçek potansiyelin kendisi olmasın? Bizi değiştiren ve başka deneyimlere davet eden bir çağrı olmasın!

## **Olay ve Süreç**

Nedir bir Olay? Olayın özü değil merak ettiğimiz, olayların nasıl deneyime girdiği yani bir bilgi nesnesi olmadan önce deneyimi ve onun kurulduğu gerçekliği hangi şekillerde ürettikleri, örgütledikleridir.

Olay ve nesne arasındaki geleneksel ayrıma karşı Whitehead ontolojisinin dinamik kuruluşu yeni bir perspektif inşa eder. Olaylar doğanın kendilerinden kuruldukları dinamik faktörlerdir. İşte Whitehead ontolojisinin dinamizminin bir diğer uğrağı burasıdır; olayların aktivasyon alanları olarak nesnelere bedenleştirmesi ve zaman ile mekân mefhumlarının çıkarsandığı kaynak olmalarıdır. Olaylardan bağımsız bir zaman ve mekân ancak mutlak bir mekân ve mutlak bir zaman olurdu. Whitehead'ın derdi ise ilişkiyel bir mekân-zaman kavramına ulaşmaktır. Uzanım (extension) kuramını geliştirmesinin bir sebebi de budur. Artık zaman ve mekânın olaylardan yapılan soyutlamalarla kurulduğunu düşünebiliriz. Olay, nesnenin hareketine indirgenemez; ancak nesnenin deneyime girebilmesinin koşulu onun bir olayda konum almasıdır. Deleuze'ün Whitehead okumasında olayın ilk özelliğı uzanım olarak ifade edilir.

“Leibniz için olduğı gibi Whitehead için de olayın ilk bileşeni ya da koşulu uzanımdır. Bir öge diğerlerine doğru, kendisi bir bütün diğerleri ise bu bütünün parçaları olacak biçimde yayıldığında uzanım vardır.”<sup>13</sup>

204

Uzanımdan ne anlamalıyız? Artık her bireysel ögeyi de aktüel bir varlık ya da aktüel varlıklardan oluşan bir toplum olarak düşünebileceğimiz yerdeyiz. Whitehead'ın beden ile dış dünya arasındaki ayırım ölçütünün belirsizliğı üzerine verdiği ilginç bir örnek uzanımı anlamının anahtarlarını verebilir.

“Bedenim nerede sona erer ve dış Dünya nerede başlar? Örneğın, kalemim dışsaldır, elim bedenimin parçasıdır ve tırnaklarım da bedenimin parçasıdır. Ayrıca ağızımdan ve boğazımdan ciğerlerime girip çıkan nefes bedensel ilişkisi içerisinde dalgalanır. Şüphesiz beden dış Dünyadan son derece belirsiz bir şekilde ayırt edilebilir.”<sup>14</sup>

Beden, uzanım halindedir; her varlık kendi sınırlarının ötesine doğru bir uzanım içerisindedir; işte olayın ontolojik temeli ve işlevi buradadır. Bu uzanım bedeni dış dünyadan ayıran sınırları silikleştirdiğı gibi ile-ilişkisini de gündeme yeniden taşır. Sanki her şeyde her şeyden bir parça vardır türünden Antik Yunan'a özgü bir düşünme tarzının modern bir yorumu gizlidir burada. Nefesin sürekli sirkülasyonu, modern felsefenin başlangıçlarında kesin bir şekilde birbirinden soyutlanan beden ve dış

<sup>13</sup>Bkz. Deleuze, 2006: 117

<sup>14</sup>Bkz. Whitehead, 1968:114

dünyanın birer uzanım olarak bağlayıcı (connective) bir imgeyle düşünülmesini olanaklı hale getirir. Uzanım açısından düşünürsek bir varlığı kendi kendisine kapatmak artık mümkün değildir. “Her şey ne ise odur” türünden yargılar sanki her şeyin o şey olmasını belirleyen genel bir referans düzlemi varmış gibi hakikat arayışını tümel ve içeriksiz bir alana sıkıştırırlar. Oysa uzanım, varlıkların dinamizminin içkin ilkesidir ve bu ilke olaylardan bağımsız statik bir nesne anlayışını terk etmeyi gerektirir. Deleuze’ün sözünü ettiği bütün ve parçanın kendisi bile, olayların eşsiz yapılarının ifadelerini buldukları bir sahnede yani uzanımın coğrafyasında, birer olaydırlar<sup>15</sup>. Whitehead bütün ve parça arasındaki egemen diyalektik yapılanışı tersine çeviren bir hamle yapar burada. Parçalar bütüne asimile edilemezler ve her bir olay farklı olduğu için bütün içerisinde dinamizmlerini yitirmezler. Karşımdaki piyanoyu bir olay olarak nasıl düşünebilirim? Olay kavramının Whitehead felsefesindeki formülü düşünce kiplerinde bir devrimdir bence. Piyanonun üzerine çıkan kedi klavyede dolaşırken Beethoven’ın piyano sonatlarında denediği bir yürüyüşe benzer bir yürüyüş yapıyor. Çıkan sesler bedeni kat eden nefes gibi piyanoyu iç ve dışın geleneksel sınırlarından kurtarıyor. Piyano doğanın geçişinde bir süreçtir, aktüel varlıkların birlikteliğidir. Olay, piyanonun üzerine kedinin çıkması değildir; kedi de bir olaydır artık.

Whitehead’ın nesne referanslı kuramlara itirazı olayın nesnelere arasındaki bir ilişkiye indirgenmesine yöneliktir. Ortodoks kuramların<sup>16</sup> felsefe tarihindeki başarısı sonuçta olayı, nesneden sonra gelen bir ilişkiye indirgemişti. Dil ve düşüncedeki bu egemen kip, olayların gerçekliği ürettiği sahneyi nesnelere sergilendiği müzenin deposuna fırlatmıştı. “Her şey olduğu şeydir” ifadesi sorgulanmaksızın kabul edildiğinde olayların sahnesini gün ışığına çıkarmak zorlaşıyordu. Ancak söz konusu ifadede geçen “olmak” fiili çelişkiyi daha da açık kılıyor. Özdeşliğin altındaki oluşa gönderme yapıyor. Bir şeyi kendi kendisine özdeş olarak düşünebilmek için bile oluş ifadesine gereksinim var bu yüzden. Aslında Cratylus haklı: “*Aynı nehre bir kez bile giremeyiz.*”<sup>17</sup> Aynılık ancak bir soyutlama olarak farkın kavramına erişilerek kurulabilir. Deneyim alanında aynılık mümkün bir kategori değil bu yüzden.

Olay bir aktivite alanı der bize Whitehead.<sup>18</sup> Saf potansiyellerin kendilerini dışa vurdukları alandır burası. Whitehead felsefesinde varlık

<sup>15</sup>Whitehead bütün-parça ilişkisini olay ve uzanım bağlamında vurgular: “Bütün ve parça anlamlarını uzanımda (extension) bulabilen olaylardır.” Bkz. Whitehead, 2012:31.

<sup>16</sup>Whitehead’ın Ortodoks kuramlar olarak adlandırdığı yaklaşımların en büyük tehlikesi “olayı nesnelere bir görüntüsü olarak maskeleyenlerdir: “Olaylar onlarda konumlandırılan belirgin nesnelere sonra adlandırılırlar ve böylelikle hem dilde hem de düşüncede nesnelere arkasına gömülürler ve onların ilişkilerinin önemsiz bir oyununa dönüşürler.” Bkz. Whitehead, 2012:68.

<sup>17</sup>Herakleitos’un ünlü ifadesini dönüştüren Cratylus’un argümanı, Robert C. Mesle’nin Whitehead okumasının gündemindedir: “Aslında, öğrencisi Cratylus’un da iddia ettiği gibi, aynı nehre bir kez bile girilemez. Nehir biz ona doğru adım attığımız anda değişir ve biz de. Kimi şeyler yavaşça değişse de her şey değişir. Ya da daha doğrusu, eğer bir ‘nesne’ değişmeksizin zamanın üstünde varolan bir şey ise Dünya nihai olarak hiç de nesnelere meydana gelmez. Dünya olaylardan ve süreçten oluşur. Bkz. Mesle, 2008:8.

<sup>18</sup>Bkz. Whitehead, 2012:88.

dışavurumcu ve ifade edicidir. Bir olay uzanım olduğu için her varlık kendi sınırlarına doğru ilerlerken diğerleriyle karşılaşma içerisine girer. Karşılaşmanın sahnesi olaydır. Varlığın oluşumu bengi nesnelere gerçek potansiyeller içerisinde Whitehead'in kendinde-tutma (prehension)<sup>19</sup> dediği deneyim edimleri üzerinden örgütlenmesiyle ivme kazanan bir süreçtir. "Kedi piyanodan düştü" cümlesindeki düşmek olayın tek ifadesi değil artık. Kedi nesne de değil. Özne-nesne mesafesi de töz-sıfat gerilimi de metafiziğin hücrelerine kadar sızan temsil-taklit bağıntıları da geçerli değil. Kedi eğer bir özneyse bu onun deneyim edimlerinden ve verilerin bir sentezi olmasıyla mümkün olabilir ancak. Kedi, deneyime girmeden önce düşünülemez. Kedi ve piyano potansiyelin bedenleştiği aktivasyon alanları olarak düşünülebilir. Peki, nesne ve özne tümüyle terk mi edilir Whitehead felsefesinde? Bu sorunun yanıtı hayır. Ancak süreç ontolojisinde özne de nesne de geri dönüşü mümkün olmayacak bir metamorfoza girerler. Özne, deneyim edimlerinden doğan bir *superject*<sup>20</sup> olarak düşünülecektir artık. Nesne de olaylarda konumunu bulan bir ilişkiye dönüşecektir. Whitehead olayı bir konum olarak düşünür.<sup>21</sup> Nesnelere kendilerini ifade edecekleri bir konumdur olay. Bu özelliği olayı zaman ve mekân mefhumları için temel olarak düşünmeye götürür Whitehead'i. Öyle ki olaylardan bağımsız ne bir mekân ne de zaman vardır artık. Ne bir dönem fizikçilerin inandığı türden bir mutlak mekân vardır, ne de oluşu aşan ve mevcudiyetin temeli olan mutlak bir zaman vardır. Whitehead düşüncesinin sürekli imgesi olan ile-düşünce burada da işler. İlişkisellik, evrendeki her nesnenin kendi sınırlarının ötesine uzanmasını sağlayan dinamik bir ontoloji içerisinde anlamını bulur.

"Tecrit edilmiş bir olay, olay değildir, çünkü her olay daha büyük bir bütündeki bir etkidir ve bu bütün için önemli bir rol oynar. İşte bu yüzden mekândan ayrı bir zaman olamaz ve zamandan ayrı mekân olamaz; doğadaki olayların geçişinin dışında ne mekân ne de zaman olabilir."<sup>22</sup>

<sup>19</sup>Negatif ve pozitif türleri olan kendinde-tutma ya da kavrayışlar bilinç merkezli felsefelerin karşısına organizmanın deneyim-olusturucu kuvvetlerini koyar. Donald W. Sherburne, Whitehead'in ayrımını açıkça ortaya koyar: "Kendinde-tutma (prehension) idraktan (apprehension) ayrılır. 'İdrak' bir şey hakkındaki tümüyle bilinçli bir kavramaya işaret eder." Bkz. Sherburne, 2004:7.

<sup>20</sup>Super-ject kavramı deneyimin iç-yapısından doğan bir özneliliği ontolojik ve epistemolojik tartışmaların gündemine taşır. Artık, deneyimden bağımsız, bedenden kopuk bir statü özneyi belirleyemez. Superject ya da üstte-duran kavramı özneyi ilişkisi olarak düşünme girişimidir: "Değişimin değişmeyen öznesi olarak aktüel varlık kavramını tümüyle terk etmek organizma felsefesinin metafiziksel doktrini için temeldir. Bir aktüel varlık aynı anda hem deneyimlemenin öznesi hem de kendi deneyiminin superject'idir. (üstte-duran). Söz konusu olan subject-superject (özne-üstte duran) ilişkisidir ve bu tanımın hiçbir kısmı bir anlaşılabilirliğe bile göz ardı edilemez. 'Özne' ifadesi çoğunlukla bir aktüel varlık kendi gerçek içsel kuruluşu bakımından ele alındığında kullanılacaktır. Fakat 'özne' her zaman subject-superject ilişkisinin bir sadeleştirilmesi olarak incelenecektir." Bkz. Whitehead, 1979: 29.

<sup>21</sup>Bkz. Whitehead, 2012: 41.

<sup>22</sup>Bkz. Whitehead, 2012:71

Her olay eşsizdir, farklıdır; kendi içerisinde birer farktır. Özne ve nesne temelli düşünce, olayı yükleme indirgediği için yalnızca “kedi piyanodan düştü” cümlesindeki düşmeyi olay olarak yorumlar. Oysa nesnenin bağımsız bir varoluşu olamaz. O, bir olayda konumlandığı sürece nesnedir. Eğer nesnenin bağımsız bir varoluşu olsaydı bu durumda mutlak bir zaman ya da mekândan söz edilebilirdi. Oluşu aşan herhangi bir varlık katmanı zamanda ya da mekânda nitel bir bölünme ve hiyerarşiyi temellendirebilirdi. İşte nesne ve olaya ilişkin geleneksel şemanın dağıldığı sahne bu tartışmaları beraberinde getirir. Ancak bu değişim sahnesi olayın yenilik ve yaratımla ilişkisini de gündeme getirmelidir.

Olay, varlığın kendinden farklılaşma hareketinin süreçle bağlantısını kurar. Ve her farklılaşma gibi bu da yeni olanın ve yaratımın koşullarını oluşturan edimdir. Bu durumda, piyanodan çıkabilecek her ses önceden belirli bir olanaklar havuzundan seçilerek tespit edilemez. Piyano farklılaşmanın ve yoğunlaşmanın bir dizisidir. Yani daha önce akordu defalarca bozulmuş olsa da hiç böyle bozulmamıştır. Daha önce kedi piyanonun klavyesinde yürümüşse de ilk kez Beethoven tarzı bir yürüyüş yapıyor. Hatta ölçülebilir ya da öngörülebilir olmadığını ve onun olayların lineer olmayan bir dizisi olduğunu düşünmemizle birlikte bize gerçek bir potansiyelite olarak görünüyor. Siyah rengi onda bedenleştiği gibi gözlerimizi de kuşatıyor. Çıkan herhangi bir ses, mi notasına karşılık gelsin, defalarca denesek de aynı şekilde çıkmıyor. Aynı olma, tanımaya koşullanmış bir anlama yetisinin işlevi belki de. Ama esas soru şu: aynı notaları okumasına rağmen nasıl oluyor da iki ya da daha fazla yorumcu 5. Senfoniye farklı hisler uyandırarak icra edebiliyorlar; benzer bir fark aynı yorumcu aynı notaları farklı zamanlarda çaldığında nasıl gerçekleşiyor? Yeni her şeyde.

Olayı bir uzanım olarak, aktivasyon alanı ve konum olarak düşünür Whitehead ve bu kurucu öğeler yeninin koşullarını deneyime taşırlar. Bence olayın anonim kavramı açısından bir diğer önemi iyeliğe aykırı oluşundan gelir. Olaylar sahiplik mantığına direnirler, nesnelere iyelik kiplerinde temsil edilebilseler de olayların ifade kipi anonim bir gerçeklik imgesini gerektirir. Olaylar başımıza gelir. Olay, gerçekliğin anonim yapısında sürecin dinamik bileşenidir. Eşsiz oldukları için değiş tokuş edilemezler; özdeşliğin ekonomisinde onlara yer yoktur. Şeyleşme, modern insanın yazgısı olmadığı gibi evreni olayların bir dizisi olarak okumanın dilde ve düşüncedeki birçok egemen kodu sökebilecek güçte olduğunu düşünüyorum.

Neden bir metin olay olarak düşünülemez? Bir uzanım olarak örneğin. Bu durumda okumak-yazmak nefes almak gibi bir deneyim olabilir bir okur-yazar için.

### **Kontrastlar**

Dinamizmin üçüncü bileşeni karşılaşma sahnesinin aktörleri olan kontrastlardır ki kendileri uzunca bir süre görmezden gelinmiş ve kuliste bekletilmiş oyuncularlardır. Peki, nedir bir kontrast? Varoluşun sekiz

kategorisinden<sup>23</sup> birisi olarak anılan kontrastlar aslında kategorilerin sonsuz gelişiminin de katalizörleridir.<sup>24</sup>Whitehead felsefesinde özellikle *Process and Reality*'de kategorilerin çoğaltılması girişimiyle karşılaşan okur için bu kategorilerin ne yüklemeler ne de saf aklın yapıtaşları olmadığını anlamak çok zor değildir. Ancak kontrastlar hem kategorileri çoğaltma yoluyla hem de kendi içlerindeki sınırsız evrim kapasiteleriyle sistemi sürekli kapatmaya çalışan temsili dizgelere karşı hareket ederler. Gerçekliği temsil ettiğini iddia eden herhangi bir model bu yüzden sürecin sahnesinde anlamsızlaşır. Çünkü sorun gerçekliği temsil edecek bir kavram oluşturmak değil, gerçekliğin içerisinde yuvalanmış deneyim parçacıklarının "nexus"undan<sup>25</sup> tutarlı bir kozmolojik şema yaratmaktır. Bu şema gerçekliği temsil edemez yalnızca onun bir ilişkisi olabilir. Burada tutarlılıktan sadece mantıksal bir uyum olarak söz etmiyoruz. Bir klasik gitarın tellerinin gerilim katsayısındaki belirli bir orana akort denmesi gibi şemanın öğeleri arasındaki bir bağıntıya tutarlılık diyoruz. Bir klasik gitar için birçok akort sistemi olması gibi tutarlılığın da tek ölçütü olamayacağını düşünüyoruz. İşte bir enstrümanı akort etmemizi sağlayan ilişkinin karşılığı Whitehead ontolojisinde kontrastın anlamını verir. Kozmolojik şemanın dinamik karakterini veren bir ilişkidir bu; şemayı oluşturan parçacıklar arasındaki akort, uyum ya da orandır.

Kontrast bir karşılaşmadır. Bir nesne ile bir olayın, bir bengi nesne ile bir aktüel varlığın karşılaşmasıdır. Deneyimin kurucu öğelerinden biri olan kontrastlar basitçe mantıksal bir çelişki değildirler. Onlar yoğunlaşma vektörleridir. Bir aktüel varlık kontrastlar yoluyla kendi tarihselliğinde evrimleşir. Kontrastlar taşıma kapasitesi arttıkça deneyimin bir damlası olarak gitgide daha çoklu ilişkiler geliştirmeye başlar. Kontrast çelişki

---

<sup>23</sup>Whitehead, varoluşun sekiz kategorisi olarak aktüel varlıklar, kendinde tutmalar ya da kavrayışlar, nexus, öznel formlar, bengi nesnelere, önermeler, çokluklar ve kontrastları gösterir. Bu kategoriler arasında kontrastlar kategorilerin çoğaltılması sürecinin taşıyıcılarıdır. Bkz. Whitehead, 1979: 22.

<sup>24</sup>Whitehead kontrastların bu rolünü sıklıkla vurgular: "Kontrastlardan 'kontrastların kontrastlarına' ve sonsuz bir şekilde daha yüksek düzeydeki kontrastlara doğru ilerlediğimizde söz konusu sekiz kategori kategorilerin sonsuz gelişimini de içerir" Bkz. Whitehead, 1979:22.

<sup>25</sup> Sözcük anlamı bağlantı noktası olan nexus, özellikle *Process and Reality*'de kozmolojik şemadaki dayanışma ve ilişkiselliği sağlama girişimi açısından Whitehead'in en önemli kavramsal hamlelerinden birisini oluşturur. Nexus, aktüel varlıkların toplumlar (society) oluşturmasını, kavrayışlar yoluyla birbirlerini içermesini, ortaklıklar kurarak dayanışma ağları örgütlemelerini sağlayan yapıdır. Tanım için bkz. Whitehead, 1979: 20-29. Buna ek olarak nexus kavramının anlam alanı kimi zaman aktüeliteyi tanımlamak için kimi zaman da varlıkların toplumsal eğilimlerini açıklamak için anahtar bir kavram olarak kullanılır. Sherburne, mikrokozmos (deneyim damlası, aktüel varlık) ve makrokozmos (örneğin kedi, meşe ağacı, insan, kitap) öğeleri arasındaki ayrım yoluyla nexusun toplum kavramını da içerecek şekilde genişletildiği bir eksen sunar: "Birçok amaç doğrultusunda *toplum* ve *nexus* terimleri değiş-tokuş edilebilir olsalar da nexus sınıfı toplum sınıfından daha geniştir; tüm toplumlar nexusur fakat tüm nexuslar toplum değildir." Bkz. Sherburne, 2004: 230. Bunun sebebi nexusun içerisinde iki eğilimin süre gitmesidir. Bu eğilimlerden birincisi toplum ve düzene kaynaklık ederken diğeri, felsefe tarihinin ıssız köşelerinde unutulmuş bir kavram olan kaosa ilişkin bir yoğunluk ve birikim sağlar.



değildir. O, bağdaşmazlığın zıttıdır.<sup>26</sup> Birbirinden tecrit edilen ve bağdaşmaz halde bırakılan öğelerin statik dünyasına uymayan bir yeniliktir her kontrast.

Örneğin olumlama-olumsuzlama kontrastından söz eder Whitehead.<sup>27</sup> Ancak burada söz konusu olan olumlama ve olumsuzlamanın belirli bir akort içerisinde ilişkilenebilmesini sağlayan bağlantının nasıl düşünüleceğidir. Doğa sadece olumsuzlayıcı ilişkilerin hüküm sürdüğü bir yer değildir. Kendini yaratma fikrini oldukça önemseyen süreç metafiziği açısından her olumsuzlamanın olumlamaya çevrilebileceği kimi uğraklar vardır. İşte bu çevrimin olanaklı olması kontrastların akışkan yapısından gelir. Bağdaşmaz öğelerden oluşsaydı evren olumlama ve olumsuzlama arasında bir ilişki bile kuramayabilirdik. En iyi ihtimalle antagonist bir temelden yola çıkar ve sentezi aşamasal olarak düşünür sonra da hem olumlamayı hem de olumsuzlamayı içerisinde eritebileceğimiz bir kavramsal alanda temsilin dünyasını yeniden üretebilirdik. Oysa sürecin sahnesinde sabit karakterler ya da değişmez kimliklere yer yok. Olumsuzlama ile olumlama arasında bir geçit olmalı bu yüzden. Beden ve dış dünya arasında dolaşan hava-nefes ikilisi gibi gezinen benlikler olmalı. Kontrastın en temel kozmolojik işlevi bengi nesnelere aktüel varlıklar arasında ya da ontolojik öğeler arasındaki geçidi kurmaktır.

Kontrast, aktüel ile potansiyelin karşılaşması olarak da okunabilir. Bir aktüel varlık ile bir bengi nesne arasındaki kontrast aktüel varlığın pozitif kavrama-tutmalar oluşturarak saf potansiyellere açık olduğunu gösterir. Öte yandan saf potansiyeller ya da bengi nesnelere de kontrastlar sayesinde aktüel varlığın oluşumuna katılırlar. Öyleyse kontrastı bir geçit gibi düşünmeliyiz. Trenle içerisinden geçilen bir geçit mesela: Trenle tünelden geçerken yaşanan birkaç dakikalık koyu karanlık tünelin, trenin ve sizin aktüel varlığınızın keşiştiği bir zamansal-mekânsal birleşim olarak sadece geçip gidenin değil ama içerisinden geçilenin bakış açısından da nasıl düşünülebilir? İşte Whitehead felsefesinin sormamızı istediği soru budur. İçerisinden geçilen için karanlığın anlamı ne olabilir? O bir dakika süresince algılanan olayların, olay parçacıklarının birleşiminin doğanın geçişi ya da süreci içerisinde gerçekliği üretmesinin öyküsü nasıl yazılabilir? Bizce Whitehead felsefesinin özgünlüğü ve yeniliği bu bir dakikalık öyküyü anlatmanın başka bir yolunu bulmasından kaynaklanıyor.

Felsefenin egemen grameri temsil (representation) üzerinden kurulduysa da kontrast kavramı düşüncenin başka bir kipine geri dönüşü mümkün olmayan bir geçiş yapmamızı gerektirir. Gerçekliği temsil etme iddiasındaki tüm fikirler ve onlardan oluşan sistemler artık birer dışavurum ve kontrast kapasitesi olan önermeye dönüşür. Doğa dışavurumcudur.

<sup>26</sup>Kontrastlar antagonist öğeler değildir. Yeni bir sentez düşüncesini olumlayan kontrastlar uyumsuzluğun veya bağdaşmazlığın karşıtıdır. Whitehead bu durumu açık bir şekilde belirtir: "Bu yüzden kontrastlar- bağdaşmazlığın zıttıdır."Bkz. Whitehead, 1979:95.

<sup>27</sup>Bkz. Whitehead,1979:24.

Whitehead açısından ifade kipi olarak kontrastlar temsil mekanizmasının yarattığı bölünmeyi aşan bütüncül bir kozmolojiye işaret ederler.

*The Function of Reason*'da Whitehead, kaos ve düzen arasındaki ilişkinin yaratıcı bir bağlantı olarak düşünülebilmesi için yeni kavramsal hamleler yapar. Kaos ve düzen arasındaki bir kontrast yoluyla artık saf bir düzen ya da saf bir kaos düşlemekten kurtuluruz.

“Bu yüzden zihinsel deneyim kendi içerisinde bir anarşik öge barındırır. Bizler, deneyimimizin iç kısımlarında kontrast oluşturan (contrasting) bir anarşik bir öge bulunduğu için düzeni kavrayabiliriz.”<sup>28</sup>

Zihinsel deneyim eğer anarşik bir öge barındırmasaydı, kontrastların bir farkındalığı olan bilinç mümkün olamazdı.<sup>29</sup> O halde kontrastların gelişim çizgileri hakkındaki bir deneyim bilincin gerçek doğum yeri.

Kontrastlar bizi gerçekliği birlikte büyüme, iç içe gelişme olarak düşünmeye götürüyor. Aklın bir işlevi varsa o, bu kontrastları kavramak ve evrimlerini izlemek olabilir. Elbette bu işlev Whitehead tarafından bir yaşam estetiği etrafında düşünülür. Ancak burada çok önemli bir başka mücadele sahnesi kurulur. Whitehead, akıl kavramını kontrastlar düzleminde okurken aklın yerleşik tanımlarını da yerle bir edecek argümanlar oluşturur. Arka plandaki kozmolojik bakış süre giderken aklın yerleşik ayrımını, yani saf ve pratik akıl ayrımını, yerinden edercesine bütünlüklü bir bakış getirir. Ortodoks kuramdaki gibi bağlantısız bir doğa kavrayışına sahip bir şemada akla yer olamaz. Akıl aynı anda devinimin ürünü ve üreticisidir. Yaşamdaki dinamizmden doğar ve onu geliştirir. Whitehead'ın akıl tanımı, ne rasyonalist gelenekle ne de çokça içerisinde sınıflandırıldığı pragmatist geleneğin argümanlarıyla pek de uyuşmayan sıra dışı bir düşünce imgesiyle yüz yüze olduğumuzu daha açık kılıyor. Kaos ve düzen kontrastı aklın çözmesi gereken bir problem alanı oluşturuyor. Bununla birlikte artık saf bir kaos ya da saf bir düzen fikrinin de saçma olduğunu gösteriyor. Kavramlar da birlikte büyüme sürecindeki bir deneyimden, duygunun (feeling) kavramsal yapısından kaynaklanıyorlar.

Bilinç merkezli felsefelerin kimi önyargılarıyla ciddi bir çatışma içerisine girdiği hatlardan birisi burasıdır Whitehead'ın. Deneyimi bilincin deneyimine indirgeyerek, bilinci deneyimin üzerine taşıyan her türlü aşkınsallık saplantısına karşı Whitehead, Ulysesçi bir yöntem önerir. Akıl ne

<sup>28</sup>Bkz. Whitehead, 1971:33

<sup>29</sup>Whitehead'e göre bilinç bir farkındalık olarak kontrastlardan oluşur hatta o, kontrastların farkındalığıdır. Önce ilişki mefhumunun kendisini kontrastlardan çıkarsayan süreç metafiziği ikinci radikal adımını atarak bilincin gerçeklik üzerindeki aşkın imgesini yıkar ve bilinci yeryüzünün bir parçası, bedeninin bir parçası olarak düşümemizi mümkün kılar. Bkz. Whitehead, 1979: 88.

dünyanın üzerinde ne de gerçekliği aşan bir yapıda değildir. O, dünyadaki binlerce etkenden birisi<sup>30</sup> olarak dinamizmden doğar ve onu besler.

Bir kontrastın belki de en kritik yanlarından birisini anlamaya geldi sıra. Whitehead, töz-sıfat eksenli bir düşünme tarzının felsefi düşünme kiplerindeki yüzlerce yıllık tahakkümünü kırmak için radikal bir hamle yapar. İlişkisellik üzerine kurulu bir metafizik şema oluşturulmalıdır. Ancak bu şemanın kendisi gerçekliği temsil etmekten çok onun kendisini dışa vurduğu bir tür birleşme sürecine açılacaktır. İlişkiler ve ilişkiler arasındaki ilişkilerin bir kümelenişi olarak gerçekliğin süreç olarak imgesi düşünme tarzlarımızın ciddi bir dönüşümünü gerektirecektir. Whitehead'ın bize söylediği şey ise ilişkinin kendisinin kontrasttan kaynak aldığıdır.<sup>31</sup> İlişkinin bir arkeolojisini yapsak karşımızda tabakalaşmış halde kontrastlar bulacağız. Ben bu arayışı, bir jeologun bir taşın varlığında bir bölgenin birkaç milyon yıllık geçmişinin hikâyesini düşleyebilme girişimi olarak görüyorum. Jeolog taşa bakıyor o, herhangi bir taş değil. O kıtada rastlanması muhtemel sayılmayan ya da yalnızca başka bir kıtada bulunduğu varsayılan bir fosil taşa yuvalanmış halde. Hatta taş fosilleşmiş ya da fosil taşlaşmış. Oluşun coğrafyasındayız. Taş ile fosil artık ayırt edilmez halde. Fosil için taş, basitçe bir yuva değil, ayrılabilceği ve geri dönebileceği bir yer değil. Onun varlığı taşın varlığıyla birlikte büyüme halinde. Birkaç milyon yıldır aktüel varlığını sürdüren taş-fosil birleşmesi için süreç kontrastlarla geliyor. Taş-fosil evreni deneyimliyor; çünkü varlığı süreç olarak karşılıklı bağıntılılık ilkesiyle geliyor.<sup>32</sup> Eğer ilişkinin kaynağında kontrastlar varsa fosilleşmiş bir taş ile taşlaşmış bir fosili düşündüğümüzde artık basitçe taş ile fosil *arasındaki ilişki* kavramından uzaklaşıyoruz. Çünkü taş-fosil birlikteliği kontrastın kendisidir. O, coğrafyanın birkaç milyon yıllık hikâyesini içerisinde taşıyan bir birlikteliktir ve birkaç milyon yıllık deneyimin kara kutusudur. Eğer aktüel varlık deneyimin damlalarıysa, kontrastlar da deneyimin yoğunluğu ya da derinliğidirler.

Bir açıdan kontrastlar bizi farklı bir diyalektiği düşünmeye zorlamaktadır. Bu diyalektik içerisinde güçlü bir terimin karşısına güçsüz bir terim konularak derece farkları üzerine kurulu bir ilişkisellik fikri terk edilir. Söz konusu olan kontrastların, evrenin dinamik karakterinin ayrılmaz bir parçası olarak hiçbir şekilde sentez fikriyle aşındırılmayacağı kategorik yapısıdır. Bu açıdan bir kontrastlar diyalektiğinden bahsettiğimizde doğrudan doğruya Whiteheadçi kozmolojinin bir parçasına dönüşürüz. Sentez, ereksel olarak ulaşılması mümkün ya da zorunlu olan nihai bir nokta değildir artık. Sentez, kontrastların çoğalmasıyla ortaya çıkan bir çokluktur. Aşamalı ve lineer bir süreç düşüncesi içerisinde sentez hem tarihsel hem de

<sup>30</sup>Whitehead, Platoncu bir akıl ile Ulysesçi akıl arasında ayrım yaparak kendisini bu dünyadaki binlerce etkenden birisi olarak gören bir akıl kavrayışına ulaşmayı dener. Bkz. Whitehead, 1971:10

<sup>31</sup>İlişki kavramının ontolojik tartışmalarda çoğunlukla görmezden gelinmesine karşın süreç felsefesi bu kavramı yeniden düşünmemizi sağlar: "Genellikle 'ilişki' olarak adlandırılan şey kontrastlardan yapılan soyutlamalardır." Bkz.Whitehead, 1979:228

<sup>32</sup>Karşılıklı Bağıntılılık birleşme sürecinin en temel dinamiklerinden birisidir: Bkz.Whitehead, 1948:161

zamansal bir son imgesini saklı tutsa da Whiteheadçi süreç ontolojisinde kontrastların kendi içlerindeki evrimi yapısal olarak kontrasttan farklı bir ilişkiyi dayatmaz; tersine ilişki terimini düşünmemizi mümkün hale getirir. Çünkü ilişki dediğimiz mefhum kontrastların dinamik coğrafyasında üretilir. İki şey arasındaki ilişki fikrinden çıkar ve bir *varoluş kipi olarak kontrastı* düşünmeye başlayabiliriz. Kontrast bizi anonim bir gerçeklikle yüz yüze bırakır. Taş mı fosilleşti fosil mi taşlaştı? Bunun bir önemi yok, söz konusu olan birlikte evrimleşme sürecidir. Adlardan oluşan global bir referans alanının yıkıldığı yerdeyiz artık. Çünkü gerçekliğin hiçbir referansı yoktur.

Bir metin gerçekliği temsil ettiği sürece değil kontrastlar ve kontrastların kontrastlarını taşıma kapasitesini arttırdıkça etkin olabilir artık. Çünkü metin öngörülemez, indirgenemez bir süreçtir ya da kontrastlardan oluşan bir karşılaşmadır.

### **Final: Kendini Yaratmak**

Dünya dinamik bir yere kaybolmak olasıdır. Bu deneyim düşüncede, duygularda sürekli kendini hissettirir. Böylesi bir dünya isimler ve fiillerin çatallanarak ayrıştığı bir dünyayı gündeme getirebileceği gibi her ismin kaynak bulduğu fiillerle buluşmasını sağlayan, karşılaşmalarla örülü bir dünya imgesini de oluşturabilir. İşte anonim sözcüğünün bir kavram olarak devreye girmesi gereken yer burasıdır. Düşünceyi kökendeki özel adların iyeliğinde olan bir dünyanın sıkıcılığından kurtararak yeni bir imgeyle buluşturacak olan şey anonim kavramının ifade etmeye muktedir olduğu dinamik bir bakış açısıdır. “Başıma bir olay geldi” cümlesinde ifade edilen, başımıza gelen, bizi kuşatan, deneyimimize katılarak bizi örgütleyen şey olayların fiili dışavurumundan başka ne olabilir?

Fiili olanın ereksel bir süreçle doğrudan bir bağı olduğunu düşünmüyorum. Fiili yüklemden ayırt etmediğimiz sürece onu bir tür teleolojiye ya da lineer şemaya hapsederiz, oysa fiil ifade edicidir, yüklem sahne olduğu bitirme noktalama, sonlandırma işlevine hapsedilemez. Bir fiil olayların ifadesidir. Bu yüzden ontolojinin sorunu gerçekliğin nasıl olup da önermede ifade edildiği değil yükleme indirgenemeyen fiillerin olaylar ve nesnelere hangi türde ilişkiler geliştirdiğinin analizidir.

Dinamik olan statik olanın karşıtı değildir basitçe. Daha da ötede dinamik olan bize göre kendisini örgütleyenle kesişen bir çizgiyi açığa çıkarır. Kendi kendisini örgütleyen töz değildir. Ancak önceden belirlenmiş ve öngörülebilir ilişkilerin hüküm sürmediği bir aktivasyon alanı anlamına gelir. İşte gerçekliğin bu coğrafyasıdır Whitehead’in superject ya da üstte duran kavramını icat ettiği yer. Bence, dinamizmin yeni bir tanımı ilişki kavramının yeniden düşünülmesini gerektirir. Dinamik bir sistem ya da küme, şeyler ya da nesnelere arasındaki bağ olarak ilişki kavramını terk eder ve ilişkiler arasındaki ilişkilerin de türevleri yoluyla açık bir dizi oluşturan yoğunlaşma düzlemlerini takip eder. İlişki nesnelere arasındaki edime indirgenemez. İlişki, kontrast olarak varlıktır artık.

Dinamizmin bu üç ekseninde düşünülmesi deneyim kavramının radikal bir değişimini talep eder. Aktüel dünyadaki bir deneyim gerçek potansiyellerin taşıdığı olanaklılık, başkalaşma, dayanışma gibi eksenlerle iç

içe geçer. Deneyim artık öznenin bir varlığı deneyiminde nesneleştirmesiyle ya da bilinç içerikleri bakımından ona yönelmesiyle açıklanamaz. Deneyim, öznenin kendisini türettiği kaynak olabilir; deneyimde, başka varlıkların (ışık) "bu" tekil varlığa (nergis çiçeği) ve onun diğerlerine (arı, polen) ilişkin kavrayışlarını taşıdığı, ürettiği her an yeni bir evrenin resmidir (fotosentez) karşımızdaki. Olay kavramı ikinci eksenin kurar ve nesnenin idealizminin karşısına sürecin realizmini koyar. Deneyim, örneğin bir metni okuma deneyimi, deneyimin bileşenleri arasında *açıklığı* varsayan yeni bir yoruma açılır. Artık "kitap okuyorum" ifadesindeki kitap, müzedeki nesne değil, negatif ve pozitif kavrayışların zemini olarak, iletişimin ve yaratımın süregelişidir. Deneyim bu süregelişin, kesintilerin, yaratıcı itkilerin karşılaşmasıyla örülür. İşte bu örüntü, kontrastların yani yoğunlaştırıcı faktörlerin müdahalesi olmaksızın açıklanamaz. Çünkü kontrastlar hem ilişkinin ontolojik açıklamasına hem de kendi içlerindeki çoğalma yoluyla zincirleme bir faaliyet alanına dönüşürler. Bu metinde tartıştığımız üçlü eksen aktüel varlıkları ve onlardan oluşan toplulukları düşünme tarzımızı, düzeni ve kaosu anlama biçimimizi değiştirmek gibi pratik bir kaygıyla yakından ilgilidir. Bu üçlü eksenden doğan dinamizm, gerçekliğin anonim yapısına ışık tutar ve var olma mücadelesi içerisindeki tekileri, isimlerinin türetildiği fiillerle buluşmaya çağırır.

Tüm bu tartışmalar kendi kendisini yaratan bir benliği düşlememize imkân tanır. Benliği bir gerçek potansiyel olarak, bir olay olarak ve kontrastların yoğunlaşması olarak düşünebilir miyiz? O gerçek bir varlık ise dinamizmin öğelerini içerisinde barındırmalı. Benlik ya da kendilik dediğimiz varlığı artık hislerin, kararların, moleküler akışların bir *nexus*'u olarak görebileceğimiz yerdeyiz. Kendisi üzerindeki otoriter ve statik yapısıyla değil, akışkan ve hareketli bir öznellik olarak kurgulanabilecek bir benlik kavrayışına ihtiyacımız var. Bu yüzden etik soru burada kendisini hissettiriyor: Egemen benlik tasarımlarının aksine özgür bir benlik nasıl yaratılabilir? Modelleri yıkmak ilk adım olabilir.<sup>33</sup>

İşte Whitehead'in gezgininin haritaları yırttıktan sonra Blake'in küçük avaresini izlemesi gereken yer burasıdır.

<sup>33</sup>Felsefecinin imgesi de yeniden yaratılmalı. Bunun için bir kayboluş gerekli öncelikle. Yerleşik değerlerin bir üreticisi olmaktan ötede bir avare, bir gezgin bir göçebe olarak onu yeniden ve başka yerlerden görmeyi denemeliyiz bugün. Rousseau gibi bir gezgin, Stirner gibi avare, Whitehead gibi hareketsiz ve göçebe imgelerden ilham alabiliriz; gerçek bir kayboluşu mümkün kılmak ve böceklerin uğultusunu izlemek de yeterli olabilir.

### KAYNAKÇA

- Blake, W. (2002) *Masumiyet Şarkıları*, çev: Selahattin Özpabalıyıklar, İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları.
- Deleuze, G. (2006) *Kıvrım: Leibniz ve Barok*, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Kant, I. (1965) *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, New York: St Martin's Press.
- Lango, J.W. (1972) *Whitehead's Ontology*, Albany: State University of New York Press.
- Mesle, C.R. (2008) *Process-Relational Philosophy- An Introduction to Alfred North Whitehead*, West Conshohocken and Pennsylvania: Templeton Foundation Press.
- Polanowski, J. A. (2004) *Points of Connection in Whitehead's and Nietzsche's Metaphysics*, Whitehead's Philosophy- Points of Connection içinde, Polanowski J. A.& Sherburne, D. W. (ed.) Albany: State University of New York Press, 143-172.
- Rescher, N. (2000) *Process Philosophy*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Sherburne, D.W. (ed.) (1981) *A Key to Whitehead's Process and Reality*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Sherburne, D.W.(2004) *Whitehead, Descartes, and Terminology*, Whitehead's Philosophy- Points of Connection içinde, Polanowski J. A.& Sherburne, D. W. (ed.) Albany: State University of New York Press, 3-19.
- Stengers, I. (2009) *Thinking with Whitehead and Deleuze, Deleuze Whitehead Bergson Rhizomatic Connections* içinde, Keith Robinson (ed.), Hampshire: Palgrave Macmillan, 28-45.
- Turan, E.R. (2003) *Bütüncül Yaklaşım ve Whitehead'in Deneyim Kavrayışı*, Araştırma: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi içinde, sayı: 16, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, s. 65-81.
- Whitehead, A.N. (1948) *Science and the Modern World*, New York: Pelican Books.
- Whitehead, A.N. (1968) *Modes of Thought*, New York: Free Press.
- Whitehead, A.N. (1971) *The Function of Reason*, Boston: Beacon Press.
- Whitehead, A.N. (1979) *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, ed. David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, New York and London: The Free Press.
- Whitehead, A.N. (2012) *The Concept of Nature*, Createspace Independent Publishing Platform.
- Williams, J. (2009) *A. N. Whitehead*, Deleuze's Philosophical Lineage içinde, ed. Jones, G.& Roffe, J., Edinburgh: Edinburgh University Press. S. 282-300.

# TÜRKİYE'DE ROUSSEAU ALGISINA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ: ATATÜRK ROUSSEAU'DAN ETKİLENMİŞ MİYDİ?

Özgüç ORHAN\*

## ÖZET

*Atatürk'ün Rousseau'dan etkilenmiş olduğu Türkiye'de yaygın kabul gören bir görüştür. Bu etkiye gösterilen kanıtların başında Atatürk'ün 1921'de TBMM'de yaptığı uzun bir konuşma gelir. Ancak Atatürk'ün bu konuşmada Rousseau'ya dair ifadeleri eleştireldir. Bu ifadeler konuşmanın bütünlüğü çerçevesinde ele alındığında, söz konusu görüşün pek de doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Öte yandan, bu ifadelerin alternatif bir açıklaması (Atatürk'ün Rousseau'yu Montesquieu ile karıştırmış olabileceği) tatmin edici olmaktan uzaktır. Bu makale, Rousseau'nun "kuvvetler ayrılığı"na karşı olduğu görüşünü sorgulayarak, Atatürk'ün bu ifadelerine daha tatminkar bir açıklama getirmeyi amaçlamaktadır.*

**Anahtar Kelimeler:** Atatürk, Rousseau, Kuvvetler Birliği, Kuvvetler Ayrılığı

## (A Critical Look at the Perception of Rousseau in Turkey: Was Atatürk Influenced by Rousseau?)

## ABSTRACT

*That Atatürk was influenced by Rousseau is widely believed in Turkey. Atatürk's speech at the National Assembly in 1921 is often given as primary evidence for this influence. But Atatürk's remarks on Rousseau in this speech are actually critical. When these remarks are placed in the framework of the whole speech, it can be seen that the aforementioned view is not very accurate. On the other hand, an alternative explanation of these remarks (that Atatürk must have confused Rousseau with Montesquieu) is far from being satisfactory. This article aims to provide a more satisfactory account for Atatürk's remarks by questioning the view that Rousseau opposed the separation of powers.*

**Key Words:** Atatürk, Rousseau, Union of Powers, Separation of Powers

---

\* Fatih Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi öğretim üyesi.

*Türkiye’de Rousseau Algısına Eleştirel Bir Bakış:  
Atatürk Rousseau’dan Etkilenmiş Miydi?*

Jean-Jacques Rousseau, Türkiye siyasi tarihinde ve yazınında ismi en çok geçen Batılı düşünürlerdendir. Bunun nedeni, onun Türkiye siyasi sisteminde dolaylı da olsa düşünsel bir etkisi olduğu kanısındır. Zaman zaman “kuvvetler birliği,” “milli irade” ve “çoğunlukçu demokrasi” gibi kavramlarla tanımlanan Türkiye siyasi sisteminin, bunları kaynağı olarak görülen Rousseau’dan esinlendiği görüşü oldukça yaygın kabul görür. Bunun önemli bir dayanağı, Rousseau’nun Mustafa Kemal Atatürk’ü düşünsel açıdan etkilemiş olduğu tezidir.<sup>1</sup> Bu tezi savunanların sıklıkla atfı yaptığı tarihçi bir yazar şöyle der: “Atatürk’ün, Fransız devriminin düşünsel hazırlayıcıları arasında en çok durduğu, eserlerini okuduğu ve kendi düşünce ağının oluşmasında en çok yararlandığı düşünürlerin başında Rousseau gelmektedir.”<sup>2</sup>

Ancak bu tezi savunanlar, konuya iki farklı açıdan yaklaşmayı tercih eder. Bir kesim yazar, yukarıdaki alıntıda olduğu gibi, Atatürk’ün entelektüel kimliğini vurgulamak isterken; bir diğer kesim, Rousseau’nun Fransız Devrimi ve Jakobenlik üzerinden Kemalizme olan menfi etkisi ve bunun Türkiye siyasetinde yol açtığı otoriterliği eleştirmeyi amaçlar.<sup>3</sup> Atatürk’ün entelektüel kimliğini öne çıkarmak isteyen birinci kesimden yazarlar onun öğrencilik yıllarında Fransız siyasi düşüncesinden beslenmiş olduğunu vurgular ve bunu tezlerini destekleyen bir kanıt olarak sunarlar.<sup>4</sup> Ancak Atatürk’ün öğrencilik yıllarında Fransız düşünürlerini Fransızca aslından okuyup okumadığını; okuduysa ne derece nüfuz ettiğini veya benimsediğini kesin olarak bilmek mümkün değildir.<sup>5</sup>

Bu okumalar sonucunda Atatürk’ün gerek genel olarak Fransız düşüncesinden, gerekse Rousseau’nun egemenlik kavramından dolayı olarak (özellikle Namık Kemal üzerinden) etkilenmiş olabileceğine kuşku yoktur.<sup>6</sup> Bu makalenin amacı, bu dolaylı etkinin boyutlarını incelemekten ziyade, Atatürk’ün Rousseau’yu hatmettiğine, onu çok iyi bildiğine ve ondan etkilendiğine dair Türkiye kamuoyunda yaygın olan oldukça iddialı tezi sorgulamaktır. Bu teze dayanak olarak Atatürk’ün 1 Aralık 1921’de TBMM’de yaptığı uzun bir konuşma esnasında Rousseau için kullandığı bazı ifadeler gösterilir.

<sup>1</sup> Bkz. Akyol, *Atatürk’ün İhtilal Hukuku*, s. 47-65.

<sup>2</sup> Turan, *Atatürk’ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar*, s. 13-4.

<sup>3</sup> İkinci kesime bir örnek için, bkz. Arslan, “Rousseau’nun Hayaletleri.”

<sup>4</sup> Bkz. Öz, *Atatürk’ün Düşünce Yapısının Oluşumu*, s. 69-70.

<sup>5</sup> Andrew Mango, “Atatürk,” s. 153, Atatürk’ün Türkçe çevirileri olan bu eserleri Fransızcasından okuduğunun şüpheli olduğunu belirtir. Konumuz için özellikle önemli olan Rousseau’nun *Toplumsal Sözleşme*’sinin ilk Türkçe çevirisi anonim bir çevirmen tarafından 1913’de yayınlanmıştır; bkz. Ruso, *Mukavele-i içtimâyiye yahut hukuk-u siyâsiye kavâid-i esâsiyesi*. Atatürk’ün 1921’de Meclis konuşmasından bir ay kadar önce temin edip okuduğu ve halihazırda özel kütüphanesinde mevcut bulunan nüsha bu çeviridir; bkz. Milli Kütüphane Genel Müdürlüğü, *Atatürk’ün Özel Kütüphanesinin Kataloğu*, s. 77. Atatürk’ün *Toplumsal Sözleşme*’yi 1921 Meclis konuşmasından hemen önce okuduğunu Cahit Tanyol’un Adnan Adıvar’dan dinleyip aktardığı hatıradan öğreniyoruz; bkz. Tanyol, *Atatürk ve Halkçılık*, s. 182. Bu konuya aşağıda döneceğiz.

<sup>6</sup> Yahya Kemal bir anısında Ruşen Eşref’in kendisine, Atatürk’ün Batı felsefe tarihi bilgisini Jön Türk aydınlarının çıkardığı dergi ve gazetelerden edinmiş olduğunu belirtmiştir; bkz. Bozdağ, “Atatürk’ün Fikir Kaynakları”, *Milliyet*, 11 Kasım 1974, s. 5.



Atatürk ile Rousseau arasındaki düşünsel ilişkinin niteliğini doğru teşhis etme açısından bu ifadeler oldukça önem taşır; zira yaygın kanının aksine Atatürk'ün Rousseau hakkındaki fikri pek de olumlu değildir. Bu konuşmada Atatürk'ün, Rousseau'yu "mecnun", *Toplumsal Sözleşme*'yi de "cinnet" halinde yazılmış bir eser olarak nitelendirdiğini; ve daha da önemlisi Rousseau'ya atfettiği "meşrutiyet nazariyesini" ve "kuvvetler ayrılığı" görüşünü de "böyle bir dimağın ürünüdür" diye eleştirdiğini görürüz.

Birinci kesim, bu ifadeleri genellikle bağlamından kopuk bir şekilde alıntılıyıp, olumsuz ifadeleri göz ardı etmeyi tercih ederken; ikinci kesim, Atatürk'ün "kuvvetler ayrılığı" ilkesini Rousseau ile ilişkilendirmesini Rousseau'yu Montesquieu ile karıştırmış olmasına bağlamıştır. Mete Tunçay'ın 1978'de *Toplum ve Bilim* dergisinde yayınlanan "Atatürk'e Nasıl Bakmak" başlıklı makalesinde dile getirdiği bu görüş, hem Atatürk'ün hem Rousseau'nun kuvvetler birliğini savunduğu ve kuvvetler ayrılığına karşı oldukları varsayımına dayanır.<sup>7</sup> Bu makale, bir yandan Tunçay'ın bu varsayımını ve bu varsayımına dayalı açıklamasını eleştirirken; diğer yandan bu konuşmayı mercek altına alarak Atatürk'ün Rousseau'dan ne denli etkilenmiş olduğunu daha nesnel bir şekilde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Atatürk'ün sözkonusu Meclis konuşmasına geçmeden önce Rousseau'nun kuvvetler ayrılığına dair görüşlerini incelemek yerinde olacaktır.

## 1. Rousseau'da Kuvvetler Ayrılığı Tartışması

Rousseau'nun siyasal düşüncesini anlamak için yazıları dikkatli okunmalı; kullandığı terimler doğru anlaşılmalıdır. *Toplumsal Sözleşme*'nin (TS) bir yerinde Rousseau şöyle der: "Okuyucuyu uyarıyorum; bu bölüm dikkatle okunmalıdır. Dikkat göstermeye niyeti olmayanlara anlaşılabilir olma sanatına sahip değilim" (III 1 [1]).<sup>8</sup> Bu özen gösterilmediği takdirde Rousseau'nun kendisinin de sık sık uyardığı gibi yanlış anlamalar kaçınılmaz olacaktır.<sup>9</sup>

Rousseau, bu yanlış anlamalara en çok maruz kalmış düşünürlerdendir. Düşüncesinin çelişkilerle dolu, tutarsız bir yazar olduğu iddia edilir.<sup>10</sup> Konumuzu ilgilendiren yanlış anlama ise, onu kuvvetler

<sup>7</sup> Bkz. Tunçay, *Eleştirel Tarih Yazıları*, s. 143-50. Tunçay her ne kadar bu görüşünü, aşağıda değineceğimiz gibi, daha sonra revize etmiş olsa da; bu görüş başka yazarlarca da benimsenmiştir; örneğin bkz. Hanioglu, *Atatürk*, s. 109.

<sup>8</sup> TS için Victor Gourevitch'in derleyip çevirdiği Cambridge edisyonu kullanılmıştır. İngilizceden çeviriler bana aittir. TS'ye yapılan referanslar, sırasıyla kitap (Roma rakamıyla), bölüm (Arap rakamıyla) ve bazen de paragraf numaraları (köşeli parantez içinde Arap rakamıyla) belirtilerek verilmiştir.

<sup>9</sup> Rousseau paradoksu seven ve kullanan bir yazardır. *Emile*'de şöyle der: "Sıradan okuyucular, paradokslarımı mazur görün lütfen. İnsan düşündüğünde onlar gereklidir; siz ne dersenez deyin, ön yargılı olmaktansa paradoksu tercih ederim" (s. 93). Ayrıca, bkz. TS (II 4 [2], dipnot).

<sup>10</sup> Rousseau'nun "çelişkili" bir düşünür olduğu iddiası yeni veya Türkiye'ye özgü olmasa da Türkiye'de oldukça yaygındır. Örneğin, Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve*

*Türkiye’de Rousseau Algısına Eleştirel Bir Bakış:  
Atatürk Rousseau’dan Etkilenmiş Miydi?*

ayrılığını külliye reddettiği; onun yerine kuvvetler birliğini savunduğu; ve bu nedenle, günümüz Türkiye siyasetinde sık sık gündeme gelen, milli iradeye dayanan otoriter çoğunlukçu demokrasi anlayışının kaynağı olduğudur. Rousseau hakkındaki Türkiye’de hakim olan bu görüşün tekrar gözden geçirilmeye ihtiyacı vardır.

Rousseau’nun ismi 1789 Fransız Devrimi ve özellikle bu dönemde yaşanan şiddet ve aşırılıklar ile özdeşleşmiştir. Bir taraftan yerleşik “düzen” adına muhafazakar; diğer taraftan “özgürlük” adına liberal düşünürlerce sık eleştirilere maruz kalmıştır.<sup>11</sup> Bu eleştirilerin göbeğinde Rousseau’nun genel irade ve egemenlik kavramına dair fikirleri yatar. Benjamin Constant’ın (1767-1830) liberal perspektiften yönelttiği eleştiriler yirminci yüzyılın ikinci yarısında tekrar gündeme gelmiştir. İkinci Dünya Savaşı sonrasında Rousseau’nun ismi bireysel özgürlüğü ortadan kaldıran nazi, faşist ve komünist rejimlerle beraber anılmıştır.<sup>12</sup>

Rousseau’nun eski ve yeni eleştirmenleri, onun genel irade ve egemenlik kavramına dair düşüncelerini kuvvetler ayrılığını reddettiği ve kuvvetler birliğini savunduğu yönünde; kuvvetler ayrılığına karşı çıkmış olmasını da siyasal despotizme yeşil ışık yaktığı şeklinde yorumlamıştır. Ancak birçok Türkiyeli akademisyen tarafından yeterince sorgulanmadan benimsenmiş bu yorumun Rousseau hakkında kesin bir hakikatmiş gibi sunulması hatalıdır: “Karl Popper’in çoğunluğun sınırsız yönetiminin savunucusu diye kınadığı düşünür aslında bir çeşit güçler dengesini savunmuştu.”<sup>13</sup>

Kuvvetler ayrılığı ve birliği kavramlarının Rousseau’daki karşılığını ele almadan önce Rousseau’nun bu terimleri kullanmamış olduğunu belirtmekte fayda var.<sup>14</sup> Ancak Rousseau’nun egemenlik için ifade ettiği görüşler, kuvvetler ayrılığının reddi ve dolayısıyla kuvvetler birliğinin savunusu şeklinde yorumlanmıştır. Bu yoruma göre, özellikle *TS*’nin “Egemenliğin Bölünmezliği” başlıklı bölümünde ortaya konan görüşler Rousseau’nun açık bir şekilde kuvvetler ayrılığını reddettiğini gösterir (II 2 [2]). Bu paragrafta, Rousseau geçmişteki kimi siyasal yazarların (*politiques*) egemenliği, çıkış kaynağında değilse de yöneldiği obje açısından, parçalara ayırıp, sonra hokkabaz gibi rastgele tekrar birleştirmeye çalışmış olmalarını

---

*Demokrasi*, s. 124, şöyle der: “Rousseau’nun toplumsal-siyasal düşünceleri, yorumcuların hemen tümü tarafından kabul edildiği gibi, iç çelişkilerle ve tutarsızlıklarla yüklüdür.” Halbuki Batıda bu yönde bir akademik konsensüs yoktur; bkz. Salkever, “Interpreting Rousseau’s Paradoxes.” Örneğin, John Rawls, *Lectures*, s. 192, Rousseau’nun fikirlerinin, bazı yüzeysel çelişkilere rağmen, tutarlı bir bütün oluşturduğunu söyler.

<sup>11</sup> Ancak Rousseau’nun Fransız Devrimi ile fikinsel ilişkisi tartışmalı bir konudur; bkz. Furet, “Rousseau and the French Revolution.”

<sup>12</sup> Bu eleştiri yapanlar arasında Jacob Talmon, Karl Popper, Lester Crocker ve Isaiah Berlin’i sayabiliriz.

<sup>13</sup> Qvortrup, *Political Philosophy of Jean-Jacques*, s. 61. Alfred Cobban bu yoruma ilk itiraz eden yazarlardandır; bkz. Cobban, *Rousseau and the Modern State*, s. 100-112. Aşağıda bahsedeceğimiz üzere Atatürk’ün 1921 Meclis konuşmasını liberal perspektiften yorumlayan Mete Tunçay da bu tartışmalı yorumu paylaşan akademisyenler arasındadır.

<sup>14</sup> Anayasal hukuk ve siyaset bilimini ilgilendiren bu terminoloji on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkmıştır.

eleştirmektedir. Yine aynı yoruma göre, ismini zikretmese de, bu eleştirinin hedefinde Montesquieu bulunmaktadır.

Ancak bazı yorumcular da Rousseau'nun o paragrafta "kuvvetler ayrılığı"nı eleştirmekten ziyade, egemenliğin bölünmezliğini vurguladığını; hedefindeki yazarların da Montesquieu'dan ziyade, Pufendorf, Grotius, Burlamaqui ve Hobbes gibileri olduğunu savunmuştur.<sup>15</sup> Gerçekten de Rousseau, bu satırların hemen ardından, Hugo Grotius (1583-1645) ve onu Fransızcaya çeviren Jean Barbeyrac'tan (1674-1744) bahseder (II 2 [5]). Rousseau'nun aslında eleştirdiği nokta şudur: Bu yazarlar, egemenliği muhtelif siyasal haklar (vergi toplama, savaş ve barış yapma, veya genel olarak dış politikayı yönlendirme gibi) şeklinde tasavvur ederek, yürütmenin kapsama alanına giren "tikel" uygulamalardan bahsetmişlerdir. Halbuki, Rousseau'ya göre, egemenliğin objesi bunlar değildir. Egemenlik, sadece genel iradenin kullanımından; genel irade de yasama faaliyetinden ibarettir. Kısacası, egemenliğin gerçek objesi muhtelif siyasal haklar değil, "yasadır" (II 2 [3]).

Rousseau, sadece yasama ve yürütmeyi, hem işlev hem organ olarak, ayırmakla kalmaz; bunların ayrı kuvvetler olduğunu bizzat belirtir. *TS*'nin birçok pasajında ele alınan bu ayrım, birçok yorumcu tarafından bir çeşit kuvvetler ayrılığı olarak yorumlanmıştır (III 1 [2-4]; III 4 [1-2]; III 16 [1]).<sup>16</sup> Her özgür insan edimi, neyin yapılacağına karar veren manevi (*moral*) bir etken, yani irade, ile bu iradeyi gerçekleştiren fiziksel kuvvet/gücün (*force/puissance*) bileşimi sonucunda meydana gelir (III 1 [2-4]). Rousseau'nun egemen ve hükümet arasında veya yasama ile yürütme arasında yaptığı ayrım, irade ve kuvvet arasındaki bu temel ayrıma dayanmaktadır.

Rousseau'da yürütmenin egemene tabi olması Tunçay'ın ima ettiği gibi kuvvetler ayrılığını tamamen dışlamaz. Bu hiyerarşik ilişki pratikte bazı farklılıklar gösterse de, modern çağda normatif açıdan her demokratik devletin temel prensibi olarak kabul görmüştür. Rousseau'nun yasama ve yürütme arasında yaptığı ayrım dikkate alındığında, öne sürdüğü siyasal düzenin yasama ve yürütme ilişkileri açısından parlamenter sistemden pek bir farkı olmadığı görülecektir.<sup>17</sup> Önemli bir fark, Rousseau'da yürütmenin egemen tarafından tek taraflı olarak sıkı bir şekilde kontrol edilecek ve gerektiğinde sınırlandırılıp, değiştirilebilecek olmasıdır (III 1 [6]). Rousseau, yürütmeyi yasamaya tabi kılmak ile keyfi yönetimi engellemeyi ve siyasal özgürlüğü korumayı amaçlar (III 10; III 18).

Rousseau, hem hükümet hem bürokrasiyi kapsayan yürütmenin siyasal özgürlüğe potansiyel bir tehdit oluşturduğu konusunda uyarır; ve bu tehditin ancak sorumlu ve bilinçli yurttaşlar sayesinde önlenebileceğini

<sup>15</sup> Bkz. Cobban, *Rousseau and the Modern State*, s. 101; Derathé, *Jean-Jacques Rousseau*, s. 280-94.

<sup>16</sup> Cobban, *Rousseau and the Modern State*, s. 101-02; Vile, *Constitutionalism*, s. 197; Williams, *Rousseau's Social Contract*, s. 110.

<sup>17</sup> Bunun bir göstergesi Rousseau'nun kuvvetler ayrılığı ile yakından ilintili olan "karma yönetim" (*gouvernement mixte*) konusunu tartışırken, İngiliz siyasal sisteminden olumlu bir örnek olarak bahsetmesidir (III 7 [2]); bkz. Cobban, *Rousseau and the Modern State*, s. 103.

söyler (III 10; III 18). Genel iradenin önemli bir fonksiyonu yürütmeyi denetlemektir. Yürütmenin denetlenmeye ihtiyacı vardır zira onun genel eğilimi egemenlik aleyhinedir: “Kısmi iradenin hiç durmadan genel iradeye karşı hareket etmesi gibi, hükümet de sürekli egemenlik aleyhinde mücadele eder” (III 10 [1]).

Rousseau, egemenliği genel iradenin yönlendirdiği mutlak kudret olarak tanımlasa da (II 4 [1]), egemenlik (genel) iradenin kullanımı olarak anlaşılmalıdır (II 1 [2]); II 2 [1]). Bu “mutlak kudret” (*pouvoir absolu*) sınırsız veya keyfi değil kamu yararı ile sınırlıdır (II 4 [9]; IV 8 [31]). Egemenliğin bölünemez ve devredilemez oluşunun nedeni iradenin bölünemez ve devredilemez olmasıdır (II 1 [2]; II 2 [1]). Meşru iradenin, yani genel iradenin, meşru bir yöntemle aldığı karar kanun hükmündedir ve bu faaliyet bir yasama faaliyetidir (II 6; III 12 [1]).

Rousseau’ya göre egemenlik yekparedir ve yasama faaliyetine içkindir ama devlet yapısının düzenlenmesinde yasama erkinden ayrı ve aynı zamanda ona bağlı bir yürütme erki de mutlaka olmalıdır (III 1 [2]). Yürütme erki meşruiyetini yasama erkinden alır ama yasama erki yürütmenin alacağı kararları dikte etmez. Bu ayrım, Rousseau’nun egemenlik ve genel irade teorisinin kalbidir demek yanlış olmayacaktır.

Buna karşın, kimi yazarlar Rousseau’nun yasama ve yürütme arasında ısrarla vurguladığı bu ayrıma gereken önemi vermez. Örneğin, Mete Tunçay bu ayrımın farkındadır; ancak bunun kuvvetler ayrılığı şeklinde yorumlanmaması gerektiğini savunur: “Rousseau’da yasama, yürütme ve yargılama işlevlerini ayrı ayrı organlar kullanacak olsa da . . . halk egemenliğinin bölünmezliği inancından ötürü, bütün bunlar o egemenliğe tümüyle uyruktur ve kuvvetler arasında bir ayrılık ya da denge olması söz konusu bile değildir.”<sup>18</sup> Aşağıda ele alacağımız üzere, Mete Tunçay’ın Atatürk’ün 1921 Meclis konuşmasına dair yorumunu tartışmalı hale getiren, onun Rousseau’yu kuvvetler ayrılığına karşı ve kuvvetler birliğinden yana olduğu varsayımıdır.

## 2. Atatürk’ün 1921 Meclis Konuşması

1 Aralık 1921 tarihli Meclis oturumunda, Atatürk’ün “Heyet-i Vekile’nin salâhiyet ve vazifesine” dair yasa tasarısının görüşmeleri esnasında yaptığı uzun konuşma, Rousseau’ya dair fikrini anlama açısından önemlidir.<sup>19</sup> İlginçtir ki Atatürk’ün *Nutuk*’tan sonra en uzun sayılabilecek bu konuşması yeterince inceleme konusu olmadığı gibi; bunun istisnaların bir çoğu Atatürk’ün Rousseau’ya dair sözlerine değinmemiştir.<sup>20</sup> Ahmet Demirel

<sup>18</sup> Tunçay, *Eleştirel Tarih Yazıları*, s. 167-68.

<sup>19</sup> *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri (ASD)*, cilt 1, s. 202-35; *Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi (TBMM ZC)*, Devre I, Cilt 14, 1/12/1921, s. 423-43.

<sup>20</sup> İstisnalar için, bkz. Goloğlu, *Cumhuriyete Doğru*, s. 265-74; Demirel, *Birinci Meclis’te Muhalefet*, s. 240-42; Kansu, “Kemalist ‘Yeni Düzen’ Projesine Direniş,” s. 146-47; Akin, *TBMM Devleti*, s. 112-13; Aslan, *Türkiye Büyük Millet Meclisi*, s. 120-23; Akyol, *Atatürk’ün İhtilal Hukuku*, s. 40-95. Taha Parla *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*’nın 2’inci cildinde Atatürk’ün *Nutuk* haricindeki konuşmalarının bir analizini yapmış; ancak seçtiği konuşmalar arasında bu konuşmaya yer vermemiştir.

ve özellikle Taha Akyol, Atatürk'ün Rousseau'ya dair sözlerine dikkat çekmiş; ancak her ikisi de Mete Tunçay'ın açıklamasını benimsemiştir.<sup>21</sup> Ancak aşağıda tartışacağımız gibi Tunçay'ın bu açıklaması, konuşmanın bütünlüğü göz önüne alındığında yetersiz kalmaktadır.

Heyet-i Vekile'nin görev ve sorumluluklarını düzenlemeyi amaçlayan söz konusu yasa tasarısı, 24 Kasım 1921'de on bir üyelik bir komisyon tarafından Meclis'e sunulur.<sup>22</sup> 3-8 Şubat tarihlerinde yapılan seçimler sonucunda kurulan bu komisyonun kuruluş nedeni, 20 Ocak'ta kabul edilen Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nun yedinci maddesinin son cümlesi gereğince "Heyeti Vekilenin vazife ve mesuliyeti"nin özel bir kanunla sonra düzenlenecek olmasıdır.<sup>23</sup>

Komisyon üyeleri arasında Birinci Grup'tan dört mebus; daha sonra oluşacak İkinci Grup'tan üç; ve dört de bağımsız mebus vardır. Komisyon başkanı olan Celalettin Arif Bey bağımsız mebuslardan biridir. İkinci Grup'un önde gelen isimleri arasında yer alacak olan Erzurum mebusu Hüseyin Avni (Ulaş) Bey ve Mersin mebusu Salahattin (Köseoğlu) Bey de komisyon üyeleri arasındadır. Salahattin Bey bu tasarının Meclis görüşmeleri esnasında komisyon sözcülüğü yapmıştır.

Atatürk'ün konuşmasına geçmeden önce İkinci Grup'un önde gelen bu iki mebusunun siyasi fikirlerine kısaca değinmekte fayda var. 1921 Mayıs'ında Atatürk'ün insiyatifiyle kurulan ve Atatürk'e yakın mebusların dahil olduğu Birinci Grup'un politikalarına muhalif mebuslar 1922 Temmuz'unda örgütlenme yoluna giderler.<sup>24</sup> İçinde farklı eğilimleri barındıran İkinci Grup'un müşterek paydasının resmi söylemin iddia ettiği gibi "gericilik" olmadığı son zamanlarda yapılan çalışmalarla açığa çıkmıştır.<sup>25</sup> Ahmet Demirel, kuruculardan Hüseyin Avni Beyin siyasi eğilimini şu şekilde özetler: "Öne sürdüğü model, en sade bir biçimiyle, halk egemenliği ve meclis üstünlüğü ilkesine dayanan; kişi hak ve özgürlükleri ile kanun hakimiyetine ve hukukun üstünlüğüne büyük önem veren liberal demokratik bir modeldir."<sup>26</sup>

Salahattin Bey de, Hüseyin Avni Bey gibi, siyasal liberalizmin başlıca prensibi olan "otoritenin sınırlandırılması" çerçevesinde hareket etmiştir. Demirel, "İkinci Grup'un temel eleştiri konularının başında kişi tahakkümüne karşı tavır" olduğunu; ve bunun (yine resmi söylemin aksine)

<sup>21</sup> Bkz. Demirel, *Birinci Meclis'te Muhalefet*, s. 241, not 18; Akyol, *Atatürk'ün İhtilal Hukuku*, s. 61-2.

<sup>22</sup> Bkz. *TBMM ZC*, Devre I, Sene 2, Cilt 14, 24/11/1921, s. 324.

<sup>23</sup> Demirel, *Birinci Meclis'te Muhalefet*, s. 233-34.

<sup>24</sup> Birinci Grup, Sivas Kongresi'nde kurulan ve TBMM'nin altyapısını oluşturan "Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti"nin ismini sahiplenerek "Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Grubu" oldu; bu gruba 351 mebusun 261'i dahil edilmiş, 90'ı dışarıda bırakılmıştır. İkinci Grup ise amaçlarının farklı olmadığını vurgulamak için "İkinci Müdafaa-i Hukuk Grubu" adını almıştır; bkz. Demirel, *Birinci Meclis'te Muhalefet*, s. 223, 379.

<sup>25</sup> Bkz. Demirel, *Birinci Meclis'te Muhalefet ve İlk Meclis'in Vekilleri*.

<sup>26</sup> Demirel, "Hüseyin Avni Ulaş," s. 171; ayrıca bkz. Kansu, "Kemalist 'Yeni Düzen' Projesine Direniş," s. 151-52.

*Türkiye’de Rousseau Algısına Eleştirel Bir Bakış:  
Atatürk Rousseau’dan Etkilenmiş Miydi?*

Mustafa Kemal’in şahsına yönelik olmadığını bizzat belirtir.<sup>27</sup> 1946 tarihli bir yazısında Salahattin Bey, “İkinci Grup’un her türlü şahıs istibdadını önlemek, şahsi hakimiyetler yerine kanuni hakimiyetler ikamesi gayesiyle kurulduğunu, grubun Meclis diktatoryasına taraftar olup şahıs otokratlığına muhalif olduğunu” belirtir.<sup>28</sup>

İkinci Grup’un güçlü bir kuvvetler ayrılığını savunmadığı Salahattin Bey’in “meclis diktatoryası” ifadesinden bellidir. Bu ifadeyi parlamenter sistemlerde kabul gören meclisin üstünlüğü ilkesi olarak anlamak gerekir. Nitekim, Teşkilat-ı Esasiye görüşmelerinde Ergun Özbudun tasarının kuvvetler birliğini ilgilendiren 2’inci maddesinin hiçbir tartışma olmadan geçtiğini kaydeder.<sup>29</sup> Özbudun, tasarının Meclisin yetkilerine dair 14’üncü maddesi üzerindeki tartışmalarda “Mustafa Kemal Paşanın en aşırı muhaliflerinden biri olan muhafazakar eğilimli Hüseyin Avni Beyin, Meclisin üstünlüğü konusunda en radikal formülünü savunmuş” olmasını biraz da şaşarak tartışmaların “ilgi çeken bir nokta”sı olarak değerlendirir.<sup>30</sup>

İkinci Grup’ta böyle bir hassasiyetin oluşmasında Meclis’in pasif kılınmasına yönelik çabalar rol oynamıştır. Bunların arasında bir kaç defa Meclis gündemine gelen Meclis içinde daha küçük ve sürekli bir çekirdek Meclis oluşturma teşebbüsleri; ve Birinci Grup’un içinden çıkan ve Devrim Fransa’sından esinlendiği anlaşılan gizli *Selamet-i Umumiye Komitesi* örgütü sayılabilir.<sup>31</sup>

24 Kasım tarihli söz konusu yasa tasarısının amaçladığı düzenleme, Teşkilat-ı Esasiye’de kabul edilmiş olan yasama-yürütme ilişkilerine aykırı değildir. Her ne kadar Teşkilat-ı Esasiye’nin 2’inci maddesi kuvvetler birliği olarak yorumlansa da, bu madde aslında “Meclisin yürütme işlerini gerektiğinde bizzat yapabileceği anlamında anlaşılmamıştır.”<sup>32</sup> Yürütme işlerinden sorumlu Heyet-i Vekile’nin anayasal statüsü ve zamanla artan ölçüde Meclis’ten bağımsız hareket etmesi zaten Teşkilat-ı Esasiye’de amaçlanandan farklı fiili bir durum yaratmıştır. Bunun parlamenter sistemlerde görülen türden zayıf bir kuvvetler birliği veya ayrılığandan pek de bir farkı yoktur.<sup>33</sup>

Birinci Meclis dönemindeki pratikteki uygulamaları inceleyen Özbudun, Heyet-i Vekile’nin, Meclis’in “basit bir ajanı, pasif bir yürütme komitesi olarak” kalmayıp, onu “yönlendirici bir siyasal liderlik fonksiyonu ifa etmiş”; ve dolayısıyla “sanılabileceğinin aksine, bir ‘kuvvetler karışımı’

<sup>27</sup> Demirel, *İlk Meclis’in Vekilleri*, s. 135.

<sup>28</sup> Demirel, “Milli Mücadele Döneminde,” s. 165.

<sup>29</sup> Özbudun, *1921 Anayasası*, s. 23-4. Tasarı, 18 Kasım 1920’de görüşülmeye başlanıp, 20 Ocak 1921’de kabul edilmiştir.

<sup>30</sup> Özbudun, *1921 Anayasası*, s. 40. Özbudun’un 1992’de basılan bu kitabında, ve özellikle bu alıntıda Hüseyin Avni Beyin siyasal eğilimini muhafazakar olarak değerlendirmesinde, resmi söylemin izlerini görmek mümkündür.

<sup>31</sup> “Meclis içinde Meclis” oluşturma teşebbüsleri için, bkz. Demirel, *Birinci Meclis’te Muhalefet*, s. 172, 188, 202. *Selamet-i Umumiye* için, bkz. Demirel, a.g.e., s. 381-91; ve *İlk Meclis’in Vekilleri*, s. 126-34.

<sup>32</sup> Özbudun, *1921 Anayasası*, s. 63.

<sup>33</sup> A.g.e., s. 63-6.

(*confusions des pouvoirs*) görülmemiş” olduğu sonucuna varır.<sup>34</sup> Bu konuya değinen Rıdvan Akın’da Teşkilat-ı Esasiye’de benimsenmiş gibi gözüken kuvvetler birliğine dayalı “Konvansiyon Kuramı”nın pratikteki uygulamalar ile sık sık çelişmiş olduğuna dikkat çeker; ve 23 Mayıs 1921’de Birinci Grup’un kurulmasıyla “Milli Mücadele’ye meşruiyet zemini sağlayan kuvvetler birliği yavaş yavaş terk edilmeye başlanmış, Meclis hükümeti sisteminden meclisin kendi iç siyasal dinamiği sonucunda fiilen kuvvetler ayrılığı sistemine doğru yaklaşmıştır” tespitini yapar.<sup>35</sup>

Bu tespitlerin ışığında diyebiliriz ki, bu yasa tasarısı, Teşkilat-ı Esasiye’de ifade edilen kuvvetler birliği ilkesine aykırı olmadığı gibi, ortaya çıkan fiili kuvvetler ayrılığı durumunu yasal bir çerçeveye sokmaya yönelik hazırlanmıştır. Salahattin Bey, Meclis’te toplanan kuvvetler birliği anlayışını benimsediklerini tasarı görüşmeleri esnasında birçok kez yinelemiştir: “Meclisi Âliniz salâhiyeti icraiye’nin membaı aslisidir ve hâkimiyeti milliye nefsinde meknuzdur.”<sup>36</sup> Aynı şekilde: “Meclisi Âli kuvvei icraiye ve teşriîyeyi nefsinde cemmetmiş memlekette yegâne hâkimdir.”<sup>37</sup> Salahattin Bey’in ve dolayısıyla tasarının karşı olduğu, “baştaki âmirin” ne isterse onu yaptırabileceği türden yürütme organında toplanan “şahsi hakimiyet” tipi bir kuvvetler birliğidir. Genel olarak bu tasarının getirmek istediği yasama-yürütme ilişkisinin Rousseau’nun savunduğu egemenlik ve yasama-yürütme ilişkisine aykırı olmadığı açıktır.

Aşağıda göreceğimiz üzere, Atatürk’ün Rousseau’ya dair sözlerinin yanlış yorumlanmasının kaynağında Birinci Grup ve Atatürk’ün güçlü bir kuvvetler birliğini, İkinci Grup’un ise güçlü bir kuvvetler ayrılığını savunduğu kanısı; ve sanki bu ilkelerin pratikte tek tip uygulamalarının olabileceği varsayımı yatmaktadır. Oysa ki bu ilkeler, Max Weber’in deyişiyle, ideal-tip olup uygulamada muhtelif biçimler alabilmektedir. Rousseau’nun güçlü kuvvetler birliği modelini savunduğu fikri doğru değildir. Rousseau’nun Fransız Devrimi’ne ilham kaynağı olması Jakobenlerin kurduğu Konvansiyon hükümetinin de fikir babası olduğu kanaatini yerleştirmiştir ki bu da oldukça tartışmalı bir görüştür.

Birinci Meclis’teki iki grubu birbirinden ayıran temel nokta, asıl yetkinin nerede toplanacağıdır. Birinci Grup için bu, fiilen yürütme ve onun başı olan Atatürk; İkinci Grup için ise sadece yasal değil fiilen de Meclis olmalıdır.<sup>38</sup> Parla, Atatürk’ün “kendi iradesini meclis iradesinin üstünde gördüğü”; kendi iradesiyle uyuşmadığı vakit “parlamentar meşruiyet” ve “yasama üstünlüğü”ne pek önem vermediği tespitini yapar.<sup>39</sup>

Söz konusu yasa tasarısının ele aldığı mesele de dahil olmak üzere Birinci Meclis’in en çok tartışma yaratan meselelerine bakılacak olursa iki

<sup>34</sup> A.g.e., s. 71, 66.

<sup>35</sup> Akın, *TBMM Devleti*, s. 222-26, 227.

<sup>36</sup> *TBMM ZC*, Devre I, Sene 2, Cilt 14, 24/11/1921, s. 327.

<sup>37</sup> *TBMM ZC*, Devre I, Sene 2, Cilt 14, 26/11/1921, s. 353.

<sup>38</sup> Demirel, *İlk Meclis’in Vekilleri*, s. 135. Ayrıca bkz. Parla, *Türkiye’de Anayasalar*, s. 20.

<sup>39</sup> Parla, *Türkiye’de Siyasal Kültürün*, cilt 1, s. 90-1. Ayrıca bkz. Akyol, *Atatürk’ün İhtilal Hukuku*, s. 67-95.

*Türkiye’de Rousseau Algısına Eleştirel Bir Bakış:  
Atatürk Rousseau’dan Etkilenmiş Miydi?*

grup arasındaki bu fark daha belirgin açığa çıkacaktır.<sup>40</sup> Ahmet Demirel bu farkı kısaca şöyle özetler: “Temel çatışmanın ekseninin bir yanında yürütmenin üstünlüğüne dayanan bürokratik seçkinci anlayış, diğer yanında ise yasamanın üstünlüğüne dayanan demokratik anlayış yer almaktaydı.”<sup>41</sup>

Atatürk, söz konusu yasa tasarısı hakkındaki düşüncelerini söz konusu Meclis toplantısında tüm gün süren uzun bir konuşmasında beyan etmiştir. Meclis Reisi sıfatıyla aynı zamanda yürütme işlerinden sorumlu Heyet-i Vekile’nin doğal başkanı olan Atatürk, başında olduğu heyetin yetkilerini tanımlayacak ve sınırlayacak bu tasarıya karşıdır. Tasarının geneli itibarıyla Teşkilat-ı Esasiye’nin kuvvetler birliği ve milli egemenlik ilkelerine aykırı olduğunu savunur; ve tasarı sahiplerini siyasi emel peşinde olmakla itham eder.<sup>42</sup>Bu kişiler mevcut Meclis Hükümeti’nin meşruiyetini sorgulamakta; hükümete kuvvetler ayrılığına dayanan yeni bir şekil vermeyi amaçlamaktadır. Konuşmanın geri kalan kısmında Atatürk, bu tasarının getirmek istediği yeni modelin kabul edilemez; ve mevcut Meclis Hükümeti modelinin çok daha üstün olduğu yönünde bir dizi argüman ortaya koyar.

Bu argümanların bir kısmı *TS*’den alınmış olduğu anlaşılan unsurlar içerir. Aşağıda ele alacağımız üzere Atatürk’ün bu konuşmasında *TS*’yi sık sık kullanması, konuşmanın son bölümünde Rousseau’ya dair olumsuz ifadelerin bir bilgi eksikliği veya sürç-i lisan olmadığına işaret etmektedir. Atatürk’ün konuşmasının *TS*’yi ilgilendiren unsurların hepsine değinmek yer nedeniyle mümkün değildir.

Konumuzu yakından ilgilendiren bir tanesini örnek vermeye yetinelim. <sup>43</sup> *TS*’nin “Hükümetin Kuruluşuna Dair” başlıklı bölümde, Rousseau meşru bir hükümetin iki aşamalı bir süreçte kurulduğunu anlatır (III 17). <sup>44</sup> İlk aşama, egemenlik (yasama) hakkını kullanan halkın yasayla hükümetin şekline karar vermesi; ikinci aşama ise yürütme rolünü üstlenen halkın, hükümetin kimlerden teşekkül edeceğini belirlemesidir. Birinci adım bir yasa hükmünde iken; ikincisi, yürütmeyi ilgilendiren idari bir karardır. Birincisi egemenlik kullanımı iken, diğeri değildir. Rousseau’nun bu ayrımı, “hükümet” denen yürütme kurumunun halkın egemenlik hakkı ve işlemi ile karıştırılmamasını sağlamaya; dolayısıyla hükümetin, egemenlik hakkını gasp etmesini engellemeye yöneliktir. Atatürk, konuşmasında Rousseau’nun yaptığı bu ayrımı (Rousseau’nun ismini zikretmeden) aynen kullanır ve

<sup>40</sup> Bkz. Demirel, *Birinci Meclis’te Muhalefet*, s. 208-10, 231-32.

<sup>41</sup> A.g.e., s. 232.

<sup>42</sup> *ASD*, cilt 1, s. 210.

<sup>43</sup> Bir başkası, Rousseau’nun Yasa Koyucu (*législateur*) temasıdır (II 7); karşılaştırmak için, bkz. *ASD*, cilt 1, s. 213. İkinci bir paralel tema, siyasi oluşumların doğal sınırları olduğudur (II 10 [1]); karşılaştırmak için, bkz. *ASD*, cilt 1, s. 215. Bir üçüncüsü, hükümet biçimlerinin toplumların yapısına göre farklılaşma fikridir (III 8); karşılaştırmak için, bkz. *ASD*, cilt 1, s. 219. “Her Hükümet Her Ülkeye Uygun Değildir” başlıklı bu son bölümü, Atatürk dikkatle okumuş; işaretlemiş; ve “bizim kanun için” diye sayfa kenarına not düşmüştür. Bkz. Cengiz, *Atatürk’ün Okuduğu Kitaplar*, cilt 7, s. 304-06.

<sup>44</sup> Atatürk’ün bu bölümü okumuş olduğunu görüyoruz; bkz. Cengiz, *Atatürk’ün Okuduğu Kitaplar*, cilt 7, s. 319-20.



mevcut Meclis Hükümeti'nin buna uygun olarak kurulmuş olduğunu belirtir.<sup>45</sup>

Atatürk, daha sonra kuvvetler ayrılığı fikrini ele alır ve Salahattin Bey'in ilk Meclis oturumunda tasarımı sunarken bu minvalde sarf ettiği sözleri hatırlatır. Salahattin Bey, bu konuşmasında dünyada kuvvetler birliği ve kuvvetler ayrılığı olmak üzere iki idare biçimi olduğunu belirtip; bunlardan birincisini, "mutlakiyet ve istibdat"; diğerini ise "meşrutiyet" ile ilişkilendirmiştir.<sup>46</sup> Salahattin Bey, yasama, yürütme ve yargı organlarının ayrı ayrı çalışıp, kuvvetlerini bir noktadan aldığı; ve bu "nokta-i vahdetin" kendileri için Meclis olduğunu belirtir. Bu tasarı, Teşkilat-ı Esasiye'deki Heyet-i Vekile'ye dair boşluğu kapatmaya yöneliktir: "Ve zaten yapılan şey aşağı - yukarı buna yakındır. Yalnız eksikleri vardır. Ve biz bu lâyiha ile onu itmam ettik zannındayız."<sup>47</sup>

Atatürk, Salahattin Beyin bu sözlerini aktarırken, Salahattin Bey sonraki bir oturumda yaptığı düzeltmeyi hatırlatmak ister. 28 Aralık tarihli oturumda Salahattin Bey amaçlarının "mesuliyet ve vazai fin tarzı taksim ve tevzii" olduğunu belirtmiştir.<sup>48</sup> Atatürk ise, bu düzeltmenin pek de bir önemi olmadığını; zira meşrutiyet nazariyesine dayanan bu tasarının zorunlu olarak kuvvetler ayrılığını gerektirdiğini savunur.

Atatürk'e göre, meşrutiyet nazariyesi ve kuvvetler birliği "eski denilmesi lazım gelen kitaplarda" kalmış; ve insanlığın tarihsel gelişiminin geldiği noktada artık geçerliliğini kaybetmiştir: "Meşrutiyet gayri tabii, gayri kanuni ve gayri meşrudur. Dünyada hükümet için meşru yalnız ve tek bir esas vardır. O da meşveretten ibarettir."<sup>49</sup> "Nazariye-i meşrutiyetin vazı olan filozoflar hakikaten kuvveti müstakil üç parçaya ayırırlar. Her birinin müstakillen icra-yı faaliyet eylemesini arzu ederler, bunun teminine çalışırlar. Bu kuvvetlerin ismine de kuvve-i icraiye, teşriiye ve adliye derler."<sup>50</sup>

Atatürk'e göre, yasama kuvvetini diğerlerinden üstün gören meşrutiyet filozofları hatalıdır. Daha da önemlisi, meşrutiyette milli hakimiyetin yasama organında teceli etmesi bir hatadır: "Usulü meşrutiyette hakimiyet-i milliye heyet-i teşriiyede tecelli ettiriliyor, heyet-i mebusanda tecelli ettiriliyor, halbuki Efendiler, hakimiyet-i milliye kuvve-i teşriiyede değil bu kuvvetin fevkında tecelli eder. O ise kuvvet-i icraiye aittir."<sup>51</sup> Atatürk'e göre, yasama ve yargı kuvvetleri tek başına etkisizdir. Onları etkili kılan yürütme kuvvetidir.<sup>52</sup>

Atatürk, daha sonra, kuvvetler ayrılığı ve genel olarak meşrutiyet teorisinin ortaya çıkışını açıklamaya başlar. Toplumlar, erken dönemlerde hakim bir gücün güdümüne girmiş; ve olgunlaştıkça bu gücü başından

<sup>45</sup> ASD, cilt 1, s. 210-11.

<sup>46</sup> Bkz. TBMM ZC, Devre I, Sene 2, Cilt 14, 24/11/1921, s. 327-28.

<sup>47</sup> A.g.e., s. 328.

<sup>48</sup> TBMM ZC, Devre I, Sene 2, Cilt 14, 28/11/1921, s. 409.

<sup>49</sup> ASD, cilt 1, s. 227.

<sup>50</sup> A.g.e., s. 227-28.

<sup>51</sup> A.g.e., s. 228.

<sup>52</sup> Bkz. Kansu, "Kemalist 'Yeni Düzen' Projesine Direniş," s. 146.

*Türkiye’de Rousseau Algısına Eleştirel Bir Bakış:  
Atatürk Rousseau’dan Etkilenmiş Miydi?*

atmak istemiştir. Hakim güç ise buna izin vermemiştir. Dolayısıyla toplumla hakim güç arasında bir güç mücadelesi doğmuş; insanlığın saadetini isteyen bir takım filozoflar da meşrutiyet nazariyesini bu güç mücadelesini asgariye indirmek için “ehven-i şer” olarak düşünmüşlerdir.<sup>53</sup>

Meşrutiyet nazariyesini ortaya atan filozoflar müstebit gücü tamamen ortadan kaldıramadıkları için taviz vermek zorunda kalmışlar; ve bir ara çözüm olarak bu gücü sınırlama yoluna gitmişlerdir: “Düşünmüşler ve nasıl yapalım da bu kuvve-i müstebide o irade-i içtimaiye ve milliyenin dununda kalabilin. Yahut sifıra müncer olabilin, diyorlar. Ve buna muvaffak olamamak yüzünden büyük ve derin bir ıstırap duyuyorlar.”<sup>54</sup> Atatürk’e göre bir zorunluluk eseri olarak doğan “meşrutiyet” sistemi, insanlığın gerçek saadetini sağlamaktan uzaktır. Tarihte Roma, Sparta, Atina ve Kartaca gibi örnekleri olduğunu belirttiği ve “hükümet-i avam” olarak nitelediği Meclis Hükümeti halihazırda en ileri hükümet şeklidir.<sup>55</sup>

Bunun hemen ardından Atatürk, Rousseau’nun adını zikreder ve onda bu başarısızlığın neden olduğu ızdırabın yanında bir de cinnet hali tespit ettiğini; özel halini araştırdığında onun gerçekten “mecnun” olduğunu öğrendiğini belirtir:

Jean-Jaques Rousseau’yu baştan nihayete kadar okuyunuz. Ben bunu okuduğum vakit, hakikat olduğuna kail olduğum bu kitap sahibinde iki esas gördüm. Birisi bu ıstırap, diğeri bir cinnettir. Merak ettim. Ahvali hususiyesini tetkik ettim. Anladım ki; hakikaten bu adam mecnundu ve hâli cinnette bu eserini yazmıştır. Binaenaleyh çok ve çok istinad ettiğimiz bu nazariye böyle bir dimağın mahsulüdür.<sup>56</sup>

Burada iki noktaya açıklık getirelim. Atatürk’ün “istinad ettiğimiz bu nazariye” derken kastettiği sanıldığı gibi “milli egemenlik” değil, tüm konuşması boyunca eskimiş ve geçersiz olduğunu iddia ettiği meşrutiyet nazariyesidir; ve bu nazariye, sadece kuvvetler ayrılığı değil onun da parçası olduğunu söylediği meşrutiyet nazariyesidir. Atatürk’ün Rousseau’ya dair bu sözleri ancak konuşmanın tamamı dikkate alındığında anlaşılabilir.

Atatürk, 14 Ocak 1923’de çıktığı Batı Anadolu gezisinde de buna benzer görüşler dile getirmiştir.<sup>57</sup> Gezi boyunca halk ile münasebetlerinde kuvvetler birliğine dayalı meclis hükümeti modelinin dünyadaki diğer rejimlere üstünlüğünü ifade etmiştir. Bir halk konuşmasında, TBMM hükümetinin bilinen hükümet biçimlerinden (mutlakiyet, meşrutiyet, cumhuriyet) hiçbirine benzemediğini ve onlardan daha üstün olduğunu belirtir: “Onların dayandığı esas kuvvetlerin ayrılması, kuvvetlerin denkleştirilmesi nazariyesidir. Halbuki bizim hükümetimiz kuvvetlerin

<sup>53</sup> ASD, cilt 1, s. 230.

<sup>54</sup> A.g.e., s. 231.

<sup>55</sup> A.g.e., s. 230-31.

<sup>56</sup> A.y.

<sup>57</sup> Bkz. Arı İnan, 1923 Eskişehir-İzmit Konuşmaları, s. 29-32, 75, 97.

birleştirilmesi esasına göre kurulmuş bir hükümettir.”<sup>58</sup> Bu noktada kuvvetlerin denkleştirilmesi nazariyesinin kaynağı olarak Montesquieu’ü zikreder ve yukarıda bahsettiğimiz meşrutiyet nazariyesinin doğuş sürecini tekrarlar. Ardından “Rousseau’nun yazdığı kitaplar da bu nazariye üzerine kurulmuştur” diye ekler.<sup>59</sup>

Atatürk’ün Rousseau ve Montesquieu’ya dair bu dönemde bilgi edinmiş olduğu önemli bir kaynak 1923 yılının başında, muhtemelen Batı Anadolu gezisi sırasında okuduğu anlaşılan İsmail Hakkı Babanzade’nin *Hukuk-i Esasiye* (1913) kitabıdır.<sup>60</sup> Montesquieu’nün *Kanunların Ruhunu*’nu da yine aynı dönemde okumuş olduğunu görüyoruz.<sup>61</sup> Babanzade, doğru bir şekilde, Rousseau’nun yürütme ve yasama ayırımına dikkat çeker ve “kuvvetler ayrılığı konusunda . . . kendine has bir görüş” takip ettiğini söyler. Rousseau’da “kuvvetlerin ayrılığı asıl kuvvetin, devletin yani, egemenliğin ayrılması manasını asla ifade etmez. Yalnız bağımlı olan hükümette paylaşmaya izin vardır.”<sup>62</sup>

### 3. Atatürk’ün Rousseau’ya Dair Sözlerinin Yorumlanması

Atatürk’ün Rousseau’yu bu şekilde değerlendirmesi muhtelif yorumlara yol açmıştır. Tarık Zafer Tunaya, Atatürk’ün “bu sözlerinde, Rousseau’nun kuvvetler birliği ve de ayrılığı yanlısı olmadığı hakkında bir açıklık yoktur. Rousseau kuvvetler ayrılığı teorisini kabul etmediğine göre, burada bir yanlışlık olabilir” der.<sup>63</sup> Kuvvetler ayrılığı noktasına değinirse de Gürbüz Tüfekçi, Atatürk’ün Rousseau’ya “mecnun” demesini tuhaf bir mantıkla savunmaya çalışır.<sup>64</sup> Tüfekçi, “Meşrutiyet anayasası Fransız İnsan Hakları Beyannamesinin taşıdığı düşüncelerin bir kopyasıydı” tespitini yaptıktan sonra, Rousseau gibi mecnun bir beynin ürünü olan bu Beyannameye dayanan *Kanun-i Esasi*, milli egemenliğin yerine padişah sultasına yol açtığı için Atatürk’e göre kabul edilemez bulunmuş olması gerektiğini belirtir.<sup>65</sup>

Turhan Feyzioğlu’na göre ise, Atatürk Rousseau’nun “hayalî, hatta çılgınca bulduğu bazı fikirlerine katılmıyor, fakat millî egemenliği gerçekleştirmek için onun düşüncelerinden gereken ölçüde yararlanıyordu.”<sup>66</sup> Rousseau’yu yanlış anladığı anlaşılan Feyzioğlu,

<sup>58</sup> Borak, *Atatürk’ün Resmi Yayınlarına Girmemiş*, s. 181; *Atatürk’ün Bütün Eserleri*, cilt 15, s. 72-4.

<sup>59</sup> Borak, *Atatürk’ün Resmi Yayınlarına Girmemiş*, s. 183.

<sup>60</sup> Bkz. Tüfekçi, *Atatürk’ün Okuduğu Kitaplar*, cilt 1, s. 222-77; Cengiz, *Atatürk’ün Okuduğu Kitaplar*, cilt 8, s. 193-326.

<sup>61</sup> Bkz. a.g.e., s. 443-47; Tüfekçi, *Atatürk’ün Okuduğu Kitaplar*, cilt 1, s. 409-10.

<sup>62</sup> Cengiz, *Atatürk’ün Okuduğu Kitaplar*, cilt 8, s. 231.

<sup>63</sup> Tunaya, *Türkiye’de Siyasal Gelişmeler*, s. 183.

<sup>64</sup> Tüfekçi, *Atatürk’ün Düşünce Yapısı*, s. 82-4.

<sup>65</sup> Aslında Rousseau’nun “mecnun” olduğu fikri 19. yüzyıl Osmanlı aydınları arasında yaygındır; bkz. Doğan ve Sadoğlu, “Osmanlı Aydınlarının Rousseau Algısı,” s. 213. Tartışmalı olan Rousseau’nun kişisel dünyasında yaşamış olduğu paranoyanın eserlerine yansıtıp yansımadığıdır. Atatürk *TS*’yi cinnet halinde yazılmış bir eser olarak nitelemekle açık bir şekilde bu eserin sağlıklı bir aklın ürünü olmadığını ima etmektedir.

<sup>66</sup> Feyzioğlu, *Türk Millî Mücadelesi*, s. 24-27.

*Türkiye’de Rousseau Algısına Eleştirel Bir Bakış:  
Atatürk Rousseau’dan Etkilenmiş Miydi?*

Rousseau’nun milli iradeyi vatandaşlar arasında bölüştürdüğünü ama Atatürk’ün bunu reddetmiş olduğunu belirtir: “Rousseau’nun millî iradeyi yurttaşlar arasında bölüştüren (meselâ onbin nüfuslu bir ülkede her yurttaşın millî iradenin onbinde birine sahip olduğunu ileri süren) görüşünü Mustafa Kemal benimsememişti.”<sup>67</sup>

Mete Tunçay ise, bu açıklamaların tamamen dışına çıkarak Atatürk’ün aslında Fransız Devriminin kaynaklarını iyi bilmediğini ve Rousseau’yu Montesquieu ile karıştırmış olduğunu iddia etmiştir.<sup>68</sup> Bunun üzerine Tunçay’a kimi Kemalist yazarlardan yoğun tepki gelmiş; kendisi de bu eleştirilere yanıt veren başka yazılar kaleme almıştır.<sup>69</sup> Bu tartışmanın ayrıntısına girmeden kısaca şunu belirtelim: Evet, Atatürk’ün, en azından o dönem için, Rousseau bilgisi derin olmayabilir; ancak bu konuşmada Rousseau’nun ismini zikretmesinin nedeninin Rousseau’yu Montesquieu ile karıştırması olması pek olası değildir. Yukarıda gördüğümüz üzere Atatürk’ün eleştirisi sadece “kuvvetler ayrılığı”na değil “meşrutiyet nazariyesi”ne yöneliktir. Atatürk “kuvvetler dengesi” fikrini sonradan Montesquieu’ye atfetse de, Rousseau’yu da bu kapsamda değerlendirmeye devam etmiştir.

Atatürk’ün meclis kürsüsünden Rousseau’nun ismini zikretmesinin bir yanlışlık eseri olmadığını, Tunçay’a tepki gösteren yazarlardan Cahit Tanyol’un, Tunçay’ın savını çürütmek için Adnan Adıvar’dan duyup aktardığı aşağıdaki hatıradan da çıkarabiliriz.<sup>70</sup>

Bir gün vekiller heyetinin hazır bulunduğu bir toplantıda Mustafa Kemal Rousseau’nun kitaplarını okuyup okumadığımızı sordu. Heyet vekilide hiç kimse okumamış. Ben gençliğimde onun İtirafı’ını “Confession” okumuştum. (Mukavele-i İçtimaiye’yi) okuyan yoktu içimizde. Düşünün bir kere ne durumdaydık, Mustafa Kemal millî iradeye dayanan bir meclis kuruyor. O’nun nazariyatçısını ne kendisi ve ne de biz biliyoruz. Galiba Necati Bey’e<sup>71</sup> “Bana Rousseau’nun kitabını bul” dedi. Bir ay kadar bir zaman geçti, bir gün Meclis Başkanlık odasında toplanmıştık, Mustafa Kemal: “Yahu Rousseau deyip duruyorlar, kitaplarını okudum. Bu adam hayalperest serserinin, delinin biri” dedi. Ve sonra sözlerini, Büyük Millet Meclisi kürsüsünden tekrarladı.

Tanyol, hemen ardından Adıvar’ın Atatürk’ün Rousseau’yu bu şekilde değerlendirmesine eleştirel bakmasını yersiz bulur ve bu sözlerin aslında Atatürk’ün dehasına delalet ettiğini düşünmüş olduğunu belirtir. Bu hatıradan Atatürk’ün TS’yi meclis konuşmasından bir ay kadar önce

<sup>67</sup> Feyzioğlu, Rousseau’ya atfettiği bu görüş için kaynak göstermez ama söz konusu pasaj şudur: *TS* (III 1 [11]). Rousseau burada farazi konuşmaktadır.

<sup>68</sup> Tunçay, *Eleştirel Tarih Yazıları*, s. 149.

<sup>69</sup> Bkz. a.g.e., s. 151-60, 161-71, 296-304.

<sup>70</sup> Tanyol, *Atatürk ve Halkçılık*, s. 182. Tunçay da bu hatıraya Tanyol’a cevaben yazdığı makalede yer vermiştir; bkz. *Eleştirel Tarih Yazıları*, s. 299-300.

<sup>71</sup> Saruhan mebusu Mustafa Necati [Uğural] olmalı. Atatürk’ün *TS*’deki notlarından biri “Necati Bey’e” şeklindedir; bkz. Cengiz, *Atatürk’ün Okuduğu Kitaplar*, cilt 7, s. 320-21.

okumaya başladığını öğreniyoruz. Dolayısıyla irticalen yapılmış bir konuşma esnasında dil sürçmesi türünden bir hata söz konusu değildir.

Bu anıyı dikkate alan Tunçay da Atatürk'ün Rousseau'ya "kuvvetler ayrılığı"nı atfetmesine yeni bir açıklama getirme gereği duymuştur. Tunçay'ın yeni savına göre, bu karışıklık, Atatürk'ün kullandığı 1913 tarihli Osmanlıca çevirinin bozukluğundan kaynaklanmış olmalıdır.<sup>72</sup> Bu kötü çeviriyi kullanan Atatürk, Rousseau'nun kuvvetler ayrılığını reddettiğini anlayamamış olmalıdır. Ancak Tunçay'ın bu ikinci açıklaması da tartışmalıdır; zira Tunçay'ın bu çeviride bahsettiği ciddi çeviri hatası (çevirmenin bir yerde "güç"/"kuvvet" anlamına gelen Fransızca *puissance* sözcüğünü "hükümet" diye çevirmiş olması) her ne kadar tartışmalı olsa da, çevirinin diğer yerlerinde *puissance* tutarlı bir şekilde "kuvve" diye çevrilmiştir.<sup>73</sup> Dolayısıyla söz konusu pasajda (II 2 [2]) *puissance*'ın "hükümet" diye çevrilmiş olmasının başka bir sebebi olmalıdır.<sup>74</sup>

Tunçay'ın "Egemenliğin Bölünemezliği" başlıklı bölümdeki bu pasajın üzerinde durmasının sebebi, Rousseau'nun burada gayet açık bir şekilde "kuvvetler ayrılığını alaya aldığı"nı düşünmesidir.<sup>75</sup> Ancak Atatürk'ün bu bölümü okuduğu şüphelidir. Okuduğu sayfalara koyduğu işaretleri dikkate alacak olursak, Atatürk'ün *TS*'yi baştan sona okuduğuna dair kesin bir kanıt yoktur.<sup>76</sup> Atatürk'ün *TS*'de işaretlediği ilk bölüm 2'inci kitabın 6'ncı bölümüdür.<sup>77</sup> Dolayısıyla Atatürk'ün söz konusu bölümü okuyup Rousseau'yu yanlış anlamış olması pek makul bir açıklama değildir. Kaldı ki, Atatürk diğer pasajlardaki egemenliğin bölünemez ve devredilemez olduğunu belirten cümleleri okumuş ve işaretlemiştir.<sup>78</sup>

Tüm bunlardan anlaşılıyor ki Atatürk, Rousseau ve kuvvetler ayrılığına dair sözlerini irticalen yapmış değildir. Her ne kadar Montesquieu'a dair bilgisini, bu Meclis konuşmasından sonra edinmiş gözükse de, 1921'de Montesquieu diyeceği yerde yanlışlıkla Rousseau'nun ismini zikretmiş olması pek makul değildir. Nitekim, yukarıda örneklerini gördüğümüz üzere, Atatürk bu konuşmasının birçok yerinde Rousseau'nun *TS*'deki bazı açıklamalarını, bağlamından kopuk bir şekilde de olsa, kullanmıştır.

<sup>72</sup> Tunçay, *Eleştirel Tarih Yazıları*, s. 304.

<sup>73</sup> *Puissance législative* ve *puissance exécutive* terimleri "hükümet-i teşriye" ve "hükümet-i icraiye" diye çevrilmiştir.

<sup>74</sup> Aynı cümlede *force* sözcüğünün "kuvvet" diye çevrilmiş olmasını dikkate alırsak, çevirmen aynı cümlede iki farklı Fransızca sözcük için benzer Türkçe karşılıklar kullanmak istememiş olabilir.

<sup>75</sup> A.g.e., s. 303. Yukarıda bu paragrafın nasıl yorumlanması gerektiğine değinmiştik.

<sup>76</sup> Afet İnan'ın bahsettiği gibi, Atatürk'ün okurken kitabın üzerine işaret koyma ve not alma alışkanlığı vardır; *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*, s. 424.

<sup>77</sup> A.g.e., s. 287. Atatürk'ün okuduğu nüshada *TS*'nin işaretli bölümler şunlardır: 2'inci kitabın 6, 9 ve 12 nolu; 3'üncü kitabın 2 ve 4 nolu ve 6-9 ve 11-18 arasındaki; 4'üncü kitabın 1-4 arası bölümleri; bkz. Cengiz, *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar*, cilt 7, s. 282-327. Toplamda *TS*'nin yaklaşık yüzde yirmisi işaretlidir ama ilk ve son işaretli bölümler arasında kalan kısımlara da göz atılmış olması muhtemeldir.

<sup>78</sup> Cengiz, *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar*, cilt 7, s. 313-14, 317.

Tunçay, Tanyol’un eleştirisini “bilimsel ciddiyetle bağdaşmaz” bulur ve şöyle der: “Benim dediğimi çürütmek için, ya Atatürk’ün muhaliflerinin Kuvvetler Ayrılığı ve Dengesini değil, Kuvvetler Birliğini savunduklarını ya da Rousseau’nun Kuvvetler Birliğini savunmadığını kanıtlaması gerekirdi.”<sup>79</sup> Tunçay, her ne kadar bu iki seçeneğin pek mümkün olmadığını ima etse de her iki seçenek de savunulabilir.

Birinci seçeneğin olabirliğine yukarıda bir ölçüde değinmiştik. İkinci Grup’un amacı güçlü bir kuvvetler ayrılığı, hatta parlamenter sistemdeki gibi bir kabine hükümeti oluşturmaktan ziyade, 1921 Anayasında kanunla düzenlenmek üzere sonraya bırakılan Heyet-i Vekile’nin vazife ve sorumluklarını belirlemektir.<sup>80</sup> Komisyonun bağımsız üyelerinden Konya mebusu Mehmet Vehbi Efendi bunu hatırlatır ve şöyle der: “Bugün encümenin yapıp getirmiş olduğu kanun, Meclisin vazifesini tâyin ve tahdit ve kuvvei icraiyenin vazifesini tâyin ve tahditten başka bir şey midir, efendiler?” Bu konu daha uzun bir tartışma gerektirdiğinden burada sadece ikinci seçeneği değerlendirmek uygun olacaktır.

Tunçay’ın ikinci seçeneği aslında ima ettiği gibi savunulması zor bir tez değildir. Atatürk, Rousseau’ya neden kuvvetler ayrılığı görüşünü yakıştırmıştır? Konuşmanın bütünü dikkate alındığında bunun birkaç sebebi olduğu ortaya çıkıyor. Birincisi, Atatürk sadece kuvvetler ayrılığını değil meşrutiyet nazariyesinin bütününe hedef almıştır. Bu nazariyenin kurucuları arasında Montesquieu olduğu kadar Rousseau da vardır. Atatürk’e göre, kuvvetler birliği esasına dayanan Meclis hükümeti meşrutiyet nazariyesine dayananan Batı siyasal sistemlerinden (Amerika, Fransa, İngiltere) daha ileridir.<sup>81</sup> Meseleye bu açıdan bakıldığında, Montesquieu ile Rousseau arasındaki farklar önemini yitirmektedir.

Üzerinde daha fazla duracağımız ikinci bir sebep ise, yukarıda daha önce açıkladığımız üzere, Rousseau’nun gerçekten kuvvetler ayrılığının bir türünü savunmuş olması; ve bunun Atatürk’ün istediği tarzda, yürütme kuvvetine dayalı, kuvvetler birliği amacına hizmet etmeyecek oluşudur.

Atatürk’ün Rousseau’nun “kuvvetler ayrılığını alaya aldığı” pasajı okumuş olduğunun şüpheli olduğunu belirtmiştik. Ancak, *TS*’de kuvvetler ayrılığı çerçevesinde yorumlanabilecek başka pasajlar mevcuttur ki, Atatürk’ün bunları okumuş olması kesin veya kuvvetle muhtemeldir. Rousseau her ne kadar Locke ve Montesquieu çizgisinde bir kuvvetler ayrılığını savunmasa da, kuvvetler ayrılığının tek modeli yoktur.<sup>82</sup> Kaldı ki

<sup>79</sup> Tunçay, *Eleştirel Tarih Yazıları*, s. 302.

<sup>80</sup> Meclis görüşmelerinde tasarının “kabine” sistemi getirdiği eleştirileri karşısında, Salahattin Bey “biz Kabine diye bir şey söylemedik” der, Hüseyin Avni Bey de “icadedildi” diye ekler; bkz. *TBMM ZC*, Devre I, Sene 2, Cilt 14, 28/11/1921, s. 384. Ali Fuat Cebesoy, yasa tasarısının “kuvvetlerin tevzini” esasına dayandığını belirtir; Cebesoy, *Siyasi Hatıralar*, s. 72.

<sup>81</sup> Atatürk bu görüşü çok sonra da dile getirir. 7 Mart 1928 tarihli Fransız *Le Matin* gazetesine verdiği röportajda şöyle der: “Fransa İhtilali bütün cihana hürriyet fikrini nefheylemiştir ve bu fikrin halen esas ve menbaı bulunmaktadır. Fakat o tarihten beri beşeriyet terakki etmiştir. Türk demokrasisi Fransa ihtilalinin açtığı yolu takip etmiş, lakin kendisine has vasf-ı mümeyyizle inkişaf etmiştir.” Bkz. *ASD*, cilt 3, s. 120.

<sup>82</sup> Bkz. Vile, *Constitutionalism*, s. 2.

bu pasajlar Tunçay'ın anladığı tarzda bir kuvvetler ayrılığını savunmasa da, kuvvetler ayrılığı olarak anlaşılmaya gayet müsait olduğu gibi bu haliyle bile Atatürk'ün aklındaki kuvvetler birliği modeline uygun düşmemektedir.

Kuvvetler ayrılığına dair *TS*'nin ilgili pasajları şunlardır: III 1 [2-4], III 4 [1-2], III 7 [4] ve III 16 [1]. Bunlardan birincisi Atatürk'ün kullandığı kopyada işaretlenmemiş olsa da bu pasajın yer aldığı bölümü okuması kuvvetle ihtimaldir; zira bir önceki ve bir sonraki bölümler işaretlidir.<sup>83</sup> İkinci ve dördüncü pasajlar işaretli olmasa da bunların bulunduğu bölümler okunmuştur.<sup>84</sup> Üçüncüsü ise işaretlidir.<sup>85</sup>

Bir, iki ve dördüncü pasajlarda Rousseau, yukarıda değindiğimiz yasama ve yürütme arasında ayırmadan bahseder.<sup>86</sup> Konumuz için daha büyük önem taşıyan üçüncü pasajın bulunduğu bölüm ise "Karma Hükümetler/Yönetimler" (III 7) başlığını taşır. Atatürk'ün okuduğu nüshada bu bölümün kritik bir paragrafının tamamı sayfa kenarında dikey bir çizgi ile işaretlenmiş; bu paragrafın ilk cümlesinin de altı çizilmiştir.<sup>87</sup> Bu bölümde ve özellikle bu paragrafta Rousseau yönetimlerin bölünmesinin iyi bir şey olduğundan bahseder. Hatta buna iyi bir örnek olarak da İngiltere'yi gösterir (III 7 [1]).

Atatürk'ün işaretlediği paragrafta Rousseau şöyle der: "Yürütme erki yasamaya yeterince bağımlı değilse . . . bu orantısızlık hükümetin bölünmesi ile düzeltilmelidir. Böylelikle [hükümetin] tüm parçalarının uyruklar üzerindeki yetkisi daha az olmasa da, bölünmüş olmaları nedeniyle Egemen karşısındaki birleşik güçleri azalır" (III 7 [4]). Rousseau'nun "karma yönetim"den kastı "hiçbirinin diğerlerine tamamen bağımlı olmadığı gibi, birbirlerinden tamamen bağımsız da olmayan parçalara ayrılmış hükümet" biçimidir.<sup>88</sup> Rousseau, böylelikle bir nevi kuvvetler ayrılığını savunmuş olmaktadır; zira karma yönetim teorisi kuvvetler ayrılığı ile tarihsel ve kavramsal olarak ilişkilidir.<sup>89</sup> Atatürk'ün okumuş olduğu bu pasajlar açık bir şekilde aklındaki yürütme erkinin ön planda olduğu kuvvetler birliği modeli ile çelişmektedir.

#### 4. Değerlendirme ve Sonuç

Atatürk'ün Rousseau'dan etkilendiği şeklindeki yaygın kanının aksine 1921 Meclis konuşması, Atatürk'ün meşrutiyet nazariyesine; bu nazariyenin kaynaklarından birisi olarak gördüğü Rousseau'ya; ve bunların üzerinden Meclis'teki muhaliflerine yönelik eleştirilerini içerir. Rousseau'yu "mecnun" ve *TS*'yi "cinnet" halinde yazılmış olarak nitelendiren Atatürk, çok açık bir şekilde Rousseau'yu karşısında konumlandırmıştır.

<sup>83</sup> Cengiz, *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar*, cilt 7, s. 292-96.

<sup>84</sup> A.g.e., s. 298-99, 317-18.

<sup>85</sup> A.g.e., s. 302-04.

<sup>86</sup> Atatürk'ün kullandığı Türkçe çeviride bu iki unsur "kuvve-i teşriye" ve "kuvve-i icraiye" diye çevrilmiştir; bkz. Ruso, *Mukavele-i içtimâiye*, s. 97-8.

<sup>87</sup> Bkz. Cengiz, *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar*, cilt 7, s. 303-04.

<sup>88</sup> Gildin, *Rousseau's Social Contract*, s. 117.

<sup>89</sup> Vile, *Constitutionalism*, s. 3, 58-82, 102.

*Türkiye’de Rousseau Algısına Eleştirel Bir Bakış:  
Atatürk Rousseau’dan Etkilenmiş Miydi?*

İlginçtir ki bu ifadeler Rousseau’nun Atatürk üzerindeki olumlu düşünsel etkisinin bir kanıtı olarak yorumlanmıştır. Ancak bu Atatürk’ün sözlerinin bağlamından kopuk bir şekilde alıntılanması ile mümkün olabilmıştır. Rousseau’nun milli egemenlik fikri Atatürk’ü etkilemiş olabilir; ancak bu etkinin Namık Kemal gibi düşünürler üzerinden dolaylı olarak gerçekleşmiş olması daha muhtemeldir. Kaldı ki Türkiye Cumhuriyetinin kurucu ilkesi olan milli egemenlik üstünde Birinci Meclis hemen hemen hemfikirdir.

Rousseau’nun Egemen ile Hükümet ve Yasama ile Yürütme arasında yaptığı ayrımlar Atatürk’ün kafasındaki modelden ziyade yukarıda bahsettiğimiz yasa tasarısının getirmek istediği modele daha yakındır. Birinci Meclis’te Rousseau’nun ismi başka oturumlarda da zikredilmiş ve bu konuşmalar bize Rousseau’nun Hüseyin Avni Bey gibi İkinci Grup mebusları arasında da benimsenmiş olduğunu gösterir. Bu durum Atatürk’ün Rousseau’ya yönelik eleştirel sözlerinde muhalif mebusları da hedef aldığı izlenimini güçlendirmektedir.

“İcra Vekilleri Heyetinin vazife ve mesuliyetine dair” yasa tasarısının 15 Temmuz 1922 tarihinde Meclis’te ikinci defa görüşülmesi esnasında, İkinci Grup’tan olan Trabzon mebusu Ali Şükrü Bey Teşkilat-ı Esasiye’deki milli egemenlik ilkesinin arkasında Batı toplumunun ihtiyaçlarına yanıt veren Rousseau’nun fikirlerinin olduğundan eleştirel bir şekilde bahseder.<sup>90</sup> Bu eleştiriye yanıt veren Birinci Grup’tan Edirne mebusu Mehmet Şeref Bey, Teşkilat-ı Esasiye’nin Rousseau’ya değil İslami kaynaklı olan “şura esasına” dayandığını belirtir; ve Atatürk’ün Rousseau için kullandığı “mecnun” nitelemesini tekrarlar: “Esasen efendiler Jean Jacques Rousseau denilen mecnunun, bugün Garp’ta dahi, bir mevkii yoktur. Sonra burada böyle düşüncelerle kanun denilen şey tedvin edilemez.”<sup>91</sup> Yine Birinci Grup’tan Kütahya mebusu Ragıp Bey de Ali Şükrü Beye, “Teşkilâtı Esasiye Kanununu Jean Jacques Rousseau” değil kendisinin de dahil olduğu Meclis’in yazmış olduğunu hatırlatır.<sup>92</sup>

Aynı oturumda söz alan Hüseyin Avni Bey ise bu eleştiriler karşısında Meclis’e şöyle seslenmek gereğini duyar: “Bu lâyiha nerden alınmıştır! Efendiler bu lâyiha tarihten, ihtiyaçtan alınmıştır. Jean Jacques Rousseau’nun ilmine bütün cihan hürmet ederken, biz de ona hürmete mecburuz. (Bravo sadaları). Her halde Jean Jacques Rousseau’yu tebci etmek vazifemizdir. (Bravo sadaları).” Bu konuşması esnasında bir mebusun “Jean Jacques Rousseau’ya deli diyenler var” demesi üzerine ise şöyle yanıt verir: “Ona mecnun diyenlerin o söz kendine kalır. Herkes bir şey söyleyebilir, sözler ferdîdir, mütalaat, şahsi mütalaattır, her söz şahsa aittir, şahsa inhisar eder. Biz istersek kabul, istersek reddederiz. Ben, reddettim.

<sup>90</sup> TBMM ZC, Devre I, Sene 3, Cilt 15, 15/7/1922, s. 394-96. Yukarıda değindiğimiz gibi İkinci Grup homojen değildir ve Ali Şükrü Beyin milliyetçi muhafazakar diyebileceğimiz bir siyasi çizgisi vardır.

<sup>91</sup> A.g.e., s. 398. Atatürk de “halk hükümeti”ni (hükümet-i avam) “Şûrâ hükümeti” olarak niteler; bkz. Arı İnan, 1923 Eskişehir-İzmit Konuşmaları, s. 97. “Şura” (ve aynı şekilde aynı kökten gelen “meşveret”) sözcüğünün İslami çağrışımı olduğu gibi, o dönemde Türkçeye “şûrâ” olarak çevilen Sovyet sistemindeki “sovyet”leri de çağrıştırır.

<sup>92</sup> TBMM ZC, Devre I, Sene 3, Cilt 15, 15/7/1922, s. 408.



*Özgüç ORHAN*

Çünkü ben, ondan birkaç kelime istifade ettim. . . . Kimin ağzından çıkarsa çıksın, hakikatin mahiyeti değişmez.”<sup>93</sup> Hüseyin Avni Beyin gerek Birinci Grup’tan gerek İkinci Grup’tan gelen tenkitlere karşı Rousseau’yu savunması ve dinleyicilerden gelen “bravo sesleri” Birinci Meclis’te Rousseau’nun başka sevenleri olduğunu da bize gösterir. Dolayısıyla, Rousseau’nun siyasal fikirlerinin Atatürk ve genel olarak Türkiye siyaseti üzerindeki etkisinin yeniden düşünülmesi gerektiğini söyleyebiliriz.

---

<sup>93</sup> A.g.e., s. 399.

### KAYNAKÇA

- AKIN, Rıdvan. *TBMM Devleti 1920-1923: Birinci Meclis Döneminde Devlet Erklere ve İdare*. İstanbul: İletişim, 2001.
- AKYOL, Taha. *Atatürk’ün İhtilal Hukuku*. İstanbul: Doğan Kitap, 2012.
- ARSLAN, Zühtü. “Rousseau’nun Hayaletleri: Yeni Devlet Eski Söylem.” *Doğu Batı* 6/21 (2002-03): 11-29.
- ASLAN, Yavuz. *Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti’nin Kuruluşu, Evreleri, Yetki ve Sorumluluğu (23 Nisan 1920 - 30 Ekim 1923)*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2001.
- ATATÜRK, Mustafa Kemal. *Nutuk*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- Atatürk’ün Bütün Eserleri*. 30 Cilt. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998-2011.
- Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri*. 3 Cilt. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2006.
- BORAK, Sadi. *Atatürk’ün Resmi Yayınlara Girmemiş Söylev, Demeç, Yazışma ve Söyleşileri*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1997.
- CEBESÖY, Ali Fuat. *Siyasi Hatıralar: Büyük Zaferden Lozan’a Lozan’dan Cumhuriyete*. Üçüncü Baskı. Der. Osman Selim Kocahanoğlu. İstanbul: Temel Yayınları, 2011.
- CENGİZ, Recep, der. *Atatürk’ün Okuduğu Kitaplar*. 24 Cilt. Ankara: Anıtkabir Derneği Yayınları, 2001.
- COBBAN, Alfred. *Rousseau and the Modern State*. London: Allen & Unwin, 1934.
- DEMİREL, Ahmet. *Birinci Meclis’te Muhalefet: İkinci Grup*. İstanbul: İletişim, 1994.
- DEMİREL, Ahmet. “Milli Mücadele Döneminde Birinci Meclis’teki Liberal Fikirler ve Tartışmalar.” Yılmaz, *Liberalizm* içinde, s. 164-84.
- DEMİREL, Ahmet. “Hüseyin Avni Ulaş.” Yılmaz, *Liberalizm* içinde, s. 170-80.
- DEMİREL, Ahmet. *İlk Meclis’in Vekilleri*. İstanbul: İletişim, 2010.
- DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Vrin, 1970.
- FEYZİOĞLU, Turhan. *Türk Millî Mücadelesi’nin ve Atatürkçülüğün Temel İlkelerinden Biri Olarak Millet Egemenliği*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 1999.
- FURET, François. “Rousseau and the French Revolution.” Orwin ve Tarcov, *The Legacy of Rousseau* içinde, s. 168-81.
- GILDIN, Hilail. *Rousseau’s Social Contract: The Design of the Argument*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- GOLOĞLU, Mahmut. *Cumhuriyete Doğru (1921-1922). Milli Mücadele Tarihi*. Cilt 4. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- HANİOĞLU, Şükrü. *Atatürk: An Intellectual Biography*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- İNAN, Afet. *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2007.
- İNAN, Arı. *Gazi Mustafa Kemal Atatürk’ün 1923 Eskişehir-İzmit Konuşmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1982.
- KANSU, Aykut. “Kemalist ‘Yeni Düzen’ Projesine Direniş.” *Birinci Meclis* içinde, der. Cemil Koçak, s. 135-61. İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları, 1998.
- KÖKER, Levent. *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.

- MANGO, Andrew. "Atatürk." *The Cambridge History of Turkey, Cilt 4: Turkey in the Modern World* içinde, der. Reşat Kasaba, s. 147-72. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Milli Kütüphane Genel Müdürlüğü. *Atatürk'ün Özel Kütüphanesinin Kataloğu*. Ankara: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı, 1973.
- ORWIN, Clifford ve Nathan Tarcov, der. *The Legacy of Rousseau*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- ÖZ, Baki. *Atatürk'ün Düşünce Yapısının Oluşumu*. İstanbul: Can Yayınları, 1996.
- ÖZBUDUN, Ergun. *1921 Anayasası*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 1992.
- PARLA, Taha. *Türkiye'de Anayasalar*. Dördüncü Baskı. İstanbul: İletişim, 2007.
- PARLA, Taha. *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*. 3 Cilt. İstanbul: Deniz Yayınları, 2008.
- QVORTRUP, Mads. *The Political Philosophy of Jean-Jacques Rousseau: The Impossibility of Reason*. Manchester: Manchester University Press, 2003.
- RAWLS, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emile; or, On Education*. Çev.: Allan Bloom. New York: Basic Books, 1979.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *The Social Contract and Other Political Writings*. Der. ve çev. Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- RUSO, Jan Jak. *Mukavele-i içtimâiyye yahut hukuk-u siyâsiye kavâid-i esâsiyesi*. İstanbul: Matbaa-i Hayriye ve Şurekâsı, 1913.
- SALKEVER, Stephen G. "Interpreting Rousseau's Paradoxes." *Eighteenth-Century Studies* 11/2 (1977/78): 204-226.
- TANYOL, Cahit. *Atatürk ve Halkçılık*. Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları, 1981.
- TUNAYA, Tarık Zafer. *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1938)*. Cilt 2, *Mütareke, Cumhuriyet ve Atatürk (1918-1938)*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002.
- TUNÇAY, Mete. *Eleştirel Tarih Yazıları*. Ankara: Liberte, 2006.
- TURAN, Şerafettin. *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1982.
- TÜFEKÇİ, Gürbüz. *Atatürk'ün Düşünce Yapısı*. Ankara: Aydın Matbaacılık, 1981.
- TÜFEKÇİ, Gürbüz. *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar*. 2 Cilt. Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları, 1983-85.
- VILE, M. J. C. *Constitutionalism and the Separation of Powers*. Indianapolis: Liberty Fund, 1998.
- WILLIAMS, David L. *Rousseau's Social Contract: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- YILMAZ, Murat, der. *Liberalizm. Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*. Cilt 7. İstanbul: İletişim, 2005.

*Türkiye'de Rousseau Algısına Eleştirel Bir Bakış:  
Atatürk Rousseau'dan Etkilenmiş Miydi?*

# KLASİK YUNAN TRAGEDYASINDA AD(LANDIRMAN)IN “TRAJİK” İŞLEVİ

Erman GÖREN\*

## ÖZET

Arkaik Yunan toplumunda adlar yalnızca ait oldukları kişiye işaret eden birer etiketten fazlasını ifade eder. Bu bağlamda adlar ait oldukları kişi ya da nesnenin bir tür “metafor”u olarak değerlendirilebilir. Toplumsal söylem üretiminin en önemli temsilcisi olan şairler bu temel toplumsal inanışa dayanarak Arkaik Yunan Şiiri’nde özellikle kişi adlarını etkili birer anlatım aygıtı olarak kullanmışlardır. Arkaik döneme özgü bu yaklaşım MÖ 6. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tragedyanın kurucu şairleri tarafından devralınmıştır. Bu türden ad(landırma)lar tragedya şairleri tarafından tragedyanın özelleşmiş amaçlarını gerçekleştirmek üzere ustalıkla kullanılmıştır. Bu özelleşmiş amaçlar arasında “trajik” olanın kahramanın karakterinde ya da eylemlerinde nasıl ortaya çıktığını ve onun akıbetini nasıl belirlediğini ortaya koymak ilk sıralarda yer alır. Zira “trajik” olanın tragedya sahnesinde tam olarak ortaya çıkması şairin nihai amacıdır. Bu makalede klasik tragedyayla ilgili antik tanıklıklardan başlayarak çağdaş düşüncedeki alımlanışına kadar “trajik” olanın geçirdiği tarihsel evrim süreci bağlamında bu kavrayışın anlamı tartışılacak. Bunun yanı sıra belli başlı tragedya şairlerinin eserlerinden örnekler eşliğinde “trajik” olanın işfa edilmesinde ad(landırma)ların oynadığı önemli rol çözümlenecektir.

**Anahtar Sözcükler:** Acıma ve Korku, Ad, Adlandırma, Mimesis, Ritüel, Trajik.

## (The Tragic Function of Name/Naming in Classical Greek Tragedy)

### ABSTRACT

Names express more than an etiquette that implies only the person they belong to in Archaic Greek society. In this context names can be considered as “metaphors” of the person or thing they designate. Being one of the most important agents of discourse production, poets have used names as effective narrative instruments with regard to this basic social belief. This approach of the archaic period has been inherited by the founder poets of tragedy since the second half of the sixth century BCE. The so-called names/namings have been used ingeniously by the tragedians in obtaining the specific objectives of tragedy. Among these objectives, putting forth the emergence of the “tragic” in the hero(ine)’s character and in his/her acts, and the way in which it determines his/her doom has priority. In this article I will investigate the significance of the term “tragic” starting with the ancient testimonies about tragedy up to the contemporary reception of extant literature. Besides, I will scrutinize how names/namings represent the “tragic” in various excerpts of principle tragic poets.

**Keywords:** Fear and Pity, Mimesis, Name, Naming, Ritual, Tragic.

---

\* İstanbul Üniversitesi Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü Eski Yunan Dili ve Edebiyatı öğretim üyesi. [ermangoren@gmail.com](mailto:ermangoren@gmail.com)

**FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2014 Bahar, sayı:17, s. 237-63.**  
**ISSN 1306-9535, [www.flsfdergisi.com](http://www.flsfdergisi.com)**

## Giriş

Homerosçu şiirden itibaren<sup>1</sup>, ad(landırma)ların büyüsel bir yönü olduğu fikri oldukça belirgindir. Öyle ki Homerosçu “gezgin şairler” (*rhapsôidoi*) için, sadece bir nesnenin ya da kişinin adlandırılması değil, bir adın telaffuz edilmesi dahi büyüsel bir etki alanının ortaya çıkmasına neden olur.<sup>2</sup> Adı dedesi tarafından konan Odysseus örneğinde olduğu gibi,<sup>3</sup> yeni doğmuş bir bebeğin adlandırılması nasıl onun kaderini belirliyorsa, düşmanlık gütmeye ihtimali olan bir yabancıнын, öğrendiği adla yapabileceği büyü de benzer şekilde adın sahibinin yazgısını değiştirebilir; hatta başına büyük felaketler getirebilir. Bu bağlamda, özel adların “şeffaf” bir doğaya sahip olduğu söylenebilir. Adların “şeffaf” oluşu, dikkatini adın “semantik içeriği”ne yönelten gözlemcilerin bu içeriği çepeçevre saran sessel dış kabuğun içini –bütünüyle olmasa da kısmen– görebileceği anlamına gelmektedir. Homerosçu bağlamda bu özellikleriyle belirginleşen adlar, çağdaş ad araştırmacıları tarafından “konuşan adlar” (İng. *speaking names*, Alm. *sprechende* ya da *redende Namen*, Fra. *noms parlants*, İta. *nomi parlanti*) terimiyle ifade edilmiştir.<sup>4</sup> “Konuşan adlar” tanımlaması, adların “şeffaf” doğasının bir adım ötesine geçerek, adın ait olduğu nesneyi gözlemleyen kişiye kendi doğasını dillendirmesine de işaret eder. Kamptz bu etkileşimi şu şekilde tarif eder: “Mitsel figürlerin adlandırılması onlardan oluşan ya da onlar tarafından uyandırılması gereken tasavvurla herhangi bir şekilde ilişkiye girerse, işte o zaman ‘dile gelen’ ya da ‘konuşan’ adlar olarak tanımlanan şey ortaya çıkar.”<sup>5</sup>

Adların bu “konuşan” niteliği Homerosçu şaire elverişli bir şiirsel üretim aygıtı sağlarken, büyüsel yönü yüzünden sakınılacak bir öge, bir tür “tabu” meydana getirir. Dolayısıyla şair, anlatısını söz konusu adların “semantik içerikleri” üzerine kurarken oluşturduğu bu “şeffaf” yapı, adların herkese –özellikle kötü niyetli kişilere– rastgele söylenmemesi konusunda bir uyarıyı da ifade eder. Bu makale ad(landırmay)la ilişkin bahsedilen geleneksel algının Klasik Yunan tragedyası çerçevesinde adların etkin bir şekilde, özellikle de trajik bir bağlam oluşturmak üzere kullanılmasına zemin hazırladığı temel savından kalkış noktasını almaktadır. Dolayısıyla Yunan şiirindeki bu geleneksel algıdan yararlanan tragedya şairlerinin (özellikle Aiskhylos, Sophokles, Euripides’e yoğunlaşarak), “trajik” anlatımın kurulmasında adları nasıl kullandıklarının incelenmesi bu makalenin temel

<sup>1</sup> Antik metinler için aksi belirtilmedikçe *Thesaurus Linguae Graecae*’da (TLG) yer alan standart metinler kullanılmıştır. Antik yazarlar ve eserleri ile kaynakçada akademik dergiler için *OCD*<sup>3</sup>’nin kısaltmaları temel alınmıştır. Doğrudan alıntılar için Yunanca alfabe, gönderme yapılan kavram ve sözcükler için harf çevirisi kullanılmıştır. Alıntıların çevirileri yine aksi belirtilmedikçe yazara aittir.

<sup>2</sup> Bkz. Austin, “Name Magic in the Odyssey,” s. 1-19.

<sup>3</sup> Homerosçu etimolojinin en belirgin örneklerinden birini oluşturan Odysseus adına dair geleneksel yaklaşım Sophokles tarafından olduğu gibi devralınmıştır. Sophokles’in anonim yaşamöyküsü yazarı tarafından bu durum vurgulanırken (*Vita Sophoclis* 20), Sophokles’in şu dizesine gönderme yapılır (Soph. fr. 965 TrGF): ὀρθῶς δ’ Ὀδυσσεύς εἶμ’ ἐπώνυμος κακῶν | πολλοὶ γὰρ ὠδύσαντο δυσμενεῖς ἐμοί (Dosdoğru *Odysseus*’um işte, şerre göre konmuş adım | çünkü pek çok düşmanım *hiddetlenmiştir* bana).

<sup>4</sup> Debus, *Namen in literarischen Werken. (Er-)Findung – Form – Funktion*, s. 58-63.

<sup>5</sup> Kamptz, *Homerische Personennamen: Sprachwissenschaftliche und historische Klassifikation*, s. 25.

amacıdır. Bu amaç doğrultusunda, üzerinde farklı bakış açılarından oldukça yoğun tartışma yürütülmüş bir kavrayış olan “trajik” terimiyle tam olarak neyi kastettiğimizi ortaya koymakla işe başlayacağız. Ancak bu incelemede oldukça iyi bilindiği halde sıklıkla göz ardı edilen yönlemsel bir sorunla karşı karşıya olduğumuzun bilincindeyiz. Tragedya üzerine yürütülen tartışma günümüze bütün icra öğelerinden arınmış bir şekilde ulaşan metinlere mahkûm kalmaktadır. Oysa bu tartışmanın başlangıcında yer alan Aristoteles, tragedyanın sadece “şiiresel” bir kategori olmadığını, oyunculukla ilişkisi bulunduğunu ve müzikal niteliklerinden soyutlanamayacağını açıkça dile getirir.<sup>6</sup> Bu engeli aşmak üzere yönelebileceğimiz, Latacz’ın dikkati çektiği, “üretim ve alımlanış koşullarının yeniden oluşturulması”nda bütün yönleriyle başarıya ulaşılması olanaksız görünmektedir.<sup>7</sup> Ancak “trajik” olan ve ad(landırma)ların trajik işlevi üzerine yürüteceğimiz tartışmada bu “koşulları” mümkün olduğu ölçüde hesaba katmaya çalışacağız. Latacz bu koşulları dört ana başlık altında ele alır: (1) “yer bağımlılığı,” (2) “amaç bağımlılığı,” (3) “yarışma bağımlılığı” ve (4) “araç bağımlılığı”. Tragedyanın icra edildiği mekânlar, bir yarışma bağlamında yer alıyor oluşu ve bu türe sağlanan araçların çizdiği sınırlar hep dışsal etmenler olarak belirleyicidirler. Ancak tragedyanın amacı onun içsel köklerini özellikle dinsel/ritüel kaynaklarını, dolayısıyla içeriğini inşa eden “mitos ilintisi”ni ifade eder. Trajik olanla ve özellikle ad(landırma)lar çerçevesinde trajik işleve ilişkin araştırmamız, öncelikle bu “içsel kökleri” yoklamamızı gerektirmektedir.

### **“Trajik” Olan, Tragedyanın İşlevi ve Aristotelesçi *Mimêsis* ve *Katharsis***

Bu noktada, tartışmaya “tragedya”nın kendi adından başlamak “trajik” kavrayışının neliğini anlamakta anahtar bir rol oynayabilir. *Tragôidia* sözcüğü genellikle “keçilerin şarkısı” ya da daha doğru bir çeviriyle “tekelerin şarkısı” (*tragôn ôidê*) olarak açıklanmıştır. Bunu erken dönemde tragedyanın içinde filizlendiği Dionysos Şenlikleri’ndeki *satyros* figürünün etkin rolüyle ilişkilendirmek mümkündür.<sup>8</sup> Dolayısıyla belirli bir bakış açısıyla şarkıyı dillendirenlerin keçi kılığına bürünmüş olmalarının ya da keçiye benzer doğalarının bu adlandırmada belirleyici olabileceği

<sup>6</sup> Arist. *Poet.* 1462a 11-14, krş. 1450b 18-19.

<sup>7</sup> Latacz, *Antik Yunan Tragedyaları: Tüm Oyunlar, Tarih – İnceleme – Yorum*, s. 12 vdd.

<sup>8</sup> Bu yaklaşımı büyük ölçüde reddeden Scullion tragedyanın sadece Dionysos tapımındaki ritüellerle ilişkilendirilmesinin yanlış olduğu savını ortaya atar. Scullion’a göre (“Nothing to Do with Dionysus’: Tragedy Misconceived as Ritual,” s. 125), tragedyanın kökeninin sadece Dionysos’a bağlanması ve geniş tragedya koleksiyonundaki pek çok farklı tanrıya gönderme yapan ritüel öğenin hep bir *interpretatio dionysiaca* süzgecinden geçirilmesi anlayışımızın tek yönlü olmasına neden olmaktadır. Bu konuda biz daha orta yol bir tutumu takip etmeye çalışacağız. Bizce tragedyanın ritüel kökeninin Dionysos kültürüne dayandığı kabul edilebilirse de, daha sonra kendi özgün kimliğini kazanan tragedyanın yorumlanmasında Dionysosçu öğelerin mutlak egemenliğinden kaçınmakta fayda vardır. Bu nedenle, ad(landırmay)la “trajik” olan arasındaki ilişkiyi çözümlemek adına Dionysos kültürünün bilinen ritüel öğelerinden çok yararlanmamıza karşın, bunları tek kaynak olarak kullanmayacağımızı belirtmek isteriz. Tragedyanın kökenine dair sorunla ilgili kapsamlı incelemeler olarak bkz. Lesky, *Die tragische Dichtung der Hellenen*, s. 17-48 ve Untersteiner, *Le origini della tragedia e del tragico. dalla preistoria a Eschilo*, passim.

düşünülebilir. Bu fikir hâlâ kimi bilim insanlarınca kabul edilse de<sup>9</sup> belirli çevrelerce bütünüyle terk edilmiştir. Nitekim tekenin Dionysos’a kurban edilen hayvanlardan biri olması, “teke”ye yapılan vurgunun kurban ritüelleri çerçevesinde ele alınması gerektiği yaklaşımına zemin hazırlamıştır.<sup>10</sup> Bu doğrultuda Seaford’un çalışmaları kurban ritüellerinin oldukça derin bağlarla birbirine bağlı olduğunu ve tragedya bağlamındaki kurban ritüellerinin köklerinin Homerosçu uygulamalara kadar takip edilebileceğini ortaya koymuştur.<sup>11</sup>

Öte yandan, Winkler tragedya korosunun *epheboi* adı verilen ergenlik çağındaki erkek çocuklarından oluşturulduğunu iddia ederek “tekelerin şarkısı” deyişinin yorumlanışına yeni bir boyut kazandırmıştır.<sup>12</sup> Öyle ki Winkler’e göre “tekelerin şarkısı” ifadesi *epheboi* korosunun sesleri çatallanan buluş çağındaki delikanlılarının nobran ve küstah davranışlarına gönderme yapar. Gerek Dionysosçu kurban temasının gerekse *epheboi* korosunun “*tragôidia*” adındaki olası belirleyiciliği temelde Dionysosçu ritüelden ya da ritüel içindeki rekabetçi kültürden uzaklaşmaz. Nitekim Else’in “*tragôidoi* aslında tragedyadaki ödül için mücadele eden resmi yarışmacıların unvanıydı” şeklindeki yerinde hatırlatması,<sup>13</sup> tragedyayı tam da rekabetçi Yunan kültürünün<sup>14</sup> merkezine yerleştirmektedir. Buna göre, söz konusu mücadelenin yarışmacıları bir “teke” için rekabet eden “şarkıcı”lardır. Bu “teke” ritüelin sonunda kurban da edilse birinciye verilen bir ödül de olsa rekabetin belirleyiciliği değişmez. Dolayısıyla teması “teke” olan yarışmanın aktörleri olan şarkıcıların mücadelesi, tragedyanın köklerini teşhis edebilmek için kullanılabilir. *Tragôidoi* adı verilen icracılar ilk olarak muhtemelen Thespi’sin idaresi altında Peisistratos’un Atina’da oldukça uzun süren tiranlığına denk gelen MÖ 534’te sanatlarını icra etmişlerdir. Ancak yetişkin erkek ve delikanlılarda *dithyrambos* yarışmalarına ödül koyulması MÖ 508’de Kleisthenes’in anayasal reformlarıyla gerçekleşmiştir.<sup>15</sup> Dolayısıyla artsüremli bir incelemeyle, *tragôidos*’ların başlangıçta sadece “onursal” olan başarıları, ilerleyen zamanda maddi bir ödülle de taçlandırılmıştır. Bu ilk icralardaki “onursal başarı”nın kökensel niteliği, ancak *tragôidos*’ların mücadelesinin dinsel-

<sup>9</sup> Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, s. 20, 96-97, 98, 129; Seaford, *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-State*, s. 267-269.

<sup>10</sup> Krş. Burkert, “Greek Tragedy and Sacrificial Ritual,” s. 87-121.

<sup>11</sup> Seaford, *a.g.e.*; “Homeric and Tragic Sacrifice,” s. 87-95; Money and the Early Greek Mind: *Homer, Philosophy, Tragedy*, passim).

<sup>12</sup> Winkler, “The Ephebes’ Song: *Tragôidia* and Polis,” s. 26-62.

<sup>13</sup> Else, *Aristotle: Poetics*, s. 56 apud Kaufmann, *Tragedy and Philosophy*, s. 34.

<sup>14</sup> Nietzsche’nin “*der agonale Geist*” olarak nitelediği olgunun bir yönü “atletik yarışma”lardı (Nietzsche, “Homer’s Wettkampf,” s. 783-792). Ancak kökleri Arkaik Çağ’dan itibaren aristokratik kültürün en önemli amblemelerinden biri olan askeri etkinliğe kadar geri götürülebilen bu rekabet kültürü müzikle birlikte şiir söyleme alanını da kapsamaktaydı (Burkert, *Greek Religion*, s. 105). Nitekim *agôn* sözcüğü çeşitli yarışmalara gönderme yapmasına rağmen, “bir araya gelmek, toplanmak” anlamındaki *syn-agô* sözcüğündeki *agô* kökünden türemektedir. Dolayısıyla “rekabetçi Yunan kültürü” bağlamında *agôn*’un “yarışma” anlamının yanı sıra “toplanma” anlamının da göz önünde bulundurulması gerekir. Kökeninde yer alan askeri çağrışımlarla birlikte düşünüldüğünde, aynı amaç uğrunda savaşanların bir araya gelmesi ve daha iyi dövüşmek üzere yarışması temaları daha net bir şekilde ortaya çıkacaktır.

<sup>15</sup> Siewert, *Die Trittyen Attikas und die Heeresreform des Kleisthenes*, s. 62-67.



ritüel köklerinin incelenmesiyle açığa çıkarılabilir. O halde, bu mücadelenin dinsel-ritüel bağlamı tam olarak nedir? Kerényi tragedya ve onun amaçları konusundaki araştırmayı özellikle dinsel-ritüel kökleri doğrultusunda derinleştirmek gerektiğine dikkati çekmektedir:

Aristoteles hem bir tragedyadaki izleyicilerin zihinlerinde neler olduğunu, hem de yılda bir kez tekrar eden Eleusis girişimi tarafından elde edilen tecrübeyi araştırmıştır. [... acıma ve korku yoluyla tragedyanın katharsis'i sağlaması] tamamen “estetik” bir öğreti olarak kabul edilemez; biz bunu, daha ziyade Yunan tragedyasının kaynaklık ettiği halk üzerindeki etkisinin fenomenolojisine dair empirik bir katkı olarak görmeliyiz.<sup>16</sup>

Aristoteles'in “trajik” tanımına yönelik araştırmalar bir yanıyla bu türden olası “empirik bir katkı”nın izinde ilerlerken, diğer yandan felsefi bir zeminde derinleştirilmiştir. Zira söz konusu dinsel/ritüel bağlama ilişkin oldukça kısıtlı, kimileyin bölük pörçük bilgimiz yüzünden yukarıdaki sorunun cevabını maddi verilere dayanarak vermek oldukça zordur. Dolayısıyla bir yapbozun parçalarını anıştıran verilere bütünlüklü bakış yöneltebilmek üzere incelemeye baştan değil de sondan, bütün sürece panoramik bir gözle bakmış olması beklenen Aristoteles'in MÖ yakl. 335'te kaleme aldığı düşünülen *Peri Poiêtikês* eserindeki saptamalarından başlanması zorunlu hale gelir. Nitekim trajik olanın tanımlanmasıyla ve tragedyanın işleviyle ilgili tartışmanın başlangıcı Aristoteles'in *katharsis*'le ilgili görüşlerine kadar geri götürülebilir. Özellikle trajik olanın şiirsel boyutuna dair düşünceler, edebiyat eleştirmeni Gotthold Lessing'in ortaya koyduğu yeni bakış açılarına kadar, Aristoteles'in *katharsis* kavrayışının belirlenimi altında geliştirilmiştir.<sup>17</sup> Dolayısıyla Aristoteles'in söz konusu saptaması trajik olana dair tartışmanın kaçınılmaz başlangıç noktasıdır:

ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἔχουσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἑκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.

Demek ki tragedya soylu, tamamlanmış ve yüce bir eylemin taklididir; bunu bölümleri içindeki her bir farklı biçime göre haz veren söylemle yapar. Bu taklit, anlatımla değil, eyleyen kişiler tarafından yapılır; uyandırdığı *acıma ve korku aracılığıyla* da, bu türden tecrübelerin<sup>18</sup> *katharsis*'ini gerçekleştirir.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Kerényi, *Eleusis: Anne Kızın Arketip İmgesi*, s. 158-159.

<sup>17</sup> Krş. Kommerell, *Lessing und Aristoteles: Unterschung über die Theorie der Tragödie*, passim.

<sup>18</sup> Bu bağlamdaki *pathêmatôn*'u Nussbaum'un önerisine (“TRAGEDY AND SELF-SUFFICIENCY: PLATO AND ARISTOTLE ON FEAR AND PITY,” s. 145 dn. 65) uyarak “tecrübeler” olarak karşılamayı tercih ettik. “Heyecan” ya da “duygu” karşılığı okuyucuyu, *pathêma*'nın, izleyicinin tragedyadaki mimetik eylem karşısında maruz kaldığı durumu ifade eden özel vurgusundan uzaklaştırmaktadır.

<sup>19</sup> Arist. *Poet.* 1449b24-28.

Bu oldukça yoğun bir şekilde tartışma konusu edilmiş kısımda, nesnesi “eylem”ler (*praxis*) olarak belirtilen *mimêsis* ile “acıma ve korku aracılığıyla” (*di’ eleou kai phobou*) gerçekleşen *katharsis* kavrayışları özellikle ön plana çıkmaktadır. Woodruff’ın altını çizdiği üzere, Aristoteles’in *mimêsis*’le ifade etmek istediği kavrayış ne şiiri pejoratif yan anlamlarıyla bir tür “salt kopya” olarak ele alan Platon’un indirgeyici yaklaşımıyla, ne de çağdaş göndermeleriyle yanıltıcı olabilen “taklit”le özdeşleştirilebilir.<sup>20</sup> Buradaki en önemli nokta *mimêsis*’in “benimle belirli bir durumdaki fiili tecrübe arasında” olması, ancak “benimle yıllar içinde geliştirdiğim ahlaksal karakter arasında” olmamasıdır.<sup>21</sup> Dolayısıyla Aristoteles nezdinde *mimêsis*’in merkezinde mutlaka biricik, belirli bir yerde ve zamanda (*hic et nunc*) icra edilen “eylem” durur. Bu trajik *mimêsis*’in evrensel kapsayıcılığının formülü gibidir. Çünkü Aristoteles’in de vurguladığı gibi “insanda taklit doğustandır” (*to te gar mimesthai symphyton tois anthrôpois*: Arist. *Poet.* 1448b5 vdd.). Şairin bu doğuştan gelen itkiyle yaptığı şey bir eylemi tasvir etmek değildir, tragedya şairinin elinde *mimêsis* bir eylemin yeniden-sunulmasıdır; öyle ki drama tam da mimetik bir eylem olarak belirir.<sup>22</sup> Daha sonra örneklerle daha ayrıntılı bir şekilde üzerinde duracağımız üzere, ad(landırma)lara bu mimetik eylemin işlerliğini kolaylaştıran birer aygıt olarak başvurulmuştur.

Söz konusu mimetik eylemin amacı olarak sunulan *katharsis*’in ne türden bir “arın(dır)ma” olduğu konuyla ilgili bilim insanları tarafından farklı yönleriyle tartışılmıştır. *Katharsis*’in buradaki anlamının doğru anlaşılması, yukarıda ifade edilen iki terimin (*eleos* ve *phobos*) içeriğinin tam olarak karşılanmasına bağlıdır. Bu sözcükler için genel olarak kullanılan karşılıklar (sırasıyla *acıma* ve *korku*) tragedyanın özelleşmiş bağlamının kavranmasını güçleştirmektedir. Nitekim Kaufmann yerinde bir şekilde *eleos* sözcüğü için “acıma” ya da “merhamet etme” yerine, izleyicinin kendini sahnedeki kahramanın yerine koymasına gönderme yapan “sempati”<sup>23</sup> karşılığını önerir.<sup>24</sup> Zira tragedya ya da komediya izleyicisinin tam olarak yaşadığı duygulanım, sahneye koyulan eylemi kendi tecrübesiymişçesine hissetmek olarak tarif edilebilir. Keza *phobos* sözcüğü içinse, yaşanan tecrübeyi oldukça genelleştiren bir terim olan “korku” yerine, Kaufmann tarafından “dehşet” karşılığı önerilmektedir. Öyle ki Kaufmann’ın bu önerileri de bariz bir şekilde *katharsis*’in ritüel yönüne vurgu yapmaktadır. Suç işleyerek ya da doğal bir etkinlik (doğum yapma, kanla temas vb.)

<sup>20</sup> Woodruff, “ARISTOTLE ON *Mimêsis*,” s. 73-95.

<sup>21</sup> Woodruff, *a.g.e.*, s. 93.

<sup>22</sup> KOSMAN, “ACTING: DRAMA AS THE *Mimêsis* OF *Praxis*,” s. 57; KRŞ. TWINNING, *Aristotle’s Treatise on Poetry Translated; With Notes on the Translation, and on the Original; and Two Dissertations, on Poetical, an Musical, Imitation* s. 21.

<sup>23</sup> Buradaki “sempati” kavrayışı dilimize girdiği anlamıyla “sıcakkanlılık”la değil, antikçağda özellikle büyü uygulamalarına damgasını vuran *sympatheia* ile ilişkilidir ve ifade ettiği kavrayış daha çok Türkçedeki “empati” sözcüğüne karşılık gelir. Zira sempatik olan kişi ötekinin yerine kendini koyar, onunla hemhal olur. Dolayısıyla *eleos*, “acıma”da olduğu gibi bir ötekileştirme sürecini değil, tam tersine aynı his durumunda buluşmayı ifade eder. Nitekim Sokrates trajik şairin sunulan durumla “hemhal olma”ya (σμπάσχοιτες: Pl. *Resp.* 10.605d) sevk ettiğine ve “acıma ögesini beslediği”ne (θρέψαντα [...] τὸ ἐλείνδν: Pl. *Resp.* 10.606b) dikkati çeker.

<sup>24</sup> Kaufman, *a.g.e.*, s. 45 vd.

kirlenmiş kişinin arınmasını ifade eden bu ritüel yön, birbirini dışlamayan iki ayrı yöntemle, suyla yıkanmanın yanı sıra ateşle kâl edilerek tasfiye edilmeye<sup>25</sup> de gönderme yapar.<sup>26</sup>

Daniels-Scully bu iki terime yönelik yorumlarında Aristoteles'in nitelemesinin izleyicilerin yaşadıkları<sup>27</sup> duygulara değil, tragedyadaki "eylemlere" gönderme yaptığını iddia ederler.<sup>28</sup> Tragedyanın yorumlanması ve iyi ya da kötü olduğunun değerlendirilmesi için metin dışında bir ögeye ihtiyaç olmadığı iddiası üzerinde temellenen bu yaklaşım belirli çekincelerle ifade edilmiştir. Zira *eleos* ve *phobos*'un niteliksel olarak "eylemler"e (*prakseis*) ya da izleyicilerin "duygular"ına (*pathêmata*) ait olması ikilemi dahi icat edilmiş bir varsayımdan öteye gitmez. Eylemlerin uyandırdığı *eleos* ve *phobos*'un tragedyanın kaçınılmaz muhatabı olan halkla ilişkisinin Aristoteles tarafından hiç düşünülmemiş olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Dolayısıyla her durumda *eleos* ve *phobos* terimleri, Dionysos Şenlikleri'nin Eleusis Kültü'yle birlikte değerlendirilebilecek ritüellerinin bağlamından koparılamaz. Ancak bu iki terimin, Aristoteles'te retorik bağlamındaki kullanımlarını hesaba katmak, kavrayışları dolayısıyla gerçekleşen *katharsis*'i daha net anlamamız açısından katkı sağlayabilir. Aristoteles *Peri Rhêtorikês*'te söz konusu kavrayışlar için oldukça net tanımlar sunar.

<sup>25</sup> Hiç şüphesiz bu tasfiye süreci bir saflaştırmayı ifade eder; dolayısıyla belirli ölçüde "ahlaksal" ya da daha dakik bir terminolojik söyleyişle *ethos*'la (yaşam biçimi) ilişkili bir yön taşır. Ancak bu noktada *katharsis* tasavvufi anlamda "tezkiye"yle ya da bir tür ahlaksal sağalma süreciyle özdeşleştirilemez. Ne de bütünüyle Hıristiyan bakış açısıyla biçimlendirilmiş *katharsis*'e gönderme yapar tarzda anakronik bir çerçeveye oturtulabilir. Pietropaolo'nun işaret ettiği gibi "Hıristiyan kültürü ahlaksal *katharsis* meselesini acı çekmenin yüce temsilinin yeniden sahnelenmesi olarak anlamıştır. Bu kendi düşüşünden ahlaksal ve düşünsel olarak sorumlu olan büyük kahramanın acı çekmesi değildir, ancak Allah'ın Kuzusu'nun insanlığın günahları için acı çekmesidir" ("WHIPPING JESUS DEVOUTLY: THE DRAMATURGY OF CATHARSIS AND THE CHRISTIAN IDEA OF TRAGIC FORM," s. 399). Dolayısıyla *katharsis*'in Hıristiyan ya da İslam geleneğindeki genişletilmiş karşılıkları tragedyadaki daha özelleşmiş anlamından farklı bir bağlamda değerlendirilmelidir.

<sup>26</sup> Krş. Rohde *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, c. 2, s. 69 vdd.

<sup>27</sup> Tragedyanın izleyiciler üzerindeki "kolektif" etkisi konusunda karşı kutuplarda yer alan Griffin ve Seaford'un yaklaşımları genel olarak "trajik" olanın toplumsal işlevi konusunda önemli soruları gündeme getirmiştir. Griffin'in tragedyanın toplumsal olarak bir anlam bütünlüğünün oluşmasına katkıda bulunması ve bunun "bilinçli amaçla" gerçekleşmesi konusundaki şüpheleri, üzerinde düşünülme hak eden itirazlar olarak belirlemektedir (Griffin, "THE SOCIAL FUNCTION OF ATTIC TRAGEDY," s. 41 vdd.). Ancak her ne kadar izleyici grubuna mensup bireylerin trajik olan karşısında tecrübe ettiği hazın tekil olarak değerlendirilmesi zorunlu olsa da, Seaford'un kanıtlamasında ifade ettiği "kolektiflik" in söz konusu tekillikle çeliştiği söylenemez (Seaford, "THE SOCIAL FUNCTION OF ATTIC TRAGEDY: A RESPONSE TO JASPER GRIFFIN," s. 32). Zira tragedyanın ortaya çıktığı siyasal koşullar ve tragedyanın destekçilerinin büyük ölçüde demokrasi yandaşları olduğu düşünüldüğünde, "trajik" olanın bir tür "demokratik türdeşlik" yaratmak üzere siyasal bir aygıt olarak kullanılmış olabileceğini düşünmek mümkündür (krş. Sifakis, *Aristotle on the Function of Tragic Poetry*, s. 24). Ad(landırman)'ın "trajik" işlevini tartışma konusu ederken, bunun toplumsal bir etki alanı olduğu tartışmasız bir olgu olarak karşımızda durmaktadır. Ancak biz incelmememizde, tragedya şairinin bir aygıtı olarak "trajik" olanın ifşasında belirgin bir rol oynayan ad(landırma)ları ele almakla yetinip bu tercihlerin toplumsal/siyasal açılımlarını çalışmamızın dışında bırakacağız.

<sup>28</sup> DANIELS-SCULLY, "Pity, Fear, and Catharsis in Aristotle's Poetics," s. 204-217.

ἔστω δὴ ὁ φόβος λύπη τις ἢ ταραχὴ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ· οὐ γὰρ πάντα τὰ κακὰ φοβοῦνται, οἷον εἰ ἔσται ἄδικος ἢ βραδύς, ἀλλ’ ὅσα λύπας μεγάλας ἢ φθορὰς δύνатаι, καὶ ταῦτα ἐὰν μὴ πόρρω ἀλλὰ σύνεγγυς φαίνεται ὥστε μέλλειν. [...] ἔστω δὴ ἔλεος λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ ἢ λυπηρῷ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν, ὃ κἂν αὐτὸς προσδοκῆσειεν ἂν παθεῖν ἢ τῶν αὐτοῦ τινα, καὶ τοῦτο ὅταν πλησίον φαίνεται.

Korku, imgelemde gelecekteki yıkıcı ve acılı bir kötülükten dolayı ortaya çıkan bir acı ve karmaşa olarak tanımlanabilir. Çünkü bütün kötülüklerden korkulmaz, bazı kötülükler vardır, örneğin adaletsizlik ve ahmaklık gibi, onların olma ihtimalleri bizi korkutmaz, ancak büyük acı ve yıkım getirebilenler korkutur; ve uzakta olanlar değil, yakınımızda, yakın zamanda olanlar bizi korkutur. [...] Acıma bir kimsenin başına hak etmediği çok yıkıcı ve acıklı bir durum geldiğini gördüğümüzde, kendimizin ya da bir yakınımızın da buna maruz kalabileceğini ve bunun yakın zamanda olabileceğini bekleyince, ortaya çıkan bir acı olarak tanımlanabilir.<sup>29</sup>

Aristoteles’in bu tanımlarını *Peri Poëtikês*’teki görüşleriyle karşılaştırarak inceleyen Nehamas Aristoteles bağlamında “korku”nun sadece vuku bulan bir olaydan değil, aynı zamanda bir olayın gerçekleşme ihtimalinden de kaynaklanabileceğine dikkati çeker.<sup>30</sup> Bu temel önerme korkuyu takip eden “acıma” ve bütün bu sürecin üst başlığı olarak beliren “arın(dır)ma”ya da ışık tutan bir niteliktedir. Söz konusu nitelik Aristoteles’in tragedya tanımındaki en önemli terimlerden birinin (*pathêma*) ve bu terimin türediği fiilin (*paskhein*), anlam alanının nasıl olayın içindeki eylemleri anlamada etkin bir rol oynadığının altını çizmektedir. Dolayısıyla süreç tragedya izleyicisinin kendisini “acı çeken” (*paskhôn*) mitolojik karakterin yerine koymasıyla başlar. İzleyici gelecekte aynı akıbetin kendi başına gelme ihtimaliyle korkuya kapılır ve mitolojik karaktere dolaylı olarak gelecekteki kendi durumuna ya da bütün insanlığın bireylerinin içine düşebileceği çıkmaza acımayı tecrübe eder, bu acının “sıkıntısını çeker” (*paskhein*). Bu tecrübî sıkıntı sayesinde kendisini belirli bir türden ritüel bir “arın(dır)ma” içinde bulur.

Bu görüşler ışığında *katharsis*’in nesnesi olan *pathêmata*’nın salt “duygulanım” olarak karşılanamayacağını, bunun yerine *katharsis*’in Halliwell ve Nussbaum’un önerdiği gibi homeopatik bir tasfiye etme olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünmek kanımızca akla yakın görünmektedir. Halliwell’e göre, “tragedya acıma ve korkuyu uygun araçlarla harekete geçirir, [...] bunları dünyaya dair algılarımız ve yargılarımızla ahenkli hale getirmeye meyleder.”<sup>31</sup> Dolayısıyla mimetik eylem aracılığıyla görünür hale gelen *eleos* ve *phobos* izleyicide kendi benzerini harekete geçirip onlara ahenk kazandırır. Benzer şekilde,

<sup>29</sup> Arist. *Rh.* 1382a21-23, 1385b12-16.

<sup>30</sup> Nehamas, “PITY AND FEAR IN THE *Rhetoric* AND THE *Poetics*,” s. 301 vdd.

<sup>31</sup> Halliwell, *Aristotle’s Poetics*, s. 201.

Nussbaum *katharsis*'i, yarguları yanlış yönlendiren ve çarpıtan duyguları "açıklığa kavuşturma" olarak tanımlamayı tercih etmiştir.<sup>32</sup>

Bu arınma sürecinin aşamalarından biri olarak *eleos*'taki "sempati" vurgusu onun aracılığıyla belirli türden bir anlayışa ulaşıldığı fikrine zemin hazırlamaktadır. Öyle ki bu noktada Nussbaum'un trajik *eleos* gibi *phobos*'un da aracılığıyla insanın "kırılganlığı"na dair bir anlayışa ulaşılabileceği fikrini Homeros'tan örneklerle temellendirmesi kayda değerdir.<sup>33</sup> İnsanın kırılganlığı yüzünden "korku" ortaya çıkar, bu kırılganlık da ancak söz konusu korkuyu anlamaya çalışan bireyin "sempati"si sayesinde anlaşılır hale gelir. Akhilleus'un, oğlunun cesedini almak için yalvaran Priamos'a yönelik acıma hissi bu sürecin işleyişini açıkça örneklemektedir. Akhilleus'un *eleos*'u, kahramanı sadece muhatabının değil, genel olarak insanın kırılganlığına dair bir anlayışa ulaştırır. Öyle ki söz konusu kırılganlığa dair anlayışın kusursuzlaşması, tam da *katharsis*'in hedeflerine ulaşmasıyla eşzamanlı bir şekilde gerçekleşir. Nussbaum'un bakış açısıyla insanın kırılganlığını anlamak "trajik" olanın ortaya çıkmasında en belirleyici öğelerden biridir.

Bu kırılganlık en somut örneğiyle trajik kahramanın zayıflığında görünür hale gelir. Bu "zayıflık" da en çarpıcı ifadesini tragedyanın merkezi kavrayışlarından biri olan *hamartia*'da bulur. Ad(landırma)ların "trajik" olanı daha açık hale getirmesi tam da bu insani kırılganlık ya da zayıflığın altının çizilmesidir. Bu tema bir yandan adlara ifade gücü sağlayan bir zemin oluştururken, öte yandan ise tam da trajik olanın özünü ifade eder. Hölderlin'e göre,<sup>34</sup> trajik alanda "bütün kuvveler adil ve eşit olarak bölüştürülmüştür," özünde, doğasında kökensel olan, aynı anda "kendi kökensel gücünde görünür hale gelmez, ancak bunun yerine, uygun şekilde, sadece kendi zayıflığında görünür olur." Zaten *hamartia*'nın türediği *hamartanô* fiilinin harfiyen anlamı da "hedefi kaçırmak, hedefe isabet

<sup>32</sup> Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, s. 390-391. Halliwell ve Nussbaum'un yaklaşımlarını net bir şekilde eleştiren Lear, *katharsis* sürecinin zihinsel bir anlayış kazanma ya da "açıklığa kavuşturma" olarak yorumlanmasının Aristoteles'in genel yaklaşımıyla örtüşmesine rağmen, bu bağlamda hiçbir geçerliliği olmadığını temellendirmeye çalışarak savını geliştirmektedir (Lear, "KATHARSIS," s. 303 vdd.). Lear'ın eleştirisine Nussbaum'ın ayrıntılı bir cevabı (Nussbaum, "TRAGEDY AND SELF-SUFFICIENCY: PLATO AND ARISTOTLE ON FEAR AND PITY," s. 147 vdd.) Lear'ın terminolojiyi çevirirken yaptığı radikal hatalara dikkat çekmektedir. Ancak Lear'ın söz konusu makalesindeki temel kanıtlaması *katharsis*'in bir tür entelektüel "tasfiye"le değil de, fiziksel bir "boşaltım"la (âdet kanaması, meni atılması, idrar yapma vb.) örneksenebileceği doğrultusundadır (Lear, *a.g.e.*, s. 298). Öyle ki bu yaklaşıma göre, tragedya sahnesinde korkunun ve acımanın uç noktası tecrübe edilerek, bu duyguların bünyeden atılması sağlanır. Kanımızca Lear'ın önerisi, kendi içinde bir tutarlık arz etse de, terminolojik hataları nedeniyle *katharsis*'in tragedya bağlamında ifade ettiği kavrayışı kuşatıcı bir şekilde ifade edememektedir.

<sup>33</sup> Nussbaum, "TRAGEDY AND SELF-SUFFICIENCY: PLATO AND ARISTOTLE ON FEAR AND PITY," s. 120 vdd.

<sup>34</sup> *Apud Szondi, An Essay on the Tragic*, s. 11-12.

ettirememek”tir.<sup>35</sup> Trajik alanda *hamartia*’nın faili “kötülük yapan” (*kakopoios*) biri olarak nitelenemez.<sup>36</sup>

Tragedyada etkin rolü olan karakterlerin adlarının *hamartia*’yla ilişkisi kimi Aristoteles yorumcuları tarafından da onaylanır. Söz konusu yorumcuların dayanağı olan kısımda, Aristoteles tragedyada tema seçimiyle söz konusu adlar arasındaki ilişkiye dair şu saptamada bulunur (Arist. *Poet.* 1453a19 vdd.):

πρῶτον μὲν γὰρ οἱ ποιηταὶ τοὺς τυχόντας μύθους ἀπηρίθμουν, νῦν δὲ περὶ ὀλίγας οἰκίας αἱ κάλλιστα τραγωδία συντίθενται, οἷον περὶ Ἀλκμέωνα καὶ Οἰδίπουν καὶ Ὀρέστην καὶ Μελέαγρον καὶ Θυέστην καὶ Τήλεφον καὶ ὅσοις ἄλλοις συμβέβηκεν ἡ παθεῖν δεινὰ ἢ ποιῆσαι. Çünkü ilk şairler rastgele öyküleri anlatırlardı, oysa şimdilerde en iyi tragedya, tıpkı Alkmaion, Oidipous, Meleagros, Thyestes, Telephos ve diğerleri gibi başına gelen korkunç felaketlerden acı çekmiş ve bunların faili olmuş kişilerin sayıları çok az olan aileleri üzerine yazılır.

Bu ailelerin Aristoteles’in çağdaşı olan tragedya şairleri tarafından seçilmelerinde trajik olay örgüsüne uygun düşen bir öyküye sahip olmaları kadar, bu ailelerin önderlerinin içine düştükleri trajik *hamartia* da etkin bir rol oynamış olabilir. Nitekim Else ve daha sonra onu takip eden Bremer *hamartia*’nın olay örgüsünün gidişatını belirleyen bu yönüne dikkat çekerek, Aristoteles’in yukarıda listelediği adların her birinin içinde buldukları *hamartia* bağlamını ortaya koyarlar.<sup>37</sup> Dolayısıyla *hamartia* ögesi, Nussbaum’un “kırılgnlık” olarak sunduğu, Hölderlin’in “zayıflık” olarak altını çizdiği “trajik” olana ilişkin temel niteliğin olay örgüsünü nasıl belirlediğini açıkça örneklemektedir. Hölderlin ile Nussbaum arasında kurulabilecek bu koşutluk köklü ve sürekli bir geleneğin göstergesidir. Özellikle Alman İdealizmi çerçevesinde belirginleşen bu gelenek Schelling’ten Scheler’e kadar çok sayıda filozofun “trajik” olanın felsefesine dair yüklü bir külliyat oluşturmasıyla sonuçlanmıştır.<sup>38</sup> Ancak gelinen noktada “trajik” olan, bir kavram olarak kendi “zayıflık”ı ve “kırılgnlık”ını iç çekirdeğinde barındırmaya devam etmekte, felsefenin bütün dakik tanımlamalarına rağmen ele avuca sığmaz doğasını korumaktadır. “Empirik” temellere de temas ederek felsefi bir cevap arayan Walter Benjamin’in

<sup>35</sup> Bkz. Boisacq, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Étudée dans ses Rapports avec les Autres Langues Indo-Européennes*, s.v. *hamartanô*; Liddle-Scott-Jones, *Greek-English Lexicon*, s.v. *hamartanô*.

<sup>36</sup> Arist. *Eth. Nic.* 1125a18; krş. Stinton, *a.g.e.*, s. 223. Schütrumpf *hamartia*’nın özellikle hukuk terminolojisiyle ilişkisinin altını çizerek “kasıtlı” ve “taksirli” suç ayrımının koyulmasında oynadığı rolü vurgulamaktadır (Schütrumpf, “Traditional Elements in the Concepts of Hamartia in Aristotle’s *Poetics*,” s. 154 vd.). Ancak bu terimin etik bir çerçeveye hapsedilemeyecek boyutları olduğu unutulmamalıdır. Nitekim Stinton yerinde bir şekilde, *hamartia*’nın “özelleşmiş eylemler [ve] belirli türden cehaletten bazı karakter eksikliklerine değişkenlik gösteren eylemlere ya da eğilimlere yönelten özelleşmiş kararlar” anlamına geldiğini ifade ederek oldukça genel bir tanım yapar (Stinton, “*Hamartia* in Aristotle and Greek Tragedy,” s. 254).

<sup>37</sup> Else, *Aristotle Poetics: The Argument*, s. 391-398; Bremer, *Hamartia: Tragic Error in Poetics of Aristotle and in Greek Tragedy*, s. 21 vd.

<sup>38</sup> Krş. Szondi, *a.g.e.*, s. 7-48.

yaklaşımı, bize bu konuda nispeten daha açıklayıcı bir cevap sağlamaktadır. Benjamin'e göre, trajik şiirin geliştiği zemindeki iki temel öğeyi açıklama niyeti taşıdığı söylenebilir: kurban ve yarışma:

Trajik şiir kurban etme fikrine dayanır. Ancak kurbanı –yani kahramanı– açısından, trajik kurban etme, aynı anda ilk ve son kurban etme olarak, bütün ötekilerden ayrılır. Eski hukuku elinde bulunduran tanrıların gönlünü hoş eden bir kurban anlamında son kurban olurken, içinde bir ulusun yaşamının yeni yönlerinin kendini ilan ettiği temsili bir eylem olarak ise ilk kurbandır. Bu kurban etmeler yukarıdan gelen emre değil, kahramanın kendi yaşamına gönderme yapan eski, ölümcül yükümlülüklerden farklıdır; kahramanı yok eder, çünkü bireysel iradenin taleplerini karşılayacak düzeyde değildir, ancak henüz doğmamış ulusal bir zümrenin yaşamına katkı sağlarlar. Trajik ölümün ikili bir anlamı vardır: Olympos tanrılarının eski hukuklarını geçersiz kılar ve kahramanı bilinmeyen bir tanrıya insanlık hasadının turfanda meyvesi olarak sunar. [...] Onun ölüm temasına odaklanması açısından, o topluma mutlak bağımlılığı açısından, her şeyin ötesinde çözüme ve kurtuluşun hiçbir sonuç garantisi olmaksızın, sonuçlanan bu agonal peygamberlik bütün epik-didaktik öğelerden âridir. Peki, “agonal” bir temsilin temelini nerede olduğunu söyleyebiliriz? Thymele çevresindeki kurban yarışından çıkan trajik olayın varsayımsal çıkarımı böyle bir temellendirme için pek yeterli değildir. Bu da gösterir ki Attika sahne oyunları öncelikle yarışma formunu almıştır.<sup>39</sup>

Benjamin'in altını çizdiği tragedyanın “agonal” yönü, ilk bakışta Hölderlin-Nussbaum çizgisindeki “zayıflık-kırılma” temasıyla çelişiyor gibi görünebilir. Zira genel geçer bir bakış açısıyla *agôn*'da üstünlüklerin bir araya gelmesi ve yarışması beklenir; rekabetin alanı en üstünlerin sergi alanıdır. Ancak Hölderlin ve Nussbaum'un yaklaşımlarında trajik olanın belirginleştiği tragedya asıl tema zayıflıklar, düşkünlükler, kırılma durumlarıdır. Çünkü tragedya farklı bir toplanmayı ve yarışmayı sunma peşindedir. Trajik kahraman tam birinci olacakken, sonuncu olur; tam en basiretli kişi sayılacakken ahmakların bile alay ettiği bir duruma düşer; tam tanrıları en değerli kurbanla onurlandıracakken, kurbanın ta kendisi olduğunu fark eder. Bu zayıflık/kırılma yarışmasının galibi olan trajik kahramanın gerçekte bir kurban olduğu kimi zaman ona ilk seslenildiği adında dahi ifşa edilmiştir. Son çözümlemede, ironik bir şekilde en zayıfın/kırılmanın “galip” ve tabii “kurban” olarak sunulduğu bu agonal kurban ritüeli “oyunsal” bir karakter taşır. Huizinga'nın Yunan'da genel olarak *agôn*'un, şiirsel türler içinde de *drama*'nın başlangıçtaki oyunsal niteliğini koruduğu doğrultusundaki saptaması,<sup>40</sup> tragedya sahnesindeki bütün eylemleri kuşatan zemini keşfetmek için oldukça önemlidir. Zira “trajik” olan oyunsal bir zemin üzerinde, yarışma ve kurban temalarının anlatımı bağlamında insanın zayıflığını/kırılma durumunu açığa çıkarır, tragedya

<sup>39</sup> Benjamin, “Ursprung des deutschen Tauspiels,” s. 285 vd.

<sup>40</sup> Huizinga, *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*, s. 52 vd., 186 vd.

izleyicilerine fark ettirir.<sup>41</sup> Şimdi söz konusu trajik olan kavrayışıyla Klasik Çağ’da ad(landırma) sorununun ele alınışı arasındaki bağlantıyı incelemeye önelebiliriz.

### Klasik Çağ’da Ad(landırma) Sorunu ve Tragedya

Calame anlatı ve adlar üzerine araştırmasının “konuşan adlar” a ayrılmış alt başlığının sonunda şu belirlemede bulunur: “Ad, kendisini taşıyan kişinin kimliği için bir metaforudur.”<sup>42</sup> Bu ilkenin tragedyanın icrasındaki geçerliliği Aristoteles tarafından fark edilmiş ve adlardan yararlanmanın kendi retorik kuramı çerçevesindeki *topos*’lardan<sup>43</sup> biri olduğu ifade edilmiştir:

ἄλλος ἀπὸ τοῦ ὀνόματος, οἷον ὡς ὁ Σοφοκλῆς “σαφῶς Σιδήρῳ καὶ φρονοῦσα τοῦνομα,” καὶ ὡς ἐν τοῖς τῶν θεῶν ἐπαίνοις εἰώθασι λέγειν, καὶ ὡς Κόνων Θρασύβουλον θρασύβουλον ἐκάλει, καὶ Ἡρόδικος Θρασύμαχον· “αἰὲ θρασύμαχος εἶ,” καὶ Πῶλον “αἰὲ σὺ πῶλος εἶ,” καὶ Δράκοντα τὸν νομοθέτην, ὅτι οὐκ ἀνθρώπου οἱ νόμοι ἀλλὰ δράκοντος· χαλεποὶ γάρ. καὶ ὡς ἡ Εὐριπίδου Ἑκάβη εἰς τὴν Ἀφροδίτην “καὶ τοῦνομ’ ὀρθῶς ἀφροσύνης ἄρχει θεᾶς”, καὶ ὡς Χαϊρήμων “Πενθεὺς ἐσομένης συμφορᾶς ἐπώνυμος”.

Bir başka *topos* ise, Sophokles’in yaptığı gibi, adlardan yola çıkar: “apaçık ki Demir’sin işte adından anlaşıldığı üzere.” Bu *topos*’a tanrıların övülmesinde de genellikle başvurulur. Konon Thrasyboulos’u “öğüdü-cesur” olarak çağırırdı; Herodikos Thrasymakhos’a “daima dövüşte-cesursun” ve Polos’a “sen daima toysun” derdi; yasa-koyucu Drakon’un yasaları bir insana değil, bir yılan aitti: çünkü çok zorluydular. Euripides’in Hekabe’si Aphrodite için “doğruca başlar tanrıcının adı ahmaklıkla” ve Khairemon

<sup>41</sup> Bizim benimsediğimiz bakış açısı bu konudaki yaklaşımların bir tanesine daha yakın durmaktadır. Tartışmanın bütün saflarını ayrıntılarıyla ele alan bir inceleme olarak bkz. Munteanu, *Tragic Pathos: Pity and Fear in Greek Philosophy and Tragedy*, s. 238-250.

<sup>42</sup> Calame, *The Craft of Poetic Speech in Ancient Greece*, s. 185.

<sup>43</sup> Aristoteles kendi diyalektiğinin bel kemiği olan *topos* terimi için *Peri Rhêtorikês*’te oldukça belirsiz bir tanımlama vermekle yetinir: “çünkü [...] *topos* çok sayıda *enthymêma*’nın onun altında yer aldığı şeydir” (Arist. *Rh.* 1403a17-18: ἔστιν [...] τόπος εἰς ὃ πολλὰ ἐνθυμήματα ἐπίπτει). Bu tanımdaki *enthymêma* kavramı *topos*’un işlevini anlamak üzere kilit bir rol oynamaktadır. Slomkowski “hitabette *enthymêma*’nın diyalektikteki kıyasa karşılık geldiği” açıklamasını yapar (Slomkowski, *Aristotle’s TOPICS*, s. 43; krş. Arist. *Rh.* 1355a8). Dolayısıyla Aristoteles bağlamında, belirli kıyas gruplarını bir araya getiren diyalektik *topos*’lar gibi, hatibin ikna etmeye yönelik nihai amacı doğrultusundaki kanıtlama biçimlerinden bir grubu bir araya getiren “zemin” e de *topos* dendiği sonucuna varılabilir. Nitekim Aphrodisias’lı Aleksandros Aristoteles’in en yakınındaki öğrencilerinden bir olan Theophrastos’un görece daha açık bir şekilde ifade edilen *topos* tanımını şöyle aktarır: “bir çerçeve olarak sınırları çizilmiş, bireyler içinse belirsiz olan, bireysel durumlara ilişkin bir başlangıç noktası almamızdan hareketle bir tür başlangıç noktası ya da ilk öğedir *topos*.” (Theoph. *apud* Aphr. *Alex. in Top.* 126.14-16: τόπος ἐστὶν ἀρχὴ τις ἢ στοιχεῖον, ἀφ’ οὗ λαμβάνομεν τὰς περὶ ἕκαστον ἀρχάς, τῆ περιγραφῆς μὲν ὠρισμένος, τοῖς δὲ καθ’ ἕκαστα ἀόριστος.) Dolayısıyla Aristoteles adların kullanımını retorik bir *topos* olarak nitelerken, ikna etmeye yönelik birden fazla kanıtlamanın bir tür “başlangıç noktası” (*arkhê*) olarak adlara dikkati çekmektedir.



Pentheus için “başına gelecek felaketler için Pentheus konmuştur adı” der.<sup>44</sup>

Tüm bu örneklerin her birinde söz konusu edilen kişinin karakteri, yaptığı işler ya da gelecekte başına gelecek olaylar, onun adı aracılığıyla ortaya koyulmaktadır. Örneğin Sophokles’in günümüze bütün olarak ulaşmayan bir tragedyasından, *Tyrô*’dan bir fragmanda geçen *Siderô* adı Tyro’nun üvey annesinin acımasız ve katı tutumuna gönderme yapar.<sup>45</sup> Ancak metnin ilk basımlarında olduğu gibi demir anlamındaki Yunanca sözcüğün –e hali (*dativus*), yani *siderôî*, olarak da okunabilir.<sup>46</sup> Benzer şekilde Thrasyboulos, Thrasyмахos, Polos da kişilerin karakterlerini açığa çıkaran tarzda kullanılmıştır. Yasa-koyucu Drakon’un adının “yılan”la (*drakôn*) ilişkilendirilmesi yaptığı yasaların oldukça ağır cezalarından kaynaklanır; Pentheus’un adıyla annesinin elinde can vereceği hazin sonuna işaret etmektedir (bkz. s. 23). Dolayısıyla Aristoteles’te retorik bir *topos* olarak adların kullanımı adı taşıyan kişinin kimliğine dair üç temel bilginin altını çizmek üzere kullanılabilir: (1) Adlandırılan kişinin karakteri, (2) adlandırılan kişinin eylemleri ve (3) adlandırılan kişinin geçmişi ya da akıbeti.

Bunun yanı sıra adların kullanımı (*apo tou onomatou*) diyalektiğin topiklerinden biri olarak da karşımıza çıkar. Ancak “retorik olanla akraba olmasına rağmen özdeş olmayan”<sup>47</sup> bu topik, ad(landırman)ın mantıksal kanıtlamada nasıl etkin bir şekilde kullanılabileceğini ortaya koymaktadır:

“Ἐτι τὸ ἐπιχειρεῖν, μεταφέροντα τοῦνομα κατὰ τὸν λόγον, ὡς μᾶλλον προσῆκον ἐκλαμβάνειν ἢ ὡς κεῖται τοῦνομα, οἷον εὐψυχον μὴ τὸν ἀνδρεῖον, καθάπερ νῦν κεῖται, ἀλλὰ τὸν εὖ τὴν ψυχὴν ἔχοντα, καθάπερ καὶ εὐελπιν τὸν ἀγαθὰ ἐλπίζοντα· ὁμοίως δὲ καὶ εὐδαίμονα οὗ ἂν ὁ δαίμων ἦ σπουδαῖος, καθάπερ Ξενοκράτης φησὶν εὐδαίμονα εἶναι τὸν τὴν ψυχὴν ἔχοντα σπουδαίαν· ταύτην γὰρ ἐκάστου εἶναι δαίμονα.

Bunun yanı sıra, kanıtlamaya göre adın anlamını yeniden yorumlayarak, adın yerleşmiş anlamı yerine ona en uyan anlamı kabul ederek saldırılabilir. Örneğin yerleşmiş anlamının içerdiği gibi, ruhu-iyi/yiğit adam cesaretli değildir, ancak iyi bir ruhu olan adamdır, tıpkı ümitli/ümidi-iyi kişinin iyi şeyleri umut etmesi gibi. Benzer şekilde, tıpkı mutlu/*daimôn*’u-iyi kişinin iyi bir *daimôn*’a sahip olması ya da mükemmel olması gibi, Ksenokrates’in mutlu/*daimôn*’u-iyi kişinin mükemmel bir ruha sahip olduğunu söylediği gibi: Çünkü bir adamın *daimôn*’u onun ruhudur.<sup>48</sup>

<sup>44</sup> Arist. *Rhet.* 1400b16 vdd.; Kassel, *Aristotelis Ars Rhetorica*, s. 137.

<sup>45</sup> Soph. *fr.* 658; Radt, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. VOL. IV: *Sophocles*. Sidero’nun katı tutumuna Pollux da değinmektedir: “Sophokles’e göre Tyro’un morarmıştır yanakları: bu analığı Sidero’nun vurduğu tokatlardandır” (Τυρῶ πελιδνὴ τὰς παρεϊὰς παρὰ Σοφοκλεῖ – τοῦτο δ’ ὑπὸ τῆς μητροῦς Σιδηροῦς πληγαῖς πέπονθεν –: Pollux *Onom.* 4.141.7-142.1).

<sup>46</sup> Krş. Grimaldi, *Aristotle, RHETORIC I: A Commentary*, c. 2, s. 333-334.

<sup>47</sup> Cope–Sandys, *Aristotle: Rhetoric*, c. 2, s. 296-299.

<sup>48</sup> Arist. *Top.* 112a32 vdd.

Aristoteles gerek retorik gerekse mantık bağlamında bir tür semantik etimolojinin imkânlarından nasıl yararlanılabileceğinin ipuçlarını vermektedir. Hatip de mantıkçı da kendi kanıtlanmasını desteklemek üzere, adın semantik içeriğini kendi amaçları doğrultusunda yorumlayabilir. Bu türden “etimolojik” açıklamalar Platon’un *Kratylos* diyalogunda dikkati çektiği adların *dynamis*’lerinin açığa çıkarılması uğraşısıyla doğrudan bağlantılıdır.<sup>49</sup> Cicero *veriloquium* ile Hellenlerin *etymologia* sözcüğüne tam denk düşen bir karşılık bulurken temel dayanağının *vis nominis* olduğunu vurgular.<sup>50</sup> Nitekim Sevilla’lı Isidorus da *etymologia*’yı açıklarken *origo vocabulorum*’un (sözcüklerin kökeni) yanı sıra *vis nominis*’e (adın gücü) de gönderme yapar.<sup>51</sup> Peraki-Kyriakidou’nun diğer antik kaynaklarla birlikte temellendirdiği üzere, söz konusu olan sözcüğün *origo*’su da olsa, *vis*’i de olsa, etimoloji bu verileri “yorumlama”kla (*hermêneia*) ilgilenir.<sup>52</sup> Bu yorum süreci antikçağda kurumlaşmış bir etimoloji uğraşında dahi çağdaşların yaptığı gibi morfolojik, fonolojik kaidelerin bilimsel çerçevesini gözetmez. Sonuçta sözcüğün “güç”ü (*dynamis/vis*) yorumlayan sayesinde sözcüğün ait olduğu var olanın *etymos*’unun ortaya çıkmasına hizmet eder.<sup>53</sup> Kişi adlarının *etymos*’larıyla desteklenen tragedya söylemi, söz konusu kişi adlarıyla sadece adlandırılan bireyi değil, belli türden bir insanın “trajik” yönünü ortaya koyar. Aristoteles tragedya şairinin bu yaklaşımına şöyle dikkat çeker:

διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποιήσις ἱστορίας ἐστίν· ἢ μὲν γὰρ ποιήσις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἢ δ’ ἱστορία τὰ καθ’ ἕκαστον λέγει. ἔστιν δὲ καθόλου μὲν, τῷ ποίω τὰ ποῖα ἅττα συμβαίνει λέγειν ἢ πράττειν κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον, οὗ στοχάζεται ἢ ποιήσις ὀνόματα ἐπιτιθεμένη· τὸ δὲ καθ’ ἕκαστον, τί Ἀλκιβιάδης ἔπραξεν ἢ τί ἔπαθεν.

Bu yüzden şiir, tarihten daha felsefi ve daha soyludur, çünkü şiir daha çok tümellerle, tarih ise tikellerle ilişkili söz söyler. Tümel, olabilirlik ve zorunluluk çerçevesinde belirli türden bir insanın söylemesi ya da yapmasına uyan söylemi kasteder, her ne kadar kişilere adlar taksa da, şiir bunu amaç edinir. Tikel ise, Alkibiades’in yaptığı ya da tecrübe ettiklerine dair söylemi kast eder.<sup>54</sup>

Aristoteles’te “ad vermek” şeylerin tikel yönünü vurgulamak anlamına gelir, oysa trajik söylem şeylerin tümel yönünü dillendirir. Bu çatışkı kişi adlarının belirli bir tümel niteliğe, “belirli türden bir insanın söylemesi ya da yapmasına uyan söylem”i tamamlamasıyla bir tür “ahenk”e

<sup>49</sup> Pl. *Cra.* 394b.

<sup>50</sup> Cic. *Top.* 35.

<sup>51</sup> Isid. *Etym.* 1.29; krş. Quint. *Inst.* 1.6.28.

<sup>52</sup> Peraki-Kyriakidou, “Aspects of Ancient Etymologizing,” s. 481 vd.

<sup>53</sup> Tragedya bağlamında bu türden etimolojilerin yaygın kullanımı zaten uzun zamandır bilinmektedir (bkz. Fuochi, “LE ETIMOLOGIE DEI NOMI PROPRI NEI TRAGICI GRECI,” s. 273-318). Dolayısıyla makalenin bundan sonraki bölümünde tragedya şairlerinden örneklere dayanan kısmın amacı zaten bilinen bir listeyi tekrarlamak değil, bu listedeki ad(landırma)lara ilişkin yaklaşımların “trajik” olanı ifşa etmedeki rolünü ortaya koymaktır.

<sup>54</sup> Arist. *Poet.* 1451b5-7.

(*harmonia*) dönüşür. Tikelliği vurgulayarak bireyleri adlandıran bu özel adlar tümeli dillendiren şairin söylemi için engel olmak bir yana, aksine destekleyici bir öge, “trajik” olanın açığa çıkmasını kolaylaştırıcı bir aygıt haline gelir.<sup>55</sup> Şimdi trajik olanı ad(landırma)lar aracılığıyla belirginleştiren örneklere daha yakından bakmaya başlayabiliriz.

### Aiskhylos'ta “Ad”ın Trajik Yazgısı

“Trajik” olanla ne kastedildiğine ve ad(landırma) sorununun antikçağdaki durumuna dair tartışmayı ele aldıktan sonra, şimdi daha özelleşmiş bir soru sorabiliriz: Ad(landırma)lar trajik olanın açığa çıkmasında ve tragedya izleyicisinde belirli bir farkındalığın oluşmasında ne derece etkilidir? Erken dönem tragedya icrasında, Aiskhylos’un “konuşan adlar” a ve bu adlarla ilgili halk etimolojilerine yer verdiğini görürüz. Örneğin Bosporos adının *bous* (inek) ve *poros* (geçit) sözcükleriyle ilişkilendirildiği “halk etimolojisi” Aiskhylos tarafından da kullanılmaktadır.<sup>56</sup> Bunun yanı sıra, Aiskhylos’ta tanrıların doğasına ilişkin – çoğunlukla yaygın bilinen– açıklamaları ortaya koymak üzere adlara başvurulmaktadır. Örneğin Zeus’un adı semantik bir bağlantıyla *physizoos*’la (sözcük sözcük bir çeviriyle “yaşamı-büyüten”),<sup>57</sup> Kronos ise *krainō* (tamamına ermek) fiiliyle ilişkilendirilirken<sup>58</sup> Aiskhylos tanrıların doğalarına ilişkin yaygın inanışın altını çizmektedir. Keza savaş tanrısı Ares’in adı “zalim bir bölüştürücü” (κακὸς δατητᾶς) olarak, tanrısal “atalarının laneti”nin (“Ἀρης ἀρὰν πατρῶαν) doğruluğunu yansıtmaktadır.<sup>59</sup> Apollon’un adı da onun oklarla helak eden doğasını vurgular tarzda “helak etmek” anlamındaki *apollymi* ya da *apolyō* fiiliyle ilişkilendirilir: “Ey Apollon, ey Apollon | beni *helak eden* yolların tanrısı | bir sefer *helak ettin* ya beni, hadi et bir kez daha” (“Ἀπολλων· Ἀπολλων· | ἀγυιᾶτ’, ἀπόλλων ἐμός. | ἀπόλεσας γὰρ οὐ μὀλις τὸ δεύτερον.”).<sup>60</sup> Hakkaniyetin kişileştirilmiş hali

<sup>55</sup> Bu noktada, tümel-tikel ayrımına ilişkin geleneksel felsefi ayrımın bizi yanıltma ihtimaline karşı dikkatli olmalıyız. Halliwell’in işaret ettiği gibi, Aristoteles, “şiirin tümellerin *mimēsis*’i olduğunu” kastetmez (Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*, s. 193 vdd.). Şairin ilgilendiği tümeller filozofun elindeki bir soyutlama olan tümeller değildir. Şairin tümelleri “hafıza ve tecrübe” ile tikellerin algılanması aracılığıyla edinilen genellemelerdir ya da “insan doğasının genel hakikatleri”dir. Bu türden tümeller adlarıyla birer tekil birey olarak karşımıza çıkan tragedya karakterinin tikelliğiyle başlangıçta çelişiyor gibi görünebilir. Oysa bu tikelliğin simgesi olan ad(landırma), tam da o tekilin temsil ettiği tümelliği aydınlatan bir aygıt gibi çalışır.

<sup>56</sup> Aesch. *PV* 732-734.

<sup>57</sup> Aesch. *Supp.* 584-585.

<sup>58</sup> Aesch. *PV* 910-911.

<sup>59</sup> Aesch. *Sept.* 944-946

<sup>60</sup> Aesch. *Ag.* 1080-1082. Bu halk etimolojisi *Kratylos*’ta Sokrates tarafından reddedilir (Pl. *Cra.* 404c). Buna benzer halk etimolojisi örneklerinin Yunan ve Latin edebiyatlarındaki yaygınlığını örneklerle ele alan görece erken dönemdeki değiniler olarak bkz. McCartney, “Puns and Plays on Proper Names,” s. 343-358 ve Fordyce, “PUNS ON NAMES IN GREEK,” s. 44-46. Sadece Aiskhylos’la ilgili bkz. Reinberg, “Etymologia in Eschilo: Modalità e significato della riflessione linguistica in un testo poetico,” s. 31-57 ve Kraus, *Name und Sache: Ein Problem im frühgriechischen Denken*, s. 140-142.

olan Dika'nın adı Zeus'un kızı (ἑτήτυμος | Διὸς κόρη)<sup>61</sup> olarak onun soykütüksel meşruiyetini vurgular.

Adın “doğru bir şekilde” koyulmuş olması “trajik” bağlamın ortaya çıkarılabilmesinde önemli bir rol oynar. Nitekim Ademollo'nun işaret ettiği gibi, çağdaşı sofist çevrelerde yaygın bir tartışma konusu olan ve Platon'un *Kratylos* diyalogunda enine boyuna tartışma konusu edilen “adların doğruluğu” (*orthotês onomatôn*) sorunu erken dönemde Aiskhylos'un adlara yaptığı vurguda gündemdedir.<sup>62</sup> Örneğin Eteokles'le Polyneikes'in ölümüne ağıt yakan koro “nasıl da doğruca takılmış adları | <sahiden-şanlılar ve dönüşü-bol diye> | helak olarak dine saygısız niyetleriyle” (οἱ δῆτ' ὀρθῶς κατ' ἑπωνυμίαν | <κλεινοί τ' ἔτεδον καὶ πολυνεικεῖς> | ὄλοντ' ἄσεβει διανοίᾳ) derken bu doğruluğun altını çizer.<sup>63</sup> Polyneikes'in adının kendisine uygunluğu defalarca vurgulanır.<sup>64</sup> Öyle ki onun adının iki parçalı yapısı (*Poly-neikos*) kardeşiyle çatışarak ayrılışını (*neikos*: “çatışma/ayrılık”) ve kaçınılmaz akıbeti “adlı adınca ikinci kısmıyla çifte adlandırılmış” (δῖς τ' ἐν τελευτῇ τοῦνομ' ἐνδατούμενος) sözlerinde yansıtılmaktadır.<sup>65</sup> Benzer şekilde Paris'le Helene'nin birlikteliği için kullanılan “adı-doğru-koyulmuş bir *kêdos*” (κῆδος ὀρθώνυμον) nitelemesinde *kêdos* sözcüğünün çift anlamlılığından (hem “matem” hem de “evlilik bağı”) yararlanılarak bu ilişkinin hazin akıbetine dikkat çekilmektedir.<sup>66</sup>

Öte yandan Aiskhylos'un ad(landırma)lara ilişkin yaklaşımı kendi şiir sanatındaki en temel öğelerinden biriyle, tanrıların hükümranlığındaki tragedya sahnesinde kahramanın, başka deyişle “evrensel” insanın “yazgı”sıyla da ilişkilendirilebilir. Ancak Homerosçu kahramanın sahip olduğu “konuşan adlar”dan farklı olarak, Aiskhylos'un karakterlerinin adlarının ifade ettiği “yazgı” trajik bir nitelik taşır. Dolayısıyla bu adlar insanın tragedyaya özgü “kırılganlığı”nı anla(t)maya yönelik bir güdüyle dillendirilirler. Aiskhylos'ta bunun en güzel örneklerinden biri Helene'nin adının ele alınışıdır. *Ilias*'taki destansı savaşın çıkmasının sebebi olarak gösterilen Helene'nin adının Aiskhylos'un imzasını yansıtan en önemli temalardan birini açığa çıkarmak üzere koyulduğu açıkça ifade edilir:

τίς ποτ' ὠνόμαζεν ὦδ' ἔς τὸ πᾶν ἑτητύμως— μή τις ὄντιν' οὐχ ὀρῶμεν προνοί- αισι τοῦ πεπρωμένου γλῶσσαν ἐν τύχῃ νέμων;— τὰν δορίγαμβρον ἀμφινει- κῆ θ' Ἑλέναν; ἐπεὶ πρεπόντως ἑλένας, ἑλανδρος, ἑλέ- πολις, ἐκ τῶν ἄβροτίμων προκαλυμμάτων ἔπλευσε	Kim koymuş onun adını tam <i>isabetli şekilde</i> — Görünmez bir güçten başka acep kim ola yazgıyı öngörerek şans eseri onun diline yön veren?— kim koydu adını kargının-gelini her-yanı-çatışma Helene diye? münasip konmuş ya <i>gemi</i> -
--	--

<sup>61</sup> Aesch. *Cho.* 948-951.

<sup>62</sup> Ademollo, *The Cratylus of Plato: A Commentary*, s. 34-35.

<sup>63</sup> Aesch. *Sept.* 829-831. Bu yaklaşımın çok benzeri Sophokles (*Soph. Ant.* 111) ve aşağıda değineceğimiz üzere Euripides (*Eur. Phoen.* 636-637) tarafından da tekrarlanmıştır.

<sup>64</sup> Aesch. *Sept.* 658: “son derece doğru konmuş adı, denmiş ona Polyneikes” (ἑπωνύμω δὲ κάρτα, Πολυνείκη λέγω).

<sup>65</sup> Aesch. *Sept.* 578.

<sup>66</sup> Aesch. *Ag.* 699.

ζεφύρου γίγαντος αὔρα,

*muhribi,*  
*yiğit-muhribi, kent-muhribi*  
diye  
çıkıp şatafatlı perdesinin  
arkasından  
açınca yelkenini kudretli  
Zephyros'un yeli önünde<sup>67</sup>

Aiskhylos Helene'nin adının onun kaderini belirleyen bir öge olarak okunabileceğini antikçağda yaygın ad = kehanet (Lat. *nomen* = *omen*) inanışına dayanarak dillendirmiş olabilir. Ancak onun yaklaşımı bilinen bir halk etimolojisini tekrarlamamanın ötesine geçer.<sup>68</sup> Nitekim kullandığı *etêtymôs* sözcüğü şiirsel bir *etymos* araştırmasını sunacağı doğrultusunda ipiucu vermektedir.<sup>69</sup> Nitekim sözcüğü sözcüğüne bir çeviriyle gemi-muhribi, yiğit-muhribi, kent-muhribi olarak karşıladığımız sözcüklerin hepsinde *hele-/hela-* ortak kökü dikkat çekicidir.<sup>70</sup> Levin'e göre, burada Helene'nin adını koyduğu ima edilen kişi Zeus'tan başkası değildir.<sup>71</sup> Bu öneri doğru kabul edilirse Aiskhylos tanrısal otoritenin yazgı konusundaki dakik bilgisine işaret etmektedir.

### Sophokles'te Trajik Kahramanın "Adı"nın Hakikati

Tragedya kahramanının kendi adıyla arasındaki ilişki Aiskhylos'ta trajik yazgının ifadesi olarak karşımıza çıkarken, Sophokles'te kahramanın

<sup>67</sup> Aesch. *Ag.* 681-692.

<sup>68</sup> Burada Aiskhylos'un bu etimolojiyi ifade ederken kalkış noktasını halk inanışlarından almadığını kastetmiyoruz. Nitekim Skutsch'un ("HELEN, HER NAME AND NATURE," s. 192 vd.) *hele-naus* (gemi-muhribi) sözcüğünün Yunan denizcilerinin o dönemdeki yaygın inanışıyla ilişkilendirilmesi akla yatkın görünmektedir. Ancak bu söylem Aiskhylos'un yaptığı bilinen bir etimolojinin tekrarlanmasından öte halk inanışlarının dakik bir derlemesi ve şiirli bir şekilde ifade edilmesidir.

<sup>69</sup> Aiskhylos bir adın kökenini vurgulayan *etymôs/etêtymôs* sözcüklerinin yanı sıra doğruluğunun altını çizmek üzere *alêthôs* sözcüğünü de kullanır: "Epaphos'un adı da doğru koyulmuş kurtuluşlarından hareketle" ("Ἐπαφος, ἀληθῶς ῥυσίων ἐπόνυμος; Aesch. *Supp.* 315; krş. Aesch. *Pr.* 848-852). Park'ın ("Truth, Falsehood, and Reciprocity in Pindar and Aeschylus," s. 31-37) ortaya koyduğu gibi, Aiskhylos'ta adın *etymos*'una dolayısıyla kahramanın doğasına uygunluğu "doğru" (*alêthês*) ya da "yanlış/aldatacı" (*pseudos*) olabilir. Tragedya şairi açısından hem "doğru" hem de "yanlış" adlandırmalar (krş. Aesch. *Sept.* 670-671; Aesch. *PV* 85-87, 717) "trajik" olanı belirginleştiren aygıtlar olarak kullanılır.

<sup>70</sup> Goldhill, *Reading Greek Tragedy*, s. 19 vd. Goldhill bu ortak kökü vurgulamak üzere bu sözcükleri İngilizcede sırasıyla "hell for ships, hell for men, hell for cities" biçiminde karşılamayı tercih eder. Euripides'in, Aiskhylos'un bu etimolojisine Hekabe'nin Menelaos'a yönelik sözlerinde örtük bir şekilde gönderme yaptığı düşünülebilir: "sakın onun nazarından, *helak etmesin* diye seni hasretiyle | o ki kapana kısıtırır yiğitlerin gözlerini, yerle bir eder kentlerini | ateş salar evlerine" (ὄρᾶν δὲ τήνδε φεῦγε, μή σ' ἔληϊ πόθωι. | αἰρεῖ γὰρ ἀνδρῶν ὄμματ', ἔξαιρεῖ πόλεις, | πίμπρησιν οἴκους: Eur. *Tro.* 891-893a; krş. Eur. *Andr.* 105-106).

<sup>71</sup> Levin, *The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry Revisited: Plato and the Greek Literary Tradition*, s. 22 vdd.

trajik yaşamının merkezinde konumlanır.<sup>72</sup> Çünkü Sophokles adlandırılan herkesin kendi adını *aleni olarak* taşımasının (φέρουσι τοῦνομα | τὸ τοῦδε κοινὸν πάντες ὀνομασμένοι)<sup>73</sup> onun “trajik” serüveninde çok önemli olduğunun daha net bir şekilde farkına vardığını belli etmektedir. Nitekim adın aleniyeti kişinin de alenen orada bulunduğu fikrine yol açabilir, başka deyişle durum adın kişiyle özdeş olarak değerlendirilmesi noktasına kadar vardırılır:

θαρσεῖν μὲν οὖν ἔγωγε κᾶνευ τῆς ἐμῆς  
γνώμης ἐπαινῶ, Φοῖβος εἰ προὔπεμψέ σε·  
ὅμως δὲ κάμοῦ μὴ παρόντος οἶδ' ὅτι  
τούμὸν φυλάξει σ' ὄνομα μὴ πάσχειν κακῶς.  
Bense sana, benim kararımı bir kenara bırakıp, öneririm  
gözü kara olmayı, madem seni gönderen Phoibos  
kendim orada olmasam bile, benim adım  
koruyacak seni başına gelecek kötülükten<sup>74</sup>

Bu noktada Theseus gücünün, kendisinin yokluğunda adıyla ortaya çıkacağını iddia eder; nitekim burada kişiyle adı arasında herhangi bir karşıtlık olmadığı gibi, Theseus'un adı bir kişi olarak onun bir uzantısıdır.<sup>75</sup> Böyle bir uzantı kişinin farklı yönlerini ifade edecek şekilde kullanılabilir. Örneğin adın anlamının kişinin karakterini ifade etmesi Eumenides'in adının onların “iyi-niyetli kalplerinden kaynaklandığı” (ἐξ εὐμενῶν | στέρνων)<sup>76</sup> fikrinde görünür hale gelmektedir. Sophokles Kreon'u oğluna “kandaşım” (ξύναιμον) diye hitap ettirirken, Haimon'un trajik çelişkisini oluşturan kan bağının daha isminde yer aldığını ortaya koyar, dolayısıyla adı Haimon'u çıkarmazdık birakan geçişine, onun Kreon'un oğlu olması gerçeğine, işaret eder. Benzer şekilde Parthenopaios'un (ere-varmamışın-çocuğu) adı da annesi Atalanta'nın evlenmeden onu doğurmasına, yani eşsiz doğum ânına gönderme yapar.<sup>77</sup> Kimileyin kişinin adı onun babasından miras aldığı şana vurgu yapar, onu hatırlatır: Aias'ın oğlu *Eurysakês*'in bu adı alması babasının sahip olduğu en önemli, ayırt edici ve tanıtıcı simgesi gibi olan “geniş kalkan”ından (σάκος εὐρύ)<sup>78</sup> kaynaklanır.<sup>79</sup> Kimileyin de sözcük oyunu bahsedilen kişinin başka bir adına gönderme yapacak tarzda dolaylı bir biçimde yapılır. Hades'le *ploutizomai* fiili arasında bağlantı kurulurken (Ἄιδης στεναγμοῖς καὶ γόοις πλουτίζεται: Soph. OT 30) Hades'in diğer adı olan Plouton'a gönderme yapılır.

<sup>72</sup> Bunun temel nedeni Segal'in (*Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles*, s. 8) işaret ettiği üzere, “trajik karakterin Sophokles'te kahramanvari bireyselliğin empoze ettiği soyutlanma ile yazgının yerine getirdiği daha büyük tasarı arasındaki gerilimin içinde var” olmasıdır. Kahramanla özdeş bir simge olarak beliren “ad”ı bu gerilimin her iki tarafında da söz sahibidir.

<sup>73</sup> Soph. OC 60-61

<sup>74</sup> Soph. OC 664-667; krş. Eur. Hel. 42-433.

<sup>75</sup> Dik, *Word Order in Greek Tragic Dialogue*, s. 106.

<sup>76</sup> Soph. OC 486-487.

<sup>77</sup> Soph. OC 1320-1322.

<sup>78</sup> Hom. Il. 17.132; krş. Hom. Il. 7.219, 11.527.

<sup>79</sup> Soph. Aj. 574-575.

Bütün bu sözcük oyunlarının ve halk etimolojilerinin ötesinde Sophokles'te özellikle iki kahramanın adı "trajik" olanın ifşasında belirgin rol oynar: Aias ve Oidipous.

Aias'ın makûs talihi kalkanıyla ünlü, azametli bir Akha kahramanından, bütün onurunu yitirdiğini düşünen ve kendi kılıcıyla canına kıyan birine dönüşmesinin öyküsüdür. Aias kendi adının aslında hazin cenazesindeki ağıtları ifade ettiğini fark eder:

αἰᾶτ' τίς ἄν ποτ' ᾤεθ' ὧδ' ἐπώνυμον  
τούμὸν ξυνοίσειν ὄνομα τοῖς ἔμοις κακοῖς;  
νῦν γὰρ πάρεστι καὶ δις αἰάζειν ἔμοι  
καὶ τρίς· τοιοῦτοις γὰρ κακοῖς ἐντυγχάνω·  
Ah ah! kimin aklına gelirdi bana takılan  
bu adın şıp diye uyacağına başıma gelecek belalara!  
oysa şimdi inler dururum "ah ah" diye iki defa,  
üç defa üst üste: başıma gelen bu nasıl bir bela!<sup>80</sup>

Aias adının cenazelerde yükselen ağıt sesini (*ai*) çağrıştırdığını yeni mi fark eder? Savaş meydanında tek bir yara almadan çok sayıda savaşçıyı ölüme gönderen biri için Aias düşmanlarına korku salan bir ad olmalıdır. Fakat bu adın ifade ettiği trajik öğe Aias'ı "yaşamla mutlak bir ölüm arasına"<sup>81</sup> sıkıştırmış olmasıdır. Adıyla düşmanlarının cenaze ateşlerini yakan Aias, talihin tersine dönüşüyle baş-düşmanı Hektor'un hediye ettiği kılıçla kendi canına kıyar.<sup>82</sup> Çünkü kılıçla savaşırken "baş edilmez" (*dys-trapelos*) diye övülüp, aynı kılıçla canına kıyarken "adı-lanetli" (*dys-ônymos*)<sup>83</sup>, ibretlik biri olarak anılmaya başlanır. Dolayısıyla Aias adı bir "konuşan ad" olarak bir yandan onun şanını, ancak diğer yandan ecelini dillendirir.

Oidipous'un (*Oidi-pous* = şiş-ayak) adı ise hem asıl babası Laios tarafından "reddedilişin vücudunda bıraktığı bir iz hem de topal Labdakosoğuları ailesine aidiyetin kusursuz bir işareti olarak sakatlığını hatırlattığından aynı zamanda kaderinin de işaretidir."<sup>84</sup> Oidipous'un adı asıl babası tarafından değil, onu "çocuğu olarak adlandıran" (παῖδά μ' ὠνομάζετο)<sup>85</sup> üvey babası Polybos tarafından konur.<sup>86</sup> Sadece fiziksel bir veriden yola çıkıyormuş gibi görünen bu adlandırma, aslında yazgının ilahi belirlenimini ortaya koymaktadır. Öyle ki Oidipous'un "şiş" (*oidos*) "ayağı" (*pous*) "ebeveynlerinin başından attığı, vahşi doğada ölüp gitmesi için terk edilmiş, lanetlenmiş çocuğu çağrıştırmasına" rağmen, aynı zamanda onun Sphinks'in "ayak" (*pous*) bilmecesini "bilen" (*oida*) kişi olmasına da işaret eder.<sup>87</sup> Bu ad trajik kahramanın bilmecemsi doğasını dakik bir şekilde ifade eder: Oidipous bir yanıla kenti, Sphinks gibi bir canavarın zulmünden

<sup>80</sup> Soph. *Aj.* 430-433.

<sup>81</sup> Sicherl, "The tragic issue in Sophocles' *Ajax*," s. 86.

<sup>82</sup> Soph. *Aj.* 661-665.

<sup>83</sup> Soph. *Aj.* 912-914.

<sup>84</sup> Vernant-Vidal-Naquet, *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, s. 297, ayakla ilgili vurgular için ayrıca bkz. s. 297-298 dn. 29.

<sup>85</sup> Soph. *OT* 1021.

<sup>86</sup> Segal, *Sophocles' Tragic World: Divinity, Nature, Society*, s. 175-176.

<sup>87</sup> Vernant-Vidal-Naquet, *a.g.e.*, s. 138-139.

kurtaran, “uğurlu talih” (τὴν τότ’ αἰσίω τύχην)<sup>88</sup> olarak adlandırılan bir kişiyken, öte yandan aynı kentın “şış-ayaklı” bir canavardan kurtuluşu için dışlanan bir günah keçisidir (*pharmakos*).<sup>89</sup> Sphinks’in bilmecesinin cevabı Oidipous’un (*Oi-dipous* = “iki-ayaklı”) ta kendisidir.<sup>90</sup> Oidipous kendi adının koyuluş nedenini öğrendiğinde şaşkıındır, bir kurtarıcıdan kurbanı dönüşmesinin gizlenmiş “hakikat”le (*alêtheia*) karşılaşmanın şaşkınlığıdır bu:

{OI.} τί δ' ἄλγος ἴσχοντ' ἀγκάλαις με λαμβάνεις;  
{ΑΓ.} ποδῶν ἂν ἄρθρα μαρτυρήσειεν τὰ σά.  
{OI.} οἴμοι, τί τοῦτ' ἀρχαῖον ἐννέπεις κακόν;  
{ΑΓ.} λύω σ' ἔχοντα διατόρους ποδοῖν ἀκμάς.<sup>91</sup>  
{OI.} δεινόν γ' ὄνειδος σπαργάνων ἀνελόμην.  
{ΑΓ.} ὥστ' ὠνομάσθης ἐκ τύχης ταύτης ὅς εἴ.  
(Oidipous) Kollarına aldığında ne sancısı çekiyordum?  
(Haberci) Ayağının bileği tanıklık eder sana.  
(Oidipous) Sanırım, yoksa şu eski musibetten mi söz ediyorsun?  
(Haberci) Ben salıverdim seni ayakları sabitleyen mili çıkarıp.  
(Oidipous) Kundağımdan beri taşırım bu korkunç izi.  
(Haberci) İşte böyle adlandırılmışsın bu talihten dolayı<sup>92</sup>

Oidipous ayakla ilgili bilmeceyi bilen biriyken, kendi ayağının öyküsünden habersizdir. Bir bilgi onu kahraman yaparken, diğer bilgiden yoksunluk kendisini kurban kılar.

Quintilianus'un çağına (MS yakl. 30-100) geldiğinde adların retorikteki kullanımı çerçevesinde kimi eski tragedya şairlerinin tutumları hor görülür bir hal almıştır. Euripides hakkında şunlar kaydedilir: “Euripides'in tatsız tuzsuz fikrinde olduğu gibi ki orada *Polyneikes'in adı*, bir karakter kanıtlanması olarak, kardeşini de yansıtır.” (Nam et illud apud Euripiden *frigidum sane, quod nomen Polynicis* ut argumentum morum frater incessit).<sup>93</sup> Euripides'te sözcük oyunlarının<sup>94</sup> sayısı artmakla birlikte, Sophokles'in dizeleriyle kıyaslandığında edebi nitelik açısından görece daha yüzeysel kaldığını söylemek mümkündür. Ancak Euripides'te adlara tragedyanın kurgusunu pekiştirme, izleyicilerin “trajik” olanı bu kurgu

<sup>88</sup> Soph. *OT* 52.

<sup>89</sup> Vernant-Vidal-Naquet, *a.g.e.*, s. 140. Ayrıca kimi yönleriyle spekülâtif bir bakış açısı taşımasına rağmen bkz. Girard, *Şiddet ve Kutsal*, s. 95-123.

<sup>90</sup> Goldhill, *a.g.e.*, s. 217; OIDIPOUS'UN ADIYLA YAPILAN TÜM SÖZCÜK OYUNLARI İÇİN AYRICA BKZ. S. 216-221.

<sup>91</sup> Krş. Eur. *Phoen.* 26-27.

<sup>92</sup> Soph. *OT* 1031-1036.

<sup>93</sup> Quint. *Inst.* 5.10.30, 31.

<sup>94</sup> Bu türden sözcük oyunları yapılan kişi adları arasında –aşağıda değineceğimizin dışında– Kapaneus (Eur. *Supp.* 494-499), Meleagros (Eur. *fr.* 517) sayılabilir. Euripides'te etimolojik sözcük oyunlarının hakikati ayırt etmekte oynadığı role ilişkin bkz. Rinaldi, “Juegos etimológicos en Eurípides,” s. 155-216.



içinde şairin farklı bakış açısından keşfetmelerine imkân tanıma amacıyla başvurulur.

Bu amaç doğrultusunda, Euripides geleneğin aktarımlarından<sup>95</sup> çok farklı etimolojik yaklaşımlar sergilemekte ön plana çıkmaktadır. Örneğin Eur. *Tro.* 989-990'da, Aphrodite Hesiodos'tan farklı bir şekilde<sup>96</sup> "ahmaklık"la (*aphrosynê*) ilişkilendirilir. Hesiodos'un *Pan-Hellenik* bir bakış açısına imkân tanıyan doğal betimlemesinin yerine, şair burada tanrıçanın "doğa"sına ilişkin hakikati farklı bir şekilde yorumlamaktadır. Zira Euripides'te tanrıça da olsa karakterin ön plana çıkan niteliği onun adının açıklanmasının temel dayanak noktasını oluşturur. Örneğin koro Pentheus'un annesi Agave'ye "gururlu musun?" (*ἀγάλλη;*: Eur. *Bacch.* 1197) diye sorar. Çünkü Agave farkında olmadan oğlu Pentheus'u öldürürken, eyleminin arkasındaki temel itki ve doğasında beliren karakter kendini "yüceltme"dir (*to agallein*). Keza Eur. *Rhes.* 215'te *Dolôn*'un adı, Odysseus'la bağlantısına da işaret edilerek (krş. Eur. *Rhes.* 894) "kurnazlık," "dalavere" anlamındaki *dolos*'la ilişkilendirilir. Euripides'in bu tür yaklaşımlarının Pindaros'taki en merkezi kavrayışlardan biri olan *phya*'la bağlantılı olduğu söylenebilir. Euripides Polyneikes'in adına ilişkin yaklaşımının (Eur. *Phoen.* 636-637: *ἀληθῶς δ' ὄνομα Πολυνείκη πατήρ | ἔθετό σοι θεῖαι προνοίαι νεικέων ἐπώνυμον*) nedenini "*phya*'nla yerine getiriyorsun sana takılan adı" (*ἔφυς ἄρ' ἐπώνυμος*: Eur. *Phoen.* 1493) sözleriyle açıklığa kavuşturur. Benzer şekilde *phya*'nın ifşa olunması karakterin sahip olduğu belirli bir meziyete de işaret edebilir. Nitekim Euripides (Eur. *Hipp.* 1218-1220, *Supp.* 885-887) *hippos*-bileşkeli adlara dair açıklamalarında karakterlerin "at"la ilişkilerine ve bu alandaki maharetlerine dikkat çeker.

Kimi zaman bu meziyetler ifade edilirken, bilmeceyi çözen sözcük dile getirilmeden, ifşa edilmek istenen semantik bağ başka sözcüklerle ortaya koyulur. Örneğin Proteus ve Psamathe'nin kızları Ido'nun adı, yetişkin çağa geldiğinde Theonoe olarak değiştirilir: "onu *Theonoê* diye çağırırlar: çünkü *tanrısal* şeyleri, olan ve olacak olan her şeyi *bilirdi*" (*καλοῦσιν αὐτὴν Θεονόην: τὰ θεῖα γὰρ | τὰ τ' ὄντα καὶ μέλλοντα πάντ' ἠπίστατο*: Eur. *Hel.* 13-14). Burada Theonoe adını oluşturan ilk öge olan *theos* (tanrı) telaffuz edilirken, ikinci öge olan *noein* (gözlemlemek, algılamak, anlamak) yakın anlamlı *epistamai* fiiliyle ima edilir. Benzer şekilde Thoas'ın adı onun çok hızlı bir şekilde hareket edebilme yeteneğiyle ilişkilendirilirken (*Θόας, ὃς ὠκὺν πόδα τιθεῖς ἴσον πτεροῖς | ἐς τοῦνομ' ἦλθε τόδε ποδωκείας χάριν*: Eur. *IT* 32-33), doğrudan "hızlı hareket etmek"

<sup>95</sup> Bu saptamadan geleneksel yaklaşımların Euripides'te hiç yeri olmadığı sonucu çıkarılamaz. Örneğin Eur. *fr.* 489'da *Boiôtos* (Boiotialı) ile *bous*'un (inek), ilişkilendirilmesi gibi genel geçer halk etimolojileri de Eurypides'te yerini alır.

<sup>96</sup> Hesiodos Aphrodite'nin adını, Kronos tarafından hadım edilen Ouranos'un cinsel organından fışkıran ersuyunun köpürmesinden hareketle "köpük anlamındaki *aphros* sözcüğüyle ilişkilendirir (Hes. *Theog.* 188 vdd.). Aphrodite Homerosçu gelenekte Zeus ile Dione'nin kızı olarak sunulur (Hom. *Il.* 5.370). Oysa Hesiodos'un açıklaması Aphrodite'yi kozmik sıradüzende daha ilksel bir konuma yerleştirir. Hesiodos'un, Aphrodite'nin adına ve çeşitli sanlıklarına ilişkin bu açıklaması doğumuyla ilgili anlatının ve doğumu öncesindeki öykünün farklı kısımlarındaki öğelerin devşirilmesiyle oluşturulmuştur. Euripides'in açıklaması ise zamansal ve ideolojik bir dönüşüme vurgu yapmaktansa, ahlaksal bir görünüm kazanır.

anlamındaki *thoazein* fiilini telaffuz etmek yerine, *ôkyn poda* ve *podôkeias* gibi ifadeler aracılığıyla dolaylı gönderme yapılır.

Öte yandan Euripides kimi zaman örtük bir şekilde sunulan bağlantıyı izleyicilerin kendi başlarına kurmalarına fırsat vererek karakterin adını, dolayısıyla trajik yazgısını belirleyen kavrayışı telaffuz etmez. Pentheus’a dair “adınla nasıl da uygun düşüyorsun bahtsızlığına” (*ένδυστυχήσαι τούνομ’ έπιτήδειος εἶ*: Eur. *Bacch.* 508) ifadesi, antik tiyatro izleyicisi gibi Eski Yunancayla ilgilenen çağdaş okuyucunun da aklına *penthos*’u (keder, ıstırap, elem) getirmektedir.<sup>97</sup> Atreus’un adı “uğursuz bir alamet” (*τέρας όλόν*)<sup>98</sup> ifadesiyle açıklanır. *Teras* sözcüğünün çift anlamlılığından (alamet/canavar) yararlanan bu sözcük oyunu Atreus’un altın post simgesiyle beliren açgözlü, canavarsı iktidar arzusunun işaret etmektedir.<sup>99</sup>

Ancak Euripides’in sözcük oyunları çoğunlukla parodi niteliğini taşır. Çünkü yukarıda Sophokles Theseus’un adıyla kendisini özdeş sunarken, Euripides açıkça “ad” (*onoma*) ile “beden”in (*sôma*) karşıtlığını savunur. “Ad her yerde olabilir, oysa beden olamaz” (*τούνομα γένοιτ’ άν πολλαχού, τὸ σῶμα δ’ ού*).<sup>100</sup> Euripides’te ad “doğru”luğundan (*alêthês*) daha çok “yanlış/aldatıcı”lığıyla (*pseudos*) trajik bir bağlam yaratılmasına hizmet eder. Euripides bütün gidişatı tersine çevirmektedir, ad kişiyle ya da onun eylemleriyle ayrıcalıklı bir ilişkiye sahip değildir.<sup>101</sup> Dolayısıyla tragedya karakterinin kahraman ya da kurban haline gelmesi adın ifade ettiği doğruluktan olduğu kadar, kişiyi tuzağa düşüren aldatıcılığından kaynaklanır. Bunun çarpıcı örneklerinden biri Ion’un öyküsüdür. Euripides’in öksüz-yetim kahramanı Ion kendi kökenini araştırırken, adının ifade ettiklerinin peşinden sürüklenip durur. Ion, Hermes ve Ksouthos tarafından iki kez aynı adla adlandırılır. İlk olarak oyunun giriş kısmında Hermes onu Apollon’un oğlu ve “Asya diyarının kurucusu” (*κτίστορ’ Ἀσιάδος χθονός*)<sup>102</sup> olarak adlandırarak doğrudan Ionia’ya gönderme yapar. Belirli bir bakış açısından<sup>103</sup> politik bir kayırmacılık fikri taşıyan bu açıklamanın niyeti Ion’un kimliğini açıklığa kavuşturmak değildir. Çünkü

<sup>97</sup> Chaston, *Tragic Props and Cognitive Function: Aspects of the Function of Images in Thinking*, s. 205. Ayrıca Pentheus trajik sonuna giderken Euripides’in başvurduğu çeşitli sözcük oyunları için bkz. Segal, “Etymologies and Double Meanings in Euripides’ *Bacchae*,” s. 81-92.

<sup>98</sup> Eur. *Or.* 999-1000; krş. Eur. *IA* 320

<sup>99</sup> Euripides gibi Platon (*Cra.* 395b-c) Atreus’un adının ifade ettiği kötü *ethos*’una dikkat çekmektedir. Ayrıca bu konuda bkz. Tsitsibakou-Vasalos, *Ancient Poetic Etymology: The Pelopids: Fathers and Sons*, s. 172.

<sup>100</sup> Eur. *Hel.* 588; krş. *Hel.* 42-43, 66-67, 1100; *IT* 504, *Or.* 390; *Ion* 1277-1278.

<sup>101</sup> Caspers, “Healing Speech, Wandering Names, Contests of Words: Ideas about Language in Euripides,” s. 8-14.

<sup>102</sup> Eur. *Ion* 74-75.

<sup>103</sup> Walsh (“The Rhetoric of Birthright and Race in Euripides’ *Ion*,” s. 312) Euripides’in Ionia’lıları Atinalıların akrabası ve Apollon’un torunları olarak sunmasının Atinalıların Ionia’lılara daha iyi davranması doğrultusundaki kendi politik görüşünü yansıttığını iddia eder. Euripides’in politik tarafgirliği tartışma konusu olsa da, Ion adıyla Ionia arasındaki ilişkinin oyunun sonunda (Eur. *Ion* 1581-1588) *Pan-Hellenik* bir soykütüksel anlatı kurmak üzere yeniden vurgulanması önemlidir (krş. Hdt. 7.94, 8.44.2). Ion’un adı, kendisinin, amcası Hermes’in, annesi Kreousa’nın ve üvey babası Ksouthos’un gözlerinde farklı görünümlere bürünerek, adın güvenilir bir bilgi kaynağı olduğu fikrini ortaya koymaktadır.

Ion'un gözünde onun adını koyan Hermes değil, babası Phoibos'tur.<sup>104</sup> Oysa aynı adla bir kez daha bu kez Apollon'un kehaneti sonucunda kavuştuğu üvey babası Ksouthos tarafından adlandırılır:

Ἴωνα δ' ὀνομάζω σε τῆι τύχηι πρέπον,  
ὀθοῦνεκ' ἀδύτων ἐξιόντι μοι θεοῦ  
ἕχνος συνῆψας πρῶτος. [...]  
Ion diye adlandırıyorum seni uysun diye talihe,  
çünkü tanrının tapınağından *çıkarken ben*  
ilk sen çıktın karşıma.

Bu parodik açıklamanın (*eksionti moi*) kaynağı "talih" (*tykhê*) olarak açıklanır. Hermes'in aynı adla Asya'nın kurucusu saydığı kişi, "şans eseri" Ksouthos'un oğlu olarak da bu adı alır. Burada, adın aldaticılığı iş başındadır. Ion saplantılı bir şekilde aradığı annesine, Kreousa'nın doğumundaki işaretlerin "adlarını" bilmesiyle kavuşur.<sup>105</sup> Adının bir yorumu onu Apollon'un oğlu ve Asya'nın kurucusu, öteki yorumu Ksouthos'un karısı Kreousa tarafından öldürülme korkusu yaşayan bir üvey evlat haline getirir. Hakikat adın arkasına saklanırken, kahraman "trajik" olay örgüsü içinde yolunu kaybeder.<sup>106</sup>

### Sonuç

Sonuç olarak, adın Homerosçu şiirdeki "şeffaf" ve "konuşan" niteliği tragedyaya şairlerinin elinde özgün bir biçime kavuşturularak "trajik" olanın açığa çıkarılmasında kullanılmıştır. Kimileyin kahramanın zayıflığıyla yüzleşmesinde (*anagnôrisis*), kimi zaman da kendi hatasını (*hamartia*) bilmeden "trajik" olayın içine atılmasında adı itici bir güç olarak sunulmuştur. Helene'nin adı gelecekteki felaketini ilan ederken, düşmanlarına korku salan Aias'ın adı kendi cenazesinde yükselen ağıtları seslendirir. Adın doğruluğu kadar aldaticılığı da "trajik" olanın su yüzüne çıkmasını sağlar. Oidipous'un adının gerçek anlamını öğrenmesi bütün hayatını yeniden okumasını sağlarken, Ksouthos'un kendince yorumuna inanan Ion bir ölümlünün oğlu olduğu yanılığına düşer. Doğru ile aldaticı birbirine karışırken, geriye agonik sahnede inşa edilen "trajik" olanın *katharsis*'i kalır.

<sup>104</sup> Eur. *Ion* 136-139.

<sup>105</sup> Eur. *Ion* 136-139.

<sup>106</sup> Ion'un adı aracılığıyla oluşturulan trajik kurgu üzerine ayrıntılı bir inceleme olarak bkz. Mueller, "Athens in a Basket: Naming, Objects, and Identity in Euripides' *Ion*," s. 369-374 ve Caspers, *a.g.e.*, 47-51.

**KAYNAKÇA**

- Ademollo, F. (2011). *The Cratylus Of Plato: A Commentary*. Cambridge/New York (Ny): Cambridge University.
- Austin, N. (1972). "Name Magic In The Odyssey." *Csca* 5: 1-19.
- Benjamin, W. (1974). "Ursprung Des Deutschen Tauer Spiels." *Gesammelte Schriften*, Vol. I. Ed. R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser. Frankfurt Am Main: Suhrkamp, 203-430.
- Boisacq, É. (1938). *Dictionnaire Étymologique De La Langue Grecque: Étudée Dans Ses Rapports Avec Les Autres Langues Indo-Européennes*. Heidelberg: Carl Winter.
- Bremer, J.M. (1969). *Hamartia: Tragic Error In Poetics Of Aristotle And In Greek Tragedy*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- Burkert, W. (1966). "Greek Tragedy And Sacrificial Ritual." *Grbs* 7/2: 87-121.  
— (1985). *Greek Religion*. Çev. J. Raffan. Cambridge (Ma): Harvard University.
- Calame, C. (1995). *The Craft Of Poetic Speech In Ancient Greece*. Çev. J. Orion. Ithaca (Ny): Cornell University.
- Caspers, C.L. (2011). "Healing Speech, Wandering Names, Contests Of Words: Ideas About Language In Euripides." Leiden: Leiden University (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Chaston, C. (2010). *Tragic Props And Cognitive Function: Aspects Of The Function Of Images In Thinking* (Mnemosyne Supplements 317). Leiden/Boston: Brill.
- Cope, E.M. – J.E. Sandys, Ed. (2009<sup>re</sup>). *Aristotle: Rhetoric*, Vol. I-IIi (Yeniden Basım, İlk Basımı 1877). Cambridge: Cambridge University.
- Daniels, C.B. – S. Scully, (1992). "Pity, Fear, And Catharsis İn Aristotle's Poetics." *Noûs* 26/2: 204-217.
- Debus, F. (2002). *Namen In Literarischen Werken. (Er-)Findung – Form – Funktion*. Mainz/Stuttgart: Akademie Der Wissenschaften Und Der Literatur/Franz Steiner.
- Dik, H. (2007). *Word Order In Greek Tragic Dialogue*. Oxford: Oxford University.
- Else, G.F. (1957). *Aristotle Poetics: The Argument*. Cambridge (Ma): Harvard University.  
— (Çev. Ve Yor.). *Aristotle: Poetics*. Ann Arbor (Mi): University Of Michigan, 1967.
- Fordyce, C.J. (1932). "Puns On Names In Greek." *Cj* 28/1: 44-46.
- Fuochi, M. (1898). "Le Etimologie Dei Nomi Propri Nei Tragici Greci." *Sific* 6: 273-318.
- Girard, R. (2003). *Şiddet Ve Kutsal*. Çev. N. Alpay. İstanbul: Kanat.
- Goldhill, S. (2004<sup>9</sup>). *Reading Greek Tragedy* (Dokuzuncu Basım, İlk Basımı 1986). Cambridge: Cambridge University.
- Griffin, J. (1998). "The Social Function Of Attic Tragedy." *Cq* 48/1: 39-61.
- Grimaldı, W.M.A. (1980-1988). *Aristotle, Rhetoric I: A Commentary*, Vols. I-II. New York: Fordham University.
- Halliwell, S. (1986). *Aristotle's Poetics*. London: Duckworth.

- (2002). *The Aesthetics Of Mimesis: Ancient Texts And Modern Problems*. Princeton (Nj)/Oxford: Princeton University.
- Huizinga, J. (2006<sup>2</sup>). *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme* (İkinci Basım, İlk Basımı 1995). Çev. M.A. Kılıçbay. İstanbul: Ayrıntı.
- Kamptz, H. Von (1982). *Homerische Personennamen: Sprachwissenschaftliche Und Historische Klassifikation*. Göttingen: Vandenhoeck Und Ruprecht.
- Kassel, R., Ed. (1976). *Aristotelis Ars Rhetorica*. Berlin: Walter De Gruyter, 1976.
- Kaufmann, W. (1992<sup>re</sup>). *Tragedy And Philosophy* (Yeniden Basım, İlk Basımı 1968). Princeton (Nj): Princeton University.
- Kerényi, C. (2012). *Eleusis: Anne Kızın Arketip İmgesi*. Çev. T. Bayraktar Yaşar. İstanbul: Pinhan.
- Kommerell, M. (1984<sup>5</sup>). *Lessing Und Aristoteles: Unterschung Über Die Theorie Der Tragödie* (Beşinci Basım, İlk Basımı 1940). Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann.
- Kosman, A. (1992). "Acting: Drama As The *Mimêsis* Of Praxis." *Essays On Aristotle's Poetics*. Ed. A.O. Rorty. Princeton (Nj): Princeton University, 51-72.
- Kraus, M. (1987). *Name Und Sache: Ein Problem Im Frühgriechischen Denken*. Amsterdam: B.R. Grüner.
- Latacz, J. (1988). *Antik Yunan Tragedyaları: Tüm Oyunlar, Tarih – İnceleme – Yorum*. Çev. Y. Onay. İstanbul: Mitos-Boyut, 2006.
- Lear, J. (1988). "Katharsis." *Phronesis* 33/3: 297-326.
- Lesky, A. (1972<sup>3</sup>). *Die Tragische Dichtung Der Hellenen* (Üçüncü Basım, İlk Basımı 1956). Göttingen: Vandenhoeck Und Ruprecht.
- Levin, S.B. (2001). *The Ancient Quarrel Between Philosophy And Poetry Revisited: Plato And The Greek Literary Tradition*. Oxford: Oxford University.
- Liddle, H.G. – R. Scott – H.S. Jones (1996<sup>10</sup>). *Greek-English Lexicon* (Onuncu Basım [Yeni Ekiyle Birlikte], İlk Basımı 1843). Oxford: Clarendon.
- Mccartney, E.S. (1919). "Puns And Plays On Proper Names." *Cj* 14/6: 343-358.
- Munteanu, D.L. (2012). *Tragic Pathos: Pity And Fear In Greek Philosophy And Tragedy*. Cambridge: Cambridge University.
- Mueller, M. (2010). "Athens In A Basket: Naming, Objects, And Identity In Euripides' *Ion*." *Arethusa* 43/3: 365-402.
- Nehamas, A. (1992). "Pity And Fear In The *Rhetoric* And The *Poetics*." *Essays On Aristotle's Poetics*. Ed. A.O. Rorty. Princeton (Nj): Princeton University, 291-314.
- Nietzsche, F. (1988<sup>2</sup>). "Homer's Wettkampf." *Kritische Studienausgabe (Ksa)* Band I: *Die Geburt Der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV: Nachgelessene Schriften 1870-1873* (İkinci Basım, İlk Basımı 1967-1977). Ed. G. Colli – M. Montinari. Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag De Gruyter, 783-792.
- Nussbaum, M. (1992). "Tragedy And Self-Sufficiency: Plato And Aristotle On Fear And Pity." *Oxford Studies In Ancient Philosophy*, Vol. X. Ed. J. Annas. Oxford: Clarendon, 107-159.

- (2001<sup>re</sup>). *The Fragility Of Goodness: Luck And Ethics In Greek Tragedy And Philosophy* (Gözden Geçirilmiş Yeniden Basım, İlk Basımı 1986). Cambridge: Cambridge University.
- Ocd<sup>3</sup> = Hornblower, S. - A. Spawforth. (1996<sup>3</sup>). *The Oxford Classical Dictionary* (Üçüncü Basım, İlk Basımı 1949). Oxford/New York: Oxford University.
- Park, A. (2009). "Truth, Falsehood, And Reciprocity In Pindar And Aeschylus." Chapel Hill (Nc): University Of North Carolina (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Peraki-Kyriakidou, H. (2002) "Aspects Of Ancient Etymologizing." *Cq* 52/2: 478-493.
- Pickard-Cambridge, A.W. (1962<sup>2</sup>). *Dithyramb, Tragedy And Comedy* (İkinci Basım, İlk Basımı 1927). Oxford: Clarendon.
- Pietropaolo, D. (2010). "Whipping Jesus Devoutly: The Dramaturgy Of Catharsis And The Christian Idea Of Tragic Form." *Beyond The Fifth Century: Interactions With Greek Tragedy From The Fourth Century Bce To The Middle Ages*. Ed. I. Gildenhard - M. Revermann. Berlin/New York: Walter De Gruyter, 397-424.
- Radt, S. Ed. (1999<sup>2</sup>). *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Vol. Iv: *Sophocles* (İkinci Basım, İlk Basımı 1977). Göttingen: Vandenhoeck Und Ruprecht.
- Reinberg, C. (1981). "Etymologia In Eschilo: Modalità E Significato Della Riflessione Linguistica In Un Testo Poetico." *Sandalion* 4: 31-57.
- Rinaldi, D. (2007). "Juegos Etimológicos En Eurípides." *Novatellus* 25/1: 155-216.
- Rohde, E. (1903<sup>3</sup>). *Psyche. Seelencult Und Unsterblichkeitsglaube Der Griechen*, Vols. I-Iı (Üçüncü Basım, İlk Basımı 1890-1894). Tubingen/Leipzig: Akademische Verlagbuchhandlung Von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Sicherl, M. (1977). "The Tragic Issue In Sophocles' *Ajax*." *Greek Tragedy*. Ed. T.F. Gould - C.J. Herington. Cambridge: Cambridge University, 67-98.
- Schütrumpf, E. (1989). "Traditional Elements In The Concepts Of Hamartia In Aristotle's *Poetics*." *Hsph* 92: 137-156.
- Scullion, S. (2002). "Nothing To Do With Dionysus': Tragedy Misconceived As Ritual." *Cq* 52/1: 102-137.
- Seaford, R. (1989). "Homeric And Tragic Sacrifice." *Tapa* 119: 87-95.
- (1994). *Reciprocity And Ritual: Homer And Tragedy In The Developing City-State*. Oxford: Clarendon.
- (2004). *Money And The Early Greek Mind: Homer, Philosophy, Tragedy*. Cambridge: Cambridge University.
- (2000). "The Social Function Of Attic Tragedy: A Response To Jasper Griffin." *Cq* 50/1: 30-44.
- Segal, C. (1981). *Tragedy And Civilization: An Interpretation Of Sophocles*. Cambridge: Harvard University.
- (1982). "Etymologies And Double Meanings In Euripides' *Bacchae*." *Glotta* 60: 81-92.
- (1995). *Sophocles' Tragic World: Divinity, Nature, Society*. Cambridge (Ma): Harvard University.

- Siewert, P. (1982). *Die Trittyen Attikas Und Die Heeresreform Des Kleisthenes* (Vestigia 33). München: Beck.
- Sifakis, G.M. (2001). *Aristotle On The Function Of Tragic Poetry*. Herakleion/Athens: Crete University.
- Skutsch, O. (1987). "Helen, Her Name And Nature." *Jhs* 107: 188-193.
- Slomkowski, P. (1997). *Aristotle's Topics*. Leiden/Boston/Köln: Brill.
- Stinton, T.C.W. (1975). "Hamartia In Aristotle And Greek Tragedy." *Cq* 25/2: 221-254.
- Szondi, P. (2002). *An Essay On The Tragic*. Çev. P. Fleming. Stanford (Ca): Stanford University.
- Trgf = Nauck, A. (1889<sup>2</sup>). *Tragicorum Graecorum Fragmenta* (İkinci Basım, İlk Basımı 1856). Lipsiae: B.G. Teubner.
- Tsitsibakou-Vasalos, E. (2007). *Ancient Poetic Etymology: The Pelopids: Fathers And Sons*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Twinning, T. (1971<sup>re</sup>). *Aristotle's Treatise On Poetry Translated; With Notes On The Translation, And On The Original; And Two Dissertations, On Poetical, An Musical, Imitation* (Yeniden Basım, İlk Basımı 1789, London). New York: Garland.
- Untersteiner, M. (1984<sup>2</sup>). *Le Origini Della Tragedia E Del Tragico. Dalla Preistoria A Eschilo* (İkinci Basım, İlk Basımı 1942). Milano: Instituto Editoriale Cisalpino.
- Vernant, J.-P. – P. Vidal-Naquet (2012). *Eski Yunan'da Mit Ve Tragedya*. Çev. Sevgi Tamgüç – Reşat Fuat Çam. İstanbul: Kabalcı.
- Walsh, G.B. (1978). "The Rhetoric Of Birthright And Race In Euripides' Ion." *Hermes* 106/2: 301-315.
- Winkler, J.J. (1985). "The Ephebes' Song: *Tragôidia* And Polis." *Representations* 11: 26-62.
- Woodruff, P. (1992) "Aristotle On *Mimêsis*." *Essays On Aristotle's Poetics*. Ed. A.O. Rorty. Princeton (Nj): Princeton University, 73-95.

*Klasik Yunan Tragedyasında Ad(Landırman)In "Trajik" İşlevi*



# ANTİK YUNAN FELSEFESİ'NDE “FANTASIA”NIN EPİSTEMOLOJİK ROLÜ

Ahmet Emre DAĞTAŞOĞLU\*

## ÖZET

*Bu makalede, düşünce tarihinde oldukça karmaşık bir serüveni olan fantasia (φαντασία) kavramının Antik Yunan Felsefesi'ndeki epistemolojik rolü üzerinde durulacaktır. Bu amaçla önce kavramın Platon'da nasıl kullanıldığına bakılacak, ardından Aristoteles'in bilhassa De Anima isimli eseri merkezinde fantasia'nın nasıl tanımlandığı ve ne gibi bir epistemolojik görev üstlendiği incelenecektir. Ardından Stoacılar ve Epikürosçular'ın konuyla ilgili görüşleri üzerinde durulacak ve son olarak da Plotinos'un düşüncelerine yer verilecektir. Bu çalışma yürütülürken, fantasia kavramının özellikle duyuşsal olan ve akılsal olan arasında nasıl bir köprü vazifesi gördüğü gösterilmeye çalışılacak, ayrıca fantasia'nın hafıza ile olan yakın ilgisine de dikkat çekilecektir.*

**Anahtar Kelimeler:** Platon, Aristoteles, Epikürosçuluk, Stoacılık, Plotinos, De Anima, Fantasia, Epistemoloji.

## (Epistemological Status Of “Phantasia” In The Philosophy Of Ancient Greek)

## ABSTRACT

*In this paper the concept of phantasia (φαντασία), which has a complex adventure in the history of philosophy, will be discussed by its epistemological aspects in Ancient Greek Philosophy. For this purpose, we will firstly focus on Plato's usage of this concept, and then we will analyze how he defines and uses phantasia epistemologically by taking into account Aristotle's De Anima. After this, Stoic and Epicurean philosophy will be emphasized and lastly Plotinus' thought will be discussed in the context of phantasia. Throughout this study, we will try to put on the map that phantasia fulfills the task of establishing a bridge between the sensory and the rational elements, and at the same time it has an important function for the memory.*

**Keywords:** Plato, Aristotle, Epicureans, Stoicism, Plotinus, De Anima, Phantasia, Epistemology.

---

\* Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı öğretim üyesi, [edagtasoglu@gmail.com](mailto:edagtasoglu@gmail.com)

(Aristoteles'in *De Anima* ve Diogenes Laertius'un *Lives of Eminent Philosophers* isimli eserlerinden alınan pasajların tercümesini, orijinal metinlerle karşılaştırarak düzeltmeler yapan değerli meslektaşım Yard. Doç. Dr. Erman Gören'e müteşekkirim).

*FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2014 Bahar, sayı:17, s. 265-87.

ISSN 1306-9535, [www.flsfdergisi.com](http://www.flsfdergisi.com)

## Giriş

Birçok felsefe kavramına farklı çağlar ve dönemlerde değişik anlamlar yüklendiği ve bu kavramların anlam ufkunun çeşitlendiği görülmektedir. Bu nedenle felsefi bir araştırma yürütürken kavramları doğru değerlendirebilmek ve fikirleri iyi bir biçimde takip edebilmek için kavramların tarihsel bağlamlarının dikkate alınması gerekmektedir. Ancak bazı kavramların bağlamları çok keskin bir biçimde değişmekte ve bu kavramlar farklı dönemlerde çok başka anlamlarda kullanılabilirler. *Fantasia* (φαντασία) kavramı da felsefe tarihi içerisinde farklı bağlamlar ve anlamlar kazanmış kavramlardan biri olduğu için genel olarak bu kavramın tarihini incelemeye çalışmak çok çetrefil bir sorundur. Hatta bu kavramın felsefe gündemine girdiği ilk dönem olan Antik Çağ'da bile düşünürler tarafından farklı şekillerde tanımlandığı görülmektedir. Buna rağmen her çağın belli bir anlam ufkuna sahip olması sebebiyle olsa gerek, düşünürler arasındaki kimi tartışmalara rağmen, Antik Yunan Felsefesi bağlamında bu kavramın bazı genel özellikler taşıdığı söylenebilir. Bu özelliklerin ortaya konulması, kavramın tarihsel arka planını göstermekle kalmayıp günümüzde kullandığımız bağlamları da daha derin bir biçimde anlamlandırmak için yardımcı olabilecektir. Bu bakımdan *fantasia* kavramının Antik Yunan Felsefesi'nde epistemolojik olarak nasıl bir öneme sahip olduğu, kavramı ilk olarak felsefe gündemine sokan Platon'dan başlanarak incelenmeye çalışılacaktır. Aristoteles'in konuyu çok net bir biçimde tanımlayıp ele alması sebebiyle sonradan gelen düşünürler üzerinde büyük etkisi olmuştur. Bu sebeple Aristoteles üzerinde daha ayrıntılı durulacak, Aristoteles sonrasında Epikürosçuluk, Stoacılık ve Yeni Platonculuk çerçevesindeki görüşler ise tamamlayıcı olarak çalışmaya dâhil edilecektir.

### Fantasia'nın Epistemolojik Bir Kavram Olarak Felsefe Gündemine Alınması

"*Fantasia*' ve onunla aynı kökten olan '*fantasma*' kavramı, 'görünür kılmak' anlamına gelen '*fantazein*' fiilinden türemektedir."<sup>1</sup> Platon öncesinde de filozoflar bu kavramları kullanmışlardır, ancak, felsefe literatürüne epistemolojik bir unsur olarak girmesi ilk defa Platon'un olgunluk dönemi diyaloglarında mümkün olmuştur. Bunun temel sebebi ise Platon'a kadar olan süreçte kimi felsefi problemlerin yavaş yavaş su yüzüne çıkmış olmasıdır. Örneğin presokratik dönemde izlenim (*impression*) ve imge (*image*), duyum (*aistesis*) ve *fantasia* gibi kavram çiftleri arasında net bir ayırım yapılmamıştır.<sup>2</sup> Bu bağlamda Bundy'nin konuyla ilgili şu tespitleri hatırlatılabilir.

<sup>1</sup> Allan Silverman; "Plato on 'Phantasia'", *Classical Antiquity*, Vol. 10, No. 1 (Apr., 1991), s. 124 Dipnot-4. Bu konuda ayrıca bkz. Liddle, Henry George, Robert Scott ve Henry Stuart Jones, *Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon, 10th Edition, 1996. (Esere bundan sonraki dipnotlarda genel teamüle uyularak sadece "LSJ" olarak atıf yapılacaktır).

<sup>2</sup> Murray Wright Bundy; *The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought*, The University of Illinois, 1927, s. 13.

Platon zamanına kadar, “fantasia”nın işlevi ve doğası hakkında yeterli bir kavrayışa ulaşmak için gerekli olan madde ile ruh, içsel ile dışsal arasındaki ilişkinin kapsamlı bir tetkiki yoktu. Ancak Platon kendi muazzam felsefi sistemi içerisinde belli ölçülerde bu malzemeleri inşa ettikten sonra, böyle eksik bir başlangıcın ardından, imgelem [*fantasia*] hakkında bir teori var olabildi.<sup>3</sup>

Ancak Platon’un tanımlarının da muğlak olduğu ve okuyucuya net bir harita sunmadığı söylenebilir. Çünkü diyaloglarda teknik bir anlam yüklenmeyen ve görünmek, görünüş, görünür olmak gibi anlamlar taşıyan *fainetai*, *fainestai*, *fantasma* ve *fainomena* gibi kavramlar sıkça geçmekle birlikte fantasia kavramına bunlara nazaran az rastlanmaktadır. Buna rağmen özellikle *Theaitetos* ve *Sofist* diyaloglarında Platon’un bu kavramı nasıl kullandığını ve ne gibi bir epistemolojik işlev yüklediğini anlamak için ipuçları bulmamız mümkündür. Örneğin *Thetaitetos* diyalogundaki tartışmada Protagoras’ın meşhur argümanı ele alınırken, Platon Sokrates’in ağzından şunları aktarmaktadır:

Sıcaklık konusunda ve bu türden herşeyde görünüş (*fantasia*) ile algı (*aistesis*) aynı şeydir. Çünkü her insan şeyleri nasıl algılıyorsa, diğer insanlar da öyle algılar.<sup>4</sup>

Burada Platon *fantasia* ve *aistesis* kavramlarını yanyana anmakta ve Protagoras’ın argümanını tartıştığı için, belli bağlamlarda bu ikisinin aynı şey olduğunun söylenmesi gerektiğini belirtmektedir. Protagoras’ın argümanını dillendirirken bu kavramlar yanyana kullanılmaktadır ama Platon’un bu ikisi arasında nasıl bir ayırım yaptığı anlaşılabilir. *Theaitetos*’un sonraki pasajlarında, bu kavram yine benzer şekilde karşımıza çıkmaktadır. Orada ise Sokrates *fantasia* kavramını bu sefer doksa ile yanyana kullanmaktadır.

Protagoras’ın bunu söylerken halkın gözüne girmeye çalıştığına inanmamız gerekmez mi? Çünkü eğer Protagoras doğruluk konusundaki fikirlerinde samimiyse ve kehanetlerini kitabının tapınağından çıkarıp dillendirirken şaka yapmıyorsa, bir kimsenin başka birisinin tasavvurlarını (*fantasias*) ve görüşleri ile sanılarını (*doksa*) araştırması ve onları yalanlamaya çalışması

<sup>3</sup> Murray Wright Bundy; *a.g.e.*, s. 18. (*Fantasia* kavramı Ortaçağ’da Latince’ye *imaginatio* olarak aktarılmıştır. Bu sebepten hem Antik Yunan Felsefesi üzerine yazılan eserlerde hem de Yunanca orijinal metinlerden yapılan tercümelemlerde *fantasia* kavramı “imgelem” ile karşılanmaktadır. Fakat tarihsel serüvenleri bakımından farklı özellikler taşıyan bu kavramların birbirine karıştırılmaması önem arz etmektedir. Bu bakımdan, orijinal metinlerden yapılan alıntılarda *fantasia* kavramı olduğu gibi bırakılmış, kimi yerlerde de açıklayıcı olması amacıyla parantez içerisinde verilmiştir. Bu konuda bkz. Deborah Modrak; “Φαντασία Reconsidered”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 68 (1), 1986, s. 47.)

<sup>4</sup> Plato; *Theaitetos* 152 c, Trans. Harold North Fowler, Ed. Jeffrey Henderson, LCL 123, Harvard University Press, London 2006.

her ikisinin de haklı olduğu söylendiğinde sakil ve bariz bir biçimde ahmakça olacaktır.<sup>5</sup>

Bu alıntılardan *fantasia* kavramı ile ilgili net sonuçlar çıkartmak pek mümkün görünmemektedir. Fakat *Theaitetos* diyalogundaki tartışmanın bir epistemoloji tartışması olduğu ve bu pasajlarda Protagoras'ın argümanı üzerinden bilginin nasıl tanımlanabileceği tartışıldığı için *fantasia*'nın önce duyum ve algı, ardından da sanı ile yanyana anılması anlamlı görünmektedir. Henüz nasıl konumlandıracağımızı bilmesek de algı, duyum ve sanı gibi kavramlar öbeğinin yanında *fantasia* da bulunmaktadır.

Net tanımlara ulaşmasak da *Theaitetos* diyalogundaki bu ifadelerin konumuz açısından küçümsenmemesi gerekmektedir. Bunun ilk sebebi Platon'un epistemolojik bir tartışmada *fantasia* kavramını tartışmaya dâhil etmiş olmasıdır. İkinci sebebi ise, *fantasia* ile akraba olan *fainetai*, *fainestai*, *fantasma* ve *fainomena* gibi kavramların diğer diyaloglarda da kullanılmalarına rağmen bu diyalogda bariz bir biçimde daha yoğun kullanılmış olmalarıdır. Sözlü gelenek içinde yaşamış bir filozof olan Platon'un akraba kavram öbeklerini konuşmanın doğası içerisinde sıkça kullanması anlaşılabilir bir husustur. Burada konumuz açısından önemli olan nokta, Platon'un epistemolojik bir tartışma yürütürken zihninde güçlü çağrışımlar yaratan kelimelerin *fantasia* ve onunla aynı kökten gelen kelimeler olmalarıdır. Dolayısıyla Platon'un epistemolojik bir tartışma yürütürken ve *fantasia* kavramını da tartışmaya dâhil etmişken bu kavram ile akraba olan kavramları diğer diyaloglarından çok belirgin bir biçimde daha yoğun kullanması, dikkatten kaçmaması gereken bir noktadır.

*Theaitetos* diyalogunda *fantasia*'nın epistemolojik bir tartışmaya fiilen dâhil edildiği, aynı zamanda bu kavramla akraba olan kavramların bariz bir biçimde önceki eserlerdekinden daha sık kullanıldığı görülmektedir. Buna mukabil *fantasia*'nın nasıl tanımlanması gerektiği ve diğer kavramlarla arasında ne gibi ayrımlar olabileceği hususunda *Theaitetos* diyalogunda net cevaplar bulunmamaktadır. Bu sorunun çözümü için *Sofist* diyaloguna başvurulması gerektiği söylenebilir. Çünkü bu diyalogda Platon, *fantasia* kavramını hem doğrudan birkaç kez kullanmış hem de diğer diyaloglarında rastlamadığımız biçimde açık olarak tanımlamıştır.

Tanımın en açık yapıldığı diyalog olan *Sofist*'te Platon, *fantasia* kavramını tıpkı *Theaitetos* diyalogunda olduğu gibi "sanı", "düşünce" ve "algı" gibi kavramlarla yanyana kullanmakta ve buna ek olarak *fantasia*'yı insanın ruhunda oluşan bir olay olarak gördüğünü belirtmektedir.<sup>6</sup> Ancak *fantasia* ruhta kendi kendisine oluşmamaktadır; zira Platon ruhta kendi başına oluşan şeyi düşünce olarak tanımlarken *fantasia*'yı algıyla bağlantılandırarak "böyle bir durum, bağımsız olarak değil ama duyum aracılığıyla herhangi bir kimsede meydana geldiğinde, uygun biçimde görünüş ya da *fantasia* olarak isimlendirilemez mi?"<sup>7</sup> demektedir.

<sup>5</sup> Plato; *Theaitetos* 161 e-162 a.

<sup>6</sup> Bkz. Plato; *Sophist* 263-d, Trans. Harold North Fowler, Ed. Jeffrey Henderson, LCL 123, Harvard University Press, England 2006.

<sup>7</sup> Plato; *a.g.e.*, 264-a.

Farkedilebileceği üzere Platon burada açık biçimde *fantasia*'nın duyum aracılığıyla meydana geldiğini belirtmektedir. Bu pasajdan anladığımız, *fantasia*'nın düşünce olmadığı fakat duyumla bir bağlantısı bulunduğuudur. Ama bu bağlantının nasıl bir bağlantı olduğu burada belirtilmemektedir. Diyaloğun ilerleyen pasajlarından birinde Platon daha net ifadeler kullanarak şunları söylemektedir.

...gördük ki düşünce, ruhun kendi kendisiyle konuşmasıdır, sanı [ise] düşüncenin sonucudur ve “görünür” (*φαίνεται-fainetai*) dediğimiz zaman kastettiğimiz, duyum ve sanının bir karışımıdır...<sup>8</sup>

Yukarıda alıntılanmış olan iki pasaj üzerinde biraz daha durmak gerekmektedir. Çünkü Platon *fantasia*'yı önce duyumla bağlantılandırmakta ve düşünceden farklı bir yere konumlandırmakta, ardından yukarıdaki alıntıda *fantasia*'nın sanı ve duyum karışımı olduğunu söylemekte ve sanının da düşüncenin sonucu olduğunu eklemektedir. Buradan, *fantasia*'nın doğrudan duyumla bağlantılı olmasının yanı sıra, sanı ile ilgili olması sebebiyle düşünceyle de bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Platon'a göre *fantasia*'nın algı ve sanının bir karışımı olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda *fantasia* hem duyum hem de düşünce ile bağlantılı olmaktadır.

*Fantasia*'nın bu duyum ve düşünce karışımı doğası *Sofist* diyaloğunu anlamak açısından da oldukça önemlidir. Zira Platon bu kavramları kullandığı bölümde sofistin gizlendiği yerleri açık etmeye çalışmakta ve diyalogdaki karakterlere de sofist yakalatmaya uğraşmaktadır. Sofistin bu kadar iyi gizlenebilmesinin ve aldatici olabilmesinin arkasındaki nedenlerden birisi de *fantasia*'nın hem duyum hem de düşünce ile bağlantılı olan bu içinden çıkılmaz doğasıdır. Çünkü sofist sanı, duyum, bilgi ve *fantasia* gibi kavramları kendi isteğine göre bir o tarafa bir bu tarafa yaslayarak akıl yürütebilmektedir. Sıkıştığı yerlerde de konunun doğasında bulunan muğlaklığa sığınmaktadır. Tam bu noktada *Theaitetos* diyaloğundaki tartışma hatırlatılabilir. Zira yukarıda alıntılanmış olduğu üzere, Platon Protagoras'ın görüşlerini epistemolojik bir tartışmanın ortasında dillendirirken *fantasia*'ya başvurmaktadır. Bunun bir tesadüf olmayıp konunun doğası ve dolayısıyla da *fantasia*'nın yapısıyla ilgili olduğunu söylemek mümkündür.

Platon felsefesi açısından *fantasia*'nın doğrudan duyum olmadığı açıktır. Ancak tüm bu aktarılanlara rağmen *fantasia*'nın Platon felsefesindeki yerini iyi bir biçimde konumlandırmak zor görünmektedir, zira onun tam olarak algılara ve duyumlara mı, yoksa düşünceye mi ait olduğu açık değildir. Bu bağlamda Cocking de Platon'da “imgelem bir kavram olarak belirli bir şekil ya da kesinlik almaz ... Kelime dağarcığı açısından bakıldığında Platon'un *fantasia*'sı henüz imgelemin günümüzdeki alışılmış kullanımının özelliklerinden hemen hiçbirini yüklenmemiştir”<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Plato; *a.g.e.*, 264-a, b.

<sup>9</sup> J. M. Cocking; *a.g.e.*, s. 8.

tespitinde bulunmaktadır. Zaten onun bu kavramı algı ve sanının bir karışımı ya da birleşmesi olarak tanımlaması da bunu göstermektedir. Kavramın ilk olarak belirli bir biçimde tanımlandığı ve epistemolojik eleman olarak kullanıldığı yer ise Aristoteles'in *De Anima* isimli kitabıdır. Ancak bu esere geçmeden önce epistemolojik açıdan önem arz ettiği için Platon'un kullandığı kavramlardan *fantasia* ve *fantasma* kavram çifti ile *eikasia* ve *eikone* kavram çifti arasındaki paralellığe dikkat çekmekte fayda vardır. Çünkü tercümelerde özellikle *eikone* ve *phantasma* kavramları arasındaki fark yeterli bir biçimde verilememektedir. Bunun sebebi iki kavramın da bir imgeye işaret ediyor olmasıdır. Ancak aralarındaki önemli farkın akılda tutulması Platon'u anlamak bakımından önem arz etmektedir.

Bu kavram çiftlerinden *eikasia* zaman zaman sanı ve benzerlik anlamlarında kullanılıyor olabilsede temelde "gölgeler ya da imgeler üzerinden kavrama"<sup>10</sup> olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla *eikasia* bağlamında birşeyin aslı ve onun kopyası gündeme gelmektedir. Çünkü gölgeler üzerinden kavranan birşey varsa, bu gölgesi kavranan şeyin aslı da olmak zorundadır. *Eikone* ise bunun nesnesini oluşturmada, dolayısıyla "imge"<sup>11</sup> anlamına gelmektedir.

Ancak yukarıda Platon'dan alıntılanıldığı üzere *fantasia* ve *fantasma* kavram çifti zihne ya da Platon'un deyimiyle, ruha aittir. Oysa *eikasia* ve *eikone* bizim dışımızdaki nesnelere atıfta bulunmaktadırlar. Çünkü *Devlet* diyalogundan öğrendiğimize göre *eikasia*'nın nesnesini, yani *eikone*'yi aynada ya da suda gördüğümüz türden görüntüler, gölgeler ve bunlara benzer şeyler oluşturmaktadır.<sup>12</sup> Bu bakımdan burada bir asıl-kopya ilişkisi söz konusudur. "Diğer yandan, onun *fantasia* ve *fantasma* terimlerini kullanışı herhangi bir zorunlu atıf içermemektedir."<sup>13</sup> Dolayısıyla sözlük anlamları itibarıyla benzer tanımlara sahip olan bu kavram çiftlerinden *eikasia* ve *eikone* dışımızdaki dünyaya, *fantasia* ve *fantasma* ise zihnimize ya da ruhumuza aittirler. Bu bağlamda Cocking de "nasıl *fantasia* görünüşler ve görünme ile iştirak etmeliyse, *eikasia* da kopyalar ve kopyalama ile iştirak etmelidir"<sup>14</sup> tespitinde bulunmaktadır. Bu hususlar tartışmalı birçok felsefi sorun doğurabilirler ama buna rağmen aradaki paralellik unutulmamalı ve özellikle *fantasia* üzerinde düşünürken bu ayrımlar akıldan çıkarılmamalıdır.

<sup>10</sup> *LSJ*, s. 484. *Eikasia* kavramının özellikle *Devlet* diyalogunda merkezi bir yere sahip olduğunu görmekteyiz. *Devlet* diyalogunun 6. ve 7. kitaplarında ayrıntılı biçimde ele alınan *eikasia*'nın sanı olarak tercüme edilmesinden özellikle kaçınılmasının sebepleri için bkz. Plato, *Republic*, 511-e, Trans. Paul Shorey, Ed. Jeffrey Henderson, LCL 276, Harvard University Press, London 2006.

<sup>11</sup> *LSJ*, s. 484. Bu sözlükte "imge" (*image*) olarak karşılanan *eikone* ve *eikasia* kavramları Türkçe'de "yansı" kavramıyla da karşılanmaktadır. Türkçe'deki bu ifadenin konuyu zaman zaman daha iyi ifade ettiğini söylemek mümkün görünmektedir.

<sup>12</sup> Platon, *Devlet* 509-d, e, Çev. Sabahattin Eyuboğlu-M. Ali Cimcoz, 2. b., Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2000.

<sup>13</sup> Murray Wright Bundy; *a.g.e.*, s. 29. *Eikasia-eikon* ve *fantasia-fantasma* gibi kavram çiftleri hakkında ayrıca bkz. Murray Wright Bundy; *a.g.e.*, s. 11-12.

<sup>14</sup> J. M. Cocking; *Imagination-A Study in The History of Ideas*, Routledge, London and New York 1991, s. 8.

### Aristoteles'te Fantasia'nın Tanımı ve Epistemolojik İşlevleri

*Fantasia* kavramının Aristoteles'te, Platon'a nazaran çok daha açık ifadelerle tanımlandığı görülmektedir. Üstelik Aristoteles'in bu konudaki görüşleri tüm felsefe tarihinde belirleyici bir etki yapmıştır. Ancak yine de *fantasia*'nın tanımlanması ve ele alınması meselesi bazı güçlükler içermektedir. Bu belli ölçülerde konunun doğasındaki karmaşadan belli ölçülerde de kavramın taşıdığı anlam yükünden kaynaklanmaktadır. Şöyle ki bu kavramın epistemolojik açıdan önemi olduğu kadar, etik açıdan da önemi bulunmaktadır. Ayrıca *fantasia*'nın rüyalarla ve hafıza ile de yakından ilgisi vardır. Tüm bunların dışında kavramın modern literatüre tercümesi ve bu tercümenin zihnimize yarattığı çağrışımlar da ayrı bir sorun teşkil etmektedir. Dorothea Frede'nin de tespitiyle "*fantasia* kavramıyla ilgili zorluklar tercüme ile başlamaktadır. Problemlerden biri, *fantasia*'nın üçlü bir görev ifa etmesidir. O, yetiyi, eylemi ya da işleyişi ve ürün ya da sonucu işaret etmektedir."<sup>15</sup>

Konuyla ilgili diğer bir sorun ise *fantasia*'nın diğer yetilerden ayrı müstakil bir yeti olup olmadığı sorunudur. Örneğin Lowe Malcolm "Aristoteles *fantasia*'nın ayrı bir yeti mi yoksa başka bazı yetilerin görünüşü mü olduğu konusunda net değildir"<sup>16</sup> tespitinde bulunmaktadır. *De Anima*'da Aristoteles konu ile ilgili olarak şunları yazmaktadır.

...özü bakımından diğer bölümlerden farklı olan; fakat ruhta ayrı bölmelerin olduğunu varsaydığımızda hangisiyle özdeş, hangisinden farklı olduğunu kolayca söyleyemediğimiz, imgeleyen bölüm (*fantastikon*)...<sup>17</sup>

Bu bakımdan *fantasia* kavramının çevresinde kümelenen *fantastikon* ve *fantasma* gibi kavramların da akılda tutulması gerekmektedir. Zira "*fantasia* konusunda o, sıklıkla ürünü işaret etmek için *fantasma*'ya döner ve bazen de yetiyi ifade etmek için *fantastikon*'u kullanır."<sup>18</sup> Kavramlar arasında böyle bir fark bulunmasına rağmen, yukarıda da işaret edilmiş olduğu üzere, *fantasia* genelde bu üç anlamı da içerecek şekilde kullanılmaktadır.

Kavramın tanımına geçmeden önce Aristoteles'in *fantasia*'nın etimolojik kökeni ile ilgili yaptığı tespiti hatırlatmak gerekmektedir. Zira Aristoteles'in kavramın etimolojisiyle ilgili görüşlerinin bugün doğru olmadığı düşünülmesine rağmen<sup>19</sup> onun fikirlerini anlayabilmek için bu açıklamasını akılda tutmak yardımcı olacaktır. Çünkü kavrama yüklenen işlevlerin bu açıklamayla ilgisi bulunmaktadır. Aristoteles'e göre bu kavram

<sup>15</sup> Dorothea Frede; "The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle", *Essays on Aristotle's De Anima* (ed. Amélie Oksenberg Rorty&Martha C. Nussbaum), Oxford University Press, 1995, s. 280.

<sup>16</sup> F. Lowe Malcolm; "Aristotle on Kinds of Thinking", *Phronesis*, Vol. 28 (1983), s. 25.

<sup>17</sup> Aristotle; *De Anima* 432 a 30, b 1-5, Trans. J. A. Smith, *The Works of Aristotle* Volume III, Ed. W. D. Ross, Oxford University Press, Great Britain 1931.

<sup>18</sup> Dorothea Frede; *a.g.e.*, s. 281. Ayrıca bkz. Gerard Watson; *Phantasia In Classical Thought*, Galway University Press, Galway 1988, s. 29 ve 35.

<sup>19</sup> Murray Wright Bundy; *a.g.e.*, s. 70.

ışık anlamına gelen *faos*'tan türemektedir. Bu bağlamda *De Anima*'nın 3. Kitabının sonunda "görme en gelişmiş duyu olduğu için *fantasia* ismi *faos*'tan (ışık) oluşturulmuştur çünkü ışık olmadan görmek mümkün değildir"<sup>20</sup> tespitinde bulunmaktadır. Freudenthal'ın "'görünür, kendini gösterir' anlamına gelen *fantazoma*'nin pasif formunu, duyular için, özellikle de göz için, 'görünüş, görünme' anlamına gelen *fantasia* olarak adlandırmak uygundur"<sup>21</sup> şeklindeki tespiti, neden Aristoteles'in ışık ve *fantasia* ile bir bağlantı kurduğunu daha iyi anlamamızı sağlamaktadır. Günümüzde ise bu kavramın doğrudan ışık ile bir bağlantısı kurulmamakla birlikte, "görünüş" ve "görünüşe çıkmak" ile ilgili olduğu düşünülmektedir. Örneğin Schofield'in belirttiğine göre "*fantasia*, tıpkı *fantasma* gibi 'görünür kılmak', '*fainestai*'ye neden olmak' anlamına gelen ve Hellenistik dönemden önce sadece orta ve pasif formlarında karşımıza çıkan *fantazō* fiilinden türemektedir."<sup>22</sup>

Kavramın tanımına geçecek olursak Aristoteles'te *fantasia* hem duyumla hem de diğer epistemolojik süreçlerle yakından ilgilidir. İlk olarak, yukarıda da belirtilmiş olduğu üzere, "görünüş"le ve bu bağlamda da duyularla sıkı bir bağlantı içerisindedir. Zira *fantasia* esasında duyumdan türemekte ve temel özelliklerini de duyumun temel özelliklerinden almaktadır.<sup>23</sup> Bununla paralel olarak Aristoteles'in *Retorik*'teki tanımına göre "*fantasia* zayıf bir duyumdur."<sup>24</sup> Ancak tüm bu benzerliklere rağmen Aristoteles *fantasia*'yı Platon'un aksine sanı, duyum ve algı gibi diğer epistemolojik unsurlardan dikkatli bir biçimde ayırmakta ve "*fantasia* hem duyumdan (*aisthesis*) hem de diskursif düşünceden (*dianoia*) farklıdır"<sup>25</sup> tespitinde bulunmaktadır. Ayrıca *De Somniis*'te Aristoteles, konuyla ilgili olarak duyu algısı ve *fantasia*'nın ruhun aynı bölümüne ait olmalarına rağmen bunların farklı doğaları olduğunu söylemekte ve bu noktada rüyalara değinerek rüyalarda bir bakıma vasıfsız duyular olan *fantasma*'ların bulunduğuna işaret etmektedir.<sup>26</sup>

Bu noktada akla, zayıf bir duyum olarak tanımlanmasına ve hatta duyumlama ile (*aisthetikon*) aynı temel özelliklere sahip olduğu söylenmesine rağmen *fantasia*'nın duyumdan nasıl ayrı olabileceği sorusu gelmektedir. Bu hususta ilk olarak şu belirtilmelidir ki *fantasia* duyumlamadan ayrıdır, çünkü duyumlama duyulanan nesne bulunmadığında oluşmaz, ancak *fantasia* nesnenin yokluğunda da üretilebilmektedir. Örneğin bir nesne fiilen karşımda bulunmasa da onunla ilgili bir *fantasia* oluşabilir. Bunun başka bir kanıtı da rüyalardır, çünkü

<sup>20</sup> Aristotle; *De Anima* 429-a 1-5.

<sup>21</sup> J. Freudenthal; *Über den Begriff des Wortes Φαντασία Bei Aristotle*, Druck Der Universitäts-Buchdruckerei von E. A. Huth, Göttingen 1863, s. 15.

<sup>22</sup> Malcolm Schofield; "Aristotle on the Imagination", *Essays on Aristotle's De Anima* (ed. Amélie Oksenberg Rorty&Martha C. Nussbaum), Oxford University Press, 1995, s. 252.

<sup>23</sup> Bkz. Victor Caston; "Why Aristotle Needs Imagination", *Phronesis*, Vol. 41, No. 1 (1996), s. 47.

<sup>24</sup> Aristotle; *Rhetorica* 1470-a 25-30, Trans. W. Rhys Roberts, *The Works of Aristotle* Volume XI, Ed. W. D. Ross, Oxford University Press, 4th Edition, Great Britain 1959.

<sup>25</sup> Aristotle; *De Anima* 427-b 15-20.

<sup>26</sup> Aristotle, "The Parva Naturalia-De Somniis" 459-a 15-25, Trans. J. I. Beare, *The Works of Aristotle* Volume III, Ed. W. D. Ross, Oxford University Press, Great Britain 1931.



rüyada duyum ve duyumlama bulunmazken *fantasia* ve *fantasma* bulunabilmektedir. Ayrıca Aristoteles'e göre duyumlamalar her zaman doğruyken *fantasia* ve *fantasma* yanlış olabilmektedir. Aristoteles *De Anima*'da bu konuyla ilgili şu tespitleri yapmaktadır.

[*Fantasia*'nın] duyum olmadığı şu mütalaalardan açıktır: Duyum ya bir yetidir ya da bir eylem (*energeia*), yani görme duyusu (*opsis*) ya da görme eylemidir (*horasis*): O [yani *fantasia*], uykuda olduğu üzere, bu ikisinin yokluğunda da görünür. Yine duyum daima hazır bulunanla ilgiliyken, *fantasia* böyle değildir. ... Ayrıca duyumlar her zaman doğrudur, *fantasia*'lar ise çoğunlukla yanlıştır.<sup>27</sup>

Yukarıdaki pasajda dikkat edilmesi gereken önemli bir diğer husus da duyumların sürekli doğru olmasına rağmen *fantasia*'nın çoğunlukla yanlış olması hususudur. Çünkü duyumlar ve *fantasia* arasındaki bu fark Aristoteles'in "yanlışlık"la ilgili önemli bir epistemolojik sorunu çözebilmesini sağlamaktadır. Şöyle ki Aristoteles'e göre "duyumla bilgi edinilmez"<sup>28</sup> fakat bilgi, duyum ve algıdan başlayıp kavram, düşünce ve yargı ile ilerleyen bir sürecin bütünü sonunda meydana çıkmaktadır.<sup>29</sup> Bu konuda Aristoteles *İkinci Analitikler*'de şu tespitleri yapmaktadır.

İmdi duyumdan anı dediğimiz şey, aynı nesneye ait anının sık sık yinelenmesinden ise deneyim oluşur: bir deneyim sayıca pek çok anıdır. Deneyimden -ruhta tümüyle dural olan tümelden, çokluğun tümü içerisinde aynı olan, çokluğun dışındaki birlikten- sanat ile bilimin ilkesi çıkar: oluşla ilgiliyse sanatın ilkesi, varlıkla ilgiliyse bilimin ilkesi.<sup>30</sup>

Aristoteles'in nazarında, yukarıda da alıntılanmış olduğu üzere, duyumlar her zaman doğru olduklarına göre, yanlışlık duyumdan bilgiye uzanan ara süreçlerde meydana geliyor olmalıdır. İşte *fantasia*'nın burada da önemli bir rolü bulunmaktadır. Çünkü, aşağıda gösterileceği gibi, *fantasia* hem hafıza ve deneyimlerin oluşturulmasıyla hem de zihnin düşünebilmesi için gerekli malzemeler olan *fantasma*'ların teşkil edilmesiyle yakından bağlantılıdır. Bu bakımdan Aristoteles'in *fantasia*'yı işe koşmasının nedenlerinden birisinin bu epistemolojik sorunu açıklamak olduğu ileri sürülebilir.<sup>31</sup>

Bu husus Aristoteles'ten önce ortaya çıkmış olan kimi felsefi sorunları da daha iyi anlamak için önemlidir. Şöyle ki Aristoteles'in hem *De*

<sup>27</sup> Aristotle; *De Anima* 428-a 5-10.

<sup>28</sup> Aristoteles; *İkinci Çözümlemeler* 1. Kitap XXXI 87-b, Çev. Ali Houshiary, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2005.

<sup>29</sup> Sadık Türker; *Aristoteles, Gazzali ile Leibniz'de Yargı Mantığı*, Dergah Yay., İstanbul 2002, s. 63-64.

<sup>30</sup> Aristoteles; *İkinci Çözümlemeler* 2. Kitap IX 100-a.

<sup>31</sup> Bkz. Victor Caston; *a.g.e.*, s. 21-22 ve 27 vd. Ayrıca bkz. Joyce Engmann; "Imagination and Truth in Aristotle", *Journal of the History of Philosophy*, Volume 14, Number 3, July 1976, s. 262-264.

*Anima*'da hem de *Metafizik*'te belirttiğine göre ondan önceki filozoflar duyumlama ve düşünmeyi bir tutmaktadırlar. Örneğin *De Anima*'da Aristoteles "gerçekten de eskiler, düşünce ve algıyı özdeşleştirecek kadar ileri giderler"<sup>32</sup> tespitinde bulunmakta, *Metafizik*'te ise şu tespitleri yapmaktadır.

Genellikle bu filozofların duyulara görünen şeyin doğru olması gerektiğini söylemelerinin nedeni, onların düşünceyi duyuma, duyumu da basit fiziksel bir değişmeye özdeş kılmalarıdır. Gerçekten Empedokles, Demokritos ve hatta deyim yerindeyse bütün diğer filozofların bu tür görüşlere kapılmalarının nedeni budur.<sup>33</sup>

Aristoteles'ten önceki Yunan felsefesinde genel kabul gördüğünü Aristoteles'ten öğrendiğimiz bu yaklaşımın çıkartacağı sorunları tahmin etmek pek de zor değildir. Sofist'lerin bilginin altındaki zemini oymaları bu yolla mümkün olmuştur. Zira duyular kişilere göre değişebildikleri için, duyum ile düşünce bir tutulduğunda herkesin kabul etmesi gereken bir görüş olduğunu ileri sürmek imkânsızlaşır. Protagoras'ın "bütün şeylerin ölçüsü insandır, var-olanların var olduğu, var olmayanların var olmadıkları için"<sup>34</sup> yargısı ve bunun epistemolojide yol açtığı sorunlar da Yunan düşüncesinin bu özelliğiyle bağlantılandırılabilir. Aynı biçimde Platon'un bilhassa *Theaitetos* ve *Sofist* diyaloglarında ele aldığı sorunlar da bu genel anlayışla yakından ilgilidir. Yukarıda da belirtilmiş olduğu üzere, *Theaitetos*'ta bilginin duyum olup olmadığı Protagoras üzerinden ayrıntılı bir biçimde tartışılmakta, *Sofist*'te ise sofistin bilgi ve duyum arasındaki, dolayısıyla da varlık ve bilgi arasındaki bu muğlak duruma dayanarak karanlıklara gizlenebildiği ileri sürülmektedir. İşte Aristoteles'in duyum ve düşünceyi birbirinden ayırarak *fantasia*'yı ara bir unsur olarak ikame etmesi bu sorunlarla yakından alakalıdır. Çünkü böylece Aristoteles kendisinden önce karşılaşılan epistemolojik ve ontolojik sorunları belli ölçülerde bertaraf etmiş bulunmaktadır. *Fantasia*'nın epistemolojik açıdan böyle bir öneminin olduğu da gözden kaçırılmamalıdır.

*Fantasia* duyum olmadığı gibi sağlam bilgi (*episteme*) ve akıl da (*nous*) değildir, çünkü her zaman doğru olması gereken bu gibi şeylerin aksine *fantasia* yanlış da olabilir.<sup>35</sup> Ne duyumlama ne de sağlam bilgi olmayan *fantasia*'nın sanı olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Aristoteles'e göre *fantasia* sanı da değildir. Bu konuda yine *De Anima*'da şu ifadelere rastlıyoruz.

Bu nedenle geriye, onun [*fantasia*'nın] sanı olup olmadığını anlamak kalmaktadır, çünkü sanı doğru ya da yanlış olabilir.

<sup>32</sup> Aristotle; *De Anima* 427-a 20-25.

<sup>33</sup> Aristoteles; *Metafizik* 1009-b 10-15, Çev. Ahmet Arslan, 2. b., Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.

<sup>34</sup> Walter Kranz; *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, Çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, 2. b., İstanbul 1994, s. 194.

<sup>35</sup> Bkz. Aristotle; *De Anima* 428-a, 15-20.

Ama sanı, inancı (*pistis*) gerektirir, zira ileri sürdüğümüz düşünceye inancımız olmazsa bir sanımız olamaz ve hayvanlarda genelde *fantasia*'ya rastlamamıza rağmen hiçbir zaman inanca rastlamayız. Ayrıca her sanı inancı, inanç kanaati (*to pepeisthai*) ve kanaat de *logos*'u takip eder. ... Dolayısıyla açıktır ki *fantasia* ne duyumun eşlik ettiği bir sanı, ne duyum aracılığıyla ortaya çıkan bir şey, ne de sanı ve duyumun bir karışımıdır.<sup>36</sup>

Bu alıntıdan da anlayabileceğimiz üzere Aristoteles'in görüşü Platon'un görüşüne karşıdır. Çünkü o, Platon'un aksine, *fantasia*'nın sanı ve duyum birleşimi birşey olduğu fikrine karşı çıkmaktadır. Bu sebepten *fantasia*'nın Aristoteles'in bilgi anlayışında daha önemli bir yerde bulunduğunu söylemek mümkündür.

Aristoteles bu açıklamalarla *fantasia* ve diğer epistemolojik unsurlar arasındaki farkları ortaya koymakta ve *fantasia*'nın ne olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Ama hala *fantasia*'nın ne olduğu sorusu açıkta durmaktadır. Çünkü bir şeyin ne olmadığını göstermekle tanımının yapıldığının söylenmesi mümkün değildir. Bu noktada Aristoteles *fantasia*'yı "duyumun (*sense*) gücü sonucunda bilfiil meydana getirilen bir hareket olmalı"<sup>37</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Burada *fantasia*'nın bir "hareket" olarak anlaşılması biraz muğlak görünmektedir ama oldukça anlamlıdır. Şöyle ki onun *fantasia*'yı duyumlar aracılığıyla harekete geçen yeti ve bu yetinin hareketinin sonucunu da *fantasma* olarak anladığını söylemek mümkün görünmektedir. Bu bağlamda Gerard Watson da "öyleyse *fantasia*, duyu algılarının akıl sahibi ruhun işleyişi için ulaşılabilir olan *fantasmata*'ya mutasyonu için gereklidir"<sup>38</sup> tespitinde bulunmaktadır.

*Fantasia*'nın işlevi oldukça önemlidir, çünkü ürettiği *fantasma*'lar duyumdan hareketle ortaya çıkarılmış oldukları gibi duyum değillerdir ve bu bakımdan aklın nesnelere olabilecek özelliklere sahiptirler. Aristoteles'in deyişiyle "her *fantasia* ya aklidir (*logistike*) ya da duyusaldır (*aistetike*)"<sup>39</sup> Ayrıca duyumun olmadığı zamanlarda da hizmet görebilmektedirler. Bu bakımdan Aristoteles, "düşünen ruha *fantasma*'lar, sanki algı içerikleriymiş gibi hizmet verirler ... ruhun asla *fantasmasız* (*aneu fantasmatos*) düşünmemesinin sebebi işte budur"<sup>40</sup> tespitinde bulunmaktadır. Bu bakımdan duyumlar, *fantasia* ve akıl bir bütün oluşturmaktadır. Konuyla ilgili olarak Aristoteles'in şu ifadeleri bunu açıkça göstermektedir.

... kimse duyuların yokluğunda bir şey öğrenemez ya da anlayamaz ve bir şeyin üzerine düşünüldüğü zaman, zorunlu olarak bir *fantasma*'nın üzerine düşünülür. Çünkü *fantasma*'lar maddi olmamaları hariç duyusal içerikler (*aisthemata*) gibidirler. *Fantasia* ise iddia (*fasis*) ve yadsımadan (*apofasis*)

<sup>36</sup> Aristotle; *De Anima* 428-a 19-30.

<sup>37</sup> Aristotle; *De Anima* 429-a 1-5.

<sup>38</sup> Gerard Watson; *a.g.e.*, s. 27.

<sup>39</sup> Aristotle; *De Anima* 433-b, 25-30.

<sup>40</sup> Aristotle; *De Anima* 431-a, 15-20. Ayrıca bkz. Aristoteles *a.g.e.*, 431-b.

farklıdır, çünkü doğru ya da yanlış olan bir şey, kavramların (*noema*) bir sentezini gerektirir.<sup>41</sup>

Bu aktarılanlardan da anlaşılabilceği üzere *fantasia*, duyum ve düşünce arasında bir köprü vazifesi görmektedir. Dolayısıyla epistemolojik açıdan oldukça önemli bir yerde durduğunu söylemek mümkündür. *Fantasia*'nın Aristoteles'te karşımıza çıkan bu işlevi tüm felsefe tarihi boyunca farklı bağlamlarda gündeme gelmiştir. Filozofların eğilimleri ve felsefelerinin ilkeleri gereği bu yetinin kullanımı çeşitlenmiş ve farklı bağlamlar kazanmıştır. Buna rağmen *fantasia*'nın duyum ile düşünce ve bireysel olan ile genel olan hakkındaki tartışmalarda bir biçimde meseleye dâhil olduğu görülmektedir.

Bunlara ek olarak *fantasia*'nın önemli bir yönü üzerinde daha durmak gerekmektedir. Şöyle ki, düşünme eylemi için hayati öneme sahip olan unsurlardan birisi de hafızadır. *Fantasia*'nın hafızayla da yakından bağlantısı olduğu görülmektedir. Çünkü bir şeyin hatırlanması için onun *fantasma*'sının bulunması gerekmektedir. Dolayısıyla *fantasia* olmadan hafızanın da olması mümkün değildir. Bu bağlamda Aristoteles *De Memoria* (Hafıza Üzerine) isimli eserinde şunları söylemektedir.

*Fantasia* konusu "Peri Psykhês" isimli çalışmamızda zaten incelenmişti. Bir *fantasma* olmaksızın düşünmek imkânsızdır. ... Dolayısıyla hatırlama, hatta zihinsel nesnelere hatırlanması *fantasma*'sız olamaz; çünkü *fantasma* ortak duyunun *pathos*'udur.<sup>42</sup>

Aristoteles'in ifadelerinden de anlayabileceğimiz üzere *fantasia*'nın hafıza için de oldukça önemli bir yeri vardır. Aristoteles'in *fantasia*'yla ilgili yaptığı tespitler gerçekten etkileyicidir. Zira ilk defa onun tanımladığı biçimiyle *fantasia* epistemolojik bir eleman olarak felsefe literatürüne yerleşmiş ve onun bu konuyla ilgili tespitlerinin hemen hepsi *fantasia*'yla ilgili görüşlerde öyle ya da böyle etkili olmuştur. Kavrama yüklediği işlev de aşağı yukarı aynı kalmıştır. Aristoteles'in *fantasia*'yı duyum ve akıl arasına yerleştirmesi hakkında Cocking de şunları söylemektedir: "Aristoteles tutarlı bir biçimde onu [*fantasia*'yı] oraya yerleştirir ve Rönesans onun hem doğasını hem de rolünü değiştirene kadar rasyonalist Batı'da orada kalmıştır."<sup>43</sup> Hatta ayrıntıdaki tartışmaları ve çeşitlenen görüşleri bir tarafa bırakıp daha genel bir perspektiften bakacak olursak, durumun Rönesans'la

<sup>41</sup> Aristotle; *De Anima* 432-a, 5-10.

<sup>42</sup> Aristotle; "De Memoria" 449-b 30/450-a 10-15, *The Parva Naturalia*, Trans. J. I. Beare, *The Works of Aristotle* Volume III, Ed. W. D. Ross, Oxford University Press, Great Britain 1931. Metnin orijinalindeki *fantasia* kavramı bu İngilizce tercümede *presentation* olarak tercüme edilmiştir, buradaki alıntıda metnin aslına sadık kalınarak *fantasia* kavramı olduğu gibi bırakılmıştır. Grekçe orijinal metin için bkz. Aristotle; *De Sensu And De Memoria* 449-b 30/450-a 10-15, Trans. G. R. T. Ross, Cambridge University Press, 1906, s. 102.

<sup>43</sup> J. M. Cocking; *a.g.e.*, s. 11. Ayrıca bkz. J. M. Cocking; *a.g.e.*, s. 31.

bile değişmeyip günümüze kadar aynı kaldığını söylemek mümkün görünmektedir.<sup>44</sup>

*Fantasia*'yla ilgili yaklaşımların felsefe tarihinde çeşitlendiği ve bu yeti hakkındaki görüşlerin zaman zaman olumlu zaman zaman olumsuz özellikler taşıdığı, dolayısıyla inişli çıkışlı bir hikâyesi olduğu görülmektedir. Platon ve Aristoteles'ten sonra bu konuda Epikürosçular, Stoacılar, Yeni Platoncular da fikirler ileri sürmüşlerdir. Bu okullara da kısaca göz atmak yerinde olacaktır.

### Aristoteles Sonrası Antik Felsefede *Fantasia* Kavramı

*Fantasia*'yla ilgili olarak Aristoteles'in ardından dikkate alınması gereken ilk felsefe okulu Epikürosçuluktur. Onların *fantasia* konusundaki görüşlerinin oldukça dikkat çekici olduğunu söylemek mümkündür. *Fantasia* ile ilgili olarak ilk önce *eidola* kavramı üzerinde durmak gerekmektedir. Çünkü Epikürosçuluk'a göre "katı maddelerin *eidola* adını verdiğimiz kopyaları vardır"<sup>45</sup> ve bu kopyalar bize dış nesnelere gelirler. Dış nesnelere gelen bu kopyalar nesnenin temel özelliklerinden olan biçimini korurlar ve böylelikle bize, sürekliliği olan şeylerin *fantasia*'larını sağlarlar. Gerard Watson'ın bu konudaki tespitlerine dikkat çekmek yerinde olacaktır.

Kopyalar ya da benzerlikler bize dış nesnelere gelirler ve bu benzerlikler nesnelere renklerini ve biçimlerini görüşümüze ya da zihnimize uygun bir boyutta saklarlar. ... Bize, sürekli varolan tek bir şeyin *fantasia*'sını verir ve dışta bulunan nesneden gelen etkinin benzerini muhafaza ederler.<sup>46</sup>

Anlaşılabileceği gibi Epikürosçular'a göre *fantasia*'nın çalışması ve *fantasma*'nın meydana gelmesi için öncelikle dış nesnelere duyular ve bunların "kopyaları" ile "benzerleri"nin oluşması gerekmektedir. Burada kopyadan ve benzerlikten kastedilen, dış nesnelere duyularımızda oluşturduğu etkilerdir. *Fantasia* ise bunlardan ayrı bir yerde durmaktadır ve "*fantasia*, aynı nesnenin inanılmaz bir hızla hareket eden benzerlikler (*likenesses*) silsilesinin bize çarpmasının ve o nesnenin bileşik bir resmini inşa etmesinin sonucudur. O halde *fantasia* sadece tek bir benzerlik değil ama duyuların doğal olarak içerildiği normal algı durumundaki benzerliklerin bir toplamıdır."<sup>47</sup> Burada anlatılmak istenen şey temelde, *fantasia*'nın tek tek duyuların bir kopyası olmadığı, aksine duyuların

<sup>44</sup> Albert William Levi'ye göre *De Anima*'dan çağımıza kadar bu kavramın yüklendiği görev değişmemiştir. Bu bağlamda şu tespitleri yaptığını görmekteyiz: "*De Anima*'dan Gilbert Ryle'a kadar klasik epistemoloji imgelemi bilgi için bir yardımcı olarak görmüştür; algı ve düşünce arasında gerekli bir köprü gibi." Bkz. Albert William Levi; "The Two Imaginations", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 25, No. 2 (Dec., 1964), s. 199. Ayrıca bkz. Albert William Levi; *a.g.e.*, s. 188.

<sup>45</sup> Gerard Watson; *a.g.e.*, s. 38.

<sup>46</sup> Gerard Watson; *a.g.e.*, s. 38-39. Ayrıca bkz. Diogenes Laertius; *Lives of Eminent Philosophers* X-49, Trans. R. D. Hicks, Cambridge Harvard University Press, 1972.

<sup>47</sup> Gerard Watson, *a.g.e.*, s. 39.

toplamından oluşan bir yapı olduğudur. Dolayısıyla *fantasia* sadece bir kopya ve sıradan bir tıpkıbasım değildir. Böylece *fantasia* duyumla doğrudan bağlantılı olmakla birlikte, ondan farklı özellikler taşımaktadır.

Epikuroşçular'ın bu görüşlerine ek olarak çok dikkat çekici bir anlayışları daha vardır. Bu da "önceden kavrayış" ya da "ön kavrayış" olarak tercüme edilebileceği gibi "şema" olarak da karşılanabilecek olan *prolepsis* (πρόληψις) kavramıdır. *LSJ*'de de bu kavram "deneyimin uygun düştüğü zihinsel resim ya da şema"<sup>48</sup> kelimeleri ile karşılanmaktadır. Epikuroşçular *prolepsis* kavramıyla, aynı türden *fantasma*'ların bir araya gelerek oluşturdukları genel bir çerçeveyi anlatmak istemektedirler. Bu çerçevenin önem arz etmesinin sebebi, nesnelere tanımamızın ancak bunlar sayesinde mümkün olmasıdır. Bu konuda Diogenes Laertius'un aktardığı şu pasaja başvurmak yerinde olacaktır.

Neyi aradığımızı bilmemiş olsaydık, asla bir incelemeye başlayamazdık. Örneğin, "ötede duran nesne bir at ya da bir inek"tir yargısında bulunmak için bir atın ya da bir ineğin biçimini ön kavrayış (*prolepsin*) ile önceden tanımış olmamız gerekmektedir. İlk olarak ön kavrayış sayesinde bir nesnenin biçimini tanınamıyşsak, hiçbirşeyi adlandıramayız.<sup>49</sup>

Epikuroşçular'ın *fantasia* hakkındaki görüşlerine dönecek olursak, *fantasia*'nın doğru olabileceği gibi yanlış olabileceğini de düşündüklerini görürüz. Bu yanlışlık ise *fantasia*'dan yanlış bir çıkarım yaptığımızda ya da ona yanlış bir şey eklediğimizde meydana gelir.<sup>50</sup> Eğer *fantasia prolepsis* ile uygunluk içerisindeyse, bu durumda *fantasia*'nın doğru olduğu görülmektedir.<sup>51</sup> Ancak burada akla, önceden toplanan *fantasma*'larla oluşturulan *prolepsis*'in doğruluğunu neyin sağlayacağı sorusu gelmektedir. Bu soruya bir yanıt vermek çok zor görünmektedir, ancak Epikuroşçular'ın duyuma olan güvenleri düşünülürse ve *fantasia*'yı belli duyumların sürekliliğinin meydana getirdiği hesaba katılırsa, onlar adına bir savunmaya gerek olmadığı ileri sürülebilir. Çünkü benimsedikleri ilkeler böyle bir soruna mahal vermemektedir. Ancak ilkelerinin tartışmaya açık kaldığı ve felsefi anlamda bu sorunun incelenmeye değer olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır.

*Fantasia* kavramına felsefelerinde yer veren başka bir önemli okul ise Stoacılarıdır. Çünkü bu kavram onların epistemolojisinde de vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Dağınık bir külliyatı olan Stoa felsefesinde çeşitli görüşler olduğu bilinmektedir. Ancak *fantasia*'nın onların düşüncesindeki önemi aşağı yukarı hep aynı kalmıştır. Diogenes Laertius da bu bağlamda Magnesaili Diokles'ten doğrudan alıntıyla şunları aktarmaktadır.

Şeylerin doğruluğunu test etmeye yarayan ölçüt genelde *fantasia* olduğu için Stoacılar *fantasia* ve duyum öğretisini ön plana

<sup>48</sup> *LSJ*, s. 1488.

<sup>49</sup> Diogenes Laertius; *a.g.e.*, X-33.

<sup>50</sup> Bkz. Gerard Watson; *a.g.e.*, s. 40. Ayrıca bkz. Diogenes Laertius; *a.g.e.*, X-50 vd.

<sup>51</sup> Bkz. Gerard Watson; *a.g.e.*, s. 41.

almak konusunda mutabıktırlar. Yine tüm geri kalanlardan önce gelen onaylama, kavrama ve düşünme teorileri de *fantasia*'dan ayrı ele alınamaz. Çünkü önce *fantasia* gelir, sonra kendisini ifade etme yeteneği olan düşünce, özenin *fantasia*'dan aldığı önerme biçimine sokar.<sup>52</sup>

Bu alıntıdan da anlayabileceğimiz üzere *fantasia* tüm diğer zihinsel yetilerin sağlıklı çalışabilmesi için bir önkoşul durumundadır. Ancak *fantasia* önkoşul oluşturmakla birlikte bilgi için kesin ve yanılmaz ölçütlerden biri değildir. Bu noktada Stoa felsefesinde *fantasia*'yla ilgili önemli bir ayrıma dikkat çekmek yerinde olacaktır. Bu ayrım da kavrayıcı ve kavrayıcı olmayan *fantasia* arasındaki ayrımdır. *Kavrayıcı fantasia* (*fantasia kataleptike*) var olana uygun düşen *fantasia*'dır ve Stoacılar'a göre bu, olguların ölçütü durumundadır. Stoacılar'ın terminolojisinde ise var olanlar, duyumladığımız nesnelere dir. Bu hususta Hankinson da *kavrayıcı fantasia*'nın özellikleriyle ilgili, "var olan bir nesneden türer, bu nesneyi doğru biçimde temsil eder ve duyum üzerine damgalanır"<sup>53</sup> tespitinde bulunmaktadır. *Kavrayıcı olmayan fantasia* (*fantasia akatalepton*) ise ya doğrudan bir varolana dayanmamakta ya da bir varolana dayanmasına rağmen bu varolanı yanlış temsil etmektedir. Sedley'in deyişiyle "dışında bulunan bir şeyin yanlış izlenimine [*fantasma*], yani bu şeyin bir ya da birden çok özelliğini yanlış temsil eden bir izlenime [*fantasma*] sahip olabilirim, bu durumda *fantasia kataleptik* değildir."<sup>54</sup> Diogenes Laertius'un aşağıdaki pasajı da bu tespitleri destekler niteliktedir.

Biri gerçek bir nesneyi kavrayan, diğeri kavramayan iki tür *fantasia* vardır. İlki, onların [Stoacılar'ın] gerçekliğin ölçütü olarak değerlendirdikleri, gerçek nesneden türeyen, bu nesnenin kendisiyle uygun düşen ve mühür gibi iz bırakıp zihne damgalanan *fantasia*'dır. Kavrayıcı olmayan ikincisi ise herhangi bir gerçek nesneden türemeyen ya da gerçek bir nesneden türese bile o nesnenin gerçekliğiyle örtüşmeyen *fantasia*'dır.<sup>55</sup>

Burada akla, *kavrayıcı olmayan fantasia*'nın var olandan çıkmadığının nasıl iddia edilebileceği sorusu gelmektedir. Tam da bu noktada Stoacılar'ın yaptıkları başka bir ayrıma dikkat çekmek yerinde olacaktır, zira karşılaşılan sorunun çözümü bu ayrımda yatmaktadır. Şöyle ki, Stoacılar yukarıda aktarılan görüşleriyle paralel olarak *duyusal fantasia* ve *duyusal olmayan fantasia* ayrımı yapmaktadırlar. Bu ayrıma göre duyu organlarına dayanan *fantasia*'ya *duyusal fantasia*, zihne dayanan *fantasia*'ya ise *duyusal olmayan fantasia* denmektedir.<sup>56</sup> Bu ayrım oldukça önemlidir,

<sup>52</sup> Diogenes Laertius; *a.g.e.*, VII-49.

<sup>53</sup> R. J. Hankinson; "Stoic Epistemology", *The Cambridge Companion to Stoics*, Cambridge University Press 2002, s. 61.

<sup>54</sup> David Sedley; "Zeno's Definition of Phantasia Kataleptike", *The Philosophy of Zeno-Zeno of Citium And His Legacy* (eds. T. Scaltsas&A. S. Mason), Larnaca 2002, s. 137-138.

<sup>55</sup> Diogenes Laertius; *a.g.e.*, VII-46, s. 318.

<sup>56</sup> Bkz. Diogenes Laertius; *a.g.e.*, VII-51. Ayrıca bkz. David Sedley; *a.g.e.*, s. 136.

zira burada Stoacılar *fantasia*'nın duyulardan gelen malzemeye dayanarak çalışabileceği gibi, duyulardan bağımsız olarak da işlev görebileceğini vurgulamaktadırlar. *Kavrayıcı olmayan fantasia*'nın var olandan çıkmayabileceği görüşü, bununla bağlantılıdır. Çünkü *fantasia*'nın duyulardan bağımsız olarak da işlem yürütebileceğini söylemek, bir bakıma *fantasia*'nın ürününün doğrudan var olan nesnelere dayanması gerektiğini iddia etmektir. Böylece *kavrayıcı olmayan fantasia* ile ilgili soru bertaraf edilmiş olmaktadır.

Bu noktada Aristoteles'i anmak yerinde olacaktır, çünkü Stoacılar'ın bu görüşlerinde Aristoteles'in etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Şöyle ki Aristoteles, yukarıda da üzerinde durulmuş olduğu üzere, *De Anima*'da "her *fantasia* ya aklıdır ya da duyusaldır"<sup>57</sup> tespitinde bulunmaktadır. Bu bakımdan, Stoacılar'ın duyusal olan ve duyusal olmayan *fantasia* arasında yaptıkları ayırım, Aristoteles'in görüşlerine çok şey borçlu gibi görünmektedir.

Bunların yanı sıra Stoacılar'ın *fantasia*'ya yükledikleri başka bir işlev de duyulardan elde edilen tecrübeler arasında bağlantılar kurma işlevidir. Bu bağlamda Gerard Watson da şu tespitlerde bulunmaktadır.

Demek ki Stoacılar, söz konusu olan *fantasia*'nin, ya duyu deneyimine anında ulaşılabilir alanlar arasında bağlantılar kurulmasına ya da hal-i hazırda duyu algısının veya evreni anlamamız için gerekli olan kavramların bulunmadığı alanlarda, duyular yoluyla [önceden] deneyimlediklerimiz arasında bağlantılar kurarak, duyu deneyiminden çıkarılan bilginin genişletilmesine müdahil olduğunu düşünürler. Bu gibi bağlantıları *fantasia*, yargılar aracılığıyla yapar.<sup>58</sup>

Hem Stoa felsefesinde hem de Epikürosçülük'ta *fantasia*'nın ve onun farklı biçimleri olan kavramların kullanımında çok çeşitli bir yapı vardır. Orijinal metinlere bile dönüldüğünde bu çeşitlilikle baş etmek zor görünmektedir. Bu bağlamda son olarak *fantasma* ve *fantasia* kavramlarının bu felsefi okullarda ve özellikle de Stoacılık'ta "izlenim" gibi de kullanılabilirdiğini not edebiliriz. Bazı metinlerde *fantasia* kavramı ve çeşitlemeleri "izlenim" (*impression*) olarak da tercüme edilebilmektedir. Örneğin Long ve Sedley "*fantasia*'yı 'izlenim olarak tercüme etmemiz Stoacılar'ın kendilerinin kavramı izah edişini daha iyi karşılıyor görünmektedir..."<sup>59</sup> iddiasında bulunmakta ve Stoacılar'ın İngiliz empirist geleneğine yaptıkları etkiyle de bu görüşlerini desteklemeye çalışmaktadırlar.

Antik Çağ'ın sonlarına doğru Plotinos'ta da bu kavramın kullanıldığını ve onun felsefesinde de *fantasia*'nın işlevinin genel anlamda aynı kaldığını görmekteyiz. Örneğin Plotinos'ta *fantasia*'nın iki önemli işlevi

<sup>57</sup> Aristotle; *De Anima* 433b 25-30.

<sup>58</sup> Gerard Watson; *a.g.e.*, s. 54.

<sup>59</sup> A. A. Long & D. N. Sedley; *The Hellenistic Philosophers Volume 1-Translations Of The Principal Sources With Philosophical Commentary*, Cambridge University Press, 9. b., United Kingdom 2001, s. 239. Ayrıca bkz. R. J. Hankinson; *a.g.e.*, s. 63-64.



olduğunu söylemek mümkündür. İlk olarak, *fantasia* hem algı hem de akıl ile ilişkili olduğundan aracı bir görev üstlenmektedir. Çünkü malzemesini duyulardan alırken duyulara bağlı olmayıp zihinsel bir faaliyet olarak iş görebilmektedir. Ayrıca bir deneyimin meydana gelmesi, ya da daha doğru bir ifade ile deneyimin bilincine varılabilmesi için *fantasia*'nın önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Plotinos, *Enneadlar*'da şu tespitleri yapmaktadır.

...akıl (*noesis*) *fantasia*'dan daha üstündür; *fantasia* doğanın izlenimleri ve akıl arasında bulunmaktadır. Doğa hiçbir şeyin idrakine (*antilepsis*) ya da bilincine (*synesis*) sahip değildir ama *fantasia* dışarıdan ne geldiği konusunda bilince sahiptir, zira *fantasma*'ya sahip olan birine (*fantasthenti*) ne deneyimlediğini bilme gücünü veren odur.<sup>60</sup>

*Fantasia*'nın başka bir önemi de hafızayla olan yakın bağlantısıdır. Zira *fantasia*'nın özelliklerinden birisi herhangi bir nesnenin duyumu artık üzerimizde etki etmese de onun *fantasma*'sının *fantasia* vasıtasıyla canlandırılabilmesidir. Bu konuda biraz uzun olmasına rağmen yine Plotinos'tan şu ifadeleri alıntılanmak yerinde olacaktır.

Şimdi, hiçbir şey bir duyu nesnesini, hatırlanacak olan zihinsel bir *fantasma* olmaktan, hafıza ve nesnenin hatırdaki tutulmasını [ise] biraz farklı bir şey olan *fantastikon*'a ait olmaktan alıkoymayacaktır: Çünkü duyum, *fantasia*'nın içinde sonucuna ulaşır ve görünmüş olan şey, duyu nesnesi artık orada bulunmadığında bile *fantasia*'nın içinde mevcuttur. Eğer mevcut olmayan şeyin *fantasma*'sının içinde hazır bulunuyorsa, bu hazır bulunuş kısa süreli bile olsa, o zaten hatırlanır. ... Öyleyse hafıza, *fantasma* yapan yetiye (*fantastikon*) ait olacaktır ve hatırlama zihinsel *fantasma*'lar türünden şeylerin hatırlanması olacaktır.<sup>61</sup>

Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Plotinos hafıza ve *fantasia* arasında doğrudan bir bağlantı kurmakla kalmayıp, hafızayı *fantasia*'ya ait bir yeti olarak değerlendirmektedir. Bu noktada Aristoteles'in yukarıda ele alınmış olan görüşleri akla gelmektedir. Zira o da *fantasia* ve hafıza arasında bir bağ kurmaktadır. Dolayısıyla bu hususta Aristoteles'in Yeni Platonculuğa bir etkisi olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

### **Fantasia'nın Ortaçağ'a Aktarılması: İmgelem**

*Fantasia* kavramının tercümesinde ve Latinize edilmesinde "en önemli iki kanal hiç şüphesiz Augustinus ve Boethius"<sup>62</sup> olmuştur. Kısaca bu

<sup>60</sup> Plotinus; *Ennead* IV.4.13, 10-20, Trans. A. H. Armstrong, Ed. Jeffrey Henderson, LCL 443, Harvard University Press, England 1984, s. 171-172.

<sup>61</sup> Plotinus; *a.g.e.*, IV.3.29, 20-35, s. 127 ve 129.

<sup>62</sup> Gerard Watson; *a.g.e.*, s. 134. Ayrıca bkz. Gerard Watson; *a.g.e.*, s. 138 ve 139.

düşünörlere değinmek tamamlayıcı bazı malumatlar sağlayacağı için yerinde olacaktır. Zira *fantasia*'nın sonraki dönemlerde yüklendiğı anlamları kavramak için bu tamamlayıcı malumatlar büyük önem taşımaktadır. İlk olarak Augustinus'a bakacak olursak, Gerard Watson'dan iktibasla şunu söyleyebiliriz ki "*fantasia* Augustinus'ta, gelenek boyunca olduğu üzere zihin ve duyum arasındaki geniş alanda ortada duran bir yeti olarak kalır."<sup>63</sup> Dolayısıyla Augustinus *fantasia*'nın işlevi konusunda geleneksel görüşe katılmaktadır. Buna ek olarak o, *fantasma* ve *fantasia*'nın karşımıza çıkan neredeyse tüm kullanımlarına dikkat çeken tespitlerde bulunmaktadır. Örneğın Nebriğius'a yazdığı 7. *Mektup*'taki şü ifadeleri, hem *fantasia* ve *fantasma* kavramlarının nasıl imge ve imgeleme dönüştürüldüğünü göstermekte hem de Augustinus'un bu konuda nasıl bir yaklaşıma sahip olduğunu özetlemektedir.

Öyle sanıyorum ki diğler birçokları gibi *fantasia* olarak isimlendirdiğın tüm bu imgeler, ya duyular ya imgelem ya da akıldan gelmelerine bağılı olarak en uygun ve doğru biçimde üç sınıfa ayrılabilirler. İlk sınıfın örnekleri zihnin kendi içinde oluşturduğu ve bana sunduğı yüzünün ... ya da şimdi veya önceden kendimin görüp algılamış olduğu varolan diğler herhangi bir şeyin imgesidir. İkinci sınıf altında, olduğunu imgelediğimiz her şey gelmektedir ... İmgelerin üçüncü sınıfına gelince, o başlıca, tüm dünyanın biçimi keşfedildiğinde ve bu keşfin sonucu olarak bunun üzerine düşünen zihinde bir imge biçimlendirildiğinde olduğu gibi, kısmen şeylerin doğasında bulunan sayılar ve ölçü ile ilgilidir. Kısmen de geometrik figürlerde ve müzikal harmonilerde ve sayıların sonsuz çeşitliliğinde olduğu gibi bilimlerle ilgilidir...<sup>64</sup>

Bu alıntıdan da anlaşılabilceğı üzere Augustinus imgeleri duyular, imgelem ve akıl ile paralel olarak üç türe ayırmaktadır. İlk tür duyumlanan nesnelere imgeleri ve onların sonradan tekrar üretimiyle oluşan imgelerdir. Bunlar Stoacılar'ın *kavrayıcı fantasia*'sıyla örtüşmektedirler. İkinci sınıftakiler ise imgelemin bağımsız olarak bizzat oluşturduklarıdır. Bunlar da Stoacılar'ın *kavrayıcı olmayan fantasia*'sıyla benzerlik göstermektedirler. İmgelemin üçüncü kullanımı ise doğrudan akıl ve bilimlerle ilgili gibi görünmektedir; burada özellikle de geometri ve matematik söz konusudur.

*Fantasia*'nın "imgelem" olarak Ortaçağ'a aktarılmasını sağlayan diğler bir düşünür ise Boethius'tur. O da bu kavrama önemli epistemolojik görevler yüklemekte ve bu kavramı bilgi bağlamında ele almaktadır. Epistemolojik açıdan dörtlü bir sınıflama yapan Boethius sırasıyla duyu (*sensus*), imgelem (*imaginatio*), akıl (*ratio*) ve zekadan (*intellegentia*) bahsetmektedir. En altta duyu ve en üst seviyede ise zeka bulunmaktadır. Üst seviyede olan yeti alttakini kapsar ama alt seviyede olan üst

<sup>63</sup> Gerard Watson; *a.g.e.*, s. 153.

<sup>64</sup> Augustinus; Letter 7-4, Trans. J. G. Cunningham, Çevrimiçi: <http://http.newadvent.org/fathers/1102007.htm>

seviyedekilere ulaşamaz.<sup>65</sup> Bu konuda Boethius'un şunları kaydettiğini görüyoruz.

Aynı şekilde insanı da duyularla başka, imgelemeyle başka, akılla başka, zekâyla başka türlü kavrarız. Çünkü duyular insanın maddeden oluşan biçimini algılar, imgeleme ise maddeye bağlı olmaksızın sadece biçimi algılar. Akıl bunun da ötesine geçer ve tek tek bireylerin hepsinin ait olduğu tümelin ışığında, insan türünü görür. Anlama gücü ise gözünü daha yükseğe çevirir ve dünyanın sınırlarını aşarak zihnin berrak görüşüyle o en saf biçimine bakar.<sup>66</sup>

Bu sıralamaya göre duyulardan sonra gelen imgelemin özelliği, alıntıdan da anlaşılabilceği üzere duyular gibi maddeye bağlı olmaksızın sadece biçimi algılayabilmesidir. Dolayısıyla imgelem "duyular aracılığıyla gördüğü ve biçimlendirdiği şekillerden işe başladığı halde, duyular olmasa bile, duyular olanları duyumlama yoluyla değil, imgeleme yoluyla değerlendirerek aydınlatır."<sup>67</sup> Bu bakımdan duyular gibi maddeye bağımlı olmasa bile imgelem de tikel olanlarla ilgilidir ve tıpkı duyularda olduğu gibi imgelemede de algılanan şeyin tümel olması mümkün değildir.<sup>68</sup>

Yetileri sıralarken ve onların önemi üzerinde dururken imgelemden bahseden Boethius, bu yetinin özellikleri ve işleyişi hakkında ayrıntılı tespitler yapmamaktadır. Buna rağmen onun hem imgelemi yerleştirdiği yer hem de bu konu üzerine yaptığı tespitler, imgelemi aklın altında ama duyuların üzerinde bir yere yerleştirdiğini göstermektedir. Bu bakımdan Boethius'un, imgelemin aracı bir rolü olduğunu ima ettiğini söylemek mümkün görünmektedir. Dolayısıyla Boethius, bu konuda, Aristoteles'ten beri gelen gelenekle aşağı yukarı aynı çizgide bulunmaktadır.

Augustinus ve Boethius'un, *fantasia*'nın karşılığı olarak kullandıkları imgelem kavramına, Aristoteles'ten beri gelen yaklaşımlarla örtüşen anlamlar yükledikleri hemen farkedilebilmektedir. Dolayısıyla *fantasia* kavramı artık imgelem şeklinde kullanılıyor olmasına rağmen temel işlevleri ve epistemolojik önemi aynı kalmıştır; değişen sadece kavramın yazılışdır.

*Fantasia* ve imgelem hakkında şaşırtıcı ve dikkat çekici fark sonraki dönemlerde ortaya çıkmıştır. Çünkü imgelem kavramı epistemolojik anlam yükünü az çok korumuş ve bilgi hakkındaki tartışmalarda bir şekilde konuya dahil olmuştur. Modern dönemde dahi imgelemin bu özelliğini koruduğu görülmektedir. Buna rağmen kavramın orijinali olan *fantasia*, epistemolojik içeriğinden bütünüyle soyulmuş ve Antik Yunan'da kullanıldığı bağlamlardan uzaklaştırılarak öznel yanı ağır basan, dolayısıyla felsefeden kovulan bir kavram olmuştur. Bu iki kavramın tarihsel serüveninde en dikkat çekici husus bu farklılaşmadır.

<sup>65</sup> Bkz. Boethius; *Felsefenin Tesellisi* 5-IV 90-95 vd., Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalca Yayınevi 2. b., İstanbul 2011, s. 337.

<sup>66</sup> Boethius; *a.g.e.*, 5-IV-83-91, s. 335-337.

<sup>67</sup> Boethius; *a.g.e.*, 5-IV-113-115, s. 337.

<sup>68</sup> Boethius; *a.g.e.*, 5-V-24-25, s. 343.

## Sonuç

Orijinal metinlere dönüp baktığımızda bile çeşitli sıkıntılarla karşılaşılıyor olmamıza rağmen Antik Yunan'daki *fantasia* kavramı ile ilgili yaklaşımların ortak noktalarının olduğu görülmektedir. Tartışma götürmez gibi görünen husus şudur; yukarıda ele alınan önemli filozoflar ve okulların hepsi de bu kavramı epistemolojik olarak önemli bir yere yerleştirmekte ve yanılabilen bir yeti olduğunu vurgulamalarına rağmen epistemolojik yönüne ağırlık vermektedirler. Gerard Watson'ın konuyla ilgili aşağıdaki tespitleri de bunu destekler niteliktedir.

...görüşler onlar arasında az ya da çok değişmektedir ama en azından hepsi *fantasia*'yı epistemoloji ya da bilgi teorisinde kullanılan felsefi bir terim olarak ele almak konusunda tam anlamıyla ortaktırlar.<sup>69</sup>

Tüm bu aktarılanlardan anlaşılabilceği üzere Platon ve Aristoteles'ten beri *fantasia*'nın epistemolojik açıdan önemli bir yeri olmuştur. Bu konudaki görüşler çeşitlense ve farklılık arz etse de ortak bazı noktaların hep aynı kaldığı görülmektedir. Bunlardan ilki *fantasia*'nın hem duyu hem de akıl ile doğrudan bağlantılı olması ve dolayısıyla ikisi arasında bir anlamda köprü görevi görmesidir. Ayrıca, *fantasia*'nın tikel nesnelere yokluğunda da bu nesnelere *fantasma*'larını üretebilmesi, aklın işleyebilmesi için gerekli şartlardan birisidir. Bununla bağlantılı olarak *fantasia*'nın hafızayla da önemli bir ilişkisi olduğunu söylemek mümkündür. Yine hemen hemen bütün düşünürlerde ortak olan bir diğer nokta ise *fantasia*'nın duylardan bir bakıma üstün görünmesine rağmen akıldan aşağıda değerlendiriliyor olmasıdır. Hatta yukarıda alıntılanan pasajların bazılarında görüldüğü üzere *fantasia* aklın bir aleti ya da uşağı olarak konumlandırılmaktadır.

Dikkati çeken hususlardan birisi de imgelem ve *fantasia* arasında oluşan farklılıktır. Zira, imgelemin *fantasia*'nın işlevlerini yüklenmesine rağmen *fantasia* kavramı literatürden düşmemiş, ama garip bir biçimde anlam yükü ve ufku bütünüyle değişmiştir. Yukarıda da değinilmiş olduğu üzere, bütün epistemolojik boyutundan soyulmuş ve sadece sanatçılar ile hayalperestlere mahsus öznel bir yeti olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu öncelikle teknik anlamda Antik Yunan metinlerini incelerken bir sorun yaratmakta ve kavramın epistemolojik içeriğini kaçırmamıza neden olmaktadır. *Fantasia* kavramıyla ilgili bu husus gözden kaçırılmamalıdır.

*Fantasia*'nın günümüzdeki kullanımı epistemolojik boyutundan soyulmuş olsa da bir yeti olarak onun hala aynı bölgelerde gezmekte olduğu unutulmamalıdır. Zira hala akıl, duyu ve algı gibi kavramlarla bağlantılı olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Dolayısıyla *fantasia* kavramının bu özelliğinden yola çıkarak modern ve post modern sanat akımları gibi konuların daha iyi anlaşılıp açıklanabileceği ileri sürülebilir.

<sup>69</sup> Gerard Watson; *a.g.e.*, s. X.

Çünkü bu gibi sanat akımlarında ortaya koyulan çalışmaları *fantasia* kavramı merkezinde akıl, duyu, algı gibi kavramlarla anlamak daha kolay olabilecektir. *Fantasia*'nın tarihsel arkaplanı bize bu esnekliği sağlayabilecek özellikler taşımaktadır.

Son olarak, bu kavramın tarihsel serüveninin dilin ve kavramların geçirdiği dönüşümleri canlı bir biçimde sergilemesinden ötürü, dil sorunlarıyla ilgilenenler için heyecan verici bir serüven olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Bu bakımdan kavramın daha ayrıntılı analizlerinin verimli sonuçlar doğurabileceğini, hatta kendi kültürümüzdeki "hayal", "muhalliyeh" ve "tahayyül" gibi kavramların serüveniyle bu kavramın serüveninin karşılaştırılmasının kışkırtıcı çalışmalara yol açacağı ileri sürülebilir.

### KAYNAKÇA

- Albert William Levi; "The Two Imaginations", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 25, No. 2 (Dec., 1964).
- Aristoteles; *İkinci Çözümler*, Çev. Ali Houshiary, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2005.
- Aristoteles; *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, 2. b., Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.
- Aristotle; "The Parva Naturalia-De Somniis", Trans. J. I. Beare, *The Works of Aristotle* Volume III, Ed. W. D. Ross, Oxford University Press, Great Britain 1931.
- Aristotle; "De Memoria", *The Parva Naturalia*, Trans. J. I. Beare, *The Works of Aristotle* Volume III, Ed. W. D. Ross, Oxford University Press, Great Britain 1931.
- Aristotle; *De Anima*, Trans. J. A. Smith, *The Works of Aristotle* Volume III, Ed. W. D. Ross, Oxford University Press, Great Britain 1931.
- Aristotle; *De Sensu And De Memoria*, Trans. G. R. T. Ross, Cambridge University Press, 1906.
- Aristotle; *Rhetorica*, Trans. W. Rhys Roberts, *The Works of Aristotle* Volume XI, Ed. W. D. Ross, Oxford University Press, 4th Edition, Great Britain 1959.
- Boethius; *Felsefenin Tesellisi*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi 2. b., İstanbul 2011.
- Bundy, Murray Wright; *The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought*, The University of Illinois, 1927.
- Caston, Victor; "Why Aristotle Needs Imagination", *Phronesis*, Vol. 41, No. 1 (1996).
- Engmann, Joyce; "Imagination and Truth in Aristotle", *Journal of the History of Philosophy*, Volume 14, Number 3, July 1976.
- Frede, Dorothea; "The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle", *Essays on Aristotle's De Anima* (ed. Amélie Oksenberg Rorty&Martha C. Nussbaum), Oxford University Press, 1995.
- Freudenthal, J.; *Über den Begriff des Wortes Φαντασία Bei Aristotle*, Druck Der Universitäts-Buchdruckerei von E. A. Huth, Göttingen 1863, s. 15.
- Hankinson, R. J.; "Stoic Epistemology", *The Cambridge Companion to Stoics*, Cambridge University Press 2002.
- J. M. Cocking; *Imagination-A Study in The History of Ideas*, Routledge, London and New York 1991, s. 8.
- Kranz, Walter; *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, Çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yay., 2. b., İstanbul 1994.
- Laertius, Diogenes; *Lives of Eminent Philosophers*, Trans. R. D. Hicks, Cambridge Harvard University Press, 1972 (First published 1925).

- Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S.; McKenzie, R.; *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon, 10th Edition, 1996.
- Long, A. A., Sedley, D. N.; *The Hellenistic Philosophers Volume 1-Translations Of The Principal Sources With Philosophical Commentary*, Cambridge University Press 9. b., United Kingdom 2001, (First Publish 1987).
- Malcolm, F. Lowe; "Aristotle on Kinds of Thinking", *Phronesis*, Vol. 28 (1983).
- Plato, *Republic*, Trans. Paul Shorey, Ed. Jeffrey Henderson, Loeb Classical Library, Harvard University Press, London 2006.
- Plato; *Sophist*, Trans. Harold North Fowler, Ed. Jeffrey Henderson, Loeb Classical Library LCL 123, Harvard University Press, England 2006.
- Plato; *Theaetetus*, Trans. Harold North Fowler, Ed. Jeffrey Henderson, The Loeb Classical Library LCL 123, Harvard University Press, London 2006.
- Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyuboğlu-M. Ali Cimcoz, 2. b., Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2000.
- Plotinus; *Ennead*, Trans. A. H. Armstrong, Ed. Jeffrey Henderson, Loeb Classical Library LCL 443, Harvard University Press, England 1984.
- Schofield, Malcolm; "Aristotle on the Imagination", *Essays on Aristotle's De Anima* (ed. Amélie Oksenberg Rorty&Martha C. Nussbaum), Oxford University Press, 1995.
- Silverman, Allan; "Plato on 'Phantasia'", *Classical Antiquity*, Vol. 10, No. 1 (Apr., 1991).
- St. Augustinus; Letter 7-4, Trans. J. G. Cunningham, Çevrimiçi: <http://http.newadvent.org/fathers/1102007.htm>
- Türker, Sadık; *Aristoteles, Gazzali ile Leibniz'de Yargı Mantiği*, Dergah Yay., İstanbul 2002.
- Watson, Gerard; *Phantasia In Classical Thought*, Galway University Press, Galway 1988.
- Modrak, Deborah; "Φαντασία Reconsidered", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 68 (1), 1986.
- Sedley, David; "Zeno's Definition of Phantasia Kataleptike", *The Philosophy of Zeno-Zeno of Citium And His Legacy* (eds. T. Scaltsas&A. S. Mason), Larnaca 2002.





# ARISTOTELES'İN PARADEIGMA ANLAYIŞI VE CICERO'NUN RETORİKTEKİ KULLANIMINA ETKİSİ

Ceyda ÜSTÜNEL KEYİNCİ\*

## ÖZET

*Aristoteles'in Peri Rhētorikēs yapıtının birinci ve ikinci kitabında, retoriksel akıl yürütme yöntemlerinden biri olan paradeigma üzerine verdiği tanımlar birbirinden farklıdır. Birinci kitapta paradeigma, diğer retoriksel akıl yürütme yöntemi olan enthymēma'dan bağımsız ve kendi başına yetkin bir akıl yürütme metodu olarak tanımlanırken; ikinci kitapta ise enthymēma'nın koşulları altında, onun bir parçası olarak ele alınmaktadır. Tanımlardaki bu ayrılık, Aristoteles'in paradeigma yönteminde akıl yürütmeyi, parçadan parçaya doğru mu yoksa bir genellemenin arabuluculuğuyla mı ilerlettiği sorusunu ortaya çıkarır. Bu makalede öncelikle Aristoteles'in verdiği bu iki farklı paradeigma tanımı, konu üzerine zıt bakış açısı geliştiren iki araştırmacı, Benoit ve Hauser'in tezlerinden yola çıkılarak incelenecek ve sonuçta birbiri ile çelişen tanımlardan hangisinin Aristoteles'te daha ağır bastığı gösterilmeye çalışılacaktır. Sonra, Cicero'nun De Inventione yapıtının birinci kitabında verdiği inductio tanımı ve örnekleri bu bağlamda ele alınacaktır. Sonuçta, Cicero'nun Aristoteles ile benzeşen ve farklılaşan noktaları ön plana çıkartılarak düşünürün metodu işleyiş yönteminin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunulacaktır.*

**Anahtar sözcükler:** Cicero, Aristoteles, Retorik, De Inventione, Inductio, Paradeigma (παράδειγμα), Epagōgē (ἐπαγωγή), Deductio.

## (Aristotle's Paradeigma Notion and it's Influence On Cicero's Usage in Rhetoric)

### ABSTRACT

*In the first and second book of Aristotle's Rhetoric, the definitions on the logical proof of paradeigma method differ. In the first book, paradeigma is defined as an independent and self sufficient method of argument from, another method of argument, enthymēma; however, in the second book it is evaluated as a part of enthymēma under it's reservation. These differences in definitions raise the question whether Aristotle progressed paradeigma's method of argument from piece to piece or under the mediation of a generalization. In this paper, these two different paradeigma definitions by Aristotle will be examined under the light of two different opinionated researchers Benoit and Hauser's views, and as a result, the view relating more to Aristotle than the other will be presented. Later, Cicero's inductio definition and examples which he gave in De Inventione will be evaluated concordantly. As a result, a contribution to the better understanding of the Cicero's procedure of applying the method will be made by highlighting the similarities and differences between Cicero and Aristotle.*

**Key Words:** Cicero, Aristotle, Rhetoric, De Inventione, Inductio, Paradeigma (παράδειγμα), Epagōgē (ἐπαγωγή), Deductio.

---

\*Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü, Latin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı araştırma görevlisi. ckeyinci@ankara.edu.tr  
**FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2014 Bahar, sayı:17, s. 289-307.**  
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

## Giriş

Aristoteles *Analytikon Proterōn*'da tümevarımı, uç ve orta terim arasında öteki uç aracılığıyla ilişki kuran<sup>1</sup> bir akıl yürütme biçimi olarak tanımlar ve o çok bilinen "safrasız hayvanlar" örneğini verir:

İnsan, at, katır uzun ömürlüdür.  
Bütün safrasız hayvanlar insan, at ve katırdır.  
O halde bütün safrasız hayvanlar uzun ömürlüdür.

Sonrasında ise orta terimin (insan, at ve katır) teker teker safrasız bütün hayvanların toplamından oluştuğunu düşünmemiz gerektiğini çünkü bir tümevarımın, bütününe içine girecek tikellerin hepsinin göz önüne alınarak (sayılarak) ilerlediğini dile getirir.<sup>2</sup> Gördüğümüz gibi tümevarım, tikellerden yola çıkarak tümele, tek tek durumlardan yola çıkarak genel bir sonuca ulaşan kısacası bize, gözlemediğimiz tekil durumlardan bütün hakkında bir yargıda bulunmamızı sağlayan bir akıl yürütme biçimidir. Sonuca ulaşmada deneyi ve gözlemi kullanmasından dolayı da tecrübeye<sup>3</sup> dayanmaktadır. Ulaştığı sonuç ise çıkarımdan daha çok, içeriksel bir olasılıktır. Olgu doğrusuna (*a posteriori*)<sup>4</sup> dayanan önermeleri konu edinen bu yöntem, bu yönüyle mantıktan daha çok bilgi kuramının, bilim felsefesinin ve deneysel bilimlerin konusu olmaya uygundur.

Daha çok olgu doğrusuna dayanan önermeleri konu edinen disiplinlerden biri de Retorik'tir.<sup>5</sup> Disiplinin Yunancadan gelen kelime anlamı, kabaca "söz söyleme" ya da "dili ikna edici bir şekilde kullanma"dır.<sup>6</sup> Ortaya çıkış hikayesi, retoriğin olgu doğrusuna dayalı yönünü daha iyi açıklayacaktır.

Sicilya'da tiranların kovulmasından sonra (MÖ 5. yy) halkın, tiranlarca askerlere dağıtılan topraklarını geri alabilmeleri için kurulan mahkemelerde, davacılar kendi haklarını kendileri savunmak zorunda kalırlar. Davacıların içine düştükleri bu durum, konuşma yetisi kullanılarak davanın iyi bir şekilde savunulmasının ve jüri üyelerinin sempatisinin kazanılmasının önemini ortaya koyar. Çünkü verilen toprakların kaydı tutulmadığı gibi, kurulan bu mahkemeler "hukuk bilgisinden yoksun, eski olayları anımsayanlar ya da anımsadıkları varsayılanlar"<sup>7</sup>dan oluşmaktadır. Koraks ve Tisias da davacıların yararlanmaları için bir kitap yazarlar<sup>8</sup> ve

<sup>1</sup> 68a15-16.

<sup>2</sup> 68b28-29.

<sup>3</sup> Grünberg, *Felsefe ve Felsefi Mantık Yazıları*, s. 371.

<sup>4</sup> Grünberg, *a.g.e.*

<sup>5</sup> Doğrudan alıntılar için Yunanca alfabe, gönderme yapılan kavram ve sözcükler için harf çevirisi kullanılmıştır. Antik yazarlar ve yapıtları için *OCD*'nin kısaltmaları temel alınmıştır. Kısaltmalar, okuyucuya kolaylık sağlaması açısından kaynakça içinde de verilmiştir. Aksi belirtilmedikçe bütün çeviriler tarafıma aittir.

<sup>6</sup> Sözcük Yunanca "konuşmaya ait, konuşmacı ile ilgili" anlamlarına gelen *rhetorikos* sıfatından türemiştir (*LSJ*, "ῥητορικός" maddesi).

<sup>7</sup> Dürüşken, *Roma'da Rhetorica Eğitimi*, s. 8.

<sup>8</sup> Cic., *Brut.*, 2.12. 46.

retorik sanatının ilk kurallarını belirlerler. Daha sonra *rhetorica* okulu da açan bu iki öğretici, gençlere ikna etmenin yollarını öğretirler.<sup>9</sup>

Retorikte somut (Lat. *probationes artificialis*, Yun. *atekhnoi*) ve soyut (Lat. *probationes inartificialis*, Yun. *entekhnoi*) olmak üzere iki tür kanıt vardır.<sup>10</sup> Yazılı bir belgeye, bir yasaya veya verilmiş bir ifadeye dayanılarak bulunan somut kanıtların aksine soyut kanıtlar, retorik sanatının ve mantığın ilkelerine başvurularak ortaya çıkarılırlar.<sup>11</sup> Retoriğin daha çok olası olanla (*eikos*) ilgilenmesi *a posteriori* doğrulara dayandığını gösterir. Tümevarım da “olgu” doğrusuna dayanan bu yönüyle, retoriğin içinde kullanılan önemli akıl yürütme biçimlerinden<sup>12</sup> biridir. Aristoteles’in diyalektikte ve retorikte bu uslamlama biçimini hangi adlar altında işlediğinden kısaca bahsedilerek filozofun retoriksel tümevarım yöntemi incelenecektir.

### Aristoteles’in *Paradeigma* Anlayışı

Aristoteles *Topica* adlı yapıtında diyalektik akıl yürütmenin (*dialektikos logos*) iki yöntemi olduğunu söyler; bunlardan birisi *sylogismos* (Lat. *deductio*. *T.* tasım, tümdengelim ya da kıyas;), ötekisi ise *epagōgē*’dir (Lat. *inductio*. *T.* tümevarım ya da analogi;)<sup>13</sup>. *Epagōgē*’yi tikellerden (*ἀπὸ τῶν καθ’ ἕκαστα*) yola çıkarak bütüne (*ἐπὶ τὰ καθόλου*) doğru ilerleyen bir akıl yürütme metodu (*ἐφοδος*) olarak tanımlar (*Top.*, 105a13-14).<sup>14</sup> Verdiği örnek şöyledir:

οἶον εἰ ἔστι κυβερνήτης ὁ ἐπιστάμενος κράτιστος, καὶ ἡνίοχος, καὶ ὄλως ἔστιν ὁ ἐπιστάμενος περὶ ἕκαστον ἄριστος.

<sup>9</sup> Dürüşken, *Roma’da Rhetorica Eğitimi*, s. 8.

<sup>10</sup> Arist., *Rh.*, 1355b35.

<sup>11</sup> Arist., *Rh.*, 1355b35 vd.

<sup>12</sup> Tümevarımın yanında retoriğin kullandığı diğer biçim de tümdengelimli akıl yürütmedir. Aristoteles, retoriğin olası (*eikos*) argümana dayalı gücünü göz önünde tutarak, retoriğin kullandığı tümdengelimli akıl yürütme biçimini *φανόμενος συλλογισμός* yani “görünürde tasım” olarak tanımlamıştır (*Rh.*, 1356b10-15.) Çünkü retorikte kullanılan tasımı oluşturan önermelerden azı zorunludur (*ἔστιν ὀλίγα μὲν τῶν ἀναγκαίων ἐξ ὧν οἱ ῥητορικοὶ συλλογισμοὶ εἰσι*, *Rh.*, 1356b22-3), bu yüzden retoriksel tasımı oluşturduğumuz veriler daha çok “genelde doğru”dur (*τὰ δὲ πλείστα ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*; *Rh.*, 1356b31) ve “olasılık”lar ile “göstergeler”den oluşur (*ἐξ εἰκότων καὶ ἐκ σημείων*, *Rh.*, 1356b32). Aristoteles, “görünürde” niteliği yüklediği ve *enthymēma* adını verdiği, tümdengelimli bu akıl yürütme biçiminin “retoriksel kanıtlamanın özü”nü oluşturduğunu söylemektedir (*ἔστι σῶμα τῆς πίστεως*; *Rh.*, 1354a15).

<sup>13</sup> Arist., *Top.*, 105a. Aristoteles bu ifadeyi diğer yapıtlarının birçoğunda da tekrar eder. Örneğin bk. *Rh.*, 1356b1; *An. pr.*, 42a4; *An. post.*, 71a5-11, *Soph. el.*, 165b27; *Ph.*, 252a25, *Eth. Nic.*, 1139b28 (McCaskey, *Regula Socratis: The Rediscovery of Ancient Induction in Early Modern England*, s. 21).

<sup>14</sup> Aristoteles’te benzer ifade için bk. *An. post.*, 71a6-9; *Top.*, 108b11; 155b34-156a5; *Rh.*, 1356b; 1402b (McCaskey, *Regula Socratis: The Rediscovery of Ancient Induction In Early Modern England*, s. 22).

Tıpkı işinin ehli bir dümenci en iyi dümenci ve işinin ehli bir araba sürücüsü de en iyi araba sürücüsü olduğu gibi, aslında işinin ehli bir kişi herhangi bir şey üzerinde en iyi olan kişidir.<sup>15</sup>

Bu örnekte Aristoteles 'işinin ehli kişi, herhangi bir şey üzerinde en iyi olan kişidir' tümel yargısına, biri "dümenci" ikincisi "arabacı" olmak üzere iki tikel örnek<sup>16</sup> üzerinden giderek ulaşır.

Aristoteles diyalektiğin bu yöntemlerini retorikte farklı adlar altında işler. Tanımı şöyledir:

...καθάπερ καὶ ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς τὸ μὲν ἐπαγωγή ἐστίν, τὸ δὲ συλλογισμός, τὸ δὲ φαινόμενος συλλογισμός, καὶ ἐνταῦθα ὁμοίως ἔστιν γὰρ τὸ μὲν παράδειγμα ἐπαγωγή, τὸ δ' ἐνθύμημα συλλογισμός, τὸ δὲ φαινόμενον ἐνθύμημα φαινόμενος συλλογισμός. καλῶ δ' ἐνθύμημα μὲν ῥητορικὸν συλλογισμόν, παράδειγμα δὲ ἐπαγωγὴν ῥητορικὴν.

... nasıl ki Diyalektik türleri arasında tümevarım ve gerçek ile görünürde olmak üzere iki tür tasım vardır, burada da [retorikte] durum benzerdir. Yani örnek [*paradeigma*], tümevarımdır [*epagōgē*]; *enthymēma* tasımdır; görünürde *enthymēma* ise görünürde tasımdır.

<sup>15</sup> Arist., *Top.*, 105a15-17.

<sup>16</sup> İki tikel örnek üzerinden oldukça genel bir yargıya varması Aristoteles'in *inductio*'yu eksik uyguladığı durumunu akla getirebilir. Guthrie, evrensel tümel bir sonuca, tümelin içerdiği bütün tikellerin teker teker ortaya koyulmasıyla ulaşılan *inductio* yöntemine "perfect" yani "mükemmel" *inductio* yöntemi demektedir (Guthrie, *A History of Greek Philosophy Vol. VI: Aristotle An Encounter*, s. 188). Aristoteles, hiçbir yerde eksiksiz bir örnek listesi üzerinden giderek bir *inductio* örneği vermemiştir (McCaskey, *a.g.e.*, s. 22; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, s. 94). McCaskey, Aristoteles'in *inductio* yönteminde, tümel olguya varabilmemiz için ortaya koyduğumuz örnekler dışında birçok sayısız örnek olduğuna inandığını düşünmektedir (*a.g.e.*, s. 22). Ama Guthrie'nin de haklı olarak dile getirdiği gibi bu "mükemmel" *inductio* biçimi, normalde bizlerin ve Aristoteles'in uyguladığı *inductio* türünü temsil etmemektedir. Ross, Aristoteles'in *inductio*'yu üç biçimde kullandığını, bunlardan birisi olan tam *inductio* biçimine sadece bir pasajında (*An. pr.*, 68b) yer verdiğini söyler (*Aristotle's Prior and Posterior Analytics: A Revised Text With Introduction and Commentary*, s. 50). Araştırmacı, Aristoteles'in kafasındaki *inductio* yapısını ise şöyle açıklamaktadır: "Öyle görünüyor ki Aristoteles için tümevarımın doğası insanı özel bir bilgiden tümel bir bilgiye "sevketme"de yatar. Onun ihtiyacı olduğu örneklerin sayısı, yani tek bir örnek mi, birkaç örnek mi, birçok örnek mi, yoksa bütün örnekler mi olması gerektiği, uygulandığı konunun görelî akılsallığına bağlıdır." (*Aristoteles*, s. 52). Bu yüzden McCaskey'e göre Aristoteles *inductio* yönteminin tam sayımdan daha başka bir şeyi garanti altına aldığını ve genel formunu oluşturan tikelleri aşan, güvenilir bir bilgi sağladığını düşünür (*Professor Higgins' Philosophy of Science: Why Can't Induction Be More Like Deduction?*, s. 5). Arslan, Aristoteles'in *inductio*'yu, "tümelin içine giren bütün özel hallerin teker teker incelenmesi" olarak betimlediği yerlerde, her zaman olmasa da genellikle, bu özel halleri "bir türün içine giren bireyler olarak değil, cinsin kaplamasını meydana getiren türler olarak ele aldığını" filozofun *Topica* (105a13-16) yapıtındaki ifadesine dayanarak söyler (*Top.*, 105a13-16; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, s. 94). Daha ayrıntılı bilgi için bk. (Guthrie, *a.g.e.*, s. 186 vd.); (Arslan, *a.g.e.*, s. 94 vd.); (McCaskey, *Professor Higgins' Philosophy of Science: Why Can't Induction Be More Like Deduction?*, s. 1-10); (Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics: A Revised Text With Introduction and Commentary*, s. 47-51).

*Enthymēma*'yı retoriksel tasım, *paradeigma*'yı ise retoriksel *epagōgē* olarak adlandırıyorum.<sup>17</sup>

Diyalektikte *epagōgē* adı altında işlenen *inductio* yani tümevarım, retorikte *paradeigma* olarak karşımıza çıkar. Yunanca “yan yana koyarak sergilemek”, “göstermek”, “işaret etmek”, “kıyaslamak” gibi anlamlara sahip *paradeiknymi* fiilinden türeyen ad, “örnek”, “model” ve dolayısıyla “örnek üzerinden gidilerek yapılan kanıtlama” anlamlarına gelmektedir.<sup>18</sup> İlk bakışta *epagōgē*'nin işlevi retorikte biraz daha daralır görünmektedir; Aristoteles diyalektikte tikeller üzerinden tümel bir sonuca giden *epagōgē*'nin retorikte, tikel bir durumdan yola çıkarak başka tikel bir durumu kanıtlamak üzere kullanıldığını söyler:

ἔστι δὲ οὐτε ὡς μέρος πρὸς ὅλον οὐθ' ὡς ὅλον πρὸς μέρος οὐθ' ὡς ὅλον πρὸς ὅλον, ἀλλ' ὡς μέρος πρὸς μέρος, ὅμοιον πρὸς ὅμοιον, ὅταν ἄμφω μὲν ἢ ὑπὸ τὸ αὐτὸ γένος, γνωριμώτερον δὲ θάτερον ἢ θατέρου, παράδειγμά ἐστιν·

[*paradeigma*] ne bütünden parçaya, ne parçadan bütüne, ne de bütünden bütüne [ilerleyen]; fakat parçadan parçaya, benzerden benzere [ilerleyen] bir türdür. Her ne zaman ikisi de aynı tür içine girerse ve biri ötekenden daha bilindik olursa, bu *paradeigma*'dır.<sup>19</sup>

*Peri Rhētorikēs* birinci kitapta (1356b; 1357b) yer alan bu iki tanım göz önüne alındığında, Aristoteles *paradeigma*'yı, *enthymēma* gibi kendi başına yetkin bir akıl yürütme biçimi olarak görmekte, işleyişini ise parçanın diğer bir parçaya olan benzerliği üzerine kurmaktadır. *Peri Rhētorikēs* ikinci kitapta (1402b) verilen *paradeigma* tanımı ise, birinci kitaptaki tanımlardan edindiğimiz düşünceleri sarsan niteliktedir:

ἐπεὶ δὲ τὰ ἐνθυμήματα λέγεται ἐκ τεττάρων, τὰ δὲ τέτταρα ταῦτ' ἐστίν, εἰκὸς παράδειγμα τεκμήριον σημεῖον ... τὰ δὲ δι' ἐπαγωγῆς ἐκ τοῦ ὁμοίου, ἢ ἐνὸς ἢ πλειόνων, ὅταν λαβὼν τὸ καθόλου εἶτα συλλογίσῃται τὰ κατὰ μέρος, διὰ παραδείγματος, ...

*Enthymēma*'lar olasılık, örnek, zorunlu ve olası im[ler] olmak üzere dört tür içinde toplanır, ...bir ya da birçok benzerlikten meydana gelen *epagōgē* aracılığıyla oluşanlar [*enthymēma*], tümel bir yargıya varıp sonra örnek aracılığıyla tikeli çıkarsar...<sup>20</sup>

Bu tanımla metot kıyasın, ya da retorikteki adıyla *enthymēma*'nın koşulları içinde ele alınan ve parçadan bütüne gidip oradan tekrar parçaya inerek işlenen bir akıl yürütme yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır.

<sup>17</sup> Arist., *Rh.*, 1356b10-15.

<sup>18</sup> LSJ, “παράδειγμα” maddesi.

<sup>19</sup> Arist., *Rh.*, 1357b20-22. Ayrıca bk. *An. pr.*, 69a14-15.

<sup>20</sup> Arist., *Rh.*, 1402b13; 16-19.

Tanımlardaki farklılık, Aristoteles'in iki ayrı *paradeigma* öğretisine sahip olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir. Bu soru bizi, akıl yürütmenin hareket rotasının nasıl olması gerektiği problemine götürür. Araştırmacıların birçoğu da işte tam bu noktada yani, Aristoteles'in "parçadan parçaya" ifadesi bağlamında, akıl yürütmeyi nasıl ilerlettiği konusunda fikir ayrılığı içindedir.<sup>21</sup> Bu ilerlemede, bir parçadan ötekine genel bir olgunun (evrenselin) arabuluculuğuyla mı gidilmektedir? Yani Aristoteles'in "parçadan parçaya" ifadesi, "parçadan bütüne; bütünden parçaya" ifadesinin bir tür kısaltılmış (*shorthand*) hali midir? Yoksa *paradeigma* hem parçadan bütüne; bütünden parçaya" ilerleyen, hem de genel bir düşüncenin arabuluculuğu olmadan tamamen parçadan parçaya doğru giden birbirinden farklı iki yöneme mi sahiptir?<sup>22</sup>

Benoit'ye göre, Aristoteles'in *paradeigma* metodunun özü bir genellemeyi<sup>23</sup> içermektedir.<sup>24</sup> "Genelleme" aynı tür (*genus*) içinde yer alan ve aynı evrensel ait olan iki parçayı birbirine bağlar.<sup>25</sup> Akıl yürütmeyi kuran hatip, bu genellemeyi dile getirmeyi ya da örtük olarak bırakmayı tercih edebilir; fakat hangisi tercih edilirse edilsin, genelleme *paradeigma*'nın ana kısmını oluşturur.<sup>26</sup> O halde Aristoteles'in "parçadan parçaya" ifadesi "parçadan bütüne; bütünden parçaya" ifadesinin kısaltılmış halidir.<sup>27</sup> Hatipler bu genellemeyi çoğu kez üstü kapalı ima etmişlerdir; aynı şekilde Aristoteles de *paradeigma*'yı tanımladığı yerlerde aynı imada bulunmuştur<sup>28</sup>.

Hauser ise Aristoteles'in diyalektikte *epagōgē*'nin işlevi üzerine verdiği ikircikli<sup>29</sup> tanımlardan yola çıkar.<sup>30</sup> *Analytikon Proterōn*'da *epagōgē*, tamsayım yoluyla ilerleyen bir tür tündengelimli akıl yürütme yöntemidir<sup>31</sup>; *Analytikon Hysterōn*'da ise, evrensel olanın bilgisi için gerekli ilk öncüllere tikelleri deneyimleme yoluyla ulaştırılan metottur.<sup>32</sup> Böylece *epagōgē* ilk tanıma göre, tasımın kullandığı evrensel önermeleri güçlendiren veya destekleyen; ikincisine göre tasımın kullanacağı önermeleri keşfeden bir yöntemdir. Hauser birincisini "destekleyici", ikincisini ise "bağımsız"<sup>33</sup> olarak adlandırır.<sup>34</sup> Dolayısıyla araştırmacı, *Peri Rhētorikēs* birinci ve ikinci kitapta, *paradeigma* üzerine dillendirilen iki farklı tanımın, *Analytikon Proterōn* ve *Hysterōn*'da *epagōgē* üzerine verilen tariflerin bir yankısı

<sup>21</sup> Benoit, "On Aristotle's Example", s. 261.

<sup>22</sup> Hauser, "The Example in Aristotle's Rhetoric: Bifurcation or Contradiction?", "Aristotle's Example Revisited".

<sup>23</sup> Genelleme ifadesiyle "tümel" ya da "evrensel" bir durum ya da olgu kastedilmektedir.

<sup>24</sup> Benoit, *a.g.e.*, 262.

<sup>25</sup> Benoit, *a.g.e.*, 264.

<sup>26</sup> Benoit, *a.g.e.*, 262.

<sup>27</sup> Benoit, *a.g.e.*, 264.

<sup>28</sup> Benoit, *a.g.e.*, 264.

<sup>29</sup> Araştırmacı buradaki anlamı "bifurcation" sözcüğü ile karşılamaktadır.

<sup>30</sup> Hauser, "The Example in Aristotle's Rhetoric: Bifurcation or Contradiction?".

<sup>31</sup> 68b.

<sup>32</sup> 100b.

<sup>33</sup> "Destekleyici" *supportive* sözcüğü için; "bağımsız" ise *independent* sözcüğü için kullanılmıştır.

<sup>34</sup> Hauser, "The Example in Aristotle's Rhetoric: Bifurcation or Contradiction?", s. 81.

olduğunu düşünür.<sup>35</sup> Buradan hareketle Hauser, “parçadan parçaya” ifadesinin *sensus literalis*, yani düz anlamıyla<sup>36</sup> değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.<sup>37</sup>

Benoit’in tezine destek olarak bulduğu metinsel kanıt, Aristoteles’in *Analytikon Proteron*’da<sup>38</sup> *paradeigma* üzerine verdiği örneğe dayanmaktadır. Araştırmacı burada Aristoteles’in akıl yürütmeyi, genelleme üzerine oturarak kurguladığını ileri sürer. Eğer böyleyse, *paradeigma* tasım bağlantısı içerisinde ele alınmıştır. Kanıtlanması istenilen olay “Atinalıların, komşuları *Thēbai*’lilere karşı savaşmasının kötü” olduğudur. Aristoteles, bu sonuca ulaşabilmek için öncelikle “komşulara karşı savaşmanın kötü” olduğu olgusunun, yani bir genellemenin, “farz edilmiş” (*lēpton*) olması gerektiğini vurgular.<sup>39</sup> Bu genellemenin benimsenmesi için benzer örneklerden yararlanır. Bu örnek de “*Thēbai*’lilerin *Phokis*’lilere karşı savaşmasının kötü” olduğudur. Aristoteles, A harfinin büyük terim “kötü” kavramını, B harfinin orta terim “komşulara karşı savaşmak” durumunu, C harfinin küçük terim “Atinalılar *Thēbai*’lilere karşı” olgusunu ve D harfinin üçüncü yani benzer terim “*Thēbai*’liler *Phokis*’lilere karşı” durumunu tuttuğunu aktarır. Verilen bilgiler ışığında akıl yürütme biçimsel<sup>40</sup> kalıba şu şekilde sokulur:

*Thēbai*’lilerin *Phokis*’lilere karşı olması, kötüdür. (D-A’dır.)  
*Thēbai*’lilerin *Phokis*’lilere karşı olması, komşulara karşı savaşmaktır. (D-B’dır.)  
O halde komşulara karşı savaşmak, kötüdür. (B-A’dır.)

-----  
Komşulara karşı savaşmak, kötüdür. (B-A’dır.)  
Atinalıların *Thēbai*’lilere karşı olması, komşulara karşı savaşmaktır. (C-B’dır.)  
O halde Atinalıların *Thēbai*’lilere karşı savaşması, kötüdür (kötü olacaktır). (C-A’dır.)<sup>41</sup>

<sup>35</sup> Hauser, *a.g.e.*, s. 85.

<sup>36</sup> Hauser, akıl yürütme için gerekli olan biçimsel koşullar göz önüne alındığında genellemenin örnek ile örnek olarak gösterilen arasındaki boşluğu doldurduğunun açık bir şekilde ima edildiğini kabul eder. Fakat araştırmacının bu görüşe yaptığı itiraz, biçimsel geçerliliğin Aristoteles’in gözünde retoriksel akıl yürütmenin özünü oluşturmadığı gerçeğine dayanmaktadır (“Aristotle’s Example Revisited”, s.172).

<sup>37</sup> Hauser, *a.g.e.*

<sup>38</sup> 68b37-69a11.

<sup>39</sup> *Arist., An. pr.*, 69a3.

<sup>40</sup> Aristoteles mantığı çoğu zaman “biçimsel” olarak nitelendirilmektedir. Mantığında düşünce formlarının analizini yapmış olsa da filozofun insan düşüncesini, içinde yaşadığımız gerçeklikle bağlantı kurmadan incelediğini varsaymak Copleston’a göre büyük bir hata olacaktır (*A History of Philosophy Volume I: Greece and Rome*, s. 277). Aristoteles akılla açık seçik kavranan bazı durumların, akıl dışı gerçeklikte her zaman var olmadığını kabul etse de onun insan düşüncesinin analizi, gerçeklik hakkında var olan düşüncenin incelemesidir (Copleston, *a.g.e.*, 278).

<sup>41</sup> Akıl yürütmenin ikinci kısmı yüklemli kesin kıyaslardan BARBARA’ya girmektedir.

Aristoteles *paradeigma* metodunu tanımladığı yerlerde kullanılan örneklerin aynı tür içine girdiklerini vurgular.<sup>42</sup> Bu akıl yürütmedeki örnekler de, benzerlikten dolayı, aynı türün yani "kötü"nün (*genus*) içinde yer almaktadır. Ayrıca genelleme, akıl yürütmedeki iki parçayı birbirine bağlamaktadır. Aristoteles'in akıl yürütmeyi tasımsal koşullar içinde vermesi, ayrıca örneklerin dayandığı genellemeden söz etmesi Benoit'nin tezini doğrular nitelikte unsurlardır.

Hauser da tezini desteklemek için aynı metinsel kanıtı başvurur. Araştırmacı, bu örnekte "Atinalıların, komşuları *Thēbai*'lilere karşı savaşmasının kötü" olduğunun kanıtlanması için "komşulara karşı savaşmanın kötü" olduğu genellemesine gerek duyulduğunu düşünmez. Araştırmacının bu tezinin ardında Aristoteles'in, hem örneği vermesinin ardından *paradeigma* için yaptığı "parçadan parçaya ilerler" vurgusu vardır; hem de filozofun düşünce ve anımsama üzerine sahip olduğu fikirler yatmaktadır.

Tikeller hem düşünce hem de anımsama için gereklidir. Tikel, düşüncenin gerçekleşmesini sağlar; ayrıca anımsama için de bir dayanak noktası oluşturur.<sup>43</sup> Bu bağlamda *epagōgē* "bağımız" bir işlevde, yani ilk kelimelerin keşfi amaçlı kullanıldığında zihin, sezgisel olarak benzeri benzer ile gruplar. Yani tikel, zihinde dayanak noktaları oluşturan diğer tikellerle bir araya getirilir. Bu gruplama, referans noktalarındaki tikellerin hangi evrensel ait olduklarının farkındalığı sayesinde gerçekleşir; ama geçiş hareketi tikelden tikele doğrudur.<sup>44</sup> Hauser, Aristoteles'in düşünce ve algılama süreçleri üzerine düşündüklerinin *paradeigma*'ya uygulanabileceğini ileri sürer. Çünkü bu metod diyalektik *epagōgē*'nin bir yansımasıdır. O halde, *paradeigma* "parçadan parçaya" ilerlediğinde "bağımsız" *epagōgē* ile eşdeğerdir; "parçadan bütüne; bütünden parçaya" yol alan bir süreçle sahip olduğunda ise "destekleyici" *epagōgē*'yle özdeştir.<sup>45</sup> Araştırmacı buradaki örneğin, mantık disiplini açısından bakıldığında, tasım kurallarına dayandırılarak işlendiğini ve akıl yürütmede verilen örneklerin bir genellemeye varılmak üzere kullanıldığını kabul eder.<sup>46</sup> Ama bir örnekten diğer bir örneğe yapılan geçiş genellemeye gerek duyulmadan gelişen ve anında (simultane) yaşanan bir süreçtir.<sup>47</sup> Kişi örneklerin form açısından aynı olduklarını anlayabilir; bu süreçte ayrıca bir genelleme oluşturmak ve sonra bu genellemeyi örneğe uygulamak zorunda değildir.

Benoit, *Analytikon Proterōn* dışında, *Peri Rhētorikēs* 1357b25-32'de verilen örneği de tezine kanıt olarak gösterir.<sup>48</sup> Burada Dionysios'un "muhafız istediği için tiranlığa oynadığı" ispat edilmeye çalışılır. Bu noktada iki tikel örnek verilir: Muhafız istedikten hemen sonra bütün yetkileri ele geçiren Atina tiranı Peisistratos ve Megara tiranı Theagenes. Aristoteles bu örneklerin hepsinin, "tiranlığa oynayan kişi, muhafız ister" evrensel

<sup>42</sup> *An. Pr.*, 69a 16-17; *Rh.*, 1357b 23-25.

<sup>43</sup> Hauser, "Aristotle's Example Revisited", s. 178.

<sup>44</sup> Hauser, *a.g.e.*

<sup>45</sup> Hauser, "The Example in Aristotle's Rhetoric: Bifurcation or Contradiction?", s. 85.

<sup>46</sup> Hauser, *a.g.e.*, s. 86.

<sup>47</sup> Hauser, *a.g.e.*, s. 88.

<sup>48</sup> Benoit, "On Aristotle's Example", s. 264.



önermesi altında yer aldığını söyler<sup>49</sup>. Filozof burada da, *Analytikon Proterōn*'da yaptığı gibi, akıl yürütmenin hangi genellemenin içinde yer aldığını hatırlatmıştır. Benoit, bu noktadan destek alır ve bu *paradeigma* örneğinin de genelleme üzerine kurulduğunu savunur.

Yalnız, Dionysios örneği, *Analytikon Proterōn*'da karşımıza çıkan örnek gibi, kıyas kurallarıyla temellendirilerek aktarılmamıştır. Terimleri belirleyerek örneği kıyas kurallarına yerleştirmek istediğimizde bir zorlukla karşı karşıya geliriz. Örnekleri kapsayan tür, "tiranlığa oynama" mı yoksa "muhafız isteme" mi? dir. Schweinfurth-Walla bu örneğin, *Analytikon Proterōn* 69a7-9'da verilen *paradeigma* tanımının referans alınmadan anlaşılmasının zor olduğunu ileri sürer.<sup>50</sup> Burada, *paradeigma* hem orta terimin, küçük terime ve üçüncü (benzer) terime uygun düştüğü hem de büyük terimin orta terime, üçüncü terime olan uygunluğundan dolayı benzediği vurgulanır. Bu bilgi doğrultusunda orta terimin, diğer bütün terimleri içine alan "muhafız isteme" olduğu anlaşılmaktadır. O halde geriye "tür" olarak alacağımız bir tek "tiranlığa oynama" kalmaktadır.<sup>51</sup> Örneklerin bu türün içine girdiğini, akıl yürütmeyi oluşturan konuşmacı bilmekte, ama dinleyici henüz bilmemektedir.<sup>52</sup> Bu da Aristoteles'in akıl yürütmedeki örneklerin bir tanesinin diğerine göre daha bilindik olması gerektiği söylemiyle uyusmaktadır.<sup>53</sup> A harfinin büyük terim "tiranlığa oynama" durumunu, B harfinin orta terim "muhafız isteme" olgusunu, C harfinin küçük terim "Dionysios"u ve D harfinin üçüncü yani benzer terim "Peisistratos ve Theagenes"i tuttuğunu düşündüğümüzde akıl yürütme şu şekilde kalıba girer:

Peisistratos ve Theagenes, tiranlığa oynar. (D-A'dır.)

Peisistratos ve Theagenes, muhafız ister. (D-B'dir.)

[O halde] Tiranlığa oynayan kişi, muhafız ister. (A-B'dir.) (*Inductio* sonucunda varılan tümel olumlu sonuç.)

-----  
Muhafız isteyen kişi, tiranlığa oynar. (B-A'dır.)

Dionysios, muhafız ister. (C-B'dir.)

[O halde] Dionysios, tiranlığa oynar. (C-A'dır.). (*Deductio* sonucunda varılan tikel olumlu sonuç.)<sup>54</sup>

<sup>49</sup> *Rh.*, 1357b 31-2.

<sup>50</sup> *Studien zu den rhetorischen Überzeugungsmitteln bei Cicero und Aristoteles*, s. 54.

<sup>51</sup> Schweinfurth-Walla, Aristoteles'in retoriksel *inductio* tanımlarında kullandığı  $\text{ὅπὸ τὸ αὐτὸ καθόλου}$  ile  $\text{ὅπὸ τὸ αὐτὸ γένος}$  ifadeleri arasındaki farka dikkat çeker. İlki, genellemenin betimlendiği cümle anlamına gelirken, ikincisi akıl yürütmedeki örneklerin girdiği "tür"e yani "büyük terim"e işaret etmektedir. Schweinfurth-Walla'ya göre ikincil kaynaklarda bu ayırım her zaman açık bir şekilde verilmemiştir (*Studien zu den rhetorischen Überzeugungsmitteln bei Cicero und Aristoteles*, s. 55-56).

<sup>52</sup> Schweinfurth-Walla, *a.g.e.*, 55.

<sup>53</sup> Schweinfurth-Walla, *a.g.e.*

<sup>54</sup> Bu akıl yürütmenin de ikinci kısmı, yüklemli kesin kıyaslardan BARBARA'ya girmektedir.

Hauser ise, yukarıda da vurguladığımız gibi, *Peri Rhētorikēs* 1357b'de aktarılan *paradeigma* tanımındaki "parçadan parçaya" ifadesinin düz anlamıyla değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürer. O halde araştırmacı Aristoteles'in, örneklerin dayandığı genellemeyi veriyor olmasını burada da göz ardı etmiştir. Benoit ise, genellemenin okuyuculara hatırlatılmasının tezini desteklediğini düşünmüş olmalıdır. Ayrıca örneğin, tasım kurallarıyla açıklanabilen bir yapıda olması da Benoit'nin fikrini destekler. Fakat Hauser, Aristoteles'in düşüncesinde retorikğin özünün biçimsel geçerlilik olmadığını hatırlatarak bir anlamda *paradeigma*'yı biçimsel bir kalıbına sokmanın bir anlam ifade etmeyeceğini ima eder.<sup>55</sup>

Schweinfurth-Walla *Peri Rhētorikēs* ve *Analytikon Proterōn* pasajlarında verilen örneklerin yapısından yola çıkarak, Aristoteles'in *paradeigma*'yı, *inductio* ve *deductio* bölümlerinden oluşan, iki kısımlı bir uslamlama olarak düşündüğünü söyler.<sup>56</sup> Cope, *paradeigma*'daki işleyişin inişli ve çıkışlı (*ascendo et descendo*) bir yapıda olduğunu; bilinen örnekten genel bir kurala, oradan da bilinmeyene ulaşıldığını dile getirir.<sup>57</sup> Araştırmacı, Aristoteles'in *paradeigma* tanımlarındaki farklılığı bir anlamda göz ardı etmektedir. Kennedy, *paradeigma*'nın teoride kıyasa indirgenebileceğini, *Peri Rhētorikēs* (1402b12) ile *Analytikon Proterōn*'daki (2.23. 68b37) pasajları referans alarak kabul eder.<sup>58</sup> Sprute, tanımlardaki ayrılığı göz önüne alarak, *paradeigma*'da, dikkate değer olanın *inductio* kısmı olduğu; tasımsal bölümün ise arka planda kaldığı görüşündedir.<sup>59</sup> Velasco, *paradeigma*'nın iki farklı manada kullanıldığını kabul ederek, bunları *exemplum* ve *paradeigma* olarak adlandırır: *Exemplum* kanıtlamak istediğimiz durumla kıyaslama yapabilmek için kullandığımız tek bir "örnek"tir; *paradeigma* ise ispatlamak istediğimiz durum için kullandığımız "kanıt"tır.<sup>60</sup> Schweinfurth-Walla da Aristoteles'in *Peri Rhētorikēs* 1402b'de *enthymēma* içinde yer verdiği *paradeigma*'yla bütün bir akıl yürütmeyi kastetmediğini; bununla sadece akıl yürütmeyi örneklendirmek için kullanılan tekil durumu amaçladığını düşünür.<sup>61</sup> Böylece araştırmacı Velasco'nun *exemplum* ifadesine yakın bir tanımlamada bulunmuştur.

Aristoteles'in *paradeigma* metodu üzerine araştırmacılar arasında var olan genel tartışma ve eğilimler bu yöndedir. Sonuç olarak, genelleme *paradeigma*'nın önemli bir parçasıdır. Bu yöntemle bir tezi kanıtlamak isteyen kişi, genellemenin referansına mutlaka ihtiyaç duyar. Genelleme akıl yürütmenin içinde ima edilmeyebilir. Aristoteles'in *Peri Rhētorikēs*'te verdiği Dionysios örneğinde de genelleme akıl yürütmenin içine dâhil edilmemiş, örnek aktarıldıktan sonra okuyuculara hatırlatılmıştır. Bundan dolayı, *paradeigma* üzerine Aristoteles'in verdiği tanımlardaki farklılıkların önemini yitirdiği, çünkü genellemenin bu yöntemin doğasında var olduğu söylenebilir. Aristoteles'in *paradeigma* için verdiği "parçadan parçaya"

<sup>55</sup> Hauser, "Aristotle's Example Revisited", s. 172.

<sup>56</sup> *Studien zu den rhetorischen Überzeugungsmitteln bei Cicero und Aristoteles*, s. 58.

<sup>57</sup> *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*, s. 106-7.

<sup>58</sup> *The Art of Persuasion in Greece*, s. 98 dn. 96.

<sup>59</sup> *Die Enthymemtheorie der aristotelischen Rhetorik*, s. 81 vd.

<sup>60</sup> "The Paradigm in Aristotle's Rhetoric and its Use in Judicial Speeches", s. 4.

<sup>61</sup> *Studien zu den rhetorischen Überzeugungsmitteln bei Cicero und Aristoteles*, s. 58.

ifadesi de genelleme göz önüne alındığında şu şekilde uzlaştırılabilir görünmektedir.

Filozof *Analytikon Proterōn*'da, *epagōgē* ve *paradeigma*'nın iki bakımdan farklı olduğunu dile getirir: İlk olarak *epagōgē*'de, büyük terimin kapsadığı bütün tikellerin hepsinin orta terime uygun olduğu incelenerek gösterilir, buna karşın *paradeigma*'da büyük terimin içine giren tikellerin hepsi kanıt olarak kullanılmaz; ikinci olarak *epagōgē*'de sonuç küçük terime bağlı değildir, *paradeigma*'da ise bağlıdır; yani *epagōgē*'de sonuç tùmeldir, *paradeigma*'da ise tikeldir.<sup>62</sup> O halde *paradeigma*'da, *epagōgē*'nin aksine tam bir sayım yapılmadığı için, bu akıl yürütme metoduyla biçimsel geçerliliğe sahip, genel bir yargıya varılması Aristoteles'in ifadesine göre mümkün görünmemektedir. Bu yüzden Aristoteles, teoride *paradeigma*'nın biçimsel genel bir sonuca ulaşamayacağını bildiğinden dolayı, bu akıl yürütmenin prosedürünü sınırlayıcı ifadeler kullanmış olabilir. Fakat her durumda *paradeigma*'nın dayanak noktası olarak bir genellemeye ihtiyaç duyması bizce göz ardı edilemeyecek bir gerçek olduğundan, Aristoteles'in de genellemeyi örneklerini işlerken vermeyi bu anlamda tercih ettiği söylenebilir. Bu noktada filozofun genellemeyi verirken akıl yürütmeyi biçimsel bir kalıba oturtarak yapısını anlaşılır kılmaya çalıştığı da düşünülebilir. Aristoteles'in tanımlarına göre teoride parçadan parçaya ilerlemesi gereken *paradeigma*, hem pratikte hem de düşüncede Benoit'nin deyimiyle genellenenin "arabuluculuğu"yla iş görmektedir. Bu da Aristoteles'in *paradeigma*'yı hem *inductio* hem de *deductio* olmak üzere iki basamaklı bir akıl yürütme olarak kurguladığı izlenimini vermektedir. Cicero'nun da Aristoteles'in *paradeigma* tanımlarına yakın bir yöntem aktardığı ve genellemeye başvurduğu söylenebilir.

### ***Cicero'da Retoriksel Inductio*<sup>63</sup>**

Cicero, *De Inventione*'de<sup>64</sup> retoriksel akıl yürütmenin iki yöntemi olduğunu söyler:

<sup>62</sup> Arist., *An. pr.*, 69a15-19.

<sup>63</sup> Başlıkta *inductio*'yu "retoriksel" olarak tanımlamamızın nedeni, Cicero'nun retorikte ve biçimsel mantıkta kullanılan *inductio* türü akıl yürütmeyi, Aristoteles'in yaptığı gibi, farklı adlar altında ayırmamasından kaynaklanmaktadır. Metnin devamında Cicero'nun tanımına uyularak, *paradeigma*'yı karşılamak üzere sadece *inductio* sözcüğü kullanılacaktır.

<sup>64</sup> Retorik teorisini ele alan bu kitabın esas alınmasının nedeni, akıl yürütme kuramı (*argumentandi ratio*) üzerine en geniş teknik bilgi, tanım ve örneklerin Cicero'nun diğer yapıtlarının aksine bu kitabında bulunuyor olmasından (Montefusco, "Omnis autem argumentatio...aut probabilis aut necessaria esse debet (Cic. *Inv. rhet.* 1.44)" s. 1 dn. 1) kaynaklanmaktadır. Cicero, bu yapıtıyla hatiplerin konuşmalarını hazırlarken yararlanacakları retorik kurallarını toplayıp bir arada sunmayı amaçlamıştır. Yapıtını kendi deyimiyle, *puer aut adolescentulis*, yani on beş ila on yedi yaşları arasındayken yazdığı (MÖ 91-89) düşünülen Cicero, çalışmasını konuşmanın beş kısmını (*inventio*: buluş, *dispositio*: düzenleme, *elocutio*: üslup, *memoria*: ezber ve *pronuntiatio*: sözlü sunuş) oluşturan öğeleri işleyecek biçimde planlamış, buna karşın yalnız *inventio* bölümünü tamamlayabilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kennedy, (*The Art of Rhetoric in the Roman World*, s. 107-110).

*Omnis igitur argumentatio aut per inductionem tractanda est aut per ratiocinationem.*

O halde her sav ya *inductio* ya da *ratiocinatio* yoluyla işlenmelidir.<sup>65</sup>

Bu, Aristoteles'in *Peri Rhētorikēs* 1356b10-15'te yaptığı ayrımla aynıdır. O halde, *inductio*, tümevarımlı retoriksel akıl yürütme metodu *paradeigma*'ya, *ratiocinatio* ise tümdengelimli retoriksel akıl yürütme biçimi olan *enthymēma*'ya karşılık gelmektedir. Cicero, ilk kez Aristoteles'in<sup>66</sup> retoriksel akıl yürütme biçimi olarak saydığı bu iki yöntemi aynen kabul eder.<sup>67</sup> *Inductio* tanımı şöyledir:

*Inductio est oratio quae rebus non dubiis captat assensiones eius quicum instituta est; quibus assensionibus facit ut illi dubia quaedam res propter similitudinem earum rerum quibus assensit probetur.*

*Inductio*, kuşku götürmeyen konular sayesinde tartışılan kişinin onayını kazanan konuşmadır; bu onaylamalarla şu yapılı: kuşkulu bir konu, tartışılan kişinin kabul ettiği konuların benzerliği sayesinde ona onaylatılır.<sup>68</sup>

Hemen ardından Cicero, bir örnekle verdiği tanımı netleştirmeye çalışır. Örnek, Sokratesçi Aeschines'in kayıp *Aspesia* diyalogundan alınmadır. *Aspesia*, önce Ksenophon'un karısına, daha sonra da Ksenophon'a bir takım sorular sorarak onları en sonunda onaylamak istemeyecekleri bir duruma onay vermek zorunda bırakır. Bu durum şudur: Her ikisi de en iyi karı ve kocayı arıyordu, bununla birlikte yeryüzünde sahip olduklarından daha iyi eşlerin olabileceğini düşünmekten vazgeçmedikleri sürece, her zaman kendilerini aradıkları bu "en iyi eş" in yoksunluğu içinde bulacaklardır. Örneğin tamamı şöyledir:

Dic mihi quaeso, Xenophontis uxor, si vicina tua melius habeat aurum quam tu habes, utrum illudne an tuum malis?" "Illud," inquit. "Quid si vestem aut ceterum ornatum muliebrem preti maioris habeat quam tu habes, tuumne an illius malis?" Respondit: "illius vero." "Age sis,"

<sup>65</sup> *Inv. rhet.*, I. 51.

<sup>66</sup> Kennedy, bu akıl yürütme yöntemlerini ve adlarını bulan ilk kişinin Aristoteles olmadığını vurgular (*The Art of Persuasion in Greece*, s. 99). Aristoteles, bu yöntemleri retorik için bel kemiği sayarak bir anlamda kendinden önce var olan retorik teorisine yenilik getirmiştir.

<sup>67</sup> Cicero'nun, *De Inventione*'yi yazdığı sırada Aristoteles'in *Peri Rhētorikēs* yapıtıyla ilgili ilk elden bir bilgiye sahip olmadığı yaygın bir kanıdır (Fortenbaugh, "Cicero as a Reporter of Aristotelian and Theophrastean Rhetorical Doctrine", s. 40).

<sup>68</sup> *Inv. rhet.*, I. 51. Bu tanımdaki ana fikir farklı fakat benzer örnekler verilerek, kendi başına sunulduğunda kabul edilemeyecek bir olguya onay verilmesini sağlamaktır; bu yüzden Cicero, bu türden bir *inductio*'nun gerçeği bulmak yerine bir düşünceye onay verilmesini sağladığının farkındadır (Fortenbaugh "Cicero On Invention 1.51-77 Hypothetical Syllogistic and the Early Peripatetics", s. 28 dn. 8).

inquit “quid si virum illa meliorem habeat quam tu habes, utrumne tuum malis an illius?” Hic mulier erubuit. Aspasia autem sermonem cum ipso Xenophonte instituit. “Quaeso,” inquit, “Xenophon, si vicinus tuus equum meliorem habeat quam tuus est, tuumne equum malis an illius?” “Illius,” inquit. “Quid si fundum meliorem habeat quam tu habes, utrum tandem fundum habere malis?” “Illum,” inquit, “meliorem scilicet.” “Quid si uxorem meliorem habeat quam tu habes, utrum tuamne an illius malis?” Atque hic Xenophon quoque ipse tacuit. Post Aspasia: “Quoniam uterque vestrum,” inquit, “id mihi solum non respondit quod ego solum audire volueram, egomet dicam quid uterque cogitet. Nam et tu, mulier, optimum virum vis habere et tu, Xenophon, uxorem habere lectissimam maxime vis. Quare, nisi hoc perfeceritis, ut neque vir melior neque femina lectior in terris sit, profecto semper id quod optimum putabitis esse, multo maxime requiretis ut et tu maritus sis quam optimae et hace quam optimo viro nupta sit.

Ksenophon’un eşi, lütfen söyle bana, eğer komşun sahip olduğundan daha güzel bir altın mücevhere sahip olsaydı, hangisini tercih ederdin, onunkini mi yoksa kendininkini mi? “Onunkini” diye cevap verdi. “Eğer seninkinden daha pahalı bir elbiseye ya da kadınsı başka bir süs eşyasına sahip olsaydı, hangisini yeğlerdin, kendininkini mi yoksa onunkini mi? “kuşkusuz onunkini” diye yanıt verdi. “Pekala” dedi “eğer seninkinden daha iyi bir eşe sahip olsaydı hangisini yeğlerdin, kendininkini mi yoksa onunkini mi?” Bunun üzerine kadın kıpkırmızı oldu. Aspasia Ksenophon ile konuşmaya başladı. “Ksenophon” dedi “Lütfen söyle, eğer komşun senden daha iyi bir ata sahip olsaydı, kendi atını mı yoksa onunkini mi yeğlerdin?” “Onunkini” dedi. “Eğer senden daha iyi bir çiftliği olsaydı, hangi çiftliğe sahip olmayı yeğlerdin?” “Onunkini” dedi “daha iyisini tabi ki de”. “Peki sahip olduğundan daha iyi bir eşe sahip olsaydı, hangisini yeğlerdin kendininkini mi yoksa onunkini mi?” Burada Ksenophon da sustu. Daha sonra Aspasia: “İkiniz de bana yalnızca duymak istediğimi söylemediğiniz için, düşündüğünüz şeyi ben [sizlere] söyleyeceğim. Zira hem sen, hanımefendi, son derece iyi bir adama sahip olmayı istiyorsun hem sen, Ksenophon, son derece seçkin bir eşinin olmasını arzuluyorsun. Dünya üzerinde ne daha iyi bir adamın, ne de daha seçkin bir kadının olmadığına ikna olmadıkça, Gerçekten de her zaman en iyi olduğunu düşündüğünüz şeyi arzulayacaksınız: hem sen mükemmel bir adamla, hem de o, mükemmel bir kadınla evlenecek olma yolunu son derece arzulayıp elde etmeye çalışacaksınız.<sup>69</sup>

Cicero’nun Aspasia ve Ksenophon’un karısı ile Aspasia ve Ksenophon olmak üzere iki basamaktan oluşan *inductio* örneği, Aristoteles’in *Analytikon Proterōn* 69a’da verdiği ve yukarıda da incelediğimiz örnek ile aynı yapıya

<sup>69</sup> Cic., *Inv. rhet.*, I. 51.-52.

sahip bir akıl yürütmedir. Cicero bu noktada örnekler üzerinden giderek "daha iyi olan arzulanır" genel yargısına varır.<sup>70</sup> Bu yargı açık bir şekilde ifade edilmemesine karşın, akıl yürütmenin bu genelleme referans alınarak oluşturulduğu söylenebilir. Daha sonra Cicero, bu genel yargıdan hareketle *deductio* yöntemiyle tikele iner ve hem Ksenophon'un karısının hem de Ksenophon'un kendisinin aslında "daha iyi eşler" aradıkları olgusunu "hem sen, hanımefendi, son derece iyi bir adama sahip olmayı istiyorsun hem sen, Ksenophon, son derece seçkin bir eşinin olmasını arzuluyorsun" cümlesiyle dile getirir. Bu sonuç cümlesinden sonra yaptığı yorumlar ise, yapılan çıkarımı toparlayıcı ve pekiştirici genel bir durum değerlendirmesidir; burada söylenenler akıl yürütmeden çıkan sonuçla biçimsel olarak bağlantılı değildir. Cicero'nun verdiği bu örneğin, Aristoteles'teki örneğin<sup>71</sup> yapısı ile benzer olduğunu daha iyi gösterebilmek adına, akıl yürütmenin ilk basamağındaki *inductio* ve *deductio* bölümlerini biçimsel akıl yürütme kalıbına oturtalım.<sup>72</sup>

A harfinin büyük terim "arzulanır" kavramını, B harfinin "daha iyi" orta terimini, C harfinin küçük terim "komşunun kocası"nı ve D harfinin üçüncü yani benzer terim "komşunun giysisi"ni tuttuğunu düşündüğümüzde, akıl yürütme şemamız şöyledir:<sup>73</sup>

Komşunun giysisi, daha iyidir. (D—B'dir)  
Komşunun giysisi, arzulanır. (D—A'dır.)  
[O halde] daha iyi olan şeyler, arzulanır. (B—A'dır.)

### 302

Daha iyi olan şeyler, arzulanır. (B—A'dır.)  
Komşunun kocası, daha iyidir.(C—B'dir.)  
[O halde] Komşunun kocası, arzulanır. (C—A'dır.)

Ksenophon'un karısı ile Aspasia arasında geçen bölüme, yani akıl yürütmenin ilk kısmına uyguladığımız bu şema, Aspasia'nın Ksenophon ile akıl yürüttüğü ikinci kısma da uygulanabilir. O halde Cicero'nun bu örnek ile Aristoteles'in *paradeigma* tanımına uyduğu söylenebilir. Cicero, Aristoteles gibi genellemeyi okuyucularına hatırlatmamıştır, ama referans noktasının bu olduğu, örneği biçimsel akıl yürütme kalıbına soktuğumuzda ortaya çıkmaktadır.

Cicero, Aspasia ile Ksenophon ve karısı arasında geçen *inductio* örneğinin bazı kişiler için yeterli olamayabileceğini düşünmektedir.<sup>74</sup> Çünkü bu, soru soran ve yanıt veren arasında diyalog biçiminde geçen bir

<sup>70</sup> Schweinfurth-Walla, *Studien zu den rhetorischen Überzeugungsmitteln bei Cicero und Aristoteles*, s. 148-9.

<sup>71</sup> *An. pr.* 2.23. 68b.

<sup>72</sup> Bu noktada Cicero'nun verdiği benzer durumların hepsini değil bir tanesini kullanmak yeterli olacaktır.

<sup>73</sup> Schweinfurth-Walla, *Studien zu den rhetorischen Überzeugungsmitteln bei Cicero und Aristoteles*, s. 149.

<sup>74</sup> *Inv. rhet.*, I. 54. Fortenbaugh, bu örneğin siyasal bir konuşmadan daha çok diyalektığe adapte edilebilir olduğu izlenimi yarattığını; bu düşüncenin de Cicero'nun *inductio*'yu başka bir örnekle desteklemesiyle onaylandığını düşünmektedir ("Cicero as a Reporter of Aristotelian and Theophrastean Rhetorical Doctrine", s. 29).

konuşmadır (*sermo*) ve bu yüzden hukuk alanına uygun yapıda değildir.<sup>75</sup> Mahkemede davacı, sorduğu sorulara yine kendisi cevap vererek kesintisiz bir konuşma yapmaktadır. Cicero da *inductio*'nun kesintisiz bir konuşmaya (*in oratione perpetua*) nasıl uygulandığını göstermek isteyerek Yunanlılar arasında oldukça iyi bilindiğini söylediği *Thebai*'li komutan Epaminondas davasından örnek verir. Öncesinde ise bu akıl yürütme yönteminin ilkesinin, diyalogda (*in sermone*) ya da konuşmada (*in dicendo*) farklı olmadığını vurgulamayı ihmal etmez.<sup>76</sup>

Davanın konusu şudur: *Thebai*'li komutan Epaminondas orduyu, yasal olarak kendisinden sonra komutanlık yapacak kişiye teslim etmeyerek bir kaç gün daha meclis kararına ve yasalara aykırı bir biçimde elinde tutar ve bu süre içerisinde *Lakedaimonia*'lılara karşı savaşarak yengi kazanır. Komutan Epaminondas, bu tutumuyla yengi kazanmış olmasına rağmen, meclis kararına ve yasalara karşı gelmiş, ayrıca kendi kararını savunmasıyla da yasaya yeni bir yorum getirmiştir:

Si iudices, id quod Epaminondas ait legis scriptorem sensisse ascribat ad legem et addat hanc exceptionem: extra quam si quis rei publicae causa exercitum non tradiderit, patiemini? Non opinior. Quid si vosmet ipsi, quod a vestra religione et a spaiencia remotissimum est, istius honoris causa hanc eandem exceptionem iniussu populi ad legem ascribi iubeatis, populus Thebanus id patietur fieri? Profecto non patietur. Quod ergo ascribi ad legem nefas est, id sequi, quasi ascriptum sit, rectum vobis videatur? Novi vestram intellegentiam; non potest ita videri, iudices. Quodsi litteris corrigi neque ab illo neque a vobis scriptoris voluntas potest, videte, ne multo indignius sit id re et iudicio vestro mutari quod ne verbo quidem commutari potest.

**303**

Ey yargıçlar, eğer Epaminondas yasa yazıcının da aynı görüşte olduğunu söyleyerek yasaya ekleme yapsa ve şu istisnayı eklese: kişi, devletin çıkarı söz konusu olduğu durumlar dışında, orduyu teslim etmelidir. Kabul edecek misiniz? Bence kabul etmeyeceksiniz **[Birinci örnek]**. Peki, bizzat sizler inancınızla ve aklınızla hiç bağdaşmadığı halde, bu aynı istisnanın, halkın rızası olmadan yasaya eklenmesini emretseniz, *Thebai* halkı bunun olmasını kabul eder mi? kesinlikle etmez **[İkinci örnek]**. O halde yasaya ekleme yapmak suç olduğuna göre **[İki örnek üzerinden varılan tümel sonuç]**, bir şeyin, sanki yasaya eklenmiş gibi, peşinden gidilmesi size doğru geliyor mu **[Akıl yürütmenin deductio'yla varılan tikel sonucu]**? Kavrayış gücünüzü biliyorum; Jüri üyeleri, bu şekilde sizlere doğru gelmez. Yazılanların onun veya sizin tarafınızdan değiştirilmesi yasa koyucunun arzusu olamayacağı için, bir kelimesi bile değiştirilemeyecek bir şeyin

<sup>75</sup> Quintilianus, *inductio*'nun şüphelileri sorgulamada oldukça güçlü bir yöntem olduğunu fakat kesintisiz bir konuşmada farklı uygulandığını vurgular, *Inst.*, V. 11.5.

<sup>76</sup> *Inv. rhet.*, I. 55.

üzerinde, vereceğiniz kararlarla değiştirilmesinden daha yakışsız bir şeyin olamayacağını anlayın [**Sonucu pekiştirici cümle**].<sup>77</sup>

Cicero bu akıl yürütmeyi, iki tikel örnek üzerinden biçimlendirir. Bunlardan bir tanesi Epaminondas; ikincisi ise mahkemedeki jüri üyeleridir. Cicero'nun bu iki örnekte, yasaya izinsiz eklemeler yapılması durumunda ortaya çıkacak suçu ve hoşnutsuzluğu vurgulayan ifadeleri, okuyucuyu "izinsiz bir şekilde yasaya ekleme yapılamayacağı" genellemesine yönlendirir. Cicero, genellemeyi dile getirdikten hemen sonra, akıl yürütmenin sonucunu verir. Bu, yasaya ekleme yapmanın suç olduğu bir durumda, "bir eylemin, yasaya ekleme yapıldığı düşünülerek gerçekleştirilmesinin de doğru olmadığı" yargısıdır. Cicero retorik bir soru sorarak verdiği bu sonuç cümlesi ile üstü kapalı olarak, Epaminondas'ın yasayı kendine göre yorumlamasının genelde kabul edilemeyeceğini vurgular. Bu sonuç, genellemenin içine giren tikel bir duruma işaret eder; fakat Epaminondas'ın adına yer verilmeden, genellemeyi andıran bir üslupta ve sanki onun devamıymış gibi söylendiği düşünülebilir. Aslında Cicero, genelleme ve sonuç olarak ayırdığımız bu iki ifadeyi, genel bir yargı olarak alıp Epaminondas'ın gerçekleştirdiği eylemin doğru olmadığını vurgulayan bir cümleye yer vermiş olsa hem biraz önce incelediğimiz Aspasia örneğine yakın bir akıl yürütme vermiş olacaktı hem de Aristoteles'in *paradeigma* örneklerine bir ölçüde uyumuş olacaktı. Böylece akıl yürütmenin *deductio* kısmı da biçimsel bir kalıba şu şekilde oturtulabilecekti:

### 304

Yasaya ekleme yapmak suç olduğuna göre, bir şeyin sanki yasaya eklenmiş gibi peşinden gidilmesi, doğru değildir.

Epaminondas orduyu teslim etmeyerek, bir şey sanki yasaya eklenmiş gibi peşinden gitmiştir.

O halde Epaminondas'ın orduyu teslim etmemesi, doğru değildir.<sup>78</sup>

Cicero bu akıl yürütmeyi de *inductio* ve *deductio* olmak üzere iki basamaklı bir yapıda planlar, ancak sonuç cümlesinde Epaminondas'ı vurgulamayarak Aristoteles'teki örneklerin yapısından uzaklaşmıştır.

### Sonuç

Gördüğümüz gibi Cicero'nun *inductio* yöntemi de genelleme içermektedir. Cicero, Aristoteles'in aksine, verdiği *inductio* tanımında genelleme üzerine herhangi bir söylemde veya bir vurguda bulunmaz. Buna karşın birinci örneğinde genelleme örtük bir şekilde varlığını hissettiriyorken, ikincisinde apaçık bir şekilde dile getirilmiştir. Bu da Cicero'nun *inductio*'yu, hem *inductio* hem de *deductio* bölümlerine sahip iki basamaklı bir akıl yürütme olarak kurguladığını gösterir. İncelediğimiz son örneğin kapanış cümlesi Aristoteles'inkilere uymasa da, düşünürün *inductio* yöntemi de Aristoteles'inki gibi bir genellemenin öncülüğünde ilerleyen

<sup>77</sup> Cic., *Inv. rhet.*, I. 56.

<sup>78</sup> Bu akıl yürütme, yüklemli kesin kıyaslardan BARBARA'ya girmektedir.



yapıya sahiptir. O halde *paradeigma*'da genellenin işlevinin önemli olduğu söylenebilir. Savını bu akıl yürütme metoduyla kanıtlamak isteyen hatibin önce genellemeyi zihninde kurup, sonra örnekleri bir araya getirmesi yerinde olacaktır. Sonuç olarak örnek ile kanıtlanmak istenen durumun birbirlerine uygun olup olmadığı aynı genelleme içine girip girmemelerine bağlıdır. Aynı genellenin altına girmedikleri gösterildiğinde, sav da çürütülmüş olacaktır.

### KISALTMALAR & KAYNAKÇA

- Arslan, A. (2007). *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Arist.* = Aristoteles
- \_\_\_\_\_. *An. Pr.= Analytikon Proterōn*. (2002). *The Categories, On Interpretation, Prior Analytics*. Çev. Hugh Trendennick Cambridge (Ma): Harvard University (The Loeb Classical Library).
- \_\_\_\_\_. *An. Post.= Analytikon Hysterōn*. (1960). *Posterior Analytics, Topica* Çev. Hugh Trendennick. Cambridge (Ma): Harvard University, (The Loeb Classical Library).
- \_\_\_\_\_. (1960). *Aristotle's Prior and Posterior Analytics: A Revised Text With Introduction And Commentary*. Çev. Ross. W.D. London: Oxford University.
- \_\_\_\_\_. *Rh.= Peri Rhētorikēs*. (2006). *The "Art" Of Rhetoric*. Çev. John Henry Freese, Cambridge (Ma): Harvard University, (The Loeb Classical Library).
- \_\_\_\_\_. *Top.= Topikōn*. (2002). *The Categories, on Interpretation, Prior Analytics*. Çev. Hugh Trendennick Cambridge (Ma): Harvard University, (The Loeb Classical Library).
- Benoit, W. L. (1987) "On Aristotle's Example." *Philosophy&Rhetoric* 20/4: 261-267.
- Cic.* = Cicero
- \_\_\_\_\_. *Inv. Rhet.= De Inventione*. (1993). *De Inventione, De Optimo Genere Oratorum, Topica*. Çev. H. M. Hubbell. Cambridge (Ma): Harvard University, (The Loeb Classical Library).
- Cope, E.M. (1867) *An Introduction ao Aristotle's Rhetoric*. London&Cambridge: Macmillan And Co, *Archive.Org*. Web.
- Copleston, F. (2008). *A History of Philosophy Volume 1: Greece And Rome*. Great Britain: Continuum.
- Dürüşken, Ç. (2. Basım 2001). *Roma'da Rhetorica Eğitimi*. İstanbul: Arkeoloji Ve Sanat.
- Fortenbaugh, W. W. (1998). "Cicero, on Invention 1.51-77 Hypothetical Syllogistic and the Early Peripatetics." *Rhetorica* 16/1: 25-46.
- \_\_\_\_\_. (2005). "Cicero As A Reporter Of Aristotelian And Theophrastean Rhetorical Doctrine." *Rhetorica* 23/1: 37-64.
- Guthrie, W.K.C. (1990). *A History of Greek Philosophy Vol. VI: Aristotle An Encounter*. Cambridge: Cambridge University.
- Grünberg, T. (2005). *Felsefe Ve Felsefi Mantık Yazıları*. İstanbul: Yky.
- Hauser, G. A. (1968). "The Example in Aristotle's Rhetoric: Bifurcation or Contradiction?" *Philosophy&Rhetoric* 1/2: 78-90.
- \_\_\_\_\_. (1985). "Aristotle's Example Revisited." *Philosophy&Rhetoric* 18/3: 171-180.
- Kennedy, A. G. (1963) *The Art of Persuasion in Greece*. New Jersey: Princeton University.
- \_\_\_\_\_. (1972). *The Art Of Rhetoric in the Roman World*. New Jersey: Princeton University.

- Martin-Velasco, M. J. (2014). "The Paradigm in Aristotle's Rhetoric and its Use in Judicial Speeches.", Academia.Edu Web.
- Lsj = The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon. "Παράδειγμα" Tanım. Web.
- Mccaskey, J. P. (2006) *Regula Socratis: The Rediscovery of Ancient Induction in Early Modern England*. Stanford University Johnmaccaskey.Com Web. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- \_\_\_\_\_(2010). *Professor Higgins' Philosophy Of Science: Why Can't Induction Be More Like Deduction?*. Academia.Edu Web.
- Montefusco, C. L. (1998) "Omnis Autem Argumentatio...Aut Probabilis Aut Necessaria Esse Debebit (Cic. Inv. 1.44)" *Rhetorica* 16/1: 1-24.
- Ocd<sup>3</sup> = Hornblower, S. - A. Spawforth. (1996<sup>3</sup>). *The Oxford Classical Dictionary* (Üçüncü Basım). Oxford/New York: Oxford University.
- Öner, N. (11. Basım 2011). *Klasik Mantık*. Ankara: Divan.
- Ross, W.D. (1993). *Aristoteles*. (Ed.) Prof.Dr.Ahmet Arslan. İzmir: Ege Üniversitesi.
- Schweinfurth-Walla, S. (1986). *Studien Zu Den Rhetorischen Überzeugungsmitteln Bei Cicero Und Aristoteles*. Tübingen: Gunter Narr.
- Sprute, J. (1982). *Die Enthymemtheorie Der Aristotelischen Rhetorik*, Göttingen.

*Aristoteles'in Paradeigma Anlayışı ve Cicero'nun Retorikteki Kullanımına Etkisi*

# A CONCEPT RESOURCE FOR ARCHITECTURAL DESIGN: THE BOOK OF ROBERT VENTURI “COMPLEXITY AND CONTRADICTION IN ARCHITECTURE”\*

Nazmiye OZTURK\*\*

## ABSTRACT

Mostly, the book of Robert Venturi ‘Complexity and Contradiction in Architecture’, known as the book of history of architecture, is essentially a book blending design with history. This article follows the traces of the thinking that iconography of this book serve the focus of design concepts.

With this aim, the differences between the first typed manuscript of the book in 1963 and its last printing in 1992 have been investigated. The comparison of 1963 and 1992 texts demonstrate that the connections of this book with architectural design are stronger than assumed. According to such comparison, Venturi established his book on the key words and concepts and this concept hierarchies vary and points out to the concepts powerful enough to change the architectural design, as well as the ways of implementation.

When reread with such perspective, it can be clearly understood that ‘Complexity and Contradiction in Architecture’ comprises concepts which are very different from the basic design principles such as proportion, symmetry, harmony, balance which remain insufficient in the face of today’s reality. In this article, hybrid concepts such as Nonstraightforward, Superadjacency, Contradiction Adapted, Contradiction Juxtaposed can be called as non-basic design concepts.

**Keywords:** Complexity and Contradiction, Robert Venturi, Architecture, Design, Concepts

## (Mimari Tasarım için Bir Kavram Kaynağı: Robert Venturi’nin “Mimarlıkta Karmaşıklık ve Çelişki” Kitabı)

### ÖZET

Çoğunlukla mimarlık tarihi kitabı olarak bilinen “Mimarlıkta Karmaşıklık ve Çelişki”, sadece bir tarih kitabı değil aynı zamanda mimari tasarım kitabıdır. Venturi, tasarıma yol açabilecek kavramları, tarihsel örnekler/ikonografi eşliğinde ele alır ve bu yolla, tasarım ve tarihi birbiriyle yoğurur. Bu yazı, bu kitabın ikonografisinin tasarım kavramları odağına hizmet ettiği düşüncesinin izini süren ve kitaptaki kavramları ortaya çıkarma amacı taşıyan bir araştırma yazısıdır. Bu çalışmada, Pensilvania Üniversitesi Mimarlık Arşivinden Mimarlıkta Karmaşıklık ve Çelişki’nin ilkyazımına ulaşılmış, kitabın 1963 ilkyazımı ve 1992 basımı arasında karşılaştırma yapılmıştır.

Mimarlık tarihi kapsamında değerlendirilmeden önce kavram potansiyelinin açığa çıkarılması gerektiği düşüncesiyle bu çalışmada karmaşıklık ve çelişki kuramının yazım süreçleri araştırılmış ve karşılaştırılmıştır.

Robert Venturi, “Mimarlıkta Karmaşıklık ve Çelişki” adlı kitabında, hem modernizm eleştirisi hem de modernizm karşıtlığı üzerine kurulu bir çoğulculuk önerisi geliştirir. Venturi biçimsel ve iki boyut ağırlıklı bakış açısına rağmen, mimari bileşenlerin ilişkilenebilirlik tarzlarını, kavramlar eşliğinde açıklamıştır. Bileşenler arası farklı her tür ilişkinin kavram karşıtlığını tartışır. Nonstraightforward (Doğrudan olmayan), Superadjacency (Çoklu bitişirme), Contradiction Adapted (Uyarlanmış çelişki), Contradiction Juxtaposed (Yanyana getirilmiş çelişki) gibi kavramlar, bu kitapla birlikte ortaya çıkan türev kavramlardır.

Kavramlar, kitapta oldukça belirgin olmakla birlikte, Venturi’nin modernizm eleştirisini değil, çoğulculuk önerisini yapılandırmada kullandığı bir araç olarak öne çıkar. Venturi, modernizmle olan çatışmasını modernizmin ürettiği kavramlar düzeyinde değil, bu kavramları oluşturan zihinsel süreçlerle çatışma düzeyinde kurmaktadır. Bu sayede geleneksel olanla kurduğu ilişki, biçim tekrarından çok, ona dayalı kavram üretme haline gelmektedir.

**Anahtar Sözcükler:** Mimarlık, Tasarım, Mimarlıkta Karmaşıklık ve Çelişki, Robert Venturi, Kavramlar

\* The manuscript is from my doctorate dissertation which I studied at Anadolu University Fine Arts Institute.

\*\* Mimar, Anadolu Üniversitesi Mimarlık ve Tasarım Fakültesi  
e-mail: [nazozturk@gmail.com](mailto:nazozturk@gmail.com)

*FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2014 Bahar, sayı:17, s. 309-24.  
ISSN 1306-9535, [www.flsfdergisi.com](http://www.flsfdergisi.com)

## **Introduction**

Complexity, contradiction and ambiguity are known as words in daily language having negative meanings and should be converted to positive. The tension around these concepts may be much more disturbing in architectural design than in the everyday life. If there is a complexity, it should be simplified, if there is a contradiction, it should be eliminated and the ambiguity should be moved to certainty.

Generally speaking, contrary to the negative meanings which are given to them, the concepts like complexity and contradiction<sup>1</sup> have taken place in the literature<sup>2</sup> as concepts explaining the nature of architecture after Venturi.

Robert Venturi, the author of the book 'Complexity and Contradiction in Architecture', indicates that these concepts are included in architecture since the time of Vitruvius. Validity<sup>3</sup>, one of the most frequently used words in 'Complexity and Contradiction in Architecture', is a concept pointing out to the evolution of architecture, of admirations and simplicity in meaning. According to Venturi, architecture applicable for that time is established on the plurality of meanings. 'A valid architecture evokes many levels of meaning and combinations of focus: its space and its elements become readable and workable in several ways at once' (Venturi, 1992: 16). It can be asserted that the concepts and their variances open to interpretation lead to plurality of meaning. For instance, according to Venturi, the entry door of a structure may be 'the Dominant binder' or 'Superadjacency' can refer to the piling or juxtaposing different components, depending on the direction (Venturi,1992:100-104).

Robert Venturi develops a plurality proposition in his book 'Complexity and Contradiction in Architecture, established on both modernism criticism and on modernity opposition. Venturi explains the affiliation style of architectural components with the accompaniment of concepts, despite formal and two-dimensioned perspective in his book whose first print was published in 1966. Discussing the conceptual counterpart of all kinds of relationships between the components, Venturi

---

<sup>1</sup> Contradiction is defined as the encounter of the diverging concepts. Despite different meanings of the word paradox and as considered synonymous with "contradiction" to "both true and false propositions of definitions" is also used. (<http://www.tdk.gov.tr/> Access Date: 19.04.2014). The word of complex means as depositor which includes many items of the same type and more or less it consists of many things contrary to each other (<http://www.tdk.gov.tr/> Access Date: 19.04.2014). Complexity theory bases on the evolution theory of Darwin and with its self-organising systems it extends to the present day (Batty, Marshall,2011:22). In Venturi's approach, complexity and contradiction are emphasised of the usual concepts that should be accepted, not avoided. Venturi points to multiple items, and says there are also complexity and contradiction in architecture but they are already ignored (Venturi, 1988:16). the considered points are increasing, designs are hosting more than one item. The multiplying of these items sometimes constitute semantic contradictions. Complexity and contradiction are Venturi's book foundation concepts of basic argument.

<sup>2</sup> More information can be found below the title of "Robert Venturi and Historical Importance of His Architectural Approach".

<sup>3</sup> Different forms of the word: Valid, validity, validation.

structured the conceptual variances with an authentic method. The concepts such as Nonstraightforward, Superadjacency, Contradiction Adapted, Contradiction Juxtaposed are the derivative concepts emerging with this book.

While the concepts are highly obvious in Complexity and Contradiction, they come to the forefront as a tool used for structuring not the modernism criticism of Venturi, but his plurality proposition. Venturi established his conflict with modernism not on the level of concepts that he generated, but on the level of conflicting with mental processes forming such concepts. Thus, the relationship which he established with the traditional one<sup>4</sup> becomes producing concept on the basis of form, rather than the repetition of form<sup>5</sup>.

### **Robert Venturi and Historical Importance of His Architectural Approach**

In the history of architecture, the decorations and historical symbol opposition which has been developed after the World War I, has led until 1960s and has replaced to pluralism. In this process, the Modernist architecture faces to complexity, conflict and pluralism, and Robert Venturi is the most important defender of this (Tanyeli,1993:xxi). Critical attitude in Venturi's book, although is also found in the middle though and it comprised a compromise with the opposition seeking a direction which is located in the following statement of Uğur Tanyeli: "Both of Complexity and Contradiction and Learning from Las Vegas literally building opposition at the time they were written. However, since they are produced in the atmosphere of institutionalized opposition to the system, they are criticizing the system not external but internal."(Tanyeli,1993:xxi). Tanyeli says that when Le Corbusier is compared to Venturi, his critical attitude is more radical.

Le Corbusier and Venturi are the architectures who are compared each other in the accordance with their books' radius. Le Corbusier, *Vers une Architecture* and Venturi, with *Complexity and Contradiction* were published manifestos which rebelled against the established order individual (Keskin,1984:10). Aydan Keskin follows these two architectures architectural understanding: "How Le Corbusier opposites to Beaux-Arts traditions which has been leading for many years, Venturi also tries to shake the tradition of Modern Architecture which leads for a half century" (Keskin, 1984:10-11). Keskin emphasises that Le Corbusier suggests a singular belief system which does not recognise except itself, and Venturi adopts a sense of pluralism, and he legitimates that many beliefs which conflicts each other and they can coexist" (Keskin, 1984:12). In the light of these expansions, both they made the architect's writings in their time have already changed in the value system and they say they offer new concepts.

---

<sup>4</sup> Pre-modern

<sup>5</sup> Eclecticism in the postmodern design approach is based on the direct form repetition

Vinegar says that Venturi's Works also are examined by postmodern theorists such as Lyotard, Jencks, Hal Foster, it is the target of critical. Fred Koetter Learning from Las Vegas is not the right direction in terms of the methods that critics are regarding the transfer of Vinegar (Vinegar, 2009:27). Neal Leach criticizes Venturi's architectural forms about deprivation and aestheticizing (Leach, 1999:63). One other criticism was made by Alan Colquhoun who is the key figures of architectural theory. Colquhoun argues using the formal structure adapted from Venturi's old buildings, the architectural studies that correspond to the show grounds: Vanna Venturi House is according to Colquhoun "grammar learned in an arbitrary game" (Colquhoun, 1967:362).

Despite the development of an anti-modernism discourse does not accept to be treated as postmodernists, Venturi, made history when it is well understood, he believes that it can possible to do a successful architecture. Postmodern discourse of modernist architect Philip Johnson, the key figures at the end of the 1950s, since they do not know the direction of the criticism, Venturi has led to the development of their historical readings (Kahl,2008:59). Then Venturi, in 1984, says that he isn't a postmodern that you should not be classified as an architect with a contradictory narrative switches to the history of architecture. Venturi sees himself as an architect in the classical tradition of western architecture (Venturi,1985:110). Venturi, until the 1970s, which contributed to the development of postmodernism, but containing symbols and traditions by creating a hybrid architecture design for each project as a new and unique line of onset is described as the unique (Kahl, 2008:62).

Since 1950 to the present day, they have been published in various magazines and there are still continuing their academic studies about Venturi's article citation and have been published over two hundred in various categories. There are many books which refer to Venturi and give many informations about him. The books which take a main subject of Robert Venturi as following: The Architecture of Robert Venturi (Venturi,1989), Venturi Scott Brown & Associates: On Houses and Housing (Steele,1992), Venturi, Scott Brown and Associates- Works and Projects (Schwartz,vd,1995), Venturi, Scott Brown and Associates: Buildings and Projects, 1986-1997 (Moos,2000), Out of the Ordinary: Architecture/Urbanism/Design (Brownlee, 2001), Robert Venturi and Denise Scott Brown: Learning from Las Vegas: SuperCrit (Rattenbury,2007), Having Words (Scott Brown, 2011). The first five of these books mainly takes the theoretical work of Venturi and the last two books take Venturi's architectural design.

Venturi has written seven books which were almost with Denis Scott Brown: in 1966 "Complexity and Contradiction in Architecture" book is translated to 16 languages and very famous. Out of it, published in 1972, "Learning from Las Vegas" has been translated to many languages and it has got twelve editions, Las Vegas explains a special impression and with examples, architectural form and meaning – symbolism that attached to it. In 1984, "A View from Campidoglio: Selected Essays" was published, and it consists of seventeen essays which explain Italy Rome known as the Capitol



Hill historic implications on urban space between 1953 - 1984. "The Pritzker Architecture Prize 1991" gained Pritzker prize and it is a book of Venturi's Works, published with the sponsored of Hyatt Foundation. "Mother's House: The Evolution of Vanna Venturi's House in Chestnut Hill", was published in 1977, it consists of Venturi's designing home original constructions and images for his mother. Published in 1998 "Iconography and Electronics upon a Generic Architecture" consists of several writings including his master thesis written in 1950. "Architecture as Signs and Systems" is the last book published in 2004, which consist about pluralism, symbolism, iconography, popular culture and everyday landscapes on the multi-culture and mannerist architecture is advocating a study.

Among all these publishings, "Complexity and Contradiction in Architecture" is the most translated book, and it is beyond to be an architectural history, it is also consist of concepts which gives efficient concepts for architectural designing. In this book, Venturi explains designing concepts with historical buildings; and he combines designing and history, in other words, he consists of old and new composition.

#### **Comparison of 1963 and 1992 Printings of the Book 'Complexity and Contradiction in Architecture'<sup>6</sup>**

'Complexity and Contradiction in Architecture', which is a scholarship Project conducted with the sponsorship of The Graham Foundation for Advanced Studies in Fine Arts has been completed in 1963 as report (Venturi, 1963)<sup>7</sup>.

The book's first edition was in 1966, and then they were in 1977, 1979, 1981, 1983, 1985, 1988 and 1992. In this research, the editions of 1963, 1966, 1977, 1988 and 1992 of the books were accessed. In 1966, the book had the first edition. The second edition were in 1977 and after 1977, it were published again. Between 1966 and 1977 there aren't any differences of concepts among the editions. There are many differences between the 1963 and the others. It is very important for architectural history and design researches to provide evidences of these significant differences.

The comparison of 1992 and 1963 printings of Complexity and Contradiction in Architecture on the basis of main titles is as follows:

---

<sup>6</sup> I used a text mining program in order to extract concepts from the texts.

<sup>7</sup> In this study, I obtained the first writing of 'Complexity and Contradiction in Architecture' from the Architecture Archive of Pennsylvania University. Sample pages of the manuscript can be found in Image-1.

**TABLE 1. COMPARISON OF 1963 FIRST MANUSCRIPT AND 1992 LAST EDITION OF COMPLEXITY AND CONTRADICTION IN ARCHITECTURE**

	<b>1963</b>	<b>1992</b>
1	Preface	Nonstraightforward Architecture: A Gentle Manifesto
2	Simplification and Picturesqueness	Complexity and Contradiction vs. Simplification or Picturesqueness
3	Mannerism and Poetry	Ambiguity
4	Paradox As Ordered Contradiction: Ambiguity and Tension	Contradictory Levels: The Phenomenon of 'Both-And' in Architecture
5	Irony: The Phenomenon of Both-And	Contradictory Levels Continued: The Double-Functioning Element
6	The Double-Functioning Element and The Vestigial Element	Accommodation and the Limitations of Order: The Conventional Element
7	Contradiction Accommodated: Order and The Circumstantial Convention	Contradiction Adapted
8	Contradiction Contained: The Outside and The Inside	Contradiction Juxtaposed
9	The Obligation Towards The Difficult Whole: Duality, Inflection and Equal Combinations	The Inside and The Outside
10	The Unfinished Whole: Tautness and Non-Resolution	The Obligation Toward the Difficult Whole
11		Works

This comparison reveals that the main titles in the 1963 first printing of the book differed in the following aspects:

- Deployment of 'Mannerism and Poetry' instead of 'Ambiguity';
- Paradox's creation of a separate title including ambiguity and tension;
- Dealing with both- and phenomena under 'Irony'
- Handling The Double-Functioning Element together with The Vestigial Element;
- Separating into two not as adapted and juxtaposed, but as 'Accommodated' and 'Circumstantial';
- Not separating The Inside and The Outside under different titles
- Pointing out directly to three concepts in Difficult Whole : 'Duality, Inflection and Equal Combinations'
- Conclusion of the text not in The Difficult Whole, but in The Unfinished Whole.

### Concepts and Contents of 1963 First Printing

When Venturi first started to write his book, he created a concept list for the top of each section. Such lists can be counted as the concept skeletons of complexity and contradiction theory. In order to explain more vividly the comparison of 1963 and 1992 printing of *Complexity and Conflict in Architecture*, the concepts and contents within the first printing in 1963 have been listed in Table-2.

The concepts and contents listed in Table-2 do not take place fully in the 1992 printing. Some concepts such as non-centric composition, plural interpretation, planned lack of harmony, irony, deep architecture, uncompleted entirety, as well as other concepts repeated in multiple sections were eliminated by Venturi in the last edition. When the Table-2 is compared with the concepts of 1992 text, an outstanding concentration and simplification of concepts is noticed, despite they are reduced in number. For instance, the concepts taking place under different titles such as 'creating an order and then destroying', 'disrupting form', 'crucial exception', 'disruption of order' were combined by Venturi in 1992 edition under 'disruption of order by order' and used as an explanatory concept for the accustomed component. This conceptual hierarchy, which can be regarded as the skeleton on Complexity and Contradiction Theory demonstrates that such theory is focused on concept.

### Conclusion

Complexity and Contradiction in Architecture is a conceptualizing source primarily for architectural design. With the thinking of its potential should be revealed, the writing processes of complexity and contradiction in architecture have been investigated and compared in this study. Venturi first of all created the skeleton of the theory of complexity and contradiction.

In this study, I compared the first manuscript of the book '*Complexity and Contradiction in Architecture*' in 1963 and its 1992 edition and reached to the following conclusion and findings:

- The first writing and the last edition differ in terms of section titles. For instance, in the Third Section; the title 'Mannerism and Poetry' was used in 1963 writing, while 'Ambiguity' was used in 1992 edition. The change in these titles altered also the stream of handling the subject.
- In the first writing, some concepts like 'Paradox' and 'Irony' were the main titles. The concept of 'Paradox' involves here the ambiguity and tension. Phenomenon of 'Both-And' are handled under 'Irony'. Detailed explanations of these concepts are not included in the last edition completely. Furthermore, 'inside and outside' were handled under separate titles, while they are investigated within the other subject. Venturi conducted initially a

concept – oriented study, but then changed such concept hierarchies.

- In the first writing, the opposing concepts were juxtaposed. Handling of The Double-Functioning Element with The Vestigial Element, and the replacement of 'Difficult Whole' section in the first writing by the 'The Unfinished Whole' in the last edition points out to the opposing concepts. In this respect, it has been concluded that this text was first not result-oriented, but was written with a dialect arguing with itself.
- In the first writing, under the 'Difficult Whole' subject title, three concepts, namely Duality, Inflection and Equal Combinations were indicated. Therefore, it has been concluded that these concepts are the three founder concepts of Complexity and Contradiction in Architecture.

When the foregoing determinations are generalized, it can be suggested that there is an aim-oriented variability in the sequencing and hierarchical structures of concepts used for explaining the intellectual aspect of design. Such variability is most obvious in the book of Venturi.

Venturi configured the theory of complexity and contradiction firstly on the basis of concept and deployed and reproduced new concepts. Such concepts (which cannot be explained with Basic Design Principles) arisen from the attempt of understanding and explaining the dynamics of his time.

Architecture encountered the thinking that modernist approach where pre-determined entireties are in the center is not an absolute true after '*Complexity and Contradiction in Architecture*'. Just as the modernist design approach corresponds to an historical period, the values which are valid today can be qualified as the temporary truths of an historical period. Therefore, instead of making design under the shadow of professional truths, following the variable nature of concepts can pave the way for progressing the contemporary architecture.

**TABLE 2. CONCEPTS AND CONTENTS IN THE MANUSCRIPT**

	<b>Section</b>	<b>Concepts and Contents</b>
1	<b>Preface</b>	Criticism as a part of creation Analysis and comparison as tools of criticism - Eliot <p style="text-align: center;">The learned architect who is not dry</p> Tradition and the individual talent -Eliot. Valid, bias of the artist Food for changing sensibility -Hitchcock History out of context The incidently, Visionary artist Incidently. polemical criticism
2	<b>Simplification and Picturesqueness</b>	The cult of simplicity: the formalism of picturesqueness Blatant simplification as a technique of reform and

		<p>propaganda                  Subtle simplification as a rationalization of limitations                  An architectural theory of selectivity                  Forced simplicity and simpleness: less is a bore                  The inherent complexity of the language of art: Albers                  The inherent complexity of modern experience: Wright                  versus Hamlet                  Truth by incongruity -Heckscher                  The new symmetrical picturesque                  False complexity and picturesqueness                  Picturesqueness as a goal of expression                  Complexity as a result of experience</p>
3	<b>Mannerism and Poetry</b>	<p>The continuing tradition of mannerism in architecture                  its recognition in poetry:                  The 'impure art' of the Elizabethans T.S. Eliot                  'Plural interpretation' and 'planned incongruity':                  Kenneth Burke                  Paradox and irony: Cleanth Brooks                  Ambiguity and tension: William Empson                  Indecision and multiple meanings.                  Good versus bad ambiguity                  Trying not to be ambiguous</p>
4	<b>Paradox As Ordered Contradiction: Ambiguity and Tension</b>	<p>The conjunctive 'yet' in architectural paradox                  Paradox of content:                  The dilemmas of experience                  The limitations of order                  Paradox of expression                  The limitations of language                  The juxtapositions of perception and conception                  What seems versus What is                  The conjunctive 'or' in architectural ambiguity                  Valid ambiguity of content reflects the complexities                  and contradictions of reality                  Valid ambiguity of expression breeds richness                  Tension in contradiction                  Shifting, becoming and oscillation                  Tension within things, between and within expression</p>

		Vitality in tension
5	<b>Irony: The Phenomenon Of Both-and</b>	<p>The limitations of either-or in Modern architecture</p> <p>Both-and as a condition of hierarchy, and contradiction</p> <p>Abstruse Architecture</p> <p>The giant order</p> <p>Contradiction between -parts and whole</p> <p style="padding-left: 40px;">Good and bad</p> <p style="padding-left: 40px;">Big and little</p> <p style="padding-left: 40px;">Closed and open</p> <p style="padding-left: 40px;">Directional and non-directional</p> <p style="padding-left: 40px;">Continuous and articulated</p> <p style="padding-left: 40px;">Round and square</p> <p style="padding-left: 40px;">Regional and local</p>
6	<b>The Double-Functioning Element and the Vestigial Element</b>	<p>The Multi-functioning building:</p> <p>Major contrasts in scale and program within a whole</p> <p>'Viaduct: architecture</p> <p>The Multi-functioning room</p> <p>Hierarchy of generic rather than specific spaces Galleries and rooms en suite</p> <p>Flexibility through ambiguity</p> <p>Separation, dispersal and specialization in Modern architecture.</p> <p style="padding-left: 40px;">Articulation of materials : 'the nature of materials' and the shadow Joint</p> <p>Articulation of structure and shelter: the curtain wall Articulation of. structure and space: the column</p> <p>The pier as structural and spatial member</p> <p>The double-functioning detail</p> <p>The inbetween method</p> <p>The balloon frame</p> <p>The vestigial element: double-meaning, old and new</p> <p>The redundant element to enrich meaning</p>
7	<b>Contradiction Accommodated: Order and the Circumstantial, Convention</b>	<p>Contradiction accommodated:</p> <p>Works through adaption and compromise</p> <p style="padding-left: 40px;">it is tolerant and pliable and it admits improvisation</p> <p>it ends in approximation, qualification and experimental response</p> <p>Contradiction contained:</p> <p>Works through juxtaposition and violent adjacencies</p> <p style="padding-left: 40px;">it contains contrasts and competing</p>

		<p>combinations  it ends in a whole unresolved  Order and the circumstantial: contradiction accommodated  Distortion for compromise than expressionism  The expedient device for accommodation  The eventful exception for breaking the order  The circumstantial diagonal  The circumstantial force inside and outside  You build up an order and then break it down  You break an order from strength rather than weakness  Improvisation within a whole  Control and spontaneity  The limitations of order in program and method  You break the order to enhance meaning (contrast) and to contribute grace (variety)  Perfection through imperfection  The obligation towards order:  Exaggerated order : valid paper architecture  Renovation as circumstantial  Convention as order  The value of the cliché  The architect's obligation towards vivid convention  You Use convention unconventionally  You make common things uncommon:  Change in context causes change in meaning  Unstandard standardization  Standardization and variety as order and the circumstantial</p>
8	<p><b>Contradiction Contained: The Outside and the Inside</b></p>	<p>Contradiction accommodated: the kid-gloves treatment  Contradiction contained: the shock treatment  Juxtapositions of contradictions within a whole mean clashes  Adjacencies of contrasts express tension  The giant order as adjacencies of contrasting sizes  But analogous shapes  The outside and the inside: contradiction contained  The validity of enclosure inside: 'a building is a</p>

		<p>harboring thing' -Kahn</p> <p>The inside is different from the outside: vive is difference</p> <p>Intra-spatial relationships: The space within a space, the thing within a thing</p> <p>Contrasting interiors</p> <p>Crowded intricacies within a rigit frame</p> <p>Crowded intricacies within a rigid face</p> <p>Analogous interiors</p> <p>Layers and linings</p> <p>The residual space, the 'servant space', the poche</p> <p>Bad spaces</p> <p>Designing from the outside in</p> <p>The back is different from the front</p> <p>Things behind things</p> <p>The valid false facede</p> <p>Architecture as the difference between the outside and the inside</p>
9	<p><b>The Obligation Towards The Difficult Whole Duality, Inflection and Equal Combinations</b></p>	<p>Unity over simplicity</p> <p>Inclusion rather than exclusion</p> <p>'It's truth is in its totality'. -Heckscher .</p> <p>The difficult whole</p> <p>The medium number of parts</p> <p>Valid duality</p> <p>Inflection: the partial-functioning element: implied continuity</p> <p>The art of the fragment</p> <p>Suspense</p> <p>Inflection through position, distortion, rhythm</p> <p>The center outside the composition</p> <p>Asymmetry within symmetry</p> <p>As a device of monumentality to increase unity</p> <p>To resolve duality</p> <p>The inflected building</p> <p>Continuity: extreme inflection</p> <p>Equal combinations</p> <p>The. Dominant binder</p> <p>Inclusion</p> <p>The contained whole</p> <p>Hierarchy: configurations of configurations, perceptual structure</p>
10	<p><b>The Unfinished</b></p>	<p>Unfinished content within finished form</p>



*Nazmiye OZTURK*

	<b>Whole: Tautness and Non-Resolution</b>	A valid split between form and content The 'heuristic value of error' The open system The program as a process The poised whole The taut composition Poise over resolution The Erectheum
--	---	---

*A Concept Resource for Architectural Design:  
The Book of Robert Venturi "Complexity And Contradiction In Architecture"*

322

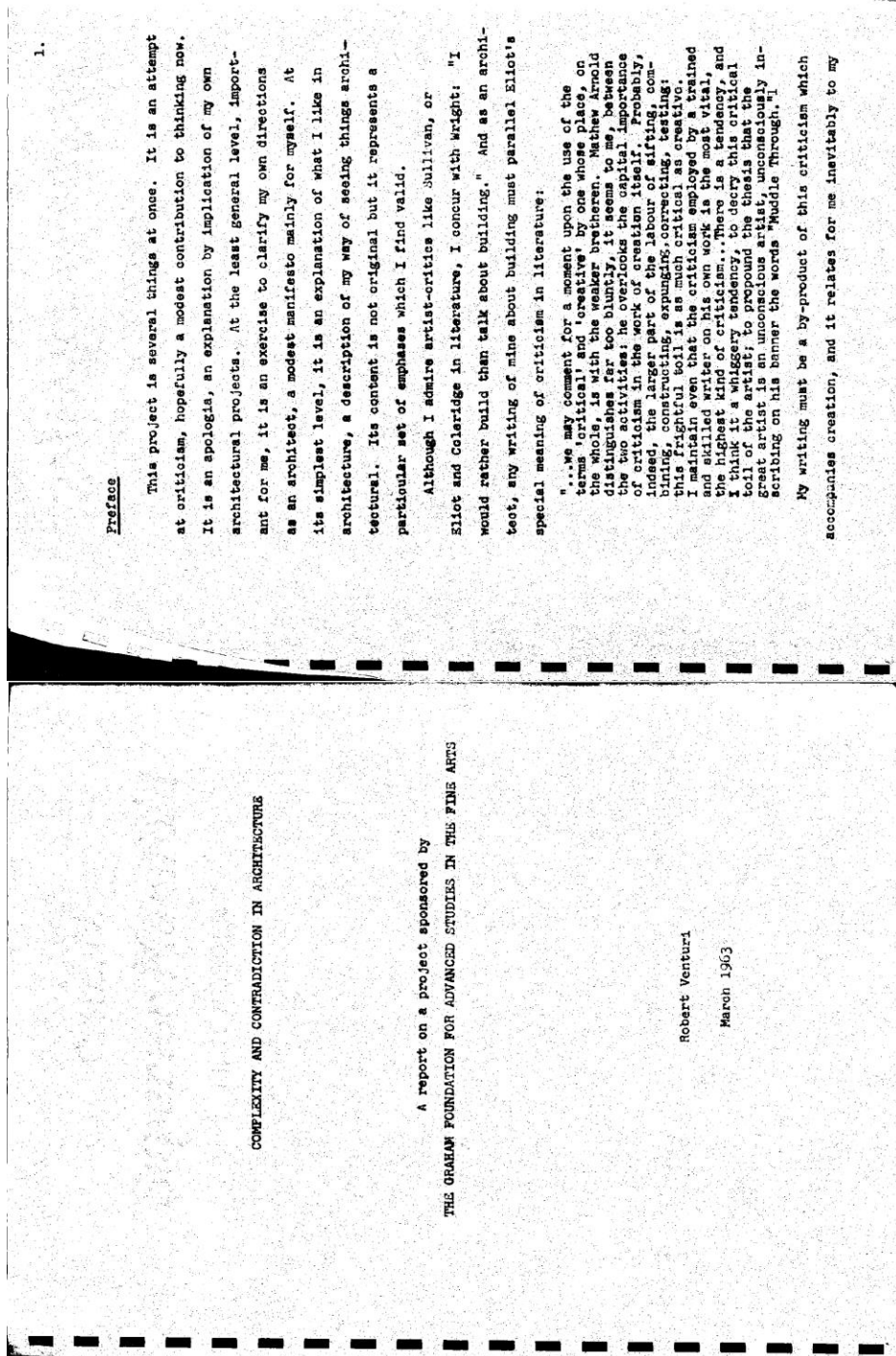


Image 1. Sample Pages of First Printing (Venturi, 1963).

**REFERENCES**

- BATTY M., MARSHALL S, (2011) The Origins of Complexity Theory in Cities and Planning, Complexity Theories of Cities Have Come of Age: An Overview with Implications to Urban Planning and Design, (Editor: Portugali, J., Meyer H, Tan, E.) Springer-Verlag Berlin Heidelberg.
- BROWNLEE, D. (2001) Out of The Ordinary: Architecture/ Urbanism/ Design, Yale University Press.
- COLQUHOUN, A. (1967) "Robert Venturi" Architectural Design XVII August.
- KAHL, D. (2008) "Robert Venturi and His Contributions to Postmodern Architecture" Oshkosh Scholar, Volume III, 4.
- KESKIN, A. (1984) Modern Mimarlığın Ötesi Dosyası: "Popüler Kültürün Çoğulcu Estetiğine Oldukça Elitist Bir Yaklaşım", Mimarlık Dergisi, Eylül Sayısı.
- LEACH, N. (1999) Anaesthetics of Architecture, Cambridge, Mass: MIT Press.
- MOOS, V.S., (2000) Venturi, Scott Brown and Associates: Buildings and Projects, 1986-1997, New York: The Monacelli Press.
- RATTENBURY, K. (2007) Robert Venturi and Denise Scott Brown: Learning from Las Vegas: SuperCrit, Routledge.
- SCHWATZ, F., VACCARO, C. (1995) Venturi, Scott Brown and Associates, Works and Projects, New York: GG Publishing.
- SCOTT BROWN, D. (2011) Having Words, London: AA School Publications.
- STEELE, J. (1992) Venturi Scott Brown & Associates: On Houses and Housing, Academy Editions / St. Martin's Press.
- TANYELI, U. (1993) Post-Modern Söylem ve Las Vegas'ın Öğrettikleri, Las Vegas'ın Öğrettikleri: Mimari Biçimin Unutulan Simgeselliği, (Yazarlar: Venturi, R., Scott Brown.D., Izenour, S., Editör: Uğur Tanyeli, Çeviren: Serpil Merzi Özaloğlu), Ankara: Şevki Vanlı Mimarlık Vakfı Yayınları.
- VENTURI, R. (1963), Complexity and Contradiction in Architecture - A Report on a Project Sponsored by The Graham Foundation For Advanced Studies in The Fine Arts, Unpublished Report, Architectural Archive of Pennsylvania University: 225.RV.146.
- VENTURI, R. (1992), Complexity and Contradiction in Architecture, NewYork: The Museum of Modern Art, Graphic Society Books.
- VENTURI, R., (2005), Mimarlıkta Karmaşıklık ve Çelişki, Çeviri: Serpil Merzi Özaloğlu, Şevki Vanlı Mimarlık Vakfı Yayınları.
- VENTURI, R., SCOTT BROWN, D. (1985) A View from the Campidoglio: Selected Essays 1953-1984, NewYork: Icon Harpe.
- VENTURI, R., SCOTT BROWN, D. (2004) Architecture as Signs and Systems: For a Mannerist Time, Belknap Press of Harvard University Press.
- VENTURI, R., SCOTT BROWN, D., IZENOUR, S. (1977) Learning From Las Vegas: The Forgotten Symbolism of Architectural Form, New York: MIT Press.
- VENTURI, R., SCOTT BROWN, D., IZENOUR, S. (1984) Modern Mimarlığın Ötesi Dosyası: "Çirkin ve Sıradan Kuramı ve İlişkili Karşıt Kuramlar", (Çeviri: Kenan Şahin), Mimarlık Dergisi, Eylül Sayısı.

*A Concept Resource for Architectural Design:  
The Book of Robert Venturi "Complexity And Contradiction In Architecture"*

- VENTURI, R., SCOTT BROWN, D., IZENOUR, S. (1991) Las Vegas'ın Öğrettikleri: Mimari Biçimin Unutulan Simgeselliği, (Editör: Uğur Tanyeli, Çev: Serpil Merzi Özalöğlü) Ankara: Şevki Vanlı Mimarlık Vakfı Yayınları.
- VENTURI, R., SCULLY V. (1997) Mother's House: The Evolution of Vanna Venturi's House in Chestnut Hill, Diane Publishing Company.
- VENTURI, R., SCULLY V., MEAD, C. (1989) The Architecture of Robert Venturi, University of New Mexico Press.
- VINEGAR, A. GOLEC, M. (2009) Relearning from Las Vegas, Minnesota Press.