

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

(*flsf*)

Sayı 23, Bahar 2017
Issue 23, Spring 2017

ISSN 1306-9535

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

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

(*flsf*)

Sayı 23, Bahar 2017

Sahibi ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü (Editör)

Işıl BAYAR BRAVO

Hamdi BRAVO

Yardımcı Editör

Fatma ERKEK

Bu Sayının Danışma Kurulu ve Hakemleri

- | | | |
|---|---|---|
| Prof.Dr. Işıl BAYAR BRAVO
(Ankara Üniversitesi) | Doç.Dr. Mustafa Cihan CAMCI
(Akdeniz Üniversitesi) | Yrd.Doç.Dr. Vedat ÇELEBİ
(Erciyes Üniversitesi) |
| Prof.Dr. Hamdi BRAVO
(Ankara Üniversitesi) | Doç.Dr. Mustafa CİHAN
(Atatürk Üniversitesi) | Yrd.Doç.Dr. Raşit ÇELİK
(Karadeniz Teknik Üniversitesi) |
| Prof.Dr. H.Haluk ERDEM
(Ankara Üniversitesi) | Doç.Dr. Elif ÇIRAKMAN
(Orta Doğu Teknik Üniversitesi) | Yrd.Doç.Dr. Selçuk ERİNCİK
(Ankara Üniversitesi) |
| Prof.Dr. Işık EREN
(Uludağ Üniversitesi) | Doç.Dr. Hakan ÇÖREKÇİOĞLU
(Dokuz Eylül Üniversitesi) | Yrd.Doç.Dr. Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN
(Ankara Üniversitesi) |
| Prof.Dr. Hatice Nur ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi) | Doç.Dr. Bahtiyar Yücel DURSUN
(Ankara Üniversitesi) | Yrd. Doç. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ
(Gazi Üniversitesi) |
| Prof.Dr. Doğan GÖÇMEN
(Dokuz Eylül Üniversitesi) | Doç.Dr. Kurtul GÜLENC
(Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi) | Yrd. Doç. Dr. Feyza Şule GÜNGÖR
(Necmettin Erbakan Üniversitesi) |
| Prof.Dr. Taşkın KETENCİ
(Mersin Üniversitesi) | Doç. Dr. M. Hanifi MACİT
(Atatürk Üniversitesi) | Yrd.Doç.Dr. Ceyhan GÜRKAN
(Ankara Üniversitesi) |
| Prof. Dr. Mehmet ÖNAL
(İnönü Üniversitesi) | Doç. Dr. Sema ÖNAL
(Kırıkkale Üniversitesi) | Yrd.Doç.Dr. Deniz KUNDAKÇI
(Kastamonu Üniversitesi) |
| Prof.Dr. Vefa TAŞDELEN
(Yıldız Teknik Üniversitesi) | Doç. Dr. Barış PARKAN
(Orta Doğu Teknik Üniversitesi) | Yrd.Doç.Dr. Necati Murad ONAY
(İstanbul Üniversitesi) |
| Prof.Dr. Neşet TOKU
(Yıldız Teknik Üniversitesi) | Doç. Dr. Devrim SEZER
(İzmir Ekonomi Üniversitesi) | Yrd. Doç. Dr. Evren Erman RUTLİ
(Erciyes Üniversitesi) |
| Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA
(Erciyes Üniversitesi) | Doç. Dr. Feysel TAŞÇIER
(Çankaya Üniversitesi) | Yrd.Doç.Dr. Armağan ÖZTÜRK
(Artvin Çoruh Üniversitesi) |
| Prof.Dr. Aydan TURANLI
(İstanbul Teknik Üniversitesi) | Doç. Dr. H. Bahadır TÜRK
(Çankaya Üniversitesi) | Yrd.Doç.Dr. Özgür SOYSAL
(Ege Üniversitesi) |
| Prof.Dr. Veli URHAN
(Gazi Üniversitesi) | Doç. Dr. Koray TÜTÜNCÜ
(Abant İzzet Baysal Üniversitesi) | Yrd.Doç.Dr. Banu ALAN ŞÜMER
(Kırıkkale Üniversitesi) |
| Prof.Dr. Faruk YALVAÇ
(Orta Doğu Teknik Üniversitesi) | Doç. Dr. Ogün ÜREK
(Uludağ Üniversitesi) | Yrd.Doç.Dr. Fahri ŞEKER
(Bozok Üniversitesi) |
| Doç.Dr. Yavuz ADUGİT
(Kocaeli Üniversitesi) | Doç. Dr. Aslı YAZICI
(Çankırı Karatekin Üniversitesi) | Yrd. Doç. Dr. Vedi TEMİZKAN
(Munzur Üniversitesi) |
| Doç.Dr. K. Özlem ALP
(Gazi Üniversitesi) | Doç. Dr. Sait YILMAZ
(Başkent Üniversitesi) | Yrd. Doç. Dr. Tuba TOPÇUOĞLU
(İstanbul Üniversitesi) |
| Doç.Dr. Zehragül AŞKIN
(Mersin Üniversitesi) | Yrd. Doç. Dr. Meltem Sengün ACAR
(Gazi Üniversitesi) | Yrd.Doç.Dr. Cengiz Mesut TOSUN
(Mersin Üniversitesi) |
| Doç.Dr. Derya GÜLER AYDIN
(Hacettepe Üniversitesi) | Yrd. Doç. Dr. Güçlü ATEŞOĞLU
(Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi) | Yrd. Doç. Dr. Emir H. ÜLGER
(Başkent Üniversitesi) |
| Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR
(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi) | Yrd.Doç.Dr. Kemal BAKIR
(Erzurum Teknik Üniversitesi) | Öğr. Gör. Benal DİKMEN
(Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi) |
| Doç.Dr. Gamze ÖZÇÜRÜMEZ BİLGİLİ
(Başkent Üniversitesi) | Yrd.Doç.Dr. Nihal Petek BOYACI
(İstanbul Medeniyet Üniversitesi) | Dr. Sema Ülper OKTAR
(Kocaeli 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 23, Spring 2017

Owner and Editor in Chief

Işıl BAYAR BRAVO
Hamdi BRAVO

Assistant Editor
Fatma ERKEK

Board of Consultants

Prof.Dr. Işıl BAYAR BRAVO
(Ankara Üniversitesi)

Prof.Dr. Hamdi BRAVO
(Ankara Üniversitesi)

Prof.Dr. H.Haluk ERDEM
(Ankara Üniversitesi)

Prof.Dr. Işık EREN
(Uludağ Üniversitesi)

Prof.Dr. Hatice Nur ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)

Prof.Dr. Doğan GÖÇMEN
(Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof.Dr. Taşkın KETENÇİ
(Mersin Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet ÖNAL
(İnönü Üniversitesi)

Prof.Dr. Vefa TAŞDELEN
(Yıldız Teknik Üniversitesi)

Prof.Dr. Neşet TOKU
(Yıldız Teknik Üniversitesi)

Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA
(Erciyes Üniversitesi)

Prof.Dr. Aydan TURANLI
(İstanbul Teknik Üniversitesi)

Prof.Dr. Veli URHAN
(Gazi Üniversitesi)

Prof.Dr. Faruk YALVAÇ
(Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Assoc.Prof.Dr. Yavuz ADUGİT
(Kocaeli Üniversitesi)

Assoc.Prof.Dr. K. Özlem ALP
(Gazi Üniversitesi)

Assoc.Prof.Dr. Zehragül AŞKIN
(Mersin Üniversitesi)

Assoc.Prof.Dr. Derya GÜLER AYDIN
(Hacettepe Üniversitesi)

Assoc.Prof.Dr. Levent BAYRAKTAR
(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Assoc.Prof.Dr. Gamze ÖZÇÜRÜMEZ BİLGİLİ
(Başkent Üniversitesi)

Assoc.Prof.Dr. Mustafa Cihan CAMCI
(Akdeniz Üniversitesi)

Assoc.Prof.Dr. Mustafa ÇİHAN
(Atatürk Üniversitesi)

Assoc.Prof.Dr. Elif ÇIRAKMAN
(Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Assoc.Prof.Dr. Hakan ÇÖREKÇİOĞLU
(Dokuz Eylül Üniversitesi)

Assoc.Prof.Dr. Bahtiyar Yücel DURSUN
(Ankara Üniversitesi)

Assoc.Prof.Dr. Kurtul GÜLENC
(Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)

Assoc.Prof.Dr. M. Hanifi MACİT
(Atatürk Üniversitesi)

Assoc.Prof.Dr. Sema ÖNAL
(Kırkkale Üniversitesi)

Assoc.Prof.Dr. Barış PARKAN
(Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Assoc.Prof.Dr. Devrim SEZER
(İzmir Ekonomi Üniversitesi)

Assoc.Prof.Dr. Feysel TAŞÇIER
(Çankaya Üniversitesi)

Assoc.Prof.Dr. H. Bahadır TÜRK
(Abant İzzet Baysal Üniversitesi)

Assoc.Prof.Dr. Ogün ÜREK
(Uludağ Üniversitesi)

Assoc.Prof.Dr. Aslı YAZICI
(Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Assoc.Prof.Dr. Sait YILMAZ
(Başkent Üniversitesi)

Assist.Prof.Dr. Meltem Sengün ACAR
(Gazi Üniversitesi)

Assist.Prof.Dr. Güçlü ATEŞOĞLU
(Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)

Assist.Prof.Dr. Kemal BAKIR
(Erzurum Teknik Üniversitesi)

Assist.Prof.Dr. Nihal Petek BOYACI
(İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Assist.Prof.Dr. Vedat ÇELEBİ
(Erciyes Üniversitesi)

Assist.Prof.Dr. Raşit ÇELİK
(Karadeniz Teknik Üniversitesi)

Assist.Prof.Dr. Selçuk ERİNCİK
(Ankara Üniversitesi)

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

Assist.Prof.Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ
(Gazi Üniversitesi)

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

Assist.Prof.Dr. Ceyhan GÜRKAN
(Ankara Üniversitesi)

Assist.Prof.Dr. Deniz KUNDAKCI
(Kastamonu Üniversitesi)

Assist.Prof.Dr. Necati Murad ONAY
(İstanbul Üniversitesi)

Assist.Prof.Dr. Evren Erman RUTLİ
(Erciyes Üniversitesi)

Assist.Prof.Dr. Armağan ÖZTÜRK
(Artvin Çoruh Üniversitesi)

Assist.Prof.Dr. Özgür SOYSAL
(Ege Üniversitesi)

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

Assist.Prof.Dr. Fahri ŞEKER
(Bozok Üniversitesi)

Assist.Prof.Dr. Vedi TEMİZKAN
(Munzur Üniversitesi)

Assist.Prof.Dr. Tuba TOPÇUOĞLU
(İstanbul Üniversitesi)

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

Assist.Prof.Dr. Emir H. ÜLGER
(Başkent Üniversitesi)

Öğr. Gör. Benal DİKMEN
(Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)

Dr. Sema Ülper OKTAR
(Kocaeli 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 ya da 1234

Cover Designer

Uğur SARAÇ-Z. Begüm BAYSAL

İçindekiler

Stirner, Nietzsche ve Foucault'yu Birbirine Bağlayan Entelektüel
Soyağacı, **1**

(The Intellectual Genealogy Connecting Stirner, Nietzsche and Foucault)

Gürhan ÖZPOLAT

Derrida-Foucault Tartışmasını Yeniden Okumak: Foucault'da
Dönemleştirme ve Tarihsellik Sorunu, **17**

*(The Derrida-Foucault Debate Revisited: The Problem of Periodization and Historicity
in Foucault)*

Emre KOYUNCU

Michel Foucault'nun Machiavelli'i: Yönetimsellik Bağlamında
Foucault'nun Machiavelli Okumasına Bir Bakış, **37**

*(“Michel Foucault's Machiavelli”: A Glance at Foucault's Reading of Machiavelli in the
Context of Governmentality)*

H. Bahadır TÜRK

Richard Rorty'de Kamusal Alan Özel Alan Ayrımı ve Eleştirisi, **57**

(The Public Sphere and Private Sphere Separation in Richard Rorty and Criticism)

Sezal ÇINAR ÖZKAN

Benjamin Constant'da Din Düşüncesi'nin Politik Yansımaları,
85

(The Political Reflections of Religious Thought in Benjamin Constant)

Mustafa Cem OĞUZ

Yerelden Küresele Evrilen Ekolojik Krizin Psiko-Sosyal ve Politik
Ekolojik Açılardan İrdelenmesi, **105**

*(Investigating the Ecological Crisis Evolving from the Local to the Universal within the
Psychosocial and Political Ecological Aspects)*

**Mehmet Ali ÇELİK, Ali Ekber GÜLERSOY, Şadi İDEM, Çağdaş
DEDEOĞLU**

Küreselleşme ve Gücün Gölgesindeki “Demokrasi”, **123**

(Globalization and the “Democracy” in the Shadow of Power)

Nurhayat ÇALIŞKAN AKÇETİN

Kant'ın Hukuk Öğretisinde Yurttaşlık Durumuna Geçiş ve İzin Verici
Yasanın Olanakları, **139**

*(Der Übergang zum bürgerlichen Zustand und die Möglichkeiten des
Erlaubnisgesetzes in der Rechtslehre Kants)*

Toros Güneş ESGÜN

Toplumsalın Yitik Öznesi ya da Metanın Fetiş Karakteri, **159**
(The Missing Subject of the Social or the Fetish Character of the Commodity)

Vedat Ulvi ASLAN

Kötülüğün Sıradanlığı Karşısında Özerk Birey, **179**
(Autonomous Individual in The Face of The Banality of Evil)

Sebile BAŞOK DİŞ

Eleştirel Teori ve Pragmatizmin "Değişme" ve "İlerleme" Konusuna
Yaklaşımı, **201**

(Approaches of Critical Theory and Pragmatism to "Change" and "Progress")

Emre ÖZTÜRK

Giambattista Vico: Eğitim ve Bilim, **219**
(Giambattista Vico on Education and Science)

Nurdan YILDIZ YÜCEL, Talip KABADAYI

Kültür Dünyasının İlk Üretimleri, Mitolojiler, **233**
(Mythologies, The First Productions of Culture World.)

Sema ÖNAL

Bir Düşünme Biçimi Olarak Aristoteles Öncesi Şartlı Yapılar, **241**
(Conditional Structures as a Form of Thought Before Aristotle)

Hülya ALTUNYA, Ayşe ŞAVKLIYILDIZ

Sofist ve Filozof Ayrımı Işığında Antik Felsefe, **259**
*(Ancient Philosophy in the Light of the Distinction Between the Sophist and
Philosopher)*

Ezgi DEMİR ORALGÜL

Gerçeklik ve Sanı Yaklaşımı Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme:
Denemeler Sergi Örneği, **277**

*(A Comparative Analysis on the Reality and Conjecture Approach: Example of "The
Essays" Exhibition)*

Tuba GÜLTEKİN, Ezgi TOKDİL

The Tractatus, Logical Space, and Zombies, **291**
(*Tractatus, Mantıksal Uzam ve Zombiler*)

Serdal TÜMKAYA

Heidegger'in Tekniğin Kökenine İlişkin İncelemesi, **307**
(*Heidegger's Investigation on the Origin of the Technique*)

Didem DELİCE

Schelling'in Dinamik Doğa Tasarımı, **329**
(*Dynamic Nature Representation of Schelling*)

Oya Esra BEKTAŞ

Aristoteles'te Etik Öznenin Kuruluşu, **349**
(*Construction of the Moral Subject in Aristotle*)

Mammad ASGAROV

Çeviri

Chaucer'ın Geç Ortaçağ İngiltere'sinde Edebi Nominalizm: Öncü Bir
Paradigmaya Doğru, **370**

(*"Literary Nominalism in Chaucer's Late-Medieval England: Toward a Preliminary
Paradigm"*)

Richard J. Utz

Yayın İlkeleri

1) FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), temelde bir felsefe dergisidir. **Kuramsal olmak kaydıyla**, sosyal bilimlerin diğer alanlarındaki yazılara da yer verilir.

2) Hakemli olan bu dergi, yılda iki kez (Bahar/Güz dönemlerinde) yayınlanır.

3) Dergiye gönderilecek yazılar araştırma, inceleme makalesi türünde olmalı, daha önce hiçbir yerde yayınlanmamış olmalıdır. Yazıların sorumluluğu yazarına aittir.

4) Yazılar, Türkçe veya İngilizce olabilir.

5) **Başlık:** Makale başlığı, 16 punto (Cambria) olarak ve koyu harflerle yazılmalıdır.

Yazar Adı: Başlığın hemen altına, sağa yaslanmış olarak, Cambria ve 11 puntoyla; soyadın tüm harfleri büyük olarak yazılmalıdır. Soyadınıza bağlı "*"lı bir dipnotla ünvanınız ve çalıştığınız/öğrenci olduğunuz kurum belirtilmelidir.

6) Her makalede, yazar adının hemen altında Türkçe ve İngilizce olmak üzere, **100-200 sözcük arasında "Öz" ve "Abstract"** yer almalıdır. "Abstract"ın üzerinde, **makalenin İngilizce adı** da bulunmalıdır.

Ayrıca: özetin de abstractın da başlığı büyük harfle olmalı; bütün özet/abstract **10 punto, Cambria ve italik** yazılmalıdır.

7) **Anahtar kelimeler/keywords** hemen özetin/abstractın altında verilmelidir. Bunların dörtten az sekizden fazla olmaması gerekmektedir.

8) Yazılar **5500 sözcüğü** geçmemeli, A4 kağıdının bir yüzüne çift aralıklı, **sol 4,5 cm., üst 5,5cm., alt 3 cm. ve sağ marjlar en az 5 cm.** bırakılarak yazılmalıdır. Yazıların **alt başlıkları, 10 punto ile koyu ve sol marjdan başlamak üzere** yazılmalıdır. Yayınlanması kabul edilen yazılar Word Programında Cambria 10 punto ile yazılmış olmalı ve **flsfergisi@hotmail.com** adresine gönderilmelidir.

9) Dergi adresine ulaşan yazılar, öncelikle içerik, yazım kuralları vd. yönlerden editörler tarafından incelenir ve değerlendirilmek

üzere isimsiz olarak konu ile ilgili iki hakeme gönderilir. Hakemlerden gelecek görüşler doğrultusunda yazının doğrudan veya kısmen düzeltilerek yayınlanmasına veya aksine karar verilir ve sonuç yazar(lar)a bildirilir.

Hakemlerden birinin olumlu diğerinin olumsuz görüş bildirdiği durumlarda, yazı Editörlerin ilgi ve uzmanlık alanı içerisindeyse üçüncü hakem olarak Editörlerin görüşüne başvurulur; diğer durumlarda yazı üçüncü hakeme gönderilir ve oradan gelecek görüşe göre bir karara varılır.

Düzeltilme istenen yazılar, en geç iki hafta içinde yayın kuruluna gönderilmelidir.

10) Yayınlanmayan yazılar geri gönderilmez. Yazar(lar)a bilgi verilir.

11) Kaynaklara göndermeleri **dipnot biçiminde**, sayfa sonunda; *yazarın adı soyadı; alıntı yapılan metnin adı; (varsa çevirmeni); yayınlayan kurum, yayınlandığı şehir ve yıl; sayfa numarası* sırasıyla veriniz. **9 punto, Cambria** olmalarına dikkat ediniz.

12) Metnin sonuna, yazarların soyadlarının alfabetik sırasını gözeterek -dipnotlarda toplanmış ve yararlandığınız kaynaklara dayanan- bir kaynakça koyunuz.

13) **Bahar sayısı için yazılar, en geç Şubat ayının sonu; Güz sayısı için en geç Eylül ayının sonuna kadar gönderilmelidir.**

Yazılar hakemlere Bahar sayılarında Mart'ın ilk gününden, Güz sayılarında Ekimin ilk gününden itibaren gönderilmeye başlar.

Hakemlere (yazının uzunluğu ve kısalığına, hakemin vaktinin uygun olup olmasına göre) 2 ya da 3 hafta süre tanınır. Raporlar ulaştıkça yazarlara iletilir.

Bahar sayıları Mayıs'ın 15-30'u arası, Güz sayıları Aralık'ın 15-30'u arası yayınlanır.

THE INTELLECTUAL GENEALOGY CONNECTING STIRNER, NIETZSCHE AND FOUCAULT

Gürhan ÖZPOLAT*

ABSTRACT

In this paper, I shall discuss an unusual but unexplored relationship between Max Stirner (1806–1856), Friedrich Nietzsche (1844–1900) and Michel Foucault (1926–1984) with reference to the link from 'the death of God' to 'the death of Man'. I will put forward that Hegel is present in the philosophy of these thinkers as the enemy and the startling similarities between these thinkers are because of post-Hegelian philosophy that drove them in the same direction.

Keywords: Max Stirner, Friedrich Nietzsche, Michel Foucault, the death of God, the death of Man, anti-humanism

(Stirner, Nietzsche ve Foucault'yu Birbirine Bağlayan Entelektüel Soyağacı)

ÖZET

Bu yazıda, Max Stirner (1806–1856), Friedrich Nietzsche (1844–1900) ve Michel Foucault (1926–1984) arasındaki sıra dışı fakat henüz keşfedilmemiş olan bir ilişkiyi 'tanrının ölümünden' insanın ölümüne uzanan bağlantıdan hareketle tartışacağım. Hegel'in üç düşünürün felsefelerinde de ortak bir düşman olarak mevcut bulunduğunu ve bu düşünürler arasındaki şartıcı benzerliklerin onları aynı istikamete iten post-Hegelyen felsefenin bir sonucu olduğunu öne süreceğim.

Anahtar Kelimeler: Max Stirner, Friedrich Nietzsche, Michel Foucault, Tanrının ölümü, İnsanın ölümü, anti-humanizm

* Munzur Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü öğretim elamanı.
gozpolat@munzur.edu.tr

The Intellectual Genealogy Connecting Stirner, Nietzsche And Foucault

Stirner was the audacious dialectician who tried to reconcile the dialectic with the art of the sophists. [...] He knew how to make it the essential question against Hegel, Bauer and Feuerbach simultaneously.

—Deleuze, 2002: 159

We have every reason to suppose that Nietzsche had a profound knowledge of the Hegelian movement, from Hegel to Stirner himself.

—Deleuze, 2002: 162

We are informed, in the manner of Feuerbach, that man takes God's place, that he recuperates the divine as his own property or essence, and that theology becomes anthropology. But who is Man and what is God?

—Deleuze, 2002: 158

2

The revival of Max Stirner's thought is simultaneous with the re-discovery of Friedrich Nietzsche with whom he is compared many times.¹ Some of the scholars who studied Stirner's philosophy claim that most of the radical ideas, philosophical inferences and aphorisms that constitute Nietzsche's philosophical underpinnings are derived from Stirner's intellectual arsenal.² A comparative reading between Stirner and Nietzsche could reveal some significant parallels that might provide material for these assertions. Indeed, a well-known aphoristic phrase, which is often associated with Nietzsche, actually belongs to Max Stirner, who wrote of 'the death of God' in his work *The Ego and Its Own*, in 1844.^{3,4}

¹ L. S. Stepelevich, "The Revival of Max Stirner", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 35, No. 2, 1974, pp. 323-328.

² K. Löwith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*, Columbia: Columbia University Press, 1964, pp. 187.

³ J. Carroll, *Break-Out from the Crystal Palace - The Anarcho-Psychological Critique: Stirner, Nietzsche, Dostoevsky*, London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1974, p. 15-20.

⁴ I. M. Zeitlin, *Nietzsche: A Re-Examination*, Oxford: Polity Press, 1994, p. 113.

Despite the fact that Stirner is often considered as a member of the Young Hegelians,^{5, 6, 7} even the last Hegelian,^{8, 9} there are good reasons to see him as an anti-Hegelian and precursor of some of the contemporary poststructuralist thinkers.^{10, 11, 12} Considering poststructuralism as a political and social event, which is the prominent thought from the beginning of the 1960s until the late 1970s and an intellectual generation attempting to flee Hegel and the Hegelian tradition with the help of Nietzschean uprising, it is possible to say that Stirner had as much influence on contemporary poststructuralists as Nietzsche.¹³ Stirner's *The Ego and Its Own* can be seen not only as an early radical rejection of Hegelian philosophy but also a destructive critique of all Western metaphysics. In this book, Stirner rejects not only the notion of God but also the validity of abstract concepts such as human kind and humanity that have been radically believed to be sacred by the humanists.¹⁴ From this point, it is possible to realize some considerable similarities between Stirner's critique of the Enlightenment and humanism, and parallel critiques developed by the poststructuralist thinkers namely Derrida, Foucault and Deleuze.¹⁵

According to Foucault, in a Nietzschean sense, "the death of God and the last man are engaged in a contest with more than one round", therefore 'the death of God' is the affirmation of 'the end of man'.¹⁶ As opposed to Derrida, who deals with Stirner and his relationship with Marx and analyses Stirner's concept of 'spectres' in his book, *Spectres of Marx*, and Deleuze, who partly mentions him in *The Logic of Sense* and *Nietzsche and Philosophy*, Foucault seems not to be aware of the existence of Stirner (I have not been

⁵ N. Keiji, *The Self-Overcoming of Nihilism*, Albany: State University of New York Press, 1990.

⁶ Zeitlin, *Nietzsche: A Re-Examination*.

⁷ G. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, London and New York: Continuum, 2002.

⁸ D. McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx*, London: Macmillan, 1969.

⁹ L. S. Stepelevich, "Max Stirner as Hegelian", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 46, No. 4, 1985, pp. 597-614.

¹⁰ A. Koch, "Max Stirner: The Last Hegelian or the First Poststructuralist?", *Anarchist Studies*, 5, 1997, pp. 95-107.

¹¹ S. Newman, *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the Dislocation of Power*, Lanham: Lexington Books, 2001.

¹² S. Newman, "Stirner and Foucault: Towards a Post-Kantian Freedom", *Postmodern Culture*, Vol. 13/2, 2003.

¹³ *ibid.*, p. 9.

¹⁴ Zeitlin, *Nietzsche: A Re-Examination*, p. 115.

¹⁵ Newman, "Stirner and Foucault: Towards a Post-Kantian Freedom".

¹⁶ M. Foucault, *The Order of Things*. London and New York: Routledge, 2002a, p. 420.

able to find one single reference to the work of Stirner, neither in his classical books, nor in any other publication). Yet, similar to Stirner, Foucault believes that 'man is an invention of recent date' and announces 'the end of Man' in the conclusion pages of *The Order of Things*. In this respect, the link between Stirner to Foucault through Nietzsche seems startling.

In this paper, I shall discuss this unusual but unexplored relationship between these thinkers with reference to the link from 'the death of God' to 'the death of Man'. A review of the literature suggests this link has not been discussed so far in the case of this debate. I believe that the startling similarities between these thinkers are because of post-Hegelian philosophy; "the inalterable logic of post-Hegelian philosophy" drove not only Stirner and Nietzsche¹⁷ but also Foucault in the same direction. Thus, it is highly possible to misunderstand not only Nietzsche¹⁸ but also Stirner and Foucault if we overlook the fact that Hegelian concepts are present in the philosophy of these thinkers as the enemy. I shall look at, first of all, *The Ego and Its Own* in order to provide a better framework of Stirner's philosophy. Secondly, I shall attempt to show Stirner's [possible?] influence on Nietzsche's amoral themes and nihilistic philosophy, including the debate on 'the death of God'. Finally, I shall elucidate the thematic connection between Foucault and Stirner through Nietzsche, particularly, with respect to the concepts 'anti-humanism' and 'the death of Man'.

4

*

Johann Kaspar Schmidt (1806–1856), also known as Max Stirner, is an undervalued philosopher of the German philosophical tradition in whose writings many thinkers and scholars of the late 19th and the 20th centuries found philosophical inspirations.^{19, 20} Stirner's philosophy is often associated with individualist anarchism, nihilism and egoism; however, he also found admiration, through Nietzsche, in 20th century existentialism.^{21, 22} The revival of Max Stirner is simultaneous with the discovery of Friedrich Nietzsche in the beginning of the 20th century; however, with the emergence of

¹⁷ J. Glassford, "Did Friedrich Nietzsche (1844-1900) Plagiarise from Max Stirner (1806-56)?" , *Journal of Nietzsche Studies*, No. 18, 1999, p. 76.

¹⁸ Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, pp. 159-162.

¹⁹ J. H. Mackay, *Max Stirner: His Life and His Work*, California: Booksurge Publishing, 2005.

²⁰ S. Newman, "Introduction: Re-encountering Stirner's Ghosts" in S. Newman, (eds), *Max Stirner*, New York: Palgrave MacMillan, 2011.

²¹ Keiji, *The Self-Overcoming of Nihilism*.

²² D. Leopold, "Max Stirner", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011.

poststructuralist anarchism, Stirner's political thought once again became popular in 21st century political theory as well as the contemporary anarchist tradition.²³ Despite the fact that he is often considered as the founder of individualist anarchism, and *The Ego and Its Own* is mostly understood as an extreme example of the proclamation of the absolute egocentrism; to consider Stirner as a 'black sheep' of the anarchist tradition or associate his philosophy with merely nihilism and egoism would be misleading. Unlike his contemporaries, he never believed the notion of human essence. Moreover, Stirner emphasized that the notion of human essence is not only questionable but also politically dangerous.²⁴ Above all, he is one of the pioneer thinkers, like Nietzsche, who pointed out the dark side of the Enlightenment, and realized the totalitarian aspect of modernity as well as rational philosophy at the end of the 19th century.²⁵ In his book, Stirner rejects the tyranny of philosophical abstractions, every 'higher essence' that was imposed by rational philosophy such as Reason, Truth, Justice, Mankind, Humanity, Freedom, the People and so on.^{26,27} Therefore, there are good reasons to see *The Ego and Its Own* not only as an early radical rejection of the Cartesian logic and German philosophical idealism but also a destructive critique of all Western metaphysics, any kind of 'fixed idea' that tries to subject 'Man' to itself.²⁸

In *The Ego and Its Own*, Stirner draws attention to a distinction between 'the unique one' and 'the Man' as a species or human being. For him, being a man is just a qualification of the ego and it cannot be considered as if it surrounds all existence of the unique one. Man is only something pointing out the quality of our existence.²⁹ On the other hand, the unique one is not just a man, he is more than man: "I do not need to begin by producing the human being in myself, for he belongs to me already, like all my qualities".³⁰ Stirner writes, "it is believed that one cannot be more than man" but "rather, one

²³ R. Kinna, "Anarchism" in M. Bevir, (eds), *Encyclopaedia of Political Theory*, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore and Washington DC: SAGE Publications, 2010, p. 37.

²⁴ Newman, "Introduction: Re-encountering Stirner's Ghosts", p. 63.

²⁵ V. Murthy, "Chinese Revolutionary Thought" in Bevir, M. (eds), *Encyclopaedia of Political Theory*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore and Washington DC: SAGE Publications, 2010, p. 169.

²⁶ M. Stirner, *The Ego and Its Own*, London: Rebel Press, 1993, p. 333.

²⁷ Zeitlin, *Nietzsche: A Re-Examination*, p. 114.

²⁸ A. Bonanno, "The Theory of the Individual: Stirner's Savage Thought" in *The Anarchist Library*, 1998, p. 10.

²⁹ Stirner, *The Ego and Its Own*, pp. 181-182.

³⁰ *ibid.*, p. 127.

cannot be less”.³¹ Western philosophy has always tried to subject the ego to an impersonal being since the beginning. For Stirner, on the other hand, “the ego is prior to everything, prior to all presumption, reflection or mediation”.³² What Stirner particularly seeks to attack is the rationalists who try to replace the spirit of God with the spirit of humanity, especially Feuerbach’s ‘theological attempt’, *The Essence of Christianity*, in which he tries to replace the idea of God with the idea of Man. This is because, while it seems as if Feuerbach attempts to save us from the spirit of God, he also lets us be a victim of a new kind of theology, the spirit of Man and humanism. For Stirner, Feuerbach “claiming to have overthrown religion, merely reversed the order of subject and predicate”, but, he does nothing in order to destroy “the place of religious authority itself”.³³ Feuerbach, putting ‘Man’ and ‘humanity’ at the centre of the universe, replaces theology with anthropology; however, he cannot move beyond theological explanations, and simply falls into another type of religious thinking, a secular one.^{34,35} This is the point from which Stirner builds his own philosophy and attacks Western metaphysics. Stirner notes: “the activity of the spirit, which ‘searches even the depths of the Godhead,’ is theology, [...] even the newest revolts against God are nothing but the extremist efforts of ‘theology’, that is, theological insurrections”.³⁶ In Feuerbach, ‘Man’ or ‘human essence’ by taking the place of God, becomes “the last metamorphosis of Christianity”;³⁷ therefore, Feuerbach, Stirner argues, is “the high priest”³⁸ or “the last prophet”³⁹ of a new religion that is called ‘humanism’. In the case of Christianity, values were imposed by God, in the case of humanism by the idea of Man and humanity. Yet, according to Stirner, there is no essential difference between ‘the God’ and ‘the Man’ because both wants to overawe us.⁴⁰ For Stirner, Man is a “new discovery”,⁴¹ “spirit”,⁴²

³¹ *ibid.*, p. 133.

³² D. R. Mitchell, D. R., *Heidegger's Philosophy and Theories of the Self*. Wiltshire: Ashgate, 2001, p. 16.

³³ S. Newman, *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the Dislocation of Power*, Lanham: Lexington Books, 2001, p. 57.

³⁴ Stirner, *The Ego and Its Own*, p. 59.

³⁵ Carroll, *Break-Out from the Crystal Palace*.

³⁶ Stirner, *The Ego and Its Own*, p. 27.

³⁷ *ibid.*, p. 176.

³⁸ Newman, *From Bakunin to Lacan*, p. 57.

³⁹ Carroll, *Break-Out from the Crystal Palace*, p. 20.

⁴⁰ Stirner, *The Ego and Its Own*, p. 184.

⁴¹ *ibid.*, p. 8.

⁴² *ibid.*, p. 41.

“spook”,⁴³ even “the last evil”,⁴⁴ “the most deceptive or most intimate, the craftiest liar with honest mien, the father of lies”;⁴⁵ therefore, as can be seen in Nietzsche, “man is something that must be overcome”.⁴⁶ Stirner even sees this ‘new invention’ as more dangerous than the spirit of God, because

the new essence betrays, in fact, a more spiritual style of conception than the old God, because the latter was still represented in a sort of embodiedness or form, while the undimmed spirituality of the new is retained, and no special material body is fancied for it.⁴⁷

According to Stirner, every attempt that seeks “the thing in itself”, “the essence”, and “the thing behind the un-thing” behind the real world only re-produces religious alienation.⁴⁸ This tendency, especially, reaches a peak with the philosophy of Hegel. Stirner writes, “Hegel has shown that even philosophy is religious”.⁴⁹ What Stirner criticizes is this “Hegelian way out, following Plato”⁵⁰ that “carries the idea through everything” and looks for “reason, holy spirit or ‘the real is rational’” in everything.⁵¹ In this respect, Hegel does nothing but “give a systematic expression, bringing method into the nonsense and completing the conceptual precepts into a rounded, firmly-based dogmatic”.⁵² Stirner even sees Hegel’s system as “the most extreme case of violence on the part of thought, its highest pitch of despotism and sole dominion, the triumph of mind, and with it the triumph of philosophy”.⁵³ In the Hegelian system people believe as if ‘the thinking spirit’ can think and act alone.⁵⁴ In contrast to the Cartesian and Hegelian logic, for Stirner, the subject exists before his thinking. From this point of view, thinking cannot be preceded by an idea: “before my thinking, there is – I”.⁵⁵ What is thought or

⁴³ *ibid.*, p. 177.

⁴⁴ *ibid.*, p. 184.

⁴⁵ *ibid.*

⁴⁶ F. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 158.

⁴⁷ Stirner, *The Ego and Its Own*, p. 38.

⁴⁸ *ibid.*, p. 40.

⁴⁹ *ibid.*, p. 49.

⁵⁰ F. Nietzsche, *The Will to Power*. New York: Vintage Books, 1968, p. 147.

⁵¹ Stirner, *The Ego and Its Own*, pp. 92-93.

⁵² *ibid.*, p. 96.

⁵³ *ibid.*, p. 74.

⁵⁴ *ibid.*, p. 351.

⁵⁵ *ibid.*

what is not thought can be exist at the same time.⁵⁶ From this perspective it follows that, according to Stirner, an ‘independent thinking’, a ‘thinking spirit’ does not exist at all.⁵⁷

**

Whether Nietzsche read Stirner and to what extent he was influenced by Stirner is still a question that has not been answered. It seems that unless new historical documents emerge, we will probably never be completely sure whether Stirner had influence on Nietzsche. Yet, there is no other example of two thinkers whose works resemble each other that much and bear such a strong similarity.⁵⁸ For instance, Stirner’s egoist who only cares about realising himself brings to mind, Zarathustra’s motto ‘become who you are!’.⁵⁹ Whereas Stirner notes “God is spirit” and “Man, mankind – in short, all ideals; the man finds himself as embodied spirit”,⁶⁰ Nietzsche echoes in a similar voice: “once the spirit was God, then it became human”.⁶¹ Stirner also employs the same aphoristic style that reaches a peak with Nietzsche. In this respect, if “Nietzsche is the poet of the doctrine, Stirner its prophet”.⁶²

There are also many similar points between Nietzsche’s ‘superman-ascetic priest dichotomy’ and Stirner’s ‘egoist-cleric contrast’.⁶³ It is even possible to say that Stirner can be considered as ‘the first immoralist’ due to the fact that he searches for the roots of modern man in a moral system instead of political or economic repression.⁶⁴ According to Carroll, both Stirner and Nietzsche attack the values of Christianity in their critique of ideology.⁶⁵ Similar to Nietzsche, Stirner is against all forms of sanctity, all forms of ideologies.⁶⁶

Stirner attacks the fundamental thinkers and categories of Western thought, especially Hegel and the concept spirit. In the preface of *Beyond Good and Evil* can be seen the same understanding of ‘the spiritual philosophy’ that we see in *The Ego and Its Own*: “most protracted, and most dangerous of all

⁵⁶ *ibid.*, p. 341.

⁵⁷ *ibid.*, p. 351.

⁵⁸ Glassford, “Did Friedrich Nietzsche (1844-1900) Plagiarise from Max Stirner (1806-56)?”, p. 78.

⁵⁹ Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, p. 192.

⁶⁰ Stirner, *The Ego and Its Own*, pp. 12-13.

⁶¹ Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, p. 28.

⁶² J. G. Huneker, “Max Stirner”, *The Anarchist Library*, 2011, p. 3

⁶³ Zeitlin, *Nietzsche: A Re-Examination*, p. 115.

⁶⁴ *ibid.*

⁶⁵ Carroll, *Break-Out from the Crystal Palace*, p. 18.

⁶⁶ A. Bonanno, “The Theory of the Individual: Stirner’s Savage Thought”, *xp.* 10.

errors up to now has been the error of a dogmatist, namely, Plato's invention of the purely spiritual and of the good as such".⁶⁷ Not only ancient but also modern types of Platonism are the biggest enemy of Stirner and Nietzsche. Moreover, both thinkers have a common understanding of 'the Truth'. Stirner does not believe 'the Truth' but truths. For Stirner "truth", so to speak, is a toolbox not a 'thing-in-itself':

Truths are phrases, ways of speaking, words (lógos); brought into connection, or into an articulate series, they form logic, science, philosophy. For thinking and speaking I need truths and words, as I do foods for eating; without them I cannot think nor speak.⁶⁸

Furthermore, Stirner sees 'the Truth' not only as a lie but also as politically hazardous: "if there is even one truth only to which man has to devote his life and his powers because he is man, then he is subjected to a rule, dominion, law; he is a servingman".⁶⁹ We can see the same emphasis in Nietzsche's philosophy; similar to Stirner, Nietzsche does not believe 'the Truth' as an abstraction, but he prefers to call them 'my truths'.⁷⁰ In this respect, he criticizes Kant and Hegel for establishing philosophical abstractions, 'truths' that represent themselves in the form of dominance.⁷¹

Above all, there is something more important than the other similarities, which shows the most possible influence of Stirner on Nietzsche: that is a well-known anti-Christian use of the phrase 'God is dead', which is often remembered with Nietzsche but actually belongs to Stirner who writes on the death of God in the second part of *The Ego and Its Own* in a 'proto-Nietzschean' sense:

At the entrance of the modern time stands the 'God-man.' At its exit will only the God in the God-man evaporate? And can the God-man really die if only the God in him dies? They did not think of this question, and thought they were through when in our days they brought to a victorious end the work of the Illumination, the vanquishing of God: they did not notice that Man has killed God in order to become now – 'sole God on high.' [...] God has had to give place, yet not to us, but to – Man. How can you believe that the God-man is dead

⁶⁷ Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, Arlington: Richer Resources Publications, 2009, p. 7.

⁶⁸ Stirner, *The Ego and Its Own*, p. 347.

⁶⁹ *ibid.*, p. 348.

⁷⁰ Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, p. 144.

⁷¹ *ibid.*, p. 122.

before the Man in him, besides the God, is dead?⁷²

Indeed, neither Nietzsche nor Stirner was the first or the last thinker who announced 'the death of God'. When they announced the death of God in an anti-Christian way, the idea of 'God is dead' had already become a matter of philosophical interests due to the fact that Hegel had interpreted 'the spirit of his age' with theological propositions.⁷³ The first philosopher was, therefore, the "Lutheran Hegel"⁷⁴ who integrates 'the death of God' into his philosophy by saying "God godself is dead"^{75,76} (and the last thinker of the death of God was Feuerbach).⁷⁷ For Hegel, the idea of the death of God is based on the fact that "God realizes himself concretely in his infinity and identity with and as humanity".⁷⁸ In other words, in Hegel "God finitized Godself, as the self-negation of God" and this God "does not desire to be 'in and for himself' and does not desire to forsake the world in its finitude".⁷⁹ In this respect, in the Hegelian thought, 'thinking spirit' takes the place of God, and the death of God demonstrates the significance of the Enlightenment movement. Yet, when Nietzsche and Stirner proclaimed the death of God, they basically drew attention to the fact that the Western philosophical tradition is based on religious insurrections. It is precisely for this reason that Hegel's pronouncement 'God godself is dead' carries a thought different from that contained in the words of Stirner and Nietzsche. For both Nietzsche and Stirner, God is "the greatest objection to existence so far".⁸⁰ Because if there is a divinity either in the form of God or Man, 'the I' cannot realize himself. Therefore, in the philosophy of Stirner and Nietzsche not only God is dead, but also 'the place of God' is annihilated.⁸¹

According to Heidegger, Nietzsche by pronouncing the word 'God is

⁷² Stirner, *The Ego and Its Own*, p. 154.

⁷³ E. Jüngel, *God as the Mystery of the World*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1983, pp. 63-64.

⁷⁴ Stirner, *The Ego and Its Own*, p. 92.

⁷⁵ Jüngel, *God as the Mystery of the World*, pp. 63-100.

⁷⁶ P. C. Hodgson, P., "Introduction", in G. W. F. Hegel, *Theologian of the Spirit*, Minneapolis: Fortress Press, 1997, p. 15.

⁷⁷ G. Deleuze, *Foucault*, Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2006, pp. 129-130.

⁷⁸ W. Franke, "The Death of God in Hegel and Nietzsche and the Crisis of Values in Secular Modernity and Post-secular Postmodernity", *Religion and the Arts*, Vol.11, 2007, p. 217.

⁷⁹ Jüngel, *God as the Mystery of the World*, p. 74.

⁸⁰ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, New York: Oxford University Press, 2007, p. 25.

⁸¹ D. B. Bergoffen, "Nietzsche's Madman: Perspectivism without Nihilism" in Koelb, C. (eds) *Nietzsche as Postmodernist: Essays Pro and Contra*, Albany: State University of New York Press, 1990, p. 65.

dead' "speaks of the destining of two millennia of Western history".⁸² Therefore, the death of God means, for Nietzsche, the end of metaphysics or in his word Platonism.⁸³ This was an explicit break from not only theology but also anthropology. For Foucault, Nietzsche is the first thinker who "awaken[s] us from the confused sleep of dialectics and of anthropology".⁸⁴ However, in contrast to Foucault's claim, the 'epistemological break' from anthropological thought does not start with Nietzsche but Stirner.⁸⁵ In this context, the anti-humanist critique of philanthropy and anthropology is more indebted to Stirner than to Nietzsche. The concept of God's death in Hegel and Feuerbach resulted in the theologising of humanity and Man took the place of God. For Stirner and Nietzsche, to kill God is to become god oneself. Therefore, "the grand permutation Man-God which has satisfied [transcendental] philosophy for so long"⁸⁶ or in Stirner's word, "God-man", had to die with God within him.⁸⁷ Foucault in a Nietzschean sense significantly interpreted the death of God and the death of Man as engaged, but he was not aware of the fact that it had been pronounced by Max Stirner.

Despite the fact that Kelly states "Foucault himself never actually announced the death of anything",⁸⁸ neither God nor Man;⁸⁹ Foucault ends both *The Archaeology of Knowledge* and *The Order of Things* with an inauspicious prophecy:

As the archaeology of our thought easily shows, man is an invention of recent date. And one perhaps nearing its end.⁹⁰

You may have killed God beneath the weight of all that you have said; but don't imagine that, with all that you are saying,

⁸² M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York; London: Harper & Row, 1977, p. 58.

⁸³ *ibid.*, p. 61.

⁸⁴ M. Foucault, *Aesthetics, Method, and Epistemology: Essential Works of Foucault, 1954-1984 - Volume 2*, New York: The New York Press, 1998, p. 76.

⁸⁵ S. Newman, "Politics of the Ego: Stirner's Critique of Liberalism", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 5, Issue: 3, 2002, p. 3.

⁸⁶ G. Deleuze, *The Logic of Sense*, London: The Athlone Press, 1990, p. 106.

⁸⁷ Stirner, *The Ego and Its Own*, p. 154.

⁸⁸ M. G. E. Kelly, *Political Philosophy of Michel Foucault*, 2009, p. 83.

⁸⁹ C. Colwell, "The Retreat of the Subject in the Late Foucault", *Philosophy Today*, 38, no. 1, 1994, p. 56.

⁹⁰ M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, London and New York: Routledge, 2002b, p. 232.

you will make a man that will live longer than he.⁹¹

It is true that Foucault never says 'Man is dead', but he clearly implies that he will be dead soon and the process has already started. For Foucault, the death of Man started when Nietzsche showed us that the death of God is not the emergence but abolishment of Man, due to the fact that they were both the twins and father-and-son.⁹² Claiming the death of God and the last man are bound, Foucault simply argues that the death of God is not only an event that influences our contemporary culture, but also a process that still "continues indefinitely tracing its great skeletal outline".⁹³ According to Foucault, Nietzsche announces, in this respect, not only the death of God, but also the death of God-Man that was imagined by nineteenth century philosophical thought; therefore, when Nietzsche declared the arrival of superman, he was not pronouncing someone who was more like God than human, but he was pronouncing a new human species who has no relation with God but still does continue to carry on having the image of God.⁹⁴

In Foucault, as in Stirner, the concept of the death of God, death of Man, death of metaphysics and death of humanism are bound. From this point of view, Foucault, similar to Stirner, attempted to provide a way of thinking beyond the discourse of the Enlightenment that located the human and humanism at the centre of the universe.⁹⁵ What Foucault rejects is this 'anthropocentric' dominance over the subject:

What I am afraid of about humanism is that it presents a certain form of our ethics as a universal model for any kind of freedom. I think that there are more secrets, more possible freedoms, and more inventions in our future than we can imagine in humanism.⁹⁶

Similar emphasis can be found in *The Ego and Its Own*. According to Stirner, humanism or in his words 'human religion' forces us to make a separation

⁹¹ M. Foucault, *The Order of Things*, p. 422.

⁹² M. Foucault, *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004, p. 34.

⁹³ M. Foucault, *Aesthetics, Method, and Epistemology*, p. 71.

⁹⁴ M. Foucault, *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*. New York: Semiotext(e), 1996, p. 53.

⁹⁵ N. Power, "Subject" in Bevir, M. (eds), *Encyclopaedia of Political Theory*, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore and Washington DC: SAGE Publications, 2010, p. 1343.

⁹⁶ M. Foucault, "Truth, Power, Self: An Interview" in L. H. Martin, H. Gutman and P. H. Hutton (eds), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Amherst: The University of Massachusetts Press, 1988, p. 15.

between ourselves and 'proper ourselves':

it exalts 'Man' to the same extent as any other religion does its God or idol, because it makes what is mine into something otherworldly, because in general it makes out of what is mine, out of my qualities and my property, something alien – to wit, an 'essence'; in short, because it sets me beneath Man, and thereby creates for me a 'vocation'.⁹⁷

Like Stirner, Foucault sees the classical Kantian notion of freedom as very problematic and attempts to move beyond a post-Kantian sense of ownness;⁹⁸ therefore, by taking an anti-humanist position and tracing the thematic connections between the appearance of Man, humanism, and anthropology in *The Order of Things*, he seems to conclude the fact that theology is overturned by anthropology.⁹⁹

Similar to Stirner, the question of the death of God is not a central concern of Foucault, but the death of Man is what concerns him: the problem is neither the death of God nor whether he exists or not, the problem is the end of Man. Since, when Man killed God, he also took over his place, even 'his language', 'his thought', and 'his laughter'.¹⁰⁰ It is precisely for this reason that "the death of God profoundly influenced our language".¹⁰¹ According to Foucault:

[...] in our day, the fact that philosophy is still –and again– in the process of coming to an end, and the fact that in it perhaps, tough even more outside and against it, in literature as well as in formal reflection, the question of language being posed, prove no doubt that man is the process of disappearing.¹⁰²

As shown, there are startling similarities between Stirner and Foucault not only in the case of the death of God and the end of Man debate, but also in their consideration of Man, of freedom, of anthropology, of humanism, and so on. It is clear that there is no reference to Stirner in Foucault's writings; similar to Nietzsche, Foucault never mentions Stirner.

⁹⁷ Stirner, *The Ego and Its Own*, p. 176.

⁹⁸ Newman, "Stirner and Foucault: Towards a Post-Kantian Freedom".

⁹⁹ Han-Pile, B. (2010) "The "Death of Man": Foucault and Anti-Humanism" in T. O'Leary and C. Falzon (eds) *Foucault and Philosophy*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, p. 121.

¹⁰⁰ Foucault, *The Order of Things*, p. 420

¹⁰¹ M. Foucault, *Aesthetics, Method, and Epistemology*, p. 19.

¹⁰² Foucault, *The Order of Things*, p. 420

Then, how can the thematic connections between these three thinkers be interpreted? At this point, in my opinion, Glassford's relevance is clear by concluding that startling similarities between Stirner and Nietzsche are because of post-Hegelian philosophy;¹⁰³ in like manner, it is possible to say that the "inalterable logic of post-Hegelian philosophy" drove not only Stirner and Nietzsche but also Foucault in the same direction. It is precisely for this reason that Deleuze, maybe the most radical anti-Hegelian, introduces *Nietzsche and Philosophy* in 1962 as against Hegelian philosophy. Similar to Deleuze, Foucault was also a member of the intellectual movement attempting to flee Hegel with the help of Nietzsche's critical reading of Western metaphysics.

Conclusion

In this paper, I have attempted to provide a general framework of Stirner's radical thought and demonstrate his possible influence on Nietzsche's nihilistic philosophy. I have also tried to reflect on the link between Foucault and Stirner through Nietzsche, particularly emphasizing their anti-humanist positions and their considerations of Man and humanity. In relation to this, I have suggested a way of conceiving the intellectual genealogy connecting Stirner, Nietzsche and Foucault. Besides, I have put forward that among them is Hegel's implicit presence, that is to say, Hegelian themes are the common enemy in these thinkers' philosophies. Each thinker deals with the problems of Western metaphysics as well as the 'dark legacy of post-Hegelian philosophy' in his own way. It is precisely for this reason that their thoughts resemble each other significantly and bear such a strong similarity. In this respect, Stirner can be considered as the first thinker of an intellectual tradition which attempts to avoid the tyranny of philosophical idealism.

¹⁰³ Glassford, "Did Friedrich Nietzsche (1844-1900) Plagiarise from Max Stirner (1806-56)?", p. 76.

REFERENCES

- Bergoffen, D. B., "Nietzsche's Madman: Perspectivism without Nihilism" in Koelb, C. (eds) *Nietzsche as Postmodernist: Essays Pro and Contra*, Albany: State University of New York Press, 1990.
- Bonanno, A., "The Theory of the Individual: Stirner's Savage Thought" in *The Anarchist Library*, 1998. [Online] Available at <http://theanarchistlibrary.org/library/alfredo-m-bonanno-the-theory-of-the-individual-stirner-s-savage-thought.pdf> (Accessed 23 March 2013)
- Carroll J., *Break-Out from the Crystal Palace - The Anarcho-Psychological Critique: Stirner, Nietzsche, Dostoevsky*. London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1974.
- Colwell, C., "The Retreat of the Subject in the Late Foucault" in *Philosophy Today*, 38, no. 1, pp. 56-69, 1994.
- Deleuze, G., *The Logic of Sense*, London: The Athlone Press, 1990.
- , *Nietzsche and Philosophy*, London and New York: Continuum, 2002.
- , *Foucault*, Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2006.
- Derrida, J., *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, London and New York: Routledge, 1994.
- Foucault, M., "Truth, Power, Self: An Interview" in Martin, L. H., Gutman H. and Hutton P. H. (eds), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Amherst: The University of Massachusetts Press, 1988, p. 15.
- , *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*, New York: Semiotext(e), 1996.
- , *Aesthetics, Method, and Epistemology: Essential Works of Foucault, 1954-1984 - Volume 2*, New York: The New York Press, 1998.
- , *The Order of Things*, London and New York: Routledge, 2002a.
- , *The Archaeology of Knowledge*, London and New York: Routledge, 2002b.
- , "Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.
- Franke, W., "The Death of God in Hegel and Nietzsche and the Crisis of Values in Secular Modernity and Post-secular Postmodernity" in *Religion and the Arts*, Vol.11, pp. 214-241, 2007.
- Glassford, J., "Did Friedrich Nietzsche (1844-1900) Plagiarise from Max Stirner (1806—56)?" in *Journal of Nietzsche Studies*, No. 18, pp. 73-79, 1999.
- Han-Pile, B., "The "Death of Man": Foucault and Anti-Humanism" in O'Leary, T. and Falzon, C. (eds) *Foucault and Philosophy*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.
- Heidegger, M. (1977) *The Question Concerning Technology and Other Essays*. New York; London: Harper & Row.
- Hodgson, P., C. (1997) "Introduction", Hegel, G. W. F., *Theologian of the Spirit*. Minneapolis: Fortress Press.
- Huneker, J. G. (2011) "Max Stirner" in *The Anarchist Library*. [Online] Available at <http://theanarchistlibrary.org/library/james-g-huneker-max-stirner.pdf> (Accessed 24 March 2013)

The Intellectual Genealogy Connecting Stirner, Nietzsche And Foucault

- Jünger, E., *God as the Mystery of the World*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1983.
- Keiji, N., *The Self-Overcoming of Nihilism*, Albany: State University of New York Press, 1990.
- Kelly, M. G. E., *The Political Philosophy of Michel Foucault*, 1st ed. New York: Routledge, 2009.
- Kinna, R., "Anarchism" in Bevir, M. (eds), *Encyclopaedia of Political Theory*, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore and Washington DC: SAGE Publications, 2010.
- Koch, A. (1997) "Max Stirner: The Last Hegelian or the First Poststructuralist?" in *Anarchist Studies*, 5, pp. 95- 107.
- Leopold, D., "Max Stirner", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011. [Online] Available at <http://plato.stanford.edu/entries/max-stirner/> (Accessed 23 March 2013)
- Löwith, K., *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*, Columbia: Columbia University Press, 1964.
- Mackay, J. H., *Max Stirner: His Life and His Work*, California: Booksurge Publishing, 2005.
- McLellan, D., *The Young Hegelians and Karl Marx*. London: Macmillan, 1969.
- Mitchell, D. R., *Heidegger's Philosophy and Theories of the Self*. Wiltshire: Ashgate, 2001.
- Murthy, V., "Chinese Revolutionary Thought" in Bevir, M. (eds), *Encyclopaedia of Political Theory*, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore and Washington DC: SAGE Publications, 2010.
- Newman, S., *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the Dislocation of Power*. Lanham: Lexington Books, 2001.
- , "Politics of the Ego: Stirner's Critique of Liberalism" in *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 5, Issue: 3, pp. 1-26, 2002.
- , "Stirner and Foucault: Towards a Post-Kantian Freedom", in *Postmodern Culture*, Vol. 13/2, 2003.
- , "Introduction: Re-encountering Stirner's Ghosts" in Newman, S. (eds) *Max Stirner*. New York: Palgrave MacMillan, 2011.
- Nietzsche, F., *The Will to Power*. New York: Vintage Books, 1968.
- , *Thus Spoke Zarathustra*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- , *Ecce Homo*. New York: Oxford University Press, 2007.
- , *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, Arlington: Richer Resources Publications, 2009.
- Power, N., "Subject" in Bevir, M. (eds), *Encyclopaedia of Political Theory*, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore and Washington DC: SAGE Publications, 2010.
- Stepelevich, L. S., "The Revival of Max Stirner" in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 35, No. 2, pp. 323-328, 1974.
- , "Max Stirner as Hegelian" in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 46, No. 4, pp. 597-614, 1985.
- Stirner, M., *The Ego and Its Own*. London: Rebel Press, 1993.
- Zeitlin, I. M., *Nietzsche: A Re-Examination*. Oxford: Polity Press, 1994.

DERRIDA-FOUCAULT TARTIŞMASINI YENİDEN OKUMAK: FOUCAULT'DA DÖNEMLEŞTİRME VE TARİHSELLİK SORUNU

Emre KOYUNCU*

ÖZET

Derrida-Foucault tartışması iki filozofun Descartes'ın yöntemsel şüpheciliğinde deliliğin oynadığı rol konusundaki görüş ayrılıklarıyla başlamış, zamanla yirminci yüzyılın en kompleks felsefi tartışmalarından biri haline gelmiştir. Bu makale, filozofların Descartes yorumlarını karşılaştırmaktan ziyade, Derrida'nın Lévi-Strauss eleştirisine müracaat ederek tartışmayı tarihsel tikellerin yapının genel bakış açısından yorumlanmasında düğümlenen, yapısalcılığa ilişkin bir problem olarak sunmakta ve böylece Derrida'nın Foucault'nun arkeolojik çalışmalarındaki dönemleştirme girişimlerine ilişkin eleştirileri ile Foucault'nun bu eleştirilere verdiği yanıtları yeni bir diyaloga sokmaktadır. Makale, son adımda, tartışmanın altında yatan problemleri değerlendirmek için müracaat ettiği Deleuze'ün yapısalcılık kavrayışını bu tartışmada alınabilecek üçüncü bir pozisyon olarak sunar, çünkü Deleuze'e göre, bu tartışmanın da üzerinde yükseldiğini söyleyebileceğimiz, yapısalcılıkta tarih ile yapı arasında bir gerilim olduğu varsayımı, tarih bizzat yapının bir ürünü olarak kavrandığında geçerliliğini yitirir.

Anahtar Kelimeler: Derrida, Foucault, Deleuze, Lévi-Strauss, yapısalcılık, dönemleştirme, tarihsellik

(The Derrida-Foucault Debate Revisited: The Problem of Periodization and Historicity in Foucault)

ABSTRACT

The Derrida-Foucault debate, which started as a disagreement between the two philosophers about the role of madness in Descartes' methodological scepticism, has eventually evolved into one of the most complicated philosophical debates of the twentieth century. Rather than scrutinizing the two philosophers' respective interpretations of Descartes, this article refers to Derrida's critical reading of Lévi-Strauss in an attempt to reframe the debate as a problem of interpretation of historical particularities from the general perspective of structure, thereby putting in a new dialogue Derrida's criticism of Foucault's periodization of history in his archeological works and Foucault's response to Derrida. Deleuze's conception of structuralism suggests the possibility of a third position in the debate, because, for Deleuze, the presumed tension between history and structure, which incidentally underpins the entire debate between Derrida and Foucault, becomes irrelevant when history is conceived as a product of the structure itself.

Keywords: Derrida, Foucault, Deleuze, Lévi-Strauss, structuralism, periodization, historicity

* Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü yarı-zamanlı öğretim elemanı
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2017 Bahar, sayı: 23, s. 17-35
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Michel Foucault 1977-78 yıllarında Collège de France'ta verdiği *Güvenlik, Toprak, Nüfus* başlıklı seminerin ilk oturumunda kuramsal söylemlere belli bir buyruğun, belli bir reçetenin eşlik etmesi gerektiğine ilişkin yaygın okur beklentisini eleştirdikten ve kendi kuramsal tespitlerinin bir buyruk değil, bir işaret fişeği ya da bir taktik önerisi gibi değerlendirilmesi gerektiğini ifade ettikten sonra, bir filozof olarak ilk ve son kez bir buyruk, üstelik "kategorik ve koşulsuz" bir buyruk ileri sürer: "Asla polemige girmeyin".¹ Foucault'nun bu buyruğunun gerekçesi, polemiklerin felsefenin hakikatle kurduğu ilişkiyi yavanlaştırarak, hakikat mücadelesini verimsiz bir laf dalaşı düzeyine indirdiğini düşünmesidir. Polemige ilişkin bu sert tutumuna rağmen, Foucault'nun çağdaşı olan bazı düşünürlerle, söz gelimi Chomsky ve Habermas ile, doğrudan ya da dolaylı olarak girdiği polemikler Foucault'nun yapıtında büyük dönüşümlere yol açmamış olsa bile yapıtının alımlanışı açısından önemli duraklar teşkil etmiştir. Foucault'nun bu felsefi karşılaşmalarının en önemlilerinden biri, belki de en çetini, Derrida ile giriştiği, Descartes'ın *Cogito'suna* ilişkin yıllar süren tartışmasıdır. Bu tartışma Foucault'nun ölümünden sonra dahi Derrida'nın metinlerinde yer yer yeniden belirmiş ve bütün bu süreçte başka tarafların da tartışmaya katılmasıyla karmaşıklaşarak yirminci yüzyılın en önemli polemiklerinden biri halini almıştır. Foucault-Derrida tartışmasının birbirlerini anlamaya ve anlaşmazlığın altında yatan felsefi sorunları kristalleştirmeye çalışan iki taraf arasında geçmesi açısından Foucault'nun felsefenin hakikatle ilişkisini yavanlaştıran polemikler tanımlamasına uymadığını, daha ziyade, bu tartışmanın yirminci yüzyıla damgasını vurmuş iki filozofun kavramları, problemleri ve felsefi tarzları arasındaki derin ayrılıkları göstermek için bir fırsat olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Bu büyük, belki de uzlaştırılmaz farkların gösterilmesi, çoğu zaman "postmodern düşünürler" gibi aceleci bir yaftayla aynılaştırılan bu filozofların kendi seslerini duyurabilmeleri için de yeni bir imkan yaratabilir.

Tartışmanın başlangıcı Derrida'nın 1963 yılında yazdığı, Foucault'nun 1961 tarihli *Deliliğin Tarihi*² kitabındaki [*Folie et Déraison*:

¹ Michel Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France 1977-78*, çev. Graham Burchell, Palgrave MacMillan, New York, 2009, s.18.

² Bu kitabın 1961 yılında basılan uzun versiyonunun daha sonra yapılan tüm eklemeleri içeren İngilizce çevirisi için bkz. Michel Foucault, *History of Madness*, ed. Jean Khalfa, çev. Jonathan Murphy ve Jean Khalfa, New York: Routledge, 2006. Fransa'da 1964 yılında yayımlanan kısaltılmış versiyonu için bkz. Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. çev. R. Howard, New York: Random House, 1965.

Histoire de la folie à l'âge classique] Descartes okumasında *Cogito*'nun inşasının deliliğin değerlendirme dışı bırakılması hamlesine yaslandığı yorumunu değerlendirdiği makalesine³ uzanır. Foucault bu makaleyi hemen yanıtlamamış, ancak kitabı üzerindeki çalışmalarını sürdürmüş ve bu süreçte, ilkin, 1964 yılında 1961'de yayınladığı kitabın kısaltılmış bir versiyonunu adını da revize ederek [*Histoire de la folie à l'âge classique*] yayımlamıştır, Daha sonra, 1972'de Japonya'da çıkan *Paideia* dergisi için Derrida'nın eleştirilerine doğrudan karşılık verdiği "Derrida'ya yanıt" başlıklı bir makale kaleme almıştır. Foucault ayrıca 1972'de kitabın ilk ve uzun halini gözden geçirerek yeni bir önsözle yeniden yayımlamış [*Histoire de la folie à l'âge classique*] ve bu kitabın sonuna yine Derrida'nın eleştirilerini yanıtladığı "Benim Bedenim, Bu Kağıt, Bu Ateş" başlıklı yeni bir metin eklemiştir.⁴ Foucault'nun bu makalesine bu sefer Derrida'nın yanıt vermesi uzun sürmüştür, Foucault'nun ölümünden yedi yıl sonra, 1991'de sunduğu "Freud'a Adil Davranmak': Psikanaliz Çağında Deliliğin Tarihi" başlıklı bir metinle birlikte Derrida tartışmayı yeni bir bağlamda tekrar alevlendirmiştir.

Derrida ile Foucault'nun birbirlerine doğrudan hitap ettiği kaynaklar sınırlı olsa da bu tartışmanın izlerini ve daha önemlisi, bu tartışmaya hayat veren koşulları filozofların diğer çalışmalarında da tespit etmek mümkündür. Söz gelimi bu tartışmanın izlerini filozofların Artaud okumalarında süren Harrison, Foucault ve Derrida'nın birbirlerinin aynadaki imgeleri olduğunu söyler.⁵ Harrison'a göre, Foucault'nun açmazı tarihsel olarak belirlenmiş bir ânı o andan ihraç edilmiş olan bir unsur açısından kavramaya çalışmaksa, Derrida'nın açmazı da aynı hamleyle hem belirli bir ânı hem de bütün sonlu ve belirlenmiş yapıları aşan unsurları kavramsallaştırmaya çalışmasıdır.⁶ De Ville ise bu tartışmanın sathını filozofların Blanchot yorumlarını içine alacak şekilde genişletir. De Ville'e göre Derrida ile Foucault arasındaki anlaşmazlıkların altında filozofların ortaklaştıkları, geleneksel metafizikten uzakta bir zemin bulunur. Foucault

³ Bu makalenin nihai versiyonu 1967 yılında yayımlanmış olan *L'Écriture et la Différence*'ta yer alır. Bkz. Jacques Derrida, "Cogito and the History of Madness." *Writing and Difference*. çev. Alan Bass, Chicago: The University of Chicago Press, 1978, ss. 31-63.

⁴ Michel Foucault, "My Body, This Paper, This Fire", *Essential Works, Volume 2: Aesthetics, Method, and Epistemology*. çev. Geoffrey Bennington, ed. James D. Faubion, New York: The New Press, 1998. ss. 393-417.

⁵ Harrison, Wendy Cealey. "Madness and Historicity: Foucault and Derrida, Artaud and Descartes", *History of the Human Sciences*, 20, 2007, s 86.

⁶ A.g.e., s. 100.

belirli bir andaki olumsal ihraçlara yoğunlaşırken, Derrida ihracın mantığını bizzat yasanın işleyişinde bulmaktadır.⁷ Harrison ve de Ville'in aksine, Campillo, biyografik detaylarla zenginleştirdiği incelemesinde iki filozofu uzlaştırmaktan kaçınır. Camillo'ya göre, Derrida'nın tarihselliğin genel koşullarına ilişkin "yarı-aşkınsal" incelemesi ile Foucault'nun tarihselliğin tikel koşullarına ilişkin "yarı-ampirik" incelemesi arasındaki görünürdeki yöntemsel ayrışmanın altında ahlaki bir fark yatmaktadır. Foucault'nun etik kavrayışı, semavi dinlere özgü adalet bazlı ahlaktan ziyade özyönetimi öne çıkaran Greko-Romen etiğinden beslenirken, Derrida'nın ahlaki mülahazalarında bu iki gelenek arasına çizilen sınır sorunsallaştırılmaktadır. Camillo'ya göre filozofların başkaya yönelik tutumları tarih kavrayışlarında ve genel olarak epistemolojilerinde güçlü bir şekilde yankılanmaktadır.⁸

Derrida-Foucault tartışmasının tohumlarını bulabileceğimiz bir diğer kaynak, Derrida'nın Lévi-Strauss özelinde yapısalcılığı eleştirdiği, klasikleşmiş "İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun" makalesidir. Derrida bu makalesinde Lévi-Strauss'un yirminci yüzyılın ortalarında ortaya koyduğu çalışmalarının felsefe tarihinde bir kopmaya işaret ettiğini öne sürer.⁹ Bu kopuş yapısalcılığın daha önceki yapı kavrayışlarından bir merkezlesizleşme jestiyle ayrılan yeni bir düşünce kipi olarak ortaya çıkmasıyla ilgilidir. Lévi-Strauss'un yapısalcılığı kendi döneminin yaygın iki düşünce formunun, fenomenolojinin ve varoluşçuluğun sert bir eleştirisiyle şekillenmiştir. Lévi-Strauss'un odağında özne/nesne ilişkisi bulunur ve bu bağlamda, Saussure'ün dilbiliminden yola çıkarak, ampirik verileri işlemek ve yorumlamak için yeni bir yöntemle karşımıza çıkar. Lévi-Strauss antropolojik düşünceyi ampirik tikellerin zamansal sürekliliğine endekslemek yerine ampirik gözlemlerin altında yatan diferansiyel sistemi, yapısal bir düşünce biçimini sunmayı hedefler.¹⁰ Bu yöntem, kuşkusuz kesintisiz bir süreklilik sağlamayı öncelikli bir amaç olarak alan yaklaşımlardan yapıları gözden çıkarmamasıyla ayrılmaktadır. Derrida'nın bu makalesi Foucault ile olan tartışmasıyla yakından ilgilidir,

⁷ De Ville, Jacques. "Madness and the Law: The Derrida/Foucault Debate Revisited", *Law and Critique*, 21, 2010, s. 19.

⁸ Campillo, Antonio. "Foucault and Derrida: The History of a Debate on History", çev. Constantin V. Boundas, *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities*, 5(2), 2010, ss. 130-131.

⁹ Jacques Derrida, "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences." *Writing and Difference*, çev. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1978, ss. 278-293.

¹⁰ Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, çev. John ve Doreen Weightman. New York: Penguin Books, 1992, s.58.

çünkü Foucaultcu arkeoloji ve soybilim kesintisizliği varsayan bir tarihsel anlatı yaratmaktan kaçınan iki yaklaşımı temsil eder. Foucault'nun çalışmaları kurumsal pratiklerin ve bunların ilişkili olduğu bilgi külliyyatının tarihsel serimlenişini kavramsallaştırma ve dönemselleştirme girişimi olarak görülebilir. Derrida'nın burada dikkatini çeken felsefi sorun, gerek Foucault'nun arkeolojisinde gerek Lévi-Strauss'un antropolojisinde olsun, bu kesintilerin açıklanma tarzına yahut düşüncelerin ve olayların zaman dahilinde daha genel bir sistem ile ilişkilendirilme biçimine dairdir.

Her ne kadar Foucault-Derrida tartışmasının başlangıç noktasını farklı Descartes yorumları oluştursa da, özellikle Derrida'nın son makalesinde, deliliğin ve aklın kartezyen *Cogito*'nun inşasında nasıl bir rol oynadığı sorusunu bütünüyle bir yana bırakıp Freud'un tarihsel olarak nasıl kategorize edileceği sorusunu irdelemesi, bu tartışmanın kaynağının bir metnin yorumlanışındaki farklılıklardan ibaret olmadığını, daha ziyade, bilhassa Derrida'nın bakış açısından, bu filozofların metinlerinin bizzat birer olay olarak daha genel bir tarihsel bağlamla nasıl ilişkilendirileceği sorusu etrafında döndüğünü göstermektedir. Öyleyse bu tartışmanın asıl ekseninin tarihsellik sorusu, en geniş anlamıyla olayın tarihselleştirilmesinin parametrelerinin belirlenmesi sorusu olduğunu söylemek mümkündür. Derrida, Lévi-Strauss'ta yapının yapısallığını sorunsallaştırdığı gibi, Foucault'da tarihin tarihselliğini sorunsallaştırma peşindedir. Bu itibarla, bu yazının amacı Foucault-Derrida tartışmasında kimin Descartes yorumunun doğru ya da daha isabetli olduğunu ilan etmekten ziyade, Derrida'nın yapının yapısallığını ve tarihin tarihselliğini odağına aldığı iki farklı sorunsallaştırma güzergahının birbirleriyle kesişim noktalarını yüzeye taşımak ve bu tartışmanın altında yatan felsefi problemleri masaya yatırmaktır. Bu problemleri değerlendirirken Gilles Deleuze'ün 1967 tarihli "Yapısalcılığı Nasıl Tanırız?" başlıklı kısa makalesinden faydalanacağım.¹¹ Deleuze'ün yapısalcılığın temel kriterlerini belirlemeye koyulduğu ve hem kendini hem de Foucault'yu, şaşırtıcı bir şekilde, Lévi-Strauss, Lacan, Althusser gibi diğer yapısalcı filozoflarla ortak bir hat üzerinde konumlandığı bu yazısı, yapısalcılığın gücünü muhafaza etmek için tedbirli olması gereken kazalara işaret etmesi itibarıyla bu tartışmanın yeni bir haritasını çıkarmaya yardımcı olacaktır.

¹¹ Gilles Deleuze, "How do we recognize structuralism?", *Desert Islands and Other Texts*, ed. David Lapoujade. çev. Michael Taormina. New York: Semiotext(e), 2004, ss. 170-196.

1. Derrida'nın Lévi-Strauss Eleştirisi: Yapının Yapısallığı

Lévi-Strauss, *Triste Tropique*'te kendi metodolojisinin birbirini izleyen olaylar dizisi olarak kavranan tarihten farkını ifade etmek için çocukluğundan itibaren ilgisini çektiğini belirttiği jeoloji disiplinine başvurur.¹² Lévi-Strauss'a göre jeolojik bir çalışmada araştırmacının karşılaştığı her taş kendi bünyesinde geçirdiği bütün dönüşüm, mutasyon ve aşınmanın izlerini taşır. Bu durum jeologu tarihçilerin çalışma tarzından farklı bir yöntem benimsemeye sevk edecektir. Zira tek bir taş önümüzde aynı anda iki ayrı ufuk açmaktadır: o taşla hem spesifik olarak önümüzde duran taşı inceleme imkanını hem de taşın geçtiği dönüşümleri yöneten jeolojik yasaları gözlemeleme imkanını buluruz. Diğeri bir deyişle, bu taşı inceleyerek diferansiyel bir ilişki ağında her taşı kendi tekilliğiyle mümkün kılan bir yapıya ulaşma imkanı buluruz. Öyleyse jeolojinin temel gayesinin tikel örneklerden yola çıkarak, tikelleri mümkün kılan tümelleri bulmak olduğunu söyleyebiliriz. Lévi-Strauss'un Freud'un yapıtına ilgi duymasının nedeni tam da budur: psikanaliz bireylerin mevcut durumunu bir "canlı tablo" olarak ele almakta ve bu tablolardan yola çıkarak bilinçdışını yöneten yasaları bulmayı hedeflemektedir.¹³ Burada ampirik verilere atfedilecek değer son derece hassas bir sorundur, zira yapısal ilişkilerin kavranabilmesi için belirli bir noktadan sonra aktüel deneyimlerin göz ardı edilmesi gerekecektir, yani bir kopuşun olması zorunludur. Lévi-Strauss'a göre hem varoluşçuluğun hem de fenomenolojinin aşamadığı güçlük burada yatar. Bir yanda fenomenoloji deneyim ile gerçeklik arasında tam bir süreklilik olduğunu varsayarken, öte yanda varoluşçuluk varlığın yalnızca "benimle" ilişkili olarak anlaşılabilmesine imkan tanımakta ve böylelikle her iki yaklaşım da sürekliliği temel alan metafiziksel geleneği sürdürmektedir.¹⁴ Nasıl ki Saussure balta sözcüğünü bir gösterge olarak alıyorsa, Lévi-Strauss da baltanın kendisini bir gösterge olarak alacak, böylelikle antropolojik çalışmaları Lévi-Strauss'a toplumları, kültürleri ve gelenekleri anlamının anahtarını sunacaktır.¹⁵ Lévi-Strauss'a göre sosyal antropoloji ile doğa bilimleri arasında temel bir fark vardır: Çeşitli unsurlar arasındaki ilişkileri tayin edebilmek için değışkenleri diledikleri gibi değıştirip test etme lüksüne sahip doğa bilimcilerin aksine, sosyal antropologun deney yapma şansı varsa bile deney koşullarını bizzat oluşturma şansı yoktur. Sosyal

¹² Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, s. 56.

¹³ A.g.e., s.57.

¹⁴ A.g.e., s. 58.

¹⁵ Claude Lévi-Strauss, "The Scope of Anthropology", *Structural Anthropology Vol. 2*, çev. Monique Layton. New York: Basic Books, 1976. s. 11.

antropolojinin araştırma nesnesi zaten hep oradadır ve antropologun müdahalesinden bağımsız olarak varlığını sürdürür. Bu yüzden değişkenlerin ve sabitlerin tayin edilmesi, yani araştırma nesnesinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak yapısal kategorilerin oluşturulması antropologun öncelikli sorumlulukları arasındadır.

Derrida “İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun” makalesine yapısalci yaklaşımın düşünce tarihinde hayat verdiği merkezlesizleşme hamlesinin önemini teslim ederek başlar. Bu merkezlesizleşmenin izlerini Heidegger’in Varlık’ı yeniden değerlendirme girişiminde, Freud’un bilinçdışına yaptığı vurguda ya da Nietzsche’nin metafizik eleştirisinde sürmek mümkündür.¹⁶ Ancak Derrida’ya göre Lévi-Strauss’un antropolojisi yapısalciğe yeni bir soluk getirirse de bu uzun soluklu olmamıştır. Zira başkılığın teslim edilişi üzerine kurulmuş bir disiplin olarak etnoloji tarihsel olarak yapı anlayışındaki bu kopuşla aynı döneme denk gelmiş olsa bile, Avrupa gelenekleri ve değerleri çerçevesinde işlemesi itibarıyla Avrupamerkezcilik etnolojinin yakasını bırakmaz. Yine de amaçları ve temeli arasındaki bu gerilime, bu çelişkiye rağmen etnolojinin imkansızlığından söz etmek mümkün değildir, çünkü Derrida’ya göre etnolojinin imkanı daha ziyade bir “ekonomi” yahut “strateji” meselesidir; diğer bir deyişle, söz konusu çelişkinin düşüncenin topolojisinde nasıl yankılandığıyla ilgilidir.¹⁷

Derrida’nın Foucault analizi için bilhassa önem taşıyan “düşüncenin ekonomisi” ifadesiyle ne kastettiğini daha iyi anlamak için Derrida’nın Lévi-Strauss’un çalışmalarındaki doğa/kültür karşıtlığıyla ilgili yorumuna bakabiliriz. Lévi-Strauss her ne kadar bu terimlerin yaygın kullanımlarını benimsiyor olsa da *Akrabalığın Temel Yapıları* çalışmasında her iki kavramın da karşısında çaresiz kaldığı bir olguyu gündeme getirecektir: ensest yasağı. Ensest yasağı, bir yandan evrenselliği itibarıyla doğal bir kısıtlamaya benzerken, öte yandan toplumsal ilişkileri düzenlemesi ile toplumsal bir inşa gibi görünmektedir. Ne doğa da ne de kültür tek başına “ensest yasağı”nı açıklamaya yetmektedir. Ensest yasağı adeta doğal bir karakteri olan toplumsal bir kural gibi işlemektedir. Derrida’ya göre her iki kategoriden de taşan bu olgu karşısında, bu karşıtlığın bizi karşı karşıya bıraktığı bu çıkmazda iki temel seçeneğimiz vardır. Ya bu kategorileştirmenin varsayımlarını ve hedeflerini tetkik ederek bu kavramların sınırlılıklarını ifşa etmeye koyuluruz ya da Lévi-Strauss’un

¹⁶ Jacques Derrida, “Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences.”, s. 280.

¹⁷ A.g.e., s. 282.

yolundan giderek bu kategorileri doğruluk değeri olmayan birer araç statüsüne indirgeriz. Derrida'nın eleştirisi Lévi-Strauss'un bu seçimine odaklanır. Bu kategorilerin doğruluk değerlerini reddetmenin kimi metodolojik faydaları olabilir, örneğin bu ayrımın barındırdığı sorunların bütün bir düşünce istemine sirayet etmesinin önüne geçebilir, ancak bunun bir maliyeti de olacak, düşünceyi Derrida'nın "negatiflik" ya da "nostalji" adını verdiği bir dizi yeni sorunla baş başa bırakacaktır.¹⁸ Lévi-Strauss'un etnolojik çalışmalarına arkaik, örnek bir topluma duyulan nostaljinin musallat olması, metinlerine daima bir "varlık etiği"nin gölgesini düşürecektir. Bu nostalji, bulunuş metafiziğiyle olan iş birliği nedeniyle Lévi-Strauss'un yücelttiği, kopuşları ve süreksizliği kucaklayan tarih anlayışıyla çelişecektir. Bu sebeplerle, Lévi-Strauss'un yöntemi geleneksel tarih anlayışının sınırlılıklarını ortaya koymak adına son derece elverişli bir zemin kuruyor olsa bile, yapısalcılığı nihayetinde tarihin dışında konumlandırarak "zamanın ve tarihin nötrleştirilmesi" ile sonuçlanacaktır.¹⁹ Üstelik bu yöntem yapının tutarlılığını korumak adına olguları göz ardı etmeye başlayacak ve nihayetinde tarihsel dönüşümlerin ancak birer sıçrama olarak kaydedilmesi mümkün olacaktır. Bu açıdan Derrida'nın Lévi-Strauss okuması yapının yapısallığı ile tarihin tarihselliğini iç içe geçmiş iki problem olarak önümüze koyar.

Derrida'nın aynı kitaptaki Foucault'nun *Deliliğin Tarihi* kitabını mercek altına aldığı makalesi "Cogito ve Deliliğin Tarihi" bu çifte problemin ikinci eksenine yoğunlaşmış gibidir. Lévi-Strauss ile Foucault üzerine yazılmış bu iki ayrı metni birbirlerine indirgemek, bu makalelerin yazarlarla kurduğu özel ilişkileri göz ardı etme riskini taşır, ancak yine de Derrida Foucault'nun kurduğu arkeolojik yapıların deliliğin dışlanması tarih bünyesine kaydetmeye çalışırken tarih dışı bir konum almaya meylettğini söylediğinde bu iki eleştiri arasındaki paralellik gözden kaçamayacak denli belirgin bir hale gelir.

2. Derrida'nın Foucault Eleştirisi: Tarihin Tarihselliği

"Cogito ve Deliliğin Tarihi" başlıklı makalesinde Derrida Foucault'nun *Deliliğin Tarihi* kitabındaki, deliliğin akıldan koparılabilir onunla karşılaştırılmasının modern bir olgu olduğu, *Cogito*'nun hiçbir zaman delirmiş bir özneye karşılık gelemeyeceği iddialarını masaya yatırır. Derrida'nın burada Foucault'ya yönelttiği soruları iki başlık altında

¹⁸ A.g.e., s. 284.

¹⁹ A.g.e., s. 291.

toplayabiliriz. Derrida öncelikle metnin konumlandığı tarihsel koşullarla ilişkili olarak Foucault'nun *Cogito* yorumunun geçerliliğini sorgular. Derrida'nın "*Cogito* bu anlama, Foucault'nun ona tayin ettiği verili anlama gelir mi?" yahut "Bu anlam tarihselliği tarafından tüketilir mi?" soruları, metin ile metnin tarihsel koşulları arasındaki gerilimin metnin anlamına ve yorumlanışına yansımalarını Foucault'nun yorumu özelinde tartışmaya açma amacını taşır.²⁰ İkinci soru grubu ise yalnızca Descartes'ın *Cogito*'sunu değil, onu model alan bütün olanaklı *Cogito* anlayışlarını mercek altına alır. Bu şekilde Derrida, Foucault'nun *Deliliğin Tarihi* çalışmasının sırtını yasladığı türden bir akıl-delilik karşıtlığını başka biçimlerde tesis etmeye çalışan ya da varsayan özne kavrayışlarını da içine alacak bir şekilde eleştiri sathını genişletir.

Tüm bu sorular Foucault'nun deliliğin tarihini yazmaktaki hedeflerini sorgulamaktadır. Foucault'nun bu çalışmasında temel vaadi deliliğin tarihini yazmaya koyulurken bunu aklın perspektifinden ve deliliği evcilleştirerek değil, deliliğin kendi sesini duyurmasının imkanlarını yaratarak yapmaktır. Diğer bir deyişle, bu arkeoloji çalışması bir dilin tarihini yazmaktan çok, suskunluğun arkeolojisi olacaktır. Derrida Foucault'nun terminolojik ayrımlarına kuşkuyla yaklaşır: arkeoloji, bir yöntem olarak, tarihin düzenli ve belli bir sentaksı takip eden dilinden gerçek anlamda nasıl farklı olabilir? Foucault, arkeolojik yöntemi tarihsel yönetime tercih ederken bir suçu yargılamaya soyunmaktadır, ancak Derrida'ya göre "böylesi bir yargılama imkansız olabilir; [zira] duruşmalar ve hüküm, birbirlerine eklemelişleri itibarıyla, durmaksızın suçu yinelerler".²¹ Suskunluğun arkeolojisi yalnızca iki şekilde mümkündür: ya aklın dilinin tarafına geçmekten sakınmak için suskun kalınacak ya da "sürgün yolunda delinin ardından" gidilecektir.²² Bir kavram olarak tarih zaten rasyonelliğin alanına ait olup deliliğin tarihini yazmak onu Aklın sütunları üzerine yerleştirmeksizin imkansızdır. Bu yüzden Derrida Foucault'nun Descartes'a atfettiği tarihsel öneme kuşkuyla yaklaşacaktır. Aslında klasik çağ öncesinde Descartes'tekine benzer dışlama hamleleri tespit ettiğinde Foucault'nun kendisi de bir kuşkuya kapılır. Peki öyleyse Descartes'in deliliği dışlamasını bu denli özel kılan nedir? Üstelik Descartes'ı bir dönüm noktası olarak tayin etmek bir başka tehlikeyi daha gündeme getirecek, bu noktanın öncesini homojen bir blok olarak ele almayı gerektirecektir. Kısacası, Foucault tarihin olanağının bir dışlamaya bağlı

²⁰ Jacques Derrida, "Cogito and the History of Madness." *Writing and Difference*. çev. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1978, s.33.

²¹ A.g.e, s. 35.

²² A.g.e, s. 36.

olduğunu söylerken, Derrida tarihin koşulunun tarihsel bir an olarak işaretlenmesine itiraz etmektedir.

Derrida'ya göre Foucault'nun Descartes yorumundaki bütün bu sorunlara son derece sorunlu bir delilik kavrayışı eşlik eder. Foucault, "şüpheli bir kaynaktan alınmış, yaygın ve tartışmalı bir delilik kavrayışı"nı benimsemiştir.²³ Foucault'ya göre Descartes'ın şüpheli yönteminde deliliğin akıbeti duyuşsal yanılı alanına hapsedilmektedir. Descartes duyuşdaki yapısal sapmaları dikkatli bir şekilde ele almasına rağmen deliliğe aynı özeni göstermeyecek ve bunu "[d]üşünürken, açık ve seçik fikirlere sahipken deli olmam mümkün değildir" argümanı ile temellendirecektir.²⁴ Foucault'ya göre Descartes'ın rüya durumunu ele aldıktan sonra, deliliği de değerlendirilmiş olarak varsayıp geçiştirmesi basitçe bir dikkatsizlik olmayıp bir yanılı olarak deliliğin ahlak yoksunluğu ve hatta günah olarak kaydedileceği bir çerçeveye giden yolları döşemektedir. Derrida'nın göstermeye çalıştığı ise, Descartes'ta düşünen öznenin ya da Aklın kuruluşunun deliliğin kontrol altına alınıp evcilleştirilmesi ya da bütünüyle dışarıda bırakılması hamlesine yaslanmadığıdır. Derrida Descartes'ın bu metinde deliliğe ilişkin bir konum almak peşinde olmadığını söyler; "*Cogito*'nun delilikten kaçmasının yegane nedeni, *Cogito*'nun kendi momenti dahilinde, kendi otoritesi altında, *ben deli olduğumda dahi*, düşüncelerim bütünüyle delice olduğunda dahi geçerli olmasıdır [...] Bu şekilde elde edilmiş bir kesinliğin, etrafı sarılmış bir delilikten korunmaya ihtiyacı yoktur, çünkü o bizzat delilik dahilinde saptır ve ayakta tutulur... Descartes asla deliliği hapsedmemiştir, ne doğal şüphe safhasında ne de metafiziksel şüphe safhasında. Yalnızca ilk safhanın ilk aşamasında, doğal şüphenin hiperbolik olmayan momenti kapsamında dışarıda bıraktığını iddia etmiştir".²⁵ Derrida'nın vurgusu yalnızca Foucault'nun deliliğin tarihini yazmaya ilişkin girişiminin başarısız olduğu iddiası üzerinde değil, aynı zamanda bütün bir felsefe tarihi için söz konusu olduğunu söyleyebileceğimiz bir başarısızlık üzerindedir, zira Derrida'ya göre akıl her halükarda yalnızca deliliği hapsedmek suretiyle kendi kendini kavramsallaştırabilecektir. Öyleyse Foucault'nun yorumu basitçe felsefenin tarihselleştirilmesine dair bir sorun değil, aynı zamanda tarih felsefesine ait, tarihselliğin kendisine ait bir sorundur. Foucault'nun düşünmenin yarı-aşkınsal koşullarını belirli bir tarihsel olaya indirgemesi akıl ile delilik arasında nesnel bir karşıtlığı en başından varsaymasıyla mümkün olur.

²³ A.g.e., s. 41.

²⁴ A.g.e., s. 52.

²⁵ A.g.e., ss. 55-56.

Derrida'ya göre ise aklın krizi, deliliği dışarda tutmak suretiyle felsefenin kendi kendini unutuşu "çoktan başlamıştır ve sonu gelmeyecektir".²⁶ Bir bakıma, tarihi Foucault'nun kullandığı anlamda alırsak, deliliğin tarihi zaten aynı zamanda aklın tarihi olmalıdır.

3. Foucault'nun Yanıtı: Metnin Tarihsel Özgüllüğü

Foucault, Derrida'nın bu eleştirilerini uzun bir süre yanıtsız bırakmış ancak *Deliliğin Tarihi*'nin 1972 tarihli ikinci baskısında kitap sonuna iki yeni bölüm eklemiştir. Bu bölümlerden birinde Foucault Derrida'nın kendi Descartes okumasına yönelttiği eleştirilerini ele alır.²⁷ Ancak bu metinde Foucault'nun Derrida'nın bütün sorularını dikkate aldığını söylemek mümkün değildir. Foucault'ya göre Derrida'nın eleştirisi Descartes'in meditasyonlarına baştan sona sirayet etmiş olan bir akıl-delilik ayrımının felsefi önemini ihmal etmekle malul olduğu için, Derrida'nın sorularına temel teşkil eden bu ihmalin ifşa edilmesi Derrida'nın eleştirilerine toptan ve yeterli bir yanıt niteliği taşıyacaktır. Nasıl ki Derrida *Deliliğin Tarihi*'ndeki birçok tartışmayı bir kenara bırakıp bu çalışmayı Foucault'nun Descartes okumasına indiriyorsa, Foucault da aynı şekilde salt Derrida'nın Descartes okumasına yoğunlaşacak, Derrida'nın bu okumadan yola çıkarak gündeme getirdiği diğer sorunlara kayıtsız kalacaktır.

"Benim Bedenim, Bu Kağıt, Bu Ateş" başlıklı yazısında Foucault, yeniden, deliliğin dışarıda bırakılmasının *Cogito*'nun inşasında ne denli önemli bir rol oynadığını göstermeye koyulur. Derrida'nın deliliğin çok daha uç bir zihin durumu olan rüya olgusunun değerlendirilmesiyle zaten hesaba katılmış olduğu iddiasının aksine, Foucault, belli bir rasyonelitenin, bunun üstüne inşa edilmesi bakımından da Descartes'in bütün bir felsefi girişiminin ayakta tutulması adına, deliliğin sistematik bir şekilde ihmal edildiğini kanıtlamaya girişir.²⁸ Foucault'ya göre rüya kuşku duymak için son derece güvenli bir alan açar, zira rüyada söz konusu olan basitçe duyusal yanılgılar olup, bu yanılgıları teslim ve tespit edebilecek bir özne de hala orada, iş başındadır. Delilikte ise hayal eden öznenin sağladığı korunaklı zemin ortadan kalkmıştır. Meditasyondaki öznenin artık yanılgılarını teslim edemiyor olması bu öznenin parçalanması anlamına geleceği için delilik bu yöntemsel şüphenin aşamalarından biri olarak

²⁶ A.g.e., s. 62.

²⁷ Michel Foucault, "My Body, This Paper, This Fire", *Essential Works, Volume 2: Aesthetics, Method, and Epistemology*. çev. Geoffrey Bennington, ed. James D. Faubion, New York: The New Press, 1998. ss. 393-417.

²⁸ A.g.e., s. 394.

görülemez. Dolayısıyla rüyanın yanılışıyla deliliğin yanılışı birbirlerinden radikal bir biçimde farklıdır: delilik “deforme eder, başka yere taşır; başka bir sahne kurar”, rüya ise “sahneyi değiştirmez, bulunduğum sahneyi gösteren işaret zamirlerini ikiye katlar”.²⁹ Delilik meditasyon yeteneğini öznenin elinden alan bir düşünme kipi olması itibarıyla Descartes'ta “yetersiz bir örnek olarak değil, aşırı ve imkansız bir sınav olarak dışarıda bırakılmıştır”.³⁰ Bu açıdan, Derrida'nın okumasında delilik (*demens*) ile rüya (*dormiens*) arasındaki büyük fark yok sayılmıştır.³¹ Makalesinin sonlarına doğru Foucault, Descartes ile çağdaşı Bourdin arasındaki bir tartışmayı gündeme getirir. Bourdin, *Meditasyonlar*'dan çıkardığı sonucun, kişinin deli ya da uykuda olduğu durumlarda dahi doğruluktan şüphe etmesinin imkansızlığı olduğunu ifade eder. Descartes Bourdin'in bu yorumuna şu gerekçeyle karşı çıkar: Bourdin delilik ve rüya arasında bir ayırım yapmamakta ve dolayısıyla deli ya da uykuda olmanın bir düşüncenin doğruluğuna ilişkin bir sonuç doğurmayacağını görememektedir. Foucault'ya göre Derrida basitçe Bourdin'in hatasını tekrarlamakta ve “Kartezyen dışlamayı sürdürmektedir”.³² Derrida, “söylemsel pratikleri metinsel izlere” indirgeyen bir düşünce geleneğinin son temsilcilerinden biri olarak “öğrencilerine metnin dışında hiçbir şey olmadığını öğretmekte [ve] efendinin sesine metni sınırsızca yeniden şekillendirme imkanı tanıyan sınırsız bir egemenlik vermektedir”.³³ Diğer bir deyişle, Derrida'nın Descartes'ın bizzat dikkat çekmiş olduğu ancak yine de meditasyonlarında gerekli özeni göstermediği bir ayrımı ihmal etmeye devam etmesi metin üzerinde kurduğu bu egemenlik ile mümkün olmuştur.

Foucault'ya göre metinlere söylemsel pratikler olarak yaklaşmakla Derrida gibi bir gösterge düzeneği olarak yaklaşmak arasında önemli bir fark vardır: metin söyleme edimiyle bir sözcelemleri üreten ya da alımlayan özne arasındaki ilişki yalnızca ilk yaklaşımda görünürdür. Diğer bir deyişle, söylemin icrası, özneyi bir dizi dönüşüme sevk etmesine rağmen, Derrida'nın yazı kavrayışı bu dönüşümleri ve etkileşimleri yakalayabilecek araçlardan yoksundur. Bu duyarsızlık Derrida'yı deliliğin dışarıda bırakılmasını dışarıda bırakmaya zorlar, çünkü bu kendi düşüncesi açısından bir tehlikenin bertaraf edilmesi için gereklidir: Foucault'nun izah etmeye koyulduğu belirlenim, “filozofun söylemi eğer 'bütün sonlu ve belirlenmiş bütünlükleri aşmaya yönelik bir proje' olacaksa, söylemin

²⁹ A.g.e., s. 399.

³⁰ A.g.e., s. 409.

³¹ A.g.e., s. 401.

³² A.g.e., s. 412.

³³ A.g.e., s. 416.

gerçekten de kendisinden korunması zorunlu olan bir ayrılık, dışsallık, belirlenim”dir.³⁴

Foucault, Descartes’ın *Cogito*’sunda, delilik-akıl ilişkisinin tarihi açısından özel bir an gözlemlerken, Derrida’ya göre bu anın özel bir an olarak öne çıkması Foucault’nun kendi delilik kavrayışından ileri gelmektedir. Burada Derrida’nın Lévi-Strauss eleştirisinin bu tartışma açısından önemi bir daha görülür, çünkü Derrida’nın Lévi-Strauss eleştirisi ile Foucault eleştirisini karşılaştırıldığında, Foucault Derrida’yı adeta Derrida’nın Lévi-Strauss’u eleştirdiği gerekçelerle eleştiriyor gibi görünmektedir: Foucault’ya göre tikel oluşumlara, belirlenmiş momentlere ve bunlar arasındaki farklara gerekli özeni gösterecek kavramsal araçlardan yoksun olduğu için Derrida kendini tarih dışı bir konumda bulmakta, kurduğu genel yapının tutarlılığını ve işlerliğini korumak adına sürekliliklere ve bunların dönüşümlerine yönelik sistematik bir kayıtsızlık geliştirmektedir.

4. Derrida’nın Israrı: Olaya Adil Davranmak

Derrida, uzun bir sessizlikten sonra 1991’de bu tartışmaya yeniden döndüğünde, Foucault’nun “Benim Bedenim, Bu Kağıt, Bu Ateş” makalesinde *Cogito* tartışması bağlamında gündeme getirdiği soruları doğrudan yanıtlamak yerine, Foucault’nun psikanalitik yorumlarına sirayet etmiş bir muğlaklığa işaret eder.³⁵ Bu makalesinde Derrida, Foucault’nun kitabıyla kitabın yazıldığı dönem arasındaki ilişkiye yoğunlaşır. İrdelediği sorun, bir kitabın yazıldığı bağlamın belirlenimlerinin dışarısında konumlanıp konumlanamayacağıdır. Derrida, bu incelemesinin amacını Foucault’nun koyduğu bir ölçüte göre belirler: “Freud’a adil davranmak”.³⁶ Derrida’ya göre *Deliliğin Tarihi* Freud’u “deliliğe dili düzeyinde geri dönüş yapmış”³⁷ bir düşünür olarak almış, ancak bunu yaparken deliliği terapötik ve analitik bir yeniden inceleme adına patolojikleştiren bir geleneği sürdürmeyi amaçlamıştır. Freud’a ilişkin hem pozitif hem negatif imgeler Foucault’nun metninde öylesine yoğundur ki bu en nihayetinde Freud’u epistemik olarak konumlandırmaya çalışırken Foucault’nun kararsız kalmasına, tereddüt etmesine yol açar: Freud kimi zaman Foucault’nun yazdığı çağa dahil

³⁴ A.g.e., s. 412.

³⁵ Jacques Derrida, “To Do Justice to Freud: The History of Madness in the Age of Psychoanalysis”, *Resistances of Psychoanalysis*, çev. Peggy Kamuf, Pascale-Anne Brault ve Michael Naas, California: Stanford University Press, 1998, ss. 70-118.

³⁶ A.g.e., s. 81.

³⁷ A.g.e., s. 81.

edilirken kimi zaman da deliliğin Akıl'dan belirgin bir şekilde ayrılmadığı önceki döneme dahil edilir.³⁸ Derrida açısından bu tereddüdün iki boyutu vardır. Freud'un konumlandırılmaya gelmeyişi, bu karar verilemezlik, öncelikli olarak psikanalizin kendi doğasından ileri gelir. Zira her bir psikanalitik kuramda onu başka kuramlara açan çıkış kapıları, o kuramı sabitleştirmeye mani olan bir dinamizm söz konusudur. İkinci olarak bu tereddüt, Foucault'nun Freud'a olan ve bir bakıma tanımaktan başka çaresinin olmadığı borcunun nişanıdır. Tanımaktan başka çaresi yoktur, çünkü eğer Foucault Freud'u psikanaliz çağına geçişi işaretleyen ikircikli bir figür olarak ele almazsa, kendi çalışmasının da mevcut epistemik koşullar altında söylenebilir olma imkanını dolaylı olarak reddetmiş olacak, kendi sözünün yeniliğini yadsımak zorunda kalacaktır. Derrida'ya göre bir çalışmaya ya da bir olaya adil davranmak, o çalışmanın hayat bulduğu tarihsel koşullarca ya da yazarının/failinin niyetince tüketilemeyecek yönlerine yoğunlaşmayı gerektirir. Bu yüzden Foucault'nun deliliğin arkeolojisini yapabilmek için inşa ettiği epistemik kimlikler, Derrida'ya göre, epistemik belirlenimlerin dayattığı bir genelleştirme rejimi altında, olayların tekliklerini doğru yahut adil bir şekilde değerlendirme imkanını tehlikeye atmaktadır.

Öyleyse Derrida'ya göre Foucault'nun Freud'u tarihselleştirme hamlesi Freud'un kendi epistemisiyle olan ilişkisi kadar Foucault'nun çalışmalarının kendi yaşadığı dönem ile olan ilişkisiyle ilgilidir. Yani Foucault kendi yaşadığı dönemle olan mesafesini korumasını ve bu çalışmasını mümkün kılacak bir konumu yaratmak adına, benzer bir konumu Freud'a vermek ve aklın delilikle ilişkisinde Freud külliyatının ikircikli konumlanışını olumlamak zorunda kalacaktır. Derrida burada bir çalışmanın ait olduğu episteme ile ilişkisini sorgulayarak önceki eleştirisindeki tarihin tarihselliği tartışmasını yeni bir örnekle, yeni bir bağlamda gündeme getirmektedir. Derrida'nın tartışmayı yeni bir alana kaydırmasının nedenlerinden birinin başta Foucault olmak üzere bu polemik takipçilerinin Derrida'nın Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'nde çok kısa bir yer tutan Descartes okumasını gereğinden fazla öne çıkardığı ithamı olduğunu söyleyebiliriz. Derrida'nın bu yazısında Foucault'nun Freud düşüncesini tarihselleştirme tarzına yoğunlaşması, Derrida'ya Foucault'daki sorunun salt Descartes yorumlayışıyla ilgili olmadığını, örneklerin çoğaltılabileceğini, sorunun daha genel ve metodolojik bir sorun olduğunu gösterme imkanı tanır.

³⁸ A.g.e., s. 83.

5. Deleuze'ün Yapısalcılık Anlayışı: Yapının Ürünü Olarak Tarih

Gerek Descartes'in *Cogito*'su gerek Freud'un epistemik olarak konumlandırılması bağlamında olsun, Derrida'nın Foucault ile olan anlaşmazlığının temelinde, genel yapılar ile bu yapıların zamansal serimlenişine ilişkin farklı anlayışların, yani yirminci yüzyılın önemli düşünce akımlarından biri olan yapısalcılığın olanaklarına ilişkin görüş ayrılıklarının yattığını görüyoruz. Bu noktada Deleuze'ün 1967'de kaleme aldığı "Yapısalcılığı Nasıl Tanırız?" başlıklı kısa değerlendirmesinin Derrida ile Foucault arasındaki bu tartışmayı üçüncü bir perspektiften görme ve sorunu her iki filozofun da sunduğu çerçevenin dışında yeni bir çerçevede formüleştirme imkanı yaratacağını düşünüyorum.³⁹ Deleuze, bu kısa metninde, yapısalcı düşüncenin ayırt edici özelliklerinin tespit edilebileceği temel parametreleri sıralar: sembolik, konumsallık, sembolik unsurların diferansiyel dağılımı, türlerin farklılaşması, serisellik, boş kare ve bu kareyi doldurmaksızın takip eden bir özne. Deleuze bu parametrelerden yola çıkıldığında yapısalcılığın ilk örneklerinin dilbilimde bulunacağını teslim etse de diğer alanlarda formüle edilen yapısalcılığın basitçe dilbilimin yapıları üzerine inşa edilmediğini, farklı yapı düzenlerinin her alanın kendi özgün dilinin ortaya çıkarılmasıyla mümkün olduğunu vurgular.⁴⁰

Deleuze büyük ölçüde Lacan ve Althusser'in kavramlarından örnekler verdiği bu yazısında yapısalcılığın en önemli özelliğinin geleneksel gerçek-imgesel ikiliğinin dışına çıkarak, bir üçüncü terimi, sembolüğü takdim etmesi olduğunu söyler.⁴¹ Sembolik gerçeğe de imgelele de indirgenmeyi reddeder. Deleuze'e göre Foucault'nun hem insanlığın tarihine hem de fikirlerin tarihine dahil edilemeyecek tarzda ortaya koyduğu düşünce arkeolojisi sembolik bir düzen üzerinde çalışır. Sembolik düzenin unsurları, ne kişiler ne şeyler ne de imgelerdir. Bu unsurlar birer konumdan ibarettir.⁴² Sembolik, içinde kendini oluşturan tekilliklerin dağıldığı, uzanımsal olmayan, saf bir uzaydır. Bu çerçevede yapısalcılıkta özne de öncelikle bir konum olarak anlaşılacaktır; özne, özne konumunu dolduran somut kişi ya da gruplardan ziyade, bu konumun diğer konumlarla olan diferansiyel ilişkisi

³⁹ Gilles Deleuze, "How do we recognize structuralism?", *Desert Islands and Other Texts*, ed. David Lapoujade, çev. Michael Taormina, New York: Semiotext(e), 2004, ss. 170-196.

⁴⁰ A.g.e., s.171.

⁴¹ A.g.e., s.171.

⁴² A.g.e., s.173.

neticesinde yüklendiği anlam ya da yaydığı etkidir.⁴³ Deleuze'ün özgün terminolojisiyle söyleyecek olursak, yapı, ya da yapının örgütlendiği düzlem olarak sembolik, aktüel değil, virtüeldir. Bu virtüel alanın hem kendi unsurları arasında diferansiyel bir ilişki vardır hem de aktüelleşmenin kendisi bir farklılaşma olarak çalışır. Aktüelleşme sembolik alana ait tekiliklerin çeşitli türlerde ve parçalarda farklılaşarak vücut bulmasından başka bir şey değildir.⁴⁴

Deleuze'ün yapısalılık analizinde üzerinde durduğu iki tema Foucault-Derrida tartışmasıyla doğrudan ilgilidir. İlk olarak, Deleuze'e göre zaman, yapısalılık açısından "daima aktüelleşmenin zamanıdır".⁴⁵ Zaman birbirlerini izleyen aktüel unsurları birbirlerine bağlayan bir vektör değil, virtüelden aktüele giden bir vektördür. Yapının aktüelleşmesi zamanda ve mekanda farklılaşması demektir, öyleyse zaman daima farklılaşmanın zamanıdır. Zaman yapının dışında, ondan ayrı ve bağımsız işleyen ve onu dışarıdan koşullandıran bir unsur değil, olayların, genel olarak aktüel olanın üretilişinin bir parçasıdır. Yapı hem virtüel olan sembolik düzlemde hem de olayların zaman ve mekanda serimlenmesi kapsamında bir farklılaşma prensibiyle çalıştığı için artık mekansal ve zamansal varyasyonun karşısında bir durağanlığı ya da sabitliği temsil etmez. Gerek Derrida'nın Foucault'ya yönelttiği eleştirilerde gerek Foucault'nun yanıtlarında zamanın ya da yapının tarihte aktüelleşmesi yapının bir üretimi yahut yapının bir etkinliği olmaktan çok yapının maruz kaldığı bir dışarı olarak kavranmakta, yapının tarihle gerilimli bir ilişkisi olduğu anlayışı buradan kaynaklanmaktadır.

Deleuze'ün yapısalılık tarifinde Foucault-Derrida tartışması bağlamında altını çizmemiz gereken bir diğer unsur, yapının diferansiyel yapısının korunması için zorunlu olduğunu ifade ettiği ve paradoksal nesne ya da boş kare adını verdiği mercidir.⁴⁶ Deleuze'e göre sembolik unsurlar, seriler halinde düzenlenmiştir ve bu serilerin birbirleriyle özdeşleşip sembolüğün imgeselle denkleşmesine mani olan merci, hiçbir seriye bütünüyle ait olmaksızın seriler içinde yerini sürekli değiştirip duran boş karedir. Lacan'ın *Çalınan Mektup* okumasındaki mektup, Green'in *Othello* okumasındaki mendil, Deleuze'e göre serileri yeniden dağıtarak, sembolik düzlemin imgesel düzleme asimile olmasına mani olan birer boş kare işlevi görür.⁴⁷ Boş karenin bu etkinliği dolayısıyla ekonomik yapıların mı dilsel

⁴³ A.g.e., s.174.

⁴⁴ A.g.e., s.179.

⁴⁵ A.g.e., s. 180.

⁴⁶ A.g.e., s. 184.

⁴⁷ A.g.e., s. 185.

yapıların mı ya da başka bir yapı düzeninin mi daha önce geldiği sorusu Deleuze'e göre yapısalılık açısından bütünüyle anlamsızdır. Olaylar ya da aktüel unsurlar aynı anda hem ekonomik yapılara hem de dilsel yapılara karşılık gelebilirler. Üstelik, söz gelimi, dilsel gösterenlerin nihai gösterenler olduğunu, diğer tüm gösterenlerin onun tarafından belirlendiğini söylemek, aslında dile bir yapı olarak iç dinamizmini veren boş karenin doldurulması, daha doğrusu sabitlenmesi, sembolik düzleme ait tekilliklerin yeniden dağılmasını sağlayan farklılaşma mekanizmasının da çökertilmesi anlamına gelecektir. Başka bir deyişle, Deleuze'e göre farklı yapı düzenlerini birbirine indirgemeyi, bunlar arasında mutlak bir hiyerarşi tesis etmeyi sağlayacak bir nedensellik ancak boş kareye doğasına ve işleyişine aykırı bir özdeşlik atfetmekle mümkün olabilir.⁴⁸ Bu açıdan, Foucault ile Derrida arasındaki tartışmanın, bu filozofların tahlil yöntemleri ve nesnelere arasındaki büyük farklılık dikkate alınır, bir yapı düzeninin diğerine olan üstünlüğünü gösterme ısrarından kaynaklandığı söylenebilir. Derrida'nın yazının genel ekonomisi kavrayışı ile Foucault'nun arkeolojik çalışmaları aslında farklı yapı düzenlerine ait olup aynı olayları ele aldıklarında dahi ayrı nesnelere incelemektedirler.

Bu iki argümanın penceresinden bakıldığında Derrida ile Foucault arasındaki anlaşmazlık öncelikle zamansallığa yapıya göre nasıl bir konum verileceği ve farklı yapı düzenlerinin birbirleriyle nasıl ilişkilendirileceği ile ilgili gibi görünür. Derrida Lévi-Strauss'u olayların zamansal serimlenişinin yapı üzerinde dışsal bir etki olarak kavramsallaştırdığı için eleştirirken, Foucault'nun çalışmalarında belli aktüel unsurlara atfedilen önemin gerekçelerini ve kaynaklarını sorgulamıştır. Derrida'nın Foucault'ya sorduğu soruyu, tartışmanın cereyan ettiği delilik mefhumu çerçevesinde, şu şekilde formüleştirebiliriz: eğer felsefi söylemin deliliği bütünüyle dışarıda bırakması mümkün değilse ve delilik aklın kuruluşuna Foucault'nun *Deliliğin Tarihi* çalışmasının da işaret ettiği türden bir rahatsızlık vermeyi aslında hep sürdürdüyse, epistemeleri belirlerken ya da söylemsel pratikleri dönemselleştirirken hangi noktayı, hangi gerekçeyle ayrıcalıklı bir nokta olarak kabul edeceğiz? Eğer aktüel unsurların belli bir yapı düzeni tarafından bütünüyle tüketilmesi mümkün değilse, Foucault'nun Freud'u yorumlayıp kategorize ederken yaşadığı tereddütü Descartes yorumlarında da yaşaması gerekmez miydi? Foucault ise Derrida'nın eleştirilerini yanıtlarken Derrida'nın tarih anlayışının metinsel bir indirgemeden kendini kurtaramadığını, bunun sebebinin de Derrida'nın olaylara ve düşüncelere ilişkin yaptığı metinsel analizlerin, bu aktüel

⁴⁸ A.g.e., s. 188.

unsurların vücut buldukları tarihsel koşullarla ve diğer yapı düzenleriyle olan etkileşimini gözden kaçırmaması olduğunu söyler. Foucault'nun pozisyonunu delilik tartışması bağlamında şu soruyla özetleyebiliriz: eğer her aktüel durumu yorumlarken delilik-akıl ikiliğinin metinsel kurgusuna yoğunlaşarak Derridacı anlamda bir genel ekonomi tartışmasını gündeme getirirsek, nasıl olup da deliliğe ilişkin söylemlerin toplumsal ve kurumsal düzlemlerde bulunduğu karşılıkları birbiriyle karşılaştıracamız? Eğer bütün ikilikler tek bir dağılım modeline, tek bir ekonomiye riayet etmiyorsa, bu kısıtlı ekonomilerin birbirlerinden farklarını nasıl göstereceğiz? Deleuze'ün yapısalcılık analizi tüm bu soruları aynı anda yanıtlar gibidir: yapısalcılığın aktüel olayları incelerken, tarihsel bir indirgemeye kapılmadan ve tarih dışı bir yapı oluşturmadan hareket etmesinin imkanı, zamanın yahut tarihin akışının bütün bir yapı içinde yönünün nasıl tayin edildiğine bağlıdır. Deleuze bu vektörü sembolik alan içinde ya da aktüellik düzleminde değil, sembolik olan ile aktüel olan arasında bir farklılaşma vektörü olarak kavrayarak bu tartışmada üçüncü bir pozisyonun mümkün olduğunu gösterir. Ayrıca Derrida ile Foucault'nun tahlillerinin farklı yapı düzenlerine ait olduğunu kabul ettiğimiz takdirde, Deleuze'e göre, bu düzenler arasında mutlak bir nedensellik yahut hiyerarşı oluşturmaya yönelik tüm girişimler hüsrana uğramaya mahkum olur.

KAYNAKÇA

- Campillo, Antonio. "Foucault and Derrida: The History of a Debate on History", çev. Constantin V. Boundas, *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities*, 5(2), 2010, ss. 113-135.
- Deleuze, Gilles. "How do we recognize structuralism?" *Desert Islands and Other Texts*. ed. David Lapoujade. çev. Michael Taormina. New York: Semiotext(e), 2004. ss. 170-196.
- Derrida, Jacques. "Cogito and the History of Madness". *Writing and Difference*. çev. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1978. ss. 31-63.
- Derrida, Jacques. "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences". *Writing and Difference*. çev. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1978. 278-293.
- Derrida, Jacques. "'To Do Justice to Freud': The History of Madness in the Age of Psychoanalysis". *Resistances of Psychoanalysis*. çev. Peggy Kamuf, Pascale-Anne Brault ve Michael Naas. California: Stanford University Press, 1998. ss. 70-118.
- De Ville, Jacques. "Madness and the Law: The Derrida/Foucault Debate Revisited", *Law and Critique*, 21, 2010, ss. 17-37.
- Foucault, Michel. "My Body, This Paper, This Fire". *Essential Works, Volume 2: Aesthetics, Method, and Epistemology*. çev. Geoffrey Bennington, ed. James D. Faubion. New York: The New Press, 1998. ss. 393-417.
- Foucault, Michel. *History of Madness*. ed. Jean Khalifa. çev. Jonathan Murphy ve Jean Khalifa. New York: Routledge, 2006.
- Foucault, Michel. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. çev. R. Howard. New York: Random House, 1965.
- Harrison, Wendy Cealey. "Madness and Historicity: Foucault and Derrida, Artaud and Descartes", *History of the Human Sciences*, 20, 2007, ss. 79-105.
- Lévi-Strauss, Claude. "The Scope of Anthropology". *Structural Anthropology Vol. 2*, çev. Monique Layton. New York: Basic Books, 1976. ss. 3-32.
- Lévi-Strauss, Claude. *Tristes Tropiques*, çev. John ve Doreen Weightman. New York: Penguin Books, 1992.

“MICHEL FOUCAULT’NUN MACHİAVELLİ’İ”: YÖNETİMSELLİK BAĞLAMINDA FOUCAULT’NUN MACHİAVELLİ OKUMASINA BİR BAKIŞ

H. Bahadır TÜRK*

ÖZET

Bu çalışmanın amacı; Michel Foucault’nun yönetimsellik analizi özelinde Machiavelli’i nasıl konumlandığına dair bir çerçeve çizmektir. Çalışmanın ana argümanı; Foucault’nun Machiavelli okumasının iki ana düzeyde ele alınabileceğidir. Bu doğrultuda, birinci düzeyde, Foucault’nun, Machiavelli’i kendi tasarladığı iktidar kavramsallaştırmasının karşısında yer alan bir paradigmanın temsilcisi olarak düşündüğü ileri sürülmektedir. İkinci düzeyde ise, yönetimsellik analizi özelinde Foucault’nun, Machiavelli’i daha çok Prens odaklı ve Machiavelli’deki toprak ve tebaa ilişkisini ters yüz eden bir biçimde sunduğuna dikkat çekilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Foucault, Machiavelli, Yönetimsellik, Yönetim Sanatı, Prens.

(“Michel Foucault’s Machiavelli”: A Glance at Foucault’s Reading of Machiavelli in the Context of Governmentality)

ABSTRACT

*The aim of this study is to frame how Niccolò Machiavelli is situated in Michel Foucault’s thought, precisely, in his analysis of governmentality. The major argument of the study is that Foucault’s reading of Machiavelli can be examined on two levels. Accordingly, first, one might contend that through the lenses of Foucault, Machiavelli is seen as a representative of the paradigm of power that he himself criticizes. Second, in light of his analysis of governmentality, Foucault’s Machiavelli that is largely based on Machiavelli’s text, *The Prince*, inverts the relationship between territory and political subjects in Machiavelli’s political thought.*

Keywords: Foucault, Machiavelli, Governmentality, The Art of Government, The Prince.

* Çankaya Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü öğretim üyesi
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2017 Bahar, sayı: 23, s. 37-56
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Giriş

Michel Foucault, 1967’de kendisiyle yapılan bir söyleşide “çocukluğundan beri peşini bırakmayan bir karabasan”dan bahseder. Foucault’nun önünde “okuyamadığı ya da yalnızca çok küçük bir bölümünü çözebildiği” bir metin durmaktadır. Foucault metni “okurmuş gibi yapar” ama içten içe aslında okuyamadığını, sadece “uydurduğu”nu da bilmektedir. Foucault’nun kâbusu bu noktada daha da karanlık bir hal alır. Çünkü okumaya çalıştığı metin, “aniden karmakarışık olur, hiçbir şey okuyamadığı gibi uyduramaz da.” Bu noktada “boğazı sıkışır ve uyanır”.¹ Foucault’nun sözünü ettiği bu karabasanın, onun genel düşünsel mesaisinin tanımlayıcı bir parçası olan metin okuma çabasına işaret etmesi açısından anlamlı olduğu ve bu çabanın Foucault’nun düşünsel serüvenini biçimlendiren temel itki olduğu iddia edilebilir.

Söz konusu çalışma; bu iddia üzerinden Foucault’nun “Fransızcadaki gouvernemental (yönetimi ilgilendiren) sıfatından türetilmiş yeni bir kelime” olarak kullanıma soktuğu yönetimsellik kavramına² dayanan tartışması özelinde, bu tartışmanın merkezi figürlerinden biri olan Niccolò Machiavelli’i nasıl okuduğuna odaklanmayı deneyecektir. Bunu yaparken öncelikle Michel Foucault’nun Collège de France’da 1 Şubat 1978 tarihinde verdiği ve yönetimsellik analizi açısından kurucu bir öneme sahip olan dersin içeriğine³ kısaca işaret edilecek, ardından bu ders ve yönetimsellik analizi ekseninde Foucault’nun Machiavelli okumasının asli nitelikleri tartışılacaktır.

Foucault’nun Yönetimsellik Analizi Özelinde Machiavelli’i Konumlandırmak

Foucault’nun yönetimsellik metni özelinde karşımıza çıktığı haliyle Machiavelli’in ilk özelliği bir tür kırılma anına işaret etmesidir. Yönetimselliğin sorduğu temel sorulardan biri, bu doğrultuda, şöyle formüle

¹ Michel Foucault, “Tarihi Yazma Biçimleri Üstüne”, çev. I. Ergüden, Felsefe Sahnesi: Seçme Yazılar 5 içinde, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 76. Ayrıca bkz. David Macey, Michel Foucault, çev. Z. Okan, Güncel Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 22.

² Thomas Lemke, Politik Aklın Eleştirisi: Foucault’nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi, çev. Ö. Karlık, Phoenix Yayınları, Ankara, 2016, s. 11.

³ Michel Foucault, “Yönetimsellik”, çev. O. Akınhay ve F. Keskin, Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1 içinde, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 264-287; Michel Foucault, Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri (1977-1978), çev. F. Taylan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 77-99.

edilebilir: Modern iktidar yapılarının temellerinin atıldığı bir zaman aralığında, “on altıncı yüzyılın ortalarından on sekizinci yüzyıla kadar artık kendilerini tam olarak ‘Prese Öğütler’ ya da ‘Siyaset Bilimi’ olarak değil, prese öğüt ile siyaset bilimi arasında, ‘yönetim sanatları’ olarak sunan hatırı sayılır bir risaleler dizisinin ortaya çıkıp gelişmesi”nin⁴ nedenleri nelerdir? Bir başka açıdan bakıldığında Foucault’nun yönetimsellik analitiği ve tarihine ilişkin tartışmasının, onun genel çalışma temayülüne işaret eden bir kavram olan sorunsallaştırmanın -yani “belli şeylerin (davranışların, olguların, süreçlerin) nasıl ve neden sorun haline geldiklerini çözümlmek”⁵ çabasının- bir uzantısı olarak şekillendiği iddia edilebilir. Söz konusu sorunsallaştırma çabası üzerinden, “Foucault, yönetimsellik anlayışıyla siyasi iktidarın akıl yürütme biçimindeki ciddi değişimi tanımlamak ve haritalamak istemiştir.”⁶

Esasında bu açıklama girişimi, akıl kavramının “bütün kullanım farklılıkları ve çeşitliliğiyle” onsekizinci yüzyılda Aydınlanma ile birlikte kazandığı yeni anlam ile de ilintilidir.⁷ Burada akıl kavramının, daha özelde bilme ediminin yönetim pratikleri ile olan ilişkisine odaklanılır. Bu minvalde Aydınlanma Çağı olarak kabul edilen onsekizinci yüzyılda söz konusu ilişkinin; dönemin Avrupası’nın “en yaygın yönetim biçimi olan monarşinin temelini sorgulanmasına yol açan” ve sekülerizmin yükselişi, bürokrasinin dönüşümü, yeni ve kapsamlı reform programları ve yasa fikrindeki farklılaşma ile görünürlük kazanan bir dizi gelişmeye etki ettiği⁸ açıktır. Bu noktada karşımıza bir başka soru çıkar: Yönetim pratiklerinin tarihsel dönüşümü nasıl açıklanabilir?

Bu soruya bir cevap verme çabası olarak da düşünülebilecek Foucault’nun yönetimsellik analizi; yeni bir yönetsel anlayışın nasıl ortaya çıktığına odaklanır. Tartışmanın temel unsurlarından biri yönetimsellik adı verilen şey paralelinde yönetimselliğin egemenliğin sadece prosedürel işleyişinde değil; aynı zamanda bizzat düşünme ve algılama biçiminde de bir dönüşüme işaret ettiği. Yönetimsellik hem buyruk verme hem de idare etme anlamlarında yönetme edimine ve bu edimi mümkün kılan

⁴ Michel Foucault, “Yönetimsellik”, s. 265.

⁵ Michel Foucault, Doğruyu Söylemek. Çev. K. Eksen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 133.

⁶ Johanna Oksala, “Devlet Şiddetinin Yönetimi: Foucault’da Siyasi İktidarın Yönetimsellik Olarak Yeniden Ele Alınması”, çev. İ. Oranlı, Cogito sayı 70-71, 2012, s. 171.

⁷ Ahmet Çiğdem, Aydınlanma Düşüncesi. İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 19.

⁸ Dorinda Outram, Aydınlanma, çev. S. Çalışkan ve H. Çalışkan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007, ss. 61-64.

araçlara bir biraradalık hattı üzerinden işaret eder. Bu bağlamda yönetimsellik “hedefi nüfus, temel bilgi biçimi ekonomi-politik, teknik araçları güvenlik aygıtları olan çok spesifik ama karmaşık (bir) iktidar biçimi” olmasının yanısıra “bu iktidar biçiminin uygulanmasını sağlayan kurumlar, prosedürler, analizler ve düşünceler, hesaplar ve taktiklerden oluşan (bir) bütün”e de eşzamanlı olarak atıfta bulunur.⁹

Foucault’nun yönetimsellik analizinde yönetim mantığının evrimine odaklanıldığını söylemek mümkündür. Bu evrim çizgisi içindeki başlangıç noktası; siyaset ve etik arasında bir ayrım çizgisi çizmeyen, tam aksine bu ikisini iç içe düşünmeye eğilimli antik Yunan siyaset felsefesinin iyi yaşam perspektifi üzerine kurulu ve siyasal faaliyeti bir erdem alanı olarak tahayyül eden yaklaşımı ile ortaçağ siyasal düşüncesinin yönetim faaliyeti ve Hristiyanlık öğretileri arasında bağ kurmak gayesi güden klasik temayülünün bir tür sentezine dayanan klasik hükümdar aynası geleneğinin yaslandığı değer temelli normatif siyaset geleneğidir. Foucault’nun bu gelenek için çizdiği hat “Yunan-Roma antikçağından Ortaçağa” uzanır ve yöneticilere “doğru davranış kuralları” yahut “Tanrı sevgisi” gibi konularda “öğüt vermek” hedefi doğrultusunda hazırlanmış “Prese Öğütler” başlıklı risaleler üzerinden somutlaşır.¹⁰ Bu risalelerde siyaset bir bilme ediminin konusu olarak belirginlik kazanır.¹¹

Bu ilk evreyi takip eden evrenin ise büyük oranda kapitalizmin doğuşu ile şekillendiğini söylemek mümkündür. Feodalitenin çöküşü ve devletin merkezileşmeye başlaması temelinde artık sorun, değişmez etik ilkeler olarak ahlaklı ve adil bir yönetimin neden zorunlu olduğu değil, toprak temellükü kaygısı ile şekillenmiş bir araç ve yöntem sorununa dönüşür ve liberalizmin bir doktrin ve kurumsal bir pratik olarak somutlaştığı bir süreç yaşanır. Sözü edilen bu yöntem sorunu içinde Machiavelli’in başyapıtı *Prese*, Foucault’nun sözleriyle, hâkim literatürün karşısında “tiksinti verici bir metin” olarak çıkarken; ondokuzuncu yüzyılda,

⁹ Michel Foucault, “Yönetimsellik”, s. 285.

¹⁰ Michel Foucault, “Yönetimsellik”, s. 265.

¹¹ Burada yönetimselliğin sahip olduğu önemin kaynaklarından birinin de Foucault’nun, Platon’la başlattığı “bilgi ile iktidar arasında çatışkı olduğu şeklindeki o büyük Batı miti”nin sorgulanması ve her siyasi iktidarın “bilme ile örülmüş olduğu”nun temellendirilmesi konusundaki hassasiyetinden geldiği hatırlanabilir. Bkz. Michel Foucault, “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, çev. I. Ergüden. Büyük Kapatılma: Seçme Yazılar 3 içinde. Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 198. Bu hassasiyet Foucault’nun bilgiyi, “öznenin, söyleminde kendileriyle ilgili bulunduğu nesnelere söz etmek için kendisinde pozisyon alabildiği alan” olarak tanımladığı anımsadığında özellikle anlam kazanır. Bkz. Michel Foucault, Bilginin Arkeolojisi, çev. V. Urhan, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 233.

İtalya ve Almanya gibi geç uluslaşma tecrübesi yaşamış siyasal birimler içinde özel bir ilgiyle yeniden keşfedilir ve neredeyse üç yüz yıla yayılan bu zaman dilimi içinde Machiavelli karşıtı bir literatür oluşur.¹²

Ancak tam da burada genelde gözardı edilen önemli bir noktaya temas etmek faydalı olabilir. Foucault, 8 Mart 1978 tarihli dersinde, yani yönetimsellik meselesini tartışmaya başladığı dersinden yaklaşık bir ay sonra, daha önce Machiavelli karşıtı literatürün dışlayıcı tutumundan bahsettiği sözlerini tashihe etme ihtiyacı duyar: “Machiavelli’de yönetim sanatı yoktur. Ancak yine de Machiavelli bu tartışmanın merkezindedir; tabii burada ilk derslerde söylediğim, yönetim sanatı döneminde Machiavelli’in aslında dışlandığı yönündeki sözlerimi epeyce ayrıntılandırmak gerekiyor, durum çok daha karmaşık ve söylediğim şey sonuç olarak yanlıştı. Machiavelli, kimi zaman olumlu kimi zaman da olumsuz değerlerle, 1580’den 1650-1660’a dek tartışmanın merkezindedir.”¹³

Bu tashihe rağmen yönetimsellik analizi merkezli tartışmanın Foucault’daki genel seyrine bakıldığında merkezileşen devlet sorununun, iktidarı ele geçirilen ve elde tutulması için mücadele edilmesi gereken bir kavram olarak düşünmeyi kolaylaştıran bir dizi karmaşık soruna göz kırptığı açıktır. Machiavelli’in *Prens*’i, Foucault için bu anlamda “dışsal, tekil ve aşkın” bir iktidar ilişkisinin kabulüne dayalıdır ve bu anlamıyla metin, “prens kendi prensliğini elinde tutma becerisi” ile ilgili bir metindir.¹⁴ Foucault’nun Machiavelli karşıtı literatürde gördüğü şey, bu türden bir beceriyi ikincil yahut daha az önemli kılan bir yönetim sanatı fikrinin izleridir. Bu haliyle söz konusu literatürün temel örnekleri Machiavelli’den farklı olarak “yönetim biçimleri çoğulluğu” ve bunların “devlete içkinliği” üzerinden bir tür antitez olarak somutlaşır ve, yine Machiavelli’den ayrılan bir biçimde, yönetimi -prens iktidarı ve geride kalan her şey arasında bir ayırım çizgisi koymaktan çok- bir “süreklilik” sorununa vurgu yaparak ele alır.¹⁵

Yönetim sanatı; “ekonominin siyasi pratik alanına” sokulması ve Machiavelli’ci toprak vurgusundan çok “şeylerin yönetimi”ne yapılan atıf ile belirginleşen, yeni bir amaç ve araç ilişkisi düzenleyen, yasayı statik ve aşkın konumuyla düşünmek yerine yönlendirici pratiklere vurgu yapan,

¹² Michel Foucault, “Yönetimsellik”, ss. 266-267.

¹³ Michel Foucault, Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri (1977-1978), s. 215.

¹⁴ Michel Foucault, “Yönetimsellik”, ss. 268-269

¹⁵ Michel Foucault, “Yönetimsellik”, ss. 269-270.

“Michel Foucault’nun Machiavelli’i”: Yönetimsellik Bağlamında Foucault’nun Machiavelli Okumasına Bir Bakış

dolayısıyla daha çok bir taktikler ağı ve bilgi biçimleri dizgesi olarak görünürlük kazanan, “bilgelik ve sağduyu ilkelerinden çıkarılamayacak olan rasyonel ilkeler doğrultusunda”, yani “tam ve olumlu anlamıyla hikmeti hükümet teması etrafında yükselen” ve en nihayetinde merkantilizm özelinde onaylanan bir eğilimin genel adıdır.¹⁶ Foucault, 10 Ocak 1979 tarihli dersinde dile getirdiği gibi, yönetim sanatı üzerinden esasen “mümkün olan en iyi yönetim şekline ulaşmak adına, yönetim pratiğinin alanının, çeşitli nesnelere, genel kurallarının ve amaçlarının nasıl belirlendiğini anlamaya”¹⁷ gayret gösterir.

Bu bağlamda yönetimsellik merkezli bir devlet aklı tartışması, Foucault’nun Machiavelli okumasının bir başka durağı olur. Lemke’nin de belirttiği üzere, Foucault “yönetim ‘sanatına’ dair soruna ilk cevap arayışını, onaltıncı yüzyılda ortaya çıkan ve hem politik eylemin amacını hem de sahip olduğu rasyonelliği uygulamaya koyan devlet aklı fikrinde bulur.”¹⁸ Burada yönetimsellik için kurucu önemde olan nüfusun da esas itibarıyla “devlet aklının alanında konumlandığı”¹⁹ nı hatırlatmakta fayda vardır. Foucault’ya göre “devlet aklı ilkesine göre yönetmek, devletin sağlam ve kalıcı kılınması, zenginleştirilmesi ve onu yok edebilecek her şeyin karşısında güçlendirilmesi anlamına gelir.”²⁰ Söz konusu tanım temelinde Machiavelli’in devlet aklı tartışması içindeki yeri ise Foucault tarafından bir müphemlik alanı üzerine inşa edilir.

Foucault, devlet aklı savunucularına atfedilen “Machiavellistlik” ithamının, devlet aklı savunucuları tarafından ya kesinlikle reddedildiğini ya da *Prems* değil ve fakat *Söylevler* özelinde kısmen kabul edildiğini kaydeder.²¹ Bir başka yerde ise devlet aklı doktrinin gelişiminin, “Machiavelli’inkinden kısmi de olsa son derece farklı bir rasyonalitenin ortaya çıkışını belirttiği”ne değinir.²² Benzeri bir bağlamda Foucault’ya göre devlet aklı kavramsallaştırması, “Machiavelli’in kavrayışından tümüyle

¹⁶ Michel Foucault, “Yönetimsellik”, ss. 271, 273, 276-279.

¹⁷ Michel Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu: Collège de France Dersleri (1978-1979)*, çev. A. Tayla, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015, s. 4.

¹⁸ Thomas Lemke, a.g.e, s. 227.

¹⁹ Bruce Curtis, “Foucault on Governmentality and Population: The Impossible Discovery”, *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie*, Vol. 27, No. 4, 2002, s. 511.

²⁰ Michel Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu: Collège de France Dersleri (1978-1979)*, s. 6.

²¹ Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri (1977-1978)*, ss. 215-217.

²² Michel Foucault, “Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru”, çev. O. Akınhay. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* içinde, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 46.

farklı tipte bir rasyonalitenin doğuşu” anlamına gelir.²³ Bu bağlamda devlet aklı “insani, tanrısal veya doğal yasalara referans vermemesi” ve “önceden dinsel olan belirli ereklere seküleştirme” özellikleri ile öne çıkarken “ne tanrının bilgeliğine ne de hükümdarın aklına atfedilebilecek” yapısıyla “icraat olarak politika ile bilgi olarak politika arasında yeni bir ilişkinin varlığı”na dikkat çeker.²⁴ Yönetimsellik analizi bakımından devlet aklı nosyonunu önemli kılan asli unsur, ki burada yönetimselliğin kendisinin de aslında yeni ve başka türde bir “yönetim sanatı” olduğunu akıldan tutmak gerekir, liberalizme eklenen ve bir tür “asgari yönetim tarzına” işaret eden ve “yönetim yetkisini içerden kısıtlayan” bu anlayışın, “devlet aklını geliştiren” bir tarafının olmasıdır.²⁵

Foucault’nun yönetimsellik kavramını merkeze alan dersi esasen devlet eksenli bir derstir ve Foucault burada özü itibarıyla devletin varoluş kipindeki değişimin izini sürer. Bunu yaparken tarihsel bir temelden hareket eden tartışması üç ana devlet biçimine işaret eder: “Feodal türde toprak rejiminden doğmuş olan ve bir yasa -geleneksel yasalar ve yazılı yasalar- toplumuna tekabül eden adalet devleti”, on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda “ulusal sınırlarla çevrili bir toprakta doğmuş olan ve bir düzenleme ve disiplin toplumuna tekabül eden idari devlet” ve bu gelişim çizgisinin nihai durağı olarak “toprağı kapladığı alanla değil, bir kitleyle (nüfus kitlesi) tanımlanan yönetim devleti.” Burada anlatılan hikâye, nihayetinde devletin yönetimselleşmesinin hikâyesidir.²⁶

Tüm bu zeminden hareketle Foucault için yönetimsellik, “hareketli, dönüşebilir, tersine dönebilir (...) iktidar ilişkilerinin stratejik ilişkiler alanı” olarak öne çıkar.²⁷ Bir başka deyişle, yönetimsellik, Foucault’nun “bir devletin bireylerin ruhlarına ‘işleme’ rasyonalitelerini oluşturan”²⁸ belirli stratejilere gönderme yapar. Bu stratejileri anlayabilmek için Foucault’nun yönetimsellik analizi özelinde kritik bir figür olan Machiavelli’i nasıl konumlandırdığı üzerinde düşünmek önem kazanır.

²³ Michel Foucault, “Bireylerin Siyasal Teknolojisi”, M. Foucault vd., Kendini Bilmek içinde, çev. G. Ç. Güven, Om Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 147.

²⁴ Thomas Lemke, a.g.e, ss. 230-232.

²⁵ Michel Foucault, Biyopolitikanın Doğuşu: Collège de France Dersleri (1978-1979), s. 25.

²⁶ Michel Foucault, “Yönetimsellik”, ss. 286-287.

²⁷ Michel Foucault, Öznenin Yorumbilgisi: Collège de France Dersleri (1981-1982), çev. F. Keskin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015, s. 216.

²⁸ Orhan Tekelioğlu, Michel Foucault ve Sosyolojisi: Toplumsal Öznenin Yokoluşu ve ‘Ben’in Kuruluşu, çev. İ. Sirkeci, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1999, s. 148.

Foucault’nun Machiavelli’i: İndirgemeci Bir Okuma

Foucault’nun Machiavelli okuması birkaç nedenle hem dikkat çekici hem de çeşitli sorunlarla malul bir okumadır. Birincisi, yönetimsellik kavramının tartışıldığı sözü edilen ders temelinde bakıldığında, Foucault’nun Machiavelli’inin fazlasıyla statik ve fazlasıyla basitleştirici bir Machiavelli okuması olduğu söylenebilir. Örneğin Foucault, *Prens* özelinde, prens için korunması gerekenin “prensın tebaası ve toprağıyla ilişkisi anlamındaki prenslik olduğunu, doğrudan ve temel olarak toprak ve o toprak üzerinde yaşayanlar olmadığı”ni savunur.²⁹ Bu, Foucault’nun işaret ettiği türden bir aşkın iktidar anlayışına, dolayısıyla dışsallıklar üzerinden tecessüm eden bir iktidar ilişkisine kapı açan bir değerlendirmedir ve bu haliyle Machiavelli, bir figür olarak, Foucault’nun “çokçeşitli ve değişik biçimlere sahip” iktidar ilişkileri tahayyülünün³⁰ tam karşısında konumlandırılır. Sözü edilen konumlandırma girişimi; Foucault’nun “siyasetin ve tarihin birbirine eklemlediği fikrini korumak” ve bu bağlamda söz konusu eklemlemenin “ne hukuki egemenlik kuramından ne de zenginliklerin tertibine ilişkin ekonomi kuramından geçtiği”ni vurgulamak şeklinde özetlenebilecek eğilimi³¹ ile de uyum içindedir.

Peki acaba Machiavelli’in *Prens*’i gerçekten de bu türden bir aşkınlık ve dışsallık okumasını tümüyle doğrulayan bir örnek midir? Bu soruyu düşünmek için Foucault’nun, “Machiavelli’in kurtarmaya çalıştığı şeyin devlet değil, prensın toprağı ya da nüfus ile arasındaki iktidar ilişkisi anlamında prenslik” olduğunu savunduğunu ve onu “yönetim sanatını devletin değil, prensliğin selametine indirgeyen bir örnek, bir karşı örnek ve bir eleştirmen” olarak gördüğünü bir kez daha hatırlayalım.³² Açıkçası bu türden bir yaklaşım, Yandaş’ın da belirttiği gibi, “Machiavelli’in düşüncelerini prensın dışsallığı fikrine indirgemek”³³ eğilimini güçlü bir biçimde taşır.

Foucault, Machiavelli karşıtı literatürün yönetim sanatı özelindeki katkısına değinirken, bu yeni sanatı geleneksel siyaset tahayyülünden ayırır.

²⁹ Michel Foucault, “Yönetimsellik”, s. 269.

³⁰ Michel Foucault, *Yapısalcılık ve Postaypısalcılık*, çev. Ü. Umac ve A. Utku. Birey Yayıncılık, İstanbul, 2001a, s. 46.

³¹ Alain Badiou, *Fransız Felsefesinin Macerası: 1960’lardan Günümüze*, çev. P. B. Yalım, Metis Yayınları, İstanbul, 2013, s. 100.

³² Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri (1977-1978)*, s. 215.

³³ Özge Yalta Yandaş, *Michel Foucault’nun Yönetimsellik Serüveni*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi Anabilim Dalı Doktora Tezi, Ankara, 2010, s. 231.

Bir başka deyişle burada Foucault, yönetim mantığındaki dönüşümün adresi olarak anti-Machiavelli literatürünü gösterir. Oysa bu, Machiavelli'in temsil ettiği kopuş fikrinin doğrudan askıya alınması demektir ve asıl katkısı ıskalama tehlikesine kapı açar. Bu minvalde “çalışmaları tipik Hristiyan mülahazalarından kopan bir seküler devlet ve yönetim anlayışı”na işaret edenin, Foucault'nun savunduğu gibi, “Machiavelli'in çalışmalarının muhalifleri ya da anti-Machiavelliciler” değil, bizatihi Machiavelli olduğu pekâlâ söylenebilir.³⁴ *Prens*'in Hristiyanlık temelli öğretilere karşı temsil ettiği konum ya da seküler bir iktidar algısına yaptığı vurgu bu noktada altı çizilmesi gereken unsurlardır. Örneğin Machiavelli, *Prens*'te şöyle yazar: “Rouen piskoposu bana İtalyanların savaştan anlamadıklarını söylediğinde, ben de ona Fransızların devlet işlerinden anlamadığını söyledim. Anlamış olsalardı Kilise'nin bu denli büyümesine izin vermezlerdi.”³⁵

Foucault'nun *Prens*'in dışsallığına yaptığı bu vurgu ve prensin tebaaya değil, toprağa yönelik bir hükümlanlık algısının somutlaşmış hali olduğuna yönelik referans, bizatihi sadece *Prens*'in sayfalarına bakıldığında bile görüldüğünden daha sorunludur. Örneğin *Prens*'in on yedinci bölümünün başlığını anımsayalım: “Zalimlik ve merhamet üstüne; hükümdar korkulan mı, yoksa sevilen bir kişi mi olmalı?” Bu başlık altında Machiavelli; hükümdar için sadece toprakların sınırını korumaktan çok daha farklı bir iktidar dinamiğinin söz konusu olduğunun ipuçlarını verir. Söz konusu perspektiften hükümdar ile tebaa arasındaki ilişki farklı duygulanım durumlarını da içeren bir ilişkidir ve özel bir dikkat ister. Bu çerçevede Machiavelli'in önerisi şudur: “Hükümdar korku salmayı öyle ölçüler içinde yapmalı ki sevgi kazanamıyorsa da nefret de kazanmamalı; çünkü korkulacak biri olmakla nefret edilmeyecek biri olmak bir arada olabilir.”³⁶

Bu bağlamda Foucault'nun, Machiavelli okumasında karşımıza çıkan “toprak üzerindeki”i dikkate almamak eğilimi, *Prens*'te doğrulanmadığı gibi, tam tersi bir biçimde, eleştirilir de. Machiavelli, tam aksine kitlenin hallerini düşünmeyi bir zorunluluk olarak görür. Tebaanın hükümdara duyduğu sevgi ve bu sevgiyi tesis etmenin yolları üzerinde kafa yormak yönetsel bir zorunluluk olarak sunulur. Buradan hareketle Machiavelli hükümdar için şunları söyler: “Uyruğu tarafından sayılıp sevilen bir kişi olarak bilindiğinde içerde herhangi bir oyuna gelmez ve dış güçlerin

³⁴ Paul-Erik Korvela, “Sources of Governmentality: Two Notes on Foucault's Lecture”, *History of the Human Sciences*, 25(4), 2012, s. 77.

³⁵ Niccolò Machiavelli, *Hükümdar*, çev. N. Adabağ, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2010, s. 14.

³⁶ Niccolò Machiavelli, *Hükümdar*, s. 64.

"Michel Foucault'nun Machiavelli'i": Yönetimsellik Bağlamında Foucault'nun Machiavelli Okumasına Bir Bakış

saldırısına uğramaz. Hükümdarın korkacağı iki güç vardır. Biri içerden, uyruğundan gelecek olan; ikincisi dışardan, dış güçlerden gelecek olan."³⁷

Üstelik Machiavelli, tebaayı yönetim pratiğinin ana eksenine almak zorundadır, zira hükümdarın eylemlerini belirleyen şey çoğu zaman tebaanın vereceği tepkilerdir. Bu açıdan Machiavelli'deki iktidar tasavvurunun, Foucault'nun tasvir ettiğinden daha karmaşık ve derinlikli olduğunu söylemek gerekir. Nitekim Machiavelli'in "hile ve zor" temelli hükmetme dinamiğinin, Antonio Gramsci gibi isimler için- hegemonya nosyonu özelinde- ilham verici bir tarafının olduğu açıktır.³⁸ Bu çerçeveden hareketle ve Korvela'nın da altını çizdiği üzere, Machiavelli düşüncesinde "toprağın değil ve fakat toprağın üzerinde yaşayanların odak noktası olduğu"nu³⁹ tekrar vurgulamakta fayda vardır.

İkinci bir husus olarak kaydetmek gerekirse, Foucault metinlerindeki haliyle Machiavelli, siyasal düşünceler tarihi içinde kurucu bir figür olarak iktidarı düşünme biçimindeki bir dönüşümle ilintili olarak ele alınmaz yalnızca. Foucault için Machiavelli, aynı zamanda kendi kurgulamak istediği iktidar tahayyülünün karşı kutbuna işaret eder. Buna bir örnek olarak Foucault'nun Cinselliğin Tarihi metninin hemen başındaki yöntem bölümünde söyledikleri anımsanabilir. Foucault burada iktidar nosyonundan anladığı şeyin "belli bir devlet içinde vatandaşların bağımlılığını garanti eden kurum ve aygıtlar bütünü", "bir uyruklaştırma kipi", "bir egemenlik sistemi" yahut bir başka deyişle "büyük 'İ' ile yazılan" iktidar olmadığını vurgularken, iktidar denilen şeyi daha çok "uygulandıkları alana içkin olan ve kendi örgütlenmelerini kuran güç ilişkileri çokluğu" ve "her şeyi kapsamaktan çok her yerden geldiğinden dolayı" temelde "her yerde hazır ve nazır" olan ve bir "kurum ya da yapı"ya değil, "karmaşık bir stratejik duruma" işaret eden bir dinamik olarak görür.⁴⁰ Foucault bir başka bağlamda ise "çoğu zaman onaltıncı ve onyedinci yüzyılın hukuksal-felsefi düşüncesinin öğütlediği modele uygun olarak iktidar sorununun hükümlerlik sorununa indirgenmesi"nden bahseder.⁴¹

Buradaki temel sorun; iktidarın salt bir "egemenlik sistemi" olarak kurgulanmasının, zorunlu olarak onun "büyük 'İ' ile yazılmayan" diğer

³⁷ Niccolò Machiavelli, Hükümdar, s. 69.

³⁸ Perry Anderson, Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler, çev. B. Aksoy, Birikim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 125.

³⁹ Paul-Erik Korvela, a.g.e, s. 82.

⁴⁰ Michel Foucault, Cinselliğin Tarihi, çev. H. U. Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 71-72.

⁴¹ Michel Foucault, "İktidar İlişkileri Bedenlerin İçine Nüfuz Eder", çev. I. Ergüden, İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 110.

iktidar dinamiklerini dışlaması anlamına gelmediğidir. Bu açıdan Foucault; Machiavelli’i dikey, statik ve dışsal bir iktidar alanının temsilcisi olarak sunarken; Machiavelli’in neredeyse tüm bir iktidar şemasını insanların değişkenliği ve insanlar arasındaki özel ilişkilerden çıkarsamaya çalıştığını gözardı eder. Bu çerçevede Machiavelli’e göre “İnsanlar nankör, değişken, içten pazarlıklı, riyakâr, korkak ve çıkarıcıdır; iyilik yaptığın sürece yanından ayrılmazlar; gerekmediğinde sana kanlarını, canlarını, mallarını, mülklerini, dahası evlatlarını bağışlarlar. Oysa gerektiğinde hepsi arkasını döner.”⁴² Bu minvalde statik olan şey, Machiavelli’in iktidar kavramsallaştırmasından çok insan doğasına yaklaşımıdır.⁴³ Ancak bu statik doğanın unsurlarını harekete geçiren belirli olaylar ve bir olumsuzluk hattı söz konusudur. İktidarın sahibi olanın ve onu elinde tutmak isteyen yapması gereken şey, hangi olayın ne tür bir etki yaratacağının bilgisine sahip olmak ve gerektiğinde zorunlu olanı yapmaktan kaçınmamaktır. Bu da açık bir biçimde yatay, dinamik ve içsel bir iktidar tahayyülünün Machiavelli düşüncesinden dışlanmadığını gösterir.

Foucault’nun Cinselliğin Tarihi’nde söz konusu tartışma bağlamında “iktidarın olduğu yerde direnmenin de olacağı”na yönelik hatırlatmasını temellendirmeden önce öne sürdüğü üç önerme -(1) “İktidar elde edilen, koparılan, (...) korunan bir şey değildir.” (2) “İktidar aşağıdan gelir.” (3) “İktidar ilişkileri, başka tür ilişkilere göre dışsallık konumunda değildir.”- Foucault’nun Machiavelli’ni anlamak için kritik bir önem arz eder. Zira bu önermelerden hareketle Foucault konuyu bir anda Machiavelli’e getirir ve “uzun süre siyasal düşüncenin gözünü kamaştırmış olan Hükümdar-Yasa sisteminden kurtulabilme” olasılığında söz ederek Machiavelli’in Hükümdar’ının “kişiliğinden feragat etmek ve iktidar mekanizmalarını güç ilişkilerine içkin olan bir stratejiden yola çıkarak deşifre etmek” lüzumuna dikkat çeker.⁴⁴

Tam da bu noktada Foucault’nun Machiavelli okumasındaki üçüncü bir sorun ile karşılaşılır. Buradaki temel mesele, bir kez daha Foucault’nun Machiavelli okumasının fazlasıyla indirgemeci olmasıdır. Foucault iktidar ilişkilerinin “basit bir yasaklama” işlemine dayanmadığına atıfta bulunurken Clausewitz’ci “savaş, politikanın başka araçlarla devamından başka bir şey

⁴² Niccolò Machiavelli, Hükümdar, s. 64.

⁴³ Mark Jurdjevic, “Machiavelli’s Hybrid Republicanism”, English Historical Review Vol. CXXII No. 499, 2007, s. 1237.

⁴⁴ Michel Foucault, Cinselliğin Tarihi, ss. 73-75.

değildir."⁴⁵ formülünü tersine çevirme imkânına göz kırpan, yani "siyasetin savaşın başka yöntemlerle devamı" olduğunu ileri süren bir iktidar kavramsallaştırmasının mümkün olduğuna inanır.⁴⁶ Bir başka yerde ise şunları söyler: "Bir toplum içerisinde işleyiş biçimine göre iktidar ilişkilerinin esas olarak demir atma noktası, savaş içerisinde ve savaş yoluyla, tarihsel olarak belirlenebilir bir anda kurulan belirli bir güç ilişkisidir. (...) Siyaset, başka araçlarla sürdürülen savaştır; yani siyaset, savaşta beliren güçler dengesizliğinin onayı ve sürdürülmesidir."⁴⁷

Bu perspektifteki temel sorun, bu türden bir tersine çevirmenin Foucault'nun tasfiye etmek istediği Machiavelli merkezli iktidar düşüncesinde zaten mevcut olmasıdır. Dolayısıyla burada esasen "savaş gibi, iktidarın da bir mülk değil, bir ilişki olduğu"nu⁴⁸ vurgulamak isteyen Foucault; savaş-siyaset hattı üzerinden iktidar ilişkisini düşünmenin başka yollarına dikkat çekerken işaret etmek istediği türden bir çabanın, Machiavelli'in *Prens*'ine temel gerilimini veren şey olduğuna dikkat etmez. Machiavelli, hükümdarı tebaası başta olmak üzere herkese karşı daima tetikte olmaya çağırırken savaşı tekil bir hadise olmaktan çıkarıp onu tüm iktidar sürecine yayar. Ele geçirilen prensliğin türü, beceri veya yazgı sayesinde ele geçirilen hükümdarlıkların yönetimi ya da o hükümdarlıkların gücünün nasıl ölçüleceği sorunu veyahut tebaanın hükümdarla olan ilişkisi⁴⁹ bu sürecin içinde bir mücadele ve savaş mantığı ile ele alınır. Üstelik savaş, askerlik ve ordu hem *Prens*'te⁵⁰ hem *Söylevler*'de⁵¹ özel bir dikkatle ele alınır. Bu manzaraya bakıldığında, Del Lucchese'nin deyişiyle, "Machiavelli, politikanın bir savaş olarak görüldüğü düzleme doğru ilerlemektedir. Ortak iyi ideolojisinin eleştirisi, tam da insanlar arası ilişkilere bir savaş mantığının hükmettiği kanısı yoluyla ortaya konmaktadır."⁵²

⁴⁵ Von Clausewitz, Carl. Savaş Üzerine. Çev. Ş. Yalçın, Eriş Yayınları, Basım Yeri Belirtilmemiş, 2003, s. 30.

⁴⁶ Michel Foucault, Cinselliğin Tarihi, ss. 72-73.

⁴⁷ Michel Foucault, Toplumu Savunmak Gerekir: Collège de France Dersleri (1975-1976). Çev. Ş. Aktaş, YKY, İstanbul, 2002, ss. 31-32.

⁴⁸ Alain Badiou, a.g.e, s. 101.

⁴⁹ Niccolò Machiavelli, Hükümdar, ss. 3-15, 18-43.

⁵⁰ Niccolò Machiavelli, Hükümdar, ss. 46-59, 80-84.

⁵¹ Niccolò Machiavelli, Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler, çev. A. Tolga, Say Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 102-108, 253-256, 259-263, 402-423, 476-478, 490-500, 511.

⁵² Filippo Del Lucchese, Machiavelli ve Spinoza'da Çatışma, Güç ve Çokluk, çev. O. Güner, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 60.

Dördüncü bir nokta, Foucault'nun Machiavelli'nin, çok büyük ölçüde Prens metni üzerine inşa edilmiş bir figür olarak karşımıza çıkmasıdır.⁵³ Foucault, Machiavelli'den söz ettiği yerlerde ağırlıklı bir biçimde *Prens*'e atıfta bulunur.⁵⁴ Oysa Machiavelli salt *Prens*'ten yola çıkılarak konumlandırılması oldukça yanıltıcı olabilecek bir düşündürdür. Zira Machiavelli aynı zamanda “gerçekten dönüştürücü bir siyasal eylemin tekil bireylerin kabiliyetini aştığını” da kabul eder ve örneğin *Prens*'ten farklı olarak *Söylevler*'de “erdemli yurttaş” fikrini daha belirgin bir biçimde ele alarak bu figürün siyaset üzerindeki belirleyiciliğinin izini sürer.⁵⁵ Buna küçük bir örnek olarak Machiavelli'in *Söylevler*'de “yığınların doğasının prensinkinden fazla suçlanmaması gerektiği”, “halkın görevlileri daha iyi seçtiği” veyahut “halkın zalimliğinin prensinkinden daha az bencil olduğu”⁵⁶ yönündeki tespitleri hatırlanabilir.

Beşinci bir husus, Foucault'nun Machiavelli'i ziyadesiyle toprak merkezli bir güvenlik perspektifinden okuması ile ilgilidir. Nitekim Foucault'ya göre Machiavelli'in asli kaygısı toprak temelli bir iktidar anlayışı üzerinden “prens emniyeti”dir ve Foucault bir kez daha kendi önceliğini bu güvenlik meselesinden ayırarak “prens ve toprağın emniyeti(ni) değil, nüfusun ve dolayısıyla onu yönetenlerin güvenliği”nin öncelik kazanmasının izini sürmeye yönelir.⁵⁷ Bu iz sürme faaliyeti paralelinde Foucault; Machiavelli'in tehdit algısının, ikili bir görünüm arz ederek “halktan gelen şeyler ile mevki sahiplerinden gelen”ler arasındaki ayrıma dayandığını, bu temelde “esas tehlikenin mevki sahiplerinden geldiği” fikrine işaret ettiğini ve halkın “edilgen ve naif” bir konumda bulunduğunu, bir başka deyişle prensin elinde salt bir “araç” olduğunu ileri sürer.⁵⁸ Sözü ettiğimiz sorun da bu noktada belirginlik kazanır. Zira Foucault'nun, Machiavelli'i halkı ikincil önemde bir tehdit öznesi yahut “edilgen ve pasif” olarak kodlayan bir bakışa indirgemesi son derece kırılğan bir Machiavelli okumasına işaret eder.

Foucault'nun iddia ettiğinin tam aksine Machiavelli, *Prens*'in farklı yerlerinde halkın hükümdarın güvenliği için ne kadar önemli bir kategori

⁵³ Paul-Erik Korvela, a.g.e, s. 74.

⁵⁴ Birkaç örnek için bkz. Michel Foucault, “Yönetimsellik”, ss. 264-287 ve Michel Foucault, Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri (1977-1978), ss. 28-29, 59, 215-217, 226, 239-240.

⁵⁵ Mark Jurđjevic, a.g.e, ss. 1229, 1242, 1249.

⁵⁶ Niccolò Machiavelli, Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler, ss. 201, 204.

⁵⁷ Michel Foucault, Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri (1977-1978), s. 59.

⁵⁸ Michel Foucault, Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri (1977-1978), s. 239.

olduğunu vurgular. Sözelimi Machiavelli’e göre “İyi bir biçimde korunmuş bir kente sahip ve halkının nefret etmediği bir hükümdara saldırılmaz. Saldırıldığını varsayalım, saldıran rezil olur.”⁵⁹ Benzeri bir hatta Machiavelli, hükümdarın “uyruğu tarafından sayılıp sevilen bir kişi olarak bilindiğinde içerde herhangi bir oyuna gelmeyeceğini ve dış güçlerin saldırısına uğramayacağı”nı savunur, “hükümdarın korkacağı iki güç” olarak “uyruğundan gelecek olan ve dış güçlerden gelecek olan” tehditlere dikkat çeker ve şunları söyler: “Hükümdarın darbelere karşı en önemli silahı, halkının nefretini çekmemektir. (...) Hükümdar halkın sevgisini kazanmışsa darbelerden korkmamalı, ama halk onu düşman görüyor ve ondan nefret ediyorsa her şeyden ve herkesten korkmalıdır.”⁶⁰

Korvela’nın da belirttiği üzere, “Foucault’nun Machiavelli analizi; Machiavelli metinlerine değil, Machiavelli’in anti-Machiavelli yorumlarına referans verdiği için düşünürü sadık değildir.”⁶¹ Bu temelde Foucault’nun Machiavelli okumasının sorunlarına işaret eden bir başka örneğe daha yer verilebilir: Machiavelli, Foucault’nun çizdiği portrenin aksine, sadece topraklarını korumak gayesini güden ve daha çok dışardan ya da “mevki sahipleri”nden gelen tehditlerden çekinmesi gereken bir hükümdar kurgusuna öncelik verseydi, söz konusu güvenlik kaygısı temelinde daha çok teknik düzenlemelere yer verirdi. Mesela kale yapmak gibi. Oysa tam da bu noktada, *Prens*’in “Hükümdarların her gün yaptırdıkları kaleler ve öteki şeyler yararlı mıdır, yoksa değil midir?” başlıklı yirminci bölümünde, Machiavelli açık bir biçimde şöyle yazar: “En iyi kale halkın nefretini çekmemektir. Eğer halk senden nefret ediyorsa, istediğin kadar kale yap, gene seni kurtaramaz. Çünkü halk silaha sarıldı mı, ona yardım edecek yabancılar eksik olmaz.”⁶²

Altıncı bir husus prensin nitelikleri üzerinde somutlaşır. Bu bağlamda Foucault, “Machiavelli’in hesaplarında hep *Prens*’in sıfatlarının söz konusu olduğu”nu vurgular.⁶³ Oysa önemli bir nokta olarak kaydetmek gerekirse, Machiavelli bu sıfatların önemli bir bölümünü aynı zamanda yurttaşlar özelinde de düşünmüştür. Nitekim “insanların her zaman bir ve aynı doğayla doğduğuna, yaşadığına ve öldüğüne” ve “eğer bir prens kendini nankörlükten alıkoyamıyorsa halkın alıkoyamamasında şaşılacak bir şey olmadığı”na atıfta bulunan Machiavelli, “Roma halkının konsüllük

⁵⁹ Niccolò Machiavelli, *Hükümdar*, s. 42.

⁶⁰ Niccolò Machiavelli, *Hükümdar*, ss. 69, 71.

⁶¹ Paul-Erik Korvela, a.g.e, s. 76.

⁶² Niccolò Machiavelli, *Hükümdar*, s. 83.

⁶³ Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri (1977-1978)*, s. 240.

konusunda karar verirken yeteneği gözetmemeye başlaması” ile devlet yönetiminde bir zayıflamanın başladığı gibi doğrudan yurttaşların tutumları ile şekillenen siyasal gelişmelere işaret eder ve “özgürlüğü koruma” görevinin “sıradan halka yüklenmesinin” daha güvenli olacağını altını çizer.⁶⁴ Ancak bu nokta Foucault tarafından ıskalanır, zira “Foucault yurttaşlık kültürünün Machiavelli’deki yerini dikkate almaz.”⁶⁵ Oysa “Machiavelli’in geleneksel politik felsefeye karşı savaşını sürdürmeye karar verdiği nokta” zaten “halkların ve hükümdarların tabiatlarında farklılık olmadığı” üzerine inşa edilir.⁶⁶

Foucault’nun burada yeterince odaklanmamayı seçtiği husus; hükümdarın sıfatlarının, salt bir dışsal iktidar anlayışının korunmasına yönelik gerekli nitelikler dizgesi olarak düşünülmemesi zorunluluğudur. Hükümdarın konumunu kırılğan yapan şey, diğer insanlarla ortak bir biçimde sahip olduğu söz konusu sıfatlardan hangilerini öne çıkaracağı ve bunları nasıl dengeleyeceğidir. Dolayısıyla Machiavelli’in hükümdarı burada sadece “bireylerin hareket tarzını belirleyen ve onları belirli sonlara ya da egemenliğe boyun eğdiren, özneyi nesneleştiren” iktidar teknolojilerine değil ve fakat “bireylerin kendi bedenleri ve ruhları, düşünceleri, hareket tarzları ve varoluş biçimleri üzerinde, kendi imkânları ya da başkalarının yardımıyla bir dizi operasyon yapmalarını ve böylece belirli bir mutluluk, arınmışlık, bilgelik, kusursuzluk ya da ölümsüzlük haline ulaşmak üzere kendilerini dönüştürmelerini sağlayan” benlik teknolojilerine⁶⁷ de atıfta bulunur. Bu iki teknoloji biçiminin biraradalığı, *Prens’e* asli gerilimini katan unsurdur ve bu haliyle metin salt hükümdara atfedilmiş bir dizi sıfatın ya da toprak temelli bir iktidar tahayyülünün hâkimiyetinin dışında bir işleyiş mantığına sahiptir. Üstelik Machiavelli’in prensin konumunu belirleyecek olan şeyin tebaanın bakışında saklı olduğunu ısrarla vurgulaması ve sözgelimi “bir prensin en azından hakir görülmekten sakınamazsa mahvolacağına”⁶⁸ yönelik uyarılarının en az prens kadar tebaanın da belirleyiciliğine işaret etmesi gözden kaçırılmamalıdır.⁶⁹

⁶⁴ Niccolò Machiavelli, Titus Livius’un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler, ss. 41-42, 72, 95, 120.

⁶⁵ Özge Yalta Yandaş, a.g.e, s. 68.

⁶⁶ Filippo Del Lucchese, a.g.e, s. 223

⁶⁷ Michel Foucault, “Bireylerin Siyasal Teknolojisi”, s. 36.

⁶⁸ Niccolò Machiavelli, Orta Elçilikler-Mektuplar, çev. A. Tolga, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 218.

⁶⁹ Tebaa ve hükümdar arasında kurulan “ilişkisel” *Prens’in* hemen başındaki ithaf bölümünde de karşımıza çıkar ve bu açıdan Foucault’nun son derece ilgisini çeken “iktidar ve perspektif” meselesine göz kırpan bir görünüm arz eder: “Nasıl ki bir manzarayı betimlerken düzlüğe çıkıp dağları ve yüksek yerleri; yüksek yerlere çıkıp

Sonuç

Çalışma boyunca Foucault düşüncesinde Machiavelli’in nasıl konumlandırıldığına işaret edilmek istendi. Bunu yaparken Foucault’nun yönetimsellik analizi bağlamında Machiavelli’in neden önemli bir figür olduğu ele alındı. Karşımıza çıkan tablodan hareketle Foucault’nun Machiavelli okumasının belirli sınırlılıklardan ve indirgemeci bir eğilimden mustarip olduğu savunuldu. Bu çerçevede çalışma iki ana argüman ileri sürdü. Öncelikle Foucault’nun Machiavelli’i; aşılması gereken bir eşik, sorgulanması gereken bir ana akım iktidar perspektifi ve sınırları katı bir egemenlik konfigürasyonunun yaslandığı geleneği inşa eden asli figürlerden biri olarak düşündüğü vurgulandı. Ardından yönetimsellik analizi merkezindeki tartışması özelinde Foucault’nun, Machiavelli’i daha çok *Prens* odaklı ve özellikle Machiavelli’deki toprak ve tebaa ilişkisini ters yüz eden bir biçimde sunduğuna dikkat çekildi.⁷⁰

Foucault’nun Machiavelli okumasının dayandığı temel sorunlara işaret etmek gayreti ekseninde biçimlenmiş bu çalışma, Foucault’nun yönetimsellik analizinin belirtilen nedenlerle fazlasıyla kırılgan bir Machiavelli okumasını içerdiğini göstermek istedi. Buradan hareketle son bir not olarak belirtmek gerekirse, Foucault’nun çığır açıcı önemdeki çalışmaları içinde Machiavelli gibi kritik başka figürlerin nasıl ele alındığını düşünmenin Foucault’nun çalışmalarının dayandığı devasa atıflar sisteminin anlamını kavramak açısından önemli olduğu söylenebilir. Hiç kuşkusuz böylesi bir çaba, Foucault’nun düşünsel mirasının kıymetini azaltmaktan çok derinleştirecektir. Zira bir düşünsel mirası zenginleştirmenin en iyi

düzlükleri gözlemleriz; halkın karakterini tanımak için hükümdar, hükümdarların doğasını bilmek için de halk olmak gerek.” Bu pasaja dikkatimi çeken hakeme bu vesileyle teşekkür etmek isterim.

⁷⁰ Bu çerçevede Foucault’nun yönetimsellik analizi etrafında merkezileştirilen Machiavelli tartışmasının taşıdığı sorunların Foucault’nun iktidar analizinde “kokuşa” ve “kırılmalara” odaklanan bakışın içerdiği sorunlarla birlikte düşünülebileceği söylenebilir. Buradan hareketle Foucault’nun Machiavelli okumasının belirtilen sorunları esasen düşünürün, Agamben’in işaret ettiği üzere, “hukuksal-kurumsal iktidar modeli ile biyosiyasal iktidar modeli arasındaki saklı kesişme noktası”nı ıskalamasına yol açar. Bkz. Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İ. Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 15. Bir başka deyişle, Foucault’nun yönetimsellik analizindeki Machiavelli okuması bu türden bir ıskalamanın semptomu olarak görülebilir ve bu türden bir sorunu barındırmayan bir Machiavelli okumasının yine Agamben’in sözünü ettiği anlamda “biyosiyasetin en azından egemen istisna kadar eski bir olgu olduğu”nu gösterecek bir başka zemin sunması açısından anlamlı olabileceği iddia edilebilir. Bkz. Giorgio Agamben, a.g.e, s. 15.

H. Bahadır TÜRK

yolu, o mirasa yeni sorular ve eleştirel bir mesafe üzerinden yaklaşmak olsa
gerektir.

KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgio. Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat, çev. İ. Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.
- Anderson, Perry. Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler, çev. B. Aksoy, Birikim Yayınları, İstanbul, 2008.
- Badiou, Alain. Fransız Felsefesinin Macerası: 1960’lardan Günümüze, çev. P. B. Yalım, Metis Yayınları, İstanbul, 2013.
- Curtis, Bruce. “Foucault on Governmentality and Population: The Impossible Discovery”, *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie*, Vol. 27, No. 4, 2002, ss. 505-533.
- Çiğdem, Ahmet. Aydınlanma Düşüncesi. İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.
- Del Lucchese, Filippo. Machiavelli ve Spinoza’da Çatışma, Güç ve Çokluk, çev. O. Güner, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- Foucault, Michel. Bilginin Arkeolojisi, çev. V. Urhan, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- Foucault, Michel. Yapısalcılık ve Postyapısalcılık, çev. Ü. Umac ve A. Utku. Birey Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- Foucault, Michel. Toplumunu Savunmak Gerekir: Collège de France Dersleri (1975-1976). Çev. Ş. Aktaş, YKY, İstanbul, 2002.
- Foucault, Michel. “Bireylerin Siyasal Teknolojisi”, M. Foucault vd., Kendini Bilmek içinde, çev. G. Ç. Güven, Om Yayınevi, İstanbul, 2003.
- Foucault, Michel. “Tarihi Yazma Biçimleri Üstüne”, çev. I. Ergüden, Felsefe Sahnesi: Seçme Yazılar 5 içinde, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004.
- Foucault, Michel. “Yönetimsellik”, çev. O. Akınhay ve F. Keskin. Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1 içinde. Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
- Foucault, Michel. “Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru”, Çev. O. Akınhay. Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2 içinde, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
- Foucault, Michel. “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, çev. I. Ergüden. Büyük Kapatılma: Seçme Yazılar 3 içinde. Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
- Foucault, Michel. Doğruyu Söylemek. Çev. K. Eksen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.

- Foucault, Michel. "İktidar İlişkileri Bedenlerin İçine Nüfuz Eder", çev. I. Ergüden, İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2007.
- Foucault, Michel. Cinselliğin Tarihi. Çev. H. U. Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2010.
- Foucault, Michel. Biyopolitikanın Doğuşu: Collège de France Dersleri (1978-1979), çev. A. Tayla, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015.
- Foucault, Michel. Öznenin Yorumbilgisi: Collège de France Dersleri (1981-1982), çev. F. Keskin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015.
- Foucault, Michel. Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri (1977-1978), çev. F. Taylan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016.
- Jurdjevic, Mark. "Machiavelli's Hybrid Republicanism", English Historical Review Vol. CXXII No. 499, 2007, ss. 1228-1256.
- Korvela, Paul-Erik. "Sources of Governmentality: Two Notes on Foucault's Lecture", History of the Human Sciences, 25(4), 2012, ss. 73-89.
- Lemke, Thomas. Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi, çev. Ö. Karlık. Phoenix Yayınları, Ankara, 2016.
- Macey, David. Michel Foucault, çev. Z. Okan, Güncel Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- Machiavelli, Niccolò. Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler, çev. A. Tolga, Say Yayınları, İstanbul, 2009.
- Machiavelli, Niccolò. Hükümdar, çev. N. Adabağ, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2010.
- Machiavelli, Niccolò. Orta Elçilikler-Mektuplar, çev. A. Tolga, Say Yayınları, İstanbul, 2011.
- Oksala, Johanna. "Devlet Şiddetinin Yönetimi: Foucault'da Siyasi İktidarın Yönetimsellik Olarak Yeniden Ele Alınması", çev. İ. Oranlı, Cogito sayı 70-71, 2012, ss. 163-178.
- Outram, Dorinda. Aydınlanma, çev. S. Çalışkan ve H. Çalışkan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007.

*“Michel Foucault’nun Machiavelli’i”: Yönetimsellik Bağlamında Foucault’nun
Machiavelli Okumasına Bir Bakış*

Tekelioğlu, Orhan. Michel Foucault ve Sosyoloji: Toplumsal Öznenin
Yokoluğu ve ‘Ben’in Kuruluğu, çev. İ. Sirkeci, Bağlam Yayınları,
İstanbul, 1999.

Von Clausewitz, Carl. Savaş Üzerine. Çev. Ş. Yalçın, Eriş Yayınları, Basım Yeri
Belirtilmemiş, 2003.

Yandaş, Özge Yalta. Michel Foucault’nun Yönetimsellik Serüveni, Ankara
Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi Anabilim Dalı
Doktora Tezi, Ankara, 2010.

RICHARD RORTY'DE KAMUSAL ALAN-ÖZEL ALAN AYRIMI VE ELEŞTİRİSİ

Sezal ÇINAR ÖZKAN*

ÖZET

Richard Rorty Platon'dan modern felsefeye uzanan süreçte kamusal alanın özel alanı baskıladığını düşünmektedir. Modern yaklaşıma karşı çıkan postmodern düşünürler ise bu anlayışı tersine çevirmişler, bu kez kamusal alanın özel alan tarafından işlevsiz hale getirilebilmesi tehdidi ortaya çıkmıştır. Rorty'e göre, bu iki alanın gereksinimleri birbirinden farklıdır. Bu sebeple özel alan ile kamusal alan ayrılmalıdır. Bu makalede Rorty'deki bu ayrımın işlerliği olan gerçek bir ayrım olup olmadığı incelenmiştir. Rorty'nin düşüncelerine yöneltilen eleştiriler göstermiştir ki; özel alanla kamusal alanı sert biçimde ayırmak mümkün değildir. Bu ayrımın işlerliği ancak özelden kamusala doğru liberal değerlerle filtrelenmiş bir şekilde mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Kamusal Alan, Özel Alan, İronist, Adalet

(The Public Sphere and Private Sphere Separation in Richard Rorty and Criticism)

ABSTRACT

Richard Rorty believes that, in the course of the time from Platon to modern philosophy, public sphere has suppressed private sphere. The postmodern philosophers who oppose to the modern approach have inverted it as to reveal the threat of public sphere rendering private sphere dysfunctional. According to Rorty, the necessities of these two spheres are different. Therefore private sphere and public sphere should be differentiated. This article examines whether this differentiation is a real, operable one. The criticism to Rorty's ideas have shown that, to strictly differentiate private sphere and public sphere is impossible. The mere operability of this differentiation may be found in a way that is filtered with liberal values from private through public.

Keywords: Public Sphere, Private Sphere, İronist, Justice

*Dr., Danıştay Tetkik Hakimi

1- Giriş

Richard Rorty iki temel tutkusu olduğundan söz etmektedir; biri adalet diğeri de vahşi orkideler. Rorty'nin düşün hayatı bu birbirinden tamamen ayrı duran iki tutkuyu birini diğesine feda etmeksizin yaşatmanın tarihidir. Adalet tutkusu bildik, tanıdık bir tutkudur. Bu tutkusu Rorty'nin düşüncelerinin toplumsal/kamusal yüzünü oluşturur. Ancak vahşi orkidelere olan tutkusu, tamamen bireysel, kendine özgü bir tutkudur. Rorty bu tutkusunu bildik kavramlarla açıklayamamakta, ama kendine verdiği hoşnutluğu da göz ardı edememektedir.¹ Vahşi orkideler Rorty'de bireysel olanı, kişinin özel alanını temsil eder. Kişinin özel alanında, mantıksal argümanlarla açıklanamayan istekleri, arzuları vardır. Mutluluğu kendi öz yaratımının söz dağarlarını oluşturmasına ve bu küçük ya da büyük tutkularını gerçekleştirmesine bağlıdır. Rorty'nin vahşi orkidelere olan tutkusu, bireysel alanın korunması ve toplumsallığa feda edilmemesi gerektiği düşüncesinin ilk esin kaynağı olmuştur. Toplumsal alan ne kadar önemliyse özel alan da en az onun kadar önemli olmalı, ancak kişinin özel alanı için geçerli kurallar tamamen farklı olmalıdır.

“ ‘Özel olan’la, hayatın, kendimize karşı görevlerimizi yerine getirdiğimiz ve eylemlerimizin ötekiler üzerindeki etkileri konusunda kaygılanmadığımız parçasını, ‘kamusal olan’la da bu etkiler konusunda kaygılandığımız parçasını kastediyorum.”²

Özel alanda kendi kendini yaratma, diğeri bir deyişle "kişiye özgü kendi kendini alt etme projeleri" ve "özerklik arzusu" ön plandadır.³ Rorty, özel alanında bireyin ironist olması gerektiğini düşünmektedir. Rorty, "ironist"⁴ terimini kendisinin en merkezi inançlarının ve arzularının

¹ Richard Rorty, "Trotsky and the Wild Orchids", Philosophy and Social Hope, Penguin Books, 1992, s:5

² Richard Rorty, "Ernesto Laclau'ya Cevap", Yapıbozum ve Pragmatizm, Çev: Tuncay Birkan, Der: Chantal Mouffe, Sarmal yay, İstanbul, 1998a, s:122

³ Richard Rorty, Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma, Çev: Alev Türker, Mehmet Küçük, Ayrıntı yay, İstanbul, 1995, s:17

⁴ İronist, öbür sözcük dağarlarından, karşılaştığı insanların nihai kabul ettiği sözcük dağarlarından etkilenmiş olmasından ötürü kendisinin halihazırda kullanmakta olduğu nihai sözcük dağarından kuşku duyar. age, s:114 Rorty, insanların inançlarını, eylemlerini ve yaşamlarını haklılaştırabilmek ve iletebilmek için kullandıkları ve kendilerine ait saydıkları bir dizi sözcük yığına "söz dağarları" adını vermektedir. age, s:113 Ayrıca ironist kendisinin şimdiki sözcük dağarı içerisinde ifade edilen argümanın kuşkularını ne garantileyeceğinin ne de dağıtacağının

olumsallığıyla yüz yüze gelebilen kişiyi -bu merkezi inançların ve arzuların zamanın ve tesadüfün ötesinde yer alan bir şeylere gönderme yaptığı düşüncesinden vazgeçmeye yetecek denli tarihselci ve nominalist olan bir kişiyi- adlandırmak için kullanmaktadır.⁴

Rorty, "adalet"e olan tutkusunu kamusal olan, toplumsal olanla ilgili bulur. Topluluk halinde yaşama arzusunun ön planda olduğu kamusal alan, dayanışmanın ve başka insanların ıstırabına duyarlılığı artırmanın, zalimliği en aza indirmenin amaçlanması gereken "toplumsal adalet" sağlama yeridir.⁵ Adalet tutkusu gençliğindeki *Trotsky* okumalarından gelmekte olan Rorty, düşüncelerinde her ikisinin de bir diğeri kadar önemli olup, birbirine feda edilmemesi gerektiği inancından yola çıkmış, bu iki alanı birleştirmenin değil, birbirine feda etmeksizin yaşatmanın yolunu aramıştır.⁶

Rorty'e göre, özel alan ile kamusal alanın⁷ kaynakları, ölçütleri ve amacı farklı, ayrı ve birbiriyle uzlaşmaz durumdadır. Bunları birbiri ile

farkındadır. Kendi sözcük dağarının gerçekliğe başkalarınınkinden daha yakın olduğunu ve kendisine ait olmayan bir güçle ilişki içinde olduğunu düşünemez. Yani bir "mutlak"a ya da "hakikat"e ulaşma iddiasında değildir. Hiçbir şeyin gerçek bir özü olmadığını düşünen ironist hem başkalarının hem de kendi sözcük dağarına şüpheli yaklaşır. Belli bir dönemdeki sözcük dağarında "bilimsel", "rasyonel", "adil" vb kavramları anlamaya yönelik çalışmaların kendisini bir dil oyununun ötesine götürmeyeceğinin farkındadır. Ironist kendi sözcük dağarını sorgulama yoluyla tüm genel tanımlamalardan arındırarak kendine has bir sözcük dağarı bulmaya çalışır. age, s:114 Bunu yaparken kendisine ve topluma bir metod, bir platform ya da bir rasyonel sağlama uğraşısında değildir, amacı sadece özerkliktir. Ironistin başarısını ölçmek için başvurabileceği tek ölçüt geçmişi ona sadık kalmaksızın kendi terimleriyle ne ölçüde yeniden tanımlamış olduğudur. age, s:146

⁴ Richard Rorty, 1995, s:17

⁵ Richard Rorty, 1995, s:264-265

⁶ Funda Gürsoy Kaya, "Giriş", Felsefe ve Doğanın Aynası, Paradigma yay, İstanbul, 2006, s:xx

⁷ Rorty'deki özel alan, kamusal alan ayrımı her iki alan arasında yapılan bildik ayrımlardan farklıdır. Bu ayrımın, *oikos* ile *polis* arasında, aile ocağı ile kamusal forum arasında Helenlerin ya da Arendt'in yaptığı ayrım olmadığına işaret etmek gerekir. Bkz: Simon Critchley, Çev. Tuncay Birkan, "Yapıbozum ve Pragmatizm;Derrida Özel Ironist mi?, Yoksa Kamusal Liberal mi?", Yapıbozum ve Pragmatizm, Sarmal yay, İstanbul, 1998, s:40 Antik Yunan'daki özel alan-kamusal alan ayrımından yola çıkarak, ideal bir kamusal alan modeli ortaya koyan Arendt, özel alanı, siyasi olmayan etkinliklerin alanı olarak kabul eder. (Hannah Arendt, "İnsanlık Durumu", çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 1994, İstanbul,s:48) Özel alanın bir başka özelliği, insanları geçerli yargılara varabilme yetisinden yoksun bırakmasıdır. Arendt'e göre yargı, yalıtılmışlık ya da yalnızlık içinde işlev göremez. Yargı, farklı bakış açılarını hesaba katmak zorunda olduğu için başkalarının varlığına

uyumlu hale getirmeye çalışmak gereksiz ve faydasız olduğu gibi, birinin diğerini yutması ile sonuçlanan bir çabadır.⁷ Bu iki alan arasındaki uzlaşım denemeleri kimi zaman kamusal alanın taleplerine, kimi zamansa özel alanın taleplerine öncelik tanımak şeklinde ortaya çıkmıştır. Rorty'e göre, ister özel alana ister kamusal alana ayrıcalık tanınsın bu iki alanı uzlaştırmaya yönelik her iki tutum da başarısızlığa mahkumdur.⁸ Çünkü her iki alanın talepleri birbirinden farklıdır. Özel alan daha fazla özgürlük ve özerklik talep etmekten, kamusal alan adalet ve dayanışmaya ihtiyaç

ihtiyaç duyar. Yargının geçerliliği, ancak bireylerin fikir alışverişinde bulunma şansı yakaladığı ve demokratik bir müzakerede farklılıklarını açıkça dilettirebildiği kamusal bir ortamda sınanabilir. (Bkz: MAURIZIO, Passerin D'Entreves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, New York, 1994, s. 164-165) Arendt kamusal alanı, 'alenileşme mekânı' ve 'ortaklaşa sahip olunan dünya' olmak üzere iki anlamda kullanır. (Arendt, 1994, s:74-78) Arendt'e göre kamusal alan eylem ve konuşma yoluyla oluşturulmaktadır ve bu kamusal alana siyasi bir alan hüviyeti kazandırır. Dolayısıyla kamusal alan, siyasi etkinliklerin gerçekleştiği ya da siyasetin yapıldığı yer olarak görülür. Bu bağlamda Arendt, kamusal alanı ve bu alanı oluşturan etkinlikleri karşılıklı bağımlılık içerisinde ele alır ve kamusal alanı, siyasi alana eşitler. (Arendt, 1994, s:241) Böylece Arendt'in düşüncesinde kamusal alanın bireylerin eylem ve konuşma aracılığıyla etkileşime girdiği, kendi kimliklerini dışa vurduğu, siyasi faaliyetlerin yürütüldüğü bir alana karşılık gelmekte olduğu görülür.

Benzer şekilde Habermas'ta da kamusal alan bireylerin karşılaşma alanıdır. Kamusal alanın söylem alanında bir uzlaşma ile oluştuğuna işaret eden Habermas'ın geliştirdiği kamusal alan kavramının tanımında, 'kamusal alan' 'kamu' ile özdeşleştirilmeden, herkese 'açık' olma özelliği merkeze konulur. Kamusal alan insanların katılımıyla somutlaşmaktadır. Kamusal alanın en önemli özelliği; tüm vatandaşlara açık olmasıdır. Kamusal alan kişilerin birbirleriyle her türlü iletişim sayesinde yaratılır. Kamusal alan içinde bireyler ne özel alanın üyeleri, ne de devlet bürokrasisinin yasal yaptırımlarına maruz kalan anayasal düzenin üyeleri gibi davranabilirler. Bireylerin toplumsal çevrelerinde herhangi bir sınırlama olmaksızın, kendi düşüncelerini özgürce açıklayıp yayımlama hakkı ve özerk grup örgütlenmeleri kurma hakkının garantisi altında, hemen herkesi ilgilendiren sorunlar hakkında birbirleriyle etkileşimde bulunabildiklerinde bir kamusal alan olarak davranabilmeleri gereklidir. Kamusal alan, rasyonel zeminde bireylerin özgürce gerçekleştireceği tartışım ile kurulur. (Bkz: Jürgen Habermas, "Kamusal Alan: Ansiklopedik Bir Makale", çev: Nuran Erol, Birikim, sayı:70, İstanbul, Şubat 1995, s:62 Burada görüldüğü üzere, Rorty'nin aksine Habermas'ta kamusal alan ve özel alan iç içe geçmiştir. Kamusal alan bireyin özel alanında yalnızca bir vatandaş olarak geliştirdiği düşüncelerinin kamusal alanda diğer kişilerle paylaşmasından meydana gelmiştir. Rorty'nin düşüncesinin aksine Arendt'te de Habermas'ta da kamusal alan ile özel alan arasında bir geçiş, özel alandaki kimliklerin kamusal alanda temsili ve dile getirilişi söz konusudur.

⁷ Richard Rorty, 1995, s:264-265

⁸ Richard Rorty, 1995, s:16-17

duymaktadır.⁹ Bu sebeple kamusal alan ve özel alan birbirinden ayrı tutulmalı, farklı ölçütlerle değerlendirilmelidir.¹⁰

Acaba Rorty'nin önerisi olanaklı ve işlevsel bir ayırım mıdır? Rorty'deki bu ayırma çeşitli eleştiriler getiren düşünürlerden Richard Shusterman, kendilik ve kendiliğin yaratımı daima toplumsal yapılanma ve toplumsal alandan beslenerek gerçekleşebileceğini ileri sürerken¹¹ benzer şekilde Honi Fern Haber'e göre de kamusal olan ile özel olan arasındaki fark asla kapanmaz.¹² Simon Critchley özel alanında yaratım sınırı tanımayan ironist bireyin, kamusal alanda kendi görüşlerini ifade etmekten kaçınması mümkün olmadığına işaret etmekteyken¹³, Jacques Derrida da özel alanla kamusal alanın sıkı bir ilişki içinde olduğu iddiasındadır.¹⁴ Eric M. Gander ve Nancy Fraser'ın itirazları ise Rorty'nin kamusal-özel ayırımı için kullandığı kavramların çelişkili olduğu yolundadır.¹⁵ Daniel Convey ise Rorty'nin önerisini tümüyle dışlamak yerine onun önerisini revize etmeyi dener. Convey, Rorty'nin kamusal/özel ayırımını sadece tek yönde çalışan ve gerçekten de geçilemez bir bariyer olarak değerlendirmektedir. Böylece, kamusal ideallerin bireysel kendini oluşturma arayışına karışmalarını gerektirdiğinden, kamusal/özel ayırımı etkili bir biçimde bireyin gizlilik (mahremiyet) hakkını liberal bir toplumda koruma işlevini yerine getirecektir.¹⁶

Aşağıda öncelikle kamusalın özel alanı baskılaması, ikinci seçenek olarak da özelin kamusalı işlevsiz hale getirmesi ile sonuçlanan olasılıklar incelenecektir. Daha sonra, Rorty'nin ayırımına yönelik eleştiriler incelenerek, sonuç bölümünde Rorty'nin ayırımının nasıl işlevsel hale getirilebileceğine işaret edilecektir.

⁹ Richard Rorty, 1995, s:264-265

¹⁰ Simon Critchley, 1998, s:42

¹¹ Shusterman, Edited by Richard, Ferstenstein, Matthew; Thomson, Simon, "Reason and Aesthetics between Modernity and Postmodernity Habermas and Rorty", Richard Rorty-Critical Dialogues, Polity press, Blackwell Publishers Inc, 2001, s:143

¹² Honi Fern Haber, Beyond Postmodern Politics / Lyotard, Rorty, Foucault, Routledge New York, 1994, s:71

¹³ Simon Critchley, 1998, s:46

¹⁴ Jacques Derrida, Çev: Tuncay Birkan, "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler" Yapıbozum ve Pragmatizm, Sarmal yay, İstanbul, 1998, s:127

¹⁵ Isaac Nevo, Edited by: Robert Hollinger and David Depew, "Richard Rorty's Romantic Pragmatism", Pragmatism from Progressivism to Postmodernism, Praeger print, USA, 1995, s:287, s:67

¹⁶ Daniel Conway, Edited by Ferstenstein, Matthew; Thomson, Simon, "Irony, State and Utopia Rorty' 'We' and the Problem of Transitional Praxis", Richard Rorty-Critical Dialogues, Polity press, Blackwell Publishers Inc, 2001, s:79

2- Kamusal Alanın Özel Alanı Baskılaması

Rorty'e göre bu güne dek olan bu iki alanı uzlaştırma çabaları önceleri Platonculuk, daha sonra ise Hristiyanlık, Kantçılık ve Marksizm sebebiyle özel alanın kamusala feda edilmesi ile sonuçlanmıştır. Bunların temelinde aynı türden uzlaşma arzusu yatmaktadır. Platonculuk, Hristiyanlık, Kantçılık ve Marksizm kendi çıkarını gözetme, kendi kendini gerçekleştirme, kişisel kurtuluş ya da bireysel özerkliğin gereklerini adaletin, iyilikseverliğin ve insan kardeşlerini sevmenin *eidōs*'uyla, kategorik buyruğun evrenselliğiyle veya tarihin evrensel sınıfını ve faili olarak proletarya ile kaynaştırmaya çalışmıştır.¹⁷ Böylece Platoncu geleneğin başat mirası bireysel özerkliği ve topluluğun kamusal iyiliğini, ortak bir felsefi temele oturtarak uzlaştırma girişimi olmuştur. Rorty'e göre, özünde Platonculuk¹⁸ olan modern felsefenin amacı da herkesin üstünde uzlaştığı bir temel bulmaktır.¹⁹

Epistemolojik olduğu için zorunlu olarak ortak ve uzlaşmış olduğu kabul edilen temeller üzerinde kurulan modern felsefenin yapı taşlarını Rorty'e göre, *Descartes* (zihin kavramı), *Locke* (bilgi teorisi), *Kant* (saf akıl) vermiştir²⁰ ve bu anlayış o kadar yerleşmiştir ki, kendini aşmaya çalıştığında²¹ dahi, tekrar ortak temeller anlayışının güvenli sığınağına geri

¹⁷ Simon Critchley, 1998, s:41

¹⁸ Richard Rorty, "Giriş", *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press Minneapolis, 1982a

¹⁹ Funda Gürsoy Kaya, 2006, s: xviii

²⁰ Funda Gürsoy Kaya, 2006, s: :xxvii, xix, xxiii

²¹ "Rorty'e göre, Kantçı nosyonu aşma yönündeki ilk çabalar, 19. yüzyılın sonunda empirik psikolojinin doğuşu ve Alman İdealizm geleneğinin "Protestanlığın başka araçlarla devam ettirilmesi" olarak tarif edilen şeye dönüşerek gücünü yitirmesi sonucu filozofların felsefenin geleceği hakkındaki kaygısından doğmuştur." A.g.e.,s:171 "Felsefe bu dönemdeki arayışında, Husserl ile fenomenolojik ve Russell ile analitik bir güzergaha girmiştir. Felsefeyi, psikolojizmin etkisinden kurtarmaya çalışarak saf bir bilim haline getirmeye çalışan, Kant'ın filozofları doğum hakları olduğuna ikna ettiği "apodiktik hakikat" türünü sunmayan "naturalizm" ile "tarihselcilik" arasında tuzağa düşmüş bir şey olarak gören Husserl, formel olmayan "paranteze alındığında" dünyanın geriye kalan "özleri"ni, yani "saf formel" boyutlarını keşfetmiştir. Russell ise Husserl'in, psikolojizmin matematik felsefesine hastalık bulaştırdığı ithamını paylaşmış ve mantığın felsefenin özü olduğunu ileri sürmüştür." s:173 "Rorty'e göre, "fenomenoloji", ayrıcalıklı temsillerin keşfi ile ve "analitik" felsefe ise özde temsili zihinsel düşünülen bir şey olarak değil, dilsel bir şey olarak düşünmekle, "transcendental eleştiri"yi değil, dil felsefesini gözetmekle ya da psikolojiyi "bilginin temellerini ifşa eden bir disiplin olarak düşünmekle felsefeyi bir kez daha Kantçı felsefenin bir versiyonu haline getirmiştir." s:14

dönmektedir.²¹ Modern felsefe, epistemolojik temellere yaslanma inancı sebebiyle²² dış dünyanın mükemmel kesinlikte bir tasarımına ulaşılacağı iddiasındadır. Böylece, epistemolojik temellere dayanarak inşa edilen kamusal alan, özel alanın da belirleyicisi olacaktır. Bu kamusal-özel arasındaki gerilimin özel olanın kamusal olana feda edilmesinin devamı anlamına gelmektedir.

Rorty'e göre, dil felsefecileri ve erken *Wittgenstein*'in savundukları düşüncelerde de aynı çizginin devamı görülür. Bu kez, bilinç yerine dil dünyanın mükemmel kesinlikte bir resmini çekmemizin aracı olduğundan içsel tasarımların yerini mantıksal yapı almıştır. Söylenbilir olanı söylenemez olanın sınırında belirleyen *Wittgenstein*, evrensel-genel geçer temel arayışını sürdürmektedir. Benlik ve doğa arasındaki aracı görevini bilinç yerine, dil almıştır. Rorty'nin değerlendirmesine göre bilincin ya da dilin aracılığıyla dünyanın kesin olarak tasarımılabileceği temel arayışı ve

Ancak Rorty modern felsefeyi aşma yolunda Heidegger, Nietzsche ve Freud'u ayrı tutar. Rorty'e göre Heidegger, tüm felsefenin başlangıç noktasının epistemolojiye bağlanmış olmasını eleştirerek, epistemolojiden önce bilgisinden söz edilebilecek "varlık" (dasein) olması gerektiğini iddia etmiştir. (Bkz: Richard Rorty, "Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey", *Consequences of Pragmatism (Essays 1972-1980)*, University of Minnesota, 1982b, s:37) Nietzsche ve Freud ise toplumsallık ve tarihsellikten ayrı olan bir bilinçten söz edilemeyeceğini göstermiştir. (Rorty, 1995, s:64) Heidegger, Nietzsche ve Freud'un epistemolojik bilinç felsefesini aşmada çok katkıda bulduklarını düşünmekte olan Rorty, ancak Heidegger ve Nietzsche felsefeye katkılarını yalnızca, onların modern felsefeyi eleştiren çalışmalarında bulur. Çünkü felsefi geleneğe nesnenin bilinçte yansiyacak bilgisi olarak özcülüğünü yıkıma uğratmış olsalar da Rorty'ye göre Heidegger varlığı (Rorty, 1982b, s:37) Nietzsche'nin güç istencini (Rorty, 1995, s:56, 160-161) işaret etmesi öz'ün ve temellendirmenin yerinin değişmesine neden olmuştur. Heidegger, Nietzsche ve Freud modern felsefi geleneği alt üst etseler de, benzer tuzağa kendileri de düşmüştür. "Teorik düzlemde Nietzsche bu Kantçı oyunu oynamıyor. Pratikte ise Nietzsche tam da farklı görmekten ziyade daha derinleri gördüğünü iddia etmesi ölçüsünde, sadece tepkisel olmaktan ziyade özgür olduğunu iddia etmesi ölçüsünde kendi perspektivizmine ve kendi nominalizmine ihanet eder" (Rorty, 1995, s:157)

²¹ Richard Rorty, 1982b, s:45

²² Oysa Rorty'e göre, bu temeller epistemolojik değildir. Yalnızca bizden önceki felsefecilerin geliştirdiği ve kullandığı söz dağarlarıdır. Yani atalarımızın tercih ettiği algı metaforlarından meydana gelen söz dağarlarına ilişkin bir mirasdan ibarettir. Bkz: Richard Rorty, "Solidarity or Objectivity", *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, USA, 1991a, s:32 "Seyyar bir metaforlar, metonimi'ler ve antropomorfizmler ordusu- özetle, insan ilişkilerinin çoğaltılmış, sırası değiştirilmiş ve şiirsel ve retorik bakımından süslenmiş olan ve uzun zaman kullanıldıktan sonra katılaştıran, yasalaştıran ve insanlar için zorunlu hale gelen insan ilişkilerinin yekünü."

bu temellendirmelerle oluşturduğumuz normlarla kamusal-özel arasındaki çelişkiyi çözebileceğimiz düşüncesi,²² özel alanın kamusal alanın altında kalmasına sebep olmaktadır. Sonuç olarak *Platon*'dan, modern dil felsefesine uzanan çizgide, evrensel genel geçer norm arayışı özel alanın, kamusal alana fedasıyla sonuçlanmıştır.

3- Özel Alanın Kamusal Alanı İşlevsizleştirilmesi

Rorty'e göre, *Derrida*, *Foucault*, *Liotard*²³ gibi postmodernler ise özel alana daha fazla özerklik talep ederek, kamusal alanı özgürleştirmeye çalışmışlar, ama bu kez kamusal alan özel alanın altında kalarak yıkılma tehlikesine açık hale gelmiştir.²³

Sonucu kamusal alanı yutmak olarak ortaya çıkan, özel ve kamusal arasındaki mesafeyi ortadan kaldırmak girişiminin sosyal felsefede çok uzun zaman süren bir gelenek olduğunu söyleyen *Rorty*, *Foucault*'un bu geleneği tersyüz ettiğini düşünmektedir.²⁴ *Rorty*'e göre *Foucault* özerkliğin şövalyesidir.²⁵ Ancak *Foucault* özel alanı çok geniş tutmasıyla, *Platonist* geleneği tersine çevirerek, farklı bir tehdidi açığa çıkarmıştır. *Platonist* gelenekte, kamusal alan özel alanı yutarken, *Foucault*'da artık, özel alan kamusal alanın sınırlarını ihlal etmektedir.²⁶ Bu derece genişlemiş bir özel alan, kendi isteklerini diğerlerine dayatan antiliberal bir kimliğe geçit verdiği gibi toplumsal bir anarşizme de neden olabilir.²⁷ *Foucault*'da kişisel

²² Cihan Camcı, "Kamusal-Mahrem Geriliminde Yeni Bir Olanaklılık Arayışı Olarak İmgesel Yakınlık", *Felsefe Dünyası*, sayı:29, 1999, s:110-111

²³ Postmodern filozoflar da, tıpkı Heidegger, Nietzsche ve Freud gibi modern felsefi geleneğe savaş açarak, modern felsefi söz dağarını değişime tabi tutmuşlar, kendi söz dağarlarını oluşturmuşlardır. *Rorty* onlara bu yönleri bakımından sempati duymaktadır. (*Rorty*, 1995, s:127)

²³ Richard Rorty, 1995, s:127

²⁴ Richard Rorty, "Moral Identity and Private Autonomy: The Case of Foucault", *Essays on Heidegger and Others Philosophical Papers V:2*, Cambridge University Press, 1991b, s:197

²⁵ A.g.e., s:198

²⁶ A.g.e., s:194

²⁷ Richard Rorty, 1991b,196, 197 "Bana şöyle gibi görünüyor, biz Plato ve Foucault'nun paylaştığı iddiaların üstesinden gelmeliyiz. Onların ortak iddiası ise ilginç bir şekilde ve her ikisi de başka bir taraftan bakmalarıyla, kamusal ve özeli ayrılamazlığı hakkındadır. Eğer bu iddianın üstesinden gelebilirsek, Romantik entellektüele şunu söyleyebiliriz, mistik dindar, seksüel fetişist ve diğer her türlü özel kendiliğin kamusalda kendilikleri ile ilgili yapabilecekleri çok fazla şey yoktur. Onlar da geri kalan herkes gibi, aynı moral borçlar ile bağlıdır. Bu tür borçları

kendiliğin özerkliği arzusu ile, toplumsal özgürleşim gerilimi mevcuttur. Kişisel kendiliğe ilişkin önerilerini toplumsal özgürlüğe doğru genişletmesi, -kamusallığa ilişkin bir öneride ya da ima da bulunmaktan özenle kaçınsa da, bu kaçınma tüm alanların kişisel kendiliğe ilişkin görüşlerinin doldurmasına sebep olduğundan- siyasal ve etik alanda yeni bir "teori" inşası anlamına gelebilme tehlikesini barındırmaktadır. Söylemi, "güç" terimi üzerinden yeni bir özcü kategori üretme potansiyelindedir.²⁸ Özne-iktidar-güç ilişkilerini bir taraftan çarpıcı bir gerçeklikle açığa çıkarırken, diğer yandan her türlü toplumsal ve etiksel kaygıdan arınmış duruşu, kullandığı söylemi ilerde aynı şeylerin meşrulaştırılma aracı olarak kullanılması tehlikesine açık hale getirmektedir.²⁹ Toplumsal birlikteliğe, "biz" nosyonuna karşı edindiği mesafeli tutum, onu "yıkıcı" bir filozof haline getirmiştir.³⁰ Tarihsel kurumları "olumsal" değil, soğuk yüzü ile karşılaştırması, nihilist tehlikeyi açığa çıkarmaktadır. Ayrıca toplumsal dayanışma duygusundan vazgeçiyor olması, antihümanist bir söylemle ortaya çıkan *Foucault*'a destek vermeye en önemli engeldir.³¹

Kanaatimce Rorty'e hak vermemek elde değildir. Foucault'un eserleri modernitenin kapsamlı bir eleştirisidir. Modernitenin ve Aydınlanmanın görevinin "akıl politik iktidarını" katmerlemek ve sonunda gündelik hayat boyutlarını kuşatacak şekilde bu iktidarı tüm toplumsal alana yaymak olduğunu savunur.³² Akıl, özgürleşme ve ilerlemeyi aynı şey sayan aydınlanma düşüncesinin, bilgi ve iktidar aracılığıyla yeni bir tür baskı aracı halini aldığını ifade etmektedir.³³ Foucault yaptığı şeyi, belli tarihsel söylemler ve pratikler yoluyla kurulan -verili olmayan -öznenin tarihini

açıklamak için derin bir felsefi akla ve derin açıklamalar vermeye gerek yoktur. Thrasymachus, Plato'ya tatmin edici cevap vermez. Fakat Thrasymachus'un yetersiz cevabı, Nietzsche ve Foucault'un ki gibi anarşi yaratacak sonuçlar getirmez."

²⁸ Richard Rorty, "Habermas and Lyotard on Postmodernity", *Essays on Heidegger and Others Philosophical Papers V:2*, Cambridge University Press, 1991c, s:175

Rorty, 1991b, s:195

²⁹ Richard Rorty, "Method, Social Science and Social Hope", *Consequences of Pragmatism (Essays 1972-1980)*, University of Minnesota, 1982c, s:204

³⁰ Richard Rorty, 1991c, s:174

³¹ Richard Rorty, "Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism", *Consequences of Pragmatism (Essays 1972-1980)*, University of Minnesota, 1982d, s:158, Rorty, 1991b, s:196

³² Steven Best-Douglas Kellner, çev: Mehmet Küçük, "Postmodern Teori", Ayrıntı Yay, 1998, İstanbul, s: 56-57

³³ Gencay Şaylan, "Postmodernizm", İmge Kitabevi, 2004, Ankara, s: 255

yapmak olarak tanımlamaktadır.³⁴ Bu özneyi oluşturan iktidardır, çünkü iktidarın uygulanabilmesi için özneye gerek vardır. Özne konumunun yok edildiği durumlarda iktidar ilişkisi görülemez. Az da olsa direnmenin görülmediği, baskı ve şiddet durumlarında ilişki iktidardan başka bir şeye çevrilmiş demektir. Bu anlamda iktidar özneye bağımlıdır.³⁵ Bunun anlamı öznenin, Modern kabuldekinin aksine özerk ve kendi doğasına sahip bir varlığa sahip olmayıp, iktidar tarafından kendine bağımlı kılacak tekniklerle üretilmiş yapay bir kategori olduğudur. Özne iktidarın var olabilmesi için kendine muhtaç olunan yapay bir kategoridir. Ünlü, "Nietzsche Tanrı'yı öldürdü, Foucault da insanı" sözü Foucault'un öznenin nasıl kendiliğe sahip olmayıp, iktidar tarafından tarihsel olarak söylem içerisinde oluşturulduğunu gösterdiği için söylenmiştir. Foucault'un özneyi bu derece dağıtıp, söylem içerisindeki iktidar parçalarına yerleştirmesi, ortaklaşa kamusal alanın yeri bakımından problemlidir. Foucault'un çalışmasındaki paradoks, tarihte baskı altına alınmış bir iyiyi ortaya çıkarıyor olmakla birlikte yönteminin, bütün tanımlar kavramsal şemaların eşit ürünleri oldukları ve onlar arasında bir tercihte bulunmanın hiçbir yolu olmadığı için, iyinin herhangi bir tanımını sunma ihtimalini engellemesidir. Foucault yaşamın yeniden üretilmesi konusunda, hiçbir pozitif temel önermediği için, bu tür bir direnişi doğrulamaya yeterli olmaksızın, direniş çağrısında bulunan bir teorisyen olarak nitelenebilir. Zaten Foucault da toplumsal alanda ulaştığı çözümsüzlük nedeniyle, İlk yapıtlarını toplumsal alan hakkında vermişken, son yapıtlarında bireysel alana bireyin kendini oluşturma tekniklerine kaymıştır.

Rorty Foucault'a yönlendirdikleriyle benzer nitelikteki eleştirileri Lyotard'a da yönlendirir. Modernistlerce Foucault ve Lyotard gibi düşünürler neo-muhafazakarlar olarak nitelendirilmektedir. Rorty'e göre bu iddianın altında yatan dürtü, bu insanların bize şu değil de bu toplumsal yönde hareket etmemiz için "teorik" bir temel önermemeleridir. Bu düşünürler, liberal toplumsal düşüncenin (Amerika'da Rawls ve Almanya'da Habermas) geleneksel olarak dayandığı temeli, yani "ideoloji"nin sakladığı ama "teori"nin ortaya çıkardığı bir gerçeklikle ilişkide olma gereksinimini silmektedirler. Rorty'e göre, Foucault ve Lyotard gibi düşünürler "öznenin" temelinde yapılan bir meta-anlatıya daha yakalanmaktan o kadar çekinmektedirler ki, ait oldukları kuşağın kültürüyle özdeşleşmeye yetecek

³⁴ Ferda Keskin, "Foucault'da Öznellik ve Özgürlük", Toplum ve Bilim, Sayı:73, Birikim Yayınları, 1997 İstanbul,s:16

³⁵ Cem Deveci, "Foucault'un İktidar Kavramlaştırmasında Siyasal Boyutun Ayrıştırılamazlığı", Doğu-Batı Dergisi, Sayı:9, Yıl:3, 1999, s:31

denli "biz" demeye dilleri varamamakta,³⁶ bu sebeple kamusalın taleplerini ihmal etmektedirler.

Lyotard'ın "özne felsefesi"ne duyduğu tiksinti, "özgürleşimin meta-anlatısı" kokan her şeyden kaçmasına yol açar. Ama Rorty'e göre, "felsefe"nin toplumsal reformla bağlantısını kesmek, felsefi geleneğe duyulan öfkenin ifade edildiği bir yol olsa da, tek yolu değildir. Bu, felsefi geleneği başa çıkılması, maskesinin düşürülmesi, soy kütükleştirilmesi gereken bir şey olarak görmenin yanı sıra bu geleneğin önemini en alt düzeye indirmeyi de eşlik etmek zorunda bırakan bir yoldur.³⁷

Rorty Lyotard'a yönlendirdiği eleştirilerinde haklıdır. Tıpkı Foucault gibi Lyotard da anlatılar çokluğunda, kamusal alanda birlikteliğin korunması konusunda bir çözüm önerinde bulunmamaktadır. Lyotard, totaliteyi, büyük anlatıları, konsensusu ve evrenselliği yadsıyıp makro teoriyi reddederken, farklılığı ve paralojiyi fetişleştirme eğilimindedir. Bu, Lyotard'ın dil oyunlarının çoğulluğuna verdiği ağırlığın ruhuyla tutarlıyken, büyük anlatıların yanı sıra yerelleştirilmiş anlatılara da izin vermesinden dolayı toplum teorisinin belli türlerine koyduğu yasakla çatışır.³⁸ "Bu adil değildir" türünden bir önerme kaçınılmaz olarak diğer önermeleri dışlama durumu doğuracaktır. Artık alternatif önermelere yer yoktur. Bu paradoksun farkında olan Lyotard postmodern durumdaki bir toplumun kendini üretebilme sorunundan özellikle kaçınmaktadır.³⁹

Rorty'nin özel alanı öne çıkaran filozoflardan bir diğeri olarak gördüğü *Derrida*'yı ise yapıtları hiçbir kamusal fayda taşımayan ve dolayısıyla hiçbir ilginç etik ya da siyasal sonucu olmayan bir özel alan düşünürü olarak değerlendirir. *Derrida*'nın "yapıbozum adalettir ve adalet deneyimlenmez olanın deneyimidir" şeklindeki adalet anlayışı hiçbir kamusal fayda taşımamanın yanı sıra bu adalet anlayışındaki "imkansızlık" vurgusu adaleti gerçekleştirmeyi zorlaştırmaktadır.⁴⁰ Aynı durum etik anlayışı için de geçerlidir. Etiği kamusal alanda "sonsuz sorumluluk"

³⁶ Richard Rorty, 1991c, s:174

³⁷ A.g.e., s:174

³⁸ Steven Best-Douglas Kellner, 1998, s :216

³⁹ Gencay Şaylan,2004,s:282

⁴⁰ Richard Rorty, "Simon Chirtey'e Cevap", Yapıbozum ve Pragmatizm, Çev: Tuncay Birkan, der: Chantal Mouffe, Sarmal yay, İstanbul, 1998b, s:72, Richard Rorty, "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", Yapıbozum ve Pragmatizm, Çev: Tuncay Birkan, der: Chantal Mouffe, Sarmal yay, İstanbul, 1998c, s:34, Richard Rorty, *Achieving Our Country-Leftist Thought in Twentieth Century America*, Harvard University Press, Cambridge, 1998d, s:97

nosyonu ile tanımlayarak sorumlulukların bu anlayışla düzenlenmesi gerçekleşebilir ve hayata tahvil edilebilir bir durum değildir.

Yapısökümü oldukça indirgeyici bir şekilde ele alan Rorty'nin eleştirilerine bütünüyle katılmak öncelikle bu indirgeyicilik bakımından mümkün değildir. Ayrıca Foucault ve Lyotard'ı kamusal alanın çökmesine neden olmalarına rağmen bir çözüm önerisinde bulunmamakla yargılayan Rorty, Levinas'ın etik ve adalet anlayışını öneren Derrida'ya bu kez Kantçı etik ve adalet anlayışına yönelmiş olduğu özcülük eleştirisinde bulunmaktadır. Rorty'nin Derrida'ya yönelttiği özcülük eleştirisinde haklılık payı bulunsa da, kanaatimce onu Foucault ve Lyotard da aynı kefeye koyarak kamusal alanı parçalayan ama çözüm önerinde bulunmayan düşünürden sayması yerinde değildir.

Sonuç olarak Rorty özel alana öncelik tanıyarak, kamusalın özel alan altında kalmasına sebep olabilecek olan bu düşünürlerin kamusal felsefeciler olarak en iyi ihtimalle yararsız, en kötü ihtimalle de tehlikeli olduğunu düşünmektedir.⁴¹ Rorty, ne Platonizm ve Platonizme dayanan modern felsefenin kamusalın özeli kuşatmasına ve yutmasından ne de postmodern felsefedeki özelin kamusala alan bırakmayacak ölçüde genişleyerek "biz" ve "dayanışma" nosyonlarına sona erdirmesinden memnun değildir. Çünkü, her iki durumda da, temel iki tutkusu olan "adalet" ve "kişisel özerklik" taleplerinden birini feda etmek zorunda kalmaktadır. Bu sebeple Rorty çözüm olarak katı kamusal özel ayrımı tavsiyesinde bulunur. Özel alan ve kamusal alanın tamamen farklı kriterlere sahip olması sayesinde kişi özel alanında herhangi bir temele bağlı olmayacak ve böylece son derece özgür ve özerk olabilecektir. Aynı kişi bu kez "biz liberaller"⁴² algısıyla modern kurumların ortak paydasında, toplumsal dayanışma olgusunu devam ettirebilecektir. Özel alanda eksiksiz bir özerklik talebinde olan Rorty, kamusal alanda Aydınlanma rasyonalizminden arınmış bir modern liberalizm ile devam etmek arzusundadır.⁴³

Rorty'nin genel olarak modern liberalizminden ayrıldığı en önemli nokta, liberal değerlerin doğanın felsefi bir anlaşılışı ya da insanın değerinde temellendiğini reddedişidir.⁴⁴ "Postmodernist Burjuva Liberalizmi" adını

⁴¹ Richard Rorty, 1995, s:109

⁴² Richard Rorty, 1995, s:103

⁴³ Richard Rorty, Edited by Ferstenstein, Matthew; Thomson, Simon, , "Justice as a Larger Loyalty" , Richard Rorty-Critical Dialogues, Polity press, Blackwell Publishers Inc, 2001a s:231

⁴⁴ Gary Gutting, "Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity", Cambridge University Press, 1999, s:58

verdiği liberalizmin ve kurumlarının diğer kültürlerle de genişlemesi önerisinde bulunmakta olan Rorty⁴⁵ objektivite isteğinin –gerçeklikle, kendimizi özdeşleştirdiğimiz bir toplulukla ilişkide olmaktan çok daha fazla ilişkide olma arzusu- yerine bir cemaatle dayanışmayı ikame eder.⁴⁶ Rorty'e göre dayanışma da tıpkı diğer kültür ürünleri gibi keşfedilen bir şey değil, tam aksine yaratılan bir şeydir. Dayanışma doğada ya da insanın özünde var olup da açığa çıkarılan bir şey değildir. Dayanışma insan üretimi, insan yaratımı, insanın tarihsel kültürünün bir parçasıdır.⁴⁷ Rorty'e göre dayanışmanın artacağı kamusal düzenin ilk koşulu bireylerinin ironist olmasıdır;

Dayanışmanın öncelikli koşulu, kendinin ve diğer bireylerin ironisini kabul etmektir. Toplumdaki biz anlayışın gelişimi ancak, üyelerinin metafizikçiden ironiste dönüşerek kendi olumsuzluklarının farkına varması ve diğer bireylerin olumsuzluğundan hoşnutluk duyarak saygı gösterdikleri bir kamusal düzende mümkündür. İnsanlığın dayanışma duygusunu üretmenin ve artırmanın ikinci adımında ise başka insanların acılarını ve yoksunluklarını hissedilerek geliştirilecek bir duyarlılıkla “biz” evrenin genişletilmesi vardır.⁴⁸

Hakikatlerin insan üretimi olduğunu savunan Rorty için dayanışmanın da insan tarafından üretilmesi ve güçlendirilmesi mümkündür. Dayanışmanın artırılması, “öteki” olarak görülen insanların “biz” olarak görülmesi ile mümkündür. Dayanışma bizden farklı olan toplum ve kültürleri “biz”den sayabilme yeteneğidir.⁴⁹Bu yetenek yabancı toplumların yaşamlarının ayrıntıları üzerinden gerçekleşen yaratıcı bir özdeşleşme ile gerçekleşebilir. Bu özdeşleşme, antropolojik bir insan özü kavrayışı üzerinden değil, insanlığın yaratımı olarak çeşitli insanlık durumları (annelik, kardeşlik, arkadaşlık, vb gibi duygudaşlık yaratan haller) üzerinden gerçekleşirse, başarılı olabilir.⁵⁰ Rorty'nin ironist figürü burda bir kez daha devreye girer. Sanatın çeşitli kolları, edebiyat, film, şiir, anlatı vs ile ironist figür yapacağı yeniden tanımlamalarla dayanışmayı artırarak biz nosyonunu genişletecektir. Kendi toplumumuz dışındaki yabancı insanları

⁴⁵ Eric M. Gander, *The Last Conceptual Revolution: A Critique of Richard Rorty's Politics*, State University of New York Press, Albany, 1999, s:137

⁴⁶ Richard Rorty, 1991a, s:39

⁴⁷ Richard Rorty, 1995, s:270

⁴⁸ A.g.e., s:263-268

⁴⁹ Richard Rorty, 1995, s:270

⁵⁰ Richard Rorty, “İnsan Hakları, Akıl ve Duyarlılık”, çev: Mithat Sancar, *Transit*, İlkbahar 1994, *Birikim* sayı:67 kışım, s:12, www.birikimdergisi.com, Erişim tarihi:03.03.2010, s:12

ıstırap çeken yoldaşlarımız olarak görme konusundaki yeteneğimizin sanat vasıtası ile geliyeceğine dikkat çeken Rorty'e göre, ironist olumsuzluk ile dayanışmayı artırırken iki şeye dikkat etmelidir; "başkasının acısına duyarlılık" ve "zalimlikten kaçınmak". Tanımadığımız insanların acı ve ıstıraplarına duyarlı hale gelmek, onların neye benzediklerini ve kendimizin neye benzediğini ayrıntılı olarak yeniden betimlemekle mümkündür. Bu yeniden betimlemede "duygusal ilerleme"yi sağlayacak olan, akılla temas halinde olan epistemoloji değil, insani duyarlılıkla temas halinde olan film, belgesel, drama ve özellikle de edebiyattır.⁵¹

Rorty, özel ve kamusal olanın ayrı kriterlere tabi olması gereğini anlattığı kitabı "Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma"nın dayanışmanın konu edildiği bölümünde edebileşmiş kültürün "zalimliğin en kötü şey olduğunu" anlamamıza yardımcı olarak, dayanışmayı artıracak olduğunu Vladimir Nabokov ve George Orwell'ın kitaplarından örneklerle anlatır. Çünkü bu iki yazar, biri özel diğeri kamusal alana ilişkin zalimlikten söz ediyor olsalar da her ikisi de zalimlik hakkında yazmaktadır.⁵² Rorty'e göre Nabokov kişisel estetik, mutluluk arayışının zalimliğe nasıl yol açtığını görmemize yardım ederken⁵³, Orwell zalimliği kurbanlarının bakış açısından ele alarak ötekinin acı ve ıstırapını görmemizi sağlar.⁵⁴ Böylece edebileşmiş kültürün bir üyesi olan liberal ironist "zalimliğin en kötü şey" olduğuna ilişkin ulaşılmış kimse olabilecektir.

Zalimlikten kaçınmak toplumda her bireye saygı göstermek, diğeri bir deyişle, her kişinin nihai söz dağarına iyi ya da kötü olarak kabul etmemekle, diğeri arzuladığını, inançlarının bir ifadesi olan söz dağarını küçümsememekle mümkün olur.⁵⁵ Rorty'e göre, eğer birinin nihai söz dağarı "özcü" ve "metafizik" yüklü ise ötekini küçümsemek anlamıyla zalimlikten nadiren kaçınıyor demektir. Rorty için nihai söz dağarı yalıtılmış bir bütünlüğe ait olmamalı, sadece konuşma başlatıcı ve geliştirici olmalıdır.⁵⁶ Bu tür bir zalimlikten kaçınma için, hem ötekinin söz dağarını hermeneutik sohbet içinde aktarmasına izin vermek hem de kendinin tüm benliğini ifşaya hazır olmak gerekmektedir.⁵⁷

Zalimliğin kapsamını genişleten Rorty, aynı zamanda, eylemi gerçekleştiren öznenin, kendi söz dağarının taşıdığı anlamı aşan bir standart

⁵¹ A.g.e., s:19

⁵² Richard Rorty, 1995, s:207

⁵³ A.g.e., s:210

⁵⁴ A.g.e., s:240

⁵⁵ A.g.e., s:83

⁵⁶ A.g.e., s:78

⁵⁷ A.g.e., s:79

da getirir.⁵⁸ Rorty'nin postmodern burjuva liberalizmi bizim sonunda daha özgür, daha az zalim, daha çok kendimize ait zamanımızın olacağı mallar ve deneyimler olarak daha zengin olacağımız ve bunların sadece bizim çocuklarımız için değil herkesin çocukları için umduğumuz "modern liberal toplumları karakterize eden bir tür sosyal umut"tur.⁵⁹

4- Kamusal Özel Alan Ayrımına Yönelik Eleştiriler

4-1- Rorty'nin kamusal alan özel alan ayrımına yönelik eleştirilerden ilki ve en sık karşılaşılanı, kamusal olan ile özel olan arasındaki bağın koparılmasının mümkün olmadığı yolundadır. Richard Shusterman, Honi Fern Haber, Simon Critchley ve Jacques Derrida böyle bir ayrımın mümkün olamayacağını değişik argümanlara dayanarak ileri sürmüşlerdir.

*Richard Shusterman'a göre, Rorty'nin özel ve kamusal arasında yaptığı ayrım savunulamaz. Çünkü özel kendilik ve kendiliğin yaratımı daima toplumsal yapılanma ve toplumsal alandan beslenerek gerçekleşebilir. Rorty hem etiksel dilin, hem de ironist öznenin kendilik tarzının kamusalılığı ve geniş bir toplumsal yaşamı şekillendirdiği düşüncesindedir. Ancak Rorty'nin liberal ironisini gerçekleştirecek olan entelektüel de aynı toplumsal yaşamın ürünüdür.*⁶⁰

*Shusterman ile aynı eleştiriyi paylaşan Honi Fern Haber'e göre de kamusal olan ile özel olan arasındaki fark asla kopamaz. Çünkü her ikisi dil aracılığıyla bağlıdır. Kendi kendimizi yaratmamız kültürün verdiği kelimeler aracılığı ile olmaktadır. Kişiye özel dil yoktur.*⁶¹ *Rorty'de hem kamusal dayanışmanın hem de özel alanda ironinin aynı kişi liberal ve ironist tarafından gerçekleştiriliyor olması onun bulunmakta olduğu öneriyi olanaksız hale getiren bir çelişkidir.*⁶²

Gerçekten de burada bir paradoks doğar. Rorty'nin ironisti gerek kendini sürekli yeniden tanımlamasıyla, gerekse de verdiği sanatsal

⁵⁸ A.g.e., s:70

⁵⁹ Gary Gutting, 1999, s:58

⁶⁰ Shusterman, 2001, s:143, Ayrıca Shusterman'a göre Rorty'nin kendini yeniden yaratma ve kendiliği yeniden inşa ile düşüncesi yalnızca onun özel/kamusal ayrımı ile değil, eleştirdiği halde kendi görüşüne de egemen olan gizli dilsel özcülüğü ile de geçersiz kılınabilir. Kendiliğe ilişkin tüm mesele ve insanın dünyada bulunuşu dilsel bir meseledir. Shusterman, Rorty için kendilik öze sahip bir şey olmadığı halde, onun dilsel ağ veya anlatıları rahatsız edici bir şekilde özel insan doğası anlayışına yakın durduğunu söyleyerek ironi hakkındaki görüşlerini eleştirir. age, s:143

⁶¹ Honi Fern Haber, 1994, s:71

⁶² A.g.e., s:71

ürünlerle toplumsalı yeniden üretecek ve tanımlayacak kişidir. Ama birey aynı zamanda toplumsalın bir ürünüdür. Dil felsefesi geleneğini benimseyen Rorty'e göre birey özcü değil, söylemler ile oluşmuş bir figürken, Rorty'nin bireyden kendini oluşturan söylemleri aşarak kendini ve toplumu yeniden oluşturmaya beklentisi vardır.

Acaba Rorty'nin bu paradoksu aşma konusunda bir önerisi var mıdır? Rorty'nin dil konusunda ikili bir tutum benimsediği görülür. Özel alanda hareket eden ironist için, kendini yeniden tanımlama açık ve bilinçli bir faaliyettir. Rorty'nin bu paradoks konusunda ironiste "dilin vermiş olduğu kendiliği" hakkında düşünmesi önerisinde bulunmaktadır. Ancak bu tavsiye ironisti paradokstan kurtaramaz. Çünkü Rorty'nin tavsiyesi kendisi ile çelişerek, söyleyebildiklerimizden fazlasını düşünüyor olabileceğimiz imasında bulunmaktadır.⁶³

Rorty'nin kamusal alan için önerdiği edebileşmiş kültür önerisinde ise, dil bilinçsiz bir faaliyet olarak ortaya çıkar. Dilde, yeni söz dağarları oluşturan, yeni dil oyunları oynayan ve yeni metaforlar kullanan dil faaliyeti bilinçli olmayan, kendiliğinden olan bir faaliyettir. Rorty, bu türden yaratım alanı için sanat ve edebiyatı işaret etmektedir çünkü, sanat ve edebiyat kendini yaratan kültürden daha fazlası olan ürünler verebilmektedir. Burada sorulması gereken soru şudur; özne dilin ürünü olarak önceden belirlenmişse sanatsal yaratım nasıl mümkün olabilmektedir?

Rorty'nin Freud okumasına göre, öznenin sanatçı yönü yaratıcı bilinçdışının bir erdemidir.⁶⁴ Cihan Camcı, Rorty'nin bu olanağı açık tutabilmesini, bilinçdışı kavramını iletişime açık ve öznenin hem kendi içindeki ötekiliğine, hem de diğer özneye, dilbilimsel bir tutarlılıkla yönelebilmesine bağlı bulmaktadır. Camcı'ya göre Rorty bunu, iki ayrı bilinçdışı kavramı geliştirerek yapmaya çalışır; ilk anlamdaki bilinçdışı, içgüdüsel enerjinin tutarlı olamayacak bir karmaşa içinde depolandığı, bir tür libido rezervuarıdır ve bu anlamdaki bilinçdışı, iyileştirip normalleştirilmesi gereken, benliğin kötü, eksik, yanlış parçasını oluşturmaktadır. Rorty için ilginç olan diğer anlamdaki bilinçdışıdır. Camcı, Rorty'nin iddiasındaki, bilinç düzeyinde olduğu gibi iletişime açık, kendi içinde dilbilimsel bir tutarlılığı bulunan, şaşırtıcı, sarsıcı, renkli bir partner gibi olmasının altını çizmektedir.⁶⁵

⁶³ Eric M. Gander, 1999, s:47

⁶⁴ A.g.e., s:53

⁶⁵ Cihan Camcı, "Mermiyi Isırmak, Rorty Popülist mi, Elitist mi?", Felsefe Logos-Hak ve Hukuk/Evrım Düşüncesi içinde, 32, Felsefe Logos yay, İstanbul, 2007/1, s:178

*Simon Critchley ise Rorty'nin kamusal alan özel alan ayrımında, özel alanda ironist olmanın kamusal alanla kurulan ilişkiyi çok az etkiliyor olmasının gerçekçi bir bakış olmadığına değinir. Çünkü özel alanında yaratım sınırı tanımayan ironist bireyin, kamusal alanda kendi görüşlerini ifade etmekten kaçınması mümkün değildir. Rorty'deki kamusal alan, özel alanda ironist bireye tanınmış olan sonsuz tanımlamalar özgürlüğünden önce nasılsa yine aynı şekilde sürmektedir. Critchley Rorty'e psikolojik bir soru yöneltir: "İnsan nasıl özel alanda Nietzscheci ironist olup da kamusal alanda ortak ilkelere saygı gösteren ve davranışlarını onlara göre ayarlayan bir liberal olabilir?"⁶⁶ Critchley'e göre "ben"in kamusal/özel ayrımına tekabül edecek şekilde ironist ve liberal olarak ayrılması, imkansız bir psikolojik iki yüzlülüğe yol açmaktadır. Rorty, Mill'in maskesinin ardına gizlenmiş bir Nietzsche önerisinde bulunmaktadır. Critchley, Rorty'nin aslında bu problemi gördüğünü ve **Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma**'da aynı zamanda hem liberal hem de ironist olmanın psikolojik imkansızlığı sorununu güçlü bir biçimde gündeme getirmiş olduğunu ifade eder. Ama Rorty, bu sorunu ikna edici bir şekilde çözememiştir. Rorty bir liberalin neden aynı zamanda bir ironist de olması gerektiği konusunda hiçbir güçlü gerekçe sunmadan, "liberalin aynı zamanda bir ironist olmaması için hiçbir neden olmadığı" iddiasına geçiş yapmıştır. Critchley'e göre böyle bir liberal ironist pozisyonu ümitsiz ve bulunduğu yerde sabitlenmiş görünümüyle, kamusalda işe yarar bir liberal olmaktan çok uzaktır.⁶⁷*

Aslında Rorty, ısrarla kamusal alan ve özel alanın katı ayrımı ve farklı kurallara sahip olduğunu savunuyor görünse de, diğer düşünceleriyle birlikte değerlendirildiğinde bu ayrımın keskinliği konusunda şüphe uyandırır. Özellikle kamusal alan için önerdiği edebileşmiş kültür önerisinde, özel alanında ironist olan sanatçıya aynı zamanda kamusal alanı dönüştürücü bir rol biçilmiştir. Rorty'nin savunduğunun aksine kişisel ironi özel alanda sınırlı kalmamakta, yazar, şair olarak ve de tiyatro, film gibi kültürel alanlarda temsil imkanı bulmaktadır. Bu Rorty'nin elitist bir ayrım yaptığı şüphesi doğurur. Kamusalla özelin katı ayrımı toplumsal ürün vermeyen yalnızca sıradan birey için mi geçerlidir. Sanatçılar, yazarlar, düşünürler bundan muaf mıdır? Ancak kanaatim, Rorty'nin niyetinin böylesi bir elitist kuram oluşturmak olmayıp, yalnızca bu ayrımı böylesine keskin bir şekilde savunmakla yanlışla düşmüş olduğu yolundadır.

Rorty'nin kamusal özel ayrımına bir itiraz da *Derrida*'dan gelir. Rorty'nin onun eserlerini özel alanla ilgili bir mesele olarak nitelendiriyor

⁶⁶ Simon Critchley, 1998, s:46

⁶⁷ A.g.e., s:47

olmasını *Derrida* kabul etmemektedir. *Derrida* kamusal/özel ayrımın soykütüğü pek de iyi bilinmeyen uzun bir tarihi olduğuna işaret eder. *Derrida*'ya göre kamusal alandan ayrı olan deneyim alanı kişinin 'sır' alanıdır ve bunu özel alan olarak isimlendirmek hatalıdır.⁶⁸ *Derrida*'ya göre, *Rorty*'de sözcük olarak "özel alan"a tekabül eden ve kendisinin bunu kabul etmeyerek "sır" sözcüğü ile ifade etmeyi tercih ettiği şey, aynı zamanda kamusal alanın ve siyasi alanın var olabilmelerini sağlayan şeydir. Kamusal alan varlığı bu 'sır'ın varlığına borçludur.⁶⁹

Derrida, burada yapısökümde her zaman yaptığı şeyi yapmakta, kavramların birbirine zıt kavrayışlarıyla anlamlı olduğunu ortaya koymakta, -*Rorty*'nin ifadesiyle birşeyin olumsuzluk koşulunun aynı zamanda onun olumluluk koşulu olması- kendine özgü tarzı ve sözcük tercihleriyle yukarıda yer verdiğimiz diğer filozoflar gibi, kamusal ve özel alanın birbirine bağlı olduğunu ifade etmektedir.

4-2- İkinci itiraz, *Rorty*'nin kamusal-özel ayrımı için kullandığı kavramların çelişkili olduğu yolundadır. *Nancy Fraser* ve *Honi Fern Haber* bu çelişkinin farklı yönlerine dikkat çekerler.

Fraser *Rorty*'nin önerisindeki kişinin özel alanındaki ütopyik yeniden tasvirin önemine işaret etmekle birlikte, *Rorty*'nin bu ütopyik yeniden tasvirin toplumsal alandaki varlığını totaliter bir tehdit olarak nitelendirmesini çelişkili bulmaktadır. *Fraser*'e göre *Rorty*'nin hesabı kişisel ile kamusal arasında sürdürülmesi zor olan bir ayrım üzerine kuruludur. Fransız devriminin mirasına katılmayan insanların neyin kişisel neyin kamusal olduğu hakkında aynı fikirde olmaları pek olanaklı değildir. Kamusal/özel ayrımı da tüm diğerleri gibi bağlama bağlıdır. *Fraser* *Rorty*'i zıt pragmatik ve romantik baskıların içinde "berabere kalmış" görür. Bazen bunlardan biri baskın gelir. Fakat yazılarından nihai bir bakış çıkmaz. *Fraser*'a göre *Rorty*, ne sosyal mühendisliğin tarafını tutar ne şiirsel hiçciliğin.⁷⁰

Esasında yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, *Rorty* kamusal alanda da yeniden tasvirden kaçınmaz. Hatta sanatçıya, düşünüre vs. olumsal dil oyunları ile kamusal alanda yeni yaratımlar çağrısında bulunur. Onlar olumsal dil oyunları ile "biz liberaller" alanını genişleterek dayanışmayı artıracak, kamusal alanı başkasının acısına ve ızdırabına duyarlı hale getirecek ve bunu zalimliği en kötü şey sayan liberal olarak diğer söz dağarlarına saygı ile gerçekleştirecektir.

⁶⁸ Jacques Derrida, 1998, s:127

⁶⁹ A.g.e., s:130

⁷⁰ Isaac Nevo, 1995, s:287

Haber'e göre Rorty, çeşitli tanım ve terimlerde hataya düşmektedir. Özellikle postmodern politika ve bu ayrıma ait ifadeleri hatalı kullanmaktadır.⁷¹ *Haber'e göre Rorty*'nin teorisindeki kişi özel alanında ironist olabilmek için, postmodern politikadan "fark" argümanını ödünç almak zorundadır.⁷² Ancak bunu yapmayan *Rorty*'deki kamusal alandaki uzlaşım formülasyonu -tıpkı *Rorty*'nin Modernite eleştirisinde olduğu gibi- bu haliyle özel alanı terörize edici bir sonuç doğuracaktır. Çünkü *Rorty*'nin politik görüşü radikal plüralist görüşü taşıyabilmekten de uzaktır. Bu sebeple *Rorty*'nin ironizmi, özel alana hapsedilmiş yalnızlığı nedeniyle liberalizmde yaşama yetisinden yoksundur.⁷³ Sonuç olarak *Haber'e göre Rorty*'deki kamusal/özel ayrımı liberal siyasete de postmodern politikaya da uyum sağlayamayan başarısız bir ayrımdır.⁷⁴ Aslında *Rorty*, postmodern felsefeden fark argümanını almıştır. Ama *Rorty* bunu yalnızca özel alanla sınırlandırmış görünür. *Rorty*'nin kamusal alanın özel alanın beslendiğini kabul etmemesi ve özel alanda ironist birey olarak dilediğince farklı görüşlere yer vermesi ama kamusal alana gelince bunları kamusal alanı yıkabileceğinden tehlikeli bulması gerçekten *Rorty*'deki kamusal alan özel alan ayrımının plüralizmi yeterince kucaklayabileceği konusunda şüphe doğurur.

4-3- *Rorty*'deki kamusal özel ayrımı ile ilgili eleştiri konusu yapılan üçüncü sorun, *Rorty*'nin ironiyi ve ironistleri özel alanla sınırlamakla, kamusal ironi stratejisini kullanarak liberalizmin başka bir şeymiş gibi göstermek için çok uğraştığı şiddeti açığa çıkaracak bir liberal toplum eleştirisi imkanını reddediyor olmasıdır. Critchley bu stratejiye örnek olarak, Körfez Savaşı'na liberalizmin iki yüzünü teşhir etme açısından yaklaşan post-Nietzscheci yorumları gösterir. Bu yorumlar, liberalizmin bir yüzünün Birleşmiş Milletler'in mekanizmaları olarak meşrulaştırma ve evrenselliğe, öbür yüzünün ise ekonomik çıkarların neden olduğu şiddet ve savaşa dönük olmasına işaret etmişlerdir. Critchley'e göre, *Rorty* Nietzsche ve Foucault gibi düşünürleri dışlayarak ve kamusal ironistler olarak görmeyerek zengin bir eleştirel potansiyeli dışarda bırakmıştır. Onları özel alan içine hapsetmek ve kamusal alandaki ironizmlerini yadsımak, liberal demokratik toplumsal ve siyasi oluşumlara eleştirel bakışı da dışarda bırakmak anlamına gelecektir.⁷⁵

⁷¹ A.g.e., s:60

⁷² Isaac Nevo,1995, s:64

⁷³ A.g.e., s:65

⁷⁴ A.g.e., s:63

⁷⁵ Simon Critchley,1998, s:45

Gerçekten de Rorty liberalizmi ona, zalimlikten kaçınan liberal ve başkasının acısına duyarlılık şeklinde iki kavram ekleyerek, hiçbir eleştiriye tabi tutmadan olduğu gibi benimser. Liberalizm hakkında eleştirdiği tek şey liberalizmle akıl-gerekleştirme arasındaki bağlantıdır. Kamusal alan için öngördüğü şey, yukarıda anılan bu iki kavramla zenginleştirilmiş liberal paydadır. En iyi seçenek olarak bulduğu liberalizmi, eleştirmeden ve de pragmatik olmasından öte bir gerekçe sunmadan olduğu gibi kabullenir. Rorty'de "biz liberaller" adeta yeni bir evrenselci kategori olarak ortaya çıkar. Bu ise öncelikle evrenselciliği reddederek ve özcü teorileri eleştirerek başlayan Rorty için bir çelişkidir. Ayrıca Rorty'nin liberalizmi olmazsa olmaz ortak payda olarak ileri sürmesi Leo Strauss ve onun takipçileri yapısalcıların ve Marksistlerin eleştirilerini dışlar. Rorty, eleştirel düşüncenin sınırlarını liberalizmle çizmekte, başkasının söz dağarlarını kabul eden ironisti bu anlamda zalimliğe düşmektedir.

4-4- Kamusal-özel ayrımına yöneltilen diğer bir eleştiri, Rorty'nin klasik liberalizmin olumsuz özgürlük anlayışını benimsemiş olduğu yolundadır. *Critchley* ve *Eric M. Gander* Rorty'nin benimsemiş olduğu liberalizm türü hakkında farklı düşüncelerde olsalar da onun liberalizm anlayışında problem olduğu hususunda benzer kanaat sahibidirler.

76

Critchley'e göre, Rorty'nin liberalizmi klasik liberalizmde görülen sahiplenici birey olarak kişi anlayışını ön gerektirmemesine ve liberal ironistin kendisinin olumsuzluklardan oluşan bir doku olduğuna dair *Nietzsche*ci bir farkındalığı olmasına rağmen, Rorty'yi ironik benlik de en az sahiplenici birey kadar özel, özgürlük anlayışı en az onunki kadar olumsuz kalır. *Critchley*'e göre Rorty liberal kişi olma anlayışını zayıflatan bir tutum benimsemiş olsa da, sahiplenici bireyin liberalizme dayanak olurken yaptığını yapmaktadır. Özgürlüğün, kişi toplumsal kurumlarla kendisi arasına mesafe koyabildiği ölçüde özgür olduğu anlayışına yaslanan olumsuz tanımını benimsemektedir. Oysa *Critchley*'e göre, olumsuz özgürlük anlayışına karşı, normatif kısıtlamaların olmayışından kaynaklanmayan olumlu bir özgürlük anlayışını çıkarmak gerekir. *Critchley*'e göre olumlu özgürlük anlayışında, özgürlüğün tam da bu tür normatif kısıtlamaların (yani toplumsal pratiklerin) ürünü olduğu düşüncesi vardır. Bu anlayışta özgürlük asosyal ve özel değil, sosyal ve kamusal bir durum olarak ortaya çıkmaktadır.⁷⁶

Gander, ironistin kamusal alanda nasıl hareket edecek olmasına yönelik Rorty'nin liberalizm kavrayışındaki probleme işaret etmesi bakımından *Critchley*'e benzer ancak içeriği bakından *Critchley*'den farklı bir

⁷⁶ Simon Critchley, 1998, s:46

eleştiride bulunur. *Critchley*'in aksine *Gander*, *Rorty*'nin liberalizminin ikinci versiyonunda bulunan olumlu özgürlük anlayışını benimsemiş olduğunu düşünmektedir.⁷⁷ Aynı öznenin kamusal ve özel yüzlerinin çelişkisi bu kez de *Gander* tarafından eleştirilmektedir. İroni doğası gereği, verili söz dağarını küçümsemeyi gerektirmektedir.⁷⁸ Oysa *Rorty*, kamusal liberal için zalimlik kapsamını genişleterek, diğerinin söz dağarını küçümsemeyi de zalimlik kapsamında saymaktadır. *Gander* bu durumun bizi *Rorty*'nin klasik liberalizmdeki olumsuz özgürlük anlayışını benimsemiş olduğu sonucuna götürebileceğine işaret eder ⁷⁹ -tıpkı *Critchley*'in yapmış olduğu gibi-. Ancak *Gander*, *Rorty*'nin *Mill* ve *Jefferson*'a yapmış olduğu açık atıflardan onun olumlu özgürlük anlayışını benimsediğine inanmakta, bu durumu *Rorty*'nin kamusal liberal ile özel ironiste ilişkin görüşünde açığa çıkan bir çelişki olarak değerlendirmektedir.⁸⁰

4-5- *Rorty*'deki özel alandan kamusal alana aktarımı mümkün kılmayarak hem hayata uygun düşmeyen hem de, özel alandaki yaratım olanağından kamusal alanın yararlanmasının önünü tıkayan katı kamusal özel ayırımına ve bu ayırımın doğurduğu yukarıda dile getirilen eleştirilere katılmakta olan *Daniel Conway*, *Rorty*'nin önerisini tümüyle dışlamak yerine onun liberal ironizminin ütopyacılığına dostça bir değişiklik önerisi olduğunu bildirmektedir. *Convey* *Rorty*'nin tasvir ettiği liberal toplumun büyümesi ve dinamizminin sürekliliğini istiyorsa, liberal demokrasinin kamusal tartışımında bireysel kendini yaratımların olumlu etkilerine de yer açacak düzenlemeler yapması gerektiğini düşünmektedir. *Convey*'e göre, *Rorty*'nin kamusal özel ayırımı -onun genellikle söylediğinin aksine- geçilmez bir bariyer değildir. *Rorty*'nin kamusal/özel ayırımı pragmatik bir filtre gibi çalışmakta olduğunu düşünmekte olan *Convey*'e göre, bu filtre liberal demokrasinin yönlendirici idealleri ile yeterince uyumlu hale geldikten sonra, ütopyacı düşüncenin en olgun meyvelerinin özelden kamusal alana geçmelerine izin vermektedir. *Convey*, *Rorty*'nin kamusal/özel ayırımını sadece tek yönde çalışan ve gerçekten de geçilemez bir bariyer olarak değerlendirmektedir. Böylece, kamusal ideallerin bireysel kendini oluşturma arayışına karışmamaları gerektiğinden, kamusal/özel ayırımı etkili bir biçimde bireyin gizlilik (mahremiyet) hakkını liberal bir toplumda koruma işlevini yerine getirecektir. *Convey*'e göre, özelden kamusala geçme konusunda bu ayırım, seçici geçirgen bir bariyer olarak anlaşılmalıdır. Çünkü

⁷⁷ Eric M. Gander, 1999, s:71

⁷⁸ A.g.e., s:78

⁷⁹ A.g.e., s:68

⁸⁰ A.g.e., s:114

ancak böyle bazı özel emek ürünlerinin kamusal görev olan daha büyük dayanışma amacına yön verebileceğinin anlaşılması mümkündür. Rorty'nin liberal ironizminin kendi vatandaşlarına, özeline ve kamusalın amaçlarını uyumlulaştırma izni vermesi gereklidir. Hatta, eğer kamusal/özel ayrımı tek yanlı bir bariyer olur ise, onun vatandaşları kendi mahremiyet ihtiyaçları ile zorbalığı azaltma çalışmalarını uyumlu hale getirebilirler. Özel kendini oluşturma çabalarının, ne tekbenci (solipsist) ne de politika dışı olması gerekmektedir. Kişisel olan dolaylı olarak politik olabilecektir.⁸¹

Convey'e göre dostça değişikliğin bir başka çekici yanı ise, Rorty'nin ütopyasının ne dereceye kadar, yurttaşlarının kendi bireyselliklerini kamusaliteye iştirakini beklediğini gösteriyor olmasıdır. Onların özel ironileri kamusal çalışmaya sosyal adaletin daha az mükemmel biçimleri ile katılmaksa -yani daha az sosyal adalet sağlayan bir proje ile katılmaksa- onların liberal demokrasinin kamusal söz dağarına kendi ironik anlayışlarını nasıl ve ne şekilde sokabileceklerine karar vermeleri gerekmektedir. Eğer kamusal/özel ayrımını iki taraftan da aşılabilir bir bariyer olarak algılıyorlarsa, toplumu harekete geçiren kamusal tartışımın durgunluğuna sebep olabilme riskini almaları ya da kamusal/özel ayrımını umursamaz ve filtrelenmemiş özel ironiyi kamusaliteye sokarlarsa, o zaman da en çok önemsedikleri kamusal ideallerin yıkımına neden olma riskini almış olmaları gerekmektedir. Kısacası, *Convey*'e göre yurttaşların, liberal toplumlarının o anki idealleri ile kendi anlayışlarını gönüllü bir şekilde uyumlulaştırarak bu bariyerin geçirgenliğinin optimal derecesine karar vermeleri gerekmektedir.⁸²

Rorty, *Daniel Convey*'e cevap niteliğindeki makalesinde "Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma"da yapmış olduğu kamusal özel mesafesi hakkında yanıltıcı olduğunu ve bu ayrımın düşündüğünden katı yorumlanmaya müsait olduğunu söyler. Yapılan bazı eleştirilerin haklılık taşıyabileceğini belirterek *Convey*'in arkadaşça düzeltmesini memnuniyetle karşıladığını ifade eder.⁸³

⁸¹ Daniel Conway, 2001, s:79

⁸² A.g.e, s:80

⁸³ Richard Rorty, Edited by Ferstenstein, Matthew; Thomson, Simon, "Responde to Daniel Conway", Richard Rorty-Critical Dialogues, Polity press, Blackwell Publishers Inc, 2001b, s:91

5- Değerlendirme

Rorty'nin kamusal alan özel alan ayırımına yönelik eleştirilerin en önemlisi kamusal olan ile özel olan arasındaki bağın koparılmasının mümkün olamayacağı yönünde olandır. Çünkü bu eleştiri henüz yolun başında *Rorty*'nin önerisini geçersiz kılmaktadır. Her iki alan arasında geçiş olmayacak şekilde tasarlanan bir kamusal özel ayırımı, yukarıda yer verilen eleştiriler nedeniyle mümkün olmayan bir ayırımken, kanaatimce *Convey*'in düzeltimi ve *Rorty*'nin onayı ile açıklığa kavuşan şekliyle kamusal özel ayırımı mümkün olabilecektir. Bahse konu eleştiri altında da ifade ettiğim gibi, *Rorty*, ısrarla kamusal alan ve özel alanın katı ayırımı ve farklı kurallara sahip olduğunu savunuyor gibi görünse de, diğer düşünceleriyle birlikte değerlendirildiğinde bu ayırımın keskinliği konusunda şüphe uyandırmıştır. Özellikle kamusal alan için önerdiği edebilemiş kültür önerisinde, özel alanında ironist olan sanatçıya aynı zamanda kamusal alanı dönüştürücü bir rol biçilmiştir. *Rorty*'nin savunduğunun aksine kişisel ironi özel alanda sınırlı kalmamakta, yazar, şair olarak ve de tiyatro, film gibi kültürel alanlarda temsil imkanı bulmaktadır.

Rorty'nin kamusal özel ayırımının diğer bir çelişkili görünümü, aynı öznenin hem kamusal liberal, hem de özel ironist olmasında açığa çıkar. *Rorty*, bu çelişkiyi ise Freudcu özne tasarımı ile aşmıştır.⁸⁴ Özneyi bilinç ve bilinç dışı ayırımında konumlandırılan Freudcu özne tasarımını benimseyen *Rorty* için, bilinç öznenin kamusal yüzünü, bilinç dışı ise devamlı yeniden tanımlama ve yaratma görevi verilen ironistin özel alan yüzünü temsil eder. Bu iki partnerin diyalogu ise -*Rorty*'nin ayırımının *Convey*'in düzeltimi ışığında- özel alandaki yaratımın doğrudan kamusal alana geçişinin engeli olarak, bariyerin geçirgenliğinin optimal derecesini belirleyecektir. *Rorty*, Freudcu özne tasarımı ile yalnızca aynı öznenin hem kamusal liberal hem de özel ironist olmasını bağdaştırmakla kalmamış, aynı zamanda yeni söz dağarlarının yaratım yeri bakımından özne-dil paradoksunu da aşmayı başarmıştır.

Üçüncü itiraz, *Rorty*'nin kamusal ve özel alan için kullandığı kavramların çelişkili olduğu yolundadır. *Rorty*'nin özel alanda ironiyi önerirken, aynı şeyi toplumsal alanda varlığını totaliter bir tehdit olarak nitelendirmesi çelişkili bulunmaktadır. Ancak kanımca *Conway*'in düzeltimi bu itirazı da belli bir ölçüde ortadan kaldırmaktadır. Çünkü kamusal özel ayırımı artık katı bir ayırım değil, özelden kamusala doğru, tek taraflı pragmatik bir filtre şeklinde işleyen bir ayırımdır. Bu pragmatik filtreye, *Critchley*, *Fraser*, *Derrida* ve *Haber*'in kamusal alanın özel alandaki

⁸⁴ Eric M. Gander, 1999, s:53-55, Cihan Camcı, 2007, s:177

yaratımdan yararlanması olanağının önünün tıkandığı yolundaki itirazlar liberal pragmatik filtreden kamusal alana sızabildiği ölçüde geçersiz kalacaktır.

Convey'in ilavesinin Rorty'nin görüşlerine olan itirazlardan Laclau'nun kamusal-özel ayrımının teorik statüsü olmadığı yolundaki itirazına Critchley, Gander ve Laclau'nun Rorty'nin liberalizm anlayışına yönelik eleştirilerine katkısı yoktur. Rorty, kamusal özel ayrımını herhangi bir gerekçelendirmeye dayandırmaksızın doğrudan doğruya öneriyor olmasına yönelik eleştiriyi teorileştirmeye inancı bulunmadığını ifade ederek yanıtlamıştır. Rorty, bu yanıtıyla kendi iddialarıyla tutarlıdır. Bu yanıtı kabul edilmez bulmak Rorty'yi kabul etmediği standartlarla yargılamak olacaktır. Rorty, liberalizmi de -kamusal özel ayrımını savunduğu gibi- yine hiçbir gerekçelendirme yapmaksızın savunur. Liberalizmi önkoşul olarak belirleyen ve tartışma dışı bırakan Rorty, böylece mevcut liberal geleneği olduğu gibi kabullenir.⁸⁴ Rorty, ne siyasal ne de ekonomik liberalizme karşı herhangi bir eleştiride bulunmamış, siyasal liberalizm konusunda Mill'in liberalizminin olabilecek en iyi öneri olduğunu bildirmiştir.⁸⁵ Rorty liberal değerleri savunmakta, ekonomik liberalizme yani kapitalizme ise -ya görmezden gelerek ya da doğal bir olgu gibi benimseyerek- hiçbir eleştiri yöneltmemektedir. Convey'in özel alandaki ironistden gelen eleştirilerin liberal değerlerle uyumlu pragmatik filtreden geçtikten sonra kamusal alana yansımaya ilişkin önerisi ise burada işe yaramayacaktır. Çünkü eleştiri konusu liberalizmin kendisi olduğu için pragmatik filtreden geçemeyecektir.

Sonuç olarak denilebilir ki, liberalizmin çerçevesinde olmak kaydıyla Rorty'nin kamusal alan özel alan ayrımı Convey'in düzeltimiyle mümkün ve işlevsel bir ayrımdır. Böylece ne özel alan, kamusal tarafından baskılanacak ne de kamusal alan özel alan tarafından parçalanarak uzlaşma zeminini kaybetme riski altına girecektir. Ama Rorty'nin önerisi liberalizmin kendisinden kaynaklanan sıkıntıları aşmaya yeterli olamayacaktır. Rorty'nin önerisiyle en fazla liberal ironistten gelecek önerilere bağlı olarak daha gelişmiş bir liberalizm türüne erişilebilecektir. Rorty, bunun adını da koymuştur; "Postmodernist Burjuva Liberalizmi".⁸⁶ Rorty açısından

⁸⁴ Rorty altını kalınca çizerek, gelişmiş Kuzey Atlantik demokrasilerinin geç dönem moderne ait liberalizminin politik hayat için en iyi genel yapı olduğunu, söylemektedir. Ancak Conway'a göre Rorty bununla politik teoride liberal demokrat gelişimin sona erdiği ya da en mükemmel halini aldığını kasttediyor demek değildir. Bkz:Convey, 2001, s: 55

⁸⁵ Richard Rorty, 1995, s:102

⁸⁶ Richard Rorty, "Postmodernist Bourgeois Liberalism", **Objectivity, Relativism and Truth**, Cambridge University Press, USA, 1991d

değerlendirildiğinde, görüşlerinde herhangi bir tutarsızlık yoktur. Önerisi, amacıyla tutarlıdır. Ancak kanımca, Convey'in düzeltimi ile kamusal alan özel alan arasındaki katı ayrımın yumuşamasıyla eleştirilerin büyük kısmını karşılamak mümkün olsa da, ironistin oynayacağı dil oyunlarının ve eleştirilerinin liberal sınırlara hapsolması Rorty'nin önerisindeki en önemli eksiklik olarak karşımıza çıkar. Çünkü liberalizm Rorty'de yeni bir evrenselci kategori niteliğindedir. Ayrıca, liberalizme ek olarak önerdiği, "zalimliği en kötü şey sayan liberal" ve "başkasının acısına duyarlılık" kavramları nereden geldiği belli olmayan nitelikleri ile Rorty'nin aşkın yeni bir teori önerdiği izlenimini oluşturur. Rorty'deki bu kavramlar modern etiğin insanın değeri, insan onuru gibi özcü kavramları çağrıştırmaktadır.

KAYNAKÇA

- Arendt, Hannah, "İnsanlık Durumu", çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994
- Best, Steven-Kelner, Douglas, çev: Mehmet Küçük, "Postmodern Teori", Ayrıntı Yay, İstanbul, 1998
- Camcı, Cihan, "Kamusal-Mahrem Geriliminde Yeni Bir Olanaklılık Arayışı Olarak İmgesel Yakınlık", Felsefe Dünyası, sayı:29, 1999
- Camcı, Cihan, "Mermiyi Isırmak, Rorty Popülist mi, Elitist mi?", Felsefe Logos-Hak ve Hukuk/Evrım Düşüncesi içinde, 32, Felsefe Logos yay, İstanbul, 2007/1
- Critchley, Simon, Çev: Birkan, Tuncay, "Yapıbozum ve Pragmatizm; Derrida Özel İronist mi?, Yoksa Kamusal Liberal mi?", Yapıbozum ve Pragmatizm, Sarmal yay, İstanbul, 1998
- Conway, Daniel, Edited by Ferstenstein, Matthew; Thomson, Simon, "Irony, State and Utopia Rorty' 'We' and the Problem of Transitional Praxis", Richard Rorty-Critical Dialogues, Polity press, Blackwell Publishers Inc, 2001
- Derrida, Jacques, Çev: Birkan, Tuncay, "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler" Yapıbozum ve Pragmatizm, Sarmal yay, İstanbul, 1998
- Deveci, Cem, "Foucault'un İktidar Kavramlaştırmasında Siyasal Boyutun Ayrıştırılamazlığı", Doğu-Batı Dergisi, Sayı:9, Yıl:3, 1999
- Haber, Honi Fern, Beyond Postmodern Politics / Lyotard, Rorty, Foucault, Routledge New York, 1994
- Habermas, "Kamusal Alan: Ansiklopedik Bir Makale", çev: Nuran Erol, Birikim, sayı:70, İstanbul, Şubat 1995
- Gander, Eric M., The Last Conceptual Revolution: A Critique of Richard Rorty's Politic's, State University of New York Press, Albany, 1999
- Gutting, Gary, "Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity", Cambridge University Press, 1999
- Kaya, Funda Günsoy, "Giriş", Felsefe ve Doğanın Aynası, Paradigma yay, İstanbul, 2006
- Keskin, Ferda, "Foucault'da Öznellik ve Özgürlük", Toplum ve Bilim, Sayı:73, Birikim Yayınları, İstanbul, 1997
- Maurizio, Passerin D'Entreves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, New York, 1994
- Nevo, Isaac, Edited by: Robert Hollinger and David Depew, "Richard Rorty's Romantic Pragmatism", Pragmatism from Progressivism to Postmodernism, Praeger print, USA, 1995

- Rorty, Richard, "Giriş", Consequences of Pragmatism, University of Minnesota Press Minneapolis,1982a
- Rorty, Richard, "Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey", Consequences of Pragmatism (Essays 1972-1980), University of Minnesota, 1982b
- Rorty, Richard, "Method, Social Science and Social Hope", Consequences of Pragmatism (Essays 1972-1980), University of Minnesota, 1982c
- Rorty, Richard, "Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism", Consequences of Pragmatism (Essays 1972-1980), University of Minnesota, 1982d
- Rorty, Richard, "Solidarity or Objectivity", Objectivity, Relativism and Truth, Cambridge University Press, USA, 1991a
- Rorty, Richard, "Moral Identity and Private Autonomy: The Case of Foucault", Essays on Heidegger and Others Philosophical Papers V:2, Cambridge University Press, 1991b
- Rorty, Richard, "Habermas and Lyotard on Postmodernity", Essays on Heidegger and Others Philosophical Papers V:2, Cambridge University Press, 1991c
- Rorty, Richard, "Postmodernist Bourgeois Liberalism", Objectivity, Relativism and Truth, Cambridge University Press, USA, 1991d
- Rorty, Richard, "Trotsky and the Wild Orchids", Philosophy and Social Hope, Penguin Books, 1992
- Rorty, Richard, "İnsan Hakları, Akıl ve Duyarlılık", çev:Mithat Sancar, Transit, İlkbahar 1994, Birikim sayı:67 kısım, s:12, www.birikimdergisi.com, Erişim tarihi:03.03.2010
- Rorty, Richard, Çev: Alev Türker, Mehmet Küçük, Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma, Ayrıntı yay, İstanbul, 1995
- Rorty, Richard, Çev: Birkan, Tuncay, der:Mouffe, Chantal, "Ernesto Laclau'ya Cevap", Yapıbozum ve Pragmatizm, Sarmal yay, İstanbul, 1998a
- Rorty, Richard, Çev: Birkan, Tuncay, der:Mouffe, Chantal, "Simon Critchley'e Cevap", Yapıbozum ve Pragmatizm, Sarmal yay, İstanbul, 1998b
- Rorty, Richard, Çev: Birkan, Tuncay, der:Mouffe, Chantal, "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", Yapıbozum ve Pragmatizm, Sarmal yay, İstanbul, 1998c
- Rorty, Richard, Achieving Our Country-Leftist Thought in Twentieth Century America, Harvard University Press, Cambridge, 1998d
- Rorty, Richard, Edited by Fersteinstein, Matthew; Thomson, Simon, , "Justice as a Larger Loyalty" , Richard Rorty-Critical Dialogues, Polity press, Blackwell Publishers Inc, 2001a

Richard Rorty'de Kamusal Alan-Özel Alan Ayrımı ve Eleştirisi

- Rorty, Richard, Edited by Fersteinstein, Matthew; Thomson, Simon,
"Responde to Daniel Conway", Richard Rorty-Critical Dialogues,
Polity press, Blackwell Publishers Inc, 2001b
- Shusterman, Edited by Richard, Fersteinstein, Matthew; Thomson, Simon,
"Reason and Aesthetics between Modernity and Postmodernity
Habermas and Rorty", Richard Rorty-Critical Dialogues, Polity press,
Blackwell Publishers Inc, 2001
- Şaylan, Gencay, "Postmodernizm", İmge Kitabevi, Ankara, 2004

BENJAMİN CONSTANT'DA DİN DÜŞÜNCESİNİN POLİTİK YANSIMALARI

Mustafa Cem OĞUZ*

ÖZET

Modern liberalizmin ve negatif özgürlük düşüncesinin kurucu isimlerinden biri olarak gösterilen Benjamin Constant'ın, dini konu alan De La Religion adlı eseri düşünürün politika dışı bir çalışması olarak görülüp göz ardı edilmiş ve hak ettiği ilgiyi görememiştir. Ancak bu antropolojik çalışma ile o siyasal alanın dışına çıkmamış, dinsel olan ile siyasal olan arasında büyük bir koşutluk olduğunu iddia etmiştir. Buna göre özgürlükçü bir siyasal rejim ancak ruhban otoritesini reddeden ve saf bir "dinsel imana" dayanan dinsel öğretiler ile mümkün olacaktır. Ayrıca Constant'ın dinsel imanı saflaştırmaya dönük arayışları onu bireyin hem komüniteryan köklerine hem de insan doğasının mükemmelleşme eğilimine götürmüştür. Böylelikle düşünür negatif özgürlük fikrine dayanan liberalizm içinden pozitif özgürlüğe bir dal uzatmıştır. Bu çalışmanın temel amacı da bu doğrultuda düşünürün din felsefesindeki siyasal yansımaları ortaya koymaktır.

Anahtar Sözcükler: Benjamin Constant, Negatif Özgürlük, Pozitif Özgürlük, Dinsel Form, Dinsel İman, Siyasal Liberalizm

(The Political Reflections of Religious Thought in Benjamin Constant)

ABSTRACT

De La Religion of Benjamin Constant -one of the founders of modern liberalism and negative freedom- has been admitted as a non political work and ignored by commentators. However Constant never went out the scope of politics via this anthropological work, rather he maintained in this book that there are approximations between politics and religion. According to that a liberal political system can endure with a religious doctrine rely on a pure "religious sentiment" and by rejecting the Clergy authority. Also Constant's researches to purification of religious sentiment bring him to the individual's natural tendency to perfection and communitarian roots of humans. So, we can claim that via religion Benjamin Constant worked to reconcile negative and positive liberty. In this manner, this study aims to expose the political content in his philosophy of religion.

Keywords: Benjamin Constant, Negative Freedom, Positive Freedom, Religious Form, Religious Sentiment, Political Liberalism

*Niğde Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü öğretim üyesi, oguzmustafacem@gmail.com
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2017 Bahar, sayı: 23, s. 85-103
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

“Çeşitlilik hayattır, tekdüzelik ölüm”

Benjamin Constant

Jakobenlerin yerlerini *direktuvara* bıraktığı bir dönemde eserler vermeye başlayan Benjamin Constant, eski rejimin mutlakiyetçiliği ile terör döneminin yıkıcılığı arasında orta yol arayan liberal bir düşünür olarak ortaya çıktı.¹ Hedefi devrimi sonlandırmak ve nihai noktasına ulaştırmaktı. Bunun ise ancak devrimin erken dönem kurumsal reformlarının ve prensiplerinin, terör döneminin aşırılıklarına izin vermeyecek şekilde yeniden ihya edilmesiyle mümkün olacağını düşünüyordu.² Bu hedefle temel hakları, güçler ayrılığına dayanan temsili anayasal sistemi ve de sınırlı devleti savunuyordu. Yine terör endişesiyle her türlü ütopyacı düşünceye mesafeli olunmasını ve mevcut sosyal, kültürel şartlar içinde politika üretilmesini destekliyordu. Özgürlükçü ve istikrarlı bir politik sistemin de ancak çelişkili değerlerin telifiyle mümkün olacağına inanıyordu. Bu değerler ise halk egemenliği ile birey özgürlüğü ve de sosyal bütünlük ile dini toleransta.³ Özellikle sosyal bütünlüğü sağlama noktasında dinin konumu o dönem Fransa'nın en ateşli tartışmalarından birini oluşturuyordu ve Constant da din ve siyasal sistem ilişkisine hususiyetle eğiliyordu. Ona göre siyasal problemler, dinden soyutlanarak ele alınamazdı, zira dinsel form ile politik form arasında doğrudan bir bağlantı bulunmaktaydı.⁴ Öyle ki, düşünürün en önemli çalışmalarından biri de bu izlek üzerinden *De la Religion, Considerée dans sa source, ses formes et ses développements* adlı eseri oldu. Ancak Constant'ın özelde bu çalışması, genelde ise din hakkındaki görüşleri literatürün yeterince ilgisini çekememiş ve unutulmaya terk edilmiştir. Biz bu çalışmamızda bu eksikliğin üzerine gitmeyi ve Constant'ın din yorumunun siyaset felsefesinde önemli bir yer işgal ettiğini göstermek istiyoruz.

¹ Steven Vincent, “Benjamin Constant and Constitutionalism”, *Historia Constitucional*, vol. 16, 2015, syf. 22

² Steven Vincent, *Benjamin Constant and the Birth of French Liberalism*, Palgrave Macmillan, New York, 2011, syf. 208; Helena Rosenblatt, *Liberal Values: Benjamin Constant and the Politics of Religion*, Cambridge University Press, New York, 2008, syf. 157.

³ Vincent, Steven “Benjamin Constant, The French Revolution, and The problem Of Modern Character”, *History of European Ideas*, 30:1, 2003: syf. 6.

⁴ Rosenblatt, *Liberal Values..* syf. 33.

Principles Of Politics: Modern Liberalizmin Kanonu

Modern Liberalizmin kurucu babalarından biri olarak görülen Benjamin Constant'ın⁵ en önemli eseri hiç şüphesiz *Principles of Politics: Applicable to All Governments*'dir. 1806 tarihinde kaleme alınan ve 1815'de basılan bu eser Constant'ın hakiki bir liberal düşünür olarak tanınmasının miladıdır.⁶ Düşünür bu payeyi kazandıran ise eserin Jakobenleri ve onların kutsal kitabı olan "social contract"ı hedef tahtasına oturtmasıydı. Neredeyse her sayfasında *Toplum Sözleşmesi* ile hesaplaşan bu çalışma devrimin özgürlükçü mirasını, Terör döneminin aşırılıkları karşısında korumayı amaçlıyordu.⁷

Constant bu çalışmasını iki temel argüman üzerinden inşa etmiştir.⁸ İlkine göre Rousseau'nun ortaya attığı ve devrimciler tarafından da benimsenen egemenliğin mutlak ve sınırsız olduğu iddiası yanlış ve tehlikeli bir iddiadır. Çünkü insan varoluşu siyasal iktidarın müdahale edemeyeceği bireysel ve bağımsız bir içeriğe haizdir. Bu nedenle egemenlik ancak sınırlı olduğu takdirde insan doğasına uygun olacak ve uygulanabilir hale gelecektir.

Düşünürün ikinci temel iddiasıysa modern özgürlük ile klasik (ancient) özgürlüğün birbirlerinden farklı olduğudur. Fransız Devrimi sonrası ülkede geçerli kılınmaya çalışılan rejim tipi klasik özgürlüğü yani antiklerin özgürlüğünü kendine temel almaktaydı; fakat Constant için bu imkansız ve sonuçları itibarıyla de tehlikeli bir girişimdi. Zira Fransa'nın içinde bulunduğu dönem kapitalist kültürün hakim olduğu bir ticaret toplumuymuştu ve bu toplumun bireyleri kamusal yaşamı ön planda tutan ve siyasal haklar üzerinden yükselen klasik özgürlükten ziyade bireysel hakları gözetilen modern özgürlüğü ön planda tutuyorlardı.⁹

İlk iddiayı açacak olursak siyasal egemenliğin Rousseau gibi halk iradesinden doğduğunu düşünen Constant'ın, bu iradenin bireyler üzerindeki etkisinin sınırsız olmadığı noktasında ondan ayrıldığını görürüz: "Her şeye kadir olan bir ulus, bir tiran kadar ya da en az onun kadar tehlikelidir (...)

⁵ Skinner, Quentin, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press, New York, 1998; Pettit, Philip, *Cumhuriyetçilik: Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998; Berlin, Isaiah, "Two Concepts of Liberty", in *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, New York, 2002.

⁶ Rosenblatt, Helena, "On The Intellectual Sources of Laicite: Rousseau, Constant and the Debates about a National Religion", *French Politics, Culture&Society*, Vol. 25, No. 3, 2007, syf. 2.

⁷ Rosenblatt, "On The Intellectual.." syf. 2-3; Raynaud, Philippe, "Constant", in *New French Thought: Political Philosophy*, Ed. Mark Lilla, Princeton University Press, USA, 1994, syf. 83.

⁸ Rosenblatt, *Liberal Values*.. syf. 123.

⁹ Raynaud, "Constant", syf. 87.

Özgürlük yazarları gücün kendisini değil, gücü elinde tutanları incelediler ve onu yok etmek yerine, sadece yerini değiştirdiler".¹⁰ Onun nazarında politik egemenlik kimde olursa olsun, egemenin müdahale edemeyeceği bireysel alanlar bulunmaktaydı. Dinsel, düşünsel, bedensel ve mülki olan bu alanlar sadece kişinin tasarrufundaydı ve devletin müdahalesinden azadeydi.¹¹ Vatandaşlar, bu alanlara müdahale edildiğinde egemene başkaldırma hakkını da saklı tutuyorlardı. Ancak Constant'ın gözünde bu başkaldırının da sınırları vardı; eski rejimi ortadan kaldırıp hemen yenisini kuran isyanlar makbulken, geçmişle hesaplaşmayı südüren ve toplumun tüm anılarını ve geleneklerini değiştiren devrimler ise tahakkümü devam ettirdikleri için hatalıydılar.

Bu noktada ideal rejim ne olmalıdır tartışmasının da Constant için pek de önemli olmadığını belirtmek durumundayız zira ona göre önemli olan siyasal otorite ve bireyler arasındaki ilişkinin nasıl kurumsallaştığıdır. Bu nedenle temel soru da otoritenin kimde olduğu değil, bahsedilen otoritenin/gücün miktarıdır. Tabiatı gereği yozlaşmaya meyyal olan siyasal güç muhakkak sınırlandırılmalıdır. Sınırlanmamış gücü bir kişiye de verseniz, tüm halka da verseniz bu yozlaşma kaçınılmazdır.^{12 13}

Halk egemenliği ile bireysel özgürlük ilişkisini ilk sorunsallaştıran isim olan Constant'ın buradan hareketle yarattığı kavramların başında *Modern Özgürlük* ve *Antik Özgürlük* gelmektedir. *The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns* (1819) adlı eserinde Antik özgürlüğü bireyin politik alana aktif katılımı ve siyasal alanın, özel alandan üstün tutulması ile açıklayan Constant için bu tür bir özgürlük anlayışı, modern hayatın nitelikleri ile uyuşmamaktadır. Bu nedenle düşünür, Devrim Fransa'sında ve Rousseaucu düşüncede yer alan bu tip bir uygulamanın özgürlük değil, fakat zorbalık getireceğine iddia ederek, modern zamanların farklı bir özgürlük düşüncesi

¹⁰ Constant, Benjamin, *Principles of Politics Applicable to All Governments*, Liberty Fund, Indianapolis, 2003, syf. 20.

¹¹ Raynaud, "Constant", syf. 84.

¹² Benjamin Constant, *Principles of Politics..* syf. 20.

¹³ Constant'ın rejimi önemsemeyip, gücün kontrolüne yoğunlaşmış olmasının kendi hayatında da bir karşılığı vardır. İmparatorluk döneminde etkili bir Napolyon muhalifi olan ve anayasal monarşinin kurulması için çabalayan düşünür, Napolyon'un iktidara geri döndüğü meşhur yüz günde liberal bir anayasa için zamanında muhalefet ettiği kişi ile çalışmakta bir beis görmemiştir. Bu tavrı yakın çevresinden büyük bir tepki çekmiş ve "fırsatçılıkla" suçlanmıştır. O bu noktada kendisini şöyle savunmuştur: "ben hiçbir dönem bir hükümet formunu eleştirmedim ya da bir hükümet formuna hayranlık duymadım (...) Özgürlüklerin hem cumhuriyet, hem de monarşi altında korunabileceğine inandım". Bu konuda Bkz. Vincent, Steven "Benjamin Constant and Constitutionalism".

üzerinden gelişmekte olduğunu belirtmiştir.¹⁴ Ona göre modern devletin gelişimi, köleliğin kaldırılması ve özerklik tutkusu birey haklarının gelişimini sağladığı gibi siyasal hakların düzenli tatbikini de zorlaştırmıştır. Constant bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Antikite’de birey, kamu meselelerinde egemen bir özneyken, özel hayatında bir köleydi; Modern zamanlarda ise birey özel alanında özerkken, siyasal alanda sadece “görünürde egemendir”. Antikite’de siyasal özgürlüğün maliyeti kişisel haklara yabancılaşmayken, Modern dönemde bireysel özgürlüğün maliyeti, siyasal yabancılaşmadır”.¹⁵ Ancak buradan Constant’ın modern özgürlüğü, antik özgürlüğe üstün tuttuğu gibi bir yargıya varılmamalıdır; zira Constant sadece bir durum tespiti yapmakta ve modern zamanlarda uygulanabilir yegane özgürlüğün bireysel özgürlük olduğu sonucuna varmaktadır: “kolektif hayata aktif ve daimi bir katılımı öne çıkaran antiklerin özgürlük anlayışını artık sürdüremeyiz. Özgürlüğümüz bireysel bağımsızlığı ve barışçıl huzuru öne çıkarmalıdır.”¹⁶ Ayrıca düşünür, siyasal özgürlüklerin ilgasını değil, bireysel özgürlükler ile telif edilerek var olmasını savunmaktadır; çünkü birey özgürlüğünün ancak siyasal alandaki mücadele ile savunulabileceğini düşünmektedir. Bu nedenle Constant şunu söylemektedir: “Tekrar ediyorum, bireysel özgürlük, hakiki modern özgürlüktür; siyasal özgürlük ise onun garantisi olduğu için vazgeçilmez bir nosyondur”.¹⁷ Constant’ın bir diğer önem verdiği nokta ise merkezîyetçilik problemidir.¹⁸ Despotizmi sessizlikle, liberalizmi ise müzakere ve tartışma ile tanımlayan düşünür için yerel yönetimlerin güçlendirilmesi özneleri artıracak ve demokrasinin güçlenmesini sağlayacaktır. Ona göre merkezi yapı yerel çıkarların dillendirilmesini zorlaştırırken, yerel meclisler toplumsal çıkarların daha isabetli tespit edilmesine imkan verecektir. Constant buradan hareketle sağlam özgürlükçü bir siyasal yapının sınırlı da olsa muhakkak “temsil” üzerinden gelişmesi gerektiğini iddia etmektedir. Bu hem çıkarların yetkin bir şekilde temsil edilmesini, hem de hesap sorulabilmesini artıracaktır. Bunun yanında temsil kurumu insanların özel çıkarları yanında kamusal meselelere olan ilgisini de canlı tutacak ve sağlam bir kamuoyunun oluşmasını sağlayacaktır.¹⁹

¹⁴ Benjamin Constant, “The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns” <http://www.earlymoderntexts.com/pdf/conslibe.pdf> (Erişim, 2016), 2010, 2.

¹⁵ A.g.e., syf: 3.

¹⁶ A.g.e., syf: 5.

¹⁷ A.g.e., syf: 10.

¹⁸ Steven Vincent, “Benjamin Constant and Constitutionalism”, syf. 44.

¹⁹ Annelien De Dijn, “Aristocratic Liberalism in Post-Revolutionary France”, *The Historical Journal*, 48:3, 2005, syf. 662.

Constant direktuvar döneminde rejimin “yeni insan/yurttaş” yaratma çabalarının da karşısında konum aldı. Ona göre bireyler bir hukuksal teşebbüsün ürünü olamazlardı, bu nedenle ne yasamanın ne de kurumların vatandaşları belirli bir ahlaki öğretiyle şekillendirme çabaları kabul edilemezdi.²⁰ Constant hükümetin bu çabalarının sadece nafîle olmayacağını fakat zararlı da olacağını iddia etmektedir. Devlet ahlaki değerler nezdinde nötr olmalı ve vatandaşlarını “aydınlatmaya” çalışmamalıdır. Eğitim konusunda ise kendisini temel nosyonlarla sınırlandırmalı ve sadece bilgi kaynaklarının ve de bilgiye ulaşma kanallarının güvenliğinden kendisini sorumlu tutmalıdır.²¹ Düşünürün devletten ahlaki anlamda beklediği nötr duruş, iktisadi hayat söz konusu olduğunda da geçerliydi. Ona göre en iyi devlet, en az yöneten ve mülkiyete saygı duyan devletti. Laissez faire düşüncesinin öncülerinden biri olan Constant'a göre mülkiyet vatandaşlık için bir ön şarttı aynı zamanda.²² Ona göre ancak mülkiyete sahip olanlar sağlıklı bir şekilde siyasal haklarını kullanabilir ve vatandaş olarak kabul edilebilirlerdi.²³

Bu tespitler üzerinden de Constant, modern devletin sınırlandırılmış iktidar ve güçlendirilmiş bireysel haklar ile tanımlanması gerektiğini savundu. Yine bu hat üzerinden devletin sadece güvenlik ve barış konularında yetkili olması gerektiğini ve bunun dışındaki tüm meselelerde *laissez faire* düsturunun geçerli olmasını destekledi. Constant'ı Liberalizmin en önemli temsilcilerinden biri haline getiren bu düşünceleri Jakobenlerin iktidarı döneminde şekillendi. Terör dönemine yakından tanıklık eden düşünür için devletin sınırlandırılması temel mesele haline gelecekti.²⁴ Yine düşünürün tanıklık ettiği Napolyon despotizmi de onun liberal felsefesinin gelişiminde köşe taşlarından biri olacaktı. Constant'ın modern liberalizmin kurucu isimlerinden biri olarak tanınmasında hiç şüphesiz Isaiah Berlin'in katkısı büyüktür. Berlin 1958 yılında bir konferansta sunduğu “Two Concepts of Liberty” adlı çalışmasında Constant'ı “negatif özgürlüğün” yani *müdahalesizlik olarak özgürlük* fikrinin mucitlerinden biri olarak tanımlamıştır (Berlin, 2002: 173).²⁵ Bu tanımlamayla da pozitif özgürlüğün bir diğer deyişle *özerklik olarak özgürlük* fikrinin karşısında konumlandırılmıştır.

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Constant'ın en önemli fikri muarızı Rousseau ve onun başyapıtı *Toplum Sözleşmesidir*. Bu çalışmada Constant'ın en

²⁰ Jeremy Jennings, “Constant's Idea of Modern Liberty”, in *The Cambridge Companion to Constant*, ed. Helena Rosenblatt, Cambridge University Press, USA, 2009, syf. 86.

²¹ Benjamin Constant, *Principles of Politics*, syf. 47.

²² Rosenblatt, *Liberal Values*.. syf. 126.

²³ Benjamin Constant, *Principles of Politics*, syf. 166.

²⁴ Rosenblatt, *Liberal Values*, syf. 124.

²⁵ Berlin, “Two Concepts of Liberty”, syf.173.

fazla tepkisini çeken bölüm ise Rousseau'nun bir kamusal din yaratma arzusunu ifade eden "On Civil Religion"dır. Düşünür devletin denetimindeki bu seküler dinin yaratacağı hoşgörüsüzlüğün, dinsel hoşgörüsüzlükten çok daha tehlikeli olacağını iddia etmektedir.²⁶ Zira egemene ve dinine karşı gelmek ya sürgünü ya da ölümü göze almak anlamına gelecektir: "hükümetin dine karışması, normalde faydalı olan bu kurumun tehditkâr bir aygıt dönüşmesine neden olacaktır".²⁷ Düşünür buradan hareketle hükümetle din ilişkisinin özgürlükçü bir toplumda nasıl olması gerektiği üzerine yoğunlaşır.

Hoşgörünün ve Laikliğin Teminatı: Mezhepler

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, Constant çağının aydınlanma düşünürlerinin din karşıtı tutumunu benimsemiyordu. Onun nazarında din, "mutsuz ruhların, becerikli ve yorgunluk nedir bilmeyen sadık bir dostudur".²⁸ Tanrı fikri ise "insan onurunu inşa eden adalet, aşk, özgürlük ve merhamet gibi değerlerin kendisinden neşet ettiği esas membadır".²⁹ Bu nedenle din insanın dünya yolculuğunda en yakın müttefiki ve yaşamsal desteği idi. Düşünür ayrıca dini vazgeçilmez bir "ahlaki güç" olarak görüyordu. Ona göre insanın "en doğal" ve "en saf" duygularının ürünü olan din, insanları kendi dar çıkar çevrelerinden uzaklaştırıyor ve özgeciliği pekiştiriyordu. Dinin yokluğu ise "küçük ve haysiyetsiz çıkarların" yaygınlaşması anlamına geliyordu. Bu nedenle Constant'a göre din toplumsal hayat için vazgeçilmez bir işleve sahipti ve insan hayatına içkin bir unsurdur.³⁰ Dini, tıpkı dil gibi açıklanmasına ihtiyaç duyulmayan, insanın ontolojik bir bileşeni olduğunu düşünüyordu. Aydınlanma düşünürleri dinin kaynağında *korkuyu*, *doğal afetleri* ve *hayalleri* görürken, Constant bunların dinin gelişiminde etkili olmakla birlikte *dinsel iman*ın (Religious Sentiment) kaynağı olamayacaklarını söylüyordu. *De la Religion* adlı çalışmasında bu tespiti şu şekilde izah ediyordu: "insan korktuğu için dindar olmaz; insan, insan olduğu için dindar bir varlıktır. İnsanın neden dindar olduğunu sorgulamak, fiziksel görünümünü, varoluşunu sorgulamakla eşittir".³¹

Düşünür dine atfettiği bu değer ile döneminin hakim entelektüel havasından da uzaklaşıyordu. Zira 19.yy'ın başlarında özellikle Bentham'ın

²⁶ Constant, *Principles of Politics*, syf. 136.

²⁷ A.g.e., syf. 134.

²⁸ A.g.e., syf. 131.

²⁹ A.g.e., syf.134.

³⁰ Steven Vincent, *Benjamin Constant and the Birth of French Liberalism*, syf. 152.

³¹ Arthur McCalla, "The Free Market in Religion and the Metaphysical Invisible Hand: Benjamin Constant and The Construction of Religion as Private", *Religion*, 42-1, 2012, syf. 91.

etkisiyle insanın öz çıkarı peşinde bir hayvan olduğu düşüncesi yaygındı ve liberallerin büyük bir kısmı da bu kanıdaydı. Fakat Constant din üzerinden insanın değer odaklı bir varlık olduğu iddiasını destekliyor ve insanın doğa olarak hayvandan farklı olduğunu savunuyordu.³²

Ancak bunun yanında düşünür dinin topluma kazandırdığı “fayda” üzerinden değerlendirilmesine de karşı çıkmaktaydı ve bu şekilde yorumlayanların dini çok basite indirerek ona zarar verdiklerini iddia etmekteydi. Düşünür bu hat üzerinden “dini” cezai yasaların uygulanmasında faydalı bir destek olarak gören yaklaşımı da eleştirmektedir.³³ Özellikle Katolik düşünürlerde görülen bu yaklaşıma göre din, insanın kötücül tutkuları karşısında bir dizgindir; bu dizgin olmadan toplum çözülür, suç artar ve fakirler mevcut durumlarını kabul etmemeye başlarlar. Constant ise bu görüşü tamamen reddetmektedir: “ben dini çok daha üstün bir yerde tutuyorum; onu darağaçlarının bir parçası olarak görmüyorum”. Kısacası din onun nazarında suçları engellemekten çok daha yüce bir misyona sahiptir: “ben dinden suçları bastırmasını değil, tüm erdemleri yüceltmesini bekliyorum”.³⁴ *The Liberty of Ancient*'da ise din hakkında şu yorumu yapmaktadır: “din doğamızın iyi yönüdür, bizi sürekli tedirgin eden soylu bir huzursuzluktur ve de bilgimizi ve yeteneklerimizi geliştirmeye dönük arzumuzun kaynağıdır”.³⁵

Böylece o din konusunda döneminin iki karşıt kutbundan da ayrılmış oluyordu. Dini bir sosyal kontrol aracı olarak gören Katoliklerden ayrıldığı gibi dinin değerini hepten reddeden aydınlanmacılardan da uzaklaşıyordu.³⁶ Peki bu derece hayati ve ulvi bir niteliğe haiz olan din nasıl oluyor da en eğitilmiş, aydın kişilerin saldırısına uğruyordu. Constant'ın buna yanıtı netti: din tahrip edilmişti. Bunun tek sorumlusu da siyasal iktidarlardı. Ona göre eğer siyasal iktidarlar dinsel alanı tamamıyla bağımsız bırakırlarsa, kimsenin dine saldırmak için bir gerekçesi kalmayacaktı. Fakat hükümetler dini kendilerine bir müttefik olarak görüp onu korumaya çalışırlarsa, özgür düşünce muhakkak dine de saldıracaktı.³⁷ Adil ve serbest bir toplumda her bir birey hükümet müdahalesine maruz kalmadan, özgür vicdanıyla kendi dinsel hakikatini arayabilmelidir. Constant'a göre insan kendini eğitmek, aydınlatmak ve böylece geliştirmek için yaratılmıştır. Bu nedenle insanın bu arayışına müdahale etmek

³² Tzvetan Todorov, “Religion According to Constant”, in **The Cambridge Companion to Constant**, ed. Helena Rosenblatt, Cambridge University Press, USA, 2009, syf. 280.

³³ Rosenblatt, *Liberal Values*, syf. 135.

³⁴ Benjamin Constant, *Principles of Politic*, syf. 141.

³⁵ Benjamin Constant, *The Liberty of Ancients...*, syf. 13.

³⁶ Tzvetan Todorov, “Religion According to Constant”, syf. 277.

³⁷ Benjamin Constant, *Principles of Politics*, syf. 135.

siyaseten kabul edilemez olduğu gibi aksi sonuçlara da yol açıp, ahlaki bir yozlaşmaya neden olabilirdi.³⁸

Constant dinin siyasal iktidar gözetiminde resmileşip, kurumsallaşmasını da din içindeki farklı tartışmaları bastırıp onu yozlaştıracağı endişesi ile reddediyordu. Bu konuda özellikle mezheplerin çoğalmasını/artmasını dinin canlılığı üzerinden okuyup destekliyordu. Onun nazarında mezheplerin çoğalmasını engellemek din üzerine düşünmeyi de engellemekti. Böyle olunca da din tekrar edilen sembol ve pratiklerin ötesine geçemeyecek, ibadetler anlamlarına vakıf olmadan sadece görünüş üzerinden mekanik bir şekilde gerçekleşecekti.³⁹ Constant'a göre dini canlı tutan şey ritüeller değil, tefekkürü ve tefekkür için de elzem olan şey özgürlüktü.⁴⁰

Hem devrim döneminin hem de restorasyon döneminin temel tartışma noktalarından biri de "dinde birlik" arayışıydı. İki dönemde de hakim güçler dini bir merkezden kontrol etmenin ve onu tek tipleştirmenin peşindeydiler. Constant bu iki kutup arasında yine özgün bir pozisyonda bulunuyordu ve "dinde birlik" fikrini reddediyordu. Onun nazarında mezheplerin çoğalması ve içlerinden farklı mezhepler neşet etmesi engellenmemeli ve herhangi bir mezhebin hükümet müdahalesi olmadan kendi dogmaları ile hesaplaşmasının önü açılmalıydı. Constant için tolerans sadece mevcut kurumsal dinler için değil, geleceğin dinleri için de geçerli olmalıydı. Ayrıca mezheplerin yaygınlaşması ve farklılaşması toplumun ahlaki gelişimi için olumlu bir adımdı. Düşünür bu noktayı şöyle açıklıyordu: "eğer hükümet dine müdahale etmezse, mezhepler sürekli artacaktır. Bu artış ise mezhepler arasında hayırlı bir mücadeleye vesile olacaktır ve her bir mezhep kendi ahlaksal saflığını, bir diğeri aleyhine ispatlamaya çalışacaktır".⁴¹ Buna göre ana mezhepten ayrılma niyetinde olan bir mezhep kendisini diğere nazaran daha yüksek bir ahlakın taşıyıcısı olarak sunacaktır. Aynı şekilde kendisi içinde ayrılma emareleri gören mezhep de ister istemez ahlaki bir reform arayışına girecektir. Constant bu noktada Protestanlığın ortaya çıkışı ile Katolik kilisesinin de bir reform yaşadığını iddia edecektir. Eğer hükümetler mezheplerden hiçbirini resmi olarak kabul etmeyip, böylece çoğalmalarına izin verirlerse her yeni mezhebin

³⁸ Rosenblatt, "On The Intellectual...", syf. 14.

³⁹ Mezheplerin serbest rekabetinin netice de dinsel imanı saflaştırarak, ilerlemeye yol açacağı tespiti McCalla (2012) ve Garsten (2009) tarafından Adam Smith'in metafizik "görünmez eline" benzetilmiştir. Bu noktada iki araştırmacı da Constant'ın Edinburg'da aldığı eğitim üzerinden İskoç Aydınlanmasına olan aşinalığını delil olarak sunmuşlardır.

⁴⁰ Benjamin Constant, *Principles of Politics*, syf. 137.

⁴¹ A.g.e., syf. 137.

ortaya çıkışı ile toplumda ahlaki bir canlılık yaşanacaktır.⁴² Aksinin yapılması ise resmi dinlerin içlerindeki hoşnutsuzluğu atamayıp, yozlaşmaları olacaktır. Constant⁴³ bu nedenlerle mezheplerin çoğalmasını engelleyen siyasal iktidarların kendi çıkarlarını doğru tespit edemediklerini söylemektedir:

“eğer bir ülkede mezheplerin sayısı fazlaysa bunlar kendi aralarında karşılıklı denge ve kontrol işlevi göreceklendir ve böylece hükümetlerin onları kontrol etme ihtiyacı ortadan kalkacaktır. Fakat bu ülkede bir hakim mezhep varsa hükümet bunu kontrol edebilmek için sayısız politika üretecektir. Eğer birbirlerine denk kuvvette sınırlı sayıda (iki ya da üç) mezhep varsa hükümet bu seferde bunlar arasındaki muhtemel çatışmaları engellemek için daimi bir kontrol ve baskı uygulamak durumunda kalacaktır.”

Düşünür devletin dinler/mezhepler karşısındaki tarafsızlığının böylece dinde dolaylı bir reforma neden olacağını düşünüyordu. Siyasal iktidar tarafından sahiplenilmeyen ya da kontrol edilmeyen dinler sadece imanın konusu olacaktır ve mezheplerin birbirleriyle girecekleri rekabet sayesinde daha saf bir dinsel imana ulaşılabilecektir. Constant devletin bu tarafsızlığının temsili hükümet fikri için de elzem olduğunu belirtmektedir, zira temsili hükümet dini doğrudan değil dolaylı bir şekilde yönlendirmek zorundadır. Bu hükümet biçimi öncelikle “sınırlandırılmış” bir hükümet programına sahiptir, bu nedenle o hem meşruiyetini tanrısal iktidardan alan hükümetlerden, hem de halk egemenliğinden alan hükümetlerden farklılaşmaktadır. Temsili hükümet sınırlandırılmıştır, çünkü görevi ne toplumu aşkın bir buyrukla yönetmek ne de onu reforma tabii tutmaktır, tek görevi onu olduğu gibi temsil etmektir.⁴⁴ Constant böylece dinsel reform görevini siyasal iktidara veren ve hatta “sivil” bir vatandaşlık dini inşa edilmesini savunan Rousseau gibi aydınlanma düşünürlerinden farklı bir yerde durmaktadır. O hükümetin dinsel alana müdahale etmeden sadece dinleri için rekabetçi bir ortam sunarak da, dinde reformun önünü açabileceğini söylemektedir.

Ancak Constant'ın mezhepler karşısında takındığı bu toleranslı tavır onun dinsel öğretilerin içeriği konusunda kayıtsız olduğu anlamına gelmez. Ona göre temsili hükümet rejimi ancak liberal bir dinsel öğreti ile - kişisel, maneviyatçı, antidoktriner ve ruhban karşıtı- uyumludur ve ancak onun

⁴² A.g.e., syf. 138.

⁴³ A.g.e., syf. 139.

⁴⁴ Bryan Garsten, “Constant on the Religious Spirit of Liberalism”, in *The Cambridge Companion to Constant*, ed. Helena Rosenblatt, Cambridge University Press, USA, 2009, syf. 309.

üzerinden yükselebilecektir.⁴⁵ Fakat bu öğreti iktidarın baskı aygıtları ile değil tarihin gelişimi ile topluma hakim olabilecektir. Tarihin sağlıklı ilerlemesi ise az önce ifade ettiğimiz üzere mezheplerin serbest rekabeti ile mümkün olacaktır.

Del La Religion: Dinsel İman Versus Dinsel Form

Dinsel inanç ile siyasal iktidar arasında böylesine bir ilişki gören Constant'ın en önemli çalışma alanı da buna uygun olarak dinler tarihi olacaktı. 1824'den başlayarak, 1831 yılına kadar beş cilt olarak neşrettiği *De La Religion* adlı çalışması antik dinleri ele almaktaydı. 1818 yılında ise Athenee Royale'de sonraları *Lectures on Religion* olarak derlenecek olan bir dizi antik din konulu ders verdi. Bu derslerde düşünürün ağırlıklı üzerinde durduğu konu din ve iktidar ilişkisiydi. Constant neden din meselesi üzerinde durduğunu dinleyicilerine şöyle aktarıyordu: “ben dini tartışırken politik alandan uzaklaşmıyorum, aksine bu en saf duygularımızda kutsal haklarımız için sağlam bir destek olduğuna inanıyorum. Bu nedenle de siyasal özgürlükler ile dinsel kurumlar arasında güçlü bir ilişkinin var olduğunu söylüyorum”.⁴⁶ Onun için ruhban otoritesinden ve siyasal iktidardan bağımsız olan bir din her daim siyasal özgürlüğün dostuydu.

Bu maksatla düşünür antik dinleri *rahip dinleri ve bağımsız* (özgür) *dinler* olarak ikiye ayırmaktaydı. Rahip otoritesinin her dine mevcut olmamasından yola çıkan Constant, dinsel otoritenin, dinin zorunlu bir çıktısı olmadığı, belirli tarihsel ve coğrafi şartların sonucu olduğu tespitine ulaştı.⁴⁷ Buna göre dinleri, fetiş nesnelere dayanan topluluklar bir dinsel otorite dolayımına ihtiyaç duymazlarken, astronomiye dayanan topluluklar ise mutlaka bir yorumlayıcı dışsal otoriteye ihtiyaç duyuyorlardı. Fetişizm Constant'a göre dinlerin en doğal ve en saf haliydi ve insanın ahlaki bağımsızlığa olan yolculuğunda ilk adımdı. Öyle ki, fetişizm ilkel insanlar arasında bir ant üzerinden ortaklık kuruyor, insan zihnine özveri/fedakarlık fikrini yerleştiriyor ve böylece onun vahşi tutkularını, bencil çıkarlarını bastırmasına neden oluyordu.⁴⁸ Ayrıca fetiş nesnenin yorumlanması gibi bir ihtiyaç da olmadığı için bu din rahiplik otoritesine izin vermiyor ve insanların kendi vicdanları ile özerk bir şekilde eylemde bulunmasına yol açıyordu. Bu nedenlerden dolayı Constant rahip otoritesi ile yozlaşmamış fetişizmin insanın öz-gelişimi ile son derece uyumlu bir inanç sistemi olduğunu savunuyordu.

⁴⁵ A.g.e., syf. 287.

⁴⁶ Akt. Bryan Garsten, “Religion and The Case Against Liberty: Benjamin Constant's Other Lectures”, **Political Theory**, 38-1, 2010, syf. 9.

⁴⁷ Steven Vincent, *Benjamin Constant and the Birth of French Liberalism*, syf. 153.

⁴⁸ Bryan Garsten, “Religion and The Case Against Liberty”, syf. 11.

Constant bağımsız dinlere örnek olarak Yunanlıları verirken, rahip dinlerine örnek olarak ise Mısırlıları ve Spartalıları veriyordu ve bu saflaşmada da kendi safını bağımsız (otoritesiz) dinler olarak belirliyordu.⁴⁹

Onun bu derslerdeki nihai amacı ise liberal hoşgörü ve de temsili hükümetle uyumlu olan özgürlükçü din formunu keşfetmekti. Bu noktada kendisine en yakın gördüğü din ise antik dünyanın çok tanrılı dinleriydi (*politeizm*). Constant politeizme olan bu ilgisinde yalnız değildi. Başta David Hume ve Edward Gibbon gibi İskoç düşünürleri olmak üzere birçok Aydınlanmacı, Hıristiyanlığın tutuculuğu karşısında politeizmin toleransını yüceltiyordu. Constant da Katolikliğe muhalif bir düşünür olarak bu çevrenin içinde yer alıyordu, fakat önemli bir farkla. Diğer isimler politeizmi, herhangi bir dinsel öğretiyi eleştirmek için değil, fakat "Din"i eleştirmek için incelerken; Constant paganizmi özgürlükçü bir din öğretisi yolunda arkaik bir model olarak görüyordu. O paganizmdeki toleransın karşılıklı bir saygı ve takdirden değil, kayıtsızlıktan neşet ettiğini, hakiki bir toleransın ise dinin özündeki hakikat arayışının fark edilmesi/tanınması ile mümkün olabileceğini söylüyordu. Constant'ı paganizme yönlendiren şey bu nedenle tolerans değil, ruhbanlık kurumunun yokluğu idi. Antikite insanların dini yok saymadan, ruhban otoritesine karşı çıkabilmeleri ve bu kurumu reddedebilmeleri onu etkileyen şeylerin başında geliyordu.⁵⁰ Ayrıca onun ruhban otoritesine olan itirazının temelinde hiyerarşiyi reddeden anti otoriter eğilimi ve de 19.yy'ın Katolik uyanışı bulunuyordu.⁵¹

Constant'ın içinde yaşadığı çağda din, otoriter siyasal rejimlerin meşruiyet kaynağı olarak görülüyor ve bu nedenle de iktidar karşıtlığı din karşıtlığı ile koşut ilerliyordu. Fakat Constant bu varsayımı eleştiriyor ve dinlerin muhakkak bir kurumsal otorite yaratacakları iddiasını yadsıyordu. Antik döneme dair yaptığı incelemeler ruhbanlık kurumunun dine içkin değil, fakat onun özünden bir sapma olduğu yargısını güçlendirdi. O, saf imandan gelen hakiki din ile otorite dolayımıyla var olan din arasında büyük bir farklılık görüyordu. Bu nedenle de *De La Religion* adlı çalışmasını çok tanrılılık, tek tanrılılık ikiliği üzerinden değil *dinsel iman* (religious sentiment) ile *dinsel form* ayrımı üzerinden tesis ediyordu. Buna göre dinde reform aydınlanmacıların yaptığı gibi dinsel formu bahane ederek dini reddetmekten ziyade dinsel imanı

⁴⁹ Tzvetan Todorov, "Religion According to Constant", syf. 281-282; Vincent, Steven, *Benjamin Constant and the Birth of French Liberalism*, syf. 153.

⁵⁰ Bryan Garsten, "Constant on the Religious Spirit of Liberalism", syf. 297.

⁵¹ Ralph Raico, *The Place Of Religion in the Liberal Philosophy of Constant, Tocqueville and Lord Acton*, Ludwig VonMises Institute, Alabama, 2010: 50.

saflaştırarak mümkün olacaktı.⁵² Liberalizm de ancak ruhban tarafından iğdiş edilmemiş böylesine saf bir iman üzerinden gelişecekti.

Constant'a göre dinin özü ya da "saf hali" tanımlanamaz, kelimeler ile temsil edilemez. Dolayısıyla din, onu tanımlamaya ve icra etmeye çalışan tüm otoriteleri de reddetmektedir. Hiç kimse dinin hakiki bilgisine sahip olamaz, her birey dinle özel bir anlam ilişkisine girer, bu nedenle de hiç bir dışsal otorite belirli bir yorumu dayatamaz.⁵³ Dinin bir düşünce değil, bir iman meselesi olduğunu savunan Constant, bu nedenle dinsel inancın diğerleri tarafından onaylanmak zorunda olmadığını belirtir. İman/duygu olarak din, insanları ikna etmeye ya da onları kendisine dönüştürmeye çalışmaz, zira bu her bireyde farklı yansımaları olan bir süreçtir, bu nedenle de doğal bir toleransa sahiptir. Dolayısıyla din, bir düşünce değil de duygu olarak görüldüğü sürece toplumda politeizme benzer bir çeşitlilik hasil olacaktır. Bunun yanında böyle bir din yorumu Constant'ın⁵⁴ nazarında döneminin üç büyük sorununa da çare olacaktır: klerikalizme, süren dini hoşgörüsüzlüğe ve de materyalist bencilliğin neden olduğu otoriterizme.

Ancak düşünürün antikiteye dönük bu politeizm ilgisi onun için sadece bir ilham olarak kabul ediliyordu. Zira Constant'ın gözünde antikiteye dönük referanslar bugün için otoriterizm savunusundan daha fazla bir anlam ifade etmiyorlardı. Kendi döneminde hem Cumhuriyetçiler, hem de muhafazakar aydınlar parçalanmış Fransız toplumunu yeniden bir araya getirme noktasında sıklıkla antik dünyanın erdemlerini ve siyasal sistemlerini tekrar gündeme getiriyorlardı. Fakat Constant bu iki kutba da aynı anda karşı çıkıyordu. Onun gözünde bu toplumlar bireyin tercihlerini yok sayan, bireyden sürekli kent için fedakarlık bekleyen bir yapı arz ediyorlardı. Bu nedenle de bu rejimler özgürlükçü değil fakat teokratik rejimlerdi.⁵⁵

Constant'ın dini inceleme nesnesi olarak tercih etmesinin temel nedeni modern toplumla ve bu toplumun hakim felsefesi olan liberalizmle uyumlu bir

⁵²Ralph Raico bu noktada Constant'ın İskoç Aydınlanması'na olan ilgisi üzerinden düşünür ile Hume arasında önemli paralellikler tespit eder. "Of Superstition and Enthusiasm" adlı makalesinde David Hume, batıl itikatların özgürlüğün düşmanı, dinsel heyecanın ise dostu olduğunu belirtir. Onun nazarında batıl itikat, tarihsel olarak ruhban tahakkümü ile ilişkiliyken, dinsel heyecan ise tanrı ile kurulan aracısız bağlantıdan neşet ettiği için özgürlüğü beslemektedir. Düşünür bu hat üzerinden Fransa'daki Jansenistleri de dinsel heyecanın taşıyıcıları olarak tanımlayıp, Fransa halkındaki özgürlük arzusunu canlı tuttuklarını belirtirken, Katoliklerin ise batıl itikatlarıyla ruhban otoritesine destek olduklarını iddia ediyordu. A.g.e., syf. 35, 42.

⁵³ Bryan Garsten, "Constant on the Religious Spirit of Liberalism", syf. 299.

⁵⁴ Benjamin Constant, *Principles Of Politics*, syf. 302.

⁵⁵ Bryan Garsten, "Religion and The Case Against Liberty: Benjamin Constant's Other Lectures", syf. 17.

dinsel öğretiyi araştırmaktır. Ona göre din yukarıda belirttiğimiz şekilde siyasal sistem tarafından müdahale edilmeden bırakılırsa saf bir iman meselesi haline gelecek ve tüm kurumsal, doktriner boyutlarından kurtulacaktır. Din bu şekilde kişisel bir iman meselesine dönüştüğünde, teolojik tartışmalardan ziyade ahlakı ön plana çıkardığında ve bireyin kişisel gelişimine değer verdiğinde dışsal bir otoriteden ziyade bireysel kimliğin bir parçası haline gelecektir ve bu *yeni din* liberal toplumla ve modern özgürlükle uyumlu bir şekle kavuşacaktır.⁵⁶

Constant dine verdiği bu büyük öneme rağmen asla dindar bir insan olmadı. Hiç bir zaman kurumsal bir dinin ritüellerini katılmadı ve de bir mezhebe intisap etmedi. Yakın çevresi de onu agnostik olarak tanımlıyordu.⁵⁷ Protestanlığa olan ilgisi ise bir iman meselesi değildi, o Protestanlıkta rahip dini olarak gördü Katolikliğin yadsınmasını görüyordu ve bu saikle onu olumluyordu. Protestanlık onun nazarında aşkın ve saf bir din değildi, çünkü hiç bir din bunu iddia edemezdi. Protestanlık da diğer dinler gibi dinsel imanın taşıyıcısı olan bir dinsel formdu.⁵⁸ Fakat bu form dönemin diğer dinleri karşısında ayrıcalıklı bir yerde duruyordu, zira özgürlük, ahlak, ruhban karşıtlığı ve anti-dogmatizm gibi dinsel imana zarar vermeyen değerlerin taşıyıcısıydı. Constant'ın Protestanlığa yakın durmasının bir de pragmatik boyutu vardı. Restorasyon döneminde kendisini protestan olarak sunması onu dinsizlik suçlamalarından kurtaracaktı. Ayrıca 1827 yılında da Protestan Alsace bölgesinin temsilcisi olarak temsilciler meclisine girecekti.⁵⁹

⁵⁶ Constant'ın düşünsel kaynaklarından birinin de Alman Romantizmi ve İdealizmi olduğu sıklıkla dile getirilir (McCalla, 2012: 90). Constant, Hegel'in izinde, tarihin tanrısal bir ruhun tecellisinden ibaret olduğunu düşünüyordu ve bu gelişimin en önemli yansımaları da, insanın mükemmelleşme (*perfectibility*) potansiyelinde görüyordu. Dinsel bir varlık olan birey tarih boyunca gelişiminin önündeki her türlü engeli kaldırarak ilerliyordu; bunu da dinsel imanını, dinsel formların cenderesinden kurtararak yapıyordu. Burada önemli olan ise dinsel formlara dönük olan bu mücadelenin vesayetçi bir şekilde kurumlar tarafından yapılamayacağı tespitidir. İlerleme düşüncesine bağlı olan aydınlanmacılar, bu mücadelenin kurumlar tarafından toplum adına yapılmasına inanırlarken, Constant bunun ancak bireyin hür iradesi ile mümkün olacağına kani idi. Bu nedenle de ilerlemenin yolunun özgürlükten geçtiğini savunuyordu. Birey özgür bir şekilde yapacağı sorgulama ile dinsel imanını saflaştıracak ve böylece dinsel formu her türlü otoriteden arındırarak geliyecekti. Bkz. Arthur McCalla, "The Free Market in Religion and the Metaphysical Invisible Hand: Benjamin Constant and The Construction of Religion as Private", syf. 92-94.

⁵⁷ Steven Vincent, *Benjamin Constant and the Birth of French Liberalism*, syf. 148.

⁵⁸ Arthur McCalla, "The Free Market in Religion and the Metaphysical Invisible Hand: Benjamin Constant and The Construction of Religion as Private", syf. 97.

⁵⁹ A.g.e., 97.

Din Felsefesinin siyasal çıktıları veyahut Liberaller-Cumhuriyetçiler Tartışmasında Constant'ın Müphem Konumu

Benjamin Constant *plüralist* felsefesini siyasal, toplumsal uzamın her alanına yaymış ve dinsel alanda da bu görüşünü sürdürmüştür. Bu noktada düşünür iki temel hedef gütmüştür. Bunlar dinin siyasal alana egemen olmasını engellemek ve de dinler arasındaki hoşgörüyü tesis etmektir. Constant din ve siyaset ilişkisinin idari/hukuki yollarla değil ancak toplumsal zeminde çözülebileceğine inanıyordu. Bu nedenle hem jakoben, hem de karşı devrimci görüşler karşısında özgün bir konuma ulaşıyordu. Laikliğin ve hoşgörünün devletin yasal düzenlemelerinden ziyade ancak mezheplerin doğal gelişimi ve trafiği ile mümkün olduğunu iddia eden Constant, bu noktada devlete sadece mezhepler arasında hakemlik görevi vermektedir. Mezhep sayısındaki artış mezheplerin birbirlerini kontrol etmelerini sağlayacak ve böylece hiçbiri siyasal alana egemen olup, toplumu homojenleştiremeyecekti. Ayrıca bu rekabet mezheplerin *dinsel iman*ı saflaştıracak şekilde ilerlemelerini de sağlayacaktı. Hiç şüphesiz Constant'ın bu spekülasyonunun ardında İskoç Aydınlanmasının etkisi bulunmaktaydı.

Constant'ın din hakkındaki görüşlerinin incelenmesi ayrıca düşünürün liberaller ve cumhuriyetçiler tartışmasındaki konumunu netleştirmek için de önem arz etmektedir. Bilindiği üzere Benjamin Constant bu tartışmada hep liberallerin safında görülmüştür. Özellikle Cumhuriyetçi kampın en parlak ismi olan Rousseau'nun karşısında konumlandığı çalışmalarıyla liberalizmin önemli isimlerinden biri olarak kabul edilegelmiştir⁶⁰. Fakat son dönemlerde yapılan farklı çalışmalar Constant'ın salt negatif özgürlük perspektifiyle sınırlandırılmayacağını iddia etmekte ve onu cumhuriyetçi bir okumaya tabi tutmaktadırlar. Örneğin Helena Rosenblatt, Constant'ın her ne kadar *laissez faire* destekçisi olsa dahi yükselen endüstriyel hayat karşısında eleştirel bir tutum takındığını tespit eder. Ona göre Constant endüstri taraftarlarının hem hedeflerini hem de metotlarını tenkit etmektedir. Düşünür 1822 tarihli *Commentaire sur Filangieri* adlı çalışmasında şunları yazmaktadır. “medeniyetin amacı insanlık için daha fazla konfor sağlamak değildir, aksine konfor bizleri otorite karşısında uysal ve edilgen yaparak, despotizme kapı aralamakta ve

⁶⁰ Berlin, “Two Concepts Of Liberty”, syf. 207.

Constant'ın çalışmalarının temel iddiasının *cumhuriyetçiliğin* reddi olduğunu söyleyerek Isaiah Berlin'i takip eden bir diğer araştırmacı da Steven Holmes'dur. Holmes için Constant yaşamı boyunca liberal öğretilerden ayrılmamış, birey haklarını savunmuş ve ilkeli bir monarşi karşıtı olmuştur. Bu konuda Bkz. Holmes, Steven, *Benjamin Constant and Making of Modern Liberalism*, Yale University Press, New Heaven, 1984.

böylece medeniyeti tehlikeye sokmaktadır".⁶¹ Konforun/Sefahatin soylu düşünceleri baskıladığını düşünen Constant, insanın çıkarının fiziksel mutluluğu ile sınırlandırılmayacağını iddia etmekte ve insanın siyasal hayata katılımını olumlamaktadır.⁶² James Mitchell Lee adlı başka bir araştırmacı ise Constant'ın esas hedefinin negatif özgürlük ile pozitif özgürlüğü telif etmek olduğunu belirtmektedir. Lee'ye göre Constant, hayatının son dönemlerinde faydacı düşünceye ve onun Fransa'daki uzantısı olan *endüstriyalizme* karşı pozisyon almaya başlamıştı. Endüstriyel hayatın kar maksimizasyonu güdüsünü artırdığını ve bunun da sosyal atomizasyona ve de çözülmeye yol açtığını tespit eden Constant çözüm olarak ise ahlaki ve politik araçların geliştirilmesini önermekteydi.⁶³ Keza Kalyvas ve Katznelson da⁶⁴ Constant'a dönük liberal okumaları, ondaki komüniteryan eğilimleri dikkate almamakla eleştirmektedir. Zira onlara göre Constant siyasal meşruiyetin kolektif deneyimlerden, paylaşılmış değerlerden ve sosyal bağlardan neşet ettiğine inanıyor ve böylece soyut sözleşme varsayımlarından uzaklaşarak Liberal düşünce içinde farklı bir konum elde ediyordu.

Benjamin Constant'ın endüstriyel dünyanın yarattığı toplumsal tahrifat karşısında önerdiği bir diğer çözüm de yukarıda gördüğümüz üzere "din" ya da daha net bir ifade ile "dinsel imandır". İnsan doğasının yadsınamaz bir vechesi olan dinsel iman, fedakarlık ve özgecilik duygularını pekiştirerek, atomize toplumu sağaltacaktır. Dinsel iman bu sosyal fonksiyonunun yanında insanın mükemmelleşmeye/gelişmeye dönük kapasitesini de saklamaktadır. Constant'a göre insanlık ahlaki ve entelektüel bir olgunluğa doğru ilerlemektedir ve bu ilerlemenin motoru da dinsel imandır. Son olarak düşünür iktisadi hayatın ve ticaretin modern toplumda özgürlüklerin garantisi olamayacağı tespitinden hareketle özgürlüklerin de ancak dinsel iman aracılığıyla korunabileceğini iddia etmektedir.⁶⁵ Neticede diyebiliriz ki, Benjamin Constant'ı, Cumhuriyetçiler-Liberaller tartışmasında konumlandırmak pek de kolay görünmemektedir. Zira düşünür özellikle dini odağa aldığı son dönem çalışmalarında özgürlüğün pozitif bir yorumuna katkıda bulunmuş ve erken dönem çalışmalarındaki

⁶¹Akt. Helena Rosenblatt (2004), "Re-evaluating Benjamin Constant's Liberalism: Industrialism, Saint-Simonianism and the Restoration years", *History of European Ideas*, vol. 30, 2004, syf. 30.

⁶² A.g.e., syf. 31.

⁶³ James Mitchell Lee, "Doux Commerce, Social Organization, and Modern Liberty in the Thought of Benjamin Constant", *Annales Benjamin Constant*, Vol. 25, 2002, syf. 131.

⁶⁴ Andreas Kalyvas & Ira Katznelson, *Liberal Beginnings: Making A Republic For The Moderns*, Cambridge Press, New York, 2008, syf. 150-151.

⁶⁵ Jeremy Jennings, "Constant's Idea of Modern Liberty", syf. 72.

müdahalesizlik olarak özgürlük fikrinden uzaklaşmıştır. Düşünürdeki bu değişimin ardındaki neden ise Jeremy Jennings'e⁶⁶ göre toplumun içinde bulunduğu dönüşümdür. Zira Constant Fransa'nın birbirlerine tamamıyla zıt iki dönemine ve bu dönemlere denk düşen iki farklı olguya tanıklık etmiştir. Bunlardan ilki Devrim Fransı ve bu dönemin aşırı politizasyonudur (overpoliticization), ikinci tanıklığı ise restorasyon dönemi ve bu döneme hakim olan aşırı bireycileşmedir (overprivitization). Düşünür erken döneminde, bireyi, kolektivite içinde eritmeye çalışan politika ve öğretiler karşısında, modern özgürlüğü savunurken; Restorasyon döneminde tehlikeyi endüstrileşmenin neden olduğu sosyal parçalanmada görüp, bu sefer dinsel iman ile pozitif bir özgürlüğün inşasında bulunmuştur.

Neticede diyebiliriz ki, Constant'ın din felsefesinin evrensel ve tarihsel olmak üzere iki farklı siyasal yansıması bulunmaktadır. Bunlardan dinsel form ve dinsel imanı merkeze alan ilkinin göre dinsel otoriterlerden kurtulan dinsel imanın gelişimi, dini teolojik tartışmalardan ziyade ahlakın konusu haline getirecektir. Böylece bireysel kimliğin parçası haline gelen din, liberal toplumu ve modern özgürlüğü güçlendirecek bir niteliğe kavuşmuş olacaktır. Bu ise aydınlanmış bir otoriter siyasal iktidar aracılığıyla değil, dinsel formların sınırsızca serbest bırakılması ve böylece formların kendi aralarındaki rekabeti ile mümkün olacaktır. Kısacası Constant din-devlet ilişkisi bahsinde Fransız tipi *Laiklikten* ziyade Anglosaxon *sekülerizminin* yanında yer alacaktır. Din felsefesinin tarihsel yansıması ise düşünürün yaşadığı dönemdeki endüstriyel, kentli toplumun yarattığı atomizasyona dinsel iman ile çözüm aramasıdır. Atomizasyonun ancak dinsel imanın güçlendirilmesi ile engellenebileceğini düşünen Constant, dini açıkça toplumsal harç olarak yorumlamaktadır. Bu ise onu özgürlüğü kolektif yaşamın içinde mümkün gören klasiklerin yanına yerleştirmekte ve modern özgürlük fikri ile ihtilafı bir konuma yerleştirmektedir.

⁶⁶ A.g.e., syf. 73.

KAYNAKÇA

- Berlin, Isaiah (2002), "Two Concepts of Liberty", in **Four Essays on Liberty**, Oxford University Press, New York.
- Constant, Benjamin (2003), **Principles of Politics Applicable to All Governments**, Liberty Fund, Indianapolis.
- Constant, Benjamin (2010), "The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns" <http://www.earlymoderntexts.com/pdf/conslibe.pdf> (Erişim, 2016).
- De Dijn, Annelien (2005), "Aristocratic Liberalism in Post-Revolutionary France", **The Historical Journal**, 48:3, 661-681
- Garsten, Bryan (2009), "Constant on the Religious Spirit of Liberalism", in **The Cambridge Companion to Constant**, ed. Helena Rosenblatt, Cambridge University Press, USA.
- Garsten, Bryan (2010), "Religion and The Case Against Liberty: Benjamin Constant's Other Lectures", **Political Theory**, 38 (1), 4-33.
- Holmes, Steven (1984), **Benjamin Constant and Making of Modern Liberalism**, Yale University Press, New Heaven.
- Jennings, Jeremy (2009), "Constant's Idea of Modern Liberty", in **The Cambridge Companion to Constant**, ed. Helena Rosenblatt, Cambridge University Press, USA.
- Kalyvas, Andreas & Katznelson, Ira (2008), **Liberal Beginnings: Making A Republic For The Moderns**, Cambridge Press, New York.
- Lee, James Mitchell (2002), "Doux Commerce, Social Organization, and Modern Liberty in the Thought of Benjamin Constant", **Annales Benjamin Constant**, Vol. 25, 117-149.
- McCalla, Arthur (2012), "The Free Market in Religion and the Metaphysical Invisible Hand: Benjamin Constant and The Construction of Religion as Private", **Religion**, 42-1, 87-103.
- Pettit, Philip (1998), **Cumhuriyetçilik: Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi**, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Raico, Ralph (2010), **The Place Of Religion in the Liberal Philosophy of Constant, Tocqueville and Lord Acton**, Ludwig VonMises Institute, Alabama.
- Raynaud, Philippe (1994), "Constant", in **New French Thought: Political Philosophy**, Ed. Mark Lilla, Princeton University Press, USA.
- Rosenblatt, Helena (2004), "Re-evaluating Benjamin Constant's Liberalism: Industrialism, Saint-Simonianism and the Restoration years", **History of European Ideas**, vol. 30, 23-37

- Rosenblatt, Helena (2007), "On The Intellectual Sources of Laicite: Rousseau, Constant and the Debates about a National Religion", **French Politics, Culture&Society**, Vol. 25, No. 3, 1-18.
- Rosenblatt, Helena (2008), **Liberal Values: Benjamin Constant and the Politics of Religion**, Cambridge University Press, New York.
- Skinner, Quentin (1998), **Liberty Before Liberalism**, Cambridge University Press, New York.
- Todorov, Tzvetan (2009), "Religion According to Constant", in **The Cambridge Companion to Constant**, ed. Helena Rosenblatt, Cambridge University Press, USA.
- Vincent, Steven (2003), "Benjamin Constant, The French Revolution, and The problem Of Modern Character", **History of European Ideas**, 30:1, 5-21.
- Vincent, Steven (2011), **Benjamin Constant and the Birth of French Liberalism**, Palgrave Macmillan, New York.
- Vincent, Steven (2015), "Benjamin Constant and Constitutionalism", **Historia Constitucional**, vol. 16, pp. 19-46.

YERELDEN KÜRESELE EVRİLEN EKOLOJİK KRİZİN PSİKO-SOSYAL VE POLİTİK EKOLOJİK AÇILARDAN İRDELENMESİ

Mehmet Ali ÇELİK*
Ali Ekber GÜLERSOY**
Şadi İDEM***
Çağdaş DEDEOĞLU****

ÖZET

Ekolojik kriz meselesi, devasa bir sorunlar yumağıdır. Derinleşen kriz, nihayetinde doğa ve insanlığı mahşeri bir sıfır noktasına doğru taşımaktadır. Söz konusu krizin kaynağına dair bütüncül ve doğru tespitin yapılması, bu krizi anlamlandırmak ve üstesinden gelmek açısından hayatidir. Bu bağlamda farklı disiplinlerin çok boyutlu ortak çalışmasıyla daha bütüncül bir yaklaşım sağlanabilir. Söz konusu yaklaşım, sorunun farklı boyutlarını çeşitli açılardan kavramamızı sağlar. Nitekim bu çalışmada, ekolojik kriz meselesi farklı disiplinler tarafından ele alınarak, krizin kaynağı ve çözüm noktasına dair fikirler tartışılmıştır. Çalışmanın ilk bölümünde, ekolojik krizin yerel bir sorundan küresel yok oluşa doğru nasıl ilerlediği incelenmiştir. İkinci bölümde sözü edilen kriz karşısında takındığımız kayıtsızlığın ve ataletin psiko-sosyal boyutu ele alınmıştır. Çalışmanın son bölümünde ise ekolojik kriz, dinselliğin politik ekolojisi çerçevesinde değerlendirilmiştir. Araştırma sonucunda, ekolojik krizin psikolojik, sosyal, ekolojik ve politik yönlerine dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dinsellik, Ekolojik Kriz, Politik Ekoloji, Sinizm, Kayıtsızlık.

(Investigating the Ecological Crisis Evolving from the Local to the Universal within the Psychosocial and Political Ecological Aspects)

ABSTRACT

Ecological crisis is a complete balls-up. Deepening crisis has ultimately been moving nature and humanity towards a tremendous zero-point. It is essential to make a holistic and true ascertainment about the reason of the crisis, in order to explain its meaning and overcome it. A more holistic approach can be provided with multi-dimensional collaborative work between different disciplines. This approach enables us to understand different dimensions of the problem from various perspectives. Therefore, in this study, both the cause and the solution of ecological crisis have been discussed within an inter-disciplinary understanding. In the first chapter, we examined how this ecological crisis was moving from a locality toward a global reality. In the second chapter, we addressed psycho-social dimension of our negligence and laziness against this crisis. As for the final chapter of the study, we evaluated our form of approach based on the political ecology of religiosity. By doing so, we drew attention to psycho-social, ecological and political aspects of the crisis.

Keywords: Cynicism, Ecological Crisis, Negligence, Political Ecology, Religiosity.

* Dr. Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü

** Doç.Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi, Buca Eğitim Fakültesi, İlköğretim Bölümü

*** Tıp Doktoru, Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Uzmanı, Eskişehir

**** Yrd.Doç.Dr. İstanbul Arel Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü

Giriş

Tehlikeyle karşılaşan canlılar sırasıyla üç farklı şekilde davranır: donakalmak, kaçmak ve savaşmak. Canlılar, eğer tehlike karşısında güçsüzse öncelikle donakalıp küçülmeyi, bu işe yaramayacaksa kaçmayı tercih eder. Buna karşın, kaçarak veya donarak tehlikeden uzaklaşmanın mümkün olmadığı durumlarda -ki bu bir tür seçeneksizlik halidir- veya tehlikenin alt edilebileceği durumlarda savaşmak kaçınılmazdır. Durum böyleyken, küresel ekolojik kriz sorunsalı karşısında, insanlık asırlardır donakalmayı tercih etmiştir. Fakat krizin ulaştığı boyut artık donakalmak ve kaçmak gibi seçenekleri ortadan kaldırmıştır.

Ekolojik kriz, organik toplumdan, hiyerarşik sisteme geçişle yani toplumsal alt-üst oluşla birlikte doğan/ortaya çıkan bir sorundur¹. Bu yönüyle, ekolojik krizin özünde bir toplumsal kriz olduğu anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle, ekolojik kriz, toplumdan doğaya taşmış biyosferik kanser olarak da kabul edilebilir. Ekolojik kriz, organik toplumdan hiyerarşik tahakküm sistemine geçişle birlikte, küresel olmaktan ziyade yerel olarak başlamıştır. Toplumda, etik ilkelerde ve politik sistemde meydana gelen bozulma arttıkça söz konusu kriz daha da derinleşmiştir. Ekolojik krizin çığ gibi büyüyerek küresel hale gelmesinde birçok faktör etkilidir. Neoliberal sistemi ya da insanların bu sorunsal karşısındaki vurdumduymaz tavırlarını sorunun temel kaynağı olarak kabul etmek eksik bir analizdir. Ekolojik kriz gibi devasa bir soruna, midye kabuğunun aralığından bakmak sorunun tamamını görmemizi engellemektedir.

Bu çalışmada, ekolojik krizin kaynağını birden fazla açıdan ele alacağız. Çalışmanın ilk bölümünde, *ekolojik krizin küresel hale gelmesinin serüvenine* değinilecektir. İkinci bölümde, nesneyi anladığı ölçüde özne olma vasfı *kazanan insanın, ekolojik kriz karşısında nasıl bir psiko-sosyal tavır sergilediği meselesi* ele alınacaktır. Son bölümde *ise eril egemen ile öteki arasında cereyan eden ilişkilerin, krizin ortaya çıkmasında nasıl bir tarihsel rolü olduğu* sorusunun cevabı aranacaktır. Böylelikle, insan dâhil tüm canlıların varlığını tehdit eden sorunlar yumağına dönüşmüş ekolojik krizi farklı boyutlarıyla irdelemeye çalışacağız.

¹ Murray Bookchin, *Toplumsal Ekoloji ve Komünalizm*, Sümer Yayıncılık, İstanbul, 2013a, s. 23-30.

Yerelden Küresele Bir Yok Oluş Hikâyesi Olarak Ekolojik Kriz

Ekolojik kriz eski dönemlerden beri varlığını sürdüren bir sorundur. Fakat bu krizin küresel hal alması nispeten yenidir. Son iki-üç asırdır yaşanan küresel ekolojik kriz, niteliği, kapsamı, ortaya çıkışı ve tarihselliği ile geçmişteki yerel çevre sorunlarından farklıdır². Fakat her iki kavramın temeldeki ortak özelliği, insan-dışı canlı habitatlarında meydana gelen denge bozulumu/değişimidir.

Yeryüzü tarihi boyunca farklı dinamiklerin etkisi ile insan-dışı canlı ortamında birçok kez denge bozulumu/değişimi yaşanmıştır. Nitekim Ordovisyen-Silüryen (443 milyon yıl önce), Triyas-Jura (200 milyon yıl önce) ve Kretase-Tersiyer'de (65 milyon yıl önce) insan-dışı canlı ortamında meydana gelen doğal bozuluma/değişime bağlı olarak birçok canlı türünün yok olduğu büyük felaketler yaşanmıştır³.

Günümüzdeki küresel ölçekte etkileri görülen ve birçok canlı türünün yok oluşuna sebep olan ekolojik kriz ile milyonlarca yıl öncesinde meydana gelen toplu yok oluşların sonuçları benzer olsa da, sebepleri oldukça farklıdır. Güneş patlamaları, yerin iç hareketleri, meteoritlerin dünyaya çarpması gibi dinamiklere bağlı olarak meydana gelen yok oluşlar doğal sebeplere dayanmaktadır. Bu yok oluşlar nedeniyle canlıların büyük bölümü ortadan kalkmıştır fakat ekoloji kısa sürede yeniden yapılanmıştır. Örneğin, Permian döneminde karada yaşayan omurgalı canlıların % 70'i denizde yaşayan canlıların ise % 90'ının öldüğü belirtilmektedir⁴. Geçmiş jeolojik dönemlerde meydana gelen yok oluşun ardından canlı tür ve çeşitliliğindeki artış eskiye oranla daha fazla olmaktadır, günümüzde meydana gelen yok oluş, yeni bir doğuşu mümkün kılmamaktadır. Günümüzde yaşanan ekolojik kriz de geçmişte meydana gelen toplu yok oluşlar da ekolojik dengede bir bozulum yaratmakta ve birçok canlı türünü yok etmektedir. Bu bağlamda milyonlarca yıl önceki ekolojik kriz ile günümüzdeki kriz benzerdir. Fakat her iki krizi ya da ekolojik denge bozulumunu doğal ve antropojenik olarak birbirinden ayırmak gerekir.

Antropojenik kökenli ekolojik denge bozulumunun kökenleri günümüzden binlerce yıl öncesine dayanmaktadır. Geçmişte yaşanan çevre

² Joseph R. Des Jardins, *Çevre Etiği*, İmge Kitabevi, Ankara, 2006, s. 16.

³ İzver Özkar Öngen, *Jeolojiye Giriş Dersi II, Jeolojik Zaman Sürecinde Yerküre'nin Evrimi (Tarihsel Jeoloji)*, Ders Notları, İstanbul Üniversitesi Jeoloji Mühendisliği Bölümü Ders Notları, İstanbul, 2009, s. 33.

⁴ İzver Özkar Öngen, *a.g.e.*, s. 38.

sorunları, siyasal ve toplumsal bozulmadan kaynaklanmaktadır⁵. Örneğin, Pasifik Okyanusu'nda bulunan Easter Adası'nda yaşayan Polinezyalıların, ormanları yok ederek lokal ölçekte ekolojik sistemi bozmaları, günümüzden daha önce çevre sorunlarının yerel ölçekte var olduğuna dair çarpıcı bir örnektir. Yine Sümerlerin Yukarı Mezopotamya Bölgesi'ndeki münbit hilal denilen verimli tarım arazileri üzerindeki yoğun antropojenik baskısı yerel anlamda bir ekolojik krize yol açmıştır. Bunun sonucunda toprakta çoraklaşma yaşanmış ve bu durum Sümer medeniyetinin çöküşünü daha da hızlandırmıştır⁶. İster küresel ister yerel ölçekte yaşansın, ekolojik kriz sonucunda birçok canlı türü yok olmuş, bunun yanı sıra insanlık tarihindeki birçok medeniyet de tarih sahnesinden silinmiştir⁷.

Ekolojik kriz bugün artık küresel bir sorundur. Söz konusu kriz, adeta bir kanser gibi sulak alanlardan, hayvan ve bitki ekosistemine kadar geniş yelpazede biyosferin bedenine yayılmaya devam etmektedir. Bu bağlamda değerlendirildiğinde, ekolojik krizin tüm canlı çeşitliliği için olası bir yok oluş anlamına geldiğini söylemek mümkündür. Başka bir deyişle artık kaçacak yer kalmamıştır!

Küresel ekolojik kriz ile yerel çevre sorunları arasında en önemli farklılık, sanayi devrimi ile birlikte ekolojik krizin şiddetinin ve boyutunun artık daha geniş ölçekleri kapsar hale gelmesidir. Bir başka ifade ile son birkaç asırdır ekonomik, politik, sosyal vb. açılardan küreselleşen yerkürede, krizler de artık küreseldir. Birçok çalışmada sanayi devrimi, ekolojik krizin miladı olarak kabul edilmektedir^{8,9}. 18. yüzyıl sonrasına denk gelen bu dönem, ekolojik krizin başlangıcı değildir; fakat krizin küresel ve içinden çıkılmaz bir hal aldığı evre olarak kabul edilebilir. Bookchin'e göreyse, ekolojik kriz ilk defa toplumsal alt-üst oluşla ortaya çıkmıştır. Söz konusu alt-üst oluş organik toplumdaki hiyerarşik topluma geçişe tekabül etmektedir. Bunun sonucunda da insan (yani ikinci doğa, toplumsal faaliyetler), insansız doğadan (birinci doğa) üstün tutulmaya başlanmıştır.

⁵ Murray Bookchin, *Ekolojik Bir Topluma Doğru*, Sümer Yayıncılık, İstanbul, 2013b, s. 62.

⁶ David R. Montgomery, *Toprak: Uygarlıkların Erozyonu*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2010, s. 38.

⁷ Mehmet Ali Çelik ve Ali Ekber Gülersoy, Kaos Ortamında (Çağında) Mekân-İnsan Etkileşimine Bütüncül Bir Bakış: Ekolojik Toplum Paradigması, FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2016 Güz, sayı: 22, s. 179.

⁸ Mevlüt Karabıçak ve Ramazan Armağan, *Çevre Sorunlarının Ortaya Çıkış Süreci, Çevre Yönetiminin Temelleri ve Ekonomik Etkileri*, Süleyman Demirel Üniversitesi İİBF Dergisi, 9 (2), Isparta, 2004, s. 205.

⁹ Ruşen Keleş, Can Hamamcı ve Aykut Çoban, *Çevre Politikası*, İmge Kitabevi, Ankara, 2009, s. 155.

Dolayısıyla insansız ekoloji ilk defa sömürü için hazır hale gelmiştir¹⁰. Başka bir deyişle, insanın doğaya ve insanın insana tahakkümü ve nihayetinde kaçınılmaz olarak ortaya çıkan hiyerarşik sistem, alt-üst oluşu tetiklemiştir. Kökleri yerleşik yaşama geçiş sonrasına kadar giden bu bozulma; erkeği (patriarşi/ataerkillik) kadından, emeği emekçiden, yaşlıyı (gerontokrasi) gençten üstün tutmuştur. Yeryüzündeki tüm ekosistemlerde meydana gelen *denge bozulumu*, küresel ekolojik kriz olarak ifade edilmektedir. Sanayi devrimi sonrası dönemde gerontokrasi ve patriarşi kökleri üzerinde yeşeren kapitalist sistem, lokal ölçekte olan ekolojik sömürüyü küresel hale getirmiştir ve yeryüzünü mahşeri bir sıfır noktasına taşımıştır¹¹. Nasıl ki hiyerarşi ve tahakküm ilkçağda ticari formdan günümüzde endüstriyel forma evrilmişse, ekolojik kriz de lokal ölçekten küresele evrilmiştir.

Küresel ekolojik kriz, atmosferden toprağa, içtiğimiz sudan soluduğumuz havaya, toplumsal ilişkilerimizden pişemize kadar geniş kapsamlı, devasa boyutlara sahip bir sorunlar yumağıdır. Küresel ekolojik kriz, yeryüzünde yaşamı var eden; atmosfer (hava küre), hidrosfer (su küre), litosfer (taş küre), biyosfer (canlı küre), kriyosfer (buz küre) beşlisinin *denge ve döngüsünü bozmuştur*. Başka bir deyişle insansız doğa ve toplumsal faaliyetler arasındaki kompleks, dinamik ve karşılıklı ilişki düzeni alt-üst olmuştur. Hiyerarşik sistem, doğaya hükmetme ve onu tahakküm altına alma düşüncesine neden olmuştur¹². Canlı ve cansız tüm varlıkları barındıran ekoloji, sanayi devrimi ile birlikte şiddetli ve geniş ölçekte sömürüye ve kirlenmeye maruz kalmış, metabolizması tahrip olmuştur.

Bugün küresel ekolojik krizin en önemli meselesi, insanlığı ve insansız doğayı tarumar eden ve bir var oluş sorunsalına dönüşen küresel iklim değişikliğidir. Bilindiği gibi atmosfer belli başlı gazlardan (% 78 azot, % 21 oksijen, % 1 su buharı, argon, karbondioksit, neon, helyum, metan, kripton, hidrojen, ozon ve ksenon) oluşmaktadır. Bu gazlar atmosferdeki *döngü ve dengeyi* sağlamaktadır. Sanayi devrimi sonrasında hiyerarşik ve tahakkümcü iktidar ilişkileri temelinde güçlenen politika ve sermaye elitleri (yerel-uluslararası elitler, hükümetler ve çokuluslu şirketler) daha fazla üretmek, daha fazla büyümek için ekolojik dengeyi yok sayarak aşırı üretim peşinde koşmuşlardır. Bunun sonucunda atmosferde sera etkisi güçlü

¹⁰ Murray Bookchin, *Toplumsal Ekoloji ve Komünalizm*, Sümer Yayıncılık, İstanbul, 2013a, s. 80-81.

¹¹ Slavoj Žižek, *Ahir Zamanlarda Yaşarken*, Çev. Erkan Ünal, Metis Yayınları, İstanbul, 2011, s. 16.

¹² Murray Bookchin, *Ekolojik Bir Topluma Doğru*, Sümer Yayıncılık, İstanbul, 2013b, s. 62.

gazların birikimi artmış ve atmosferin bileşimi değiştirilmiştir¹³. Söz konusu gazların insan etkisiyle artan salınımı (karbondioksit, halokarbonlar, metan, ozon, azot oksitler), küresel iklim değişimine neden olmuştur. Nitekim atmosferdeki karbondioksit miktarı, sanayi devrimi öncesi dönemde 280 ppm (milyonda bir) civarında iken günümüzde 400 ppm kritik sınırını aşmıştır¹⁴.

Bu ısınma sonucunda kutup bölgelerindeki buzullar erimeye başlamıştır. Bilhassa Kuzey Buz Denizi'nde meydana gelen erimeyle birlikte okyanus seviyesinin yükselmesi, gelecek yıllarda birçok kara kütlelerinin su altında kalmasına neden olabilecektir¹⁵. Bu kara kütleleri üzerinde, nüfus yoğunluğu oldukça yüksektir. Nitekim Güneydoğu Asya ülkelerinin (buzulların erimesine bağlı olarak) okyanus seviyeleri yükselmelerinden önemli ölçüde etkileneceği bildirilmektedir. Küresel ekolojik krizin yalnızca iklimsel ısınma boyutu bile sorunun ne denli büyük olduğuna işaret etmektedir.

Ekolojik Kriz Karşısında İnsanlığın Tavrı: Kayıtsızlık ve Atalet

Modern toplumda insanların sorunlar karşısındaki davranışları değişik biçimlerde gözlemlenebilir. Karşılaştığımız tehdidin boyutu onu alt etme gücümüzü aşıyorsa, görmezden gelmek ve yok saymak, hatta inkâr etmek birer seçenek olarak ortaya çıkabilecektir. Benzer biçimde sinmek, donakalmak ve tepki vermemek ya da ortamdan sessizce uzaklaşmak da olası seçeneklerdendir. Burada, püf nokta, karşılaştığımız sorunu ve kendi gücümüzü nasıl algıladığımızdır. Karşılaştığımız sorunu olduğundan ne kadar büyük ve alt edilmesi zor, hatta imkânsız olarak algılasak, onun karşısında kendi gücümüzü o kadar değersizleştiririz.

Şüphesiz, kayıtsızlık çok faktörlü bir sorunsaldır. Ancak özünde karşılaştığımız soruna ve kendi gücümüze dair algımız öznelik kapasitemizi ve baş edebilme gücümüzü belirler. Bir şeyler yapabilme kudretimizi ve kendi potansiyelimizi nasıl algıladığımız üzerine düşünmek önemlidir. Ancak önce kayıtsızlığımızı etkileyen diğer psiko-sosyal nedenlere

¹³ Ecmel Erhat, *İklim Sistemi ve İklim Değişimleri*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 2009, s. 5.

¹⁴ Earth System Research Laboratory (ESRL), *Understanding atmospheric mechanisms that drive the Earth's climate*, <http://www.esrl.noaa.gov/gmd/ccgg/trends/global.htm>, Erişim Tarihi: 13.03.2016.

¹⁵ Mikdat Kadioğlu, *Küresel İklim Değişimi ve Türkiye*, Mühendis ve Makine, 50 (593), 2009, s. 18.

değirmek gerekmektedir. Patricia Linville ve Gregory Fischer¹⁶ geçmişte yaşanan deneyimlere göre evrilmiş olan beynimizde sınırlı kapasiteye sahip bir kaygı havuzu olduğundan söz ederler. Evrim boyunca hiç kaygı duymayanlar ya da aşırı derecede kaygı duyanlar varlıklarını sürdürememişlerdir. O yüzden beynimiz, evrimsel süreç sonucunda geliştirilen sınırlı bir kaygı havuzuyla çalışmaktadır. Sorunları bu kaygı süzgecinden geçiriyoruz. Bu süzgeçte daha acil konular öne çıkarken uzun vadeli risklere ilişkin kaygılar, havuzda kendine yer bulamamaktadır.

Kaygı havuzumuza öncelikle üstesinden gelebileceğimiz, bizi etkileme riski/ihtimali yüksek olan sorunları alma eğilimindeyizdir. Örneğin ülkemize yapılması planlanan bir nükleer santrale karşı mücadeleye daha kolay katılabilirken; komşu ülkelerdeki ya da dünyanın öte ucundaki nükleer santraller ile ilgili bir mücadeleye katılma ihtimalimiz daha düşüktür. Medya sayesinde terör, işsizlik, ekonomik kriz gibi kaygı duyulacak birçok konu sürekli önümüze geldiğinden, beynimizin akıl süzgeci zorlanmaktadır.

İklim değişikliği meselesinde işler daha da karmaşıktır. Zira inkâr politikaları ortamı bulanıklaştırır. İklim değişikliği sonucunda sayısı ve şiddeti artan sellerin, toprak kaymalarının ve tufanların bile 'doğal' afetler olarak kabul edilmelerini kolaylaştırır. İklim değişikliğinin tedrici olarak gelişen bir mesele olması da kaygı havuzumuza dâhil olmasının önündeki engellerden birisidir. Zira kendimizi ya da çocuklarımızı etkileyecek sorunlar konusunda daha çok kaygılanırken, torunlarımızı ya da torunlarımızın sorunlarını etkileme ihtimali olan sorunların kaygı havuzumuzda yer bulma ihtimali azalmaktadır.

Kayıtsızlığımızı besleyen diğer bir faktör, toplumsal kanıt ilkesidir. Toplumsal kanıt ilkesi, insanların bir durumda neye inanması veya nasıl davranması gerektiğine karar vermek için etraftaki diğer insanların nasıl davrandıklarına ve neye inandıklarına baktıklarını söyler. Bir deneyde, "eleman aranıyor" ilanına başvuran kişiler, başvuru formunu doldurmaları için bir odaya alınır. Kişi, formu doldururken odada yalnız bırakılır ve odanın bir tarafından da içeriye yavaşça duman verilir. Odada sadece bir kişi bulunduğu anda, kişilerin % 75'i, durumu ilgililere haberdar etmektedirler. Odaya, 3 kişi alındığında, haberdar etme oranı % 38'e düşmektedir.

¹⁶ George Marshall, *Don't Even Think About It, Why Our Brains Are Wired To Ignore Climate Change*, Bloomsbury, New York, 2014, p. 92-96.

Deneylerde tanık sayısı artıkça ortamdaki insanların kişisel sorumluluğunun azaldığı tespit edilmiştir. Herkes bir diğerrinin olaya müdahil olduğunu ya da olabileceğini düşünürken hiç kimse sorumluluğu üzerine alıp olaya müdahil olmaz. Latane ve Darley bu durumu “çoğulcu kayıtsızlık” olarak tanımlamıştır¹⁷.

Toplumsal kanıt ilkesi en çok iki durumda etkilidir; belirsizlik ve benzerlik. İnsanlar belirsizlik durumlarında davranışlarını başkalarının davranışlarına bakarak belirlerler. Başkalarına göre kendi doğrusunu belirleme eğilimi çoğulcu kayıtsızlık fenomenine neden olur. Öte yandan insanlar kendilerine benzeyen kişilerin hareketlerinden daha çok etkilenirler. Kendimize benzer kişilerin davranışlarını yabancıların davranışlarından daha fazla doğru olarak algılama ve o şekilde davranma eğilimindeyizdir¹⁸.

Bir diğerr önemli konu ise iklim değişikliği gibi ekolojik sorunların zihnimizde nasıl yapılandırıldığıdır (framing)¹⁹. Sözelimi iklim değişikliği gibi pek çok ekolojik sorun insanların kafasında bilim insanlarının uğraş alanına giren bilimsel bir mesele olarak algılanmaktadır. Böylece çoğu insan iklim değişikliğine, ekonomik sorunlar, terör ve diğerrlerinden daha az öncelik vermektedir.

Kayıtsızlığımızı besleyen önemli bir faktör de otoriteye itaat meselesidir. Milgram deneyi, genellikle otoriteye itaatin empatik kaygıyı saf dışı bırakmasının kesin kanıtı olarak gösterilir. Öte yandan, insanların hatırı sayılır bir kısmı (Milgram deneyinde % 35'lik bir kesim), tüm olumsuz etmenlere karşın kayıtsızlık tuzağına düşmemektedir; sorumluluk hissedip tüm riskleri alarak sorunlarla yüzleşmeye çalışmaktadırlar. Bu durumda soruyu tersten sormak gerekebilir: Neden çoğunluğun toplumsal ve psikolojik baskısına rağmen, bazıları tehlike ve sorunlarla yüzleşmeyi ve mücadele etmeyi tercih etmektedir? Yanıtın *öznellik kapasitemizi ve öz değerimizi oluşturan benliğimizin ve kişiliğimizin gelişim sürecinde yattığını* öne sürebiliriz. Kişiliğimizin/benliğimizin gelişim süreci ve öznellik kapasitemizin oluşumu, anne rahminden başlayıp ötekiler ile kurduğumuz ilişkilerle biçimlenir. İçine doğduğumuz toplumsal-politik-iktisadi ilişkiler potansiyelimizin gerçekleşmesini kolaylaştırabileceği gibi, bu gelişimin

¹⁷ Bibb Latane & John Darley, *Bystander "Apathy"*, American Scientist, 57, 1969, 244-268.

¹⁸ Robert B. Cialdini, *İknanın Psikolojisi*, Mediacat Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 183-189.

¹⁹ George Marshall, *Don't Even Think About It, Why Our Brains Are Wired To Ignore Climate Change*, Bloomsbury, New York, 2014, p. 96.

önünde engel de oluşturabilir. Sağlıklı bir kişilik ve benlik geliştirebilmemizin olmazsa olmaz koşulu, güvenlik ve kabul edilme ihtiyacımızın koşulsuz karşılanmasıdır. Duygularımızı hissetmemize ve ifade etmemize engel olunmayan toplumsal koşullarda ancak kendi benliğimizi özgürce gerçekleştirebiliriz. O yüzden anti-demokratik, otoriter ve baskıcı bir ailede veya toplumsal koşullarda büyüyen çocukların kişilik ve benlik gelişimi sekteye uğrar. Buna, içinde yaşadığımız anti-demokratik, otoriter toplumsal-politik ilişkilerimizi de eklemek gerekmektedir^{20, 21, 22}.

Kendimizi yaşadığımız toplumun aynasından görme eğilimindeyizdir. Kendimizi nasıl algıladığımız, içinde yaşadığımız toplumsallaşma sürecinden bağımsız değerlendirilemez. Bu, toplumdan azade tek başımıza kendi kendimize telkin ederek oluşturulabilecek bir kazanım değildir. Yaşamımıza anlam katacak, kendimizi değerli hissettirebilecek eylemlerde bulunmadan öznelik kapasitemizi gerçekleştiremeyiz.

Carl Rogers²³, kişinin kendini gerçekleştirme yönünde bir itkiye sahip olduğunu vurgular. Yine Rogers aynı eserde, “insanlar kabul edilmek ister ve kabul edildiklerinde kendilerini gerçekleştirme yönünde ilerleme kaydetmeye başlarlar” demektedir. İnsanın kendini gerçekleştirme ihtiyacı yaşamına müdahil olma ve yaşamını denetleme ihtiyacı ile yakından ilişkilidir. Yaşamımızdaki anlam arayışımızın temelinde kendimizi bir yere ait hissetme, toplumda kabul edilme, saygı görme gibi ihtiyaçlar yatmaz mı? Bunu sağlıklı olarak inşa etmenin en önemli araçlarından biri de toplumsal dayanışma ilişkisinin varlığıdır.

Oysa içinde yaşadığımız kapitalizm kültürü sağlıklı bir benlik gelişiminin zeminini ortadan kaldırır. Kapitalizm kültürü üzerine çalışmalarıyla bilinen Richard Sennett, yeni kapitalizmin kişilik ve karakter üzerinde yarattığı aşınmayı inceler. Sennett'e göre²⁴, her anlamda belirsizlik kapitalizmin ruhuna işlemiştir. Korku, kaygı, sürekli bir istikrarsızlık, güven ve sadakat bağlarını zayıflatır. İnsanlar artık geleceklerini öngöremezler. İşin üzerindeki kontrolün yokluğu, kişinin “kendi yaşamı üzerindeki

²⁰ Alice Miller, *Beden Asla Yalan Söylemez*, Çev. Cihan Dansuk, Okuyan Us, İstanbul, 2014, 15-34.

²¹ Mary Polce Lynch, *Oğlunuzla Konuşmalar*, Çev. F. Topallı, Arkadaş Yayınevi, Ankara, 2008, s. 8-33.

²² Arno Gruen, *Empatinin Yitimi: Kayıtsızlık politikası üzerine*, Çev. İ. İgan, Çitlembik Yayınları, İstanbul, 2008, s. 26-59.

²³ Carl Rogers, *Kişi Olmaya Dair*, Çev. A. Babacan, Okuyan Us, İstanbul, 2013, s.11.

²⁴ Richard Sennett, *Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*, Çev. B. Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 13-32.

kontrolü yitirme korkusu"nu perçinler. Kapitalizmin yarattığı bu psiko-sosyal atmosfer, çalışanları çevreye ve yaşananlara karşı duyarsızlaştırır. Böylece insanlar birbirleri için kaygılanmaz hale gelirler.

Karşılaştığımız tehdit/sorun ile kendimizi gerçekleştirme ihtiyacımız arasında daima bir gerilim mevcuttur. İbre bazen sinizme ya da atalete, bazen de yüzleşme ve mücadele etmeye döner. İbrenin yönünü umudumuz belirler. Bir şeyleri değiştirebileceğimiz umudu varsa harekete geçmemiz daha kolay olabilecektir. Başarıya ulaşmış mücadelelerin varlığı, moralimizi yükseltmekle kalmayıp; mücadele çabamızı da destekleyebilecektir. Alternatif yaşam biçimlerinin mümkün olabileceğini idrak etmemizi sağlayacaktır. Bu, sinizmin ve ataletin panzehridir. O yüzden, karşılaştığımız sorunu ne kadar olduğundan büyük ve alt edilmesi zor, hatta imkânsız olarak algılamazsak, onun karşısında kendi gücümüzü o kadar değersizleştirmemizi engelleriz.

İklimin geri dönüşümsüz bir noktaya doğru hızla ilerlediği doğrudur. Ancak bu tehlikeyi nasıl sunduğumuz, insanların bu konuda nasıl hareket edeceklerini de belirleyebilecektir. Felaket senaryoları ile iklim değişikliğini alt edilmesi imkânsız bir sorun olarak kodlamaktayız. Eğer ne yaparsak yapalım felaketi önleyemeyeceksek neden bir şeyler yapmak için çaba sarf edelim? Bu devasa küresel sorunun çözümü için ben/biz ne yapabiliriz ki? Böylece sorun ile yüzleşip mücadele etmemizi teşvik edebilecek en ufak bir umut kırıntısını da berhava etmiş oluruz. Oysa insanların yaşamlarını değiştirmek için bir şeyler yapmalarının önünü açmak için mutlaka bir çıkış yolunun varlığını, bir kurtuluşun mümkün olduğunu göstermemiz gerekir. Bu minvalde tarihte başarıya ulaşmış ve hali hazırda devam eden mücadele örneklerini işlemek önemlidir. Öte yandan bunun için bir şeye karşı olmakla yetinmeyip alternatif yaşam biçimlerinin, politikanın ve toplumun nasıl inşa edileceği, hangi toplumsal-politik mücadeleler ile bunun mümkün olabileceği üzerine kafa yorup mesai harcamak gerekir.

Ekolojik Krizi Ele Alış Biçimimiz Üzerine

Umudun devamlılığı ve politik sonuca yönelik eyleme dönüşmesi, bir önceki bölümde ifade edilen psiko-sosyal engellerin aşılmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla politika, psiko-sosyal engeller ile ekolojik krizin arasında konumlanmış gibidir ya da bir bütün olarak krizin yaşandığı gerçekliktir.

Ekolojik krizin ancak politik kararlarla aşılabileceği dikkate alındığında, düşünen öznenin kendisine daha da yakından bakılması önemli hale gelmektedir. Bu bakış sayesinde, psiko-sosyal engellerin de -en azından bir kısmının- yatağı olarak zihin yapıları gözlemlenebilir. Ekolojik krizin politik bir boyutu vardır ve bu politik boyut, doğanın dönüştürülmesiyle ilgilidir. Bu dönüşümün temel aktörü ise düşünen öznedir. Söz konusu düşünen özne, şiddet ve yaşam hakkının yok edilmesinden mülsüzleştirme, hayvanların ve insanların yerlerinden edilmesi, çitleme ya da toprak gaspına kadar uzanan bir listede tahakkümün farklı biçimlerini gözler önüne sermektedir. Tahakkümcü güçler “çevre” ile ilgili belirli bilgi türlerinin hâkim hale gelmesine yol açmaktadır. Dahası, bu hâkimiyet, iktidar ilişkileri düzleminde gündelik politika ortamının yanı sıra aile ve çalışma ortamında da şekillenmektedir.

Bu nedenle, ekolojik krizin politikası dediğimizde, tahakküm biçimlerinin temelinde yer alan sorunsala, doğanın çeşitli hiyerarşiler çerçevesinde yorumlanması sorunsalına yönelmekteyiz. Bu yöneliş, iki varsayıma dayanmaktadır. İlk olarak, doğanın dönüşümü tarihsel olarak bilgi temelinde gerçekleşmektedir. İkincisi, politik ekoloji boyutu, yani politik kararların ekolojik sonuçlarını olduğunun bilincindeki bir bakışla hareket etmek bilginin kimler tarafından, nasıl üretildiğini gözler önüne serebilir. Bu açıdan, umudun önündeki psiko-sosyal engellerin yanı sıra politik kararların hangi iktidar gerçekliğinde ortaya çıktığına da bakılması gerekmektedir. Bilgi, kamusal ve özel alanda belirli iktidar ilişkileri temelinde çizilen çerçevelere oturtulmakta ve doğaya da bu çerçevelerden bakılmaktadır. Bu durum, ekolojik krizden kurtulmak şöyle dursun, hiyerarşileri yeniden üretmektedir. Söz konusu hiyerarşileri mümkün kılan önemli bir olguyu *dinsellik* olarak tarif etmek mümkündür. Burada, dinselîği, bilgiye, kutsallık ve mutlaklık temelinde yaklaşan zihin durumunu ifade etmek için kullanıyoruz²⁵. Söz konusu zihin durumu dikkate alındığında, umutla eylem arasındaki bağlantıyı engelleyen yapısal bir sorundan söz etmek mümkündür. Kutsallar ve mutlaklar temelinde düşünmek çerçevenin dışına çıkamamak anlamına gelmektedir ki böyle bir ortamda umudun politik eyleme dönüşmesi mümkün görünmemektedir.

Yukarıdaki tartışmalar ışığında, ‘devasa sorunlar yumağı’ olarak adlandırdığımız küresel ekolojik krizden nasıl çıkılabileceğine dair birkaç öneri getirilebilir. Bu krizin yalnızca tekno-bilimsel yöntemler ile çözülemeyeceği tarihsel pratiklerden ve yukarıdaki tartışmalardan

²⁵ Çağdaş Dedeoğlu, *İslam-Doğa İlişkisinin Politik Ekolojisi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015, s. 13.

anlaşılmaktadır. Sorun sistemsele ve bütünsel bir bakış açısıyla irdelenmelidir. 'Büyü ya da yok ol', 'sürekli büyüme' ve 'vahşi rekabet' mantığına dayalı sömürgeci sistem ortadan kaldırılmadıkça küresel ekolojik krizin çözülmesi mümkün görünmemektedir. Kapitalist ekonomik sistemin aynı zamanda toplumsal bir yaşam biçimi halini alması, ekolojik krizin daha da karmaşık bir sorunlar yumağına dönüşmesine yol açmıştır. Bu yönüyle de kapitalist sistem, topluma gayri etik bir nitelik kazandırmıştır. Daha önceleri büyük ölçüde iktisadi hayatla sınırlı olan 'rekabet', 'büyü ya da yok ol' zihniyeti ve 'piyasanın kaosu'; ticaret ve sanayi alanlarından ailevi, kişisel, cinsel, dini ve toplumsal ilişkilerin gündelik yaşamına dek vahşice ve fütursuzca yayılmıştır. Bu istila çıplak bir bencillik, tüketimcilik, kariyerlilik, karşılıklı kuşkular, güvensizlik olarak tüm insan ilişkilerinde kendini göstermektedir.

Sorundan krize, yerelden küresele doğru bir evrim gösteren ekolojik krizin çözümü, insan ile mekân arasındaki simbiyotik ilişkiler ağının, başka bir deyişle ekosistemler arasındaki karşılıklı ilişkilerin holistik bir çerçeveden irdelenmesiyle mümkün hale gelebilir. Diğer bir ifadeyle doğal ortam ve toplumsal faaliyetler arasındaki hastalıklı ilişkinin devrimsel bir bakış açısıyla sağaltılması, köktenci bir ekolojik toplum paradigmasıyla dönüştürülmesidir. Kendisine ve içinde yaşadığı birinci doğaya yabancılaşan insan, ancak tahakküm ve hiyerarşiyi bertaraf ederek toplumsal sorunlarını çözümleyebilir. Böylesi bir çözüm, ekolojik krizin de çözülmesi anlamına gelecektir. Başka bir anlatımla, söz konusu paradigmayla sömürgeci toplum ile doğal ortam arasındaki çatışma (ekolojik kriz, biyosferik kanser) köktenci bir şekilde değişime uğrayacaktır.

Öte yandan, ekolojik krizin çözümünde, dinsel insanı oluşturan, günlük pratikle yeniden üreten dinsel toplumsal ve politik ilişkilerin ve kurumların sorgulanması gerekmektedir. Bu çerçevede, dinsel insan, Batı kültürünün içinde yetişen, ikiliklerle düşünmeye alıştırılmış -dolayısıyla doğayı kendisinin dışında bir gerçeklik zanneden- ve düşünüp irdelemek yerine kutsallar ve mutlaklarla yoluna devam etmeyi tercih eden eril insan olarak yeniden tanımlanmalıdır. Söz konusu dinsel insan tarih boyunca önce dinler, sonra da dinler ve bilimler eliyle doğayı dönüştürmeye devam

ederken²⁶ insanın yeryüzünü kolonileştirmesi kısa vadede bazı insanlara fayda getirmiş; fakat bu, diğer tüm canlıların aleyhine olmuştur²⁷.

Dinselliğin tarihselliği, kabaca şu şekilde sınıflandırılabilir. İlk dönemde, paganizm ve animizm yerini tektanrıci inancın egemenliğine bırakmış ve tektanrıci inançların hakim yorumları, “ötekileri” marjinalleştirmiş, hatta şeytanlaştırmıştır. İkinci dönemde, modern bilim, tektanrıci dinlerin egemenliğini kırmanın aracı olarak görülmüştür. Ancak söz konusu dönemde, pozitivizm de kendi dinselliğini yaratmıştır. Üçüncü dönemde ise -ki bu dönemin yanında ikinci ve hatta birinci dönemlerin uzantıları da yer almaktadır- antropojenik kapitalizm temelinde farklı dinsellikler ortaya çıkmıştır. Söz konusu dinsellikler, “katı olan her şeyin buharlaştığı”²⁸ modern dönemde gerçek manada bir dünyevileşmeye yol açmamış, bunun yerine iktidar ilişkileri açısından kullanışlı, birbirinin yerine geçebilen alternatifler oluşturmuştur. Bugün, köktenci terör, nükleer felaket ya da iklim değişikliği tehditlerinin yukarıda sayılan dinsellikler açısından birbirinden çok da uzakta durmadıkları söylenebilir.

Dinsellik tartışması, Max Horkheimer’in, ‘Akıl Tutulması’nda²⁹ dile getirdiği tartışmayı yeniden ele almamızın yolunu açmaktadır: “[Erkek] İnsanın doğayı tahakküm altına alma çabalarının tarihi, aynı zamanda, insanın insan tarafından tahakküm altına alınışının da tarihidir.” Ekolojik krizin çözümüne yönelik mücadelenin feminizmden beslenmesi³⁰ bu nedenle önemlidir. Dinsel insan aynı zamanda eril özellikler sergilemektedir. Doğada olduğu kabul edilen egemenlik biçimi de erilin egemenliğidir. Bu nedenle tarih boyunca dönüşen politik gerçekliğe; krallar, halifeler vb. eril aktörler hükmetmişlerdir. Ortaya konulan her yorum, doğadaki hiyerarşinin eril temelli yeniden örgütlenişle sonuçlanmıştır.

Carl Sagan, insanların evrene bakarken yeryüzünde kurduğu politik yapıya benzer bir yapı görmeye çalışmasından söz ederken³¹ çok ciddi bir noktaya işaret etmektedir. Burada, sonuçtan sebebe gitmek yerine

²⁶ Çağdaş Dedeoğlu, *Homo-Religiosus and the Banalization of the Ecological Crisis*, <http://entitleblog.org/2015/12/03/homo-religiosus-and-the-banalization-of-the-ecological-crisis/>, Erişim Tarihi: 13.01.2017.

²⁷ Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, Londra ve New York, 1994, s. 12.

²⁸ Marshall Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 33.

²⁹ Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, Çev. Orhan Koçak, 9. Basım, Metis Yayınları, İstanbul, 2013, s. 128.

³⁰ Plumwood, s. 18.

³¹ Carl Sagan, *Pale Blue Dot - A Vision of the Human Future in Space*, Ballantine Books, 1997, p. 32.

sebeplerden sonuca gitmek gerekmektedir. Bugünkü evrensel gerçekliğimiz insan kurgusudur ve doğanın dönüşümüne karşılık gelmektedir. En azından Neolitik dönemin ardından gelen binlerce yıl boyunca direksiyonda, eril özellikleri ön planda dinsel insan oturmuştur. Söz konusu kısa devre sistemden çıkış bileti, sorgulamaktır. Sorgulamak, umudun yeşermesinin zeminedir.

Sonuç

Ekolojik krizin çok boyutlu analizi bazı tespitleri yapabilmeyi mümkün kılmaktadır. Psiko-sosyal analiz açısından sinik tutumun ve davranışın temelindeki ruh hali, çaresizlik ve umutsuzluk taşları ile döşelidir. Yalnızlık hissi, yoksulluk ve yoksunluk, işe yaramazlık hissi, hayatımızdaki anlam kaybı gibi toplumsal psikolojik durumlar hepimizi güçsüzleştirir ve öznelik kaybına ve sinizme neden olmaktadır^{32, 33}. Savaş ve çatışma koşullarında, özellikle sivillerin içine düştüğü ruh halinde bu çaresizliği tüm çıplaklığıyla görürüz. İnsanı çürüten bu ruh hali, toplumsal ilişkilerimizin üstüne kesif bir ölüm gibi siner. Bu toplumsal ruh halinden bireysel değil toplumsal ölçekte, örgütlü yurttaşlar olarak yapacağımız eylemlerle, kuracağımız ve kurgulayacağımız alternatiflerle kurtulabiliriz. Dayanışarak, yardımlaşarak, birbirimize el vererek bu bataklıktan çıkabiliriz. Bu çerçevede kendimizi ilgilendiren her konuda yaşamımıza doğrudan müdahil olabilecek toplumsal-politik kurumları inşa etmemiz elzemdir. Zira yaşamımızı denetleme, belirleme ihtiyacımızı ve öznelik kapasitemizi ne kadar çok karşılayabilirsek, kendimizi o kadar güçlü hissedebiliriz. Raymond Williams'ın dediği gibi; "gerçek radikallik, umutsuzluğu ikna edici bir şekilde açıklamakla değil, umudu mümkün kılmakla olur."³⁴

İnsanın, umut etmesi için öncelikle bilgiye ihtiyacı bulunmaktadır. Umudun bilgisini ortaya koyabilmenin olaylara bakışta çok boyutlulukla yakın bir ilişkisi olduğunu görebilmek gerekmektedir. Ötekinin bilgisinin ortaya çıkarılması ve bu bilginin, iktidarın yeniden üretilmesine yol açan ana akım bilgiye alternatif oluşturacak güce ulaşmasının sağlanması

³² Tanıl Bora, *Sol, Sinizm, Pragmatizm*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 29-38.

³³ Aksu Bora, "Çalışmakla Var Olacağım Gibi... İşsizliğin Duygu Dünyası", Bora, T., Bora, A., Erdoğan, N., Üstün, İ. (2015) "Boşuna mı Okuduk?" Türkiye'de Beyaz Yakalı İşsizliği İçinde, İletişim, İstanbul, s. 117-139.

³⁴ Müge Sökmen, Emine Bora ve Başak Ertür. *Ajanda 2008 / Yaratıcı Direniş*, Metis, İstanbul, 2007, 13.

yolunda ortaya çıkacak her çaba, toplum ile bilim arasındaki bağın sağlamlaşmasına hizmet edecektir.

Ekolojik krizin, tüm canlıları yok etme potansiyeli içeren ve sürekli olarak büyüyen bir sorunlar yumağı olduğu aşikârdır. Eldeki tüm bulguları birleştirecek olursak; sorun ne salt neo-liberal politikaların eleştirisi ile ne de Afrika'da açlık ile boğuşan bir kadını ABD'li şirket baronu ile aynı kategori içerisinde tutmakla çözülür. Sorunun salt bilimle veya bilim ve teknoloji karşıtı olmakla çözülemeyeceği açıktır. Sorunun temel kaynaklarını iyi belirlemeksizin çözüm için atılacak adımlar, yetersiz olacağı gibi, aksine sorunu tanınmaz hale getirecektir. Sonuç olarak, ekolojik krizi çok çeşitli (politik ekolojik, psiko-sosyal ve toplumsal) açılardan ele almak, yani sorunu holistik olarak değerlendirmek, sorunun kaynağının tespiti ve etkili eylem planları oluşturmak açısından büyük önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Berman, Marshall (2016). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bookchin, Murray (2013a) *Toplumsal Ekoloji ve Komünalizm*, Sümer Yayıncılık, İstanbul.
- Bookchin, Murray (2013b). *Ekolojik Bir Topluma Doğru*, Sümer Yayıncılık, İstanbul.
- Bora, Tanıl (2010). *Sol, Sinizm, Pragmatizm*, Birikim Yayınları, İstanbul.
- Bora, Aksu (2015). "Çalışmakla Var Olacağım Gibi... İşsizliğin Duygu Dünyası", Bora, T., Bora, A., Erdoğan, N., Üstün, İ. "Boşuna mı Okuduk?" Türkiye'de Beyaz Yakalı İşsizliği İçinde, İletişim, İstanbul, s. 117-139.
- Cialdini, Robert B. (2014). *İknanın Psikolojisi*, Mediacat Yayıncılık, İstanbul.
- Çelik, Mehmet Ali ve Gülersoy, Ali Ekber (2016). Kaos Ortamında (Çağında) Mekân-İnsan Etkileşimine Bütüncül Bir Bakış: Ekolojik Toplum Paradigması, FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 22, 163-183.
- Dedeoğlu, Çağdaş (2015). *İslam-Doğa İlişkisinin Politik Ekolojisi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Dedeoğlu, Çağdaş (2017). *Homo-Religiosus and the Banalization of the Ecological Crisis*, <http://entitleblog.org/2015/12/03/homoreligiosus-and-the-banalization-of-the-ecological-crisis/>, Erişim Tarihi: 13.01.2017.
- Des Jardins, Joseph R (2006). *Çevre Etiği*, İmge Kitabevi, Ankara.
- Earth System Research Laboratory (2016). *Understanding atmospheric mechanisms that drive the Earth's climate*, <http://www.esrl.noaa.gov/gmd/ccgg/trends/global.htm>, Erişim Tarihi: 13.03.2016.
- Erlat, Ecmel (2009). *İklim Sistemi ve İklim Değişmeleri*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir.
- Gruen, Arno (2008). *Empatinin Yitimi: Kayıtsızlık Politikası Üzerine*, Çev. İ. İgan, Çitlembik Yayınları, İstanbul.
- Horkheimer, Max (2013). *Akıl Tutulması*, Çev. Orhan Koçak, 9. basım, Metis Yayınları, İstanbul.
- Kadioğlu, Mikdat (2009). *Küresel İklim Değişimi ve Türkiye*, Mühendis ve Makine, 50 (593), 15-25.
- Karabıçak, Mevlüt ve Armağan, Ramazan (2004). *Çevre Sorunlarının Ortaya Çıkış Süreci, Çevre Yönetiminin Temelleri ve Ekonomik Etkileri*, Süleyman Demirel Üniversitesi İİBF Dergisi, 9 (2), Isparta, s. 203-228.
- Keleş, Ruşen, Hamamcı ,Can., Çoban, Aykut (2009). *Çevre Politikası*, İmge Kitabevi, Ankara.
- Latane, Bibb and Darley, Johnn (1969). *Bystander "Apathy"*, American Scientist, 57, 244-268.
- Lynch, Mary Polce (2008). *Oğlunuzla Konuşmalar*, Çev. F. Topallı, Arkadaş Yayınevi, Ankara.
- Marshall, George (2014). *Don't Even Think About It, Why Our Brains Are Wired To Ignore Climate Change*, Bloomsbury, New York, p. 92-96.

- Miller, Alice (2014). *Beden Asla Yalan Söylemez*, Çev. Cihan Dansuk, Okuyan Us, İstanbul.
- Montgomery, David R. (2010). *Toprak: Uygarlıkların Erozyonu*, Çev. Emel Anıl, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Öngen, İzver Özkar (2009). *Jeolojiye Giriş Dersi II, Jeolojik Zaman Sürecinde Yerküre'nin Evrimi (Tarihsel Jeoloji), Ders Notları*, İstanbul Üniversitesi Jeoloji Mühendisliği Bölümü Ders Notları, İstanbul.
- Plumwood, Val (1994). *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, Londra ve New York.
- Rogers, Carl (2013). *Kişi Olmaya Dair*, Çev. A. Babacan, Okuyan Us, İstanbul.
- Sagan, Carl (1997). *Pale Blue Dot -A Vision of the Human Future in Space*, Ballantine Books.
- Sennett, Richard (2002). *Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*, Çev. B. Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Sökmen, Müge, Bora, Emine ve Başak Ertür (2007). *Ajanda 2008 / Yaratıcı Direniş*, Metis Yayıncılık, İstanbul.
- Žižek, Slavoj (2011). *Ahir Zamanlarda Yaşarken*, Çev. Erkan Ünal, Metis Yayınları, İstanbul.

Yerelden Küresele Evrilen Ekolojik Krizin Psiko-Sosyal ve Politik Ekolojik Açılardan İrdelenmesi

KÜRESELLEŞME VE GÜCÜN GÖLGESİNDEKİ “DEMOKRASİ”

Nurhayat ÇALIŞKAN AKÇETİN*

ÖZET

Tarihsel gelişmelere göre halkın kendi kendini yönetmesini esas alan demokrasi kavramına, toplumların gelişme düzeylerine bağlı olarak farklı anlamlar atfedilmiştir. Modernizmin siyasal dönüşümünü ifade eden demokrasi kavramı hukukun üstünlüğü, yasal eşitlik, özgürlük gibi unsurları barındırır. Ancak demokrasi söylemi özgürlük, eşitlik ve adaletin ne olduğu ya da ne olabileceğini gösterdiği kadar, maalesef baskı ve tahakkümü, eşitsizlikleri ve adaletsizlikleri gizler hale gelmiş, insan hakları siyasal bir silah olarak kullanılmaya başlanmıştır. Modernizmin ve dolayısıyla demokrasinin temellerini oluşturan Reform ve Rönesans hareketleriyle birlikte genel ahlak, toplumsal ve siyasal alanın dışına itilmiştir. Modernizm, her şeyi seküler boyutlara indirgemiş, apriori düzeydeki ilkeleri dikkate almamıştır. Yeryüzüne egemen olmak için gökyüzünden yüz çevirmiş ve bütün bunları da sadece sözde tek amaç olarak kabul edilen insanın özgür, eşit ve mutlu olması için yapmıştır. Ahlak ve siyasetin birbirinden ayrıldığı modern dönemlerden bu yana ahlak, kapitalizmin de etkisiyle araç haline getirilmiştir. Ahlakî olan günümüz dünyasında ve toplumun etkili çevreleri içinde temsiliyet imkânı bulamamaktadır. Dolayısıyla genel ahlak bağlayıcı gücünü yitirmiş, toplumu meydana getiren bireylerin kendilerini her bakımdan kuşatacak olan üst normlara yaslanma imkânı da ellerinden almıştır. Bundan dolayı hak ve özgürlük alanında evrensellik değil çıkar ilişkisi ön planda yer almıştır. Çünkü giderek artan oranda uluslararası ilişkilere ve dış politikalara, iktisadi çıkarlar yön vermeye başlamıştır. Büyük sermaye sahipleri hem ulusal hem de uluslararası alanda hükümetlere baskı yaparak ülkeleri kendi çıkarları doğrultusunda şekillendirmişlerdir. Dahası özgürlük, adalet, demokrasi, insan hakları gibi kavramlar, küresel-uluslararası güçlerin emperyal amaçlarının meşruluk kılıfı haline gelmiştir.

Anahtar Sözcükler: Demokrasi, Modernizm, Ahlak, Küreselleşme, İnsan Hakları, Küresel-Uluslararası Güç.

(Globalization and the “Democracy” in the Shadow of Power)

ABSTRACT

Considering the historical developments, democracy as a form of governing people by people may have different meanings depending on the development level of societies. The concept of democracy which expresses a political transformation of modernism contains such elements as the rule of law, legal equality, and freedom. However, as discourse of democracy proves freedom, equality and justice, it may also be used as a tool to hide oppression, domination, inequality and injustice and unfortunately human rights have been used as a political weapon. The Reformation and the Renaissance which paved the way for modernism and hence democracy placed the general morality outside the social and political spheres. Modernism has reduced all down to secularism, and taken no heed of a priori principles. It has also disregarded whatever has been considered celestial for the sole purpose of establishing a global dominion over the earth, something which it has done for the quasi-single aim of increasing human freedom, equality and happiness. Today the whole world of the moral life are experiencing expatriated state with capitalism's effect, the moral of the community the opportunity to representation in the environment can not be effective, public morality is losing its binding force. Thus, an individuals can not find the opportunity to lean on top norms which will surround him in all respects. Therefore, in the area of rights and freedoms, interests have been at the forefront instead of universality. Because economic interests have become increasingly active on international relations and foreign policy. The capital owners both nationally and internationally shaped states in accordance with its own interests by putting pressure on governments. Furthermore, notions such as freedom, justice, democracy and human rights have become tools of justification for global-international forces to cover their imperial aims.

Keywords: Democracy, Modernism, Morality Globalisation, Human Rights, Global-International Force.

* Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Hizmet Bölümü öğretim üyesi

Giriş

15. yy sonrası Avrupa'da yaşanan Reform ve Rönesans hareketleriyle birlikte seküler bir toplum modeli ortaya çıkmıştır. Bilginin kendi başına bir amaç olmaktan çıkıp güç ile özdeşleştirilerek araç konumuna yerleşmesi sonucu yaşanan epistemolojik değişimler ile birlikte artık deney ve akıl temel alınmıştır. Bununla birlikte kâr temelli, özel mülkiyete ve serbest piyasa ekonomisine dayanan ekonomik model ortaya çıkmıştır. Siyasal alandaki değişim ise halkın kendi kendisini yönetmesi olarak ifade edilen demokrasiyle yaşanmıştır.

Esas anlamda siyasi anlamda gelenekten kopuş 1789 Fransız Devrimiyle olmuştur. İktidarın kaynağı, artık halktan gelir, Tanrı'dan değil. İktidar akılla temellendirilir. Fakat özgürlük, kardeşlik, adalet gibi ideallerin öne sürüldüğü modern dönemde faşist, otoriter, totaliter eğilimler de ortaya çıkmıştır. Bunların dışında Hollanda ve İngiltere kökenli liberalizm ve demokrasi eğilimi baş göstermiş ve asıl dönüşümü bunlar sağlamıştır. H. Grotius'la beraber doğal hukuk öğretisi ve bireyin ön plana çıkması söz konusudur. Tanrı'nın bile değiştiremeyeceği doğal haklar vardır. Bu doğal hukukun korunması için de devlete ihtiyaç vardır¹. Siyasal olanla toplumsal olanı birbirinden ayırmak artık çok zordur. Bu ikisi Fransız Devrimi'nden bu yana ekonomiyle birbirine bağlanmıştır. Siyaset, din ve kilise çemberinden Rönesans'la birlikte kurtularak, N. Machiavelli aracılığıyla ön plana geçmiştir. Siyaset, artık toplumsal ve tarihsel gerçeklikle ilişkisi olmayan strateji ve göstergeler oyununa dönüşmüştür².

Hukukun üstünlüğü, yasal eşitlik, özgürlük, demokrasinin en önemli unsurlarıdır. Demokrasi, diktatörlerin yönetime geçmesini engellemeye yardımcı olur, daha fazla kişisel özgürlük alanı sağlar, insanların kendi seçtikleri kişiler aracılığıyla yapılan kanunlar çerçevesinde yaşayabilmeleri fırsatını tanır, daha çok eşitlik vaadeder vs. dense de bu idealler çoğunlukla teoride kalmıştır. Pratikte demokrasi her zaman ideallerden daha azını gerçekleştirebilmiştir³.

Demokrasinin ve modernizmin ideallerinin daha çok teoride kalmasının en önemli sebeplerinden biri ekonomiktir. Günümüzde sermaye ve ona bağlı olan uluslararası kuruluşlar, küresel alanda etkilerini giderek

¹ Neşet Toku, *İlm-i Umran-İbni Haldun'da Toplum Bilimsel Düşünce*. Ankara: Akçağ, 2002. s. 32-36.

² Jean Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu*. Çev. Oğuz Adanır. İstanbul: Ayrıntı, 1991. s. 16.

³ Robert A. Dahl, *Demokrasi Üstüne*. Çev. Betül Kadioğlu. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2001. s. 62-63.

artırmaktadır. Bu süreçte, ulus devletlerin karar alma yetisi ve mekanizmaları zayıflatılmaktadır. Böylece ulus devlet sınırları içerisinde yaşayan halkların isteklerinin dışında kararlar, bu halkların aleyhlerine olsa bile alınmakta ve uygulanmaktadır. Sadece bir devletin kendi içerisinde değil, devletlerarası ilişkilerde de insan hakları ihlalleri yapılmaktadır⁴. Dolayısıyla demokrasi özgürlük, eşitlik ve adaletin ne olduğu ya da ne olabileceğini gösterdiği kadar, maalesef baskı ve tahakkümü, eşitsizliği ve adaletsizliği gizler hale gelmiş, küresel-uluslararası güçler tarafından insan hakları siyasal bir silah olarak kullanılmaya başlanmıştır⁵. 'Bana benzemeyen insan tipi', 'öteki' tüm ortamıyla ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır. İşte doğanın ve insanın katledilmesine de temelde bu düşünce sebep olmaktadır⁶.

Modern dönemlerde gelişen teknolojinin de etkisiyle fikirlerin basılı ve görsel medya yoluyla iletilmesi hızlanmış ve kolaylaşmıştır. Buna bağlı olarak savaş ve savunma metotları da yeniden şekillenmiştir. Amerika'nın keşfinin ardından artan metal (para) miktarı, mülkün değerinin farklılaşmasına yol açmıştır. Böylece Amerika'da servet edinme isteği, tarihte eşi görülmemiş bir halde tezahür ederek, baskı ve şiddetini arttırmıştır⁷. Böylece genel ahlak toplumsal ve siyasal alanın dışına itilmiş, demokrasi kavramı söylemden öteye geçemeyip, baskı ve şiddetin kılıfı haline gelmiştir.

Bu bağlamda demokrasi sözcüğünün 'otoriter görüş'ten çıktığını söyleyen Alain Badiou'ya göre demokrat olmamak her nedense yasaklanmıştır. Çünkü demokrat olmayan ayıplanmış, aşağılanmış, dışlanmış. Böylece, bütün insanlığın demokrasiyi benimsediği kabul edilmiş ve demokratik olmayan tüm özellikler hastalıklı sayılmıştır⁸. Bu dayatmayla birlikte gelenek ortadan kaldırılmaya çalışılmış, tek ideal model demokrasi olarak gösterilmiştir. Demokrasi adeta yazılı görsel basın ile kutsanmış, insanlığın tek çıkış yolunun demokrasi olduğu zihinlere belletilmiştir. Her gün öldürülen insanlar istatistiki bir sayıya indirgenmiş

⁴Küreselleşmenin Demokrasinin Yaygınlaşma ve Derinleşme Sürecine Etkisi. Gökhan Tuncel, Malatya: yazarı bilinmiyor, 2012. Uluslararası Turgut Özal Sempozyumu II. s. 499.

⁵ Bülent Falakaoğlu, Ekonominin İki Modeli: Demokrasi ve Kapitalizm. Evrensel. İstanbul: Bülten Basın Yayın Reklamcılık Tic. Ltd. Şti., 22 04 2014.

⁶ Ş. Teoman Duralı, Çağdaş Küresel Medeniyet. 5. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013. s. 144.

⁷ A. Alatlı, Batı'ya Yön Veren Metinler IV. Alfa Yayınları, İstanbul, 2014. s. 1373-1374.

⁸ Demokrasi Kavramı Üzerine Hayli Spekülatif Bir İrdeleme. Alain Badiou, 2005. 43, İstanbul: 2005, Cogito. Çev. Bülent Doğan.

yine yazılı görsel medya ile olağanlaştırılmıştır. Günümüzde küresel-uluslararası güçlerin 'demokratikleştirme' adı altında hammaddesi zengin fakat kendisi fakir olan ülkelere müdahalesi de gücün kılıfı haline gelen demokrasinin adeta ifşasıdır. Çünkü demokrasi götürülen her yer harabeye ve kan gölüne dönerken kitle iletişim araçları ile yapılan algı operasyonları insanlık tarihinde eşi görüşmemiş bir durumun vahametini ortaya koymaktadır. Yani gösterilen ile oluşturulan algı ile gerçek perdelenmiştir. Algı gerçeğin yerini almıştır. İnsanlık, insanlık adına aldatılmıştır. Tanrı ile insanları kandırmanın yerini demokrasi ile kandırma almıştır.

Gerçek olan küresel-uluslararası şirketlerin daha fazla kâr elde etme hırsıdır. Bu amaçla küresel ekonominin en önemli aktörlerinden biri olan uluslararası şirketler, birçok ülkede faaliyet göstermektedir. Bu şirketler sadece basit birer örgütlenme değil, gücün toplandığı tüzel kişiliklerdir⁹. Giderek sayıları artan uluslararası şirketler, sahip oldukları büyük sermaye sayesinde birçok devletin gelirlerinden daha büyük olan maddi varlıkları ile uluslararası siyasete yön veren birer aktör konumuna yükselmişlerdir. Hatta bu şirketlerin Birleşmiş Milletler'de alınan kararları yakından takip etmesi ve lobicilik yapması normal karşılanır hale gelmiştir. Dahası bazı çok uluslu şirketlerin BM üyesi olduğu da dünya kamuoyunca pek bilinmez. 9000 şirket ve 4000'den fazla kâr amacı gütmeyen organizasyon BM'ye üyedir¹⁰. Bunların oy hakkı yoktur fakat lobi yaparak karar alıcıları manipüle etmeyi en doğal hakları olarak görürler. Bu nedenle ülkelerin aldıkları kararların arkasında çoğunlukla bu şirketlerin olduğu görülmektedir. Dolayısıyla hem ulusal hem de uluslararası alanda hükümetlere baskı yaparak ülkeleri kendi çıkarları doğrultusunda şekillendirmişlerdir. Bundan dolayı hak ve özgürlük alanında evrensellik değil, çıkar ilişkisi ön plana geçmiştir. ABD başta olmak üzere ekonomisi güçlü olan ülkeler demokrasi ve insan hakları söyleminin arkasına sığınarak hammadde ihtiyaçlarını karşılamak için kaynakları bol olan ülkelere birtakım müdahalelerde bulunmaktadırlar. Bu müdahalelerde de maalesef demokratik olmayan, insanlığa ve ahlaka aykırı uygulamalar görülmektedir. Bunun arka planı incelendiğinde ise, baş aktörlerin uluslararası şirketler,

⁹ Colin Crouch, Post Demokrasi. Çev. Emre Yıldırım, Londra: Polity Press, 2004, s. 37.

¹⁰BM. 2017. UN Global Compact Our Participants. UN. [Çevrimiçi] 06 03 2017. [Alıntı Tarihi: 06 03 2017.] https://www.unglobalcompact.org/what-is-gc/participants/search?utf8=%E2%9C%93&search%5Bkeywords%5D=&search%5Bper_page%5D=50&search%5Bsort_field%5D=&search%5Bsort_direction%5D=asc

yani hükümetleri, devletleri ele geçiren küresel-uluslararası güçler olduğu görülmektedir.

Bu güçler için esas olan bireylerin ya da toplumların menfaatleri değil kendi menfaatleridir. Küreselleşmenin özü rekabetin, işletmeler ile birlikte bir bütün olarak ulusal ekonomileri de kapsamaktadır. Ulus-devletler, küresel rekabet ortamında, bir rekabet aracı işlevi haline gelmiştir. Eskisine kıyasla, sermaye ile devlet arasındaki ilişki birçok yönden yoğunluk kazanmıştır. Bu durum ise gelişmiş kapitalist ülkeleri, her zamankinden daha az değil, daha yoğun ve acımasız bir şekilde çatışmanın ve sınıf mücadelesinin ana merkezi yapmaktadır¹¹. Küreselleşmenin temelinde, çatışmaları tahrik ve teşvik ederek ve bunları daima canlı tutarak sömürme hedefi vardır¹². Bu durumda Küreselleşme, Batı'nın Doğu'ya hatta tüm dünyaya iktisadi, siyasi ve kültürel olarak yayılmasıdır da diyebiliriz. İnsan hakları, demokrasi gibi konular bahane edilerek emperyalizm adına başka ülkelerin içişlerine müdahale edilmektedir.

Küreselleşme, tarihsel süreçte siyasal, sosyal ve kültürel alanı derinden etkilemiştir. Fakat bu süreçte asıl belirleyici aktörün ekonomi olduğu kabul edilmektedir. Bu yüzden demokrasinin erdemleri çoğu zaman iktisadi olana, yani kapitale, feda edilmektedir. Küresel-uluslararası güçler, ekonomik çıkarları doğrultusunda, insan hakları ihlalleri yapan ülkelere karşı, çok farklı kararlar alabilmekte ve çok farklı yaptırımlar uygulayabilmektedirler. Kitlese ve küresel medya araçları ile dünya kamuoyu çok kolay bir şekilde manipüle edilmektedir. Böylece sermayenin kurmuş olduğu sistemin dışına çıkılamamakta, sermayenin istek ve talepleri doğrultusunda hareket edilmektedir. Küreselleşme, ulusal ve uluslararası kuruluşların üstünde belirleyici bir kamuoyu oluşturarak kurumları, kuruluşları ve halkları etkisizleştirip demokrasinin derinleşmesini engellemektedir¹³.

Bu amaç doğrultusunda faaliyet gösteren sermayenin elindeki medya, bireyleri diziler, filmler, yarışma programları vs. aracılığıyla oyalamakta, ülkenin ya da dünyanın gerçek problemlerinden uzaklaştırarak eleştirme, tepki gösterme ve kamuoyunun adaletsizlikleri, haksızlıkları düzeltme gücünü dolaylı olarak elinden almaktadır. Emperyalist ülkelerin politikalarının bir sonucu olarak, diğer ülkelerde kendilerine muhalif

¹¹ Ellen Meiksins, Wood, Küresel Kapitalizmde Emek, Sermaye ve Ulus-Devlet. Çev. Ahmet Erhanlı, Ürün Dergisi. İstanbul: yazarı bilinmiyor, Monthly Review dergisi, cilt 49, sayı 3, Temmuz-Ağustos 1997.

¹² Mustafa Öztürk, Tarih Felsefesi, Ankara: Akçağ Yayınları, 2014, s. 345.

¹³Küreselleşmenin Demokrasinin Yaygınlaşma ve Derinleşme Sürecine Etkisi, 2012 s. 500-501

olanlar, 'demokrasi' kılıfı altında bastırılıp ya da bertaraf edilerek sömürülmeye devam edilmektedir. Günümüzde maalesef insan hakları, demokrasi gibi kavramların söylemden öteye gidemediği, sermayenin gücü doğrultusunda menfaate göre farklı anlamlar yüklenerek içinin boşaltıldığını görmekteyiz. 'Öteki'nin dışlandığı, yok sayıldığı ya da yok edildiği olaylara şahit olmaktadır. Demokrasi, insan hakları, eşitlik, özgürlük gibi ifadeler evrensellikten uzak uygulamalarla karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla içi boşaltılan bu kavramlar emperyalist ülkelerin amaçlarını meşrulaştırma araçlarına dönüşmüştür.

Demokrasi ve Modernizm

Sanayi devrimi için gerekli ortamı hazırlayan kitlesel üretim, sanayi devrimiyle birlikte hızlanarak devam etmiştir. Bu hız kitlesel üretim için gerekli olan hammadde ve pazar arayışı ile birlikte, iktisadi olarak dünyada daha önce eşi görülmemiş bir büyümeye sebep olmuştur. Ekonomide yaşanan bu gelişme sonucu sosyal, siyasal, kültürel ve iktisadi alanlarla birlikte hemen hemen her alanda büyük dönüşümler ve değişimler yaşanmıştır¹⁴. Deneyi ve akli temel alan pozitivist bilim anlayışı, laiklik temelli kültür anlayışı, sanayileşmeyle gelen endüstriyel devrim ve demokratik siyaset anlayışı modern hayatı oluşturmuştur.

Geleneksel bir toplum yapısında gelenek, siyasetin, ahlakın, hukukun, kısacası her şeyin kaynağıdır. Geleneksel düşüncede ideal model geçmiştir ve dolayısıyla kutsal öğreti ön plandadır. Modern yaşamın en belirgin özelliği ise, kendisini herhangi bir kutsal öğretiye dayandırmamasıdır. Modernizm, Avrupa'da Aydınlanma ile başlayıp daha sonra bütün dünyayı etkisi altına alan, toplumsal değişimi ifade eden ve ilerleme anlamına gelen Batı'ya özgü yaşam tarzıdır. Dahası rasyonalizm, sekülerizm vs. ile yeni bir toplumsal yapı oluşur¹⁵. Gelenekten kopuşu ifade eden modernizm bilim, felsefe, din, ekonomi, siyaset gibi unsurlarda yaşanan büyük farklılaşmadır. Kitle iletişim araçlarındaki yaygınlaşma ile birlikte yeni bir kültürel bakış meydana gelmiştir¹⁶. Rönesans ve Reformasyon hareketleri sonucu seküler ve kapitalist bir toplum modeli ortaya çıkmıştır. Bu düşüncenin temelinde kilisenin yanılacağı fikri yatar. Artık hayata yönelik doğruları kilise değil, bireyler belirler. Kısacası

¹⁴ Küreselleşmenin Demokrasinin Yaygınlaşma ve Derinleşme Sürecine Etkisi, 2012 s. 491)

¹⁵ Toku, 2002 s. 18-22

¹⁶ Shmuel Noah Eisenstadt, Modernleşme-Başkaldırı ve Değişim, Çev. Ufuk Coşkun. Ankara: Doğu Batı, 2007. s. 17.

endüstri devrimi ekonomik, Fransız devrimi de daha çok politik değişimi tetiklemiştir¹⁷.

Paul Feyerabend, modern dönemde bilime yersiz bir yüksek statü verildiği kanaatindedir. Nasıl Hristiyanlık, önceki toplumlar üzerinde baskın bir nüfuza sahipse, aynı şekilde modern bilim de toplumlar üzerinde bir ideoloji ya da din gibi bir nüfuza sahiptir¹⁸. Modern bilim kendi metotları dışında elde edilen bilgiyi doğru olarak kabul etmez. Bir bakıma doğru bilgi kendi tekelindedir. Ayrıca antik dönemde bilgi, başlı başına bir ‘amaç’ iken, modern dönemde F. Bacon ile birlikte ‘bilgi güç’tür görüşü hâkimiyet kazanmıştır. Bu doğrultudaki modern bilim ise ekonomik üstünlüğü elinde bulunduran ülkelerin emperyalist politikalarının hizmetine girmiştir. Tarihte bazen tek bazen de birden fazla hegemon güç olmuştur. Modern dünyanın ilk hegemon gücü İngiltere’dir. Sanayi devrimini gerçekleştiren İngiltere kimi zaman bu hegemon gücü Fransa ile kimi zaman Almanya ile paylaşmıştır. İkinci dünya savaşından sonra ise SSCB ve ABD öne çıkmışsa da Soğuk Savaş sonrasında ABD en büyük hegemon güç haline gelmiştir. Ayrıca modern düşüncede politikayla fikir arasında radikal bir ayrım söz konusudur. Bu ayrım aracılığıyla J. J. Rousseau, siyasetin modern doktrinini, bir fikir konsensüsünün diğer bir fikir konsensüsünden gücü devralması olarak değil, militan bir süreç olarak öngörür. Bu öngörünün temelinde, insanların hakikatlerinin ısrarla var olmayı sürdürdüğü genel bir süreç olarak siyasetin, bir ulusun toplumsal ya da ideolojik unsurlarının bilgiyle donanmış bir biçimde idrak edilmesine gönderme yapamayacağını farkında olmak yatar¹⁹. J. Habermas’a göre zaten, ideoloji yanlış bilinçtir. Yani ideolojik bir bilinç biçimi, kökeni ya da ortaya çıkışı hakkında yanlış inanç gerektirir. Dahası ona göre, bir bilinç biçimini ideolojik yapan şey insanların eğer özgür ve tümüyle bilgilendirilmiş olsalardı, meşru olarak kabul etmeyecekleri şeyi meşru olarak kabul etmelerine neden olmasıdır.²⁰

Modernizmin neden olduğu değişimlerden biri de siyasi değişimdir ve demokrasi ile ifade edilir. ‘Demokrasi’ genel olarak halkın kendi kendini yönetmesi, egemenliğin millete yani halka ait olmasıdır. Bu bağlamda demokrasi halkın iktidarı elinde tutmasına vurgu yapan bir kavramdır. Abraham Lincoln 1864 yılında yaptığı bir konuşmada, demokrasiyi ‘halkın,

¹⁷ Toku, 2002 s. 32

¹⁸ Alan Chalmers, Bilim Dedikleri, Çev. Hüsamettin Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1997. s. 247.

¹⁹ Alain Badiou, 2007. Being And Event. [Çev.] Oliver Feltham. London and New York: Continuum, 2007. s. 349.

²⁰ Raymond Geuss, Eleştirel Teori, Çev. Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002. s. 105-106.

halk tarafından, halk için yönetimi' olarak ifade etmiştir²¹. Spinoza, devlet egemenliği ile bireysel özgürlüğün birbiriyle çelişmediği yönetim biçimi olarak görür demokrasiyi. Bu yüzden ona göre demokrasi insan doğasına en uygun yönetim biçimidir. Yurttaşlar sözleşmeyle ne akıllarını özgür bir şekilde kullanma hakkını, ne de özgür karar alma hakkını devrederler. Devlete devrettikleri şey, sadece özgür eylem hakkıdır²². Bu durum Badiou'ya göre açık bir şekilde ve zorunlu olarak demokratik bir etkinliktir²³. Ancak şu var ki, siyasetin amacı insanın mutluluğu değildir. Savaşlar, işkenceler, yoksulluk, şiddet gibi olumsuzlukları bertaraf etmeyi amaç edinir, ancak mutluluk yaratmaz²⁴.

Modernizm, her şeyi seküler boyutlara indirgemiş, apriori düzeydeki ilkeleri dikkate almamıştır. Yeryüzüne egemen olmak için gökyüzünden yüz çevirmiş ve bütün bunları da sadece sözde tek amaç olarak kabul edilen insanın özgür, eşit ve mutlu olması için yapmıştır. Ancak yeryüzü egemenliğinin finansal destekçisi olan kapitalist ekonomik düzen, farklılıkları yok etmiş, merkezi, otoriter ve totaliter devlet inşa ederek eşitlik ve özgürlükleri de yok saymıştır. Modernizm, tüm bu değişimler sonucu oluşturduğu üst kültürü (modern Batı kültürü) bütün dünyaya dayatmıştır. Ulus devlette, bu üst kültürün ve kapitalist düzenin koruyucusu olmuştur²⁵. Diğer toplumlar da bu tek ideal modele uyabilmek için kendi geleneklerinde var olan kurumları tamamen ortadan kaldırarak batılı devletleri taklit etme yolunu benimsemişlerdir. Bu durum ise kendi toplumlarında ister istemez bir yabancılaşma yaratmıştır.

Böylece modernizm fikri, iki yüzyıldan fazladır demokratik devrim denen şeyin çalkantılı kaderine bağlı olarak var olmuştur. Bu yüzden demokrasi kavramının da yavaş bir gerileme sürecinden zarar görmüş olabileceğini beklemek mantıklıdır; en azından modernizmin bütün karmaşık yönleriyle zamanımızı değerlendirecek kavramsal kaynaklarını sonunda tüketmiş olduğuna inanan düşünürler için, bu böyledir²⁶. Sonuç olarak son üç yüzyıl incelendiğinde insanın düşünce ve akli gücüne paralel olarak, bilim ve teknoloji son derece hızlı gelişmiştir. Fakat maalesef bilgelik

²¹ Demokrasi Türleri ve Müzakereci Demokrasi Kavramı, Hasan Tunç, 2008. 1-2, 2008, Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt XII, s. 1113-1132.

²² Armağan Öztürk, Res Publica İdeali Üzerine Tarihsel ve Kavramsal Bir Soruşturma. Res Publica. Ankara: Doğu Batı, 2013, s. 27.

²³ Alain Badiou, Felsefe ile Politika Arasındaki Gizemli İlişki. Çev. Murat Erşen. İstanbul: MonoKL, 2011. s. 37.

²⁴ Fikret Başkaya, Yeni Paradigmayı Oluşturmak, Ankara: Maki, 2011. s. 364

²⁵ Toku, 2002 s. 39-40

²⁶ Bruno Bosteels, Badiou and Politics, Durham and London: Duke University Press, 2011. s. 251

aynı hızla gelişmemiştir²⁷. Nitekim akli ve insanı merkeze alan modernite, dört yüz sene süren ve insana hayatı dar eden kan ve gözyaşıyla dolu hakikatten uzak bir yolculuğa dönüşmüştür. Sadece Avrupa'da 1914-1918 ve 1938-1945 yılları arasında iki yüz milyonun üzerinde insan ölmüştür²⁸. Günümüzde hala daha fazla kâr ve çıkar çatışmasının yaşattığı savaşların devam etmesi ne demokrasinin ne de modernizmin ideallerini gerçekleştiremediğinin göstergesidir. Dahası özgürlük, adalet, demokrasi, insan hakları gibi kavramlar, küresel-uluslararası güçlerin emperyal amaçlarının meşruluk kılıfı haline gelmiştir.

Küresel-Uluslararası Güçler

Sanayileşmeyle birlikte enerji ihtiyacı arttıkça kendi kaynakları yetersiz kalan ülkeler dış ülkelerin kaynaklarına ihtiyaç duymuşlardır. Daha az maliyet daha çok kâr amacı güden bir ekonomik politika ön plana çıkınca topyekûn savaş tehlikesi de bir spekülasyon olmaktan çıkıp uygulama alanına girmiştir. Ayrıca teknik ilerlemeler insanoğluna psikolojik usullerle yönetilen savaşı (psikolojik savaş) 20. yy'ın bir buluşu olarak ortaya çıkarmıştır²⁹. T. Hobbes'un da dediği gibi artık 'insan, insanın kurdu'dur. Stalin'in askeri danışmanı olan Sovyet mareşali Şapoşkinov: "Savaş nasıl politikanın yalnız araçların değişmesiyle bir devamı ise, barış da yine yalnız araçların değişmesiyle savaşın bir devamıdır"³⁰ diyerek güç mücadelesinde ne ebedi dostlukların ne de ebedi düşmanlıkların olmadığını ortaya koymuştur.

Ekonomik güç, askeri ve siyasi gücün önüne geçerek uluslararası politikaya yön vermektedir. Öyle ki artık ülkeler, ekonomik olarak fethedilmektedir. Yani yapılan anlaşmalar, satılan ürünler bir ülkenin diğerine teslimiyetine kadar varabilmektedir. Birçok ülke dış borçlanma nedeniyle çok sıkıntılı durumlara düşürülerek ulusal ülke çıkarlarına ters düşen anlaşmalara imza atmak zorunda bırakılmıştır. Bu durumda bağımsız politika izlemek imkânsız hale gelmiştir. Dolayısıyla ekonomisi gelişmiş olan ülkeler, ekonomisi zayıf olan ülkeleri egemenliği altına alarak onlara, kendi istedikleri siyasi kararları aldırabilmişlerdir. Bunu başaramadığı takdirde ise ya muhalif güçleri destekleyerek ülke içinde karışıklık çıkarıp darbe yaparak ya da çeşitli örgütler kurup bunları finanse ederek, terör yaratıp

²⁷ Alatlı, 2014, s. 1374

²⁸ Ekrem Tahir, Bâbîl'deki Türkiye. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 2007. s. 187-188

²⁹ Maurice Merget, Psikolojik Savaş, Çev. Samih Tiryakioğlu. İstanbul: Varlık Yayınevi, 1972. s. 7.

³⁰ Merget, 1972 s. 174

amaçlarına bu şekilde ulaşmışlardır. Dahası bu ülkeler emperyalist devletlerin güç mücadelesine dönüşmektedir. Çünkü çıkar ilişkisi güç mücadelesini de gerekli kılmaktadır

Küresel imparatorluk kurma amacına yönelik olarak, ülkeleri trilyonlarca dolar borçlandırarak yüksek ücretli profesyoneller vardır. Bunlar küresel sermayenin hedeflediği şirketleri, hükümetleri, bankaları köle haline getirmek için uluslararası finans kuruluşlarını kullanan elit bir gruptur. Ülkelerin altyapı hizmetleri için borç temin eden, bu teknokratlar, iyilik yapar gibi gözüktür. Sermayenin kuralları belirlediği bu sistemde borçlanan ülkeler içinde kurallar vardır. Bu kurallardan ilki bütün bu projelerin Amerikan inşaat ve mühendislik firmaları tarafından gerçekleştirilmesidir. Ne de olsa para alan emirde alır. Eğer kurallar ülkeleri vazgeçirir ise devreye NSA ve CIA elamanları girer. Eğer ajanlarda başarılı olamaz ise Afganistan ve Irak'ta olduğu gibi, söz konusu ülkelere savaş açılır³¹.

Dünya geneline baktığımızda gazetelerin, dergilerin ve yayınevlerinin büyük çoğunluğunun mülkiyeti ve idaresi bu tür küresel şirketlerin elindedir. Örneğin *"dünyanın en küçük devleti olan Vatikan'ın bile doğrudan ya da dolaylı olarak sahibi olduğu veya yönlendirdiği günlük, haftalık ve aylık 200'den fazla gazete ve dergi, 154 radyo istasyonu veya emisyonu, 49 TV kanalı veya kablolu yayını bulunmaktadır"*³². Gelirleri bu medya araçlarından aldığı reklamlardan ibaret değildir. Bu reklamlar her ne kadar büyük meblağlar tutsa da bir de kilise vergileri, bağışlar, aidatlar, hisse – borsa gelirleri ve bankacılık – faiz gelirleri ile toplamda 500 milyar Euro olduğu tahmin edilmektedir³³.

Görüldüğü gibi medya çeşitli kurumların, yani güç sahiplerinin elindedir. Dolayısıyla medya şirketlerinin yani şirket-banka-hükümet ortaklığının bir parçasıdır³⁴. Şirket-banka-hükümet ortaklığına karşı gelen kimi liderler ise suikastlara kurban gitmektedirler. IMF gibi kurumlardan borç alan ülkeler, büyük bir döngünün içinde yer alan borç batağına saplanırlar. Böylece bu ülkelerin liderleri; ABD'nin siyasal, sosyal, iktisadi ve askeri ihtiyaçları için istenilen zamanda ABD tarafından kullanılırlar. Bunun

³¹ Sait Yılmaz, Ekonomik İstihbarat, Ulusal Kanal. [Çevrimiçi] 17 01 2014. <http://www.ulusalkanal.com.tr/ekonomik-istihbarat-makale,1992.html>.

³² Aytunç Altındal, *Vatikan ve Tapınak Şövalyeleri*. 15. Baskı. İstanbul : Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti., 2015. s. 21.

³³ Fortune. Bu papa bir iş adamı, Fortune Turkey. [Çevrimiçi] 08 09 2014. [Alıntı Tarihi: 07 03 2017.] <http://www.fortuneturkey.com/bu-papa-bir-is-adami--1016>.

³⁴ John Perkins, Bir Ekonomik Tetikçinin İtirafları, Çev. Murat Kayı. Ankara: A.P.R.I.L. Yayıncılık, 2010. s. 377-378.

karşılığında bulunduğu ülkelerin alt yapısını iyileştirerek siyasi durumlarını güçlendirirler. Bu arada, Amerikan mühendisleri ve müteahhitleri, bu ülkelerden alınan ihalelerle ciddi biçimde zenginleşirler³⁵. Bunun sonucunda da bölgedeki insanlar çok ağır şartlarda köle gibi çalıştırılırlar. Eski sömürge sistemi farklı bir kılıfta devam eder.

Küreselleşmenin boy gösterdiği bu çağda savaşlar, küresel bir istihbarat ağına bağlı olarak gayri resmi bir şekilde taşeron örgütlere ihale edilerek yapılmaktadır. Yoğun propaganda ile yürütülen bu faaliyetler tahmini bir hayli zor olan, kimliksiz, devletsiz, sebepsiz, ahlak dışı, mülksüz ve ulusallaşan küresel terör niteliğindedir. Dünyanın büyük bölümü, askeri olarak tehdit edilmezken, iktisadi bunalım, bulaşıcı hastalık, siyasal ve toplumsal baskılar, etnik ve dini ayrılıklar, çevre kirliliği, terörizm ve organize küresel suçlar ile tehdit edilmektedir³⁶. Bu politikanın temelinde kendi ulusal çıkarlarını maksimize etmeye çalışan devletlerarasındaki güç mücadelesi yatmaktadır. Hegemonya, hedef aldığı toplumlara uygulamak için sosyal ve politik sistemler üretmektedir. Tarih boyunca, klasik güç politikası 'böl ve yönet' olagelmıştır³⁷. Sınırsız kazanma hırsının yarattığı savaşlar sonucu yüzbinlerce insan mülteci olarak açlık ve yoksullukla mücadele etmektedir. Ancak açlık ve yoksulluk sadece bu bölgelerde değil, dünyanın her yerinde hatta gelişmiş ülkelerde de büyük bir sorun haline gelmiştir. Çünkü daha çok kazanma hırsı 'öteki'ne yaşam hakkı tanımamaktadır³⁸. Bunun için insanlığın aşırı tüketimden kaçınması diğerkâmlık anlayışıyla donanması şarttır. Başka bir deyişle hedonist kültür yerine insana değer veren bir kültürün egemenliğine ihtiyaç vardır.

Görüldüğü gibi demokrasi, insan hakları bir söylem olmaktan öteye geçememektedir. Küreselleşme, insan hakları ihlallerini görmezden gelerek, devletlerin siyasi ve iktisadi istikrasızlıklarını artırmaktadır. İktisadi amaçların belirleyiciliği, yerel birimlerin anlam yaratma ve yaratılmış anlamları tartışma kabiliyetlerini yitirmelerine neden olmuştur³⁹. Dünya ticareti çok büyük oranda Amerikan doları üzerinden yürümektedir. Öyle ki

³⁵ Perkins, 2010 s. 11.

³⁶ Sait Yılmaz, 21. Yüzyılda Neler Olacak? İstanbul Aydın Üniversitesi. [Çevrimiçi] 2014. [Alıntı Tarihi: 21 08 2014.]

<http://usam.aydin.edu.tr/analiz/21Y%C3%BCzy%C4%B1daNelerOlacak.pdf>.

³⁷ Uluslararası İlişkilerde Güç ve Güç Dengesinin Evrimi. Yılmaz, Sait. 2008. 1, İstanbul: Beykent Üniversitesi, 2008, Stratejik Araştırmalar Dergisi, Cilt 1, s. 32.

³⁸ Raymond Fisman ve Edward Miguel, Ekonomi Haydutları: Yolsuzluk, Şiddet ve Ulusların Yolsuzluğu, Çev. Tuncel Öncel. Ankara: Efil Yayınevi, 2011. s. 9.

³⁹ Küreselleşmenin Demokrasininin Yaygınlaşma ve Derinleşme Sürecine Etkisi, 2012 s. 501

New York borsası maliye dünyasının basın ölçeri durumunda olup, bir hiçkırığı tuttu mu tabiri caizse yeryüzü sarsılır⁴⁰. Ahlak ise, kapitalizmin etkisiyle araçsal hale getirilmiştir. Ahlaki olan günümüz dünyasında ve toplumun etkili çevreleri içinde temsiliyet imkânı bulamamaktadır. Dolayısıyla genel ahlak bağlayıcı gücünü yitirmiş, toplumu meydana getiren bireylerin kendilerini her bakımdan kuşatacak olan üst normlara yaslanma imkânı da ellerinden alınmıştır⁴¹.

Oysa demokrasinin en etkin biçimde korunması ancak hak ve özgürlüklerin kuvvetli biçimde korunması ile mümkündür. Bunun yolu da insan haklarının hukukî ve anayasal teminat altına alınmasından geçmektedir. Eğer küresel ve anti-demokratik güçlerin amaçları, iktidara gelerek halkların haklarını gasp etmek ise; o halde yapılması gereken iktidarı, hakları teminat altına alan bir hukuk sistemi ve anayasal çerçeveye sınırlandırmak bunu önlemenin en etkin ve en pratik yoludur. Hak ve özgürlükleri kaybetmeyi engellemenin yolu, hukukun üstünlüğünden geçmektedir. Bu hukuk, hakkı temel alan bir hukuk olmalıdır. Asla çoğunluğu, azınlığa sömürten bir hukuk sistemi olmamalıdır. Bunun için insan haklarını, koşulsuz şartsız her birey için anayasal teminat altına alan bir hukuk sistemi şarttır. Ayrıca siyasî katılımı teşvik etmekte çok önemlidir. Siyasî haklar dar bir zümreye mahsus imtiyazlar olarak kalmamalıdır. İnsanlar din, ırk, cinsiyet, yaş, ideoloji, yaşam tarzı, siyasi görüş ve düşünce vb. yüzünden sınıflandırılmamalı ve ayırım yapılmamalıdır⁴². Sorun insanı insan gibi görmemek ve öyle davranmamaktır. Bütün dünya, Batı'nın yarattığı tek-örnek kültürden sıyrılıp her tür farklılığı saygıyla karşılamalıdır.

Sonuç

Badiou'ya göre çağdaş demokrasilerin dünyaya dayatmaya çalıştıkları şey, hayvani bir hümanizmdir. Dolayısıyla günümüzde insandan bahsederken, acı çeken, şiddete uğrayan, aç kalan, soykırım gören tarzında kelimeler kullanılmasının nedeni, insanın bedeninin hayvani verisi olmasıdır. İnsan burada sadece merhamete layık olarak vardır. İnsan *acınası*

⁴⁰ Duralı, 2013 s. 174

⁴¹ Yeni Kapitalizmin Karanlık Yüzü: İnsanlık ve Ahlakilik Söylemlerinin Sahiciliği Üzerine. İlhan, Süleyman. 2007. 2007, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, s. 304.

⁴² Demokrasiyi Koruma Kılavuzu. Yayla, Atilla. 2001. 22, Ankara: Liberte Yayınları, 2001, Liberal Düşünce Dergisi, s. 72.

*bir hayvandır*⁴³. Yani insanı insan yapan değerlerden uzaklaşmıştır. Dolayısıyla modernizmin akli ön plana taşınması yetmemektedir. Çünkü insan sadece akıl sahibi bir varlık değildir. İnsanı insan yapan en önemli yönü merhamet duygusudur. Ahlakın toplumsal ve siyasal alandan dışlanması sonucunda insanlar sanki duygu yönünü yitiren bir metaya dönüşmüştür. Sadece kendini ve çıkarını düşünen bireylerin evrensel değerleri, hak ve özgürlükleri hiçe sayması çok şaşırtıcı değildir.

Küresel güçlerin etnik ve kültürel ayırma dayanarak toplumlara bölme amaçları ve çabaları ön plandadır. Küreselleşen dünyada ulus devletleri ayırıştırmak, öte yandan ulus devletlerin vatandaşlarının bağlarını bu devletlerden kopararak küresel vatandaş olmaya zorlayıp, ulus devletleri özerk yönetimlere bölmek küresel güçlerin temel amaçlarından birisidir. Nitekim eski ABD Ankara Büyükelçisi Robert Strawsz Hupe “Amerika’nın misyonu milli devletleri gömmek, halkları daha küçük birimlere bölerek yaşatmaktır” der⁴⁴. Modernizm sonrası dünyanın gidişatı da bu olmuştur. Geleneğin bütün kurumları birer birer yok edilmiştir. Nitekim Ortadoğu ve Afrika’da neredeyse her ırka ya da mezhebe ayrı birer devlet oluşturma çabaları yoğun biçimde devam etmektedir.

Batı’ya özgü yaşam tarzı olan modernizm, ideal bir düzen olarak bütün dünyaya dayatılmıştır. Farklılıklara saygı, özgürlük, eşitlik, demokrasi, insan hakları gibi değerleri kendilerine ait gördükleri için, diğer dünya ülkelerine bu değerleri götürmek onların görevidir. Fakat sorun şu ki, modern toplumlarda insanlar ne kadar özgür, eşit ya da mutludur? Demokrasi vadettiklerini gerçekleştirebilmiş midir? Bu sorunun cevabı maalesef olumsuzdur. Günümüzde sefalet ve şiddet içinde olan büyük çoğunluk şefkat, adalet ve gerçek demokrasi için çabalamaya başladığı zaman bu vahşi düzen değişebilir. Problemi kabul etmek ve çözüm için adım atmak kurtuluşun başlangıcıdır.

Dünya genelinde, halkların bu küresel sömürü düzeninden kurtulması, fikri, iktisadi ve siyasal olarak küresel merkezlere bağlı olmayan hükümetlerin alacağı güçlü, iradeli ve etkin kararlar ile mümkün olacağı fikri hâkimdir. Dolayısıyla hükümetlerin kendilerini kandırmak yerine gerçeklerle yüzleşmesi gerekmektedir. Böylece kesin ve açıkça ilan edilmiş ilkeler çerçevesinde hareket ederek, küresel sömürü düzenine boyun eğmeyerek, bu düzenin veya düzensizliğin yıkılmasını sağlayabilirler⁴⁵.

⁴³ Alain Badiou, *Yüzyıl*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel, 2013. s. 187.

⁴⁴ Demokrasi Türleri ve Müzakereci Demokrasi Kavramı, 2008 s. 1131.

⁴⁵ Alatlı, 2014, s. 1377

Evrensellik fikri, bireylerde bir kimlik sorunu da yaratmamalıdır. 'İnsan kimliği' dili, dini, ırkı ne olursa olsun her bireyi kapsar. İnsanlık, bir bütün olarak görülürse, 'biz-onlar' ayırımı da önemini kaybeder. Bu, üreten paylaşan toplumları doğurabilir. Hatta bugün alternatifsiz sanılan ya da öyle gösterilen Batı Medeniyetine alternatif de sunabilir. Çoğulculuk fikri içselleştirilmelidir. Bugün artık tek bir ırkın olduğu ülkelerden bahsetmek pek mümkün değildir. Özellikle büyük ülkeler söz konusu olduğunda çeşitlilik daha da artmaktadır. Herkes için demokrasi, özgürlük, eşitlik, adalet sağlanmalıdır. İnsanlığın oluşturduğu miras belki de hiç bu kadar tehdit altında olmamıştır. Öyle ki bu miras yok olmakla yüz yüzedir. Her zamankinden daha çok gerçek bir dayanışma ve sağduyuyla birlikte hareket etmek zorunluluğu vardır. Ülkelerin bütünlüğüne bağımsızlığına saygı duyulmalı, emperyalist amaçların gizli ya da açık müdahaleciliğinden vazgeçilmelidir. Her şeyin ötesinde bunun başarılması dünyanın daha yaşanabilir bir yer haline gelmesini sağlayabilir.

J.F. Lyotard'ın da dediği gibi "Ondokuz ve yirminci yüzyıllar bize tahammül edebildiğimizden daha fazla terör getirdi... Gelin bütünlüğe karşı bir savaş başlatalım, gelin sunulamayana tanıklık edelim, farklılıkları etkin kılıp, adın onurunu kurtaralım"⁴⁶.

⁴⁶ J. F. Lyotard, Postmodern Durum, Çev. Ahmet Çiğdem. Ankara: Vadi Yayınları, 1997. s.159

KAYNAKÇA

- Alatlı, Alev, *Batı'ya Yön Veren Metinler IV*. İstanbul : Alfa Yayınları, 2014.
- Altındal, Aytunç, *Vatikan ve Tapınak Şövalyeleri*. 15. Baskı. İstanbul : Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti., 2015.
- Badiou, Alain, *Being And Event*, çev. Oliver Feltham, London and New York : Continuum, 2007.
- Felsefe ile Politika Arasındaki Gizemli İlişki*, çev. Murat Erşen. İstanbul : MonoKL, 2011.
- Yüzyıl*. [çev.] Işık Ergüden. İstanbul : Sel, 2013.
- Başkaya, Fikret, *Yeni Paradigmayı Oluşturmak*. Ankara : Maki, 2011.
- Baudrillard, Jean, *Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul : Ayrıntı, 1991.
- BM. 2017. UN Global Compact Our Participants. *UN*. [Çevrimiçi] 06 03 2017. [Alıntı Tarihi: 06 03 2017.] https://www.unglobalcompact.org/what-is-gc/participants/search?utf8=%E2%9C%93&search%5Bkeywords%5D=&search%5Bper_page%5D=50&search%5Bsort_field%5D=&search%5Bsort_direction%5D=asc.
- Bosteels, Bruno, *Badiou and Politics*, Durham and London : Duke University Press, 2011.
- Chalmers, Alan, *Bilim Dedikleri*, çev. Hüsamettin Arslan, Ankara : Vadi Yayınları, 1997.
- Crouch, Colin, *Post Demokrasi*, çev. Emre YILDIRIM, Londra : Polity Press, 2004.
- Dahl, Robert A., *Demokrasi Üstüne*, çev. Betül Kadioğlu, Ankara : Phoenix Yayınevi, 2001.
- Badiou, Alain, *Demokrasi Kavramı Üzerine Hayli Spekülatif Bir İrdeleme*, Sayı: 43, İstanbul : yazarı bilinmiyor, 2005, Cogito. Çev: Bülent DOĞAN.
- Tunç, Hasan, *Demokrasi Türleri ve Müzakereci Demokrasi Kavramı*, 1-2, 2008, Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt XII, s. 1113-1132.
- Yayla, Atilla, *Demokrasiyi Koruma Kılavuzu*, 22, Ankara : Liberte Yayınları, 2001, Liberal Düşünce Dergisi, s. 67-73.
- Duralı, Ş. Teoman, *Çağdaş Küresel Medeniyet*. 5. İstanbul : Dergâh Yayınları, 2013.
- Eisenstadt, Shmuel Noah, *Modernleşme-Başkaldırı ve Değişim*, çev. Ufuk Coşkun, Ankara : Doğu Batı, 2007.
- Falakaoğlu, Bülent, *Ekonominin İki Modeli: Demokrasi ve Kapitalizm, Evrensel*, İstanbul : Bülten Basın Yayın Reklamcılık Tic. Ltd. Şti., 22 04 2014.

- Fisman, Raymond ve Miguel, Edward, *Ekonomi Haydutları: Yolsuzluk, Şiddet ve Ulusların Yolsuzluğu*, çev. Tuncel ÖNCEL, Ankara : Efil Yayınevi, 2011.
- Fortune, Bu papa bir iş adamı. *Fortune Turkey*. [Çevrimiçi] 08 09 2014. [Alıntı Tarihi: 07 03 2017.] <http://www.fortuneturkey.com/bu-papa-bir-is-adami--1016>.
- Geuss, Raymond, *Eleştirel Teori*, çev. Ferda Keskin, İstanbul : Ayrıntı Yayınları, 2002.
- Tuncel, Gökhan, *Küreselleşmenin Demokrasinin Yaygınlaşma ve Derinleşme Sürecine Etkisi*, Malatya : yazarı bilinmiyor, 2012. Uluslararası Turgut Özal Sempozyumu II. s. 488-504.
- Liotard, J. F., *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, Ankara : Vadi Yayınları, 1997.
- Merget, Maurice, *Psikolojik Savaş*, çev. Samih TIRYAKİOĞLU. İstanbul : Varlık Yayınevi, 1972.
- Öztürk, Armağan, Res Publica İdeali Üzerine Tarihsel ve Kavramsal Bir Soruşturma. *Res Publica*. Ankara : Doğu Batı, 2013, s. 7-39.
- Öztürk, Mustafa, *Tarih Felsefesi*. Ankara : Akçağ Yayınları, 2014.
- Perkins, John, *Bir Ekonomik Tetikçinin İtirafı*, çev. Murat KAYI, Ankara : A.P.R.I.L. Yayıncılık, 2010.
- Tahir, Ekrem, *Bâbîl'deki Türkiye*. İstanbul : Yağmur Yayınevi, 2007.
- Toku, Neşet, *İlm-i Umran-İbni Haldun'da Toplum Bilimsel Düşünce*. Ankara : Akçağ, 2002.
- Yılmaz, Sait, *Uluslararası İlişkilerde Güç ve Güç Dengesinin Evrimi*, İstanbul : Beykent Üniversitesi, 2008, Stratejik Araştırmalar Dergisi, Cilt 1, s. 27-65.
- Wood, Ellen Meiksins, Küresel Kapitalizmde Emek, Sermaye ve Ulus-Devlet, çev. Ahmet Erhanlı, *Ürün Dergisi*. İstanbul : yazarı bilinmiyor, Monthly Review dergisi, cilt 49, sayı 3, Temmuz-Ağustos 1997.
- İlhan, Süleyman, *Yeni Kapitalizmin Karanlık Yüzü: İnsanlık ve Ahlakilik Söylemlerinin Sahiciliği Üzerine*, 2007, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, s. 283-306.
- Yılmaz, Sait, 21. Yüzyılda Neler Olacak? *İstanbul Aydın Üniversitesi*. [Çevrimiçi] 2014. [Alıntı Tarihi: 21 08 2014.] <http://usam.aydin.edu.tr/analiz/21Y%C3%BCzy%C4%B1ldaNelerOlacak.pdf>.
- Ekonomik İstihbarat, *Ulusal Kanal*. [Çevrimiçi] 17 01 2014. <http://www.ulusalkanal.com.tr/ekonomik-istihbarat-makale,1992.html>.

KANT'IN HUKUK ÖĞRETİSİNDE YURTTAŞLIK DURUMUNA GEÇİŞ VE İZİN VERİCİ YASANIN OLANAKLARI

Toros Güneş ESGÜN*

ÖZET

Kant'ın hukuk öğretisini diğer sözleşme kuramlarından ayıran, onun doğa durumunda dışsal özel hakların ve izin verici yasanın mevcut olduğunu öne sürmesidir. Böylelikle yurttaşlık durumunu izin verici yasanın geçerlilik kazandığı hukuksal bir durum olarak tanımlayan Kant, doğal hukuk ve doğal hak kuramları karşısındaki üçüncü konumu temsil ederek hukuk devleti düşüncesinin temelini atmıştır. Ne var ki, yurttaşlık durumunda kamusal hukukun zorlama yetkisi ile özdeşleştirilmesi ve yasama gücünün yasa koruyucu güç olarak egemene tabi kılınması Kant'ı pozitivist ve otoriter bir yasa düşüncesine götürmektedir. Buna rağmen düşünürün hukuk öğretisindeki izin verici yasa kavramının hukuka eleştirel bir yaklaşım getirme ve özgürlüğü yasa ile farklı bir ilişkiye sokma olanağı taşıdığı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Kant, izin verici yasa, yurttaşlık durumu, doğa durumu, hukuk öğretisi.

(Der Übergang zum bürgerlichen Zustand und die Möglichkeiten des Erlaubnisgesetzes in der Rechtslehre Kants)

ABSTRAKT

Was die Rechtslehre Kants sich von den anderen Vertragstheorien unterscheidet, ist seine Behauptung, dass im Naturzustand sowohl äußere Privatrechte und auch Erlaubnisgesetz vorhanden seien. Dadurch hatte Kant den bürgerlichen Zustand als die Gültigkeitsbedingung des Erlaubnisgesetzes definiert und das Rechtsstaatsdenken begründet, indem er gegen den Naturrechts- und natürliche Rechte Theorien eine dritte Position vertritt. Jedoch die Identifikation des bürgerlichen Zustands mit öffentlichem Zwang und die Unterordnung der gesetzgebenden Gewalt unter dem Souverän als die konstituierende Gewalt führen Kant zu einer positivistischen und autoritären Gesetzauffassung. Trotzdem kann man sagen, dass der Begriff des Erlaubnisgesetzes in seiner Rechtslehre eine Möglichkeit trägt, indem es einen kritischen Ansatz zum Recht und ein verschiedenes Verhältnis von Gesetz und Freiheit bietet.

Schlüsselwörter: Kant, Erlaubnisgesetz, der bürgerliche Zustand, Naturzustand, Rechtslehre.

* Dr., Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim elemanı. Bu makale, "Otoriteden Otonomiye: Yasa ve Özgürlük" başlıklı doktora tezinin "Yurttaşlık Durumuna Geçiş: Dışsal Özgürlüğün Yasaları" bölümünden türetilmiştir.

Giriş

Yeniçağ hukuk kuramının doğal hukuku ilahi hukuktan bağımsızlaştırarak beşeri hukuka bağlamayı hedeflerken düştüğü en büyük açmaz, evrensel ve mutlak yasaların dünyevi otorite tarafından güvence altına alınırken nasıl aynı zamanda onun meşru temelini sağlayabileceğini açıklayamamış olmasında yatmaktadır. Sözgelimi Hugo Grotius, doğal hukuku Stoa ve Hıristiyan felsefesinden farklı olarak, salt doğa ya da tanrı ile değil, özü gereği toplumsal olan insan doğasının gerekleri ile eşitlediği anda onu iradi hukuktan ayıran en önemli özelliği olan değişmezliğini ortadan kaldırmış ve böylece insanın sürekli değişim halindeki toplumsallığını evrensel yasalarla düzenleme iddiasındaki paradoksu açığa çıkarmıştır. Zira, Grotius'un tanımına göre, doğal hukuk "bir eylemin akıllı ve toplumsal doğaya uygunluğu ya da aykırılığı bakımından, moral yönden gerekli olup olmadığını gösteren doğru aklın (*recta ratio*) bir takım ilkeleridir"¹ ve onun genel geçer olması bu ilkelere uyulmadığı takdirde toplumun varolmasının imkansız olmasından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden Grotius, mülkiyet hakkı gibi başlangıçta "doğal" olmayan hakların da insan toplumsallığının gereği olarak sonradan "doğal" hale geldiğini söylemekle bir çelişkiye düşmüştür. Hobbes ise Grotius'un kamusal hukuku doğal hukuka dahil etmek isterken düştüğü bu açmazı "doğal hak" ile "doğa yasası" arasında yaptığı ayırım sayesinde ortadan kaldırmış ve böylece ne kamusal hukukun ne de uluslararası hukukun doğal hukuka dahil edilemeyeceğini göstermiştir².

Hobbes'a göre siyasal bir otorite olmaksızın ne yasalar ne de adalet mevcuttur ve bireyin özel hakları da ancak devletin varlığında söz konusu olabilir, ancak tüm haklar kamusal yasadın çıkarılmış olsalar ve onun tarafından sınırlandırılabilirler de, kimi haklar devredilebilirken, kimi haklar devredilemez. Örneğin yaşam hakkı dahi, egemen tarafından yasayı ihlal durumlarında ortadan kaldırılabilir ancak özü gereği bir başkasına devredilemez. Bunun sonucunda Hobbes, doğal hakkı, doğal hukuk öğretisinden farklı olarak "devredilemez ancak ilga edilebilir" olan özel hak olarak yeniden tanımlamış ve böylece uyruklara, itaat etme hakkından

¹ Grotius, Hugo, "Savaş ve Barış Hukuku", çev. Seha L. Meray, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1967, s.18

² Doğal hukuktan doğal haklara geçişte Hobbes'un hak düşüncesi için bkz: Özenç, Berke, *Hukuk Devleti, Kökenleri ve Küreselleşme Çağındaki İşlevi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014., s. 174-175.

başka ilga edilemez hiçbir hak bırakmamış olmaktadır. 18. yüzyıl cumhuriyet kuramlarında ise yurttaş özgürlüğünün devlet otoritesiyle eş zamanlı olarak nasıl varolabileceği ve mülkiyet hakkı başta olmak üzere birey haklarının nasıl garanti altına alınabileceği gösterilmeye çalışılmıştır. Bunun yolu, devredilmez olan özel hakların kapsamının genişletilmesi ve özel haklar ile kamusal haklar arasındaki ayrımın keskinleştirilmesi olacaktır.

Hem doğal hukuk kuramına hem de doğal hak kuramına getirilen eleştiriler arasında özel haktan kamusal hukuka geçişi temellendirmesi bakımından Kant'ın hukuk felsefesinin 18. yüzyıl cumhuriyetçi düşüncesinde özel bir yeri vardır. Zira, Kant, hukukun iradiliğini vurgularken aynı zamanda hem özel hakkın toplumdışı bir hak olduğunu düşünen Hobbes'a, hem de mülkiyet ve miras hakkını doğal bir hak olarak gören Locke'un kuramına karşı çıkmış, bunun sonucunda da doğa durumundan yurttaşlık durumuna geçişe yönelik yeni bir açıklama getirmiştir. Kant ile beraber doğal hukukun pozitif hukuka ahlaki bir temel sağlayan ancak kendinde bir geçerliliği olmayan bir değer alanına dönüşmesiyle, modern hukuk düşüncesi pozitivist bir nitelik taşımaya başlamıştır.

Kant'ın hukuk ve siyaset kuramında en belirgin ifadesini bulan bu yeni pozitif hukuk anlayışına geçişin üzerinde yükseldiği *a priori* ilkeleri irdelemeksizin ne hukuksal egemenliğin kaynağı olarak yurttaşların özel hakları, ne de "hukuk devleti" idesi anlaşılabilir. Bu noktada Kant'ın kendinden önceki sözleşme düşüncesine dair revizyonunu göstermek için, düşünürün "dışsal özel hak" kavramı ile "izin verici yasa" arasındaki kurduğu ilişki anahtar konumdadır. Bu çalışmada Kant'ın her iki kavramının doğa durumundan yurttaşlık durumuna geçişi nasıl mümkün kıldığının ve böylelikle özel hukuk ile kamusal hukuk arasındaki modern ayrımı nasıl dönüştürdüğünün tartışılmasının asıl nedeni ise, Kant'ın kuramından çıkarılabilecek tüm otoriter yorumlara rağmen, devlete temel teşkil eden bu geçişte, onun özgürlük ve yasa arasındaki ilişkiye dair yeni bir imkan sunmasıdır.

1. Doğal Hukuk ve Doğal Hak Kuramlarına Karşı Kant

Kant'ın bilgi kuramıyla gerçekleştirdiği Kopernik Devrimi'nin en önemli sonuçlarından biri bilen özne ile bilinen fenomenler arasındaki bağın ancak insan aklı tarafından kurulabileceği savından hareketle, her

türlü yasanın ancak akılsal ve iradi bir yasa koyma ediminden kaynağını alabileceğidir. İnsan akli doğaya yönelirken, onda halihazırda mevcut olan yasaları bulmaz, aksine onu, kendi akılsal etkinliğinin ürünü olan yasalar altında tanımlamaya başlar. Bu bakımdan “doğa yasaları” ifadesi, insanın kendi belirlenimi dışındaki doğa zorunluluğu hakkında yargı vermesini anlatır. *Prolegomena*'da Kant buna uygun bir şekilde doğayı, şeylerin kendi başına varoluşu olarak değil, “yasalara göre belirlenen varoluşu” olarak tanımlamaktadır³. Doğa nedenselliği, insanın içinde varolduğu ve değiştiremediği bir nedensellik olmakla beraber onun yasa formunda alınması doğa bilimini mümkün kılan “gerçekliği deneyle onaylanan” doğaya dair bilgimizdir⁴. O halde, “en üst yasakoyucu” da doğanın kendisinde değil, anlama yetimizde bulunmaktadır ve bu yüzden “doğanın genel yasalarını deney aracılığıyla doğada değil, tersine genelleme yasaya uygunluğuna göre doğayı kendi duyusalığımızda ve anlama yetimizde bulunan deney olanağının koşullarında aramamız” gereklidir⁵.

Pratik Aklın Eleştirisi'nde Kant, doğa bilimine konu olan doğadan başka bir de aklın yasalarının pratik bir geçerlilik kazandığı “ikinci doğa” kavramından da söz edebileceğini söyler. Buna göre “birincisinde nesnelere, istemeyi belirleyen tasarımların nedeni olması gerekir, ikincisinde ise isteme nesnelere nedenidir”⁶. İnsanın yalnızca deneyim alanına değil, düşünülür olana ilişkin bu yetisi, eş deyişle saf akıl, bu duyulur üstü doğanın kaynağını oluşturmada ve böylelikle özgürlüğün olanağını açığa çıkarmaktadır. *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki ünlü 3. Antinomide Kant, doğa nedenselliğinden başka bir nedensellik yoksa özgürlüğün zorunlulukla eş görüleceğini, ancak eğer doğa nedenselliği dışında akıl sahibi varlığın kendi yasasından doğan bir nedensellik mümkünse özgürlüğün varolabileceğini söyler ve bunu özgürlük olarak nedensellik (*die Kausalität als Freiheit*) olarak adlandırır⁷. Saf aklın bir idesi olan

³ Kant, Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Türlü Metafizik Prolegomena*, çev. Ioanna Kuçuradi&Yusuf Örneke, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2002, s.44.

⁴ Kant, a.g.e., s. 46.

⁵ Kant, a.g.e., s.71.

⁶Kant, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi&Ülker Gökberke&Fusun Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2009, s. 51.

⁷ Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Michael Holzinger, Taschenbuch, Berlin, 2013, ss. 268-269.

özgürlük, eylem için bir postüla haline gelerek pratik akılda iş görmeye başlamaktadır. Doğa nedenselliğinde, fenomenlere ilişkin deney söz konusuysen, özgürlük olarak nedenselliğin nesnesi eylemlerdir. Eylemin nedeni doğal güdülerden bağımsızlaşarak saf akıldaki bir yasadan kaynağını aldığı anda özgürlük mümkün olmaktadır. Bir dış belirlenimden kaynaklanmayan bu yasaya Kant “ahlak yasası” adını verir ve özgürlük ile ahlak yasası arasındaki zorunlu ilişkiyi özgürlüğün ahlak yasasının varlık nedeni (*ratio essendi*), ahlak yasasının ise özgürlüğün bilinme nedeni (*ratio cognoscendi*) olması şeklinde formüle eder⁸.

Kant, yasa koyma yetisi olan bu pozitif özgürlüğü “otonomi” olarak tanımlar. Böylece otonom insan, diğer insanlarla ilişkilerindeki davranışlarını evrensel bir yasaya göre belirleme olanağına sahip olduğu için hayvanlardan farklı olarak erdem ve ödevlere de sahiptir. Her ne kadar erdemler, insanın ahlaksal eylemiyle ilişkiliyse de, toplumsal yaşam içinde ödevler, yalnızca ahlak yasası tarafından değil din, töreler, hukuk, vb. gibi bir takım dışsal yasalar tarafından da belirlenmeye açıktır. Zira Kant’a göre pratik akıl yalnızca kendi kendine değil, aynı zamanda başka iradelere de yasa koyabilme, eş deyişle “ödev verme” yetisine sahiptir ve bu yeti hukuku var eder. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nden sonra yazılan *Ahlak Metafiziği (Metaphysik der Sitten)* kitabında Kant, erdem öğretisinden önce hukuk öğretisini ele alarak, ahlaksal yasa koyma ile hukuksal yasa koyma arasında ayrımı belirlerken, aynı zamanda her iki yasa koyma biçimi arasındaki bağın nasıl kurulabileceğini de göstermeyi hedefler.

Hukuk ve ahlak yasalarını birleştiren ortak özellik Kant’a göre her ikisinin de doğa yasalarından değil, özgürlük yasalarından kaynağını almasıdır. Onları birbirinden ayıran, ahlak yasalarının iradenin (*Wille*) eyleme yönelik belirleniminin öznel olarak yasanın tasarımına bağlayan bir itkidendir, yani “iyi isteme”den kaynağını alması, hukuk yasalarında ise eylemin gerekliliğinin öznel değil nesnel olarak ortaya konulmasıyla yasanın emredilen eylemi ödev (*Pflicht*) haline getirmesidir. Yani dışsal yasa koyma olarak hukuksal yasa, ödevin ve yasanın kendisinin dışında başka itkilerin, - dışsal bir otoritenin- eylemi belirlediği yasa koyma edimidir. Dolayısıyla Kant için hukuk kuramı ile erdem kuramını ayıran

⁸ Kant, *Pratik Akılın Eleştirisi*, s.4.

ödevlerin farklılığı değil, yasa koyma süreci ile bu yasaları ödev ile bağlayan itkilerin farklılığıdır. O halde Kant, ilk olarak insanın kendi eylemleri üzerinde yasa koyma ediminin, ister içsel ve etik, ister dışsal ve hukuksal olsun hiçbir zaman “doğal” bir mahiyet taşıyamayacağını, ikinci olarak dışsal yasa koymanın ahlak yasasından farklı olarak dışsal bir zor şart koşmasından dolayı her zaman koşullu ve değişken olacağını savlayarak doğal hukuk düşüncesine karşı çıkmış olmaktadır. Zira, ona göre doğal hukuk iradi olmayan *a priori* ilkelere dayanmaktayken, pozitif hukuk, “yasa koyucunun iradesi”nden doğmaktadır⁹. Böylece Kant açısından doğal hukuk kuramı, hukuk yasalarını insanın evrensel doğasından çıkardığı için onların *kategorik imperatif* formunda ifade edilebileceğini varsaymakta, fakat aynı zamanda bu evrensel insan doğasını insanın doğa belirlenimi içindeki varoluşundan hareketle tanımladığı için onun yasa koyma ediminin özgüllüğünü göz ardı etmektedir.

Kant'ın hukuku her koşulda iradi ve toplumsal bir yasa koyma edimi olarak tanımlamasının diğer bir sonucu, onun doğal haklara yönelik eleştirisini ortaya çıkarır. Zira insanlar arasındaki hangi eylemlerin, kimler için olanaklı, kimler için olanaksız olduğunu belirledikleri için haklar da “doğal” olamazlar. Onların da her biri uzlaşım ve karşılıklı iradelerin bağlanması yoluyla meydana gelmiş olmakla hukuksal yasa koyma ediminden çıkarılmışlardır. Buna ek olarak doğal hak kuramı Hobbes'ta en belirgin ifadesini bulduğumuz şekliyle insan doğasını, hayvansal güdü ve çıkarlar üzerinden belirler ve akıl da yalnızca bu “doğal” çıkarların korunmasını amaçlarken¹⁰ Kant'a göre insan doğası salt yaşamsal zorunluluk alanı ile ilişkili olarak kavrandığında onun akılsal etkinliği geçersizleşir ve sürekli değişen bir olumsuzluktan genel geçer bir yasa çıkarılamaz. Keza, doğal hukuk kuramına ikame edilen modern doğal hak kuramı da, insanın hazza yönelen ve acıdan kaçınan doğasının değişkenliği üzerinden otoriteyi meşrulaştırarak doğal hukuk kuramının evrensellik iddiasından vazgeçmiş, ancak bu sefer de insanın etik eyleme olanağını ve onu toplumsallığını ortadan kaldırmıştır. Kant'ın modern doğal hak kuramına karşı çıkışının hareket noktası da, bu kuramın insanı doğa

⁹ Kant, Immanuel, *Metaphysik der Sitten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977. s. 345.

¹⁰ Strauss, Leo, *Doğal Hak ve Tarih*, çev. Murat Erşen&Petek Onur, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s.199.

determinizmi içine hapsederek, kendini koruma ve mülkiyet gibi hakları bu kaçınılmaz güdülerin gereğinden çıkarmasıdır. Oysa Kant'a göre hukuk idesini kavramak için gerekli olan şey, hakkı *a priori* olarak tanımlarken onun aynı zamanda eylemleri nasıl belirleyebildiğini ortaya koymaktır. Bu yüzden Kant, doğal hukuk ve doğal hak kuramları karşısındaki üçüncü konumu temsil ederek, hakların ilk olarak doğa durumunda, eş deyişle yurttaşlık durumuna geçmeden, insanın toplumsallığı içinde ortaya çıktığını ancak doğa durumunda ortaya çıkan her hakkın doğal hak olamayacağını öne sürmektedir. Kant bu ayrımını netleştirmek için doğa durumunda mevcut olan hakların hepsini "özel hak" (*das Privatrecht*) olarak adlandırır. Fakat asıl olarak onun hak öğretisini özgün kılan, özel hakkı da içsel ve dışsal olmak üzere ikiye ayırmasıdır. Buna göre tek doğal hak olan içsel özel hak, içsel benim ve benimdir (*das innere Mein und Dein*), yani her bireyin hiçbir dolayım olmaksızın doğuştan kendi bedenine ve kendi aklına sahip olmasıdır¹¹. Özel hakkın ikinci bölümü olan dışsal benim ve benim (*das äussere Mein und Dein*) ise edinilmiş hakları (*das erworbene Recht*) ya da pozitif hakları ifade eder. Bu haklar, ancak kendileri de içsel özel hakka sahip olan bireylerin diğer bireylerle iradelerini uzlaştırdıktan sonra söz konusu olabilir. Özel hakkın içsel ve dışsal olarak varolduğu ancak henüz her ikisinin de garanti altına alınmadığı bu durum, doğa durumudur.

2. Doğa Durumunun Toplumsallığı ve Özel Haklar

Kant kendinden önceki gelenekten farklı olarak, doğa durumunun (*status naturalis*) "ne bir olgu ne de bir kurgu" olduğunu düşünmüştür¹². Bir olgu değildir, çünkü tarihte gerçekten yaşanıp yaşanmadığına ilişkin bir yargı konulamaz, fakat bununla birlikte bir kurgu da değildir çünkü kurgu olduğu takdirde salt *sentetik* bir yargı olarak, eş deyişle deneyimden çıkarılmış bir soyutlama olarak iş görecektir. Oysa Kant, doğa durumunun teorik olarak ele alınmak zorunda olduğunu, bu yüzden ne devletten önce gerçekten böyle bir durumun yaşanıp yaşanmadığı sorusunun, ne de insanın verili durumuna bakılarak böyle bir soyutlamanın kurgulanıp kurgulanamayacağını tartışmanın hukuk açısından önemsiz olduğunu düşünmektedir. Doğa durumu, devlet olmasa nasıl bir durumda

¹¹ Kant, *Metaphysik der Sitten*, s. 345.

¹² Adam, Armin, *Despotie Der Vernunft, Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel*, Verlag Karl Alber, München, 2002, s.184.

olacağıımıza dair negatif bir belirleme olmaktan çok, devletin *a priori* koşullarını veren bir postüladır. Çünkü Kant'a göre insanın toplumsallığı da insan aklının yapısı gereği öznelarası olmasıyla ilişkilidir. Bu yüzden Kant toplumsallığı, insanın yasa koyma ediminin genelleştirilebilir olmasından çıkarır ve onu "kaçınılmaz yan yana oluş" olarak tanımlar¹³. O halde doğa durumunun karşısında toplum durumu değil, yurttaşlık durumu (*status civilis*) yer almaktadır. Bununla birlikte ona göre doğa durumunda da "toplum mevcuttur ancak yurttaşlık durumu (kamusal yasalar aracılığıyla benimkini ve seninkini garanti altına alan durum) yoktur, bu yüzden doğa durumunda yalnızca özel haktan söz edilebilir" ¹⁴.

Doğa durumu otoritesiz bir toplumsallığı ifade etmesine karşın, bu toplumsallık içerisinde benim olan ve başkasının olana dair *analitik a priori* ve *sentetik a priori* hakları içerdiği için henüz daha burada hukukun saf kavramı mevcuttur. Özel haklardan *analitik* tek doğal hak, içsel özel hakken (*das innere Privatrecht*), bunun karşısında *sentetik* olan hak ise, edinilmiş hak olarak dışsal özel haktır (*das äussere Privatrecht*)¹⁵. İçsel özel hak olarak özgürlük dış nesnelere değil, *Wille* olarak, yani belirlenen değil belirleyen olarak iradenin kendisiyle ilgilidir. Ancak diğer yandan fenomenal bir varlık olarak insanın dışında hem nesnelere hem de diğer insanlar mevcuttur ve insanın onlara her yönelişi bir belirlenimle sonuçlanır. Dışsal özel hak, belirlenen olarak iradenin, *Willkür*'ün¹⁶ dış nesnelere ilişkisinde ortaya çıktığı için *sentetik*dir. Bu bakımdan *Willkür*, her nesneyi kendinin kılabilme olanağına sahiptir fakat bu olanak başka iradeler tarafından *noumenal* bir şekilde kabul edilmediği sürece gerçekleşmiş bir sahiplik söz konusu değildir. Zira bir nesneyi bir kişinin kendinin kılması, yani diğer herkesi o nesnenin kullanımından men etmesi için sadece onu halihazırda kullanıyor olması ya da onun için emek vermiş olması gerekmez, aksine zamansal ve mekansal açıdan elde bulundurulmamış olan şeylerin de sahiplenilmesi (*possessio noumenon*) mümkündür. O halde dışsal özel hak, ancak akıl sahibi öznenin diğer öznelere yasa koyması sayesinde *a priori* bir ilke haline gelir. Kant'a göre

¹³ Kant, *Metaphysik der Sitten*, s. 350.

¹⁴ Kant, a.g.e., s. 350.

¹⁵ Herb, Karl & Ludwig, Bernd, "Naturzustand, Eigentum und Staat. Immanuel Kants Relativierung des "Ideal des Hobbes", Kant-Studien içinde, 84:3, 1993, ss. 283-316, s. 289.

¹⁶ *Wille* ve *Willkür* arasındaki ayrım için bkz: Schwartz, Maria, *Der Begriff der Maxime bei Kant*, LIT Verlag, Berlin, 2006, s.15.

bu, her nesneyi kendi irademini nesnel-olanaklı benim ve senini olarak görmeye ve ele almaya imkan veren “pratik aklın a priori bir koşulu”dur¹⁷. Buradan yola çıkarak Kant, hak kavramını, etik yasa koymadan farklı olarak iradenin kendisiyle değil, kendi dışındaki nesnelere ilişkisinde ortaya çıktığı halde bu nesnelere sahipliği ancak saf akıl yoluyla kabul edilebildiği, eş deyişle düşünülür bir sahiplik olduğu için “zorunluluk olarak nedensellik” altında değil, “özgürlük olarak nedensellik” altında, yani özgürlük yasaları altında var olan “saf pratik aklın bir kavramı” olarak tanımlamaktadır¹⁸. Dolayısıyla saf hukuksal sahiplik, düşünülür sahiplik olduğu için, artık empirik bir kavram olmaktan çıkarak *sentetik a priori* bir önerme şeklini almaktadır. Öznenin bir nesneyle ilgili hiçbir empirik gerekçeye (elde bulundurma, emek ya da kullanım gibi) dayanmasa dahi “bu benimdir” demesi, o nesnenin pratikte ona ait olmasını *mümkün* kılacaktır. Bu belirleme, ilk bakışta fazlasıyla soyut ve basit görünse dahi, Kant’ın hukukun henüz mevcut olmadığı doğa durumunda hukukun saf kavramından bahsettiği akılda tutulduğunda, gösterilmek istenenin mülkiyet, aile ve sözleşme gibi dışsal özel hakların, kamusal bir yasanın yokluğunda herkesin iradesinin diğer iradelere yasa koyması sayesinde *a priori* olarak mümkün olmasına rağmen tam da herkesin aynı yasayı koyabilme olanağı yüzünden bu hakların nesnel geçerliliğinin mevcut olmaması olduğu anlaşılabilir. Zira insan aklının pratik akıldaki yasa koyma yetisi dış nesnelere yöneldiğinde, hukuksal olabilmek için diğer iradelerin de o yasaya bağlanmasını gerektirmektedir. Oysa, doğa durumunda bir nesne üzerindeki sahipliğin herkesi bağlaması için hiçbir nesnel sebep mevcut değildir.

Kant’ta “antagonistik bir karakter taşımayan doğa durumu”ndaki¹⁹ ortaklığın kendisi, yurttaşlık durumuna geçmeden önce iradelerin bir aradalığını sağlayan hukuksal bir ilişkiyi şart koşar. Zira Kant’ta yasa, haktan değil, hak yasadandır doğmaktadır. Dışsal özel hakkı var eden ve henüz nesnel bir geçerlilik kazanmamış bu hukuksal ilişkiyi kuran yasa, izin verici yasadır (*Erlaubnisgesetz*).

¹⁷ Kant, *Metaphysik der Sitten*, s. 355.

¹⁸ Kant, a.g.e., s. 359.

¹⁹ Herb, Karl & Ludwig, Bernd, “Naturzustand, Eigentum und Staat. Immanuel Kants Relativierung des “Ideal des Hobbes”, Kant-Studien içinde, 84:3, 1993, ss. 283-316, s. 293.

3. Özgürlük ve İzin verici Yasa

Kant'ın izin verici yasa kavramı onun doğal hukuk ve doğal haklar öğretilerine yönelik eleştirisinde anahtar bir konumdur çünkü Kant'ın hem *Metaphysik der Sitten*'de hem daha sonra *Zum ewigen Frieden*'de ne buyurucu ne de yasaklayıcı olmayan bir yasa olarak tanımladığı bu yasa türü, pozitif yasanın yokluğundaki doğa durumunda mevcut olmasına rağmen “doğa yasası” olarak kategorize edilemez. İzin verici yasa bu anlamıyla doğa yasası ile pozitif yasa arasındaki bir ara yasa formu olduğu için doğa durumu ile yurttaşlık durumu arasındaki geçişin de koşuludur.

İzin verici yasayı Kant, bireyin kendi gücüne aldığı bir nesneyi başkalarının kullanımından men etme erkine referans veren yasa olarak tanımlamaktadır²⁰. Sözelimi bir kişinin herhangi bir toprak parçasını mülk edinmesinde o kişinin, toprağa emek harcaması ya da kullanması değil, öncelikle toprağı “bu benim” diyerek sahiplenmesi, ikinci olarak da bu beyanının diğer kişiler tarafından kabul edilmesi gereklidir. Bu kabul sonucunda aslında herkese ait olan toprağın tekil bir kişiye ait olmasına “izin” verilmiş olur.

Kant, izin verici yasa sayesinde iradeye tabi kılınan “özgürlük yasalarının dışsal nesnelere”nin dışsal özel hakları var ettiğini söyler. Bu dışsal nesnelere ilki, başkalarının bedenidir, yani insan başka insanların bedenini kendinin kılarak aile haklarına sahip olur. İkinci olarak bir başkasının iradesi nesne edinilebilir, bu da mülkiyet edinme hakkını ortaya çıkarır. Üçüncü ve son olarak bir başkasının kendisiyle olan ilişkisi nesne haline getirilir. Böylece doğa durumunda ahlak yasasından başka genel geçer bir yasayla bağlanmamış ve tek doğal hakkı özgürlük olan birey, izin verici yasa sayesinde mülk edinir, aile kurar ve başkalarının iradelerini bağlayan sözleşmeler yapar. Doğa durumunda hem aileyi hem mülkiyet haklarını hem de sonradan devleti var edecek hukuksal bağı (*nexus*) kuran sözleşme, tamamen gönüllüdür ve bir otorite ilişkisini var etmez. İzin verici yasa, bireyin başka iradeler üzerindeki gücünün potansiyel olarak var olması anlamına geldiği halde bu güç gerçek anlamda bir zorlamayı içermediği için kamusal bir otorite söz konusu edilemez. Çünkü, Kant'a göre insan bir başka insanın bedenini, bir nesneyi ya da başkasının iradesini kendi iradesinin nesnesi haline getirdiğinde güç (*potentia*) ortaya çıkmışsa da, bu gücün edimselleşmesi (*potestas*) için dışsal bir zor

²⁰ Kant, *Metaphysik der Sitten*, s. 355.

gereklidir. İzin verici yasanın verdiği gücün gerçekleşmesi genel otoritenin doğuşuyla, eş deyişle yalnızca yurttaşlık durumunda söz konusu edilebilir. Oysa doğa durumundaki izin, başkalarının onayından doğduğu anda aynı zamanda başkalarının dışsal özel hakkının sınırını da belirlediği halde bu sınırı tanımak ya da ihlal etmek ile ilgili bir zorunluluk söz konusu değildir. Bir kişiye mülk edinmesi için verilen bir izin, diğer kişilerin o mülkü kullanım hakkını dışta bırakır. Eş deyişle, “bu benimdir” diyen birinin izne sahip olabilmesi için, “bu senindir” diye bir başka irade gereklidir. Ne var ki doğa durumunda üçüncü bir kişinin her zaman “bu senin değildir” demesi de aynı oranda olanaklı olduğu için haklar garanti altına alınmamıştır.

Özgürlük ve dışsal özel haklar Kant’a göre ancak zor sayesinde korunabilmektedir. Çünkü Kant, zorlamanın özgürlüğün engellenmesini engelleyen etmen olduğunu düşünmektedir: “Haksızlık, genel yasalara göre olan özgürlüğün engellenmesidir ancak buna karşın zor, özgürlüğü var eden engel ya da dirençtir”²¹. Doğa durumundaki olası haksızlıkların engellenmesi için herkesin karşısında eşit olacağı, yaptırım gücü olan genel yasa, doğa durumundaki gibi doğal özgürlükten ya da ahlak yasasından temelini almadığı gibi, izin verici yasadaki iki kişinin karşılıklı anlaşmasına dayalı bireysel bir keyfiyete de sahip değildir. Çünkü genel yasayı yapan yasakoyucu, kendi aralarında eşit olan insanların bir bütün olarak kendilerinin üstünde ve dışında oluşturduğu bir tekil otoritedir. Doğa durumunda kişi ile kişi arasındaki karşılıklı ödev verme, herkesin kamusal olarak herkese ödev vermesi şeklinde genişleyerek otoriteye geçerlilik kazandırmaktadır.

Hukuku, genel karşılıklı zorun herkesin özgürlüğüyle doğrudan birleştirilmesi olarak tanımlayan Kant’a göre “hukuk ve zorlama yetkisi aynı şeydir”²². Doğa durumundan yurttaşlık durumuna geçiş de Kant’a göre bu yüzden *a priori* bir zorunluluktur²³. Bir başka deyişle devlet ya da yurttaşlık durumu, “bir grup insanın hukuk yasaları altında birleşmesi”²⁴ anlamına geldiği için izin verici yasanın iki taraflılığı yerini, herkesin herkesle sözleşme yapması yoluyla karşılıklı iradelerin üstüne çıkan kamusal yasanın tüm taraflılığına (*allseitig*) bırakmaktadır. Böylelikle ne buyurucu ne yasaklayıcı olmayan izin verici yasadaki öncelikle bir buyruk

²¹ Kant, a.g.e., s. 338.

²² Kant, a.g.e., s. 340.

²³ Kant, a.g.e., s. 424.

²⁴ Kant, a.g.e., s.431.

("yurttaşlık durumuna geçmelisin"), sonra da bir yasak ("kamusal zora karşı gelemezsin") çıkmış olmaktadır. Ne var ki Kant'ın bu çıkarımı biraz daha yakından incelenmeye muhtaçtır, zira izin verici yasanın kendisinde bir zorlama yokken, dışsal yasa koyma ile başlayan hukuksal ilişki neden zor olmaksızın geçerli olamaz ve bu zorun kaynağı nedir? Eş deyişle Kant bir yandan insanların gönüllü olarak bu kamusal zorun altına girmeyi seçtiğini söylerken diğer yandan "dışsal bir zor" olmaksızın böyle bir geçişin de tam anlamıyla mümkün olmayacağını söyleyerek bir çelişkiye mi düşmektedir? Kant'ın yanıtı, çıplak şiddet (*violentia*) yoluyla zorlamanın yerine geçecek olan hukuksal zorlamanın (*Zwang/Gewalt*) insan iradelerinin özgürlüğüyle çelişmeyeceği yönündedir. Zorun kaynağı ona göre hukuksal ilişki olmak durumundadır, aksi takdirde şiddet yoluyla kurulan ve hukuksal bir durum olmayan despotizme varılır. Oysa Kant'ın amacı potansiyelin edimselleşmesi anlamındaki bu zorun nasıl hukuksal bir mahiyet taşıyabileceğini, eş deyişle hukuk devletinin varolma koşullarını ortaya koyabilmektir.

4. Kamusal Hukukun Doğuşu ve Zorun Tikelleşmesi Olarak Yurttaşlık Durumu

Kant hukuksal ilişkiyi hem hakları hem ödevleri olan eşit iradeler arasındaki ilişki biçimi olarak tanımlar. Sözgelimi, hayvanların hakları da ödevleri de yokken, insanın diğer insanlarla ilişkisinde her insanın hem hakları hem ödevleri vardır. Üçüncü olarak insanların ödevleri olan ama hakları olmayan varlıklarla ilişkisinde özgür olmayan insanlara ödev vermesi söz konusudur, fakat bu ilişki de hukuksal olarak adlandıramaz. Yine insanların hakları olan ama ödevleri olmayan, Tanrı gibi kadr-i mutlak ve kendinden başka bir yasaya bağlı olmayan varlıklarla ilişkisinde hukuksal olmayan bir ilişki vardır²⁵. Sonuç olarak Kant, hukuksallığı, "hak ve ödevlerin karşılıklılığı" olarak tanımladığı için doğa durumunda içsel ve dışsal özel haklara sahip olan insanların izin verici yasa sayesinde birbirlerine ödev verebildiğini çıkarabiliriz.

Kant'ın, doğa durumunda özel hakkı içsel ve dışsal olarak ayırması ona hukuksal ödevlerin kökenini ahlaksal ve toplumsal ilişki ile temellendirme olanağı verir. Buna uygun olarak içsel bir ödev olan "dürüst bir insan ol" ödevi ahlaksal bir ödev olmakla beraber aynı zamanda içsel

²⁵ Kant, a.g.e., s.349.

özel haktan doğan hukuksal ödevlerden ilkinin temsil etmektedir. İkinci hukuksal ödev olan “kimseye haksızlık yapma” ödevi ise, insanın toplum içindeki yaşamı için zorunlu bir ödev olarak dışsal bir ilkeyi, yani izin verici yasanın söz konusu olduğu toplum durumu olarak doğa durumundaki ödevi temsil etmektedir. Kamusal hukukun doğuşu ise bu iki ödevden zorunlu olarak çıkan, “herkesin kendininkini başkalarına karşı güvence altına alabileceği bir duruma geçiş yap” ilkesidir. Bu sonuncu ilke içsel ve dışsal ödevlerin ötesinde genel bir ödev halini alması bakımından hukukun gerçekleşmesidir. Yurttaşlık durumu, dışsal özel haklar ile dışsal özgürlüğün diğer insanların özgürlüklerini engellemeyecek, onlara haksızlık yapmayacak ve herkesin kendi mülkiyetinin iyeliğini koruyabileceği şekilde güvence altına alınması olarak tanımlanmaktadır ve artık ödev verme, tüm insanlar için genel geçer hale gelir. Yurttaşlık durumu, “herkesin özgürlüğünü diğer herkesin özgürlüğü ile uyumlu kılmak”tır²⁶ ve kişilerin kişilerle değil herkes ile sözleşme yapmasını, eş deyişle toplum sözleşmesini şart koşar.

Kant’a göre toplum sözleşmesi, tıpkı doğa durumu gibi, tarihsel bir olgu değil varsayımsal bir kavramsallaştırma, *a priori* bir ilkedir²⁷ ve doğa durumundan yurttaşlık durumuna geçen insanlar bir hak devrinde bulunmazlar, tam tersi daha önce birbirleriyle yaptıkları anlaşmaları *yasal* kılarlar. Başka bir deyişle doğa durumunda halihazırda mevcut olan hukuksal ödevler, yurttaşlık durumuna taşınmış ve bir otoritenin zoru altında geçerli kılınmıştır²⁸. Doğa durumunda izin verici yasa ve özel haklar mevcut olmaksızın yurttaşlık durumuna geçiş mümkün olmadığına göre toplum sözleşmesinden önceki doğa durumunu, yasadışı ya da haksız bir durum olarak adlandırmak mümkün değildir. Anarşinin hüküm sürdüğü doğa durumunda mevcut olmayan tek şey genel zordur. Toplum sözleşmesi sayesinde, zorlayıcı bir yasakoyucu ihlal durumunda kamusal cezaları tanımlamaya başlar ve böylelikle izin verici yasadışı mevcut olan karşılıklı yerini bir güç asimetrisine, eş deyişle “bir egemenin uyuşuna, işlemiş olduğu bir suçun karşılığında acı çektirme hakkına” referans veren bir

²⁶ Kant, Immanuel, “Yaygın Bir Söz Üstüne: “Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, der ve çev. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, ss.17-57, s. 36.

²⁷ Kant, a.g.e., s.40.

²⁸ Fulda, Hans Friedrich, “Übergang vom Privatrecht zum öffentlichen Recht in Kants Metaphysik der Sitten”, *Festschrift für Ernst-Joachim Mestmaecker* içinde, der. Ulrich Immenga, Nomos Verlag, Baden-Baden, 1996, ss. 151-166, s. 155.

tahakküm ilişkisine bırakmak durumunda olduğu için bundan böyle cezayı veren cezalandırılmaz²⁹. Fakat bu belirleme Kant'ın haklar ve ödevler üzerinden hukuksal ilişkiyi tanımlamasıyla bir çelişki arz eder gibi görünmektedir. Zira Kant, hukuksal ilişkiyi haklara sahip olanların ödevlere sahip olması olarak tanımlamakta, hakları olan ama ödevleri olmayanlarla ilişkinin ise hukuksal bir ilişki olarak adlandıramayacağını iddia etmekteydi. O halde, yurttaşlık durumunda ortaya çıkan zorlama gücü hukukun dışını mı imlemektedir? Kant bu problemi çözmek için toplum sözleşmesinden doğan kamusal zorun kendi kendisini sınırlandırmasına imkan tanıyan güçler ayrılığı (*Gewaltenteilung*) ilkesini kullanmıştır.

Yasama, yürütme ve yargı güçlerinin ayrılığı ilkesi öncellerinden farklı olarak Kant'ta "hukuk devleti" idesine uygun olarak yasama gücünün diğer güçlere görece üstün olacağı şekilde formüle edilmiştir. Bir devlette yasakoyucu güç, egemenlik ile eş anlamlı olarak toplum sözleşmesinden doğan "halkın birleşmiş iradesi" olarak tanımlandığı için³⁰ yasama gücü halkı temsil eden ulusal meclise aittir. Kant, yasama gücüne diğer güçlerin üstünde bir konum atfetmesine rağmen, yasama gücünün kendi içinde halk egemenliği ile egemeni hiyerarşik bir ilişkiye sokarak, monarşik yönetime meşru bir zemin hazırlamaktadır. Özel hukukta *potentia*'yı bir nesnenin sahipliği, *potestas*'ı ise bir nesnenin kullanım hakkına sahip olmaktan doğan güç olarak tanımlayan Kant'ta halk, yasa kurucu güçtür fakat bunun karşısında egemenliğin kullanım hakkına sahip olmakla otoriteye de sahip olan yasa koruyucu güç egemendir. Böylece egemen, yasanın oluşturulmasından uygulanmasına ve yargıç kararlarından adaletin sağlanmasına kadar devletin tümünü korumakla görevli addedilir, çünkü yasanın üstünlüğü egemenin şahsında temsil edilmektedir ve onun iradesi "yanılmaz"dır³¹. Egemenin bu üstünlüğü, eş deyişle yasakoruyucu gücün aristokratik ya da monarşik olması Kant'a göre yasa kurucu güç halkın temsilcilerinden oluşan ulusal meclise ait olduğu sürece cumhuriyet idesine zarar vermez. Zira tanımı gereği cumhuriyet, kendi üyeleri olan yurttaşların özgürlüğünü ortadan kaldırmaksızın onların iradelerinden doğan yasalarla yönetildiği sürece herkesin özgürlüğünü herkesle uyumlu kılabilir ve cumhuriyet idesi ancak yürütmenin yasakoyma edimine karışması durumunda olduğu gibi güçler arasındaki görev paylaşımı

²⁹ Agtaş, Özkan, *Ceza ve Adalet*, Metis Yayınları İstanbul, 2013, s. 47.

³⁰ Kant, *Metaphysik der Sitten*, s.432.

³¹ Kant, a.g.e., s. 435.

birbirini kapsadığında zarar görür. Eş deyişle, yurттаş özgürlüğünün sınırı bir cumhuriyette dahi egemen tarafından çizilir. Bir kere kamusal düzen kurulduktan sonra yurттаşların bu yasalara uymayı reddetme ve haksızlıklara karşı direnme hakları, özgürlüğün kendisiyle çeliştiği gerekçesiyle ortadan kalkmaktadır, zira yasaları ulusal meclis yoluyla yurттаşların kendileri yapmakta ve bu yasalar egemen tarafından korunmaktadır.

Kant direnme hakkının reddini, “hükümdarın halka karşı hakları vardır ancak ödevleri yoktur”³² şeklinde ifade eder. Bu bakımdan Kant’ın egemeni sözleşmeye taraf görmediği, sadece mülkiyet hakkı ve düşünce özgürlüğünü garanti altına alarak hukuku egemenin iradesine bağladığı söylenebilir. Sonuç olarak egemen gerekli gördüğü durumlarda, ulusal meclisin koyduğu yasaları ilga etme ve askıya alma hakkına da yasal olarak sahiptir ve egemene yasakoyucu gücün koyduğu yasaları ilga etme hakkını veren de yine artık yurттаşlık durumunda da mevcut olabilen izin verici yasadır. Ancak doğa durumundan farklı olarak izin verici yasayı yapma hakkı artık yurттаşlara değil yalnızca egemene verilmiştir³³. Eş deyişle egemen başkalarını karar verme erkinden dışlayarak kendi iradesine tabi kılabilirdiği için onun eylemleri yasal ya da ahlaki bakımdan yargılanamaz ve henüz pozitif olarak geçerli olmayan yasalar egemenin

³² Kant, a.g.e., s. 438.

³³ Bu iddia, Kant’ın “Ebedi Barış” makalesinde, izin verici yasayı, “yasadan muaf olma” ve “istisna” anlamında kullanmasından ve izinlerin anayasadan dahi çıkarılamayacağına dair vurgusundan temelini almaktadır. Buna göre savaşa yönelik karar gerekli durumlarda, Ebedi Barış ilkeleriyle çelişebilir, bu karar da her ülkenin kendi egemenliğinin tasarrufundadır (Bknz: Kant, “Zum ewigen Frieden”, *Immanuel Kant, Politische Schriften* içinde, der. Otto Heinrich von der Gablentz, Springer Fachmedien, Wiesbaden, 1965, ss. 104-151, s.109-110 Sonnot). Hruschka ise Kant’ın “Ebedi Barış” makalesi ile *Rechtslehre*’deki izin verici yasa kavramını birbirinden ayırmak gerektiğini söylemektedir, zira *Rechtslehre*’de izin verici yasa mülkiyet hakkını temellendirmek ve iktidar normunu kurmak için varken, “Ebedi Barış”ta yalnızca yasanın mutlak olamayacağını ifade etmektedir (Bknz: Hruschka, Joachim, “The Permissive Law of Practical Reason in Kant’s “Metaphysics of Morals””, *Law and Philosophy* içinde, Vol. 23, No. 1, 2004, ss. 45-72. s. 46). Bizim bu çalışmadaki savımız ise Hruschka’nın aksine, doğa durumundaki izin verici yasanın, devletler arasındaki doğa durumunda da söz konusu olduğu, ancak devletler arasında kurulan birlik onların bağımsızlıklarını engellemeyeceği için egemen devletlere kendi istisnai edimleri için olanak sağladığıdır. İstisnailiğe dair yetki devletlerarası düzlemde her üye devlete tanımyorken, yurттаşlık durumunda her yurттаşa tanınmamakta, bunun sonucunda izin verici yasa yapma hakkı yalnızca egemene bırakılmış olmaktadır.

kararıyla gelecekte kurulacak kamusal düzenin önsel yasaları olarak görülebilir. Sonuç olarak bu alt bölümün başında sorduğumuz sorunun yanıtı, Kant'ın yurttaşlık durumunda yasa koruyucu otoritenin kendisi bir ödevde sahip olmaksızın yurttaşlara ödev verebildiği için, hukuku temsil eden irade olduğu halde hukukun dışında konumlandırılmış olmasıdır.

Siyasal düzenin hukuksal ilişkiden doğması, ancak aynı zamanda hukuksal ilişkiyi aşmasına dair bu çelişkiden kurtulmak için Kant *res publica fenomenon*'u değil, *res publica noumenon*'u³⁴ temellendirmeye çalıştığını göstererek ideal bir monarka gönderme yapmaktadır. Hukuku koruyan monarkın kendiliğinden bireysel bir keyfiyete değil ahlak yasasına bağlı olacağı ve bu dolayısıyla yasaların etiğe uyumlu kılınacağı öne sürülmüştür. Ulusal meclis yoluyla yasa yapımına katıldığı söylenen yurttaşların özgürlüğü ise, egemenin halk karşısında hiçbir ödevde sahip olmaması yüzünden ortadan kalkar. Böylece ahlak alanında özgür ve otonom olan yurttaşlar, siyasal düzende inanç ve ifade özgürlüğüne sahip olan ancak eyleme özgürlüğüne sahip olmayan, tamamen heteronom bir hayat sürerken, otonomileri ise sadece devleti ve mülkiyet hakkını temellendirmek için kullanılan bir postüla olarak geride bırakılmış olmaktadır.

Sonuç olarak izin verici yasa, yalnızca doğal hukuk ile pozitif hukuk öğretileri arasındaki karşıtlığın Kant'ın eleştirel felsefesinde aşılmasının anahtar kavramı değildir, o aynı zamanda hukukun varlığını, iradelerin kamusal otorite olmaksızın bir araya gelmesinden çıkaran, herkesin kendi kendine yasa koyabildiği bir ortaklık ilkesini temsil etmektedir. Bu açıdan Kant'ın, zorlama yetkisinin halihazırda insan toplumsallığını mümkün kılmış olan izin verici yasadaki zorunlu olarak çıktığına dair ikna edici bir açıklama getirememiş olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç

Kant, doğa durumu ile devlet durumu arasındaki karşıtlığı aşıp, iki durum arasında bir geçişgenlik sağlamak suretiyle üçüncü bir konumu temsil ederek, zorlayıcı hukuksal otoritenin ahlaksal ve toplumsal temelini göstermek istemiş olsa da son kertede otoritenin yasalarına akli bir temel sunarak hukuki pozitivizmin temelini atmış ve *res publica noumenon*'dan bahsederken, egemenliği ödevlerden muaf olarak tanımladığı anda kendi

³⁴ Herb, Karl & Ludwig, Bernd, "Kant's Kritische Staatsrecht", *Jahrbuch Für Recht und Ehtik* içinde, Volume 2, 1994, ss 431-478, s. 434.

çağındaki anayasal monarşilere meşru bir temel sunmuştur. Bu yüzden Kant'ın ahlak alanındaki bireysel otonomiye yurttaşlık durumunda muhafaza etme girişimi kamusal hukukta bir delik açmasına rağmen, özgürlüğü hukuksallaştırma ve hukuka *a priori* bir kesinlik atfetme çabası onu siyasal düzlemde otoriter bir yasa düşüncesine yöneltmiş, yürürlükte olan yasalar adil olmasa dahi itaat etmenin bir zorunluluk olduğu düşüncesi "hukuk devleti" adı altında temellendirilmiştir³⁵. Böylelikle Kant ile beraber adaletin tamamen yasalara tabi kılındığı, yasalar dışında ne bir adalet idesinin ne de özgürlük imkânının söz konusu olduğu, ne de yasaların demokratik revizyonlara olanak sağladığı söylenebilir. Ne var ki, tüm bu çelişkilerine rağmen Kant'ın hukuk öğretisindeki izin verici yasa kavramı, yurttaşlık durumuna geçişten önce otoritesiz yasaların imkanını açığa çıkarması bakımından bir hukuk eleştirisine de alan açmaktadır. Çünkü izin verici yasa, bireyin *maxim*'ini diğer bireylerin kabul etmesine dayalı bir yasadır ve geçerliliği meşru bir zorun tehdidinden kaynaklanmadığı gibi aynı zamanda somut koşullara göre her an yeniden değiştirilebilir. İzin verici yasa, bu anlamda zora dayanmayan ancak ahlak yasası gibi kendi içine kapalı olmayan, eş deyişle birey ve toplumu otorite dolayımı olmaksızın birleştiren bir yasa biçimidir ve onun bu öznelarası yapısı değişkenliğinin de sebebidir. Kant, buna uygun bir şekilde "mutlak yasa" diye bir şeyin ancak bir dilek olabileceğini ve yasanın, "ortaya çıkan durumlara göre uygulanması gerektiğini" ifade eder³⁶. İzin verici yasa, her durumda doğruyu vermediği, genel geçer olmadığı ve sadece uygulanabileceği alanın içindeki özneler tarafından yapılarak var olduğu için sürekli değiştirilebilir ve evrenselleştirilemez. Kaufmann'a göre izin verici yasa bu yüzden hukukun hızlıca değiştirilemeyeceği durumlarda iş görür³⁷, ki izin verici yasanın bu kullanımı Kant'ta ancak tekil bir otoritenin doğuşundan sonra söz konusudur. Çünkü izin verici yasa,

³⁵ Özenç'in yorumladığı gibi Kant'ın hukuk devleti düşüncesi, "siyasal iktidarın meşruluğunu sağlayan gayri şahsi düzenin kuramsal çerçevesini" oluşturduğu için hem özgürlüğü hem de egemenliği *a priori* olarak tanımlamak suretiyle iktidarın üstünlüğünü ve ekonomik eşitsizlikleri örten bir işleve sahiptir (Bknz: Özenç, Berke, *Hukuk Devleti, Kökenleri ve Küreselleşme Çağındaki İşlevi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 199-200).

³⁶ Kant, a.g.e., s. 285.

³⁷ Kaufmann, Matthias, "Kantian Ethics and Politics", *International Encyclopedia of The Social and Behavioral Sciences* içinde, 2. Edition, Volume 13, Oxford, 2015, ss.5-10, s.9.

yurttaşlık durumunda yalnızca egemen tarafından kullanıldığında onun bu değişkenliği tersinden, egemen istisnanın ortaya çıkmasına sebep olur. Eğer izin verici yasa aynı zamanda “yasadan muaf olma”ya imkân tanıyan bir yasa ise doğa durumunda bu muaf olma hakkı herkese aitken, yurttaşlık durumunda yalnızca heteronomiye tabi olmayan tek birey olarak egemene yasal olarak tanınmıştır. Doğa durumu ise herkesin herkese yasa koyabildiği, bir anarşi durumu olarak tanımlanır. İronik olan, Kant'ın böyle bir durumda sadece özgürlüğün değil yanı zamanda yasanın da mevcut olduğunu ancak zorun mevcut olmadığını söylemesidir. Zira Kant başka bir eserinde, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*'te yönetim biçimlerini sınıflandırırken, yasa ve zorun bir arada olduğu ama özgürlüğün bulunmadığı yönetim biçimini despotizm; yasanın ya da özgürlüğün bulunmadığı saf zorun bulunduğu yönetim biçimini barbarlık; yasa, özgürlük ve zorun bir arada bulunduğu yönetim biçimini cumhuriyet ve son olarak yasa ve özgürlüğün bir arada olduğu ancak zorun olmadığı durumu ise anarşi olarak adlandırmıştır³⁸. Dolayısıyla yasa ve özgürlüğün zor olmaksızın bir arada olabildiği durum Kant'a göre en ideal durum olmakla beraber doğa durumundan yurttaşlık durumuna geçişin zorunluluğu düşünüldüğünde gerçekleştirilmesi en imkansız durumdur. Kaufmann, buradan hareketle Kant'ın anarşiyi, cumhuriyet kavramının kendi ideal anlamına kavuştuğu, yönetim biçimlerinin en üst formu olarak gördüğünü söyler³⁹.

Kant, her ne kadar özgürlüğü hukuksallaştırarak düşünce özgürlüğüne indirgemiş olsa da, diğer sözleşme düşünürlerinden farklı olarak doğa durumundan yurttaşlık durumuna geçişte dışsal özel hakların ve izin verici yasanın mevcudiyetini göstermesi bakımından mülkiyet hakkının temeli başta olmak üzere, hem dışsal özel hakların özgürlükle ilişkisine hem de kamusal zorun kökenlerine dair eleştirel bir yoruma kapı aralamaktadır. Zira izin verici yasa mutlak olarak haklı olamayacak olanın haklı kılınması olduğu için, mülkiyetin ve otoritenin olumsal/uzlaşım sal temelini açığa çıkarır ve tam da bu sayede, her şeyin farklı bir şekilde düzenlenmesinin ve farklı “haklar”ın da ortaya çıkabilmesinin eşit ölçüde olanaklı olduğunu gösterir.

³⁸ Kant, Immanuel, *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht*, Immanuel Müller Verlag, Leipzig, 1833, s. 319.

³⁹ Kaufmann, Matthias, *Aydınlanmış Anarşi*, çev. Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 65.

KAYNAKÇA

- Adam, Armin, *Despotie Der Vernunft, Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel*, Verlag Karl Alber, München, 2002.
- Agtaş, Özkan, *Ceza ve Adalet*, Metis Yayınları, İstanbul, 2013.
- Fulda, Hans Friedrich, "Übergang vom Privatrecht zum öffentlichen Recht in Kants Metaphysik der Sitten", *Festschrift für Ernst-Joachim Mestmaecker* içinde, der. Ulrich Immenga, Nomos Verlag, Baden-Baden, 1996, ss. 151-166.
- Grotius, Hugo, "Savaş ve Barış Hukuku", çev. Seha L. Meray, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1967.
- Herb, Karl & Ludwig, Bernd, "Kant's Kritische Staatsrecht", *Jahrbuch Für Recht Und Ehtik* içinde, Volume 2, 1994, ss. 431-478.
- Herb, Karl & Ludwig, Bernd, "Naturzustand, Eigentum und Staat. Immanuel Kants Relativierung des "Ideal des Hobbes" , *Kant-Studien* içinde, 84:3, 1993, ss. 283-316.
- Hruschka, Joachim, "The Permissive Law of Practical Reason in Kant's "Metaphysics of Morals"", *Law and Philosophy* içinde, Vol. 23, No. 1, 2004, ss. 45-72.
- Kant, Immanuel, *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht*, Immanuel Müller Verlag, Leipzig, 1833.
- Kant, Immanuel, "Zum ewigen Frieden", *Immanuel Kant, Politische Schriften* içinde, der. Otto Heinrich von der Gablentz, Springer Fachmedien, Wiesbaden, 1965, ss. 104-151.
- Kant, Immanuel, *Metaphysik der Sitten*, Suhrkamp, Frankfurt Am Main, 1977.
- Kant, Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Türlü Metafizîğe Prolegomena*, çev. Ioanna Kuçuradi&Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2002.
- Kant, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi&Ülker Gökberk&Fusun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2009.
- Kant, Immanuel, "Yaygın Bir Söz Üstüne: "Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz", *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, der. ve çev. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, ss.17-57.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Michael Holzinger, Taschenbuch, Berlin, 2013.

Kant'ın Hukuk Öğretisinde Yurttaşlık Durumuna Geçiş ve İzin Verici Yasanın Olanakları

- Kaufmann, Matthias, *Aydınlanmış Anarşi*, çev. Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003.
- Kaufmann, Matthias, "Kantian Ethics and Politics", *International Encyclopedia of The Social and Behavioral Sciences* içinde, 2. Edition, Volume 13, Oxford, 2015, ss. 5-10.
- Özenç, Berke, *Hukuk Devleti, Kökenleri ve Küreselleşme Çağındaki İşlevi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.
- Schwartz, Maria, *Der Begriff der Maxime bei Kant*, LIT Verlag, Berlin, 2006.
- Strauss, Leo, *Doğal Hak ve Tarih*, çev. Murat Erşen&Petek Onur, Say Yayınları, İstanbul, 2011.

TOPLUMSALIN YİTİK ÖZNESİ YA DA METANIN FETİŞ KARAKTERİ

Vedat Ulvi ASLAN*

ÖZET

Metanın fetiş karakteri, özü itibariyle, maddi dünyada var olmayan toplumsal niteliklerin, maddi varlıklara içkinmiş gibi görünmesiyle ilgilidir. Böyle bir durumun, maddi dünyanın kendisiyle açıklanması mümkün olmayıp, bizzat toplumsal ilişkilerin kendisinden türediği açıktır. Ancak bu toplumsal ilişkilerin genel olarak değil, belirli bir öznellik dolayımında ele alınması zorunludur. Aksi takdirde maddi varlıkların belirli toplumsal biçimlere kendilerinde sahipmiş gibi görünmesi olgusunun açıklanması mümkün değildir.

Anahtar kelimeler: *Meta, Meta Fetişizmi, Metanın Fetiş Karakteri, Öznellik, Toplumsal Biçim, Değer.*

(The Missing Subject of the Social or the Fetish Character of the Commodity)

ABSTRACT

The fetish character of the commodity is essentially related to the case where the social properties that are nonexistent in the material world seem to be inherent in the material entities. Such a case is obviously not explicable in terms of the material world itself and arises from the social relations themselves. However, these social relations must be analyzed with reference to certain subjectivities through the mediation of which these relations are realized. How material entities seem to have some social properties in themselves cannot be explained if the subjectivities are not taken into account.

Keywords: *Commodity, Commodity Fetishism, Fetish Character of the Commodity, Subjectivity, Social Form, Value.*

* Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi öğretim elemanı
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2017 Bahar, sayı: 23, s.159-178
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Giriş

Toplumsal bilimlerin en temel sorunsallarından biri, öznelliğin tanımlanmasıdır, çünkü çoğunlukla verili kabul edilen toplumsal kategorilerin öznelliklere başvurulmaksızın açıklanması mümkün değildir. Buna karşılık, öznelliğe dair kavramsal tartışmaların toplumsal alanda kendine fazla yer bulmadığı söylenebilir. Toplumsal bilimlerde, böyle bir tartışma yürütülmediğinde, toplumsal süreçlerde ortaya çıkan biçimsel ifadelerin gözlemlenmesi ve bunların analiziyle yetinilmekte; bu biçimleri ortaya çıkaran süreçler göz ardı edilmektedir. Bu biçimlerin ortaya çıkması, doğrudan öznellik olgusuyla ilişkilidir ve bu nedenle öznelliğin kavramsal olarak ele alınmadığı bir durumda, toplumsal nesnelliğin ontolojisi boşlukta kalmaktadır.

Toplumsal ilişkilerin özneye dışsal nesnel süreçler olarak ele alınması, aynı sorunun bir diğer yönünü oluşturmaktadır ki, bu da, öznenin maddi dünyada mevcut olmayan olguları nasıl bildiği sorusunun tamamen göz ardı edilmesi, toplumsal süreçlerin aktörlerinin analizin dışında bırakılması ve sonuç olarak, öznellik sorunsalının metodolojik ve kavramsal tartışmalarda kendine yer bulamaması demektir.

Bu sorunun temelinde, toplumsal ilişkiler ve bu ilişkiler içinde biçimlenen öznelliklerin kendisi yer almaktadır. Toplumsal ilişkiler, bu ilişkiler içinde tanımlı öznellikler yaratır; dolayısıyla bu ilişkiler ve öznellikler, ontolojik olarak ortak bir nesnelliği paylaşırlar. Bu nedenle, bu ilişkilerin, öznelere, doğal süreçlermiş gibi görünmesi normal olan durumdur. Ancak bunun ima ettiği bir diğer husus, bilen ve eyleyen özne ile bilinen ve gerçekleşen süreçlerin karşılıklı olarak birbirini varsaymasıdır. Toplumsal bilimlerde kavramsal analizi zorunlu kılan asıl mesele de budur: toplumsal olgu ve süreçlerin neden bu biçimi aldığı sorusu, öznenin sorunsallaştırılmadığı bir analize dışsal kalmaktadır; çünkü öznelere için gerçeklik, bu biçimlerin bizatihi kendisi olmaktadır. Bu nedenle özneleşme, gerçekleşmesinin belirleyici unsuru (faili) oldukları toplumsal varoluşa içkindir.

Ancak öznellik, sadece toplumsal ilişkiler bağlamında tanımlı değildir, çünkü her toplumsal süreç, aynı zamanda maddi bir süreçtir ve toplumsal yeniden üretim, maddi ve toplumsal süreçlerin nedenselliğini eşzamanlı olarak içerir. Toplumsal yeniden üretim sürecinde doğrudan gözlemlenebilir olan şey, maddi olgu ve süreçler olduğu ve bunlar toplumsal nedenselliklerle ilişkilendirildikleri için, toplumsal nitelikler, öznelere kavrayışında, maddi varlıklara içkinmiş gibi görünür. Bu niteliklerin maddi

varlıklara içkinmiş gibi algılanmasının nedenselliği, maddi dünyada değil toplumsal süreçlerde aranmalıdır.

Marx'ın *Kapital*'in birinci cildinde, "Metanın Fetiş Karakteri ve Bunun Sırrı" başlığını taşıyan bölümde, belirli bir toplumsal yapıda ortaya çıkan özgül bir bilinç durumuna ilişkin bir analiz yapılmaktadır. Burada mevcut toplumsal yapıda tanımlı olan öznenin, maddi dünyaya toplumsal bir niteliği nasıl atfettiği tartışılmaktadır.

Bu yazıda, Marx'ın "metanın fetiş karakteri" olarak nitelediği duruma ilişkin yapmış olduğu analiz ele alınacaktır. Konunun, Marx'ın gençlik dönemi yazılarında ele alınan "yabancılaşma" olgusuyla bağlantılı olduğu açıktır. Ancak *Kapital*'deki tartışmanın kendi içinde özgün ve yabancılaşma kavramı bağlamında ele alınması mümkün olmayan boyutları bulunmaktadır. Dahası, Marx'ın buradaki analizinin, yabancılaşmanın kimi negatif çağrışımlarının ötesine gittiği ve yabancılaşma ile ilişkilendirilmesi mümkün olmayan bir öznellik sorunsalını ele aldığı düşüncesi, bu yazıya temel oluşturmaktadır. Yabancılaşma, genel olarak öznenin değil, öznenin belirli bir durumunu ele almaktadır. Bu nedenle, tartışma, *Kapital*'de sunulan çerçeveye ve metanın fetiş karakteri olgusuyla sınırlı tutulmuştur.

Metanın Fetiş Karakteri: Bazı Ön Tespitler

Metanın fetiş karakteri,¹ genel olarak, maddi varlıkların kendisinde var olmayan niteliklerin, onların cisimlerine içkinmiş gibi algılanması durumudur. Cohen, bunu, bir şeye, kendisinde olmayan güçler atfetmek olarak tanımlamaktadır.² Schulz ise, fetişizmin, toplumsal olan ile doğal olanın tersine dönmüş bir şekilde anlaşılmasına dayalı bir yanılma şekli

¹ *Kapital*'in Sol Yayınları baskısında ve Penguin'den çıkan İngilizce çeviride ilgili bölümün başlığı için "meta fetişizmi" kavramı kullanılmaktadır. İçerik yönünden bu iki kavramsallaştırma arasında bir fark olmasına karşın, bu ayrımın burada ele alınan konu bağlamında belirleyici olmadığını düşünmekteyiz. Diğer taraftan, ele alınan bölüm içerisinde Marx'ın her iki kavrama da yer verdiğini belirtmek gerekir. Bu yazı içerisinde bu kavramlar, çoğunlukla *Kapital*'deki ilgili bölümdeki anlamında kullanılmakta olup, bazen de yaygın anlamına göndermede bulunmaktadır. Bu kavramlar arasındaki ayrıma ilişkin olarak bkz. Schulz, *Marx's Distinction*; Hans Ehrbar, *Annotations to Karl Marx's Capital*, 2010, <http://content.csbs.utah.edu/~ehrbar/akmc.pdf>, erişim tarihi 03.05.2014.

² G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Genişletilmiş 7. Baskı, Princeton University Press, New Jersey, 2000, s. 115.

olduğunu ifade etmektedir.³ Cismin kendisinde var olmayan bir şeyin ona aitmiş gibi algılanması, elbette belirli toplumsal ilişkilerin bir sonucudur; ancak asıl sorulması gereken, bunun nasıl mümkün olduğu şeklindeki sorudur. “Metanın Fetiş Karakteri ve Bunun Sırrı” bölümünde Marx, bu soruya yanıt oluşturacak bir tartışma yürütmektedir. Marx, soyut toplumsal kategorilerin ve nesnelere atfedilen toplumsal anlamların gerçekliğinin sorgulanması, bu gerçekliğe bir anlamda bir “mekân” aranması bağlamında açıklamalar yapmakta ve bütün bunlarla bağıntılı olarak, toplumsal olguları “kendinde şeyler” olmaktan çıkararak bir öznellik anlayışının oluşturulmasına yönelik kavramsal bir çözümleme sunmaktadır.

Marx, *Kapital*'de, konuya şöyle bir ifade ile giriş yapmaktadır: “İlk bakışta bir meta, ne olduğu belli, basit bir şey olarak görünür. Ancak metanın analizi, onun, metafizik inceliklerle ve teolojik süslerle dolu hayli karmaşık bir şey olduğunu ortaya koyar.”⁴ Kullanılan bu ifadelerin, süslü bir anlatım sanatına başvurmakla ilgili olmadığını altını çizmek gerekir. Marx, bu ifadelerin birkaç satır aşağısında, ağaçtan yapılmış bir masanın, masa olduktan sonra hâlâ ahşap niteliğini koruduğunu, görülebilir ve dokunulabilir bir şey olarak var olduğunu; ancak *bir meta olarak* masanın, bu maddi varoluşunun dışında, artık duyularla algılanabilir olmayan özellikler kazandığını belirtmektedir.⁵

Burada, tartışılması gereken iki temel mesele bulunmaktadır. Birincisi, metanın duyusal olarak algılanabilir olmayan özelliklerinin ne olduğu ve nasıl tanımlandığı konusudur. Bununla bağlantılı ikinci husus ise, duyusal algı konusu olmayan bu özelliklerin nasıl kavranabildiği meselesidir. Yani bir yandan “duyusal olmayanın” nesnellığının, diğer

³ Guido Schulz, “Marx’s Distinction Between the Fetish Character of the Commodity and Fetishism”, 2011.

⁴ Karl Marx, *Capital, Volume I*, çev. Hans Ehrbar, <http://content.csbs.utah.edu/~ehrbar/akmc.pdf>, s. 129. Hans Ehrbar, *Kapital*'i 1890 yılında yayımlanan Almanca dördüncü baskısından İngilizceye çevirmiştir. İnternet üzerinden paylaştığı bu çeviri, eserin Almancası ve İngilizcesini birlikte sunduğu için, okuyucuya karşılaştırma olanağı da tanımaktadır. Yazıda *Kapital*'in Ehrbar tarafından yapılan bu çevirisine atıfta bulunurken “*Capital* (1890)” ifadesi kullanılacaktır. Tamamen çeviri ve elbette terim seçimine bağlı olarak ortaya çıkan yorum farkları nedeniyle başvurulmak zorunda kalınan farklı *Kapital* baskılarına atıfta bulunmak için şöyle bir tercih yapılmıştır: Penguin'den çıkan ve Ben Fowkes çevirisi olan İngilizcesi için “*Capital* (1976)” ve Yordam yayınlarından çıkan ve Mehmet Selik ve Nail Satlıgan çevirisi olan Türkçesi için “*Kapital* (2011)”.

⁵ Karl Marx, *Kapital: Ekonomi Politikin Eleştirisi, 1. Cilt*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam Yayınları, İstanbul, 2011, s. 81.

yandan bu nesnellikle bağlantılı (onu algılayan) öznelğin ne oldukları hususu, çift yönlü bir sorunsal olarak belirmektedir.

Birinci olarak, Marx, duyusal olarak algılanabilir olmayan niteliklerden bahsetmektedir. Yukarıda, “toplumsal nitelikler”den söz edildiğinde, bunların aslında duyusal algının konusu olmadığı ifade edilmişti. Bu şekilde, bir algı konusu olmama durumu, toplumsal bilimlerin konusu olan ilişkiler ve bu ilişkilerden türeyen kategorik olgular için değil sadece, aslında toplumsal yaşamın duyusal algının konusu olmayan (güven, sevgi, paylaşım, vb.) birçok yönüyle de ilgilidir. Burada karşımıza bir ikilik çıkmaktadır: toplumsal kategorilerin *kendileri* ve bunların gerçekleşme biçimleri.

Toplumsal olguların “kendileri olarak” kategorize edilmeleri, düşünsel olarak yapılan bir soyutlamadır; ama “gerçek bir soyutlamadır”.⁶ Dolayısıyla, “kendileri olarak” gözlemlenmesi mümkün olmayan toplumsal olgularla ilgili olarak, öncelikle bunların varoluşlarının ya da nesnelliklerinin⁷ tanımlanması ve algılanması sorunsalı ortaya çıkmaktadır. Fetişizm olgusunun, genel olarak, nesnelere, onlarda var olmayan bir takım nitelikler atfedilmesiyle ilgili olduğunu söylerken üzerinde hareket edilen zemini, bu kavramsal çerçeve oluşturmaktadır. Ilyenkov, bunu şöyle açıklamaktadır:

Fetişizmin bizatihi özü, kendi dolaylımsız algılanabilir biçimi içindeki nesneye, aslında bu nesneye ait olmayan ve onun duyusal olarak algılanabilir görünüşü ile ortak hiçbir yanı olmayan özellikler atfedilmesidir.⁸

Maddi varlıklara toplumsal ilişkiler dolayısıyla bir takım özellikler atfedilmesi olgusu, bizi, toplumsal kategorilerin “ne”liği (*whatness*) bağlamında bir tartışmaya götürmektedir. Nitekim eğer toplumsal kategoriler, kendileri olarak doğrudan maddi bir varlığa sahip değilse ve daha önemlisi, biz, toplumsal kategorilerin (politik iktisattan bir örnekle,

⁶ Bu kavrama ilişkin temel bir kaynak, Alfred Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*, MacMillan Press, Londra, 1978. Sohn-Rethel’in çalışması üzerine açıklayıcı bir kaynak, Anselm Jappe, “Sohn-Rethel and the Origin of ‘Real Abstraction’: A Critique of Production or a Critique of Circulation?”, *Historical Materialism*, Vol. 21, No. 1, 2013, s. 3-14.

⁷ Buradaki nesnellik kavramının maddi dünyaya göndermede bulunmadığını belirtmek gerekir. Bu nesnellik, esas olarak, “bilen özne”ye referansla tanımlıdır.

⁸ Edvard Vasilyevich Ilyenkov, *The Ideal in Human Activity*, Marxists Internet Archive, Pacifica, 2009, s. 257.

değerin) mevcudiyetini reddetmiyorsak, bu kategorilere bilişsel süreçlerle bağlantılı bir varoluş tanımlamak gerektiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda, Marx'ın fetiş karakter atfettiği metaya kısaca daha yakından bakmak, metanın bu fetiş karaktere nasıl sahip olduğu konusunda yürüteceğimiz tartışmaya giriş oluşturmaktır.

Meta Kavramı Üzerine

Meta, kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumlarda zenginliğin “temel biçimidir”.⁹ Buna göre, meta, nesnel bir olgu olarak zenginliğin tarihsel olarak aldığı belirli bir toplumsal biçimdir.

Marx metayı, *Kapital*'in ilk sayfasında, “her şeyden önce, taşıdığı özelliklerle şu ya da bu türden insan ihtiyaçlarını gideren dışsal bir nesne, bir şey” olarak tanımlamaktadır.¹⁰ Ancak meta, sadece ihtiyaçlarımızı karşılamamızı sağlayan bir nesne değildir; onun, bir de, değer niteliği bulunmaktadır. Bu durum, basitçe, günümüz toplumunda piyasada satılmak üzere sunulmuş her tür şeyin, bir yandan kullanım değeri niteliğine, diğer yandan ise değer niteliğine sahip olduğunu anlatmaktadır. Burada, metanın “mübadele değerinden” değil de, “değer niteliğinden” söz edildiğinin altını çizmek gerekir. Marx, *Kapital*'in başlarında bu ayrıma şu şekilde dikkat çekmektedir:

Bu bölümün başında, teknik olmayan bir ifadeyle, metanın hem kullanım değeri hem de mübadele değeri olduğunu söylememiz, kesin konuşmak gerekirse, yanlıştı. Meta, ya kullanım değeridir ya da kullanım nesnesi ve “değer”dir.¹¹

Bu ayrımın konumuz açısından önemi, metaya içkin bir nitelik (değer) ile bu niteliğin başka bir şeyde zorunlu ifade buluş biçiminin (mübadele değeri) kategorik olarak birbirinden farklı olmasıdır; çünkü “öz, görünmek zorundadır.”¹² Dahası, bu ayrımın yapılması ile yapılmaması arasındaki fark, bizzat “meta fetişizmi” şeklinde tanımlanan toplumsal durumla bağlantılı olarak hayli önemlidir. Zira öncelikle, değer, metanın tanımlayıcı bir özelliği olmasına karşın *maddesine* içkin değildir; ikinci

⁹ Marx, *Capital* (1976), s. 125.

¹⁰ Marx, *Kapital* (2011), s. 49. 0

¹¹ Marx, *Kapital* (2011), s. 72.

¹² Patrick Murray, “The Necessity of Money: How Hegel Helped Marx Surpass Ricardo’s Theory of Value,” Fred Moseley (der.), *Marx’s Method in Capital: A Reexamination*, Humanities Press, New Jersey, 1993 içinde, s. 40.

olarak, metaya içkin olan bu niteliğin “kendisi olarak” (*as itself*) algılanması mümkün değildir.¹³

Meta ile metanın maddesi arasında yapılan kategorik ayırım, metanın *nasıl* bir varoluşa sahip olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Marx’tan yaptığımız alıntıda, meta, *hem* bir kullanım değeri *hem* değer olarak tanımlanmıştı. Meta, dolayısıyla, aynı mekânda tanımlanması imkânsız—biri maddi diğeri toplumsal olmak üzere—iki farklı niteliği birden barındıran bir kategori olarak ortaya çıkmaktadır. Metanın “her şeyden önce” veya “ilk bakışta” bir nesne, bir yararlılık nesnesi olmasına karşılık, kapitalist üretim ilişkilerinin egemen olduğu toplumlarda metanın bu niteliği dolaysız olarak gerçekleşmemektedir; onun, önce, değer niteliğinin gerçekleşmesi zorunludur.

Burada, etkin olan iki tür nedensellik iç içe geçmiş bulunmaktadır. Bir metanın (yani metanın cisminin) öncelikle fiziksel olarak bir ihtiyacı karşılayacak niteliklere sahip olması zorunludur ve burada fiziksel dünyanın nedensellikleri geçerlidir.¹⁴ Diğer taraftan onun fiziksel varlığı ile tanımlı işlevinin gerçekleşebilmesi için, değer niteliğinin gerçekleşmesi, yani piyasada satılması zorunludur. Bu satma-satın alma sürecinde mübadelenin mantığı (kuralları değil), fiziki dünyanın nedenselliğiyle değil, toplumsal ilişkilerin nedenselliğiyle açıklanabilir bir husustur.

Meta, birbiriyle ilişkili ama birbirine indirgenmesi ve birbirinden türetilmesi mümkün olmayan iki farklı nitelikle birlikte tanımlıdır. Bu niteliklerin biri metanın maddesiyle ilişkili, diğeri bizzat meta denen olgunun insanlar arasında bir ilişkiyle tanımlı olmasıyla ilişkilidir. Duyusal algı düzeyinde meta, cismiyle duyusal algının konusu olabilmekte, buna karşılık değer, duyusal algının konusu olamamaktadır. Marx, bunu şöyle ifade etmektedir:

Meta cisminin duyusal kaba nesnelliğinin tam karşıtı olarak, onun değer nesnelliğine tek bir doğal madde zerresi bile girmez. Bundan dolayı, tek bir metayı dilediğimiz gibi evirip

¹³ Değer ile mübadele değeri arasındaki ayırım hayli önemli olmakla birlikte, daha geniş bir tartışmayı gerektirmesi nedeniyle bu ayrıma bu yazı içerisinde sadece bu ölçüde değinilmektedir. Ancak bu ayrıma ve bu ayrımı ortaya çıkaran zorunlu koşula yazının farklı yerlerinde farklı bağlamlarda değinildiğini belirtebiliriz.

¹⁴ Meta, kategorik olarak mal ve hizmetlerden oluşmaktadır. Hizmetler olarak nitelenen şeylerin, maddi anlamda, mallardan ayrıldığı açıktır. Ancak ne türden olursa olsun, hizmetlerin de mallar gibi bir takım fiziki süreçlere indirgenebilecekleri açıktır ve konunun özü itibarıyla hiçbir farklılık göstermemektedir.

çevirebilir olsak bile, bir değer cismi (*Wertding*) olarak meta, anlaşılmazlığını korur.¹⁵

Marx, *Kapital*'in bir başka yerinde "henüz hiçbir kimyacı, inci ya da elmasta mübadele değeri keşfetmedi"¹⁶ derken de aynı şeyi kastetmektedir.¹⁷ Böylelikle Marx, toplumsal nesnellüğün maddi dünyanın kendisinde aranmasının yanlış olduğunun altını çizerken, toplumsal olanın nesnellüğüne ilişkin tartışmanın zeminini de belirlemiş oluyordu.

Toplumsal Nesnellik

Yukarıdaki altbölümde yapılan tartışmada, metanın biri kullanım değeri (maddi), diğeri değer (soyut ya da toplumsal) olmak üzere iki niteliği birden barındıran bir toplumsal kategori olduğu ifade edildi. Toplumsal nitelikler, insanlar arasında tanımlı ilişkilerden türemekte olup, dışsal bir ifade biçimi kazanmaktadır. Bu ilişkiler, insanların kendi aralarında, maddi varlıklar hakkında kurdukları bir ilişkidir. Searle'ün "kolektif yönelimsellik" (*collective intentionality*) kavramıyla kastettiği şey, esas olarak budur.¹⁸ Ancak toplumsal ilişkilerin ve bu ilişkilerden doğan soyut kategorilerin kavranışı, duyuşal düzlemde tanımlı algı süreçlerinden özünde farklıdır; çünkü burada duyuşal algının konusu olabilecek bir nesnellik mevcut değildir. Maddi bir dünyada yaşayan insanların kendi aralarındaki ilişkilerde "soyut" olarak nitelenen kategorik olgular yaratmaları ve bunların kavranış biçimi, metanın fetiş karakteri bağlamında konunun özünü oluşturmaktadır.

İnsanın, kendi tikelliği içinde, yalnızca kendisi ile maddi dünya arasındaki ilişkide bir öznellik kazandığını söyleyebiliriz.¹⁹ Bu öznelüğün karşısında yer alan nesnellik, tikel bir varlık olarak insan için sadece maddi bir nesnelliktir. Ancak insanın bu maddi dünya ile ilgili ya da bu maddi dünya hakkındaki öznelüğü, toplumsal bir ilişkinin dolayımını gerektirmeye başladığında ve insanın kendi dışındaki maddi çevre ile ilişkisi aynı

¹⁵ Marx, *Kapital* (2011), s. 60.

¹⁶ Marx, *Kapital* (2011), s. 92.

¹⁷ Konumuzu doğrudan ilgilendirmese de, değer nesnellüğünün soyut emek ile; metaların değer nesnellüğünün, Marx'ın aynı toplumsal birim olarak tanımladığı insan emeği ile ilişkili olduğunu belirtmek gerekir.

¹⁸ John R. Searle, *The Construction of Social Reality*, The Free Press, New York, 1995, s. 23-24.

¹⁹ Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, genişletilmiş 2. baskı, der. David Frisby, Routledge, Londra, 1990, s. 63.

zamanda toplumsal bir boyut kazandığında, öznellik, salt maddi dünya ile ya da maddi dünyaya referansla tanımlı bir olgu olmaktan çıkmaktadır. Bu ayrımla ilgili olarak, farklı bir bağlamda, Marx'ın soyut emek tanımlamasına gönderme yapan Sohn-Rethel, bu soyutluk niteliğinin emekten değil mübadeleden kaynaklandığını belirtirken, emek faaliyetinin kendisini maddi bir süreç olarak almaktadır.²⁰ Bu tespit, soyut bir niteliğin somut bir kategori olarak emekle ilişkilendirilmesindeki soruna dikkat çekmesi ve mübadeleyi bir ilişki olarak öne çıkarması açısından önem arz etmektedir. Böylelikle, burada toplumsal ilişkilerin öznesinin, maddi süreçlere değil, toplumsal süreçlere referansla tanımlanması gerektiği iddia edilmiş olmakta; toplumsal ilişkilerin öznelinin tanımlanacağı zeminin maddi dünya olamayacağı vurgulanmaktadır. Bu nedenle, iktisadi ilişkilerin öznesi eğer meta ile ilişkilendirilecekse, buna temel oluşturan unsur, kullanım değeri değil, toplumsal bir ilişki olarak değerdir. Backhaus, bunu, şu şekilde ortaya koymaktadır:

Dolayısıyla, iktisadi nesnellik ya da “değer nesnelliği, kendi yasalarına göre oluşmuş ve ‘kendinde’ olanın [*what it is 'in itself'*] arkasında gizlenmiş bir ‘ikinci tabiat’ olarak kendine özgü bir nesnellik örneğidir. . . . Genç Marx, bu konumu, şöyle özetlemektedir; iktisadi nesne, ‘insanın dışında bir nesnedir’ . . . insanın ve doğanın dışında bir nesnedir. Böyle olmasının nedeni, ilkinin gerçekten duyuşsal olarak algılanabilmesi, buna karşılık ikincisinin, Marx'ın ‘duyuşsal duyu-ötesi şeyler’ [*sensuous supersensuous things*] olarak nitelediği karmaşık yapılardan oluşmasıdır. Bu ikincisi, akademik literatürde ‘maddi olmayan’, ‘düşünsel’ vs. denilen yapıları . . . içermektedir. Böylelikle toplumsal ‘nesnellik’, kendisini, maddi değil de, ‘duyu-ötesi’ bir şey olarak ortaya koymaktadır.²¹

Duyusal bir nesnenin, “duyu-ötesi” nitelikler kazanması, metanın fetiş karakterine ilişkin tartışmanın özüyle doğrudan ilgilidir; zira mesele, bunun nasıl mümkün olduğudur. Bu durum, öncelikle toplumsal nesnellik kavramıyla ve bu kavramsallaştırmanın varsaydığı belirli bir öznellik

²⁰ Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour*, s. 6.

²¹ Hans-Georg Backhaus, “Between Philosophy and Science: Marxian Social Economy as Critical Theory”, Werner Bonefeld, Richard Gunn ve Kosmas Psychopedis (der.), *Open Marxism: Volume 1: Dialectics and History*, Pluto Press, Londra, 1992 içinde s. 61.

doğrudan ilişkilidir. Şimdi, Marx'ın metanın fetiş karakterine ilişkin yazdıklarına bu kavramsal zeminde bakabiliriz.

Metanın Fetiş Karakteri

Metanın fetiş karakteri üzerine Marx'ın yaptığı tartışma, özne-nesne ilişkisine dair çok önemli olduğunu düşündüğümüz bir kavramsal analiz sunmaktadır. Marksist değer teorisi tartışmalarında "değer biçimi" olarak adlandırılan okulun öncüsü kabul edilen Rubin'e göre, fetişizm teorisi, Marx'ın bütün iktisadi sisteminin ve özel olarak da değer teorisinin temelini oluşturmaktadır.²² Buna karşılık meta fetişizmi, bu kavramsal içeriğe uzak yorumlara da gayet açıktır. Örneğin *Kapital*'in çevirmeni Bilgi,²³ *Kapital* üzerine yazdığı kitapta meta fetişizmi konusunda şöyle bir tanımlama yapmaktadır:

İnsan ürünü olan ağaçtan yapılmış masa, meta haline gelmekle adeta bağımsız bir kişilik kazanmış ve üreticisi üzerinde egemenlik kurmaya başlamıştır. Masa-meta için geçerli olan bütün metalar için de geçerli olduğu gibi, meta üretiminin yaygınlaşması ile bu egemenliğin sınırları da genişlemekte ve insanoğlu metalar dünyasında ne yapacağını bilemez hale düşmektedir. Diyelim bugün A marka otomobil, gereksinmeden çok moda olduğu için piyasayı kaplamakta ama ertesi gün çıkartılan B marka otomobil onun pabucunu dama atıvermektedir. Bütün beyin yıkama araçları şu ya da bu meta için tüketiciyi koşullandırmakta, falan koku ya da filan kumaş kişiliğinizi oluşturan biricik öge olarak benimsetilmektedir.²⁴

Bu ve benzeri yorumlarda dikkati çeken şey, meta kavramı kullanılarak, aslında kullanım değeri üzerinden bir analiz yapılıyor oluşudur. Dahası, burada iddia edilen şeylerin sadece kapitalist üretim ilişkileriyle sınırlı olmayabileceği ve genel olarak toplumsal kimliklerle bağlantılı olduğu açıktır. Konunun formel bir mantık çerçevesinde ele alınması, buradaki asıl sorundur ve Marx'ın yürütmüş olduğu kavramsal tartışmayı ne ölçüde yansıttığı hayli tartışmalıdır. Meta fetişizmi konusunda

²² Isaac Illich Rubin, *Essays on Marx's Theory of Value*, Black&Red, Detroit, 1972, s. 5.

²³ Allattin Bilgi, *Kapital*'in, ilk baskısı Sol Yayınları'ndan 1965 yılında çıkan Türkçe baskısının çevirmenidir.

²⁴ Alaattin Bilgi, *Kapital: Özet ve Kılavuz*, Yurt Kitap-Yayın, Ankara, 1992, s. 91.

yukarıdaki alıntıya benzer yaklaşımlar, genellikle iki unsuru içinde barındırmaktadır. Meta fetişizmi, bir yandan, doymak bilmez bir şekilde sürekli olarak her şeyin daha fazlasına ve daha yenisine sahip olmak arzusu olarak anlaşılmaktadır. Günümüz toplumunda tüketimcilik olarak adlandırılan bu toplumsal patolojinin hayli güçlü olduğunu, dolayısıyla terimin bu şekilde anlaşılma eğiliminin buradan kaynaklandığını söylemek mümkün görünmektedir; ama Marx'taki anlamıyla meta fetişizminin böyle bir içeriğe indirgenebileceğini söylemek de o ölçüde güçtür.

İkinci olarak meta fetişizmi, öznesi oldukları süreçlerde insanların kendi iradelerini, kendi emeklerinin ürünü olan meta üretimi ve mübadele süreçlerine bilinçsizce teslim ettikleri, üretim ilişkilerinin toplumsal içeriğinin gözden kaçtığı ve daha önemlisi, insanlar arasındaki ilişkinin nesnelere arasında bir ilişki olarak görüldüğü şeklinde yorumlanmaktadır. Genel olarak “yabancılaşma” kavramına karşılık gelen bu ikinci yorum, bu yazıda sunulmaya çalışılan içeriğe daha yakın sayılsa da, yine de konunun özünden belli açılardan hayli uzaktır. İnsanlar arasındaki ilişkinin *nasıl* olup da nesnelere arasında bir ilişki olarak görüldüğü ve nesnelere dünyasının insanlar dünyasını *nasıl* belirlediği hususuna dair bir açıklama getirilmediği sürece, bunların bir takım romantik tepkilerden kaynaklanan tespitler olmanın ötesine geçmesi mümkün değildir. Hepsinden önemlisi, insanın “genel olarak” ya da tarih dışı bir özünün olup olmadığı, asıl tartışılması gereken konudur. Yabancılaşma, terim olarak, böyle bir özü varsaymakta, böylelikle insana, kendi toplumsallığının ötesinde tarih ötesi bir öznellik ve bilinç durumu atfetmektedir. Böyle bir yaklaşım, insanın kendi bilinç durumuyla doğrudan bağlantılı fetişizm olgusunu, bir yanlısıma düzeyine indirgemektedir ki, bu yazıda ileri sürülen temel fikir, bunun yanlısıma olmayıp, belirli bir toplumsallığın ürünü olduğu; nesnelere fetiş niteliği atfetme olgusunun, belirli toplumsal ilişkiler içinde edinilen öznellik dolayısıyla bağlantılı olduğu şeklindedir.

Bu ikinci yoruma daha yakın bir tespiti, Geras'ta görmekteyiz. Geras, kapitalist toplumda fetişizm olgusunun kendisini insanlara, yanlısıma ve egemenlik olmak üzere iki şekilde dayattığını belirtmektedir.²⁵ Geras'ın analizi, daha çok, öz ve görüntü şeklinde bilinen ikilik bağlamına oturmaktadır. Geras doğrudan söylemese de, bu ikiliğe dayandırılan yaklaşımlarda, görüntünün altındaki öz ortaya çıkarılarak, bu üretim ilişkilerinin yarattığı yanlısımanın aşılmasının yolunun açılmış olacağı kabulü söz konusudur.

²⁵ Norman Geras, “Essence and Appearance: Aspects of Fetishism in Marx's *Capital*,” *New Left Review*, No. 65, s. 72.

Bu tespitlere belli ölçüde katılmak mümkün olsa da, bu yaklaşımın bir temenni olmanın ötesine geçme kapasitesinin sınırlı olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü meta fetişizmi olarak adlandırılan toplumsal durum, her şeyden önce, bu üretim ilişkilerini yeniden üreten, bu ilişkileri akılcılaştıran, ama en önemlisi, bu ilişkilerin zihinsel düzeydeki karşılığını oluşturan bir kavrayışı gerektirmektedir. Dolayısıyla, meta fetişizmi ve bununla ilişkilendirilen zihinsel durumlar, basitçe bir yanılsama olarak görülemez. Metanın “mistik karakterinin” metanın kullanım değerinden veya cisminde ve metanın değer büyüklüğünü belirleyen koşullardan kaynaklanmadığını belirten Marx, bunu bir yanılsama olarak dile getirmemektedir. Bunun nedenlerinden birini Marx, şu şekilde ifade etmektedir:

İnsan yaşamının biçimleri hakkındaki düşünceler ve dolayısıyla bunların bilimsel analizi, genel olarak, gerçek gelişmenin tersi bir yol izler. Analize, *post festum* (iş olup bittikten sonra) ve dolayısıyla gelişim sürecinin tamamlanmış sonuçlarıyla başlanır. Emek ürünlerine meta damgasını vuran ve dolayısıyla meta dolaşımı için gerekli olan biçimler . . . toplumsal yaşamın fiziksel biçimlerinin kararlılığını kazanmış bulunur.²⁶

170

Bu alıntıda ifade edildiği gibi, insanlar, belirli biçimler (örneğin meta, değer vs.) olarak ortaya çıkan toplumsal ilişkileri analiz etmeden önce yaşarlar; kavramları analiz etmeden önce kullanır, onlarla düşünürler. Böylelikle bu biçimler ile bu biçimleri ortaya çıkaran toplumsal ilişkiler arasındaki bağ, doğrudan bu biçimlerle düşünen insanlar açısından kopmuş olmakta; daha doğrusu özdeki ilişkiler bu biçimlere bürünmektedir. Ancak daha önemlisi, bu biçimlerin, her zaman, belirli maddi varlıklarda ifade bulmasıdır. Örneğin bir toplumsal ilişki olan değer, mübadele ilişkisinde somut olarak bir metanın cismi aracılığıyla ifade bulmakta ve nicel bir biçim kazanmakta; metanın cismi, değer taşıyıcısı haline gelmektedir.

Marx, tartışmasını meta bağlamında yürütmektedir. Dolayısıyla, ele alındığı şekliyle, kapitalist meta üretimi ilişkileri içinde yer alan bireyler, kendi emekleri ile bu emeğin ifade buluş biçimi arasındaki bağıntıyı görememekte, bu biçimleri “kendinde şeyler” olarak algılamaktaydılar. Böylelikle insanlar, kendi emeklerinin toplumsal niteliğinin kazanmış olduğu toplumsal bir biçim olan para ile kendi emekleri arasında hiçbir bağ kuramaz hale gelmekteydiler. Ancak yukarıda belirtildiği gibi, bu, basit bir yanılsama değildi:

²⁶ Marx, *Kapital* (2011), s. 85.

Ancak bireysel emeğin toplumsal niteliğini ve dolayısıyla bireysel üreticiler arasındaki ilişkileri açık bir şekilde sergilemek yerine, şeylerin sanki fiziki olan özelliklerinin arkasında gizleyen şey, metalar dünyasının nihai biçimi olan, para biçimidir. Kaban veya çizmelerin ketenle arasındaki ilişkinin, ketenin soyut insan emeğinin genel cisimleşmesi olarak kurulduğunu söylersem, bunun ne kadar tuhaf bir ifade olduğu ortadadır. Ne var ki, kaban ve çizme üreticileri kendi metaları ile genel eş değer olarak keten (ya da en küçük bir değişiklik yaratmayacak şekilde, altın ve gümüş) arasında bir ilişki kurduklarında, kendi bireysel emekleri ile toplumun toplam emeği arasındaki ilişkiyi tam olarak bu tuhaf biçim içinde tecrübe ve ifade ediyor olmaktadırlar.²⁷

Marx, burada, ilişkilerin “tuhaf biçimde” görünmesinden söz ederken, bu ifadeyi, insanların bu yanılsamadan kolaylıkla kurtarılabilceğini anlatmak için değil, bizzat toplumsal ilişkilerin üreticilerin gözünde bu haliyle görüldüğünü vurgulamak için kullanmaktadır. Marx’a göre böyle bir görüntüyü oluşturan insanların zihinleri değil, bizzat toplumsal ilişkilerin kendisidir. Konuyu daha çarpıcı bir şekilde ortaya koyan şu ifadeler, yine Marx’a aittir:

Kendi özel emekleri arasındaki toplumsal ilişkiler, üreticilere, *olduğu gibi görünür*; yani kendi emek süreçleri süresince kişiler arasındaki toplumsal ilişkiler olarak değil, tersine, kişiler arasında *maddi ilişkiler* ve *şeyler arasında toplumsal ilişkiler* olarak görünür.²⁸

Bu alıntıdaki en çarpıcı ifadenin, “olduğu gibi görünmek” şeklindeki söz dizisi olduğunu vurgulamak gerekir. Bu toplumsal ilişkiler içinde yer alan emekçiler, olan bir şeyi gerçekte olduğundan farklı görmemekte, tersine, olduğu gibi görmektedirler; bu görüntü, bu haliyle, gerçeğin kendisidir. Buradan şu sonucu çıkarmak mümkündür: Marx için, bu toplumu oluşturan bireyler (ya da daha spesifik olarak meta üreticileri) açısından, yanlış görünen bir şey bulunmamaktadır. Eğer bir yanlışlık tanımlanacaksa, bu, yalnızca, belirli biçimler alan toplumsal ilişkilerin özünü analiz eden özne (örneğin Marx’ın kendisi) açısından tanımlanabilir. Ancak bu, Marx’ın ortaya koymaya çalıştığı nesnel durum açısından anlamlı değildir; zira Marx, metanın fetiş karakterinin yanlış bir şey olduğunu anlatmaya çalışmamakta

²⁷ Marx, *Capital* (1890), s. 148-149.

²⁸ Marx, *Capital* (1890), s. 138.

(çünkü bir olgudur); esas olarak, böyle bir niteliği ortaya çıkaran toplumsal ilişkileri analiz etmektedir. Bunu, süreci “olduğu gibi” ortaya koyarak yapmakta, nesnel bir analiz sunmaktadır. Marx, bu görüntüyü, bu toplumsal ilişkilerin öznelere açısından bir yanılısama olarak ifade etmenin çok eksik olacağını vurgulamaktadır. Bu nedenle, öznellik, yani belirli toplumsal ilişkiler içinde gerçeklik kazanan belirli bir bilme ve eyleme biçimi, bizi, kimilerinin yabancılaşma ve yanılısama hâli olarak nitelediği toplumsal olgunun ontolojisine götürmektedir. Dolayısıyla, nesnelere atfedilen toplumsal nitelik (fetiş karakter) ile öznellik arasındaki ilişki, asıl tartışılması gereken hususu oluşturmaktadır.

Metanın Fetiş Karakteri ve Öznellik

Bu yazının temel iddiası, öznellik kavramına başvurulmadan metanın fetiş karakterinin (ya da meta fetişizminin) anlaşılamayacağı şeklindedir. Bu, metanın fetiş karakteri, meta cisminin için, dolayısıyla insanı çevreleyen maddi dünyada tanımlı bir şey olmadığı için böyledir.²⁹ Burada, temel bir soru karşımıza çıkmaktadır: toplumsal nitelikler, maddi dünyaya ait varlıklara için değilse, bu nitelikler “nerede” ve “nasıl” mevcuttur?

Bu soruya yanıt oluşturacak bir tespiti öncelikle Marx’tan almak yerinde olacaktır: “O halde” demektir Marx, “meta biçimini alır almaz, emek ürününün anlaşılmaz bir karakter kazanması nereden kaynaklanıyor? Açık şekilde, bu biçimin kendisinden.”³⁰ Açıkçası, bu tanımın ne ölçüde yeterli bir tanım olduğu hayli tartışmalıdır; çünkü “bu biçimin kendisinden” şeklinde yapılan açıklama (üstelik, önünde, “açık şekilde” gibi bir ibare varken), “biçim” kavramı ile anlatılmak istenen şeye bir açıklık getirilmediği sürece yeterli görünmemektedir.

Marx’ın yanıtını şu şekilde yeniden yazabiliriz: emek ürününün almış olduğu meta biçimi, bizatihi bu anlaşılmazlığı yaratan şeyin kendisidir. Emek ürününün meta biçimini alması, ürünün fiziksel anlamda bir biçim değiştirmesi anlamına gelmemektedir, zira emek ürünü ile metanın maddesi aynı şeydir. Nitekim Marx’ın, metada hiçbir değer atomu bulunmadığını söylerken anlatmak istediği budur.

²⁹ Burada benimsenen yaklaşım, meta bağlamında yapılan bu analizin, iktisadi olsun ya da olmasın, toplumsal ilişkilerin belirli biçimler kazandığı ve bu biçimler ile onları ortaya çıkaran ilişkiler arasındaki bağın, öznelere gözünde görünmez hale geldiği tüm süreçler için geçerli olduğu şeklindedir.

³⁰ Marx, *Kapital* (2011), s. 82.

Eğer emek ürünü meta biçimini aldığı anda, kendisinde nesnel anlamda bir değişiklik olmuyorsa, bu “biçim” olgusunun anlamının aranması gereken yer, öznenin kendisi olmalıdır. Bu basit görünüşlü akıl yürütmenin bize gösterdiği esas olarak şudur: bir şeyin toplumsal niteliğinden söz edildiğinde (emek ürününün meta biçimini alması), bu nitelik, bir tek, toplumsal ilişkiler bağlamında mevcudiyet kazanmaktadır ve bu toplumsal ilişkiler yalnızca belirli öznelliklerle bağlantılı olarak tanımlıdır.

Ancak konu sadece bununla sınırlı değildir. Yukarıda değinildiği gibi, toplumsal süreçlerin gerçekleşmesi, aslında birbirinden ayrı fakat birbirini varsayan—biri maddi, diğer toplumsal süreçlerde tanımlı—iki tür nedenselliğin gerçekleşmesi anlamına gelmektedir. Meta, bu iki nedenselliğin içkin olduğu toplumsal bir kategoridir. Kapitalist toplumda meta, ilişkili olduğu tüm toplumsal ve maddi süreçlerle bağlantısı temelinde, içinde yaşadığımız toplumun tanımlayıcı unsurlarından biridir. Açık ki, toplumsal bir kategori olarak metanın, kavramsal içeriğiyle mevcut toplumsal yapıya dair ifade ettiği bilginin taşıyıcısı, cisim olarak kendisi değil, bu toplumsal ilişkiler içinde ve bu ilişkiler aracılığıyla oluşmuş öznelerdir. Emek ürününe dair “esrar”, işte bu nedenle meta biçiminin kendisinden kaynaklanmaktadır; çünkü öznelerde belirli bir bilinç durumu ve eylem biçimi olarak ortaya çıkan şeyin üründe ifade buluşu, ürünün insanların gözünde belirli bir biçime sahip oluşudur. Bu biçim, içinde yer alınan toplumsal ilişkiler dolayımında ortaya çıkan algılama tarzının zorunlu bir sonucudur. Bu görme biçimi nedeniyle “değer, her emek ürününü toplumsal bir hiyeroglif” çevirmektedir.³¹ Marx, vurgulamak istediğimiz hususu, özlü bir şekilde anlatmaktadır:

Emek ürünlerinin metalar, yani duyuşal olarak algılanamaz ya da toplumsal şeyler haline gelmesinin nedeni işte budur. Benzer bir şekilde, bir şeyin görme sınırı üzerindeki ışık etkisi, kendisini, görme sınırının kendi öznel duyarlılığı olarak değil, gözün dışındaki bir şeyin nesnel biçimi olarak gösterir.

Görme eylemindeki öznel boyut, görme eyleminin gerçekleşme sürecinin içsel nedenlerinden kendini gizlemekte; görme eyleminin doğurduğu bilgi, dışsal nesnenin kendisiyle özdeşleştirilmektedir. Görme eyleminde, etkileşim halinde iki nesnel varlık bulunmaktayken, değer, böyle bir maddi varlığa sahip değildir. Değer ilişkisinde, “insanlar için şeyler

³¹ Marx, *Kapital* (2011), s. 84.

arasındaki hayal ürünü bir ilişki biçimini alan, insanların kendilerinin belirli toplumsal ilişkisinden başka bir şey değildir".³²

Meta biçimi, emek ürününe bu biçimi kazandıran öznellikten ayrı bir varoluşa sahip değildir. Nasıl ki insanların olmadığı bir dünyada para, kendi nesnesinden başka bir şey değildir ve para olma işlevinin taşıyıcısı olmaktan çıkmaktadır, meta biçimi de, nesnenin kendisinde tanımlı bir şey değildir. Bu biçim, bu biçimsel varoluşa gerçeklik kazandıran öznenen bağımsız tanımlı değildir.

Metanın Fetiş Karakteri Analizinden Çıkan Kimi Sonuçlar

Bu yazıda bir yandan toplumsal bilimler metodolojisiyle bağlantılı olarak özne-nesne ilişkisi ele alındı; diğer yandan, toplumsal bilimlerdeki kavramsal analizde kritik bir öneme sahip olan, toplumsal niteliklerin maddi varlıkların kendi içkin özellikleriymiş gibi görünmesi sorunsalı tartışıldı. Bu iki kavramsal mesele, Marx'ın *Kapital*'inin "Metanın Fetiş Karakteri ve Bunun Sırrı" başlıklı bölümündeki tartışmayla doğrudan bağlantılıdır.

Metanın fetiş karakteri, nesnelere (emek ürünlerine) toplumsal ilişkiler dolayımıyla bir takım toplumsal nitelikler atfedilmesi durumunu anlatmaktadır. Bu olgunun kavramsal analizi, yalnızca içinde yaşadığımız toplumsal yapı itibarıyla ne türden bir özneliğin ortaya çıktığının tartışılması anlamına gelmemekte, aynı zamanda toplumsal bilimlere ilişkin kavramsal ve metodolojik bir tartışmada bu özneliğin tanımlanmasının önemini ortaya koymaktadır; çünkü metanın fetiş karakterine ilişkin kavramsal analiz, maddi dünyada var olmayan ama özne açısından algılanabilir olan niteliklerin nasıl var oldukları ve nasıl bilindikleri sorunsalını tartışma konusu yapmaktadır.

Maddi dünyada var olmayan toplumsal kategorilerin varoluşu, toplumsal ilişkiler aracılığıyla gerçeklik kazanan öznellikler dolayımında tanımlıdır. Oysa bu kategoriler, onları var eden süreçlerden bağımsızmış gibi ele alınarak, yanlış bir şekilde "kendinde şeyler" olarak algılanmaktadır. Böyle bir algılamanın salt bir yanılsama olarak görülmesi de doğru değildir, çünkü bu algılama tarzını mümkün kılan bir toplumsal nesnellik mevcuttur. Bu nesnellığın gerçekleştiği süreçlerde öznellik, belirleyici bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, toplumsal süreçlerin ve bu süreçlerden doğan toplumsal kategorilerin analizi, özneliğin kavramsal düzeyde bir

³² Marx, *Kapital* (2011), s. 82.

sorunsal haline getirilmesini gerektirmektedir. Öznellik, bu bağlamda sorunsallaştırılmadığında, incelenen toplumsal ilişkilerin ve bu ilişkilerden türeyen niteliklerin toplumsal bilimcilerin gözünde “şeyleşmesi” de kaçınılmaz olmaktadır; çünkü gerçeklikleri salt kendinde tanımlı olmayıp, varoluşları, kendileri dışında bir takım süreçleri ve öznellikleri varsayan bu kategoriler, bu şekilde ele alındığında, kendinde şeylere dönüştürülmektedir. Toplumsal kategorilerin kendinde şeylere dönüştükleri sürecin öbür yüzünde, öznenin de, öznelliklerin olduğu toplumsal süreçlerden bağımsız olarak “kendinde şey” olarak mevcut olduğu şeklindeki yanlış algılama söz konusudur. Bu algılama biçimi, daha özlü bir ifadeyle, öznenin, toplumsal ilişkilere ve bu ilişkilerden doğan kategorilere dair bilgisinin kaynağının bu özneleşmenin kendisi olduğu gerçeğinin göz ardı edilmesi demektir.

Öznenin neyi, nasıl bildiği sorusu, bu bağlamda büyük önem taşımaktadır; çünkü belirli toplumsal ilişki ve kategorilerin bilgisi, duyuşsal algının konusu olmadığı için, bu toplumsal ilişkilerin öznesi olmayı gerektirmektedir. Bu bilme biçiminin temeli sorgulanmadığı zaman, yani toplumsal bilimlerde öznellik sorunsallaştırılmadığında, bilinen şey, bağlantılı olduğu toplumsal ilişkilerden bağımsız bir varoluşa sahipmiş gibi kavranmakta ve öznenin gözünde kendinde şeye dönüşmektedir. Toplumsal ilişkiler, gerçekleşme sürecinde, kendileri dışında bir takım ifade biçimleri kazanırken, toplumsal niteliklerin maddi varlıklara içkinmiş gibi algılanması böyle mümkün hale gelmektedir. Metanın fetiş karakteri, bu bağlamda, insanlar arasındaki ilişkilerin, emek ürünü olan somut nesnelere içkin nitelikler olarak görünmesi olgusudur. Metanın fetiş karakteri, somut olarak üretilen üründe değil, ilişkide tanımlı bir olgudur; bu nedenle bir ilişki olarak değer üretildiği süreçlerde tanımlı öznellikler dolayısıyla gerçeklik kazanmaktadır.

“Metanın fetiş karakteri” kavramsallaştırması bağlamında yürütülen tartışmanın, “yabancılaşma” olarak nitelenen toplumsal durumdan farklılığının altının çizilmesi önemlidir; zira yabancılaşma, insana ait belirli bir “öz” olduğu fikrini çağrıştırmakta, böylelikle belirli bir toplumun ortaya çıkardığı özneliğin, kendine özgü tanımlayıcı özelliklere sahip olduğu (“öz”ün tarihsel olduğu) fikrinden uzaklaşmaktadır. Oysa her toplumsal ilişki, aynı zamanda, bu ilişkiler içinde yaratılmış olan öznelliklerle birlikte vardır. Bu öznellikler, toplumun maddi olarak yeniden üretilmesinin dolayımını oluşturan toplumsal ilişkilerin ve bu ilişkilerin nedenselliğinin taşıyıcısıdır. Dolayısıyla öznelliklerin yerleştirilecekleri bağlam, bu maddi ve toplumsal süreçlerin eşzamanlı gerçekleştiği süreçlerdir. Bu öznellikler,

toplumsal yeniden üretim için maddi ve toplumsal nedenselliklerin taşıyıcısı olmakla birlikte, genel olarak bu iki nedensellik arasında zorunlu bir gereklilik ilişkisi olmaması, öznelliklerin tarihselliğine işaret etmektedir. Bu nedenle toplumsal analizde öznelliğin sorunsallaştırılmaması halinde, hem bu ilişkilerin nasıl yeniden üretildiği, hem de bu ilişkilerin tarihselliği hususunun analize dahil edilmesi mümkün olmayacaktır.

KAYNAKÇA

- Amariglio ve Callari (1989), "Marxian Value Theory and the Problem of the Subject: The Role of Commodity Fetishism", *Rethinking Marxism*, Vol. 2, No. 3, s. 31-60.
- Backhaus, Hans-Georg, "Between Philosophy and Science: Marxian Social Economy as Critical Theory", Werner Bonefeld, Richard Gunn ve Kosmas Psychopedis (der.), *Open Marxism: Volume I: Dialectics and History*, Pluto Press, Londra, 1992 içinde s. 54-92.
- Bilgi, Alaattin, *Kapital: Özet ve Kılavuz*, Yurt Kitap-Yayın, Ankara, 1992.
- Carver, Terrell (1975), "Marx's Commodity Fetishism", *Inquiry*, 18:1, 39-63.
- Cohen, G.A., *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Genişletilmiş 7. Baskı, Princeton University Press, New Jersey, 2000.
- Ehrbar, Hans, *Annotations to Karl Marx's Capital*, 2010, <http://content.csbs.utah.edu/~ehrbar/akmc.pdf>, erişim tarihi 03.05.2014.
- Geras, Norman, "Essence and Appearance: Aspects of Fetishism in Marx's *Capital*", *New Left Review*, No. 65, s. 69-85.
- Iacono, Alfonso Maurizio, *The History and Theory of Fetishism*, çev. V. Tchernichova ve M. Boria, Palgrava Macmillan, Hampshire, 2016.
- Ilyenkov, Edvard Vasilyevich, *The Ideal in Human Activity*, Marxists Internet Archive, Pacifica, 2009.
- Jappe, Anselm, "Sohn-Rethel and the Origin of 'Real Abstraction': A Critique of Production or a Critique of Circulation?", *Historical Materialism*, vol. 21, no. 1, 2013, s. 3-14.
- Knafo, Smauel, "The Fetishizing Subject of Marx's *Capital*", *Capital&Class*, vol. 26, no. 1, 2002, s. 145-175.
- Marx, Karl, *Capital: Critique of Political Economy*, Volume I, çev. Ben Fowkes, Penguin, Londra, 1976.
- Marx, Karl, *Das Kapital, Volume I*, Dördüncü Baskı, çev. Hans Ehrbar, <http://content.csbs.utah.edu/~ehrbar/cap1.pdf>, 1890, erişim tarihi 19.10.2016.
- Marx, Karl, *Kapital: Ekonomi Politîğin Eleştirisi*, 1. Cilt, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam, İstanbul, 2011.
- Murray, Patrick, "The Necessity of Money: How Hegel Helped Marx Surpass Ricardo's Theory of Value," Fred Moseley (der.), *Marx's Method in Capital: A Reexamination*, Humanities Press, New Jersey, 1993 içinde, s. 37-61.
- Rubin, Isaac Illich, *Essays on Marx's Theory of Value*, Black&Red, Detroit, 1972.

Toplumsalın Yitik Öznesi ya da Metanın Fetiş Karakteri

Schulz, Guido, "Marx's Distinction Between the Fetish Character of the Commodity and Fetishism", Marx & Philosophy Society Konferansına sunulan bildiri, 2011.
https://marxandphilosophy.org.uk/assets/files/society/pdfs/schulz_2011.pdf; erişim tarihi: 14.02.2017.

Simmel, Georg, *The Philosophy of Money*, genişletilmiş 2. baskı, der. David Frisby, Routledge, Londra, 1990.

KÖTÜLÜĞÜN SIRADANLIĞI KARŞISINDA ÖZERK BİREY

Sebile BAŞOK DİŞ*

ÖZET

Yirminci yüzyılda insan aklına ve ahlaki ilerleme inancına duyulan güveni sarsacak pek çok olay yaşanmıştır. Sovyetler Birliği'nde ve Çin'de devrim adına uygulanan şiddet, Yahudilere uygulanan soykırım, Amerikalıların Vietnamlılara karşı sergilediği muamele, Saraybosna'da Müslümanlara karşı gerçekleştirilen katliamlar, Ruanda'da yaşananlar yirminci yüzyılda gerçekleştirilen geniş çaplı zalimliklerin ilk akla gelenleridir. İnsanlık tarihi boyunca savaşlar ve katliamlar yapılmış, türlü işkenceler ve zalimlikler sergilenmiştir. Ancak teknolojiye yaşanan gelişmeler bu yüzyıla farklı bir özellik kazandırmıştır. Teknik imkânlar sayesinde artık birkaç kişinin verdiği bir karar, milyonlarca insanın ölmesine yol açacak kadar etkili hale gelmiştir. Bürokratik yapıda da gelişmeler olmuştur. Bu sayede kötülük organize ve kurumsal bir yapıya kavuşmuştur. Hannah Arendt, kötülüğün insanlık tarihi boyunca görülmemiş bu tahripkârlığını Nazi Almanyası'ndan hareketle "kötülüğün sıradanlığı" kavramı ile adlandırmıştır. O, bu kavramla akıl almaz kötülükler işleyen insanların birer şeytan veya canavar olmayıp normal insanlar olduklarını ifade etmek istemiştir. Yirminci yüzyıl katliamlar tarihi, sıradan insanları canavarca eylemlerde bulunmaya teşvik etmenin hiç de zor olmadığını göstermektedir. Bu tarihin gösterdiği bir diğer gerçek ise bazı insanların hayatları pahasına da olsa canavarca eylemlere yanaşmadığıdır. Niçin bazı insanların bu suçları işleyip, diğerlerinin bu suçlara karışmadığı ahlak felsefesi açısından önemli bir sorudur. Bu soru, hem kötülüğün sıradanlığı ve itaat eğilimini hem de aklın ve duyguların ahlak hayatındaki yeri ve önemini tartışmayı gerektirmektedir. Bu tartışmalarla ortaya çıkacak yanıt, daha güvenli bir dünyanın inşasında önemli bir rol oynayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kötülüğün Sıradanlığı, Modernite, Teknik, İtaat, Özerklik, Araçsal Akıl, Akıl.

(Autonomous Individual in the Face of the Banality of Evil)

ABSTRACT

There have been many incidents that have shaken confidence in the belief in human intelligence and moral progress in the twentieth century. Violence committed in the name of revolution in the Soviet Union and China, genocide against Jews, treatment of Americans against the Vietnamese people, massacres against Muslims in Sarajevo, experiences in Rwanda are the first that comes to mind of the large scaled cruelties in the twentieth century. Throughout the history of humanity, wars and massacres have been made and various tortures and cruelties have been exposed. However, the developments in technology have brought a different feature to this century. Due to technical possibilities, a decision made by a few people has become as effective as to cause millions of people to die. There also have been improvements in the bureaucratic structure. In this way, the evil has organized and institutionalized structure. Hannah Arendt names this devastating evil which has not been seen throughout the history of mankind as "Banality of evil" based on Nazi Germany. With this concept, he wanted to express that people who do incomprehensibly evil are not demons or monsters but they are normal people. The history massacres of the twentieth-century shows that it is not hard to encourage ordinary people to take monstrous actions. Another fact that this history shows is that some people do not give an inch monstrously actions even at the risk of their lives. Why some people commit these crimes and others do not get involved in crime is an important question from the point of moral philosophy. This question requires to discuss both banality of evil and propensity to obey and also the role and importance of mind and emotions in moral life. The answer to this question will play an important role in a safer world.

Key Words: Banality of Evil, Modernity, Technique, Obedience, Autonomy, Instrumental Rationality, Reason.

* Artvin Çoruh Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi

“Aklın uykusu canavarlar doğurur.”¹
“The sleep of reason produces monsters.”

Francisco Goya

Giriş

Dünyada insanlara acı veren pek çok olay vardır. Bunlar insanlar tarafından kötülük olarak görülürler. Bunların bazıları doğanın işleyişinden kaynaklanırken, geri kalanlardan bizzat insanın kendisi sorumludur. Bu iki tür kötülüğü şu iki örnekte görebiliriz: 1755'te Lizbon şehrini yerle bir eden deprem doğal bir kötülüktür. Auschwitz ise², akıllı ve özgür varlıklar olarak insanların kendi elleriyle gerçekleştirdiği ahlaki bir kötülüktür. Bu iki olay, çeşitli açılardan birbirinden tamamen farklıdır. Deprem, sel, salgın hasatlık gibi doğal felaketler, daha ziyade teknik açıdan tartışılan olaylardır. Bu olayların gerçekleşme nedeni, ahlaki kötülükte olduğu gibi insanların bu yönde istek duymuş veya irade göstermiş olması değildir. Bu nedenle insanlar, bu olaylardan gerçekleşmeleri açısından değil de hasarın daha az olmasını sağlayacak önlemleri almada gösterdikleri ihmalkârlıktan ötürü sorumlu tutulurlar. Olay sonrası tartışmalarda benzer olaylara karşı ne tür önlemler alınabileceği mühendisler, doktorlar ve konuyla ilgili diğer uzman ve yetkililer tarafından ele alınarak bir sonraki doğal afet için hazırlık yapılır. İnsanların diğer insanlara ve canlılara karşı gerçekleştirdiği acı verici, incitici ve zararlı eylemler anlamındaki ahlaki kötülükte durum bambaşkadır. Öncelikle ahlaki kötülük gerçekleşmek zorunda değildir. Ahlaki kötülük, failin iradî seçiminin bir ürünüdür. Fail, o eylemi seçebileceği gibi başka bir eylemi veya eylemsizliği de seçebilecek durumdadır. Ahlaki kötülüğün bir tercih neticesinde ortaya çıkmış olması, o tercihin kaynağı olan failin sorumlu tutulmasına neden olur. Bu nedenle ahlaki kötülüğün ardından sorulan ilk soru, bu kötülüğü kimin gerçekleştirdiğidir. Failin tespitinden sonra ona karşı suçlama başlar ve onun ne şekilde cezalandırılacağı gündeme gelir. İnsan özgürlüğü bağlamında ele alınan ahlaki kötülük, ahlak felsefesinin ve hukukun temel problemlerinden birini teşkil eder.

¹ Akt: Thomas De Koninck, *Yeni Cehalet Ve Kültür Problemi*, çev. İnci Malak Uysal, Epos Yayınları, Ankara, 2003, s. 41.

² Susan Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük Alternatif bir Felsefe Tarihi*, çev. Ayhan Sargüney, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 11.

Aydınlanma döneminden itibaren akla ve ilerlemeye büyük güven duyulmuş, insanların çektiği acıların azalacağına, insanoğlunun özgürlük ve mutluluk yolunda ilerleyeceğine inanılmıştır. Ancak yirminci yüzyılda yaşanan soykırımlar, toplama kampları, dünya savaşları gibi insan kaynaklı kötülükler nedeniyle bu güven ve inanç yerini kuşkuya bırakmıştır. Bütün bu vahşet, düşünürler için yanıtlanması kolay olmayan önemli sorular doğurmuştur. Kitle katliamlarının, soykırımların, toplama kamplarının nasıl ortaya çıktığı, insanların nasıl olup da bu zulümleri gerçekleştirebildiği soruları güncelliğini korumakta ve önemli düşünürler tarafından soruşturulmaya devam etmekte, bu çerçevede aklın ve duyguların ahlak hayatındaki rolleri ile birbiriyle ilişkileri de gündeme gelmektedir.

Yirminci Yüzyılda Kötülük

Birinci Dünya Savaşı sırasında yaklaşık sekiz milyon insan hayatını yitirmiştir.³ Yaklaşık kırk milyon kişinin kaybı ile II. Dünya Savaşı, I. Dünya Savaşı'nda ve Rus İç Savaşı'nda ölen milyonları bile geride bırakmıştır. Savaşlar, kaçınılmaz biçimde nüfusun yer değiştirmesine de yol açar. Bu savaşlar sırasında milyonlarca insan yerinden olmuştur.⁴ Bu büyük dünya savaşları dışında daha küçük ölçekli savaş ve katliamlar da yaşanmış, bu esnada milyonlarca insan hayatını kaybetmiştir. Stalin dönemi Rusya'da, Mao dönemi Çin'de, Vietnam Savaşı'nda, Ruanda'da, Saraybosna'da, Afganistan'da, Irak'ta ve Gazze'de sayısız insan katledilmiştir. Bu katliamlar sırasında çok sayıda insan akıl almaz işkencelere uğramış, evini, işini, sevdiklerini kaybetmiş, sakat kalmış veya göç etmek zorunda kalmıştır.

Kuşkusuz barbarlık yirminci yüzyıla has bir olgu değildir. İnsanlık tarihi boyunca savaşlar ve katliamlar yapılmış, türlü işkenceler ve zalimlikler sergilenmiştir. Ancak bunlar sözde insan aklının yetkinleştiği modern dönemde yaşananlarla yarışabilecek ölçüde olmamıştır. Bu yüzyılda öğrendiğimiz şeylerden biri, modernliğin sadece daha fazla üretim, daha hızlı ulaşım, daha zengin olma ve daha özgür hareketle ilgili olmayıp, aynı zamanda hızlı ve etkin öldürmeyle, bilimsel olarak tasarlanan ve yürütülen katliamlarla da ilgili olduğudur.⁵ Bu nedenle Horkheimer, faşizmin ve/veya

³ Mark Mazower, *Karanlık Kıta Avrupa'nın 20. Yüzyılı*, çev. Mehmet Morali, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 89.

⁴ A.g.e., s. 248-49.

⁵ Zygmunt Bauman, *Parçalanmış Hayat Postmodern Ahlak Denemeleri*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 264.

nasyonal sosyalizmin “modern toplumun hakikati” olduğu tezini ileri sürebilmiştir.⁶

Modern dönemde işlenen kötülükler açısından toplama kamplarının varlığı dikkat çekicidir. Öncelikle bu kamplar, geleneksel zindanlardan ve sürgünlerden farklı modern bir icattır.⁷ Kamplar, sadece bir halkın kökünün kazındığı veya insanların küçük düşürüldüğü yerler değildir, aynı zamanda bilimsel yönden denetlenen koşullarda kendiliğindeki yok edildiği ve insan kişiliğinin hayvanların bile olmadığı bir şeye dönüştürüldüğü mekânlardır.⁸ Toplama kampları, modernliğin en çok övüldüğü şeyler olan rasyonalite, teknoloji ve bilim sayesinde mümkün olmuştur. Bu unsurların birlikteliği ile milyonlarca insan toplama kamplarına alınmış ve sistematik bir şekilde ortadan kaldırılmıştır. Bu durum, sadece bilime ve teknolojiye ilişkin kuşkulara yol açmamış, duygulardan arındırılmış bir aklın ahlak açısından ne tür sonuçlara yol açabileceğinin de tartışılmasına neden olmuştur.

Toplama kampları örneğinde olduğu gibi modern dönemde rasyonalite, teknoloji ve bilimden yardım alan kötülük, organize olmuş ve kurumsal bir biçim almıştır. Yirminci yüzyıl bu imkanlarla kötülüğün insanlık tarihi boyunca görülmemiş boyutta bir tahripkârlık sergilediği bir dönem olmuştur. Bunun en önemli nedeni, araçsal aklın insan ilişkilerinin tüm alanlarını istila etmesidir. İnsan ilişkileri kişisel olmaktan çıkmakta, uzmanlığın ve verimliliğin öne çıktığı teknolojist mantık insanlardaki kötülük potansiyelini arttırmaktadır.⁹ Gelineen noktada çağdaş kötülüğün sınırlarını teknoloji belirlemektedir.¹⁰

Modern soykırım olayları en çok muazzam boyutları ile dikkat çekmektedir. Hitler ve Stalin dönemleri dışında hiç bu denli kısa sürede bu kadar çok insan öldürülmemiştir. Ancak bu özellik, modern katliamların en önde gelen yeniliği değildir. Modern katliamları farklı kılan bir diğer özellik, onun akılcı ve iyi hesaplanmış bir düzene sahip olmasıdır. Bu dönemde olasılık ve rastlantı hemen hemen tamamen ortadan kaldırılmıştır ve kişisel

⁶ Şeyla Benhabib, *Buhran Çağında Haysiyet Zor Zamanlarda İnsan Hakları*, çev. Barış Yıldırım. Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013,, s. 49.

⁷ Bauman, 2014, s. 264.

⁸ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 3*, çev. İsmail Serin. İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 246.

⁹ Yaşar Çabuklu, *Uzam Ve Kötülük*, Everest Yayınları, İstanbul, 2006, s. 154-55.

¹⁰ Neiman, 2006, s. 293.

dürtülerin ve kitlesel heyecanların olayları etkilemesine mani olunmuştur.¹¹ Bu ince hesapçılık kendisini, içindeki tüm olası yaşamın olası en büyük işkenceyi yapmak üzere sistematik biçimde düzenlendiği Nazi toplama kamplarında¹² açıkça göstermiştir.

Geleneksel savaşlarda ve katliamlarda amaç düşmandan kurtulmaktır. Modern katliamlarda ise katliam, daha iyi ve kökten farklı bir toplum yolunda atılması gereken bir adımdır, amaca giden yolda bir araçtır.¹³ Bauman'a göre toplumu yönetilecek bir nesne, çözülecek sorunlar koleksiyonu, kontrol altında tutulacak, hükmedilecek, ıslah edilecek, yeniden üretilecek bir yapı, toplum mühendisliğinin meşru bir hedefi ve genelde güç yoluyla düzenlenecek bir bahçe olarak görmemizi sağlayan bürokratik kültür, Holocaust fikrinin doğabileceği ve gelişebileceği atmosferi sağlamıştır.¹⁴ Böyle bir atmosferde silahlı kuvvetlerin çeşitli silahları açıkça istenmeyen bir şey olan komünizm egemenliğindeki Vietnam'ı istenen bir şeye dönüştürecek birer operatör olarak kullanması akla tamamen uygundur.¹⁵ Akıl, iyi ile kötü arasında ayrım yapmayı bırakarak yalnızca hedefe ulaştıracak araçları belirlediğinde bu tür olayların yaşanması kaçınılmaz olmaktadır.

Kötülüğün Kolaylaştırılması

İnsanlar sahip oldukları bazı değerler nedeniyle başkalarına kötülük edemezler. Bu değerlerin en önde gelenleri, insanın başkasına karşı duyduğu saygı ve sempattir. Sempati, kişinin bir başkasına yakınlık duymasına ve onu kendisi gibi görmesine imkan tanır. Ancak insanlar, herkese sempati duymayabilir. İnsanların birbirine sempati duymak için en azından bazı benzerlikler araması anlaşılır bir durumdur. Ancak saygının, koşulsuzluğu oldukça önemlidir. Başkalarına saygı duymak için onlarda ne benzerlikler ne de hayran olunacak nitelikler aranmalıdır. İnsan Hakları Evrensel Beyanname'sinde ifade edildiği gibi "İrk, renk, cinsiyet, dil, din, siyasal ya da başka türden kanaat, ulusal ya da toplumsal köken, mülkiyet, doğuş veya başka türden statü"¹⁶ ayrımı yapılmaksızın her insana saygı

¹¹ Zygmunt Bauman, *Modernite ve Holocaust*, çev. Süha Sertabiboğlu, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 124.

¹² Hannah Arendt, 2014, s. 257.

¹³ Bauman, 1997, s. 124.

¹⁴ A.g.e., s. 37.

¹⁵ A.g.e., s. 132-33.

¹⁶ Akt: Şeyla Benhabib, *Age*, İstanbul, 2013, s. 37.

duyulmalıdır. Sempati ve saygı özellikle dinin ve geleneksel ahlakın önemini yitirdiği modern dünyada daha da önemli hale gelmiştir. Ancak bu değerler bürokratik ve teknik bakış açısının hakimiyeti ile zarar görüp işlevsiz hale gelebilmektedir. İnsanların başkalarına karşı beslediği saygıyı ve sempatiyi yok etmenin başlıca iki yolu vardır. Bu yollara başvurularak insanların rahatlıkla başkalarına kötülük edebilmeleri sağlanabilmektedir.

a) İnsandışılaştırma

Katliamlarda rol alan ve bu katliamlara kayıtsız kalan insanların bunları yapabilmeleri ve kabul edebilmeleri için öncelikle kurbanlar failin gözünde insanlıktan çıkarılırlar. Bauman'ın ifadesiyle kurbanlar "insandışılaştırılarak" insanlıkları görünmez kınılır. Çeşitli yöntemlerle insandışılaştırılan bu insanlar, "ahlaksal konularla ilgili soruları sormanın bir anlamının olduğu toplumsal ülkenin dış sınırlarını belirleyen yükümlülükler evreninin dışına çıkarılırlar." Bu sınırın öte yanında artık ahlaki kurallar bağlayıcı değildir ve ahlaki değerlendirmenin bir anlamı yoktur.¹⁷ İnsandışılaştırma ile kurbanı duyulabilecek saygı ve sempatinin ortaya çıkması engellenmekte, böylece ahlaki açıdan herhangi bir kaygı duyulmadan bunlara karşı her tür eylem kolayca gerçekleştirilebilmektedir.

1919 yılında General Dyer'in komutasındaki birlikler, barışçı bir Hint siyasi toplantısına katılanların üzerine on dakika ateş açmış, beş yüzden fazla insanı katlederek bir o kadarını da yaralamıştır. General böyle bir kararı nasıl verebilmiştir? Bunun açıklaması, Britanyalı yetkililerin Hintlileri aşağılamasıyla yakından ilişkilidir. Hintliler bir Avrupalıya rastladığında onu selamlamak zorundaydı. Bunu yapmayan Hintliye subayın çizmesini öpmek, yere yatırılıp burnunu toza sürmek, sürünmek gibi cezalar veriliyordu. Britanyalı subaylar Hintliler için çeşitli cezalar icat ediyorlardı. Tek ayak üzerinde zıplatılıp alınlarını yere sürmek, vücutlarına badana sürülmesi, kırbaçlama, Hintlilerin karınları üzerinde süründürülmesi bu cezalar arasındaydı. Hintlilerin haysiyetlerinin bu şekilde kırılmış olması, katledilmelerini kolaylaştırmıştır.¹⁸

İnsandışılaştırmanın daha ileri bir seviyesi, Auschwitz'in çitleri önünde yaşanmıştır. Bu çitlerin önünde duran insanlar "derileri büzülmüş, göz çukurları boşalmış, bir deri bir kemik kalmış bu iskeletlere bakınca ...

¹⁷ Bauman, 1997, s. 47-8.

¹⁸ Jonathan Glover, *İnsanlık Yirminci Yüzyılın Ahlaki Tarihi*, çev. Ayla Okyayuz Yazal, Phoneix, Ankara, 2003, s. 35-36.

bunların gerçekten insan olduğuna kim inanırdı” sorusunu sordurtacak hale getirilmişlerdir.¹⁹ İnsanlara bu şekilde muamelede bulunulmasının nedeni, kurbanları sefaletleri ve görünüşleri dolayısıyla saygı ve sempati uyandırmayacak hale getirmektir. Temel ihtiyaçlarından mahrum edilen, aç bırakılan, temizlenmelerine izin verilmeyen insanlar artık kolayca, temizlenecek kir veya çözülecek bir sorun olarak görülebilirler.

İnsani duyguları zayıflatmanın bir diğer yolu, kurbanı insan olarak görmek yerine onu mensubu olduğu etnik gruba, dine, mezhebe veya ideolojiye göre sınıflandırmaktır. Kurbanın o topluma ait olmadığı, genellikle damgalanmış başka bir gruba mensup olduğu göz önüne alınır. Yalnızca bir insan olarak değil de bir emperyalist ya da komünist olarak görülen kişiye kötü muamelede bulunmak çok daha kolaydır.²⁰ İnsanların bizim gibi korku, umut, sevinç ve hayalleri olan birer varlık olarak görülmeyip sadece ırkı, dini, mezhebi ve ideolojisinden hareketle sınıflandırıldığı bir değerlendirmede “öteki” hızlıca kurban haline getirilebilmektedir.

İnsandışılaşmanın bütün bu örneklerini Nazi politikalarında görmek mümkündür. Yahudiler, öncelikle dinî ve etnik bir ayırım esas alınarak “Alman” olmaktan çıkarılmışlardır. Artık onlar, Almanlar için ötekiydiler.

İşlerinden atıldılar, dükkanları boykot edildi ve saldırıya uğradı. Çirkin propagandalarla damgalandılar, üzerine sarı bir yıldız işlenen kıyafetler giymeye mecbur edildiler. Toplumdan ayrıldılar. Bir araya toplanıp son derece zalim şartlar altında sürüldüler. Hayal bile edilemeyecek dehşet kamplarına konuldular. Ve milyonlarcası mekanize bir sanayi haline getirilmiş bir ölüm şekliyle – erkek, kadın ve çocuk – sistematik bir şekilde katledildiler.²¹

Nispeten küçük ayrımcılıklarla başlayan uygulamalar şiddetini aşama aşama arttırmış ve bu süreç Yahudilerin katledilmesiyle sonlanmıştı. Bauman’ın “insandışılaştırma” dediği şey, Arendt’in radikal kötülük diye adlandırdığı süreci andırır. Arendt, bu kavramla insanların adım adım insanlıktan çıkarıldığı bu süreci anlatır. Bauman, insandışılaşmayı modern dönemin karakteristik özelliği olan dünyaya düzen verme arzusuna bağlarken Arendt, bu kötülükleri ayırt edici ve radikal kılan şeyin, sadece

¹⁹ Bauman, 1997, s. 138.

²⁰ Glover, 2003, s. 54.

²¹ Glover, 2003, s. 483.

milyonlarca insanın aşağılanması, işkence edilmesi ve sistematik şekilde öldürülmesi değil, ayrıca kadiri mutlak olduklarını, insanlarda çoğulluğu yaratmış Tanrı ile rekabet edebileceklerini düşünen totaliter liderlerin kibrinin²² eseri olması olduğunu söyler. Bu şekilde her iki düşünür de modern dönemde yaşanan korkunç eylemleri insandaki gemlenmemiş arzularla ilişkilendirir.

Arendt, Bauman'dan farklı olarak yaşanan süreci aşama aşama tespit eder ve başlangıç noktası olarak insanların toplama kamplarına alınmalarını esas alır. Arendt'e göre önce hukuki ve siyasi insan yok edilir. Daha sonra ahlaki kişi ve bizzat insan kişiliği ortadan kaldırılır.²³ En sonunda ise, soğuk ve sistematik şekilde insan bedeni imha edilir.²⁴ Bu süreç içinde insanlar, bireyselliklerinden arındırılarak gereksiz birer kukla konumuna indirgenirler.²⁵ Radikal kötülük denilen bu suçların gerçek belirtisi, bunları cezalandırmanın veya bağışlamanın mümkün olmamasıdır.²⁶ Bu suçlar, insanların insan olma statülerini ortadan kaldırır ve onları fuzuli hale getirir.²⁷ Yirminci yüzyılda yaşanan örnekler, bize gayr-ı insani uygulamalara karşı çok hassas olunması gerektiğini, göz yumulacak önemsiz ayrımcılıkların adım adım ilerleyerek bir felaketle sonuçlanabileceğini göstermektedir.

b) Eylemin Sonuçlarının Failden Uzaklaştırılması

Modern dönemde gelişen bürokrasi ve teknoloji insanların eylemlerine uzaklaşmasına da yol açmış, böylece eylemlerin ahlaki karakteri görünmez kılınmıştır. Soykırımlara katılanların çoğu, çocuklara kurşun atmamıştır veya onları gaz odalarına sokmamıştır. Çoğu bürokrat, notlar yazmış, taslaklar hazırlamış, telefon görüşmeleri yapmış, toplantılara katılmıştır. Bu kişiler, masalarında oturarak bir halkı yok edebilmiştir. Görünürde zararsız eylemlerinin nihai sonucu korkunç olmuştur. İnsanlar, kafa yormaktan kaçınma ve dolayısıyla neden-sonuç zincirinin son halkasını

²² Richard J. Bernstein, *Radikal Kötülük Bir Felsefi Sorgulama*, çev. Nil Erdoğan, Filiz Deniztekin, Varlık Yayınları, İstanbul, 2010, s. 265.

²³ Fatmagül Berktaş, *Dünyayı Bugünde Secmek Hannah Arendt'in Politika Anlayışı*, Metis Yayınları, İstanbul, s. 98-103.

²⁴ Arendt, 2014, s.2 72.

²⁵ Hüseyin Günel, *Hannah Arendt ve İnsanlığa Karşı Suçlar*, Dost Kitabevi, Ankara, 2015, s. 119.

²⁶ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 348.

²⁷ A.g.e., s. 123.

görmeye yanaşmama eğilimindedir. Ortaya çıkan ahlaki körlük nedeniyle silah fabrikasında çalışan, yeni siparişler sayesinde fabrikalarının kapanmamasına sevinen işçiler, Etiyopyalılarla Eritreilerin birbirine karşı gerçekleştirdiği katliamlara gerçekten üzülebilmektedir. Benzer şekilde hammadde fiyatlarındaki düşüş dünya çapında iyi haber olarak görülürken, Afrikalı çocukların açlıktan ölmesi yerkürede gözyaşlarıyla karşılanabilmektedir.²⁸ Uzmanlaşma ve işbölümü ile katliama uzanan eylemler zinciri halkalara bölünmektedir. Böylece her bir failin işi, özel, kendi içinde olup biten bir yapıya dönüşmektedir. Fail, ortaya çıkan işin müstakbel kullanımları konusunda hiçbir bilgi edinmemektedir. Hiçbir işin, operasyonun nihai sonucu belirlediği görülmemektedir. Katkıların çoğu, nihai sonuca bağlanan önemsiz bir mantıksal hat olarak algılanmaktadır.²⁹

Teknolojide yaşanan gelişmeler de failin eylemden uzaklaşmasına ve onunla yüzleşmekten kaçınmasına hizmet etmektedir. Günümüzde bilgisayar başında birkaç tuşa basarak binlerce insanın öldürülebileceği herkes tarafından bilinmektedir. Uzaktan öldürme imkanı, yarattığı fiziksel, toplumsal ve psikolojik mesafe ile kurbanın görülmesini engellemektedir. Bu imkan nedeniyle katliam ile bir tetiği çekme, elektrik akımını açma, klavyedeki bir tuşa basma gibi masum eylemler arasındaki bağlantı tümüyle teorik hale gelmektedir. Eylemin görünürdeki nedeni ile sonucu arasındaki boyut farklılığını kavramak güçleşmektedir. Bu güçlük, kişinin ahlaki bütünlüğünü bozmadan ve onu ahlaki çöküşe uğramadan Hiroşima ya da Dresden'e bomba atmasını, güdümlü füze üssünde kendisine verilen görevleri yapmasını, nükleer savaş başlıkları tasarlamasını mümkün kılmaktadır.³⁰

Eylemlerle sonuçlar arasında yaratılan bu mesafe sayesinde fail, hem kurbanlardan hem de eylemin nihai sonuçlarıyla yüzleşmekten uzaklaşmaktadır. Ahlaki ikilemler gözden uzaklaştırıldığında irdeleme ve bilinçli bir ahlaki seçim yapma olanağı azalmaktadır.³¹ Bu süreçte ahlaki itkiler ve kısıtlamalar yok edilmekten ziyade nötr hale getirilir ve ilgisiz kılınır. Bu durum, insanlara kendilerinde en ufak bir insaniyetsizlik hissetmeden zalim eylemlerde bulunma imkanı verir. Modernlik, insanları

²⁸ Bauman, 1997, s. 44-45.

²⁹ Bauman, 2014, s. 267.

³⁰ Bauman, 1997, s. 46.

³¹ A.g.e., s. 46.

daha zalim yapmamıştır fakat zalim olmayan insanların zalimce şeyler yapabildiği bu yolu icat etmiştir.³²

Kötülüğün Sıradanlığı

Modernitenin icat ettiği bu yol, çok geçmeden “kötülüğün sıradanlığı”na ulaşmıştır. George Orwell, bu yolu şöyle anlatır:

Ben bunları yazarken, son derece medeni insanlar, tepemde uçarak beni öldürmeye çalışıyorlar. Bireysel olarak bana bir düşmanlıkları yok, aynı şekilde ben de onların düşmanı değilim. Klasik ifadeyle, “onlar sadece görevlerini yapıyorlar.” Hiç şüphem yok ki, birçokları, iyi kalpli, yasalara uyan, özel hayatlarında cinayet işlemeyi hayal bile edemeyecek olan insanlar. Diğer yandan, bunlardan birinin beni iyi nişanlanmış bir bombayla havaya uçurmayı başarması halinde, bu yüzden uyularından olacağını da hiç sanmıyorum.³³

188

“Kötülüğün sıradanlığı” kavramını ilk kez gündeme taşıyan ve felsefi literatüre katan Arendt, bu kavramla canavarlıkların canavarlara, zorbalıkların zorbalara ihtiyaç duymadığını anlatmak istemiştir. Yahudi sorununun nihai çözümünde yer alan Eichmann ile ilgili sorun, psikoloji ve psikiyatr alanında ileri gelen uzmanların incelemelerine göre onun bir canavar ya da sadist değil de rahatsız edici derecede normal biri olmasıdır.³⁴ Radikal kötülük anlamına gelen “radikal Böse”³⁵ ifadesini ilk kez kullanan Kant, insanı “şeytanî bir varlık” olarak düşünmeyi kategorik olarak reddetmiştir.³⁶ Bu konuda Kant’ı izleyen Arendt’e göre Eichmann bir canavar, sadist, anormal biri değildi, gayet sıradan, normal, görevlerini yerine getiren, üstlerinin emirlerine uyan bir memurdu. O, hem emirlere hem de o dönemde geçerli yasalara uygun hareket etmiştir.³⁷ Arendt’in anlatımına göre yarım düzine psikiyatr Eichmann’ı incelemiş ve ona “normal” raporu vermiştir. Söylenenlere göre içlerinden biri “benden, onu muayene ettikten sonraki halimden her halükarda daha normal” demiştir. Bir başkası ise genel olarak Eichmann’ın psikolojik durumunun, eşine ve

³² Bauman, İstanbul, 2014, s. 269.

³³ Akt: Glover, Age., 2003, s. 105.

³⁴ Zygmunt Bauman, *Modernite, Kapitalizm, Sosyalizm Küresel Çağda Sosyal Eşitsizlik*, çev. F. Doruk Ergun, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s. 169.

³⁵ Bernstein, 2010, s. 21.

³⁶ A.g.e., s. 53.

³⁷ Çabuklu, 2006, s. 154.

çocuklarına, annesine, babasına, kardeşlerine ve arkadaşlarına karşı tavrının “normal olduğunu, hatta insanların çok hoşuna gittiğini” söylemiştir.³⁸

Ancak Eichmann'ın emir komuta zincirine bağlı hareket etmiş olması, onun gettolarındaki yaşam koşullarından, kelimelerin kifayetsiz kaldığı sefaletten ve nihai tasfiyelerden sorumlu olduğu³⁹ gerçeğini değiştirmemektedir. O, ahlaki bir fail olarak çarkta bir dişli olmak zorunda değildi. Çarkta bir dişli olmayı seçmek, bir tercihti ve Eichmann bir birey olmak yerine bir dişli olmayı seçmiştir.

Düşünme, en temel insani yetilerden biridir ancak bu yeti insanlarda otomatik olarak işlemez. İnsan, öncelikle düşünen değil, düşünmeyi seçebilen bir varlıktır ve Eichmann düşünmemeyi seçmiştir.⁴⁰ Eichmann, düşünmeyi reddederek iyiyi kötüyü birbirinden ayırmaktan vazgeçtiği ve vicdanının sesini tamamen bastırdığı için⁴¹ suçludur. Arendt, ayrıca Nazi ideolojisine teslim olan saygın toplumu da eleştirmiştir. Totaliterliğin insan doğasını değiştirdiğini, ondaki insani yanı körelttiğini ve bağımsız düşünme becerisini azalttığını söylemiştir. Arendt'in bu iddiaları tepki toplamıştır çünkü o, bu sözleriyle herkesin içinde bulunan kötülüğe düşme eğilimini dile getirmiştir.⁴² Sıradan insanlarda bulunan bu eğilimin varlığı tedirgin edicidir. Bizler, hayvanlar ve iblisler hayvanlar ve iblisler gibi davrandığında değil, insanlar hayvanlar ve iblisler gibi davrandığında dehşete kapılırız.⁴³ Canavarca işleri yapanlar yalnızca canavarlar olsaydı dünya rahat, güvenli, sıcak ve dostane bir yer olurdu. Çünkü canavarlara karşı görece korunaklıyız. Psikopatları ve sosyopatları tespit edecek psikologlar, onları kapalı kapılar ardında tutacak yargıçlar, onların orada kaldıklarından emin olmamızı sağlayacak polis ve gardiyanlar var.⁴⁴ Eğer canavarlar değil, normal insanlar dehşet verici eylemlerde bulunuyor, sapkın ve sadist davranışlara meylediyorsa insanlıkdışı özellikler taşıyanları insanların geri kalanından ayırt etmek için icat edilen süzgeçler işe yaramaz hale gelir. Bu durumda herkes savunmasız durumdadır. Eğer Eichmann, normal bir insansa kimse önceden şüphelenilmekten muaf değildir. Adolf Eichmannlar

³⁸ Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 36.

³⁹ A.g.e., s. 222.

⁴⁰ Berktay, 2012, s. 30.

⁴¹ Günel, 2015, s. 115.

⁴² Çabuklu, 2006, s. 154-55.

⁴³ Neiman, 2006, s. 292.

⁴⁴ Bauman, 2013, s. 169-70.

yaşadığımız sokakta dolaşiyor, sinema ve stadyumları dolduruyor, toplu ulaşım araçlarında yolculuk ediyor, yan dairelerde yaşıyor olabilir. Bu insanların hepsi uygun koşullarda Adolf Eichmann'ın yaptığını yapabilir.⁴⁵

Bu uygun koşulların neler olabileceğini görmek için psikoloji alanında yapılan bazı deneylere bakılabilir. Stanley Milgram ve Philip Zimbardo tarafından gerçekleştirilen deneyler sıradan insanların belirli koşullar altında korkunç eylemler gerçekleştirebileceğini açıkça göstermiştir. Milgram, deneyinde gönüllü olanlara öğrenmenin etkileri hakkında bir çalışmada yer alacaklarını söyler. Öğrenci yanlış yanıt verdiğinde deneğe bir düğmeye basması söylenir, bu düğmenin öğrenciye elektrik vereceği de belirtilir. Öğrenci yan odadaki bir sandalyeye bağlanmıştır ve vücuduna elektrotlar yerleştirilmiştir. Deneklere farklı düğmelere basarak giderek artan şiddette elektrik şokları verdikleri düşündürülmüş ve öğrenci de buna uygun şekilde rol yapmıştır. 15 ile 450 volt arasında değişen otuz düğme vardır. 75 voltta öğrenci inler, 285 voltta acı dolu çığlıklar atmaya başlar. Tereddüt eden deneklere devam etmeleri emredilir. Deneye katılan kırk kişiden yirmi altısı en yüksek şoka kadar devam etmiştir. 450 voltluk bu en yüksek seviyedeki şokun üzerinde "tehlike: öldürücü şok" yazmasına rağmen bu kişiler verilen emri yerine getirmiştir.⁴⁶

190

Zimbardo ise Standford Üniversitesi'nde yürüttüğü deneyde bazı denekleri mahkum rolü, bazılarını da gardiyan rolü oynamak üzere rastgele seçmiştir. Deney sırasında gardiyan rolü verilenlerin, mahkum rolünü oynayanlara karşı sadistçe davranmaya başladığı görülmüştür. Bu deney, gardiyanlık yapmak için seçilen normal, sadist profiline uymayan insanların sadistçe davranışlar sergilemelerinin mümkün olduğunu göstermiştir.⁴⁷

Kötülüğün Sıradanlığı ve İtaat Eğilimi

İnsanların ne derece korkunç olursa olsunlar verilen emirleri yerine getirme eğilimi çeşitli düşünürlerin dikkatini çekmiştir. Adorno, Horkheimer, Fromm, Reich, Gasset, Gruen gibi birçok yazar, kitlelerin içindeki kötülük eğilimini, onların güçlü olanla, otoriteyle özdeşleşme eğilimini eserlerinde ele almıştır.⁴⁸

⁴⁵ Zygmunt Bauman, *Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup*, çev. Pelin Sıral, Habitus Yayıncılık, İstanbul, 2011a, s. 187-88.

⁴⁶ Glover, 2003, s. 505-6.

⁴⁷ Bauman, 2011a, s. 188-89.

⁴⁸ Çabuklu, 2006, s. 153-54.

İtaat, olumsuz pek çok olayın yaşanmasına temel oluşturmuştur. Örneğin 1994 yılında Ruanda'da Hutular, yüz gün içerisinde o güne dek kapı komşuları olan bir milyon kadar Tutsi'yi katletmiştir. Siyasi ve özel ilişkilerin itaatle belirlendiği bir kültürden gelen Hutular, Tutsileri katletme emri geldiğinde çok az istisnanın dışında bu emre itaat etmiştir.⁴⁹ Fransız düşünür Alain, itaatle kimlik kazanan görev insanlarını şu şekilde betimler:

Görev adamları korkunçtur. Topçu insanları paramparça ederken görevini yapar. Pilot çocuk dolu küçük bir evin üzerine mecburi inişe geçerken görevini yapar. Şehirleri yakıp yıkacak ve zehirli gaza boğacak olanlar da görevlerini yapacaklardır.⁵⁰

Birey, bir süreç içerisinde bu tarz eylemler gerçekleştirir hale gelir. Bunun için öncelikle onun bir grupla özdeşleşmesi gerekmektedir. O, içerisinde yer aldığı grubun ideolojik anlayışını bir kez benimsedikten sonra nefes kesici bir hızla kendi adına düşünme, konuşma ve en sonunda da kendi adına algılama yetisini yitirir. Ancak bireydeki bu tabi olma arzusu, birey daha o gruba katılmadan önce onda mevcuttur.⁵¹

İtaat eğilimi, insanlardaki otoriteyle özdeşleşme neticesinde ortaya çıkmaktadır. Bu eğilim, üstlerin emirlerine başka türlü davranmayı gerektiren hiçbir unsuru dikkate almaksızın yerine getirme, örgüte bağlılığı her tür bağlılıktan üstün tutma eğilimi olarak tanımlanabilir. Bu eğilim uğruna bastırılması veya yok edilmesi gerekenler kişisel görüş ve tercihlerdir.⁵² Koşulsuz itaati seçmiş bir insan için kendi düşünce ve tercihleri dahil boyun eğdiği gücünkiler dışında kalan her fikir ve tercih gereksiz hale gelir. Kişinin kendi adına düşünme becerisinden vazgeçmesi ahlaken iyi ile kötü arasında bir tercihte bulunamaması oldukça önemli bir sorundur. Bu noktada temelde epistemolojik bir sorun olan düşünmeme ve bilmeme sorunu ahlaki bir mesele haline gelir. Kişi, itaati seçerken beraberinde fikirsizliği ve düşünce yoksunluğunu da tercih etmiş olur. Bu durum o kişi için ahlaken bir uyku hali meydana getirir. Artık o, eylemlerini kendi aklı ile belirlemediği için Kantçı anlamda otonom bir varlık değildir.

⁴⁹ Arno Gruen, *Demokrasi Mücadelesi Radikalizm, Şiddet ve Terör*, çev. İlknur İgan, Çitlembik Yayınları, İstanbul, 2010, s. 85.

⁵⁰ Alain, *Politika*, çev. Birol Emil, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 157.

⁵¹ Arno Gruen, *Normalliğin Deliliği Hastalık Olarak Gerçekçilik: İnsandaki Yıkıcılık Üzerine Bir Kuram*, çev. İlknur İgan, Çitlembik Yayınları, İstanbul, 2015, s. 146.

⁵² Bauman, 1997, s. 41.

İnsanın itaat yoluyla kişisel görüşlerinden ve tercihlerinden vazgeçmesi, büyük bir kayıptır. Çünkü hayatımızı ince eleyip sık dokuduğumuz, onu başkalarının talimatlarıyla değil, kendi düşüncelerimizle yönlendirdiğimiz takdirde o hayat bizim hayatımız olur.⁵³ İnsan hayatının en karakteristik yanı, bireyselliğidir. Kişi, kendi düşüncelerini ve tercihlerini bir kenara bırakarak yaşamının bireyselliğini yitirir. Bu değerlerin bastırılması ve yok edilmesi sonucu şöyle durumlar yaşanabilir:

Çalmaktan, öldürmekten, bir insana saldırmaktan kendi prensipleri gereği nefret eden bir kişi, otorite tarafından emredildiği takdirde kendini bu işleri görece daha kolay yaparken bulabilir. Kendi başına hareket eden bir insanda aklımıza bile getiremeyeceğimiz bir eylem, emirle yapıldığında tereddütsüz uygulanabilir.⁵⁴

Böyle durumlarda otoritenin taleplerine uygun bir davranış gerektiren bağıllık anlayışı, kurbanla özdeşleşmeyi engellemektedir. Normal insanlar, itaat ile yabancı bir iradenin uygulayıcısı durumuna düşerek, dışardan belirlenir hale gelirler. Bu durumda kendilerini, yaptıklarından kişisel olarak sorumlu tutmazlar. Onları ilgilendiren tek şey, yeterince iyi bir uygulayıcı olmaktır.⁵⁵ İnsan bir otoriteye itaatle özerkliğini yitirdiğinde eylemlerini ahlaki olup olmamaları açısından değil, başarılı olup olmamaları açısından değerlendirmeye başlar. Eylemlerini ahlaki açıdan değil de teknik açıdan değerlendirmesi ise ahlaki değerlerin işlevsiz hale gelmesine neden olur.

Kişi, tabi olduğu güç tarafından kendisine anlatılan öyküyü sorgulamadan benimseyebilir, üzerinde hiç düşünmeden kendisine buyurulanları yerine getirebilir. Ancak o, her ne kadar kendi eylemleri neticesi ortaya çıkan sonucu sahiplenmese de hem o eylemleri gerçekleştirdiği için hem de düşünmemeyi seçerek kendisini o eylemleri icra edecek noktaya getirdiği için düşünce yoksunluğundan ahlaken sorumlu ve suçludur.

⁵³ Felicity Haynes, *Eğitimde Etik*, çev. Semra Kunt Aktaş, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 17.

⁵⁴ Bauman, 1997, s. 198.

⁵⁵ Arno Gruen, *İçimizdeki Yabancı Nefretin Kökenleri Yabancı Olana Nefret Ve Sonuçları*, çev. İlknur İgan, Çitlembik Yayınları, 2016, s.147.

Düşünen Özerk Birey

Arendt, yazılarında kendi adına düşünme yetisinin önemini vurgulamış bir düşünürdür. Ona göre gerçeklikten uzak ve fikirsiz olmak, insanın bünyesinde bulunan bütün şeytani içgüdülerin vereceği zarardan daha büyük bir yıkıma yol açabilir.⁵⁶ Düşünmenin, eleştirel düşünmenin olmadığı yerde bizleri bekleyen şey, düşüncesizliğin replikleriyle konuşan, fikre ve zikre direnen kötülüğün sıradanlığıdır. Eichmann'ın düşünme ve bağımsız yargılarda bulunma yeteneksizliği ile klişe olmayan tek bir kelime bile söyleyememesi, Arendt'in kötülüğün sıradanlığı olarak adlandırdığı fenomenle yakından ilgilidir.⁵⁷ Kötülüğün sıradanlığı, düşünce yetisini kullanmadığından iyiyle kötüyü birbirinden ayırt edemeyen failin eseridir. Düşünme, sabit düşünme alışkanlıklarından, taşlaşmış kural ve ölçütlerden, klişe ifadelerden arınmayı sağlayarak zihinsel değerlendirme yetisini özgürleştirir ve zihinde ahlaki yargı için açık bir alan yaratır.⁵⁸ Aklın Sokratik tarzda statükoyu sorgulayan kullanımı ile kişi, düşünme faaliyeti ile propagandası yapılanlarla yaşanan gerçekliğin tutarsızlığını görecektir, kendisine iyi denilen işlerin aslında ne kadar korkunç eylemler olduğunu, "temizlik" iddiasıyla gerçekleştirilen eylemlerin aslında katliam olduğunu, eylemlerinin ve eylemsizliğinin aslında kime ve neye hizmet ettiğini fark edebilecektir. Kişinin düşünmeyi seçmesi, gerçekleri olduğu gibi görmesine ve vicdanıyla karşılaşmasına zemin oluşturacaktır.

Otoritenin emrine girerek kişisel düşünme kabiliyetini askıya almak, kötülüğün sıradanlaşması için uygun ortamı yaratır. Ancak fikirler açıkça dile getirildiğinde, çok sesliliğe imkan tanındığında bu tehlike bertaraf edilebilmektedir. Milgram deneyinde başlangıçta tek bir otorite kaynağı vardı. Deneğin kendisine verilen emrin geçerliliğini karşılaştırabileceği başka bir görüş sunulmamıştı. Milgram, monolitik karakterdeki otoritenin yarattığı etkiyi açığa çıkartmak için deneklerin birden fazla deneciyle karşılaştığı ve deneycilerin verilen emri açıkça tartışmalarının ve emre itiraz etmelerinin öğütlendiği birçok deney daha yapmıştır. Sonuçlar oldukça şaşırtıcıdır. Önceki deneylerde görülen kölece itaat ortadan kalkmıştır. Artık denekler, hoşlanmadıkları eylemlerde bulunmaya istekli değildirler. Değişen koşullar nedeniyle tanımadıkları kurbanlara eziyet etmeye yönlendirilememektedirler. Bu deneyler şunu göstermiştir:

⁵⁶ Arendt, 2012, s. 292.

⁵⁷ Berrak Coşkun, *Hannah Arendt'te "Radikal Kötülük" Problemi*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 100.

⁵⁸ Berktaş, 2012, s. 133.

Kişinin kendi değer yargılarına ve vicdanının sesine aykırı davranmaya hazır olması yalnızca, yetkili birinden gelen buyruğun fonksiyonu değil, tek amaçlı, kesin ve rakipsiz bir otorite kaynağıyla karşılaşmanın sonucudur... Normal insanların ahlaksal yönden anormal etkinliklere katılmasına karşı en iyi koruyucu ilaç çoğulculuktur.⁵⁹

İtaat eğilimi için bir set oluşturan çoğulculuk, gerçek bir anlamın da koşuludur. Çünkü gerçekten anlamak için başkalarının görüşlerini öğrenmek, dikkate almak, onların zihinlerine konuk olmak, sonra da ulaşılan sonuçları zorlamanın olmadığı, açık bir tartışma ortamında tartışmak gerekir.⁶⁰

Ahlaksız Koşullarda Ahlaklı Kalabilmek

Koşullar ne olursa olsun kötülük yapmayı reddeden insanlar hakkında yapılan araştırmalar, karakter özelliklerinin ve çocukluk döneminin kişinin ahlaki hayatında belirleyici bir öneme sahip olduğunu göstermiştir. Nazi işgali döneminde Yahudilerin kurtarılmasına yardım eden insanların yetiştirilme biçiminin diğerlerinden farklı olduğu görülmüştür. Kurtarıcıların anne babaları çocukları için öncelikle başkalarını düşünme konusunda yüksek ahlak standartları koymuşlardı. Eğitimlerinde asla katı olmamış, disiplinden çok akılcı düşünmeye önem vermişlerdi.⁶¹ Kurtarıcılara aileleri küçükken saygı göstermiş, emirler vermek yerine bir davranışı yapmanın gerekliliğini nedenleri ile açıklamışlardır.⁶² Dehşet verici eylemlere katılmamış insanlar, iletişim kurabilen, korkularını kabullenen, asla erkekliklerini kanıtlamak zorunluluğu duymayan, kendilerini çaresiz kurban rolüne düşürmeyen, her zaman başkalarına yardıma hazır insanlardı.⁶³

Vietnam'da acımasız eylemlerde bulunan Amerikalı askerler ile Nazi liderleri benzer şekilde yetiştirilmiş insanlardı. Bu kişilerin evlerinde kurallar keyfi olarak ve bireylerin ihtiyaçlarından bağımsız olarak dayatılmaktaydı. Hassasiyet ve sevecenlik, küçümsenen niteliklerdi. Bu nitelikler, özellikle erkeklerde birer zayıflık olarak görülüp

⁵⁹ Bauman, 1997, s. 210-11.

⁶⁰ Berktay, İstanbul, 2012, s. 20.

⁶¹ Glover, 2003, s. 582.

⁶² Age., s. 610-11.

⁶³ Gruen, 2016, s. 148-49.

cezalandırılıyordu. Babalar kendi yargılarını dayatıyor, kendi anlayışlarına uymayan şeyleri ahlaki olarak yanlış bulup reddediyorlardı. Duygusallık yasaktı.⁶⁴

Ahlakta karakterin ve çocukluk döneminin önemi ile ilgili bu araştırmalar, Aristoteles'in bu konularda haklı olduğunu ortaya koymaktadır. Aristoteles, entelektüel derinliğin ahlaki açıdan bir garanti sağlamadığının farkındaydı. Ona göre iyi karakterin anahtarı, çocuklara erken yaşlardan itibaren cömertlik, cesaret ya da dostluk gibi erdemleri hayata geçirmekten haz duyan bir mizaç aşulamakta yatar.⁶⁵ Çocukluk dönemi duygusal açıdan oldukça önemlidir. Çocuklukta ruha girmeyen sevgi ve merhamet yetişkinlikte ortaya çıkamaz. Duygusal bağlar önce yakın çevrede gelişir ve yavaş yavaş dışarıya doğru yayılır.⁶⁶ Aristoteles, bu nedenle kadın ve çocukların ortak kullanımına karşı çıkmıştır. Ona göre kadın ve çocukların ortaklaşa kullanıldığı yerde dostluk duygusu fazla gelişemeyecektir. Sevgi kelimeleri de değerini yavaş yavaş yitirecek ve zamanla yok olacaktır.⁶⁷ Aristoteles'in sevgi ve dostluk gibi duyguları önemsemesinin nedeni, erdemın kişinin duygusal bakımdan da doğru tepkiler vermesini gerektirmesidir.⁶⁸

İnsan sadece kendi menfaatlerini değil, başkalarının iyiliğini de düşünebilmelidir.⁶⁹ Ahlakın temelinde başkalarının çıkarını düşünebilme, başkaları için endişe duyabilme becerisi bulunur. Ancak bu beceriyi kazanabilmek için yakın ilişkiler kurmuş olmak gerekir. Yakın ilişkilerle haşır neşir olma derecemizle yabancıları kollama yeteneğimiz ve buna karşı motivasyonumuzun ölçüsü arasında güçlü bir ilişki vardır.⁷⁰ Bu nedenle ailede çocuğun sevgi, saygı ve sempati duygularının serpilip gelişeceği duygusal açıdan sağlıklı bir ortam sunulmalıdır.

Arendt, ahlaksız koşullarda ahlaklı kalabilen insanların bunu yapabilmelerini, onların doğruyu yanlıştan ayırt edebilmeleri ile, sadece

⁶⁴ Gruen, 2010, s. 19.

⁶⁵ Jeffrey Abramson, *Minevra'nın Baykuşu Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Yıldız, Dipnot Yayınları, Ankara, 2014, s.110.

⁶⁶ Beyaz Erkızan, 2012, s. 155.

⁶⁷ Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s.54.

⁶⁸ Abramson, 2014, s. 111.

⁶⁹ Semra Tüfenkci, *Din Felsefesi Açısından İnsan Doğası* (Basılmamış Doktora Tezi), Samsun, 2016, s. 198.

⁷⁰ Hugh LaFollette, *Kişisel İlişkiler Sevgi, Kimlik ve Ahlak*, çev. Fermâ Lekeşizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 272.

kendi yargılarına göre hareket edebilmeleri ile açıklar.⁷¹ Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, meselenin duygudan arındırılmış bir akıl meselesi olmaması gerektiğidir. Söz konusu olan, duygudaşlık, merhamet ve aklın birlikteliğidir. Akıl duygulardan arındırıldığında anlamsız ve işlevsiz bir hale gelir.⁷² Fail, duygular ve aklın birlikteliği ile kurbanın durumunu ve acısını algılayabilecektir. İçinde bulunduğu koşulları Sokratik tarzda sorgulayabilecek, kurbanın üstü örtülen insanlığını ortaya çıkarabilecektir. Teknik imkanlarla ve bürokratik zincirin halkaları ile eylemin kendisinden uzaklaştırılan sonuçlarını görebilecektir. Öte yandan fail, ancak böyle bir akıl ile karşı karşıya kalınan güçlük karşısında farklı çözüm yolları üretecektir. Akıl, tahayyül gücü ve iyiyi kötüden ayırt edebilme becerisi ile ahlak için çok büyük bir öneme sahiptir. Bununla beraber ahlak, duygulardan kopuk şekilde akıl yürütme meselesi değildir. İnsan, düşünüp taşınma sonucu iyi ve kötüyü birbirinden ayırt edilebilse de bu ayrımı yapmak tek başına, failin iyi olanı yapmasını sağlamamaktadır. İyi olanın yapılması, çoğu zaman beraberinde bir fedakârlığı ve cesareti gerektirir. Aklın kendisi tek başına, failin ahlaken doğru eylemi yapmak için niçin risk alınması ve fedakârlıkta bulunulması gerektiğini gerektirememektedir. Akıl, doğru olanı gösterebilse de doğru eylem konusunda faili harekete geçirmek için tek başına yeterli değildir. Bu nedenle insanlarda başkalarına karşı bir hassasiyet, ilgi, sevgi, merhamet, sorumluluk gibi bir duygu olmadan failin aklıyla iyi ile kötüyü ayırt edebilmesi nedeniyle ahlaken doğru olanı yapacağını düşünmek yanıltıcıdır. Onun motivasyon noktasında duyguların yardımına ihtiyacı vardır.

Arendt'in felsefi literatüre kazandırdığı "kötülüğün sıradanlığı" kavramını benimseyerek eserlerinde konu alan Bauman, bu açıdan Arendt'ten farklı bir noktadadır. Aslında Arendt de Bauman da ahlakta aklın veya duyguların yerini inkâr etmemiştir. Ancak bu iki düşünür, bunlara farklı şekilde ağırlık verir. Arendt, insanın kötülüğe karşı başvuracağı bir kaynak olarak dünya sevgisinden⁷³ ve politikaya girme yükünün ardındaki itici güç olarak kişinin komşusuna yönelik sevgisinden,⁷⁴ bahsetse de duygulardan çok aklın ve düşünmenin önemini vurgular. Ona göre ahlakın temeli, kişinin sürekli kendisinin farkında olması ve eleştirelliktir.⁷⁵ Arendt,

⁷¹ Arendt, 2012, s. 155.

⁷² H. Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 155.

⁷³ Berktay, 2012, s. 160.

⁷⁴ Berktay, 2012, s. 169.

⁷⁵ Berktay, 2012, s. 189.

uyurgezere benzettiği insanları düşünmenin uyandıracığı iddiasındadır. Ona göre düşünmeden yaşamak mümkünse de böyle bir hayat sadece anlamsız değil, aynı zamanda tam bir canlılıktan yoksundur.⁷⁶ Akıl ve anlam arasında bir ilişki olduğunu düşünen Arendt, 20. yüzyılda anlamsızlığın artışına sağduyunun zayıflamasının eşlik ettiği iddiasındadır.⁷⁷ Bauman ise, ahlakta duyguların, özellikle sorumluluk duygusunun ahlakın temeli olduğu savunur. Ona göre duyguların ahlak alanının dışına atılarak ahlakın sadece akla dayandırılmaya çalışılmasının sonucu, ahlaki itkinin susturulması ve ahlaki kapasitelerin ahlaksız amaçlar da içerebilecek toplumsal hedeflere yöneltilmesi olmuştur.⁷⁸

Sonuç

Adorno, "Auschwitz'in asla tekrarlanmamasını istemek her eğitimin en önemli arzusudur"⁷⁹ diyerek "kötülüğün sıradanlığı" fenomeninin bir tehlike olarak ortadan kalkmadığını bize anımsatır. Arendt, siyasal örgütlenme arzusu edinmiş kitlelerin olduğu her yerde totaliter hareketlerin mümkün olduğunu söyler⁸⁰ ve totaliter çözümlerin, totaliter rejimlerin çökmesinden sonra bile siyasal, toplumsal ve ekonomik sefaleti insana layık bir şekilde dindirmenin olanaksız görünmesi durumunda güçlü eğilimler şeklinde ayakta kalabileceği uyarısında bulunur.⁸¹ Bauman ise, bazı insanların fazlalık ilan edildiği ya da fazlalık durumuna itildiği zamanlarda daima güçlü olan "totaliter çözümler" in ayartmalarının küçümsemesini aptallık ve sorumsuzluk olarak görür.⁸² Toplu katliamlar, çeşitli kamplar, birtakım istenmeyen halkların "temizlenmesi", düzen getirme adına girilen radikal eylemler, kötülüğün sıradanlığının bir başka görünümü olan terör, aslında bahsi geçen totaliter çözümlere devasa boyutlarda olmasa bile zaman zaman başvurulduğunu göstermektedir. Etkili propagandalar yapılabilmekte, görsel malzemeler kullanılarak hedef olarak seçilen belirli

⁷⁶ Hannah Arendt, "Where Are We When We Think?", *The Life of the Mind*, Harcourt Inc., Florida, 1981, s. 191.

⁷⁷ Hannah Arendt, Ronald Beiner, "Hannah Arendt on Judging", *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago, Sussex, 1989, s. 95.

⁷⁸ Zygmunt, Bauman, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011b, s. 23.

⁷⁹ Akt: Thomas De Koninck, Age., s. 39.

⁸⁰ Arendt, 2014, s. 44.

⁸¹ A.g.e., s. 282.

⁸² Bauman, 2014, s. 279.

bir ırka, dine, mezhebe veya sınıfa mensup insanlar kolaylıkla ötekileştirilebilmekte ve şeytanlaştırılabilmektedir.

İnsanın insan olarak görülmediği yerde her türlü kötülük mümkündür. Bu gerçek karşısında bizlerin de umudu, tıpkı Arendt'inki gibi ahlaksız koşullarda ve zor zamanlarda bile ahlaksız eylemlerden uzak duracak insanlardır. İnsan yetiştirirken "başarılı" insan yetiştirmeye odaklanıldığı kadar, adil, merhametli, cesur ve özerk bireylerin inşasına da önem verilirse dünya nispeten daha yaşanılır bir yer haline gelecektir. Öte yandan belirli koşullar altında çoğunluğun gaddarca eylemler sergileyebileceği gerçeği unutulmamalıdır. Bunu önlemek için farklı görüşlerin serbestçe dile getirilebildiği ortamlar beslenmeli ve geliştirilmelidir. Böylece insanlar, farklı görüşleri değerlendirme imkanı yakalayarak kölece itaat tehlikesinden kurtulacaktır. Bu görüşleri tartmak, onlara kendi görüş ve tercihlerini de sınama, gözden geçirme ve bunlara sahip çıkma yolunu açacaktır. İnsanlar, itaatin kolaycılığına kaçmadan kendi akıllarını kullanma cesareti ve becerisi ile gaddarlığa zemin hazırlayan insandıışılaştırmayı daha başlangıçta görüp tanıyacak, böylece insanlık için utanç verici olayların yaşanmasını başlamadan önleyebileceklerdir. Ancak insanların yargıda bulunabilme ve vicdanlarının sesine kulak verebilmeleri küçük yaşlarda nasıl yetiştirildikleriyle yakından ilgilidir. Onlara hem başkasının acısını duymalarını sağlayacak sevgi ve şefkat koşulsuz sunulmalı hem de herhangi bir güce yaslanmadan kendi akıllarını kullanma cesareti ve becerisi kazandırılmalıdır. Vicdanının sesini dinleyen ve aklını kullanabilen özerk bireylerin teknik ve bürokratik ilerlemelerle temayüz eden dünyamızda kötülüğün sıradanlığı tehlikesine karşı tek güvencemiz olduğu hiçbir zaman unutulmamalıdır. Böyle insanlar varoldukça "bu gezegenin insanların yaşamasına uygun bir yer olarak kalması için başka bir şey, daha fazlası"⁸³ gerekmeyecektir.

⁸³ Arendt, 2012, s. 239.

KAYNAKÇA

- Abramson, J., *Minevra'nın Baykuşu Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Yıldız, Dipnot Yayınları, Ankara, 2014.
- Alain, *Politika*, çev. Birol Emil, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999.
- Arendt, H., "Where Are We When We Think?", *The Life of the Mind*, Harcourt, Inc., Florida, 1981.
- Arendt, H., Ronald Beiner, "Hannah Arendt on Judging", *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago, Sussex, 1989.
- Arendt, H., *Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik, Metis Yayınları, İstanbul, 2012.
- Arendt, H., *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.
- Arendt, H., *Totalitarizmin Kaynakları 3*, çev. İsmail Serin, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.
- Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2013.
- Bauman, Z., *Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup*, çev. Pelin Sıral, Habitus Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- Bauman, Z., *Modernite ve Holocaust*, çev. Süha Sertabiboğlu, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1997.
- Bauman, Z., *Modernite, Kapitalizm, Sosyalizm Küresel Çağda Sosyal Eşitsizlik*, çev. F. Doruk Ergun, Say Yayınları, İstanbul, 2013.
- Bauman, Z., *Parçalanmış Hayat Postmodern Ahlak Denemeleri*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014.

- Benhabib, Ş., *Buhran Çağında Haysiyet Zor Zamanlarda İnsan Hakları*, çev. Barış Yıldırım. Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013.
- Berktaş, F., *Dünyayı Bugünde Sevmek Hannah Arendt'in Politika Anlayışı*, Metis Yayınları, İstanbul, 2012.
- Bernstein, R. J., *Radikal Kötülük Bir Felsefi Sorgulama*, çev. Nil Erdoğan, Filiz Deniztekin, Varlık Yayınları, İstanbul, 2010.
- Beyaz Erkızan, H. N., *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- Coşkun, B., *Hannah Arendt'te "Radikal Kötülük" Problemi*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013.
- Çabuklu, Y., *Uzam Ve Kötülük*, Everest Yayınları, İstanbul, 2006.
- De Koninck, T., *Yeni Cehalet Ve Kültür Problemi*, çev. İnci Malak Uysal, Epos Yayınları, Ankara, 2003.
- Glover, J., *İnsanlık Yirminci Yüzyılın Ahlaki Tarihi*, çev. Ayla Okyayuz Yazal, Phoneix, Ankara, 2003.
- Gruen, A., *Demokrasi Mücadelesi Radikalizm, Şiddet ve Terör*, çev. İlknur İgan, Çitlembik yayınları, İstanbul, 2010.
- Gruen, A., *İçimizdeki Yabancı Nefretin Kökenleri Yabancı Olana Nefret Ve Sonuçları*, çev. İlknur İgan, Çitlembik Yayınları, 2016.
- Gruen, A., *Normalliğin Deliliği Hastalık Olarak Gerçekçilik: İnsandaki Yıkıcılık Üzerine Bir Kuram*, çev. İlknur İgan, Çitlembik Yayınları, İstanbul, 2015.
- Günel, H., *Hannah Arendt ve İnsanlığa Karşı Suçlar*, Dost Kitabevi, Ankara, 2015.
- Haynes, H., *Eğitimde Etik*, çev. Semra Kunt Aktaş, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002.
- LaFollette, H., *Kişisel İlişkiler Sevgi, Kimlik ve Ahlâk*, çev. Fermâ Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.
- Mazower, M., *Karanlık Kıta Avrupa'nın 20. Yüzyılı*, çev. Mehmet Morali, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008.
- Neiman, S., *Modern Düşünce Kötülük Alternatif Bir Felsefe Tarihi*, çev. Ayhan Sargüney, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006.

Sebile BAŞOK DİŞ

Tüfenkci, S., *Din Felsefesi Açısından İnsan Doğası* (Basılmamış Doktora Tezi),
Samsun, 2016.

ELEŞTİREL TEORİ VE PRAGMATİZMİN “DEĞİŞME” ve “İLERLEME” KONUSUNA YAKLAŞIMI

Emre ÖZTÜRK*

ÖZET

Değişme ve ilerleme, felsefe ve sosyal bilimlerin üzerinde durdukları konulardan biridir. Toplumların içinde buldukları tarihsel evreyi anlama ve onu oluşturan dinamikleri kavrayarak nereye yol aldığımızı öngörme çabası, felsefe ve sosyal bilimlerin genelinde (özellikle de sosyolojide), yaygın olan bir eğilimdir. Bu bağlamda, değişme ve ilerleme konusuna yönelen ekoller arasında Eleştirel Teori ve pragmatizm önemli bir yere sahiptir. Eleştirel Teori ve pragmatizm, içinde bulunulan toplumu var eden tarihsel şartları anlama çabasındadırlar. Değişimi ve değişeni kavrama gayreti, iki ekolün düşünürlerinin metinlerinde sık sık yer almıştır. Her iki ekol, nihai gelecek tasavvurlarına karşı “eleştirel” bir tavır almış ve “mutlakçı” tarih felsefelerini kabule yanaşmamışlardır. Ancak Eleştirel Teori, özellikle de Horkheimer ve Adorno, değişimi açıklamada, ilerlemeciliği geride bırakıp diyalektiği (onun çelişki mantığını) korumayı hedeflemişken, pragmatizm iyimser bir liberal ilerlemecilik düşüncesini sürdürmüştür. Bu makalenin ana amacı, Eleştirel Teori ile pragmatizmin değişme ve ilerleme konusuna yönelik değerlendirmelerini kıyaslamak ve her iki ekolün söz konusu tartışma odağına ilişkin benzerliklerini ve farklılıklarını ortaya çıkarmaktır.

Anahtar Sözcükler: Eleştirel Teori, Pragmatizm, Değişme, İlerleme, Diyalektik.

(Approaches of Critical Theory and Pragmatism to “Change” and “Progress”)

ABSTRACT

Change and progress are those themes that philosophy and social sciences give point to. The effort to understand the historical context in which communities are located and to predict where we are heading by understanding the dynamics that make up this historical phase, is a widespread tendency across philosophy and social sciences (especially in sociology). In this context, Critical Theory and pragmatism have an important place, among the schools that are dealing with change and progress. Critical Theory and pragmatism are in effort to understand the historical conditions that make up the society in which they are found. The aim of understanding the change and the changing one, frequently appeared in the texts of two school thinkers. In the meantime, both schools had a “critical” attitude towards the ultimate futuristic conception and they were not willing to accept “absolutist” philosophies of history. However, while Critical Theory, especially Horkheimer and Adorno, aim to leave behind the progressivism and keep the dialectic (it’s logic of contradiction), pragmatism has maintained an optimistic idea of liberal progression. The goal of the present article is to compare the evaluations made by Critical Theory and pragmatism on change and progress, and thus to reveal the similarities and the differences of both schools about stated themes.

Keywords: Critical Theory, Pragmatism, Change, Progress, Dialectic.

*Adıyaman Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğretim elemanı,
ozemreozturk@gmail.com

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2017 Bahar, sayı: 23, s. 85-103
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Giriş

Değişimi ve değişeni, hangi yönlerden ve nereye doğru değiştiğimizi, bizi değiştirmeye iten tarihsel etkenlerin neler olduğunu kavrama çabasında olmayan bir sosyal bilimci bulmak zordur. Ancak kimi dönemlerde, değişimin yönünü tespit etmek o kadar güç bir hal alabilir ki, düşünürlere sadece “ne kadar değiştiğimiz”den yakınmak kalır. Hızlı ve ani toplumsal gelişmeler, yaşam alanlarımızı kasıp kavururken gidişatın hayra alamet olmadığını öngörüp öylece beklemek, herhalde modernitenin “patladığı” iki savaş dönemini deneyimleyen düşünürlerin ortak kaderiydi. Her şey şaşırtıcı bir hızla diğerinin yerini alırken, mevcudu kavramak, olmakta olana geçici “ad”lar vermekten fazlasını ifade etmez. Tarihin sosyalist ya da liberal sonlaşına dair yüce umutlar birer birer yükselir ve yok olurken, mevcudun içerisinden insanlığı ayakta tutabilecek bir ışık yaymaya çalışmak son derece güçleşir. Bu dönemlerde, “ne yapmalı” sorusunun yanıtsız kalması oldukça anlaşılır. “Bir şeylerin bitmekte, tükenmekte olduğu, artık eskisi gibi olmayacağı hissedilmekte; ama buradan hareketle nasıl bir yeni çıkacağı da tam formüle edilememekte. İşte tam da bir geçiş döneminin ruh hali.”¹ John Dewey ve Max Horkheimer bu şartlar altında yazan düşünürlerdir. Max Horkheimer, 1930’ların başında, teknolojinin hızla değiştiğinden dem vurarak, bir zaman öncesine kadar anormal ya da sıra dışı diye bizleri şaşırtan becerilerin birden ortalamanın altında kaldığını gözlemlemiştir.² John Dewey ise, aynı dönemde bu durumu şöyle özetlemiştir: “Aile hayatı, politik kurumlar, bireysel ve uluslararası ilişkiler gözlerimizin önünde gün geçtikçe artan bir hızla değişiyor. Öylesine süratli bir şekilde gerçekleşiyorlar ki, değişiklikleri değerlendiremiyor ve ölçüp biçemiyoruz. Onları anlayacak zaman bulamıyoruz. Ne zaman bu türden bir değişikliği anlamaya kalkışsak, daha onu kavrayamadan bir yenisi geliyor ve öncekinin yerini alıyor. Zihinlerimiz ani ve yinelenen etkilerle körelmiş durumda. Bilim, ortaya koyduklarıyla, kurumlarımızın koşullarını öylesine hızlı bir biçimde dönüştürüyor ki, ne türden bir medeniyetin olmakta olduğunu kavramakta afallıyoruz.”³ Dewey de, Eleştirel Teori mensupları gibi “geleceğin seyri” ve beklenen (vaat edilen) varış yerinin akıbeti konusunda benzer şüpheleri taşımaktadır. Horkheimer ve Dewey’in 1930’ların hemen başında, değişmekte olan benzer kaygılarla tasvir etmeleri bunun iyi bir

¹ Besim F. Dellaloğlu, *Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 103.

² Max Horkheimer, *Alacakaranlık*, Çev. İlnur Aka, Kırmızı Yayınları, İstanbul 2009, s. 28.

³ John Dewey, “Science and Society”, *The Philosophy of John Dewey* (iç.), Ed. John J. McDermott, The University of Chicago Press, Chicago 1981, s. 389.

örneğidir. “Her ikisi de kendi düşün adamları ekseninde, belli bir ‘geçiş’ evresini, hangi yöne doğru evrileceğinin kestirilmesi güç olan kaçınılmaz toplumsal dönüşümlerin, korkuyla bezenmiş kaygılı siyasetlerin cennet vaatleriyle kol kola gittiği büyük umutların, savaşa ve barışa aynı ölçüde yakın bir geleceğin müphemlik yayan kokularının her yere sinmiş olduğu modern toplumun son şafağında içinde buldukları çağın ruhunu anlamaya çalışıyorlardı.”⁴ Horkheimer, Marksist köklerinden beslenerek, Dewey ise pragmatist düşüncenin gölgesinden faydalanarak, mevcudu kavramaya ve geçmişe bakarak “nerede hata yaptığımızı” anlamaya çalışmışlardır. Bunun için kapitalist toplumu var eden temel dinamiklerin bilimde, kültürde, sanatta ve siyasal alandaki izdüşümlerinin “anlaşılması” son derece önemlidir. Bu anlamda Chandra Kumar, pragmatistlerin, özellikle de “Dewey’in yapmaya çalıştığı temelde, Marx, bazı erken modern empiristler, Sigmund Freud, Theodor Adorno, Simone de Beauvoir, Jürgen Habermas, Edward Said, Genevieve Lloyd ve Susan Okin gibi Batı felsefesinde veya Batı entelektüel kültüründe öne çıkan temaları kritik eden teorisyenler ve filozoflardan farklı olduğunu düşünmüyorum”⁵ derken önemli bir gerçeğe işaret etmiştir olmaktadır. Zira aynı temaları kritik etme çabası, çok daha detaylı ve aydınlatıcı bir şekilde Eleştirel Teori’nin de gündem maddesi haline gelecektir. Bu anlamda, Eleştirel Teori ile pragmatizm arasında yapılacak bir karşılaştırma, bizlere her iki ekolün önceliklerini bir diğerinde okuma fırsatı veren bir tartışmaya imkan tanıyabilir. Walter Benjamin’in de yerinde tespitiyle, Eleştirel Teori’nin tam olarak neyi hedeflediğine dair bilgiyi pragmatizmle yapılan tartışmada bulmak mümkündür.⁶ Eleştirel Teori’nin, (özellikle de Horkheimer’in), pragmatizmle girmiş olduğu “ayrıştırıcı” diyalog, pragmatizme yönelik kapsamlı bir eleştiri içerdiği gibi, belli başlı konularda ne tür bir hedefle yol aldığını göstermesi bakımından da önemlidir. Eleştirel Teori’nin bu ayrıştırıcı diyalogu aydınlanma, pozitivism, rasyonalizm, liberalizm, kapitalizm, kültür endüstrisi, araçsal akıl, pratikçilik, bilimcilik gibi farklı eleştiri konuları üzerinden yol almıştır. Makalemizde ise, her iki ekolün ayırıcı yönlerini ve bazı benzer dayanak noktalarını sergilemede, “ilerleme” düşüncesine ilişkin yaklaşımları esas alınmıştır. Detaylı bir incelemeyle ele alındığında, her iki ekolün ilerleme konusuna yaklaşımlarında kapatılması

⁴ Emre Öztürk, “Horkheimer ve Dewey’de Bilim: ‘Bilimsel Aydınlanma’ Eleştirisi Karşısında Pragmatist Bilim Savunusu”, *Felsefelogos*, Sayı 62, 2016, s. 78.

⁵ Chandra Kumar, “John Dewey, Reconstruction in Philosophy (1920)”, *Philosophical Papers*, Vol.38/No.1, 2016, s. 125-126.

⁶ Walter Benjamin, “Özgür Bir Alman Araştırma Enstitüsü”, *Felsefelogos*, Sayı 53, 2014, s. 25.

olanaklı olmayan bariz ayrışma nüansları yanında, bazı benzerliklerin de olduğu görülecektir.

Eleştirel Teori’nin “İlerlemecilik” Eleştirisi

Eleştirel Teori’nin “ilerlemecilik” eleştirisi, pragmatizmde kusurlu buldukları bir eğilim olmanın yanında, aslında geleneksel Batı felsefesi eleştirisi içerisinde değerlendirilmesi gereken bir tartışma bağlamıdır. Onların “ilerlemecilik” yönündeki eleştirisi, felsefenin “daha iyi bir yaşam” arayışına, nihai bir çözüm getirme iddiasında olan eğilimlerle doğrudan ilintilidir. Bu anlamda, Eleştirel Teori’nin, Aydınlanma geleneğine ve Alman İdealizmine ilişkin eleştirilerinin önemli bir kısmı, tarihte “daha iyiye doğru” bir yönelmenin olduğunu aşlayan “ilerlemeci” bakış açısından kaynaklanır. Benzer eğilimleri, liberalizm ve sosyalizmin düşünce damarından beslenen farklı düşünürlerde görmek mümkündür. Her iki kutupta da tarihe belirli “amaçlar” ekseninde yaklaşmış ve tarihsel olaylar belirli kaçınılmaz sonların habercileri olarak yorumlanmaya çalışılmıştır. Ancak Horkheimer ve Adorno nezdinde, tarihin “daha iyi”ye gitmesinin kaçınılmazlığı veya “tarihin içine sinmiş” bir “telos” olduğu türünden yaklaşımlar kabul edilemezdir. Horkheimer’a göre, ilerleme düşüncesi, felsefi düşünmeyi araçsallaştırır. Mevcudu aşmak yönündeki kaçınılmaz ideal, insanlığı ve doğayı, yüzünü büyük kurtuluş gününe dönmüş ilerlemeciliğin olağan silik kurbanları haline getirir. Dolayısıyla, ilerleme doktrinleri doğrudan doğruya insan ve doğa üzerindeki egemenlik düşüncesini mutlaklaştırır ve sonunda kendisi de statik ve türemiş bir mitolojiye dönüşür. Devinim, toplumsal bağlamından ve insanî amacından soyutlanınca, sadece bir devinim yanılısamı haline, mekanik yinelemenin kötü sonsuzluğu haline gelir. İlerleme en yüksek ideal olarak yüceltilirken, her türlü ilerlemenin, hatta dinamik bir toplumdaki ilerlemenin bile çelişkili bir nitelik taşıdığı gözden kaçırılır.⁷ “Şimdi”nin kötülükleri ve fenalıkları karşısında, yaklaşmakta olan şanlı geleceğin rüyasında yaşayan, insanlığı mutlak kurtuluşa eristirecek yol tayin etme girişimleri olarak ilerleme doktrinleri, insanı hiçleştiren otoriter eğilimlere düşme tehlikesine her zaman gebedir. Eş deyişle, “ilerleme her an kendi karşıtına, barbarlığa dönüşme tehlikesiyle karşı karşıyadır.”⁸ Bu nedenle, Eleştirel Teori mensupları, tarihe, insana ve topluma, temelde, diyalektiği esas alan bir bakışla eğilmelerine rağmen, diyalektiğin “mutlak ilerlemeci” bir formda kullanıldığı görüşlere karşı da eleştirel yaklaşmışlardır. Onlar için, felsefe yapmaktaki amaç, felsefenin, “gerçeklikle

⁷ Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, Çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul 2010, s. 149.

⁸ A.g.e., s. 149.

bir olma veya gerçeklik üretmenin hemen arefesinde olma vaadini yerine getir[mesi]"⁹ değildir. Bu bağlamda, ilerlemeyi diyalektikle sağlayan, ancak tarihin en ideal zirve noktasında, çelişki mantığını bertaraf ederek özdeşlik mantığına, yani bütün çatışkaların sonlandığı bir aşamaya geçiş yapan Hegel ve Marx da bu eleştirilerden nasibini almıştır. Hegel'in diyalektiğinde özdeşlik ve pozitiflik örtüşmekte, nesnel olan her şeyin Mutlak Tin'e genişletilerek yüceltilmiş öznelliğe dâhil edilmesiyle uzlaşma sağlama beklentisi öne çıkmaktadır.¹⁰ Burada diyalektik, kendini var eden çelişkiyi ortadan kaldıran pozitif bir özdeşlik noktasına varma gayesiyle yol almakta ve sonunda "diyalektik vasıtasıyla tesis edilen özdeşliğe"¹¹, "diyalektik olmayan bilinc[e]"¹² ulaşmaktadır. Çelişki, nihai hedef olan özdeşliğe ulaşmada geçici bir süreçtir. Ancak Adorno için diyalektikte esas olan özdeşlik değil çelişki mantığının kendisidir. Diyalektiğin işlediği bir dizgide, "bilginin içinde durma noktasına geleceği bir pozitif *telos*"¹³ bulunduğu düşüncesi kabul edilemez. Bu nedenle, Adorno'ya göre, "diyalektik Hegel'in sisteminden çıkmıştır ama ölçütü o sistem değildir."¹⁴ Diyalektik temelde, bir uyum ve özdeşlik hedeflemez. Aksine, "diyalektik, çelişkiler aracılığıyla farklı olana yönelir. Diyalektik hareket, felsefenin özeleştirisi olmak suretiyle felsefe kalır."¹⁵ Başka bir anlatımla, diyalektiğin, özdeşliği barındırmayan uzlaştırılmamış konusu, bir çelişki barındırır ve ahenkli bir biçimde yorumlama yolundaki bütün girişimlere direnir. Diyalektiğin sebebi düşüncenin düzenlemeci itkisi değil, işte bu uzlaştırılmamış konudur.¹⁶ Bu nedenle, "diyalektik, ilerleyişin temsilcisi değildir. O, ilerlemeci olamaz. Çünkü ilerleme, olumlama demektir. Olumlama da özdeşliğin yolunu açar. Her türden özdeşlik kuramı özgürleşime değil otoriteye hizmet eder. Özdeşliğin hâkim olduğu yerde özgürleşimden söz edilemez. Bu yüzden diyalektik, özdeşliğe varmanın değil, olsa olsa olumsuzlamanın diyalektiği olabilir."¹⁷ Aynı minvalde, Horkheimer da Adorno gibi, diyalektiğin bir olumlama aracı şeklinde, tarihin nihai uğraklarına varışın dinamiği olarak kullanılmasını eleştirmiştir. Ona göre, diyalektiğin modern felsefedeki yaratıcısı Hegel, onun "çelişki" mantığını yaralayan bir "özdeşlik" uğrağı,

⁹ Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, Çev. Şeyda Öztürk, Metis Yayınları, İstanbul 2016, s. 15.

¹⁰ A.g.e., s. 137.

¹¹ A.g.e., s. 306.

¹² A.g.e., s. 365..

¹³ A.g.e., s. 53.

¹⁴ A.g.e., s. 153.

¹⁵ A.g.e., s. 147.

¹⁶ A.g.e., s. 139.

¹⁷ Kurtul Gülenç, *Frankfurt Okulu: Eleştiri, Toplum ve Bilim*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2015, s. 125-126.

yani tarihsel *telos* varsaymıştır. Burada, diyalektik, varoluşunu borçlu olduğu idealist düşüncede, dogmatizme maruz kalmış, yöntemin vardığı kavram kurmaların, düşüncenin artık kendi üzerine çıkmasına gerek olmayan bir dizgenin uğrakları olması gerektiğinden, düşüncenin kavradığı ilişkiler de değişmez ve ebedi kabul edilmişlerdir.¹⁸ Bu niteliğiyle, Hegel’de, “tamamlanmış kuram artık tarihin içine katılmış değildir... [çünkü] diyalektik tamamlanmıştır.”¹⁹ Horkheimer, Hegel’i “tersine çeviren” tarihsel materyalizmde de diyalektiğin tamamlanmış bir biçim kazandığını ve aynı eleştirinin Marxçı diyalektik kullanıma aktarılabilir olduğunu gösterir. Bu nedenle “eleştirel akıl”, kendini, sosyalizmle birlikte “her şeyin yoluna gireceğini söyleyen bir Marksizimden özgürleştirme”ye de önem verir.²⁰ Bu kapsamda, Adorno ve Horkheimer’da, diyalektiği Hegel ve Marx’tan farklı bir biçimde tanımlama gayretleri öne çıkar. Onlara göre, Hegel ve Marx’ın diyalektikleri özdeşliği hedef alan, tamamlanmış diyalektiklerdir. Hegel’in diyalektiği burjuva devletinde, Marx’ın diyalektiği ise komünist toplumda son bulur. Oysa Adorno ve Horkheimer için diyalektiğin tamamlanacağını düşünmek diyalektiğin kendisiyle çelişir.²¹ Adorno bunun yerine “negatif” bir diyalektiği, Horkheimer ise “tamamlanmamış” bir diyalektiği önerir. Adorno’nun negatif diyalektiği, temelde “bütün felsefi konuların ve toplum kuramlarının eleştirisi”²² olarak görülebilse de, özel olarak “belirlenimden ödün vermeden diyalektiği bu olumlayıcı esastan kurtarma”²³, “birlik ilkesinin ve üstün kılınmış kavramın kadiri mutlaklığının yerine, böyle bir birliğin etki alanının dışında kalan şeyi”²⁴ koruma amacındadır. Başka bir deyişle Adorno negatif diyalektikle, geleneksel felsefenin “bütünlük kategorilerini şiddetli bir şekilde eleştirmiştir.”²⁵ Bu diyalektik, nesnenin kavramından farkındaki bütünlüğe ve özdeşliğe doğru hareket etmez; daha çok, özdeşliğe şüpheyle yaklaşır. Onunki bir çözümlenme mantığıdır.²⁶ Eşdeyişle, “kendini feda etmeden kendine karşı düşünme”²⁷, düşüncenin nesnesiyle

¹⁸ Max Horkheimer, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, Çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005, s. 178.

¹⁹ A.g.e., s. 111.

²⁰ Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Teori ve Pratik Üzerine*, Çev. Orhan Kılıç, Metis Yayınları, İstanbul, 2013, s. 20.

²¹ Besim F. Dellaloğlu, *Frankfurt Okulu’nda Sanat ve Toplum*, Say Yayınları, İstanbul 2014, s. 29.

²² Tom Bottomore, *Frankfurt Okulu ve Eleştirisi*, Çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Say Yayınları, İstanbul 2013, s. 21.

²³ Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 12.

²⁴ A.g.e., s. 12.

²⁵ Sezgin Kızılcılık, *Frankfurt Okulu*, Anı Yayıncılık, Ankara 2013, s. 215.

²⁶ Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 139.

²⁷ A.g.e., s. 136.

olan özdeşliği değil, çelişkisi, olumlama değil, olumsuzlama önem kazanır. Horkheimer ise, benzer bir eğilimi “tamamlanmamış materyalist diyalektik” görüşüyle açıklamaya çalışmıştır. Horkheimer’a göre, “tamamlanmamış materyalist diyalektik ‘akılcı’ olanın tarihin hiçbir noktasında tamamlanmış olarak verildiğini düşünmez ve çelişkiler ile gerilimlerin çözülmesinin, salt düşüncelerin ve onların basit mantıksal sonuçlarının gerçekleşmesiyle tarihin dinamiğinin sonuna götüreceğine inanmaz. Materyalist diyalektikte, idealist diyalektiğin Hegel’in ‘spekülatif’ ve aynı zamanda ‘mistik’ olarak tanımadığı uğrağı, yani sözde koşulsuz olanı bilme ve böylelikle bizzat koşulsuz olma tasarımı yoktur. Materyalist diyalektik hâlâ böyle evrensel bir kategoriler dizgesini çözleştirmez.”²⁸ Horkheimer, diyalektiğe ilişkin bu müdahaleyle, Hegel’in “‘sonlanmış’ tarih kavramını –onun tarih felsefesini ve özdeşlik kuramını- reddetmesine rağmen, niyeti diyalektiğin merkezi yönlerini korumak” ve diyalektikte verili bir “ilerlemecilik” düşüncesini savuşturur.²⁹ Ancak diyalektiğin ilerlemecilikle ilişkilendirildiği versiyonları birer birer eleştirirken, aynı eleştiri silahını diyalektik yönü zayıf görünen ilerlemecilik versiyonlarına da yönlendirir. Bu ikincileri, ilkinen nazaran daha tehlikelidir. Çünkü mevcudu dönüştürmeye ilişkin potansiyel (ideal olan) bir kavrayış bulundurmaya değil, mevcudu idealleştirecek en iyi perspektifi aramaya yeltenir. Pragmatizm bunlardan bir tanesidir.

Pragmatizmde İlerleme Düşüncesi

Horkheimer nezdinde, pragmatistler hakikatin insan etkinlikleri ile ilgili olduğunu düşünürken doğru düşünüyordular; ama, hakikat ile bu insan etkinlikleri arasındaki ilişkinin nasıl ortaya konulması gerektiği konusunda çok yüzeysel kalıyorlardı. Diyalektik değildi düşünme yöntemleri.³⁰ Pragmatistlerde Horkheimer’ın bu eleştirisini doğrulayacak emarelerin bulunduğu şüphe götürmez ve bazı tartışma başlıkları göz önüne alındığında diyalektikle bir husumetleri varmış izlenimine kapılmamak elde değil. Sözgelimi James, radikal empirizmini izah ederken kimi zaman diyalektikle problematik bir ilişki içinde görünür. James, “doğrudan deneyimlenen değişim”e, “süreklilik arz eden bir bağıntı” türü olarak sıkıca sarılır ama onun diyalektik bir tarzda işlediği yerde değişimin “soyutlamalar veya ikincil kavramlar” kazanması, yani “diyalektiğin tüm yozlaştırmaları ve

²⁸ Horkheimer, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, s. 203.

²⁹ David Held, “Horkheimer’in Eleştirel Kuram Çözümlemesi: Epistemoloji ve Yöntem”, Çev. Kahraman Bozkurt ve H. Emre Bağçe, *Frankfurt Okulu* (iç.), Ed. H. Emre Bağçe, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2015, s. 195.

³⁰ Martin Jay, *Diyalektik İmgelem*, Çev. Ünsal Oskay, Belge Yayınları, İstanbul 2005, s. 127.

bütün metafiziksel kurgular[ının] felsefemizi baştanbaşa sarıver[mesi]” olasılığını kabul etmeye yanaşmaz.³¹ James, bir zıtların birliğinden, iki farklı şeyin sentezinden ya da bir şeyin kendi karşıtına dönüşmesinden söz eden Hegelci bir mantığa oldukça mesafeli ve temkinli yaklaşır. Bu değişime bir teleoloji karıştırılmasına ise daha da katı bir tavır alarak, uzlaşması olanaksız bir karşıtlık içinde yer almayı yeğ tutar. James, Hegelci idealizmin monist bir sistem olduğunu savunmuş ve “onu kapalı bir rasyonalistik sistem (Kantçı idealizmin mantıksal sonucu) olarak” reddetmiştir.³² Diyalektiğin yasalarının tarihteki kaçınılmaz ilerleyişi, mutlak rasyonellik ve nihai birleşim varsayımları, ona, Hegel’in monistik felsefesinin, hatalı bir mantığa sahip olduğunu ve bu nedenle yaşamın gerçek çatışma ve farklılıklarını iskaladığını düşündürmüştür.³³ Onun nezdinde, mevcudun evrildiği, değiştiği, dönüştüğü açık; fakat bu mevcudun, her şeyi mucizevi bir şekilde dizayn eden üçlemelerle, kaçınılmaz bir “mutlak” gaye yönünde evrildiği söylenemez.³⁴ James, pragmatizmle, felsefeyi “en doğru”, “kaçınılmaz” ve “zorunlu” türünden ilke ve hedeflerle meşgul edilmekten kurtarma derindedir. O, basitçe, “felsefenin yaşamın kendisine ve insanların ihtiyaçlarına somut ve gerçek manada karşılık vermesi gerektiğine inanmıştır.”³⁵ Bu nedenle Hegel’in felsefesi, ona daima psikolojinin bulgularıyla mantıksal olarak uyumsuz, ahlâkî açıdan ise pragmatizmin özgür iradesine düşmanca görünmüştür.³⁶ James ile Dewey, benzer vasıtaları kullanıyor olsalar da, Dewey’in diyalektikle, özellikle de Hegel’le olan ilişkisi farklı bir tonaja sahiptir. James büyük oranda İngiliz empirizminden yararlanırken, Dewey felsefe mecrasına Hegelcilikle adım atmıştır. Bu Hegelci etkinin düşüncesi üzerindeki hakkını açıklıkla teslim etmiştir.³⁷ Dewey de Hegel gibi, özne-nesne ve madde-ruh gibi bölünmeleri birleştiren bir perspektif geliştirme amacındadır. Böyle bir gayeyle inşa ettiği mantık teorisinde, Hegel, en temel entelektüel kaynaklarından biri

³¹ William James, *Writings 1902-1910*, Haz. Bruce Kuklick, The Library of America, New York 1987, s. 1163.

³² Burleigh Taylor Wilkins, “James, Dewey, and Hegelian Idealism”, *Journal of the History of Ideas*, Vol.17/No. 3, 1956, s. 336.

³³ A.g.m., s. 339.

³⁴ William James, *The Will to Believe*, Longmans, Green and Co. London, 1937, s. 287-292.

³⁵ Emre Öztürk, *Sosyal Bilimler Metodolojisinde Bir Yaklaşım Olarak Pragmatizm*, Doğu Kitabevi, İstanbul 2016, s. 191.

³⁶ Wilkins, “James, Dewey, and Hegelian Idealism”, s. 336.

³⁷ John Dewey, “From Absolutism to Experimentalism”, *The Philosophy of John Dewey* (iç.). (Ed.) John J. McDermott, The University of Chicago Press, Chicago 1981, s. 7.

olarak etkisini hissettirir.³⁸ Sentezci Hegel, onun gözünde daima çığır açıcı bir niteliğe sahip olmuştur. O kadar ki, bir mektubunda, içine nüfuz etmiş “zıtlıkların uzlaştırılması yönünde sürekli çalışan Hegelci bakteri”den söz eder.³⁹ Dolayısıyla Dewey, James denli Hegel karşıtı bir pragmatist olmadığı gibi, onun değişimi öne çıkaran, zıtlıkları birleştiren yaratıcı fikirlerine oldukça ilgiliydi. Dewey’in Hegel’de tasvip etmediği yön, temelde diyalektik değişimin belli bir hedefle ilişkilendirilmesi, bu dünyadaki insanî gayreti bir zorunluluğa dönüştüren, kaçınılmaz nihai erekler taşımasıydı. Eşdeyişle, Dewey’i, Hegel’den uzaklaştıran esas unsur, Hegel’in diyalektiğine ilişkin karşı duruşu olmaktan ziyade, Tin’in tarihsel yürüyüşünün metafiziksel bir biçimde belli bir safhada sonlandırılmasıdır.⁴⁰ Bu anlamda Dewey, Hegel tarafından kabul edilen Mutlak Tinin teleolojisini reddiyesinde James’le aynı taraftadır.⁴¹ Ancak Hegel’in felsefesine sinmiş metafizik unsurlar çıkarıldığında onunla pek çok hususta uzlaşma içinde olduğunu görmek mümkündür.⁴² Dewey, değişimin dinamiğinin aktarıldığı tarihsel aktörü, Hegel’de baş aşağı duran sistemi “ayakları üzerine oturtan” Marx’ın tarihsel materyalizmine de aynı nedenle karşı çıkmıştır. Ancak Hegel’de olduğu gibi, Marx’la da yollarının kesiştiği pek çok ayrıntı vardı. Her şeyden önce, Marx ve Dewey’in ikisi de gözlemlenebilir insanî sorunlarla cüzi bir ilişkisi varmış gibi görünen metafiziksel kılı kırk yarmalardan hazzetmemiş ve çağdaş felsefede hâkim olduğuna inandıkları durağan bir doğruluk kavramına karşı gelmişlerdir.⁴³ Doğruluğun kriteri, hem Marksist diyalektikte hem de pragmatizmde insanların yapıp ettikleri olarak kabul edilmiştir.⁴⁴ Onlar, bir bilgi birikimi oluşturmadaki tek amacın insanlığın ihtiyaçlarına hizmet etmek olduğu konusunda hemfikirlerdir. Nihayetinde bilgi yararlı olmak durumundadır. Ama ne için yararlı? Bu soruyla ilgilenme girişimlerinde, Marx ve Dewey’in her ikisi de, felsefenin “nedir” çözümlemesini “ne olmalı”ya doğru genişletmişlerdir.⁴⁵ Dolayısıyla hem Dewey hem de Marx

³⁸ C. Wright Mills, *Sociology and Pragmatism*, (Ed.) Irving Louis Horowitz, A Galaxy Book, New York 1966, s. 357.

³⁹ John Dewey, “John Dewey to William James, March 27, 1903”, Ralph Barton Perry, *The Thought and Character of William James* (iç.), Oxford University Press, London 1936, s. 522.

⁴⁰ John Dewey, *Demokrasi ve Eğitim*, Çev. Tufan Göbekçin, Yeryüzü Yayınevi, Ankara 2004, s. 75-76.

⁴¹ Wilkins, “James, Dewey, and Hegelian Idealism”, s. 342.

⁴² Jim Good ve Jim Garrison, “Dewey, Hegel, and Causation”, *Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 24/ No. 2, 2010, s. 108.

⁴³ Joan Huber Rytina ve Charles P. Loomis, “Marxist Dialectic and Pragmatism: Power as Knowledge”, *American Sociological Review*, Vol. 35/No. 2, 1970, s. 309.

⁴⁴ A.g.m., s. 317.

⁴⁵ A.g.m., s. 309.

felsefeyi pratikte ve eylemde mevcut dünyanın dönüştürülmesinde kullanmışlardır. Onları birbirinden uzaklaştıran ana etken, Hegel’le olan ayrışmada olduğu gibi, değişimin ve evrilmenin nasıl yorumlanması ve ne yönde olması gerektiği konusunda belirir. Marx’ta evrilmenin bir mantığının olması (bir yasanın olması), belirleyici tarihsel öznesinin bulunması ve bu diyalektiğin nihai ilerleyişinde bir “özdeşlik”, bir “kurtuluş günü” varsayılması, Dewey’de ise “ilerlemeciliğin” tarihin *telos*’undan korunarak mevcudun kaçınılmazlığını besleyen liberal umutlarla birleştirilmesi ve tarihsel ilerlemenin belli bir tarihsel aktörle ilişkilendirilmesinin reddi, Marksist diyalektikle pragmatizm arasında büyük bir gedik açar. Dewey için toplumsal iyileştirme yönündeki bir hareket mutlak surette sınıfsal bir örgütlenme biçiminin hareket alanı içerisinde konumlandırılmak zorunda değildir. Yoksa Marksistler gibi “gerekli olanın sosyal bir yapılanma olduğunu” o da kabul ediyordu, fakat “bu girişimin sınıfçı değil de sosyal bir anlayışla gerçekleşmesi gerektiğini” savunuyordu.⁴⁶ Richard Bernstein’in işaret ettiği gibi, Dewey de Marx gibi pratiğe ve daha iyi bir geleceğe doğru değişime çok önem verir. Ancak Dewey asla sert bir devrimden yana olmamıştır. O, demokratik olanaklarla mümkün kılınan sosyal reformlardan yana olmuştur.⁴⁷ Dewey, insanın fiziksel ve sosyal çevresiyle olan etkileşiminde, karşılıklı uyarılma ve dönüştürmeyi sonlanamaz görüyor ve problemleri sonsuza dek ortadan kaldırmaya odaklanmaktan ziyade, insanların problemlerle en iyi başa çıkabilmesini sağlayacak bir zekâ, bir düşünme mantığı yerleştirmek ve insanî tecrübe ediş tarzının her alanına yaygınlaştırmakla uğraşıyordu. Birinde sosyal zekâyâ dayalı bir demokrasi insanlığı yüceltecek olan tarihsel izlek noktası iken, diğerinde sınıfsal eşitsizliğin son bulacağı sosyalizm kapitalizmin yarattığı kötülükleri savuşturacak tarihsel varış yeridir. Dolayısıyla Dewey nezdinde, evrilmenin daha iyi bir dünyaya doğru “mutlak anlamda” yöneldiği tarihsel materyalistik tasarı kabul edilemezdir. İlerlemeci bir evrilmeyi kabul etmekle birlikte, ilerlemeci bir diyalektiği, Hegel’de olduğu gibi tinin tarihsel ilerleyişini veya Marx’ta olduğu gibi tarihsel materyalizmi kabule yanaşmaz. Günümüzü yaratan koşulların yasalarından, bu koşulların “kaçınılmaz olarak” bizleri nerelere sevk edeceğini kestiren nihai hedeflere geçiş yapmaz. Dewey bugünü var eden geçmişi aktarır ve ardından aynı geçmişi yaşamamak ve şimdi olduğumuzdan daha iyi bir durumda olmak için neler

⁴⁶ John Dewey, “Sınıf Mücadelesi ve Demokratik Yol”, *Günümüzde Eğitim* (iç.), Ed. Joseph Ratner, Çev. Bahri Ata, Talip Öztürk vd., Pegem Akademi, Ankara 2010, s. 219.

⁴⁷ Richard J. Bernstein, “Dewey’s Vision of Radical Democracy”, *The Cambridge Companion to Dewey* (iç.), Ed. Molly Cochran, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 295.

yapmamız gerektiğine ilişkin “yasalar” değil “gerekçelendirilmiş”⁴⁸ (*warranted*) çözüm önerileri sunar. Bu anlamda tarihin seyri “belli bir derecede” ucu açık bir süreçtir. “Belli bir derecede”, çünkü, tarihin nihai hedefinin bulunmayışı, daha iyi bir dünya arayışı ya da gelecek tasavvurlarının var olamayacağı anlamına gelmez. Geçmişe nazaran “daha iyi” bir durumda olduğumuza ilişkin “gizil bir ilerlemeci” kavrayış, diğer pragmatistlerde olduğu gibi, Dewey’in yazılarına da sinmiştir. Zira pragmatistler en azından liberal dünyanın imkânları içinde iyi bir toplum kurulabileceği iyimserliğini taşımayı sürdürürler. Onların düşün dünyasında esas politik hedef, basitçe liberal “dünyanın iyileştirilmesi” olarak öne çıkar. Sözelimi Dewey, klasik liberalizmin *laissez-faire* anlayışına ve kapitalizme karşı duyduğu hoşnutsuzluğa rağmen, liberalizmin çağın ruhuna uygun bir düzenlenmesiyle, toplumsal sorunların çözümünde en etkili araç olarak işe koşulabileceğini düşünmekteydi. Paul Kurtz’un da belirttiği üzere, liberalizmin belirli bir parti planı veya programıyla özdeşleştirilmesinden ziyade, onu demokraside sosyal problemlerin çözümünde kullanılan bir zekâ yöntemi olarak vurgulayan, yeni bir tanımını yaratmanın yollarını aramaktadır. Ne var ki, Dewey, “Yeni Düzen”le (*New Deal*) birlikte refah liberalizminin kısa sürede açığa çıkacağı fikriyle kehanetvari bir beklenti içinde yer almaktan da geri durmaz.⁴⁹ Dolayısıyla, onun ilerlemeciliği, “Marx’ın ele aldığı biçimiyle” bir diyalektik kavrayışa yaslanmadığı gibi, diğer pragmatistlerde de yaygın olan liberal reformist bir iyimserliği korumayı sürdürür. Çünkü Dewey’in “değişim”den anladığı, “liberal bir dünya tasavvuru” içerisinde anlam kazanır. Dewey, toplumsal sorunların ve huzursuzlukların çözümünü yine “liberal” sınırların içinde arar. Liberalizmin sorunlarını ortadan kaldırmak için, bizim radikalleşip liberalizmin kendisini lağvetmemizi değil, liberalizmin radikalleşip toplumda ihtiyaç duyulan değişiklikleri gerçekleştirme fonksiyonu edinmesini arzu eder. Radikalizm, radikal değişimleri içeriyorsa, liberalizmin radikalleşmesinde bir sakınca yoktur.⁵⁰ Liberal dünyamızın

⁴⁸ John Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry*, Henry Holt and Company, New York 1938, s. 143.

⁴⁹ Paul Kurtz, “Introduction”, *John Dewey – The Later Works 1925-1953 – Volume 5 (1929-1930)* (iç.), Ed. Jo Ann Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale 1984, s. xvii.

⁵⁰ John Dewey, *The Later Works 1925-1953 – Volume 11 (1935-1937)* (iç.), Southern Illinois University Press, Carbondale 1987, s. 45. Dewey, liberalizmi tartıştığı pek çok yazısında, bireyselliğin özgür ekonomik davranışa indirgenmesinden duyduğu rahatsızlığı belirterek, günümüzün mevcut şartlarına uygun bir liberalizm inşa edilmesinin gerekliliğini vurgulamıştır. Erken dönem liberalizm, kendisine karşı konumlandırıldığı otoritenin güdümünden kurtulmak adına önemli bir misyonu tamamlamıştır, ancak içinde yer aldığımız sosyal organizasyonun yapısı bireylerin

sınırları içerisinde, çözüme yönelik her politika, işe yaradığı sürece mübahdır.

Horkheimer, eleştirilerinde, Dewey'in “liberal demokrat” buzdağının görünmeyen taraflarını deşifre etmektedir. Marx, “Auguste Comte ve okulu, sermaye beyleri için yaptıkları gibi, aynı şekilde feodal beylerin de ebedi bir zorunluluk olduğunu gösterebilirlerdi”⁵¹ derken onlardaki diyalektik düşünme eksikliğini yarattığı burjuva kutsamasına dair tavırlarını eleştiriyordu. Horkheimer da benzer şekilde “pragmatik okulun diyalektik olmayan düşüncesini”⁵² onların mevcudu ebedileştirmeye yönelten bir tavır beraberinde taşıdığını gösterdiği gibi, gerçek manada eleştirel bir toplum kuramı geliştiremeyeceklerinin delillerinden biri sayar. Mevcudun “daha iyi” kılınması tarzındaki bir ideal, herhangi bir toplumsal düzenin “iyileştirilmesi” hedefine kapılabilir. Horkheimer için asıl problematik olan husus, pragmatizmin iyileştirilebilirliği sağlamak üzere kullandığı düşünme mantığının kendisinden kaynaklanır. Çünkü araçsal akı yaygınlaştıran pragmatik mantık, kendi liberal ütopyasını yaratmaya dahi imkân vermeyecek bir yıkıcılığı potansiyel olarak kendisinde taşır. Doğru ve iyi olanın ne olduğu, ilkesel insanî değerler bakımından değil, daha çok yaşayan insanî çıkarlar bakımından tanımlanır. Bu durumda, insanların çıkarları ve yaşam olanakları bakımından bir fayda gördükleri takdirde, eşitlikçi bir sosyalist düzenden ziyade, pekâlâ liberal dünyanın sınırları içerisinde kalmayı tercih etmelerinde bir beis bulunmaz. Ancak insanları ideal hedeflerden bu kadar uzak tutmak, kendinde doğru, kendinde iyi gibi kavramların neliğini sorgulamaktan vazgeçmek, insanlığın geleceği açısından tehlikeli açmazlara gebe değil midir? Böylelikle, “en boş batıl inanç, dünya, toplum, hukuk, din ve tarih hakkındaki hakikatin en sefil biçimde tersyüz edilişi, halkları tamamen etkileyip sahiplerinin ve yandaşlarının yaşamında kendini en mükemmel bir biçimde kanıtlayamaz mı?”⁵³ Çünkü “amaçlar artık aklın ışığında değerlendirilmediği için, ne kadar zalim ve despotça olurlarsa olsun bir ekonomik veya siyasal sistemin bir diğerinden daha akıl dışı olduğunu söylemek de mümkün değildir.”⁵⁴ Dolayısıyla, Horkheimer'in eleştirisi, bir yerde pragmatistlerin, zihinsel çabayı sadece araçları mevcuda uyumlu kılmak yönünde seçebilme

daha “kollektivist” bir yaklaşım içinde eylemelerini gerektirmektedir. Bu nedenle liberalizmin bireylerin toplumsal sorunların çözümünde bir zekâ yöntemi olarak yerleşmesi gerekmektedir (A.g.e., s. 39).

⁵¹ Karl Marx, *Kapital (1. Cilt)*, Çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara 2004, s. 323; 26. Dipnot.

⁵² Horkheimer, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, s. 194-195.

⁵³ A.g.e., s. 190.

⁵⁴ Horkheimer, *Akıl Tutulması*, s. 75.

kapasitesine indirgeyip, “verili” (burjuva) amaçların irrasyonelliklerinin kendinde akli yanılması, yani uygarlığın “rasyonelleştirilmiş akıldışılı[ğını]”⁵⁵ eleştiri konusu etmemeleriyle ilgilidir. Her şey mevcut şartlara en uygun seçeneği belirlemeye indirgendiğinde, güç ve tahakküm ilişkilerinde bir değişiklik yaşanmadan, “ilerlediğimiz” zannına kapılmak doğaldır.

Her iki taraf, toplumsal değişimin *telos*’unu reddetmek bakımından, değişimin ya da genel anlamda tarihin seyrinin “yasalarını bulma” girişimlerinden uzak durmak bakımından benzerlik gösterebilir de, pragmatistlerin (Eleştirel Teori nezdinde) diyalektik olmayan bakış açıları, liberal toplumların daha iyi yaşam olanakları sunabileceğine ilişkin ilerlemeci beklentisiyle büyük ölçüde ayrışırlar. Dolayısıyla pragmatistler, *telos* içeren tarihin hem Hegelci hem de Marxçı yorumunu reddederken Eleştirel Teori’ye yaklaşan bir tutum içinde yer almış olurlar. Ne var ki, Eleştirel Teori, Hegel ve Marx’ın tarih tasavvurlarını eleştirirken onların diyalektik düşünme yöntemini araç içinde bugüne aktarmaya çalışmışlardır. Ancak pragmatistlerin diyalektiği tarihsel bir yasadan bağımsız kavrayarak, güçlü bir biçimde korumada pek başarılı oldukları söylenemez. Dolayısıyla, pragmatistlerin Hegelci ve Marxçı “ilerlemecilik” kavrayışına yönelik “eleştirelilik”leri, ilerleme ülküsüne değil, ama kimi bakımlardan diyalektiğe mesafe konmasıyla sonuçlanmıştır. Pragmatizm “kesinlik arayışlarına” veda etmesine rağmen, ilerlemecilikle bağıni koparmada aynı dirayeti gösterememiştir. Tarihin liberal veya sosyalist ütopyalarında gerçekleşecek sonlanışına dair reddiyelerden, dinmeyen “liberal ilerlemecilik”e geçiş söz konusudur. Peki, yücelmenin varlık bulduğu ölçüt nasıl belirlenmektedir? Hangi bakımlardan iyileşme? Hangi bakımlardan düzelme ve gelişme? Çok açık bir biçimde yeni toplumsal şartlara uyarlanmış liberal ilkelerin, daha somut anlamda yerleşmiş olması bakımından. Böylelikle, sosyalizmin yerini, sosyal zekâyaya dayalı liberal demokrasi alır ve doğal olarak ilerleme fikri, beraberinde iyimserliği doğurur. Ne var ki, bunun karşısında, Horkheimer’ın “tarihsel karamsarlı[ğ]”nın⁵⁶ pragmatistlerin iyimserliğinden daha iyi olduğu sonucuna varmak da pek kolay görünmüyor. Marx’ın gözünde diyalektik, “özünde eleştirici ve devrimci”ydi.⁵⁷ Horkheimer’ın tamamlanmamış diyalektiğinin Marx’taki formun “eleştirici” yönünü koruduğu muhakkak. Ancak tam da Marx’ın kavradığı biçimiyle, sınıfsal bir *praxis* kavrayışı içinde “devrimci” olup olmadığı tartışmalıdır. Diyalektik kendi öz niteliğini

⁵⁵ A.g.e., s. 120.

⁵⁶ Dellaloğlu, *Frankfurt Okulu’nda Sanat ve Toplum*, s. 121.

⁵⁷ Marx, *Kapital (1. Cilt)*, s. 28.

muhafaza edip, sadece ereği olmayan olumsuzlama biçimini aldığında, “özgürleştirici” potansiyelini korumakta, ancak tarihsel anlamda insanlığa “istikamet tayin etme” girişimleri olanaksızlaşmaktadır. Holz’un deyişiyle, “Eleştirel Teori, kendini salt negatif bir işleve geri çekmekle, ...varolanı hangi norm temelinde kötü ve değişime muhtaç olarak yerdiğini ve hangi değişikliklerle daha iyi bir geleceğin yaratılması gerektiğini, daha doğrusu değiştirilen durumda iyi olanı neyin oluşturduğunu anlatamayacak hale gelmektedir.”⁵⁸ Elbette buradan yola çıkarak, Eleştirel kuramın özneyi tamamen pasifize ettiği veya bir tür “geri çekilme”yi körüklediğini söylemek haksızlık olur. Horkheimer bir devrim çağına geçişin hikâyesini sunmaz, kurtuluş gününün hazırlıklarına davet etmez belki, ama eleştiri de insanı cesaretlendirmede, tüm tarihsel ve toplumsal çöküşün göbeğinde onu yılmadan ayakta tutmak için az bir şey değildir. Hatta bugün en çok ihtiyaç duyduğumuz şeyin tam kendisidir. Eleştiri silahını kuşanarak, “insanlığın günümüzün korkunç olayları yüzünden bütünüyle cesaretini kırmaması için, toplumun insana yakışır, barışçıl ve mutlu bir geleceğine duyulan inancın yeryüzünden silinmemesi için savaşmalıyız.”⁵⁹

Sonuç

Eleştirel Teori ve pragmatizm, kendi dönemlerinin toplumsal malzemeleri ışığında, değişenin ve “olmakta olan”ın ne olduğunu kavramaya gayret etmiş iki düşünce ekolüdür. Her iki ekol de, günümüzü var eden tarihsel etkenlerin ardında yatan “fıkrî” zeminleri eleştirme girişimlerinde bazen ortaklıklar sergilemiş, bilhassa da tarihe nihai hedefler biçen “ilerlemeci” kavrayışlara karşı “eleştirel” yaklaşmışlardır. Tarih üstü özne tasarımlarından yol almaktan çok, “pratiğin” kendisine yönelme ve bunu tarihin sonunu betimleyen bir *telos* kavrayışından yalıtık yaklaşımlarla birleştirme eğilimi, pragmatizmin olduğu kadar Eleştirel Teori’nin de gündem maddesidir. Özellikle de, Eleştirel Teori’deki, Hegelci ve Marksist “ilerleme” tasarımına ilişkin “eleştirel” tavır, belli bakımlardan, pragmatistlerin tavrıyla çakışmaktadır. Ancak Eleştirel Teori’de ilerlemenin *telos*’unu geride bırakmak, diyalektiğin kendisine ilişkin bir reddiyeyle sonuçlanmamış, özdeşliği amaçlamaktan çok “çelişki”nin korunmasına daha çok önem veren bir diyalektik kavrayışın korunmasına yol açmışken, pragmatizmde tarihe içrek nihai hedeflerin veya tarihsel yasaların reddiyesi, mevcudun dışından bakmaya imkân tanıyan bir diyalektik kavrayışla değil, aksine bunu güçleştiren bir tür reformcu liberal ilerlemeciliğin izlenmesiyle

⁵⁸ Hans Heinz Holz, *Frankfurt Okulu Eleştirisi*, Çev. Olcay Geridönmez vd., Evrensel Basım Yayın, İstanbul 2014, s. 36.

⁵⁹ Horkheimer, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, s. 484.

sonuçlanmıştır. Dolayısıyla, pragmatistler, daha iyi bir yaşam imkânını, “mevcudun gerektirdiği” belli gerekliliklerin karşılanmasına bağlayacak denli iyimser bir tavra sahipken, Eleştirel Teori mensuplarının, daha iyi bir yaşam arzusunu taşımakla beraber, bunun gerçekleştirilebileceği bir yol sunma noktasında pragmatistler denli “gerekçelendirilmiş” çözüm önerileri sunmaya hevesli olmadıkları görülür. Neticede, her iki ekolün değişme ve ilerleme konusuna yönelik yaklaşımları, “ütopyanın gerçekleşmesi” idealinin reddiyesinde birleşmekle birlikte, pragmatizmin, “mevcut şartlara” kademeli uyarlanmayı muhafaza eden bir toplumsal inşayı esas alması Eleştirel Teori’yi pragmatizmden önemli ölçüde ayırır. Pragmatizmin bakış açısından, mevcut şartların gereklilikleri ölçüsünde harekete geçmeyi esas alan bir ütopyasızlığa mahkûm olmak olasıyken, Eleştirel Teori’nin insanlığın tüm dertlerine deva olan tarihsel varış yerlerine ilişkin eleştirel tavrı, pragmatizmde olduğu gibi ütopya imkânını ıskartaya çıkarmaz ancak ütopyanın “şimdi”ye olan uzaklığını ortadan kaldırmayı da idealleştirmez. Zira ütopya gerçekleştiğinde veya “şimdi”yle bir olduğunda değil, belli bir mesafeden yolumuzu aydınlattığı sürece anlamlıdır. “Ona solmayan rengini veren, varolmayandır... Esas yakınlık ancak en uzakta olan aracılığıyla elde edilebilir.”⁶⁰

⁶⁰ Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 61.

KAYNAKÇA

- Adorno, T.; *Negatif Diyalektik*, Çev. Ş. Öztürk, Metis Yayınları, İstanbul 2016.
- Adorno, Theodor W. ve HORKHEIMER, Max; *Teori ve Pratik Üzerine*, Çev. Orhan Kılıç, Metis Yayınları, İstanbul, 2013.
- Benjamin, W.; "Özgür Bir Alman Araştırma Enstitüsü", *Felsefelogos*, Sayı: 53, 2014, 23-28.
- Bernstein, R. J.; "Dewey's Vision of Radical Democracy", Ed. M. Cochran, *The Cambridge Companion to Dewey* (iç.). Cambridge University Press, Cambridge 2010, 288-308.
- Bottomore, T.; *Frankfurt Okulu ve Eleştirisi*, Çev. Ü. H. Yolsal, Say Yayınları, İstanbul 2013.
- Dellaloğlu, B. F.; *Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.
- Dellaloğlu, B. F.; *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*, Say Yayınları, İstanbul 2014.
- Dewey, J.; "John Dewey to William James, March 27, 1903", Ralph Barton Perry, *The Thought and Character of William James* (iç.), Oxford University Press, London 1936, 522-523.
- Dewey, J.; *Logic: The Theory of Inquiry*, Henry Holt and Company, New York 1938.
- Dewey, J.; "From Absolutism to Experimentalism", *The Philosophy of John Dewey* (iç.), Ed. J. J. McDermott, The University of Chicago Press, Chicago 1981, 1-13.
- Dewey, J.; "Science and Society", *The Philosophy of John Dewey* (iç.), Ed. J. J. McDermott, The University of Chicago Press, Chicago 1981, 388-397.
- Dewey, J.; *The Later Works 1925-1953 - Volume 5 (1929-1930)*. Ed. J. A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale 1987.
- Dewey, J.; *Demokrasi ve Eğitim*. Çev. T. Göbekçin, Yeryüzü Yayınevi, Ankara 2004.
- Dewey, J.; "Sınıf Mücadelesi ve Demokratik Yol", *Günümüzde Eğitim* (iç.), Ed. J. Ratner, Çev. B. Ata, T. Öztürk vd., Pegem Akademi, Ankara 2010, 216-219.
- Gülenç, K.; *Frankfurt Okulu: Eleştiri, Toplum ve Bilim*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2015.
- Held, D.; "Horkheimer'in Eleştirel Kuram Çözümlemesi: Epistemoloji ve Yöntem", *Frankfurt Okulu* (iç.), Ed. H. E. Bağçe, Çev. K. Bozkurt ve H. E. Bağçe, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2015, 191-221.
- Holz, H. H.; *Frankfurt Okulu Eleştirisi*, Çev. O. Geridönmez vd., Evrensel

- Basım Yayın, İstanbul 2014.
- Horkheimer, M.; *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, Çev. M. Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005.
- Horkheimer, M.; *Alacakaranlık*, Çev. İ. Aka, Kırmızı Yayınları, İstanbul 2009.
- Horkheimer, M.; *Akil Tutulması*, Çev. O. Koçak, Metis Yayınları, İstanbul 2010.
- James, W.; *The Will to Believe*, Longmans, Green and Co., London 1937.
- James, W.; *Writings 1902-1910*, Haz. B. Kuklick, The Library of America, New York 1987.
- Jay, M.; *Diyalektik İmgelem*, Çev. Ü. Oskay, Belge Yayınları, İstanbul 2005.
- Good, J. ve GARRISON, J.; "Dewey, Hegel, and Causation", *Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 24/ No. 2, 2010, 101-120.
- Kızılçelik, S.; *Frankfurt Okulu*, Anı Yayıncılık, Ankara 2013.
- Kumar, C.; "John Dewey, Reconstruction in Philosophy (1920)", *Philosophical Papers*, Vol. 38/No. 1, 2009, 111-128.
- Kurtz, P.; "Introduction", *John Dewey - The Later Works 1925-1953 - Volume 5 (1929-1930)*, Ed. J. A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale 1984, xi-xxxii.
- Marx, K.; *Kapital (1. Cilt)*, Çev. A. Bilgi, Sol Yayınları, Ankara 2004.
- Mills, C. W.; *Sociology and Pragmatism*, Ed. Irving Louis Horowitz, A Galaxy Book, New York 1966.
- Öztürk, E.; "Horkheimer ve Dewey'de Bilim: 'Bilimsel Aydınlanma' Eleştirisi Karşısında Pragmatist Bilim Savunusu", *Felsefelogos*, Sayı: 62, 2016, 77-92.
- Öztürk, E.; *Sosyal Bilimler Metodolojisinde Bir Yaklaşım Olarak Pragmatizm*, Doğu Kitabevi, İstanbul 2016.
- Rytina, J. H. ve LOOMIS, C. P.; "Marxist Dialectic and Pragmatism: Power as Knowledge", *American Sociological Review*, Vol. 35/No. 2, 1970, 308-318.
- Wilkins, B. T.; "James, Dewey, and Hegelian Idealism", *Journal of the History of Ideas*. Vol.17/No. 3, 1956, 332-346.

GIAMBATTISTA VICO: EĞİTİM VE BİLİM*

Nurdan YILDIZ YÜCEL

Talip KABADAYI**

ÖZET

Giambattista Vico'nun (1668-1744) ilk özgün felsefe eseri *On the Study Methods of Our Time* ("Çağımızın Araştırma Yöntemleri Üzerine") adlı eseridir ve bu çalışmada antikçağ ile modern çağ arasındaki yöntemlere dair çekişmeleri ele alırken, hümanist eğitimin doğasına ilişkin göz ardı edilemeyecek felsefi argümanlar geliştirir. Hepsinden öte, bu kitapta Vico hümanizma karşısında bilimcilik (*scientism versus humanism*) tartışmasına can alıcı bir katkı sağlayacak şekilde klasik ve modern kültürün mezyetlerini karşılaştırarak, Kartezyen dünya görüşünün bir sonucu olan bilginin bölümlere ayrılmasını hatta parçalanmasını şiddetle eleştirir ve yadsır. Kartezyen kuru mantığın karşısına hümanistik gelenele çıkan Vico, hafıza ve imgelemin değerini teslim eden kapsayıcı hümanist bir bilim ve eğitim anlayışına duyulan gereksinimi apaçık gözler önüne serer. İşte Kartezyen felsefeyle hesaplaşan Vico'nun çok önemli ve ihmal edilen ya da çok bilinmeyen bir yanı da bilim ve eğitim konusundaki görüşleridir. Bu çalışmada Vico'nun bilim ve eğitim konusundaki görüşleri gözler önüne serilmeye çalışılacak ve günümüzde karşılaştığımız eğitim meselelerine Vico'nun felsefi görüşleri ışığında bakılacak ve çözüm önerileri getirilecektir.

Anahtar sözcükler: Bilim, hakikat, araştırma, eğitim, tarih, mantık, hafıza, imgelem

(Giambattista Vico on Education and Science)

ABSTRACT

Giambattista Vico's (1668-1744) first original philosophical work is titled as *On the Study Methods of Our Time* in which he develops crucial philosophical arguments regarding the nature of humanistic education as well as the conflicts on method between ancient and modern era. Above all, Vico, in this book, compares the merits of classical and modern cultures with each other in order to contribute essentially to argument on scientism versus humanism and he criticizes and rejects the fragmentations and divisions of knowledge resulted from Cartesian world view. Vico, who stands up with humanistic tradition against Cartesian crude logic, spells out the needed conception of humanistic science and education stressed both memory and education. Hence, Vico's ideas on science and education are either unknown or ignored in his general philosophy. This paper is interested in setting forth Vico's thoughts on science, education and history as well as offering solutions to the educational problems that we face today in the light of Vico's philosophical ideas.

Keywords: Science, truth, research, education, history,, logic, memory, imagination

* Bu çalışma Prof.Dr. Talip Kabadayı danışmanlığında yürütülüp tamamlanmış Yüksek Lisans Tezinden üretilmiştir.

** Sorumlu Yazar: Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi, tkabadayi@adu.edu.tr

Giriş

Günümüzde bile egemenliğini sürdüren Kartezyen felsefenin kurucusu Descartes (1596-1650) *Metot Üzerine Konuşma* adlı eserinde aslında modern eğitim kuramının temellerini oluşturan ilkeler ve kabuller de öne sürmüştür. Buna göre, bütün insanlar eşit öğrenme yetisiyle donatılmışlardır; eş deyişle, doğruyu yanlıştan ayırt etme ve doğru hüküm verme yetisi olan sağduyu (akıl) doğuştan bütün insanlara eşit dağıtılmıştır. Dahası bu sağduyu veya insan akli geliştirilebilir ve geliştirilmelidir de. Sağlam bir zihin ve akla sahip olmak yetmez, zira asıl önemli olan onu doğru ve iyi kullanmaktır. Akıl sıkı bir yöntemle güçlendirilerek geliştirilir; bu yöntem bize bilgi adını hak edecek şeylerin kabul edilmesinde ya da yadsınmasında ölçütler sağlayacaktır. İşte modern eğitimde bir şeyin doğru kabul edilmesinde çok önemli olan ispat, kanıt ve açık-seçik olma Kartezyen düşüncenin temel kabulleridir. Descartes bunu yönteminin ilk kuralı olarak öne sürer: açık seçik algılamadığımız; dolayısıyla şüphe ettiğimiz, hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemeliyiz. Buna göre tüm eğitimin amacı akli mükemmelleştirmek ve mümkün olduğunca sağlam yargıda bulunmaktır; burada esas olan “doğru düşünmektir”. Fizik, geometri, astronomi vb. asıl hedefi budur hatta bizi karmaşık, bulanık ve muğlak fikirlerden kurtarmak, açık ve doğru fikirlere ulaştırmaktır. Descartes kendisinden asla kuşku duyulmayacak açık seçik bir önermeye ulaşmak istiyordu çünkü bilim ve felsefe ancak ve ancak açık ve seçik fikirlerle yapılırdı. Ona göre açık ve seçik fikirler insan aklında doğuştan vardır; bu bağlamda zihnin iki asli fonksiyonu da sezgi ve tümdengelimdir. İşte zihnin bu temel fonksiyonlarıyla yanılma ve hata korkusu taşımadan bilgi ve bilme iddialarında bulunabiliriz.

Vico; Napoli Üniversitesi’nde retorik profesörüken öğrenci ve öğretim üyelerine yedi yıl üst üste her yıl derslere başlarken açılış dersi olarak yedi şahane konuşma yapmıştır. İşte 1709 yılında yaptığı “Çağımızın Araştırma Yöntemleri Üzerine” başlıklı açılış konuşmasında esasen Kartezyen eğitim felsefesi anlayışının eksikliğini gediğini ortaya döküp sıkıca eleştirir. Özellikle eğitimin hedefleri bakımından Vico ve Kartezyen felsefenin görüşleri taban tabana zıttır. Aslında Vico’nun dehası ve çalışmalarının özgünlüğü çağdaş meslektaşları tarafından takdir edilmemiş çoğunlukla ondan sonraki düşünürlerce kabul edilmiştir.

Vico hakikat ve doğruluğun ölçütünün, yani Kartezyen felsefenin, açık seçik fikirler olduğu görüşünü eleştirerek bunun psikolojik ve öznel bir ölçüt olduğunu belirtir. İşte Vico, *Yeni Bilim* adlı eserinde Kartezyen doğruluk ilkesinin yerine başka bir ilke getirir; buna göre, biz ancak

kendimizin yaptığı ve sebep olduğu şeyi doğru ve sağlam bir şekilde bilebiliriz. Bu ünlü “verum-factum” ilkesidir. Bu ilkeye göre hakikat olguya dönüştürülür; buna göre hakikatin ölçütü ve kuralı onu yapmış olmaktır. Bu nedenle insan ancak kendisinin yaptığı şeylerin tam bilgisine sahip olabiliyorsa, tarihi de yapan insan olduğuna göre insan tarihi doğadan bile daha doğru bir şekilde bilir. Dolayısıyla tarih, insan nesnesi olma niteliğini taşır.

Bu bağlamda, “On The Study Methods of Our Time” adlı eserini incelediğimizde, Vico’ya göre, insanlar elimizdeki sanat ve bilim dallarına daha başka hangilerinin eklenmesi gerektiğine dikkat çekme sorumluluğunu üstüne almakta ve insan aklının eksiksiz mükemmelliğe erişmesi için bilgi dağarcığımızı nasıl zenginleştireceğimize dair öneriler sunma çabasındalar fakat “kültürel eksikliklerimizi” nasıl giderebileceğimiz konusunda düşünmüyorlar; buna mukabil tam ve kusursuz bir bilimler sistemi elde etmenin yollarını arıyorlar. Bu durum, gücün doruklarını tutanların mükemmeli ve sonsuzu arzularından kaynaklanmaktadır. Hiç şüphe yok ki insanın bilgisine sunulan her şey tıpkı insanın kendisi gibi sınırlı ve noksanıdır. Modern çağ insanı olarak bizler Eskiçağ insanların hiçbir şekilde farkında olmadıkları pek çok şeyi keşfettik; öte yandan Eskiçağ insanları bizim hala bilmediğimiz pek çok şeyi biliyorlardı. Entelektüel ya da pratik uğraşların bazı dallarında ilerlememize olanak sağlayan pek çok tekniğe sahibiz; aynı şekilde onlar da başka alanlarda ilerleme sağlayacak yeteneklere sahiptiler. Bütün uğraşlarını bizim neredeyse tamamen görmezden geldiğimiz belli sanatlara adadılar; bizlerse onların belli ki küçümsediği bazı başka sanat dallarının peşinden gitmekteyiz. Antik çağ insanları tarafından uygun biçimde birleştirilen pek çok disiplin bizim tarafımızdan ayrıştırılmıştır; onlar tarafından işe yaramaz bir şekilde ayrı tutulan bazı disiplinleri de biz birleştirilmiş olarak ele almaktayız. Sonuç olarak birçok kültür kolu hem görünüşünü hem de adını değiştirmiştir (Vico, 1990).

Vico için her araştırma yönteminin üç şeyden meydana geldiği söylenebilir: araçlar, tamamlayıcı yardımcı öğeler ve öngörülen amaç. Araçlar, sistematik ve düzgün bir ilerleme gerektirir; gerekli bir eğitimden sonra belli bir sanat veya bilim dalında ustalaşma işine girişen bir çırak; işene, uygun ve düzgün bir yöntemle yaklaşmalıdır. Araçlar, öğrenme işinin öncesinde yer alırlar; tamamlayıcı yardımcı öğeler ve yöntemler bu göreve eşlik eder. Öngörülen amaca gelince, bunun elde edilmesi öğrenme sürecinden sonra olsa da ne öğrenme sürecinin başında ne de tüm öğrenme süreci boyunca öğrenen kişi tarafından gözden yitirilmelidir. Bilimin yeni araçlarının bazıları yine bilimdir; bazıları sanattır; bazıları ya da

doğanın bir ürünüdür. “Tamamlayıcı yardımcı öğelere” gelince, bunlar mükemmellikleri onları kusursuzluk timsali olarak gösteren güzel sanatların ve edebiyatın eserleridir; matbaada kullanılan dizgilerdir; öğrenme kurumları olarak üniversitelerdir. Her tür entelektüel uğraşın amacı konusuna gelince: Vico için yalnızca tek bir şey göz önünde bulundurulur ve tek bir şeyin peşinden gidilir: ‘Hakikat’in (Vico, 1990).

Hayal Gücü, Hafıza ve Belagat Vico’ya göre, doğanın taklit edilmesine dayanan şiir, hitabet, resim, heykel ve diğer güzel sanatlar alanlarında son derece kusursuz ürünlerin oluşturduğu bir zenginliğe sahibiz. Bu başyapıtların sunduğu rehberlik sayesinde, doğayı en iyi haliyle, kolaylıkla ve doğru biçimde taklit edebiliyoruz. Matbaanın icadı, sayısız kitabı hizmetimize sunmuştur. Bu nedenle, bilim insanlarımız yeteneklerini şu ya da bu yazarın bilgisi ile sınırlandırma mecburiyetinde değildir; hatta çok sayıda farklı, neredeyse sınırsız bir kültür kolunda ustalaşabilirler. Yine, büyük eğitim kurumlarımız var; yani, bütün bilimlerimizin ve sanatlarımızın mahzeni olan ve insanoğlunun entelektüel, manevi ve sözel becerilerini mükemmelliğe eriştirebilecekleri yer olan üniversiteler. Bu zihinsel etkinliklerin neredeyse tamamının güttüğu tek amaç hakikati soruşturmadır. İmdi, felsefi eleştiri gençlerimizi, ilk olarak ilgilenmeleri için zorladığımız konudur fakat genç insanların öncelikle sağduyu hakkında eğitilmeleri gerektiğinden, sağduyu gelişiminin ileri kuramsal eleştiri alışkanlığı tarafından bastırılmasını engellemek konusunda dikkatli olmalıyız. Pratik yargının bir kıstası olmasının yanı sıra sağduyu hem de belagatin yol gösterici bir ölçütüdür. Ergenlik dönemi hayal gücü açısından güçlüdür. Hayal gücü, her zaman gelecekteki gelişimin en doyurucu işareti olarak görüldüğünden hiç bir şekilde köreltilmemelidir. Dahası öğretmen, hayal gücünün tamamen aynısı olmasa da onun neredeyse bir benzeri olan öğrenci hafızasının eğitilmesi için en büyük özeni göstermelidir. Ergenlikte, hafıza diğer bütün yetenekleri dinçlik bakımından geride bırakır ve yoğun bir şekilde eğitilmelidir. Gençlerin hayal gücünün ya da hafızanın (ya da her ikisinin birleşiminin) egemen olduğu (resim, şiir, belagat, hukuk gibi) güzel sanatlara karşı olan doğal eğilimi, hiç bir şekilde körleştirilmemelidir; günümüzün bütün sanatlarının ve bilimlerinin ortak aracı olan ileri felsefi eleştiri de bu sanatların herhangi biri için ayak bağı olmamalıdır. Bu eksiklikten nasıl kaçınılacağını Antikçağ insanları iyi biliyorlardı. Gençler için açtıkları neredeyse bütün okullarda, mantığın rolü geometriyle karşılanıyordu. Çabalarını Doğanın eğilimini desteklemek yönünde yoğunlaştıran tıp hekimleri örneğini takip ederek, Antikçağ insanları, güçlü bir imgeler oluşturma becerisi olmaksızın kavranamayan geometri bilimini öğrenmeyi gençlerine zorunlu kılmıştı. Böylece, doğaya zarar vermeden,

ama yaşlarının zihinsel becerilerine ayak uydurarak usulca ve günbegün gençlerinin düşünme güçlerini beslemişlerdir (Vico, 1990).

Vico için eğitimin en önemli ve aslında tek amacı doğru eylemde bulunmamızı sağlamasıdır. Bu bağlamda, eleştiri; doğru düzgün konuşma sanatıdır; eş deyişle, belagat sanatıdır. Bu bağlamda, gençlere bilimlerin ve sanatların bütünselliği öğretilmeli ve onların entelektüel güçleri sonuna kadar geliştirilmelidir. Basiret ve belagat alanında kendilerini geliştirenler diye en baştan gençlerin sağduyuları güçlendirilmelidir. İmgelem ve belleksel yetenek gerektiren sanatlarda etkin olabilsinler diye onların hayal güçlerinin ve hafızalarının güçlenmesine olanak sağlamalıyız. Vico bunu şöyle dile getirir: "... daha sonraki aşamalarda, kendilerine öğretilenleri tam anlamıyla kişisel olarak değerlendirebilsinler diye eleştiriye öğrenmelerine imkan tanıyın. Öne sürülen herhangi bir argümanın herhangi bir tarafında yer almalarını sağlayan beceriler geliştirmelerine izin verin. Bunlar hayata geçirilse, genç öğrenciler sanırım bilim konusunda eksiksiz, pratik konularda yetenekli, belagat sanatında akıcı, şiir ya da resmi yorumlamada yaratıcı ve hukuk çalışmalarında öğrendikleri şeyleri hatırlama konusunda hafızaları güçlü olur. Öğrenme süreci devam ederken tartışmalara uluorta müdahil olma isteğine kapılmazlar, öğretmenleri müsaade etmedikçe banal bir sıradanlıkla herhangi bir fikri kabul etmeyi reddetmezler" (Vico, 1990: 22-23).

Eğitim Vico'ya göre, eğitim kuramımız, öğrencinin özellikle felsefi yetisinin; diğer bir deyişle, "birbirinden apayrı olan ve görünürde birbirinden tamamen farklı konular arasındaki benzerlikleri algılama kapasitesi"nin gelişimini de engellememelidir, zira bütün dâhiyane, keskin ve parlak ifade biçimlerinin kaynağını ve ilkesini oluşturan şey bu kapasitedir. Eğitilmiş bir insan belagati, özellikle cahil kalabalığın düşünme tarzlarına uygun hale getirmelidir. Eğitimsiz insanlar, uzunca bir mantık zincirini takip etmeyi, özellikle kaçan ve hiçbir şekilde yeniden yakalanamayacak olan kelimeleri yakalamayı epey zor bulurlar. Eğitimsiz bir dinleyici için konuşmacı böylesi bir kitleye seslenirken rahat, esnek bir ifade tarzı benimsemelidir. Eğitimde bazen, hatipliğe özgü tavırlardan birini ya da öbürünü kullanarak tek bir konu üzerinde durmalı ve onu vurgulamalı; öyle ki dinleyici onun söylediklerini aklına kazıyıp, ruhuna damgalayabilmeli. Beri taraftan, eğitim yöntemlerimizin en büyük eksikliği doğa bilimlerine gereğinden fazla önem vermemiz ve etiğe yeterli ilgiyi göstermememizdir. Asıl hatamız, etiğin insan karakterini, yaratılışını, tutkularını ele alan kısmını; hatta bu etmenlerle kamu hayatı ve belagat sanatını adapte etme tarzıyla ilgilenen yanını, ihmal etmektir. Vico'ya göre "... erdemlerin ve kötülüklerin farklı özelliklerini, iyi ve kötü davranış

biçimlerini, insanın farklı yaşlarının, iki cinsin, ekonomik ve sosyal sınıfların, ırk ve milletin tipik özelliklerini ve sanatların en zoru olan hayatta uygun davranışı sergileme sanatını ele alan bu disiplini yok sayarız. Hatta tüm çabamızı fiziki olguların incelenmesine harcarız, zira bu olguların doğası açık ve net bir şekilde ortadadır, diye düşünürüz” (Vico, 1990: 33).

Beri taraftan, insan iradesinin özgürlüğünden dolayı, belirlenmesi güç olan insan doğasını incelemek konusunda başarısızlıkla karşılaşırız. Şu halde, asıl eksiklik, doğa bilimlerine olan ilgimizin rakipsiz üstünlüğünden kaynaklanmaktadır. İşte, doğa bilimleri üzerinde yoğunlaştırılmış olan eğitimlerinden dolayı gençlerimiz toplum hayatında tutunamadıkları, yeterli bilgeliği ve basiretle davranamadıkları gibi insan psikolojisine karşı olan aşinalıklarını konuşmalarına yansıtamamakta ya da sözlerine tutku katamamaktadırlar. Aslında bilimde var olan soyut düşünme kriterini hayatın sağduyulu akışına uydurmak bir hatadır. Bu noktada soyut bilgi ile basiret arasında bir ayırım yapmak gerekir; buna göre, bilimde mükemmel akıl, pek çok fiziki etkiyi tek bir neden haline getirmede başarılı olan akıldır; basireti ilgilendiren alandaysa mükemmelliği, tek bir olaya neden olabilmiş çok sayıdaki olası nedenleri arayıp ortaya çıkaranlara ve bu nedenlerden hangisinin gerçek olduğunu tahmin edebilenlere bahşedilir.

Vico'ya göre, eskiçağda mantık, fizik ve etik öğretilerin eğitim ve öğretimi konusu, bu öğretileri insan davranışını yönlendirmesi gereken pratik sağduyuya uydurma işini iyi bir şekilde kotaran filozoflara emanet edilmişti. Günümüzde, tam aksine, Sokrates öncesi çağların tipik bir örneği olan fizik araştırma tarzına tekrar dönmüş görünüyoruz. İmdi, eğitimde çok önemli olan belagat insan doğasının ussal yanına seslenmez, ama neredeyse tamamen tutkularımıza seslenir. Belagatin işi ikna etmektir; bir konuşmacı kendisini dinleyenlerde istediği ruh halini ortaya çıkardığında ikna edici olur. İşte ruh somut imgelerle ayarlanmalı ve sevmeye zorlanmalıdır, bir kez sevdi mi inanmak ona çok daha kolay öğretilir; bir kere inanıp sevdi mi uyuşukluğunu yok etmek ve onu istemeye zorlamak için tutku ateşi aşılmalıdır. Ruhun çalkantılarını tek bir kaynaktan; yani, arzu etmekten çıkan içimizdeki insanın kötülüklerini faydalı bir şey haline getirmede iki şey muvaffak olabilir. Bunlardan birincisi felsefedir, felsefe bilge kişinin ruhundaki tutkuları hafifletir, öyle ki bu tutkular erdemlere dönüşür. Diğer belagattir, belagat bu tutkuları bir bakıma ateşler, öyle ki erdem görevlerini yerine getirir. Öyleyse, eğitim kişinin dâhiyane bir yöntemle aklını eğitmesine, ister doğa hakkında isterse insanlar hakkında yahut da siyaset hakkında olsun konuları daha özgür ve parlak bir ifade tarzıyla incelemesine ve tartışmalı konuların her iki tarafını da savunmasına olanak tanınmalıdır (Vico, 1990).

Eğitimde şiirin önemine de dikkat çeken Vico için şiirsel deha göklerden gelen bir ihsandır ve bunun elde edilmesini sağlayacak bir enstrüman da yoktur. Kendilerine şairane bir ilham bahşedilen yazarlar, şiirlerini kültürel çalışmalarla zenginleştirmek niyetindeyseler farklı disiplinlerin her birinin çiçeğine konmayı bilmelidirler. Şairlere emsalsiz bir hayal gücü bahşedilmiştir ve onların içkin ruhu hafızadır; çocukları ise ilham perileridir. İmgelem ve hafızaları daha önceden güçlendirilmiş olan gençlere felsefi eleştiri öğretilirse, kuşkusuz onların şiirsel güçleri bu süreçten fayda sağlar. Şair, filozofun sade bir şekilde öğrettiği şeyi keyif vererek öğretir. Her ikisi de ahlaki vazifeleri öğretir; insan alışkanlıklarını ve davranışlarını betimler; erdemi ve kötülüklerden uzaklaşmayı teşvik eder. Gelgelelim, eğitilmiş insanlara hitap eden filozof bu konulara genel bir şekilde değinir. Oysa şair, işinin insanların çoğunluğuyla olması nedeniyle soylu eylemlerin ve şahısların şekillendirilebilir tasvirlerini sunmak suretiyle insanları ikna eder. Hakikatin basiretsizlik, bilgisizlik, heves, kader ya da şans altında derinlemesine saklı olmasına rağmen insan ilişkilerindeki pratik yargı hakikati olduğu gibi araştırırsa da şiir hakikate doğası ve mantığı gereği olması gerektiği şekliyle odaklanır. Eğitimde sağlam bir muhakemeye dayanan disiplinlerde (hitabet, şiir, tarih yazma sanatı) böylesi öğretici yardımları, öğrencinin hangi yoldan ve hangi yönde gitmesi gerektiğini gösteren yol işaretleri olarak görmeliyiz. Öğrenci, elbette, doğanın ideal biçimlerinin tasarımına doğru felsefe yönünde yürümelidir. Felsefenin gelişimine tam bir ilgi gösterildiği zaman yahut da (aynı şekilde) “ideal doğa” tasarımı göz önünde tutulduğu zaman Yunanistan, Roma ve modern çağ bu sanatların her birinde çok üstün yazarların en büyük eserlerini verdiklerini gördü. Geçmişte, bütün sanatlar ve disiplinler birbiriyle bağlantılıydı ve felsefenin kanatları altındaydı; sonradan birbirlerinden ayrıldılar. Bu ayrılışın müsebbibi olanlar büyük, kalabalık ve varlıklı bir şehri ele geçirmiş ve kendi güvenliğini tesis etmek için şehri yakıp yıkmış, şehrin sakinlerini birkaç kasabaya dağıtmış zorba bir yöneticiyle kıyaslanabilir (Vico, 1990).

Vico, eğitimde yaratıcı dehanın önemi üzerinde de durur. Mesela, en göz alıcı sanat eserlerinin ilgili alandaki öğrencilere yardımcı olmak yerine onlara engel olduğunu söyler. Ona göre, bizlere sanat eserleri bırakanların gözlerinin önünde doğada var olan en iyi şeylerin dışında taklit edecekleri hiçbir model yoktu. Ama taklit etmek için en önemli sanat eserlerini, mesela en iyi tabloları model alanlar çoğu zaman daha iyilerini yaratamazlar. Şöyle ki: “... bunlarla aşık atmak imkansızdır, zira taklitçilere ne öncellerinin hayal gücü ne onların sahip olduğu hayvani duygularının canlılık ve bereketi ne bu duyguların beyinden ele geçişini sağlayan benzer sinir yapısı ne de

aynı teknik tecrübe ve kompozisyon becerisi bahşedilmiştir. Taklitçi kimselerin öncellerini aşamadıklarından veya onlarla denk düşemediklerinden onların başarılarının gölgesinde kalırlar” (Vico, 1990: 46).

Vico'ya göre, matbaa, yüksek kitap maliyetleri ve el yazmalarını edinmek ve incelemek için uzun süre seyahat etme zorunluluğu gibi Antiklerin mustarip oldukları külfetlerin üstesinden gelmemizi sağlamıştır. Çoğu zaman Antikçağ insanların böylesi kitaplara erişimi reddedilmiştir. Bu kitapların sahipleri, el yazması suretlerin tek sahibi olmanın sağladığı ayrıcalığı paylaşmak istemiyorlardı. Günümüzde, aksine, kitaplar her yerde bol miktarda ve çeşitte, aynı zamanda herhangi bir kimsede de vardır ve oldukça makul fiyatlardadır. Ancak kitapların bolluğunun ve ucuzluğunun daha az üretken olmamıza neden olduğu gerçeği ile karşı karşıyayız. Aslında, kitapların elle yazıldığı zamanlarda sadece ünleri sınanmış ve oturmuş yazarların yazdıkları eserler çoğaltılırdı, zira yalnızca bu kitaplar çoğaltma zahmetine ve emeğine değer kitaplardı ve böylesi kitapların fiyatı bazen çok yüksek olurdu öyle ki öğrenciler kendi el yazmaları ile bu kitapları çoğaltmak zorunda kalırlardı. Günümüz eğitiminde gençler için bundan daha iyi bir alıştırma olamaz; metin üzerinde derinlemesine düşündürüp acele etmeden ya da ara vermeden sakın bir şekilde, süreklilikle yazdırmalıyız onlara; zira, kendimiz çoğaltarak üstün körü bir bilgi değil esas metne karşı bir samimiyet kazanır ve adeta yazarın kendisine dönüşürüz. Maalesef günümüzde pek çok yazar sadece hor görülüyor aynı zamanda küçümseniyor. Bazı yazarlar ise hiç okunmadılar ve adları yıllarca ağza bile alınmadı; ta ki şans eseri daha eğitilmiş kişiler tarafından yeniden canlandırılıp ilgi uyandırılana kadar. Her döneme damgasını vuran o dönemin bir “tini”, bir dehası vardır. Güzellik gibi, yenilik de, modası geçtikten sonra, gün gibi aşık olan bir takım kusurları beğendirir. Çalışmalarından bir kazanç sağlamak isteyen yazarlar kendi zamanlarının eğilimlerini takip ederler. Edebiyatın kendi hizipleri, bağlılıkları ve modası vardır; edebiyat cumhuriyetinde gücü kavrama ve elinde tutma gizemi içinde uygulanan kurallar vardır. Hatta öğrenciler, özellikle daha genç ve en alçak gönüllü olanları, büyük üstatların isimlerinden etkilenirler (Vico, 1990).

Görüldüğü üzere, Vico'ya göre, öncelikle antik eserler okunmalıdır, zira onlar kendilerini kanıtlamış bir güvenilirlik ve gücü temsil ederler. Bu bağlamda, okullarımız öğrencilerin egzersizler yaparak beden güçlerini ve çevikliklerini geliştirmeleri yanında genç beyinlerin eğitilebileceği ve güçlendirilebileceği yerler olmalıdır. Eğitimde, bütün sanatların ve bilimlerin yavrusu, anası ve ebesi olan felsefenin gelişimine yoğun bir ilgi

göstermek ve felsefi alanda otoriteye bel bağlamayıp asıl erdemler dışında kalan şeyler hakkındaki tüm sorunları tartışmaya açık ustalık kazandırmak gerekir. Hatta kamu işleri konusunda bilinmesi gereken her ne varsa, öğrenciler bunları en ince ayrıntısına kadar filozoflardan öğrenmelidir. Gelgelelim, geçmişte felsefe tarafından kucaklanan ve birleştirici bir hevesle canlandırılan bilimler ve sanatlar günümüzde hiç de asıllarına uygun olmayan bir şekilde parçalanmış ve bölünmüştür. Sonuç olarak, öğrencilerin eğitimi öylesine çarpık ve hedeften yoksun bir haldedir ki bazı açılardan gerçekten derin bir şekilde eğitilmiş olmalarına karşın kültürleri bütünüyle (ve bütün gerçekte bir bilgelik çiçeğidir) tutarsızdır. Vico, bu ciddi eksiklikten sakınmak için ilgili kişilerin tüm bilim dallarını içinde yaşanan siyasi düzenin özüyle uyumlu hale getirmek üzere tek bir sistem içinde koordine etmelerini teklif eder. Bu yolla, tutarlı bir bilgi bütünü tesis edildikten sonra, kamu düzenimizin dehasına uygun düşecek bir eğitim-öğretim olanaklı hale gelecektir.

Descartes ve Vico arasındaki asıl tartışma Descartes'ın "Metot Üzerine Konuşma" adlı eserinin başında da belirttiği gibi retorik ve imgelemin değeri üzerinedir. Descartes retorik ve kültürü kesinlik kaynağı olmadıkları gerekçesiyle yadsır. Descartes'a göre bir fikir eğer açık ve seçik ifade ediliyor ise o fikrin savunulması için retoriğe gerek duyulmaz. Beri taraftan Vico ise retoriğin, imgelemin ve kültür eğitiminin önemini ısrarla savunmaktadır. Zira Kartezyen bilim yöntemi her yerde yaygın bir biçimde çocukların imgelem, retorik ve kültür eğitimi pahasına öğretilmektedir. Kartezyen bilim ve eğitimde özellikle çocuklara matematik ve eleştiri eğitimi verilmektedir. Vico'ya göre ise çocukların küçük yaşlardan itibaren imgelemlerinin geliştirilmesi gerekmektedir. Vico'nun düşünme yöntemi ve biçimi tamamen imgelem ve tamamen retorik üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla Vico insanları eğitebileceğimiz en iyi düşünme ve bilim yapma yöntemini belirlemeye çalışmaktadır. Vico bunun için iki yöntem saptar: Birincisi Antikçağ felsefesi biliminde öne çıkan retorik ve imgelem, ikincisi de Vico'nun çağında egemen olan ve eski çağ geleneğini yadsıyan Kartezyen yöntemdir. Vico bu bağlamda Kartezyen yöntem karşısında antikçağın yönteminin değeri ve önemini savunur. Vico'ya göre bir araştırma yönteminin üç kısmı vardır. Birincisi, araştırmanın kendisiyle araştırma yönünün ilerleme kat ettiği sistematik düzen de diyebileceğimiz araçlar (enstrümanlar); ikincisi araştırma ilerlerken kullanılacak aletler de diyebileceğimiz yardımcı unsurlar olan okunacak kitaplar; üçüncüsü ise araştırmanın amaçları da diyebileceğimiz hedefler. İşte Vico antikçağın bu eğitim, öğretim ve bilim yöntemini canlandırırken öğrencilerin düşünürken hata ve yanlışları nasıl bulacaklarını öğreten yöntemi eleştirir. Kartezyen

yöntemde vurgu, temellerindeki zayıflıkları göstermek üzere fikirleri eleştiriye tabi tutmaktır. Antikçağın en önemli enstrümanı topikler sanatıdır. Bu sanat ile kişi fikirler arasındaki bağlantıları kurmak üzere imgelemi kullanır. Ayrıca öğrencilere diğer insanların argümanlarını eleştirmekten ziyade nasıl yeni argümanlar oluşturacaklarını gösterir.

Vico'ya göre topikler sanatının öğretilmesi gerekmektedir; çünkü çocukların doğal olarak güçlü imgelemleri vardır bu yönlerinin erken yaşta geliştirilmesi gerekir. Çocukların bu güçlü imgelemlerini geliştirdikten sonra Kartezyen eleştiri yöntemini öğrenmelerinde bir sakınca yoktur. Vico'ya göre çocukların bu imgelemlerini geliştirmek öylesine aslidir ki imgelem etik eylemler için de vazgeçilmezdir. Kartezyen yöntem matematik ve geometrik kesinliğin görülebileceği örneklerde etkindir ancak gelgelelim çoğu etik durumlarda bu kesinlik mümkün değildir. İşte bu gibi durumlarda topikler sanatı çok aslidir çünkü sadece bu sanat kişiye en iyi eylem biçimini kavramasını sağlayabilir diğer insanları da bu yolu izlemeleri konusunda ikna edebilir. Basiretli kişiler mevcut yerleşmiş inanç ya da kanıyı eleştirmekten ziyade bir duruma bakmanın yeni yollarını açığa çıkarmak için imgelemlerini kullanabilen insanlardır. Şu halde imgeler ve topikler sanatı Kartezyen yöntemin sağlayamayacağı bir biçimde basiret için aslidir. İşte Vico'nun Kartezyen yöntem karşısında retoriğin gücünü savunmasının asıl nedeni tamda budur. Vico'ya göre bilimin ve eğitimin amacı bilgelik peşinde koşmaktan başka bir şey değildir. Vico için insan doğasında iki asli unsur vardır: birincisi hakikate yönelme, ikincisi yeni hakikatlerin keşfinden keyif alma. Buna göre insan doğası gereği hakikate eğilimlidir ve keşfettiği yeni şeylerde soylu sağlam ve güvenilir şeyler bulmaktan haz alır. Vico'ya göre çocuklukta akıl zayıf ama hafıza güçlüdür bundan ötürü eğitimde her şeyden önce hafıza eğitimine önem verilmelidir. Vico için hafıza eğitimi demek diller öğrenmektir. Dillere öncelik verilmesinin önemli bir nedeni dilin insan toplumunu inşa etmede en güçlü araç olmasıdır. İşte eğitim insanı hakikate, iyiliğe ve tanrıya yabancılaştırmamalıdır. Aslında bilgelik peşinde koşma bu yabancılaşma durumunu aşmaktır. Öyle ki Vico'ya göre etimoloji çalışmaları da felsefi bir alettir dolayısıyla sözcüklerin kökeninin anlaşılması ve kavranması bilgelik yolunda çok değerlidir. Uzun vadede hümanite araştırmalarına yönelen ve bunların peşinden giden milletler bilgeliğe erişirler ve bundan sonra diğer alanlarda da üstünlüğü elde edebilirler. Hümanite araştırmaları ve sevgisi olmadan ne barış elde edilebilir ne de zafer kazanılabilir. Öyle ise insan doğasındaki eksik yanlar özgür sanatlar ve bilimlerin bütüncül (holistik) bir çalışmasını gerektirir.

Görüldüğü üzere, Vico'nun en önemli epistemolojik formülasyonu "verum est factum" dur; buna göre hakikat olguya dönüştürülür. Hakikat yapılmış olandır. İşte eskiçağın bilgelik anlayışının anlam ve önemi bu "verum factum" ilkesinde ifadesini bulmaktadır. Vico'ya göre doğa dünyasını tanrı yarattığı için en iyi onu tanrı bilebilir insanlar ise en iyi kendi yaratmış oldukları insan dünyası, kültür ve tarih dünyasını bilebilir. Buna göre, bilimin asıl odak noktası doğa dünyası değil insan dünyasıdır. İnsan dünyasını insanlar yaptığı için bu insan dünyasının nedenini de yine insanlar kavrayabilir. Zira Vico'ya göre bir şey hakkında hakikati bilmenin ölçütü o şeyi yapmış olmaktır.

Bu bağlamda, Vico'ya göre eğitimin ve bilimin asıl amacı yabancılaşma problemini aşmaktır. Hâlbuki Kartezyen eğitim insanı hakikate, iyiliğe ve bilgeliğe karşı yabancılaştırmaktadır. İşte Vico'nun çağı için önemli bir tespiti, tüm araştırma ve eğitimin eleştiriyile başladığıdır; başka deyişle her türden bilgeliğe karşı eleştirel bir tutum takınmaktır. İşte bu tutumun kaynağı Kartezyen felsefe ve eğitimidir. Buradan Vico'nun eleştirel tutumu yadsıdığı çıkarılmamalıdır, çünkü Vico bu tutumun çocuklara erken yaşlarda öğretilmesine karşıdır. Çocuklar sadece eleştirinin peşinden gider ve tek, kesin olan her ne ise onu benimserlerse, olanaklı ya da muhtemel olanı görmezden gelirler. İşte Kartezyen eğitim dikkatini doğa bilimlerine verirken moral eğitimi ve karakter eğitimini ihmal eder. İnsanlar arası ilişkileri ve yaşamı olumsuz etkileyen Kartezyen eğitim öğrencilerdeki basiret ve sebatı geliştirmede; sabır ve metaneti öğretmede yetersizdir. Halbuki bunlar toplum yaşamında ve insanlararası ilişkilerde onusuz olunmaz erdemlerdir.

Aslına bakılırsa, Vico için eğitim, insanın doğal yabancılaşma koşullarının üstesinden gelebilmesinin aracıdır. Kartezyen felsefeden esinlenen eğitim ise bu yabancılaşmayı pekiştirmektedir, zira insanın Hakikate karşı yabancılaşması tüm bilgiye karşı Kartezyen eleştirel tutum takınması yüzündendir. Eleştirinin amacı hakikati hatadan arındırmak yanında en küçük hata şüphesini de ortadan kaldırmaktır. Vico eleştiriye ya da eleştirel tutuma karşı değildir, gelgelelim bu tutumun çocuklara erken yaşlarda öğretilmesine karşıdır. Bu noktada belirtmekte yarar var, sağduyu da(ortak duyu) Vico için çok önemli bir kavramdır; Vico bundan "normal, sistematik olmayan ve herkes de yaygınca görülebilecek bir mantığı" anlar; bu kavram belli bir takım kanaat, sanı, inanç ve fikirleri yaratır ve besler. İşte Vico öğrencilerin öncelikle bu sağduyu eğitiminden geçirilmelerini salık verir ki yetişkinliklerinde pratik eylemlerde bulunurken etik olmayan davranışlardan kaçınırlar.

Vico eğitim programları oluşturulurken insanın gelişim dönemlerine çok dikkat edilmesi gerektiğini de savunur. Vico'ya göre akıl insanda her daim etkin gel gör ki gençlikte imgelem ve hafıza daha etkin; dolayısıyla eğitimin sırası ve düzeni insan gelişimine uygun olmazsa, hafıza ve imgelemin gelişimi telafi edilemeyecek şekilde engellenir. Akıl yaşlılıkta daha baskınken, imgelem ve hafıza gençlikte egemendir. İmgelem ve hafıza çocukluktan itibaren köreltilmeden geliştirilmelidir, çünkü çocukların gelecekteki yetenekleri bu yetiyle çok yakından ilgilidir. Şiir, güzel konuşma ve içtihat sanatlarında bu yetiler onsuz olmaz şeylerdir. İşte Kartezyen felsefeden esinlenen eğitim belli bir takım sanatların gelişimini engellediği gibi daha da kötüsü insanların bu sanatlar aracılığıyla bilgeliğin izini sürmesinin önünü de tıkamaktadır. Bu durum da insanın kendisine yabancılaşmasını pekiştirip insanı doğası gereği peşine düşüp araştırması gereken Hakikatten de uzaklaştırıyor, eş deyişle, insan hakikate de yabancılaşıyor. Dolayısıyla eleştiri eğitimine geçmeden önce öğretime topiklerden başlanmalı; bilindiği gibi topikleri önce Aristoteles sonra da Cicero argümanlar çalışması ve araştırması olarak görmüştür gelgelelim Vico için topikler demek eldeki meseleyi soruşturmak üzere tasarlanmış argümanların icadı demektir. Vico'nun çağı gibi günümüzde de eleştiri önce geliyor ve devamlı işleniyor, halbuki argümanların icadı doğası gereği hakikatin değerlendirilmesi işinden önce gelmelidir; buna göre, "topikler eleştiriden önce gelir". Öyle anlaşılıyor ki Vico topikleri bir araştırma ya da keşif yöntemi olarak görüyor, eş deyişle, topikler sanatı zihinleri usamlama sanatında yaratıcı ve hünerli kılan bir sanattır. İlhamını Kartezyen felsefeden alan eğitim anlayışı sadece "kesin" olanı kabul ediyor ve gerçeğe yakın sıkı benzerlikleri, yani, ihtimali ve olası şeyleri dışarda bırakıyor. Yalnızca eleştiri yöntemini izleyerek bir şey hakkında, o şeye ilişkin olanaklı pek çok malumatı bilmeden, yargıda bulunuluyor; Vico'ya göre böylesi yargılar doğru ve kesin olamazlar. Dahası bu tür eğitim sadece öğrencileri kendilerine ve hakikate yabancılaştırmakla kalmıyor toplumun geri kalanını da aynı şekilde etkiliyor. Zira sadece eleştiri eğitimi almış olanlar elde ettikleri ya da edebilecekleri yeni hakikatleri toplumun geri kalanıyla paylaşmıyor ve bunları onlara öğretmiyor.

Aslına bakılırsa, topikler eğitiminden geçmedikleri için bu kişiler elde ettikleri yeni hakikatleri paylaşmak ve öğretmek isteseler dahi kitleleri bu hakikatleri benimsemeleri hususunda ikna edemezlerdi. Kartezyen eğitim anlayışı "insanlara düşünmeyi öğretme iddiasındadır", fakat Vico'ya göre eğitim-öğretim sanatı, hitabet sanatında olduğu gibi, dinleyicilere bağlıdır ve öğretmen ya da hatip konuşmasını halka, kamuya göre ayarlamalıdır. Halk sıkıcı usamlamalardan haz etmez ama genellikle incelikli ve aydınlatıcı

argümanlardan etkilenir. Vico'nun eserlerinde problem edindiği konulardan biride insanın ne olduğu ve ne olabileceği arasındaki çelişkidir. Ona göre insan doğası gereği hakikati bilebilir ve iyi eylemler sergileyebilir. İşte eğitim insanı ne olduğundan ne olabileceğine dönüştürmenin aracıdır. Bu yüzden topikler eleştirinin zorunlu tamamlayıcısıdır; dolayısıyla insanın hakikat araştırmasında eleştirinin zorunlu tamamlayıcısıdır. Ayrıca, topikler gençlerin yetenek ve kabiliyetlerini muhafaza etmek için daha yararlıdır çünkü gençlikte baskın olan imgelem ve hafızadır; halbuki eleştiri yetişkinlikte kabiliyet ve yetenekleri muhafaza etmede daha faydalıdır zira bu dönem aklın daha egemen olduğu dönemdir. Topikler bir de yeni hakikatlerin kitlelere iletilmesinde çok yararlıdır. Kitlelerin çoğunluğu uslamlama kapasitesinden yoksundur. İşte topikler hem yeni bilgi elde etmemize yardımcı olur hem de bu edinilen bilgileri kitlelere öğretmekte destek olur.

Sonuç olarak, Vico'ya göre eğitimde gerek topikler gerekse de eleştiri zorunludur ve her ikisinin de öğrencilere öğretilmesi öğrencilerdeki sağduyuyu (ortak duyu) geliştirecek ve onları toplum yaşamında basiretli ve belagatlı kılacaktır; hem de doğruyu yanlıştan ayırarak yargıda bulunmalarını sağlayacaktır. Vico için ilhamını Kartezyen felsefeden alan modern yöntem ve eğitimin getirdiği en büyük tehlike devamlı doğa bilimleriyle meşgul olmak ve moralite ile ilgili problemleri ihmal etmektir. Hâlbuki moral meseleler karakter eğitimiyle ve toplum hayatıyla doğrudan ilgilidir. Günümüzde bize kesin görüldüğü ölçüde devamlı doğayı araştırıyoruz; insan doğasına bakmıyoruz çünkü o bize belirsiz geliyor. Halbuki asıl olan insan doğasına bakmaktır. Vico için bu araştırma ve eğitim yönteminin sonucu öğrencilerde yeterli basiret gelişimini engelliyor ki bu da onların toplum yaşamındaki eylemlerini olumsuz yönde etkiliyor. Kartezyen eğitim ve bilimsel yöntemin amaçladığı hakikat, öğrencilerin iyi eylemler sergilemelerini engellemektedir, çünkü burada tek amaç vardır ve bilimsel yöntemi hayatın her alanı için rehberlik edecek yegâne ve en iyi ilke olarak dayatmaktadır.

Giambattista Vico: Eğitim ve Bilim

- Descartes, Ren  (2010a), Aklın Yönetimi İçin Kurallar, (ev. M mtekim  kmen), Sosyal Yayınları: İstanbul.
- Descartes, Ren  (2010b), Metot  zerine Konuşma (ev. Atakan Altınörs), Paradigma Yayıncılık: İstanbul.
- Vico, Giambattista (1983) On Humanistic Education Six Inaugural Orations, (ev. Donald Phillip Verene), Cornell University Press: New York.
- Vico, Giambattista (1990) On the Study Methods of Our Time (ev. Donald Phillip Verene), Cornell University Press: New York.
- Vico, Giambattista (2000) New Science (ev. David Marsh) Penguin Classics: London.

KÜLTÜR DÜNYASININ İLK ÜRETİMLERİ: MITOLOJİLER

Sema ÖNAL*

ÖZET

Bu çalışma, mitoloji felsefe ve filolojinin ortak noktaları üzerine temellenmiştir. Mitler muhayyile üzerine temellenmiş gerçek hikayelerdir. Mitlerdeki metaforik anlatım hayal gücünün üretimidir. Felsefe, kavramsallaştırma ve soyutlama yapar. İnsanlar ilkin duyuları ve hayal güçleri ile düşünmüşlerdir. Kavramsal soyutlama yapamadıkları için metaforik olarak bazı nesnelere yüceltmişler, kutsallaştırmışlardır. Bilinmedik nesnelere hakkındaki hayranlık, korku ve merak, ilk insanların düşüncelerinde bir tanrı şeklini almıştır. Aslında bu ilk insanlar için tanrı, insanlık şuurunu aşan her şeyi temsil etmektedir.

O halde mitler, ilkel insan topluluklarının evreni dünyayı tabiat olaylarını anlama ve yorumlama çabasıdır. Mitoloji şiirseldir Çünkü, ilk insanlar hafızada kalıcı olması için ölçü ve ritimle anlatmışlardır. Şiir eski insanların dilidir, mitoloji ve şiir arasında keskin bir çizgi yoktur. Vico'ya göre mitoloji Homer'de olduğu gibi şiir vasıtasıyla insani eylemleri kaydetmiştir. Şiirsel hikmet, dünyanın ilk hikmetidir. Toplumsal ve siyasi kurumların ipuçlarını bize verir. Filoloji ve felsefe bu konuda birbirinden yardım göreyerek ilk insanların kurumlarını inceleyerek düşünme biçimlerine ulaşabilir. Filoloji, tarih, dilbilim, etnoloji, antropoloji, halkbilim, edebiyat gibi disiplinleri içerir. Zira tek başlarına ilk insani kurumların incelenmesini gerçekleştiremezler. Bunların inceleme alanı en eski gelenek ve göreneklerin doğru ve güvenilir tarihleridir. Bu tarihler doğal olarak halk birliklerinin belleklerinde korunmuştur.

Anahtar kelimeler: Mitoloji, kültür, felsefe, filoloji.

(Mythologies, The First Productions of Culture World)

ABSTRACT

This article is based on common points of mythology, philology and philosophy. Mythology is a common area of literature and thinking. Myths are real stories based on imagination. They also contain philosophical meanings. Metaphorical narrative in myth is the production of imagination. Philosophy makes the conceptualization and abstraction. People, firstly have thought with the senses and imagination. For the conceptual abstractions, some objects were revered metaphorically. Thoughts of awe, wonder and fear on unfamiliar objects have taken the form of gods. In fact, God for the first people represents everything that exceeds the human consciousness.

So myths are efforts of primitive human societies, interpretation and understanding the universe, the earth, natural events.

Mythology is poetic. Because the first people to be remain in memory told by measure and rhythm. Poetry is language of old people. There is no sharp line between mythology and poetry. According to Vico, mythology has recorded humanitarian actions, as in the poem by Homer.

Poetic Wisdom the world's first wisdom. It gives us clues of social and political institutions. Philology and philosophy from seeing each other assistance in this regard, can reach people's way of thinking by examining in first institution. Philology comprises disciplines such as history, linguistics, etnology, anthropology, folklore, literature, Their study area are histories of accurate and reliable of the oldest traditions. The histories are naturally preserved in the memory of community.

Key words: Mythology, philosophy, culture, philology.

* Kırıkkale Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi

Bir toplumun kültürünü ancak yazılı ve sözlü literatüründen anlarız. Dil bir kültür taşıyıcısı olarak düşüncenin yansımasıdır. En genel ifade ile söylersek düşüncelerimiz, eylemlerimiz, inançlarımız ve dile döktüklerimiz kültürümüzü oluşturur. Kültürler toplumdan topluma değişirler. Bir milleti veya toplumu anlamak için onun tarihinin derinliklerine nüfuz ederek çeşitli devirlerdeki gidişini takip etmek gerekir. Hiçbir bir toplumun kültürü, diğer kültürlerden uzak bir biçimde, kendi tohumundan gelişen büyüyen bir bitki değildir. Devam eden ve etkileşim içinde olan bir bilgi sürecidir. Kültürler, pratik bilgi ve ihtiyaçlar vesilesiyle özellikle de garip, başka ve yabancı olanın ne olduğunu öğrenmeye gönüllüdür. Bu nedenle felsefenin başlangıcı olarak gösterilen Yunan mucizesi asla tek bir hikayenin sonucu değildir. Kendi tohumundan büyüüp gelişmemiştir. Varlığını şu basit fenomene borçludur: Batılılar, epeyce doğuludur.

Bütün ulusların temelinde bulunan efsaneler, mitler ve destanlar ulusların ilk edebi ürünler olmalarının yanı sıra ilk insanların evreni anlama ve ilk toplumsal kurumları oluşturma çabalarını da kapsar. Bunlar çoğu zaman irrasyonel anlatımlardır ve bu anlatımlarla duygusal bağımız vardır sanki bizi köklerimize bağlar gibidirler. Bunlarda bazen dini, bazen psikolojik bir incelik vardır, bazen rasyonel, bazen kurgusal bazen spekülatif olabilen bu anlatılar elbette ki aynı zamanda edebidir.

Bir toplumda, gıda, barınma cinsellik, ölüm, ziraat avlanma, beslenme ibadet etme, yardım isteme, geleceği görmeyi isteme, şifa, olayların nedenini bulmaya çalışma gibi durumlar, ekonomik kültürel ve toplumsal örgütlenme sağlamıştır. Mitlerde öncelikle insan hayatına dair olan ve kozmik şeylerin kutsallaştırılması göze çarpar. İster avcı ister göçebe olsun bu topluluklar kutsallaştırılmış bir evren içinde yaşarlar. “ Dağ kutsaldır, ağaç kutsaldır vs. Kutsal güç demek hem gerçeklik, hem de ebediyet hem de etkinlik demektir. Bu kutsallık algısı dindar bir insanın bütün varlığıyla hakikate katılmayı istemesinden ve güç bakımından doygun hale gelmeyi derin bir şekilde arzu etmesinden kaynaklanır ¹.

Bu bağlamda mitler bir kültür olgusudur. İlkel insan topluluklarının evreni dünyayı tabiat olaylarını kişileştirerek yorumlamak henüz sırrını çözmedikleri hayatın ve evrenin çeşitli görünüşlerini bir anlam kolaylığına bağlamak ihtiyacından doğmuş anlatılardır, öykülerdir, mesellerdir. Tam da bu noktada sözlü edebiyatın konusudurlar.

Mitolojik mantığa göre, miti tanımakla şeylerin kökeni tanınır. Aslında mitosta kendine özgü bir iç mantık ve tutarlılık vardır. Mitoslar dinlerin de başlangıcıdır. Levi Strauss’a göre yazısız toplumlarda mitolojinin

¹ Mircae Eilade, Kutsal ve Din Dışı, Gece Yayınları, 1991, s.XI.

amacı geleceğin geçmişe ve bugüne bağlı kalmasını sağlamaktır, günümüzde mitolojini yerini tarih almıştır ve aynı işlevi görmüştür. Ona göre, eskiler bir şeyleri gizlemek için de mitleri kullanmışlardır.

Mitoloji dolayısıyla uygarlık şiirseldir. Uygarlık şiirseldir ne demektir?

Ernest Cassirer, “**Sembolik Formlar Felsefesi**” adlı eserinde mitik düşünmeyi etraflıca inceler. Ona göre dilin kaynağı problemi, mitosun kaynağı problemiyle iç içedir aynı şekilde sanat, edebiyat, hukuk ve bilimin kaynakları da mitik bilincin içinde yer almaktadır. Bu nedenle mitler gerçek anlamları ve derinliği içinde kavranmalıdır², Bu mitler ilk ortaya çıkışları itibarıyla bir manaya niyet etmiştir. Fakat sonraki süreçte yanlış anlamalar değerlendirmeler ve aktarmalarla bozulmuş, değiştirilmiş ve dejenere edilmiştir. Hatta bu süreç o kadar ileri götürülmüştür ki bilginlerden kendi kavramlarını ve icatlarını ilköğretilere atfetmek isteyenler bile onlardaki asıl manaları zorla söküp atmışlar istedikleri şekle çevirmiş ve suistimal etmişlerdir³. Mitosun kendine özgü anlamı ve sınırları sadece onun zihinsel içyapısını çözümleme yoluyla belirlenebilir⁴

Cassirer, Giambattista Vico için mitin gerçek kâşifi der. Çünkü Vico'ya göre ilk bilim mitolojidir ve o zihnin gerçek birlik kavramını mitos, sanat ve dil üçlüğünde görür⁵.

Mitoslar dinlerin başlangıcıdır demiştir Vico'ya göre korku dünyada ilkin tanrıları yaratmıştır. Mitoloji şiirseldir, edebiyat felsefe tarihin ve dinin ortak inceleme alanıdır. Vico'ya göre insanlık tarihi şiirle başlamıştır, ilk insanlar rasyonel olmaktan daha çok hayal gücü ile düşünen ve konuşan insanlardır. Bu insanlar şiir tarzında konuşan yani hayal gücüne dayalı ölçü ve ritimle anlatan insanlardır. Bu ölçü ve ritim yazının kullanılmadığı dönemlerde anlatılanların hafızada kalmasını sağlamıştır. Hafıza deyince de tarihsel bağlam aklımıza gelir. Bu açıdan da mitler bir anahtardır. Çünkü hayal gücünü üretimi şiirseldir. Şiir Vico'ya göre eski insanların dilidir, mitoloji ve şiir arasında keskin bir çizgi yoktur. Mitoloji Homer'de olduğu gibi şiir vasıtasıyla insani eylemleri kaydeder. Homer de şahıs değil bir sosyal oluşumun bir sitesinin bir klanın ortak karakteridir. Şiirsel karakterler yabancı insanların sosyal hayatlarına girmemizde rehber olan işaretler ve fiziksel objelerin sessiz dilinin yerini alan hayali bir cins ve sembolik

² Ernst Cassirer , Sembolik Formlar Felsefesi, çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları, 2005, s.9.

³ Francis Bacon, Pagan Mitology Wisdom of Ancient, Progressive Publishing Company. 1891, s.4.

⁴ Ernst Cassirer, Sembolik Formlar Felsefesi, s.9.

⁵ Ernst Cassirer, Sembolik Formlar Felsefesi, s.18.

açıklamalardır. Şiirde insanlar ve halklar hep birden yalnızca sözel olarak tek bir dil konuşurlar, sistematik düşünce felsefi düşünüş bireysel farklılık daha sonra gelir. Birliktelik, kolektiflik çözüldüğü zaman ve halk dili yaygın ve geniş şekilde kullanılmaya başlandığı zaman toplumların çeşitli kanunları yazılmaya başlar. Ancak dil orijinal belleği korur ve halk dilinde çeşitli şiirsel imajlar korunur.

Vico şiirin işaret dilinden doğduğunu söyler, şiir hem şarkıdır hem de dini imajların doğuşunun başlangıcındadır. Ona göre, mantık terimi, logostan gelir. İlk ve yerinde anlamı İtalyancada *favella* Grekçede *fable*, *mythos*, *myth* olarak da adlandırılır. Latince *mutus*, *mute* (sessiz) kelimeleri de buradan gelir. Çünkü, konuşma ilkin zihinsel olarak ve işaret dili olarak henüz konuşmanın olmadığı sessiz zamanlarda doğmuştur. İşaret dili, açık ifadeli dilden önce doğduğu için logos hem söz hem de düşüncedir. Çünkü konuşmaktan daha çok derin düşünceye önem vermek dinlerin özelliğidir.

Vico'ya göre ulusların mitolojisine baktığımızda toplumsal kurumlarının yapısını anlarız. O halde mitler başlangıçta anlamsız çarpık birtakım anlatılar değildir. Gerçeği anlatan hikayelerdir. İlk insanlar soyut düşünme güçlerinden ziyade hayal güçlerini kullanmışlardır. Bu nedenle imgelemleri gelişmiştir. İlk insanların içinde yaşadıkları evreni anlamaları kendileri hakkındaki bilgileri kadardır, kendi toplumsal yaşantıları nasılsa evreni de öyle anlamaya çalışmışlardır. İnsan bedeni insani duygu ve tutkular metafor yoluyla biçimlenmiştir. İnsan kendisine bütün bir dünya olarak anlam vermiştir o halde felsefedeki insan herşeyin ölçüsüdür savı mitolojik anlatımlara kadar geri götürülebilir. Çünkü bilinmedik şeyler elde ve bilindik şeylerle açıklanmıştır ve yoktan yeni bir şey var edilemez⁶.

Buna bir örnek verebiliriz: Yunan mitolojisinde tabiat, Pan adı altında tasvir edilmiştir. Pan'ın kökü belirsizdir. Çünkü evrenin kökeni yani oluşumu belirsizdir. Bazıları onu Merkür'ün oğlu olarak bazıları da Penolope'nin aşıklarının müşterek dölü olarak tasvir etmiştir. Halbuki Pan Ulyses'in zamanından çok önce var olan en eski Tanrı'dır.

Burada Pan ismi evreni temsil eder. Evrenin kökeni hakkında iki fikir vardır. Kutsal kitabın açıklamaları ve felsefi açıklamalar. Tabiat mitolojiye göre Merkür den (ilahi sözden) çıkmıştır. Ya da şeylerin karışık tohumundan çıkmıştır. Herşeyin bir başlangıcı olduğunu öne sürenler onu ya Tanrıya ya da maddi çeşitliliğe dayandırırılar. Öyle ki bütün tartışmalar bu iki noktadan çıkmıştır. Yani Tabiat ya Merkür'den ya da Penolope ve onun bütün aşıklarının karışık tohumundan gelmiştir. Pan'ın bedeni veya tabiatın

⁶ Giambattista Vico, Yeni Bilim., Çev. Sema Önal. Ankara DoğuBatı Yayınları ,2007, s.119.

bedeni zarif ve yerinde bir düşünce ile tüylerle tasvir edilmiştir. Bu tüyler nesnelere ışınlarını temsil eder. Çünkü ışınlar tüy gibidir. Sanki tabiatın tüylü postu gibidir. Bütün cisimlerin ışınları vardır. Bu nedenle, cisimlerin etkileri ve fiilleri açıkça görünür. Pan'ın giysisi yaratıcı bir düşünce ile leopar derisinden yapılmıştır. Onun üzerindeki benekler göklere serpilmiş yıldızlara denizlerdeki adalara toprak üstündeki çiçeklere benzetilir Hemen her şey alacalıdır ve tabiat benekli manto giyer⁷.

Görüldüğü gibi insan zihinlerinin mantıksal akıl yürütme gücünün henüz yetersiz olduğu dönemde ortaya çıkan bu falbler ve mitlere dikkat edersek mecazlarla abartmalarla benzetmelerle dolu olduğunu görürüz. Bu bir tür anlama ve açıklama çabasıdır. Bu durum tıpkı kelimeleri ve akıl yürütmeleri yeterince gelişmemiş olan çocukların durumuna benzer.

İnsanlığın kurucuları kabul ettiğimiz bu insanlar doğal olarak duyuşal konularla ilgilenmişler somut tekilerin ve türlerin özelliklerini niteliklerini ve bağlantılarını bir araya getirmişler ve bunlardan şiiresel cinsler yaratmışlardır. Çünkü bir şeyi bilmek o konu hakkında hüküm vermektten önce gelir⁸.

Soyut düşünme yeteneği gelişmiş olan günümüz insanının bu ilk insanların hayal gücüyle düşünemesini anlayabilmesi çok zordur ancak dil incelemeleri yoluyla birtakım ipuçları ele edilebilir. Filoloji ve felsefe bu alanda birlikte çalışmalıdır. Burada filolojiden kasıt tarih, dilbilim, etnoloji, antropoloji, halkbilim, edebiyat gibi dallardır.

Mitin kökenine özgü bir formu vardır gelenek ve inancın tabiatı ile kültürün sürekliliği ile yaşlı ve genç arasındaki bağlantı ile geçmişteki insani değerlerle yakından ilgilidir. Mitler bir kabilenin sosyal düzeni, ekonomik uğraşları, sanatları, becerileri dini ya da sihirsel inançları ve dini törenleridir. Yalnızca tabiatın teması ve tabiat kanunlarının ifadesi değildir. Mit ilkel insanı bir tür bilimsel dürtü ve bilgi açlığıyla donatır, mit inancın ifadesidir⁹.

Mitoloji hiçbir şekilde folklordan ve edebiyattan ayrı şekilde düşünülemez. Mitoloji çağının sosyal koşulları içinde düşünölmelidir. Mitolojide sosyal güçlerin yoğurduğu derin kişilikler çıkar karşımıza, birtakım acayıplıkları barındırsa bile bilgi verici içeriği vardır. Böyle olmalarına rağmen bilimden farklıdırlar. Bilimde düşünöcenin dış gerçekliği

⁷ Francis Bacon, Pagan Mitology Wisdom of Ancient, s. 16-18.

⁸ Giambattista Vico, Yeni Bilim, s. 213, 214.

⁹ Eric Csapo, Theories of Mythology, Blackwell Publishing 2005, s.8-9.

doğru olarak yansıttığı düşünülür. Bilim gibi sanat, edebiyat, mitoloji de bilgi sağlar¹⁰.

Bütün filozoflar ve filologlar araştırmalarına yabancı ilk insanlardan başlamışlardır. Bu ilk insanlar için etraflarındaki şeyleri bilmenin biricik yolu duyulardır. Bu nedenle şiirsel hikmet şimdiki rasyonel insanlarda olduğu gibi soyut bir metafizikle değil, kaba duyu ve güçlü imgeleme sahip olan bu ilk insanların hissetmeleri ve hayal kurmalarına dayalı bir metafiziktir. Çünkü akıl yürütme gücü zayıf olduğunda hayal gücü büyüktür. İşte bu metafizik onların şiiridir. Bu metafizik nedenleri bilmekten doğmuştur. Merakın annesi olan cehalet hiçbir şeyden haberi olmayan bu insanlara, her şeyi olağanüstü göstermiştir. Hayret de cehaletin kızıdır. Hayret edilen şey ne kadar büyükse, hayret de o kadar büyür şiirin en yüce işi duyumsuz şeylere duygu ve tutku yüklemektir. Tıpkı cansız şeylerle oynarken konuşan çocuklar gibi dünyanın çocukluğunda insanlar doğal olarak yüce şairler olmuşlardır¹¹. İlk zamanlarda şairler yaratıcılar (creators) olarak adlandırılmıştır. Çünkü onlar, halkın (vulgar) anlayışına uygun olan yüce fabllar icat etmişlerdir. İlk teolojik şairler tanrıların dilini anlayan bilgiler olarak anılmışlardır. Teoloji de tanrılar dilinin bilimi olarak adlandırılmıştır. Kehanette bulunmak ve önceden görmek anlamına gelen *divinari* den dolayı, kahinler tanrısal olarak adlandırılmıştır. Kehanette bulunmak Ademe dini emreden gerçek Tanrı tarafından yasaklandıktan sonra Homer tarafından iyi ve kötünün bilimi olarak (Müz, Musae) olarak adlandırılmıştır. Teolojik şairler bu mistik teolojiyi mısralar halinde vermişlerdir. Kehanetlerin kutsal sırlarını açıklayan bütün Grek şiirleri *mystae* olarak adlandırılmıştır¹². Dolayısıyla erken dönem şiirleri Vico için bir zevk değildir bir gerekliliktir. İlk filozoflar olan şairler, en yüksek hikmete sahiptir. Vico, mitleri bir toplumun düşünce biçimi olarak yorumlar. Bir sosyal grubun düşünme biçimini kavramak için o toplumun mitik şuuruna nüfuz etmek gerekir. Mit teorisi onun sisteminin anahtarıdır. Ona göre miti yapan zihin prototiptir ve şair zihni mitseldir. Vico, mitleri hem toplumlarda hem de şairlerde içsel olarak var olan bir sezgi biçimi olarak görmüştür ve modern araştırmacılar kadar ciddi olarak bu işe eğilmiştir. Mitler düzenlemeler bakımından mantıksal olmaya meyletmezler içsel olarak uyumlu da değildirler. Bu durum, Vico için önemli değildir. Mitlerin içeriği önemlidir. Mitlerde dünyanın kökeni şekli ve kaderi ve

¹⁰Joseph Campell, *İlkel Mitoloji*, Çev. Kudret Emiroğlu, İmge Yayınları, Ankara, 2006, s.198, 199.

¹¹ Giambattista Vico, *Yeni Bilim*, s. 184, 186, 376.

¹² Giambattista Vico, *Yeni Bilim*, s.381.

fonksiyonunun açıklanmasına teşebbüs edilmiştir. Tanrılarla insanlar insanlarla ruhlar ve insanlarla insanlar arasındaki detaylar tartışılmıştır.

Buradan görüldüğü gibi mecazlardan ve şahsiyetleştirmeden yapılmış bir düzenleme veya kurgu ile çevrelerin anlamaya çalışan ilk insanlar temaşa ettikleri ne varsa bunlara felsefi olarak madde ve ruh (cevher ve araz) atfetmişlerdir.

Bacon'un dediği gibi insan bilmediği konularda kendini her şeyin ölçüsü yapar. Bildiği şeylere dayanarak açıklamalar, yapar hükümler verir. Vico'ya göre insan anlamadan insan olmuştur. Anlama akla dayalı bir refleksiyon işidir. Halbuki insanlık ilk anlatımlarında hayal gücüne dayanırken tüm duygu ve düşünceleriyle irrasyoneldir.

Mitler insanları kaybolmuşluğundan, cehaletinden kurtarır. Eski Yunanda mitlerin önemi kaosun karşıtı kozmosun ifadesi olmasında yatıyordu. Çünkü anlamsızlığa anlam yüklemek kosmosdur. Öyküler anlam yükleyerek bağlantılar kurarlar şekillenmemişe şekil (form) verirler, bütünsellik katarlar. Şeylerin nasıl ve niçin olduğunu söylerler. Yönelimli bir zihne ışık tutarlar. Yokluktan varlığa geçirirler, topluma ve evrene form verirler. Dolayısıyla mitler kültürlerin omurgasıdır, iskeletidir. Ortak ataların yarattığı kültür atalar ruhunu ayakta tutar. Bunlar ortak tarih, ortak anı, ortak köken olarak bağlayıcı işleve sahiptir. Euhemeros mitlerin tarihsel kökleri üzerinden yorumlanması anlamına gelmektedir. Örneğin, Zeus çarpıtmalar, değiştirmeler bir yana bırakılacak olursa erken dönemlerde hükmetmiş bir kraldır. kentorlar at ve binicilerinin çarpıtılmış tasvirleridir. Truva savaşı tarihi bir olgudur¹³.

Mitler, benliğin kavranılmayanı kavrama ve özne nesne ayırımına henüz izin vermeyen şeyleri ayrıştırma kendi olmayanı nesneleştirme çabasının ürünüdür. Bilinçdışı mitlerin hammadresidir. Dolayısıyla mitler, bilinçsiz bilgi ile bilinçli bilgi arasındaki doğal ve vazgeçilmez iletişimi sağlarlar.

¹³ Bilgin Saydam, "Psikomitoloji, Ara'Da'Lığın' Bir Karmaşa Olarak İnşası" DoğuBati Dergisi, Sayı: 71, 2007, Ankara, 2005, s.50-52.

KAYNAKÇA

- Bacon , Francis (1891), Pagan Mitology Wisdom of Ancient, Progressive Publishing Company.
- Campell ,Joseph (2006), İlkel Mitoloji, Çev. Kudret Emiroğlu, Ankara, İmge Yayınları
- Cassirer, Ernst (2005), Sembolik Formlar Felsefesi, Çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları
- Csapo, Eric (2005), Theories of Mythology, Blackwell Publishing
- Eliade, Mircae (1991), Kutsal ve Din Dışı, Gece Yayınları
- Köktürk, Milay (2014), Kültür ve Sembol. Bir Cassirer İncelemesi. Ankara Aktif Yayınları
- Saydam, Bilgin (2015) , “Psikomitoloji, Ara’Da’Lığın’Bir Karmaşa Olarak İnşası” DoğuBatı Dergisi, Sayı: 71
- Vico, Giambattista (2007), Yeni Bilim, Çev. Sema Önal, Ankara, DoğuBatı Yayınları

BİR DÜŞÜNME BİÇİMİ OLARAK ARİSTOTELES ÖNCESİ ŞARTLI YAPILAR*

Hülya ALTUNYA**

Ayşe ŞAVKLIYILDIZ***

ÖZET

Klasik mantığın kurucusu Aristoteles'tir. Ancak günümüzdeki şekliyle tüm mantık sistemini Aristoteles'in bizâtihi kendisine atfetmek doğru olmayabilir. Dolayısıyla mantığın tarihini ve konularını inceleyen çalışmalar, Aristoteles'ten başlatılamayacağı gibi, Aristoteles'le birlikte de sonlandırılmaz. Bu sebeple, klasik mantığın konularından herhangi birinin gelişimi üzerine yapılacak tüm çalışmalar, Aristoteles öncesi dönemlerden başlatılmalı ve Aristoteles sonrası dönemlerdeki karşılıkları ile ele alınarak irdelenmelidir. Klasik mantığın konularından şartlı kıyasların informel şekilde Aristoteles öncesi dönemlerde kullanılıp kullanılmadığı sorusunun cevabı da, Aristoteles'ten önce mantığın potansiyel anlamda hazırlığının yapıldığı Antikçağ Grek çevresi incelenerek tespit edilebilir. Burada bulunan bazı felsefi iddia ve tartışmalarda Aristoteles'le birlikte sistemleşen mantık kurallarına uyulduğu görülür ve mantığın temel konusu olan kıyasın uygulama alanlarından, yani beş sanattan örnekler bulunur. Bu çalışmada söz konusu örneklerin tespiti yapılacak, bu örneklerin klasik mantık kurallarına hangi oranda uygun olduğu, tartışma-ikna sanatlarında, sıklıkla hangi sebeplerle kullanıldığı ve şartlı kıyasların mantık sistemine dâhil olmadan önce bir düşünme biçimi olarak kullanılıp kullanılmadığı incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Antikçağ, Şartlı düşünme, Kıyas, Sofistler, Klasik Mantık.

(Conditional Structures as a Form of Thought Before Aristotle)

ABSTRACT

The classical logic is founded by Aristotle. However, it may not be fair to attribute the today's entire logic system to Aristotle's logic. Therefore the study of the history and subjects of logic cannot be started from Aristotle, and also, cannot be ended with Aristotle. For this reason, it would be necessary that all studies on the development of any topic of the classical logic should be initiated from pre-Aristotelian period and elaborated with their responses in post-Aristotelian period. Similarly, the answer to the question on whether the conditional syllogisms of classical logic are informally used or not in the pre-Aristotelian period, can be retained from the antiquity Greek round, where the potential preparation of the pre-Aristotelian logic existed. Note that in some of the philosophical claims and discussions that are provided here, the rules of logic that systemized by Aristotle have been applied, and some examples of the application areas of syllogism, namely from the "five arts" are incorporated. Moreover, identifying the related examples, examining if these examples are appropriate or not to the classical logic rules, issues on how often the discussion-persuading arts are used, and if a form of thinking before conditional syllogisms are incorporated into the logic system are used or not are discussed in this study.

Keywords: Antiquity, Conditional thinking, Syllogism, Sophists, Classical Logic.

* Bu çalışma 4331-YL1-15 proje numarası ile Süleyman Demirel Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenen "İbn Sînâ Mantığında Şartlı Kıyaslar" başlıklı yüksek lisans tezinin bir bölümü üzerine yapılan düzenleme ve ilaveler neticesinde oluşturulmuştur.

** Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı öğretim üyesi

*** Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı öğretim elemanı

'Düşünme üzerine düşünme'nin başlangıcı hakkında düşünülme başlandığında, mantıksal düşünmeyle mantığın menşei birbirinden ayrılarak ele alınır. Her ne kadar 'başlangıç' üzerine oluşturulan her üst-anlatının, ister istemez mitik bir yapıya dönüşmesi engellenemeyebilirse de, yine de 'mantıksal düşünmenin ve mantığın nasıl ortaya çıktığı' sorusu üzerinde düşünülme devam edilir. Açıkçası mantıksal düşünmenin başlangıcını tam olarak belirlemek mümkün olmasa da, günümüze ulaşan metinlerden hareketle düşünmenin insanın varoluşuyla birlikte başladığı söylenebilir. Buna karşılık mantığın bir bilim olarak kendisinden söz edilmesi, onu kurgulayan ancak 'yöntem' olarak kabul eden Aristoteles'ten çok sonradır. Aristoteles'in inşa ettiği mantıksal düşünme ve ona dair yazdığı eserler (*Organon*), kendinden önceki dönemlerin mantıksal düşünme biçimleriyle çeşitli açılardan ilişkilendirilebilir. Özellikle Sofist düşünme biçimine karşı olan Aristoteles'in yöntem olarak mantığı, aklın 'çelişmezlik ilkesi' üzerinden kurgulanırken, ne şartlı yapılarla ne de diyalektik düşünme biçimiyle oluşan bir mantık değil, zorunlu doğru sonuç veren akıl yürütmelerinden ibarettir.

Oysaki Aristoteles öncesi gerek doğa filozoflarında ve Sofistlerde gerekse de Platon'da, olasılıkları bildiren şartlı önermeler veya onlardan yapılan argümanlar, sıklıkla başvuru bir düşünme biçimidir. Belki de düşünmenin doğasına uygunluğu nedeniyle, bu filozoflar tarafından şartlı düşünme biçiminin kullanıldığı söylenebilir. Ancak Aristoteles, kavramları tek bir varlığı gösteren öncüllerle yapılan akıl yürütmelerinin geçerli ve tutarlı olduğunu öne sürerken, aslında o, şartlı yapıları kullanarak savunulan felsefi düşünceye karşıdır. Dolayısıyla onun felsefi düşüncesiyle mantığı arasında doğrudan bir bağ olduğu açığa çıkmaktadır. İşte bu makalede Aristoteles mantığında kuramsal olarak yer almayan şartlı düşünme biçiminin, onun kendisinden önce nasıl kullanıldığı ve döneminin felsefi düşüncesiyle bu yapının arasında bir ilişkinin olup olmadığı araştırılacaktır. Ayrıca şartlı düşünme biçiminin hem doğa filozoflarında ve Sofistlerde hem de Platon'daki örneklerinin, mantık biliminin inşasına ne tür bir katkı sağladığı ele alınmaya çalışılacaktır.

Mantıksal düşünmenin varlığının, mantık biliminden çok daha önce zihinsel bir işlem olarak yapılmakta olduğu felsefi metinler aracılığıyla bilinmektedir.¹ Bunun örneklerini, Antikçağ'a ait felsefi metinlerde var olan akıl yürütmelerinde görmekteyiz. Antikçağ'da yapılan bu akıl yürütmelerinin çoğunluğunda evreni anlamlandırma çabası içerisindeki filozofların çıkarımlarının, sonradan sistemleşmiş olan günümüz mantığının

¹ Anton Dumitriu, *History of Logic*, Vol. I, Abacus Press, Bükreş, 1975, ss. 5-9.

kurallarıyla çatışmadığı söylenebilir. Ancak buradan formel mantığa ait kaidelerin tamamına uygun çıkarımların yapıldığı anlaşılmalıdır. Anlaşılması gereken, dönemin meşhur filozoflarından Ksenophanes (M.Ö. 570-480), Herakleitos (M.Ö. 535-475), Parmenides (M.Ö. 510-460), Zenon (M.Ö. 490-430), Empedokles (M.Ö. 490-430) gibi evreni anlama ve anlamlandırma gayesi taşıyanların düşünme biçimlerindeki mantıksal geçerliliklerdir.

Mantığın menşei hakkında bilgiye ulaşabildiğimiz Antikçağ'a ait fragmanlarda, şiirsel dilde veya diyalektik (dialogos) dilde, şartlı yapıdaki çıkarımlara rastlanmaktadır. Burada şartlı yapılardan kasıt, daha sonraki dönemlerde Klasik Mantık olarak isimlendirilecek olan bilim dalının ana konusu olan kıyas çeşitlerinden birine karşılık gelmektedir. Bu bağlamda dönemin şekillenmekte olan dil anlayışı içerisindeki söz konusu yapılar, Antikçağ filozofları tarafından kullanılarak Klasik Mantığa da kaynak teşkil etmektedir. Şiirsel dilinde, şartlı yapıları kullanan Antikçağ filozoflarından Ksenophanes'e ait örnek fragmanlardan biri şu şekildedir:

“Elleri olsaydı öküzlerin, atların ve arslanların, yahut resim ve iş yapabilselerdi elleriyle insan gibi, atlar atlara, öküzler öküzlere benzer, tanrı tasvirleri çizerler ve vücutlar yaparlardı, her biri kendinin şekli nasıl ise ona göre... Habeşler tanrılarının kara ve basık burunlu, Trakyalılar ise mavi gözlü ve kızıl saçlı olduklarını söylerler.”²

Homeros-Hesiodosçu mitik yapıdaki çok tanrılı inancı reddeden Ksenophanes, aynı zamanda onların insan biçimci tanrı anlayışlarına da karşı durarak rasyonelleştirilen bir tanrı inancından söz eder. Tanrı'nın en üstün ve mükemmel varlık olduğunu savunan Ksenophanes,³ insan biçimci tanrı anlayışını reddedişini gerekçelendirerek yukarıdaki çıkarımı yapmış ve çıkarımı yaparken şartlı düşünme biçimini kullanmıştır. Burada ilahiyat rasyonelleştirilirken bilimsel düşünmeden de faydalanılmaktadır. Zira aşkın bir kavram, görünen evrendeki varlıkların kavramlarıyla eşdeğer kabul edilirse, yani bu kavramın gösterileniyle fenomenal varlıkların kavramının gösterileni aynı sayılırsa, her varlık türü, aşkın olanı rasyonel olarak tasavvur edemediğinden, kendisinin benzerini tanrı ilan eder. Ksenophanes

² Walther Kranz, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, Çev. Suad Y. Baydur, Cinius-Sosyal Yay., İstanbul, 2014, s. 61.

³ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Cilt: 1, İBÜ Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2011, s. 168. Ayrıca Ksenophanes, olağanüstü aktif bir zihin, bütünüyle aynı olan “Tek Tanrı”dan söz ederken, aslında biçimselleşmekte olan zihninde ‘aynı’ kavramını oluşturmakla ‘özdeşlik’i ima etmektedir. Sadık Türker, *Aristoteles, Gazzali ile Leibniz’de Yargı Mantığı*, Dergâh Yay., İstanbul, 2002, s. 25-26.

şartlı yapıda olasılığı dile getirirken, aslında hiciv yoluyla böyle bir inancın 'olmazlığına' işaret etmektedir.

Öte yandan evrende zıtlıklar arasında işleyen harmoniyi, akli bir sezgiyle keşfetmekten yana olan Herakleitos ise diyalektik düşünme biçimiyle ve metaforik kelimelerle varlığı anlaşılır kılmaya çalışır. Ona göre üzerinde düşünülen varlık, esasında zıtların ahenkli ve ölçülü bir uyumundan ibarettir. "Güneş, ölçülerini aşmayacaktır. Eğer (güneş) böyle yapacak olursa, Ernyes'ler, adaletin yardımcıları onu bulup çıkartarak cezalandıracaktır."⁴ Şartlı yapıyla ifade edilen bu düşünme biçiminde, önce açık bir şekilde sonuç belirtilmekte, diğer taraftan eğer sonucun karşıt halinin gerçekleşebileceği düşünülürse de, ölçülülüğün devamını garanti edenlerin bulunduğu dile getirilmektedir. Yine "bilmek"le "bilgelik" arasındaki ayrıma dikkat çeken Herakleitos; "Çok bilmek akli eğitmez. Eğer eğitseydi, Hesiodos, Pythagoras, Ksenophanes ve Hekaitos'u eğitirdi."⁵ şeklindeki şartlı çıkarımıyla, önce sonucu söylemektedir. Daha sonra sonucun karşıt hali düşünülürse, ortaya çıkan durum gerçeklikle uyuşmadığından, en başta ifade edilen yargının kendiliğinden doğru olacağı ispatlanmaktadır. Şu halde Herakleitos'un kendi görüşlerinin doğruluğunu denetlemek üzere karşıt halini alarak onun yanlışlığını gösterdiğini, yani tam anlamıyla olmasa da bir anlamda saçmaya indirgeme yoluyla ispata yöneldiğini söyleyebiliriz.

Düşünce ve varlığın özdeşliğini, yani aynılığını, kabul eden Parmenides, bu akıl ilkesini biçimsel bir düşünmeyle ifade eder. Açıkçası doğayı ve varlığı şiirsel bir dille *Doğa Hakkında* adlı eserinde ele alan Parmenides, şartlı yapıdaki çıkarımlarıyla, varlığa dair bu akıl ilkesini biçimsel olarak dile getirir:

"Madem hâlihazırda vardır evren; hemhal, sürekli... Ne tür bir doğuş arayacaksın ki ona? Hangi minvalde gelişmiş olabilir? Var olan, olmayandansa, ne söz etmene izin vereceğim senin, ne de düşünmene, zira söz edilebilir değil, ne de düşünülebilirdir 'yoktur'. Hangi zorunluluk onu çağırmış olabilir, sonra ya da önce hiçlikten fıskırmaya? Böylece ya bütünüyle hazır olması zorunludur ya da olmaması. Ne de inanç kudreti izin verecek var olmayandan meydana gelmesine bir şeyin kendinden öte, bu sebepten, ne oluşa icazet vermiştir Dike, ne de bozuluşa bırakmak suretiyle zincirleri, bilakis sıkı sıkıya tutmaktadır onları, bunun eleği ise şudur: Varlık ya da

⁴ Walther Kranz, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, s. 73.

⁵ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Cilt:1, s. 179.

yoktur; ayrıştırıldı öyleyse, sanki zorunlu birini bir kenara atması düşünülemez ve isimsiz diye, değildir zira bu yol, diğerini ise o halde zorunlu kabul etmesi hazır ve gerçek olarak. Nasıl öyleyse hazır olabilir var olan? Nasıl varlığa gelebildi? Zira eğer varlığa geldiye, yoktur, ya da eğer günün birinde yazgılıysa var olmaya... Böylece oluş sönüktür ve bilinemezdir bozuluş..."⁶

Parmenides, evrenin varlığa gelişiyi ilgili ihtimalleri sıralamış ve bir şeyden veya bir şey tarafından var edilenin var eden olamayacağını ifade etmiştir. Konumuz bağlamında dikkat çekici olan ise fikrini kendi içinde tartışırken sıklıkla bitişik ve ayrık şartlı formda kullandığı önermelerdir. Böylelikle Parmenides'in ifadelerinin bitişik yahut ayrık şartlı kıyaslar formuna getirilme imkânı doğmuştur. Şöyle ki: "Evren hâlihazırda ve sürekli olarak varsa, onda bir doğuş aranamaz. Evren hâlihazırda ve sürekli olarak vardır. Onda bir doğuş aranamaz." Bitişik şartlı bir kıyas formuna getirdiğimiz bu alıntıda, bitişik şartlı önermenin önbileşeni istisna edilmiş ve sonuç ardbileşenin aynı olarak elde edilmiştir.

Zıtlıkları paradoksal ifadelerle dile getiren Elealı Zenon'un, on dört paradoksundan bugüne ulaşan sekizinde, düşünmede biçimselliğin geliştirilerek şartlı ifadelerin kullanıldığını görmekteyiz. Paradoksların genel yapısı düşünüldüğünde, ihtimaller dâhilinde gerçekleşmesi muhtemel durumlar ve bunların karşıt yahut çelişikleri alınır. Bu akıl yürütmelerle de ihtimallerin geçerliliği tespit edilmeye çalışılır. İşte bu ihtimallerin ifade edilip, onaylanmasında veya reddedilmesinde, fikrin dille en kolay aktarımı olan şartlı yapılara başvurulur. Bu durum Zenon'un uzay paradoksuyla örneklendirilebilir. Zenon'un uzay paradoksunda, uzayın var olduğunu ve tüm varlıkların uzayda bulduklarını kabul edersek, uzayın nerede olduğu sorusunu cevaplamak mümkün gözükmemektedir. Yani her varlık uzayda ise ve uzayın kendisi de bir gerçeklik ise onun da başka bir uzaya ihtiyaç duyacağı açıktır. Bu sonuç bizi "O halde uzay gerçekte var değildir." hükmüne götürür. Bu durumun paradoksal yapısını yine şartlı bir ifadeyle anlatan Zenon, "Yer diye bir şey varsa ne içinde bulunuyor?"⁷ sorusuna verilecek cevabı bilmediğini de belirtmiştir.

Zenon'un bir başka ünlü paradoksu ise fizik ve felsefenin, matematiğin kavramlarıyla örneklendirilerek anlatıldığı; en hızlı varlığın en yavaşa yetişemeyeceğini iddia eden Akhilleus hakkındadır. En yavaş olanın önde başladığı bir yarışta, diğerinin hızı ne oranda fazla olursa olsun, sonlu

⁶ Parmenides, *Doğa Hakkında*, Çev. Gurur Sev, Pinhan Yay., İstanbul, 2015, s. 27.

⁷ Walther Kranz, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, s. 97.

bir zamana karşılık gelecektir ve bu sonlu zaman içerisinde aradaki farkın azalması mümkün iken, kapanması imkânsızdır.⁸ Bölme, çizgi ve nokta gibi matematiksel kavramların kullanıldığı bu paradoksların çıkış noktası; ‘eğer zaman sonluysa’ veya ‘eğer mekân sonluysa’ kabulüdür ve bölme yapıldığında sonsuz bir sayısal büyüklükle karşılaşılır. Daha açık bir ifadeyle hareketin bir duyu yanılması olduğunu ispatlamak üzere paradokslarla, birer şartlı düşünme biçimi oluşturulmuştur. Çünkü şartlı yapıya sahip ifadelerde zihin ihtimallerin tamamını düşünür, bazılarını itiraz eder, bazılarını ise onaylar. Her ne kadar Aristoteles, Zenon’un bu diyalektik düşünüşünde, sayısal büyüklüğün fiziğe, yani hareketin var olup olmamasına uygulanmasını, mantıksal olarak hatalı bulsa da (“*Zeno’s reasoning, however, is fallacious*”),⁹ yine de onun şartlı yapılarla ifade ettiği diyalektik düşünme biçimi, mantık biliminin oluşum aşaması açısından değerlidir.

Düşüncelerini şiirin diliyle ifade eden Empedokles, varlığın toplamının sabit olduğu ve nesnelerin varlığının kökeninde dört unsurun bulunduğu ve onların akli olarak bilinebildiği hususunu, şartlı düşünme biçimini kullanarak anlatmıştır: “Var olmayandan meydana gelme olamaz asla, yapılmamış ve işitilmemiş var olanın yok olması, nereye konulmuşsa orada olacaktır daima.”¹⁰ Açıkçası bu fragmanda yokluktan varlığın ortaya çıkmayacağı, karşının saçmalığı gösterilerek ileri sürülmektedir. Ayrıca Parmenides’in aksine değişim ve hareketin varlığını, varlıkların tek değil, birden çok olduğunu savunan Empedokles, bu görüşlerini şu şekilde ifade eder:

“Nasıl çoklardan bir tek biliyorsa bitip yetişmesini ve yine bir tek ayrılınca nasıl çoklar çıkıyorsa, öylece doğmaktadır ve sürekli değil onlar için yaşama, nasıl değişir dururlarsa hiç kesilmeden, öylece hareketsiz kalırlar çevre içinde daima.”¹¹

Bu örnek ilk bakışta her ne kadar bir şartlı düşünme örneği gibi gözükmese de, irdelendiğinde akıl yürütme içerisinde şartlı yapıların olduğu anlaşılır. Şöyle ki, bu cümlede, ‘çoklar çıkıyorsa bir tek ayrılmıştır’ ve ‘hiç kesilmeden değişir dururlarsa, çevre içinde daima hareketsiz kalırlar’ şeklinde iki farklı şartlı önerme vardır. Burada varlığın kökeninin akli olarak bilinebilirliği, biçimselleşen bir mantıksal düşünmeyle açıklanmaktadır.

⁸ W. T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 40-41.

⁹ Aristotle, *Physics*, The Basic Works of Aristotle, Trans. A. J. Jenkinson, Ed. Richard Mckeon, The Modern Library, New York, 2001, s. 335.

¹⁰ Walther Kranz, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, s. 118.

¹¹ Walther Kranz, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, s. 119.

Gelinen bu noktada biçimsel yapıdaki Aristoteles mantığına, dilsel düzeyde en önemli katkının Sofistler tarafından yapıldığı söylenebilir. Zira ikinci dönem Yunan aydınlanmasında belagat ve ikna sanatının en açık örnekleri, bu dönemdedir. Gerek Sofistlerin (M.Ö. 5. yy.) ve gerekse de Sokrates'in (M.Ö. 469-399) diyalektik yöntemi, hitabeti ve kavram analizini kullanmaları, Aristoteles mantığının oluşumuna zemin hazırlamıştır. Sofistler, Tanrı, varlık, bilgi gibi konuların varlık, dil ve düşünce bağlamında analizini yaparken herkes tarafından doğru kabul edilen bir yargının olmayacağı sonucuna ulaşmışlardır. Başka bir ifadeyle önermelerde yargı, kavramsal ve dilsel boyutta nesnel olarak bilinemeyeceğine göre, nesnel bir şekilde de kabul edilmesi beklenemez.

Sözgelimi çok sayıda eseri olduğu söylenmesine rağmen, hakkında doğrudan neredeyse hiçbir kaynağa ulaşmanın mümkün olmadığı ilk dönem Sofistlerinden Protagoras'a göre (M.Ö. 481-420), nesnel bir yargıyla, tanrıların var olup olmadıkları ve şekilleri hakkında herhangi bir şey iddia edilmesi doğru değildir. Bunun sebebi ise tanrılar hakkında duyularla bilgi elde edilememesi ve insan hayatının bu tür bir araştırma için oldukça kısa olmasıdır.¹² Bilginin göreliliği olduğunu ve anlık duyulara bağlı olarak algılanabileceğini savunan Protagoras, şeylerin ölçüsünün bireysel olarak insan olduğunu ifade ederek,¹³ bu ölçünün değişkenliğine vurgu yapmış ve Sofist geleneğiyle çelişmeyecek kesin bilgi elde etmenin imkânsızlığını savunmuştur. Onun şüphecilik her ne kadar göreliliğe de zemin hazırladığı söylenebilir. Protagoras'ın bilginin duyularla algılanması ve duyuların göreliliğiyle ilgili ifadesi şartlı bir düşünme biçimiyle karşımıza çıkmaktadır:

"Herhangi bir şey bana nasıl görünüyorsa benim için öyledir, sana nasıl görünüyorsa senin için de öyle... Üşüyen için rüzgâr soğuktur, üşümeyen için ise soğuk değildir."¹⁴

Sofist düşüncenin görelilik anlayışı, şartlı düşünme biçimiyle ifade edilmektedir. Her konuda birbirine zıt iki düşüncenin kabulünü mümkün gören bu yaklaşımda, aslında kavramların tümel bir tarzda bilinebilirliğine karşı durulmaktadır. Dolayısıyla varlık ve düşünce boyutunda tümellik

¹² "Tanrılara gelince, ne onların var oldukları, ne var olmadıkları, ne de ne şekilde olduklarını biliyorum; çünkü bu konuda bilgi edinmeyi engelleyen çok şey vardır: onların duyularla algılanmamaları, insan hayatının kısalığı." Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2003, s. 442.

¹³ "Bütün şeylerin ölçüsü insandır, var olanların var olmalarının ve var olmayanların var olmamalarının." Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 441.

¹⁴ Walther Kranz, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, s. 202.

yerine, bireyselliği esas alan Sofistler, dilsel olarak bitişik veya ayrık şartlı yapılar kullanarak olasılıkları dile getirmektedirler. Bu düşünme biçiminin farklı örneklerine Platon'un, Sokrates-Protagoras ve Hippokrates tartışmasını anlattığı metninde, Protagoras'ın Sokrates'i ikna etmek veya söylediğinin imkânsızlığını gösterebilmek için kullandığı şartlı önerme yapılarında da rastlanmaktadır.¹⁵

Protagoras'tan sonra Sofist düşünceye en çok katkı sağlayan filozof kuşkusuz Gorgias (M.Ö. 483-376)'tır. Empedokles'in öğrencisi olan ve beş sanattan biri olan retorığı ondan öğrenden Gorgias'ın, en önemli felsefi itirazı ise varlık konusundadır: "Hiçbir şey var değildir, var olsaydı bile bilinemezdi, bilinebilseydi bile başkasına anlatılamazdı."¹⁶ cümlesiyle kısaca özetlenen bu itiraz, Sofistik düşüncenin karakteristik yapısını açıkça ifade etmektedir. Şu halde Sofistik felsefenin temelinde, şartlı argümanlarla oluşturulan bir düşünme biçiminin olduğu söylenebilir. Buradan yola çıkarak onun varlık eleştirisinin ispatını Ahmet Arslan şöyle açıklamıştır: Eğer hiçbir şeyin var olmadığını reddediyorsak, onun varlığını kabul ediyoruz demektir ki; bu durumda bir şeyin ya var olacağı, ya var olmayacağı ya da var olanla olmayan arasında olacağı ihtimalleri doğar. Var olmayan zaten var olmadığı için var olması mümkün değildir. Var olan olamaz, çünkü var olanın ya ezeli olması, ya bir şeyden meydana gelmiş ya da her ikisinin de olması gerekmektedir. Ezeli olması mümkün değildir, çünkü ezeli olması, sınırsız olması, sınırsız olması ise yersiz olması anlamına gelir. Çünkü yeri olan şey kendini çevreleyen başka bir şeye ihtiyaç duyar ki, bu durumda sınırsız olamaz. Kendi kendini çevreleyemeyeceği için de, kendini çevreleyen şeyle birlikte varlığın en az iki olması gerekir ki, bu saçmadır. Var olanın bir şeyden meydana gelme ihtimali de yoktur, çünkü bu kabul edildiği takdirde bir başka varlık oluşturucunun daha kabul edilmesi gerekecektir ki, bu da saçmadır. Var olanın hem ezeli, hem de bir başka maddeden meydana geldiğini savunmak ise iki çelişği aynı anda savunmak anlamına gelir ki, bu da saçmadır. Bu durumda var olanın mevcut olmadığı kabul edilmelidir. Ayrıca var olanın bir olması mümkün değildir, çünkü var olanın bir büyüklüğü vardır ve büyüklüğü olan her şey bölünebilirdir. Bu durumda tek olamaz. Var olan çok da olamaz. Çünkü çokluk birlerin birleşmesiyle mümkündür ki, bu durumda bir yoksa çok da yoktur. Var olan var olanla olmayanın karışımı da değildir, çünkü bu

¹⁵ Platon, *Protagoras*, Çev. Şazi Kösemihal, MEB Yay., İstanbul, 1997, s.7; Plato, *Complete Works, Protagoras*, Ed. John M. Cooper, Cilt: 1, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1997, 312c, s. 750.

¹⁶ Walther Kranz, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, s. 205.

saçmadır. Bu durumda var olan yoksa hiçbir şey var değildir.¹⁷ Gorgias'ın ilk tezi, yani varlık tartışması, onun yukarıdaki cümlesi üzerinden yürütülebilecek basit bir şartlı akıl yürütmedir. Bu açıklamanın dilsel anlamda başka bir yapıyla ifade edilmesi ise oldukça güçtür.

Gorgias'a ait ikinci tez, yani düşünme tezi ise şu şekilde açıklanabilir: Herhangi bir şey var olsa bile bilinmeyeceğinden, zihnin kavramlarının gerçek olmadığı kabul edilirse, gerçekler düşünülemez. Düşünülen şey var değilse, var olmayan düşünülendir. Çünkü düşünülenin varlığı açıktır ki, geriye kalan tek alternatif budur. Bu durumda varlık ve gerçeklik düşünülebilen şeyler olamayacaktır. Ancak düşünülen her şeyin gerçek olmadığı da açıktır. Öyleyse gerçek, düşüncenin konusu değildir ve düşünce tarafından bilinemez. Gorgias'ın düşünce ve bilginin bilinse bile aktarılamayacağı yönündeki görüşü ise şu şekilde ispat edilir: Var olan şeyler duyularla algılanır ve her duyunun algı alanı farklıdır. Ancak aktarım ve iletişim aracı olan dil, duyularla bağlantılı olarak işlev görmez. Gözle görülenler görme yetisine hitap ederken, dil için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Dil duyu organlarından farklıdır ve onları temsil edemez.¹⁸ Böyle bir şey mümkün olsaydı, dilin doğrudan duyularla bağlantılı olduğu kabul edilmeliydi ancak bu saçmadır.

Gorgias'ın yukarıda yer alan akıl yürütmeleri, belirsiz olduğu ve basamaklarında bazı boşluklar barındırdığı gerekçesiyle eleştirilmiş olsa da, söz konusu akıl yürütmelerin tamamının şartlı düşünme biçimiyle yapıldığı söylenebilir. Bu akıl yürütmelerde kullanılan bazı ön kabuller ve bağlar düşünme biçimini şartlı yapıya dönüştürmüş ve ihtimallerin tamamı hakkında sorgulamalar gerçekleştirilerek ikna amacı taşımışlardır. Sofistlerin farklı bilgi anlayışlarının ifadesi, şartlı düşünme biçimiyle dile aktarılmıştır. Öte yandan Aristoteles'in her insanın sadece bilmek için bilgi sahibi olması gerektiği yönündeki görüşüne karşın, Sofistler, işe yarar olduğu sürece bir şeyin bilgi olabileceğini ve işe yaradığı sürece bunun salt bilgi değil, aynı zamanda bir sanat olacağını savunur. Görelî ve pragmatik bir bilgi anlayışını benimseyen Sofistlerin, şartlı düşünme biçimine de istenen yöne düşünceyi kolaylıkla sevk ettiği için sıklıkla başvurdukları söylenebilir. Çünkü dilde kullanılan şartlı yapılar, hitabeti güçlendirdiği gibi, düşünceyi yönlendirir ve iknayı kolaylaştırır.

Burada Aristoteles tarafından faydacı bilgi anlayışının ve Sofistik felsefenin reddedilmesine karşın, şartlı düşünme biçiminin ister istemez kullanıldığından söz edilebilir. Her ne kadar Aristoteles şartlı yapılardan

¹⁷ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Cilt: 2, İBÜ Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2010, s. 46-47.

¹⁸ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Cilt: 2, s. 47-48.

kuramsal olarak *Organon*'da bahsetmese de, onun da ihtiyaç olunca eserlerinde bu yapıyı kullandığı anlaşılmaktadır.¹⁹ Aslında Aristoteles tarafından reddedilen Sofistik anlayışın daha yoğun bir şekilde şartlı düşünme biçimini kullandığı ifade edilebilir. Bu durum ise Aristoteles'in Sofistlere yönelik söz konusu eleştiri ve itirazları bağlamında değerlendirildiğinde makul görünmektedir. Sokrates ve Platon felsefesini hazırlayan Sofistlerde şartlı düşünme biçimiyle ilgili bahsi geçen örneklerin benzerleri yapı bakımından daha düzgün şekilde Sokrates'te de karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Platon'un *Sofist* diyalogundan yapabileceğimiz çıkarımlar şartlı yapılara örnek teşkil edecektir:

"Sandalet ihtiyacım olsaydı, sen de bana sandalet yapayım diye kösele verseydin, benim bunu kabul etmem gülünç kaçardı."²⁰ Sokrates.

"...Evet, eğer insan evcil bir hayvansa öyle. Şimdi şu tezlerden birini seç: ya evcil hayvan diye bir şey bulunmadığını ya da bulunduğunu, ama insanın dışında bulunduğunu ve de insanın yabancı olduğunu kabul et yahut da insanın evcil olduğunu ama insan avı diye bir şeyin bulunmadığını söyle."²¹

Platon'un *Sofist* diyalogunda geçen yukarıdaki ifade hem bitişik şartlı, hem de ayrık şartlı önermelerden oluşmaktadır. İnsanın evcil bir hayvan olduğunun kabul edilmesi, onu zorunlu olarak evcil hayvan yapacaktır. Bu cümle aynı zamanda Aristoteles'in 'akıl ilkeleri' olarak kabul edilen mantığın/düşünmenin ilkeleri şeklinde adlandırılan üç temel prensipten ilkinde yani 'özdeşlik ilkesine' işaret etmektedir. Bilginin temeli olarak görülen ve diğer iki akıl ilkesinin de kaynağı olan özdeşlik ilkesine göre A, A'dır. Yani bir şey ancak kendisidir ya da kendisi ise kendisidir. İkinci önermede istenen evcil hayvan diye bir şeyin bulunduğunun yahut

¹⁹ Aristoteles'in farklı eserlerindeki şartlı yapılara örnekler için bkz. Aristotle, *Categories*, The Basic Works of Aristotle İçinde, s. 19-20; Aristotle, *Posterior Analytics*, The Basic Works of Aristotle İçinde, s. 151.

²⁰ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 77. "Eğer mantıksızlık etmek istemiyorsak av sanatını iki bölüme ayırmamız gerekir." Bu önermeden de anlaşılacağı üzere mantıksızlık etmek istememenin şartı, av sanatını iki bölüme ayırmayı zorunlu kılmıştır. Söz konusu önerme "ise" bağıyla kurulduğu için bitişik şartlı bir önermedir.

²¹ Platon, *Sofist*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İstanbul, 2000, ss. 20-30. "Balık avcılığı bir sanat mıdır ya da eğer sanat değilse onu nasıl bir faaliyet türü olarak görebiliriz?"; "...Bu metodun amaçlarından bir şey anlıyorsak eğer onun burada yapacağı şeyin, düşünceyi hedef alan arındırmayı belirlemek ve bunu bütün diğer arındırmalardan ayırmak olduğunu görürüz. "Kötülüğün ruhun bir uyumsuzluğu, bir hastalığı olduğunu söylersek doğru bir söz söylemiş oluruz." Platon, *Sofist*, ss. 22-36.

bulunmadığının seçilmesinin gerekliliği ve diğer tüm durumların dışarıda bırakıldığı ifade ise ayrık şartlı önerme formuna bir örnektir. Hakiki ayrık şartlı önermelerde yapılan bölme ve sınıflama için tüm ihtimaller verildikten sonra, bunun dışında başka bir olasılığın kalmadığı durumlar ifade edilir. Bunu örnek üzerinden açıklayacak olursak, bir hayvan için evcil olmak ve olmamak haricinde, bahsi geçen konu üzerinde başka bir ihtimal yoktur. Ayrıca evcil olduğunun kabulü, evcil olmadığını, evcil olmadığını kabulü de evcil olduğunu zorunlu olarak imkânsız hale getirir. Buna göre kavramın özsel olarak ikiye bölünmesiyle, birbirine karşıt iki kavram oluşturulmakta ve biri doğrulanırken diğeri reddedilmektedir. Böylece Herakleitos ve Zenon'da olduğu gibi diyalektik düşünme biçimiyle, şartlı önermelerden şartlı çıkarımlar yapılarak olasılıklı doğrulardan söz edilmektedir.

Adeta *Organon*'daki mantıksal düşünmenin habercisi olan Sokrates, mantığın, informel anlamda temelini atmıştır. Bilindiği üzere tartışma-ikna sanatları ve akli çıkarımlar, mantığın temel konuları arasında yer almaktadır ve bu konularla ilgili çalışmaların gelişme göstermesi Aristoteles'ten önceye dayanmaktadır. Bu dönemler için dikkat çeken mantıksal yöntem; diyalektiktir. Diyalektiğin mantık bilimi içerisindeki yerinin ne olduğu, her ne kadar günümüze ulaşan mantık tartışmalarında dahi ele alınıyor olsa da, onun mantığa ait olduğu noktasında herhangi bir tereddüt bulunmamaktadır.

Bu bağlamda Klasik Mantıkta öncül adı verilen birden çok önermeyle, sonuç adı verilen bir önerme arasında, mantıksal bakımdan geçerli bir ilişki kurmaya, 'kıyas', öncüllerinden en az birisi şartlı önermelerden oluşan çıkarıma ise, 'şartlı kıyas' adının verildiğine değinilebilir. Doğru bilgiye ulaşmayı amaçlayan mantığın en temel konusu olan kıyas²² ve onun türlerinden şartlı kıyasla diyalektik, yani Sokratik yöntem, arasındaki ortak nokta, bilinen ya da ön kabul olarak zihinde yer alan bir bilgiden hareketle başka bir bilgiye ulaşma amacı taşımasıdır. Şartlı kıyasta da, kişiden, öğretim metotları için araç olarak kullanılmasının yanı sıra, verilen bir bilgiden ya da öncüllerde belirtilmiş bir kayıttan hareketle, doğru bilgiyi elde etmesi beklenir. Diyalektiğin tez ve antitezleri sentezleyen bilgiler üzerindeki sürekli gelişmeyi temsil eden bir düşünme biçimi olması, mantığın ise tüm düşünme biçimleriyle ilgilenen ve temelde düşünme biçimlerini düzenlemeyi hedefleyen bir alet/giriş ilmi olması, onları ortak

²² Klasik kıyas, üç terimden oluşan bir yapıdadır. Bu yapı, hakikatin kesin bir dille ispatlanma yöntemidir. Mustafa Yeşil, "The Study of Language and The Main Difference Between Grammar and Logic in al-Farabi's Philosophy", fls Dergisi, Sayı: 22, 2016, (423-439), s. 435.

bir paydada buluşturmaktadır. Diyalektiğin, kişileri bir bilgi yahut kabulle, başka bir bilgiye ulaşmaya yönlendirdiği dikkate alındığında, verilmiş önermelere dayanarak, zihnin zorunlu olarak bunlardan sonuç çıkarması şeklinde tanımlanan kıyastan faydalanması anlamlı olur.

Platon'un diyalektik için nihai hedef olarak gördüğü şey, varsayımları birer hareket noktası kabul ederek, doğruluğunu ispatlamak için başka hiçbir bilgiye ihtiyaç duymayan kesin bir ilkeye ulaşmaktır.²³ Bunun için ise bilginin ortak olan özellikleri ve ayrıldıkları noktalar olmak üzere bölümlenmesi gerekmektedir. Ona göre doğru olan bölme ise ikilidir. Platon için bir tanımın yapılması bile cinsin bir alt türüne bölünebilmesiyle mümkündür. Çünkü cins, türüne göre cinstir. Ancak konumuz açısından asıl dikkat çekilmesi gereken nokta, bölmenin (dikotomi), bir araya gelmesi mümkün olmayan zıtlıkları bölmeye, yani ayırmaya, dayanmasıdır. Bu nitelik özellikle ayrık şartlı önerme ve kıyaslarla büyük benzerliğe sahiptir. Nasıl ki, dikotomide aynı anda var olması mümkün olmayan ve biri gerçekleştiğinde diğerinin gerçekleşme olasılığı kalmayan durumlar varsa, ayrık şartlı önermelerde de aynı anda geçerli olması mümkün olmayan ve birinin kabulünün diğerinin reddini zorunlu olarak ortaya çıkardığı durumlar kastedilir.²⁴

Sözgelimi "Ya güneş vardır, ya gecedir." önermesinde güneşin varlığı onaylandığı takdirde, gecenin var olmadığı sonucu zorunlu olarak ortaya çıkar ya da güneşin var olduğu reddedildiği takdirde, gecenin var olduğu kabul edilmiş olur.²⁵ Aslında Platon'un bölme yaparak diyalektik yöntemde kullandığı şartlı argümanların, geometri kaynaklı olduğu ve bu, geometride kullanılan kesin bilgi elde etme formlarının felsefeye aktarılmış hali olduğu söylenmektedir.²⁶ Nitekim ön kabullerin tamamı uygun bir şekilde var olduğunda, yapılacak çıkarımların kesin bilgi vereceği gerçeğiyle, şart bağlarıyla yapılmış sınırlama içerisinde şartlı yapı ve düşünme biçimlerinin kesin ve zorunlu bilgiyi ortaya çıkaracağı gerçeği arasında tam bir örtüşme mevcuttur. Bu noktada bizim kanaatimiz, diyalektik için kullanılan ve Platon'un felsefesinin tamamına etki eden bölme anlayışının, şartlı yapılara ve şartlı düşünme biçimine de uygulanabilir olduğudur. Söz konusu

²³ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Cilt: 2, s. 335. Platon'un dikotomi/bölme anlayışı için bkz. Platon, *Diyaloglar, Sofist*, 235b; *Şölen*, 205; *Devlet Adamı*, 262, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İstanbul, 2000.

²⁴ Aristoteles tarafından da bu, üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesiyle ortaya koyulmuştur. Aristotle, *Metaphysics*, The Basic Works of Aristotle İçinde, s. 738-739.

²⁵ Ayrık şartlı kıyasın formlarındaki geçerlilik değerleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Peter Kreeft, *Socratic Logic*, St. Augustine's Press, Indiana, 2010, ss. 290-293.

²⁶ Wincety Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, London, 1897, s. 208.

örtüşmeyi diyaloglardaki örnekler üzerinden incelemek mümkündür. Dolayısıyla sonraki dönemlerde şartlı kıyas olarak isimlendirilen yapıya, Antikçağ'a ait kaynaklarda diyalektik yöntemde yer verildiği ve sıklıkla, bu amaç için kullanıldığı tespit edilmektedir. Özellikle Platon'un *Parmenides* diyalogu incelendiğinde, çok sayıda şartlı çıkarımın yapıldığı görülmektedir:

“Selam Kephalos, yapabileceğimiz bir şey varsa söyle... Benzemez olanların benzer, benzer olanların benzemez olması olanaksızsa, çok şeyin var olması olanaksızdır değil mi?... Benzerlikten pay alanlar ne kadar pay alıyorlarsa o kadar benzer, benzemezlikten pay alanlar ne kadar pay alıyorlarsa o kadar benzemez, her ikisinden de pay alanlar o kadar her ikisi de olmazlar mı?... O zaman bir şey ideaya benziyorsa, o ideanın benzer kılındığı ölçüde o ideanın kendisine benzetilene benzer olmaması olanaklı mıdır?”²⁷

Bölünmüş bitişik şartlı formdaki önermeler, soru kalıbında ifade edilmiştir. Muhatabı ikna etme amaçlı kullanılan şartlı yapıların tamamı, doğrudan kabulü ifade etmez. Aksine belki de ikna gücünü arttırabilmek için yapılan ve tüm ihtimalleri içerisinde bulunduran sorular sorularak muhatap, istenilen fikre yönlendirilmek üzere çaresiz bırakılır. Metodun daha etkili olmasının sebebi ise, elde edilmek istenen sonucun bizzat muhatap tarafından dile getirilmesine imkân vermesidir. Burada kullanılan teknik ise diyalektik yöntemdir. Sorular sorularak uygulanan diyalektikte amaç, muhatabı istenen fikre yönlendirebilmek olmakla birlikte, aynı zamanda bunun muhatap tarafından yapılacak çıkarımlarla ifade edilmesini sağlamaktır. Bu noktada diyalektiğin şartlı yapıları kullanarak daha güçlü hale geldiği göz ardı edilmemelidir. Nitekim şartlı ifadeler belirli bir kayıtla anlamı sınırlarken, sonucu zorunlu hale getirmektedir.

²⁷ Platon, *Parmenides*, Çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, 4. Baskı, Ankara, 2014, ss. 31-41; Platon'un diyaloglarındaki şartlı önerme örnekleri için bkz. Platon, *Protagoras*, ss. 7-12; *Symposion*, (Şölen), Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İstanbul, 2000, ss. 11-37; Platon, *Sokrates'in Savunması*, Çeviren: Erman Gören, Kabalcı Yay., İstanbul, 2006, ss. 35-53; *Kratylos*, Çev. Suad Baydur, MEB Yay., İstanbul, 1989, ss. 10-16; “Eğer beni oraya götüreceksen olursan buna bir mazeret bulma işi sana kalmış demektir...Eğer başka bir şey için geldiyse onu sonraya bırak.” Platon, *Symposion*, (Şölen), s. 11-12; “Şayet şans eseri buralara yabancı olsaydım, büyüdüğüm yerin ağzıyla, tarzıyla konuşsaydım, belki beni hoş görürdünüz” Platon, *Sokrates'in Savunması*, s. 35; “Prodikosun dediğine göre bu mesele üzerine hiç eksiksiz bilgi edindiren elli drakhmelik dersini dinlemiş olsaydım, senin de adların doğruluğu üzerine hakikatin nasıl olduğunu öğrenmene hiçbir engel olmazdı” Platon, *Kratylos*, s. 10; “Kesmenin ve kesilmenin tabii tarzına uygun olarak ve bu iş için yaradılmış bir şeyle kesmek istersek, bu işi başaracak ve doğru olarak yapacağız.” Platon, *Kratylos*, s. 16.

Görüldüğü gibi bazı kıyas çeşitlerine dâhil edilebilecek olan ve tamamıyla ikna amaçlı kullanılmış şartlı yapıdaki önermelere, Platon'da sıklıkla rastlanmaktadır. Ancak sonraki dönemlerde daha üstün ve temel kabul edilen ayırık şartlı önerme yapısından (ya...ya da...) ziyade, bitişik şartlı önermeler kullanılmaktadır. Henüz sistemleşmemiş olan şartlı önerme ve kıyas formlarından bitişik şartlı olanların günlük dilde kullanımının daha yoğun olmasıyla basitçe açıklanabilir olan bu durum, yine de şartlı yapıların pragmatik anlamda kullanımı açısından Antik dönem günümüzden ayıran bir özelliktir.

Sonuç olarak verilen örneklerden anlaşıldığı üzere Antikçağ'ın felsefi zemininde gerçekleşmiş tartışmalar, sonraki dönemlerde gerçekleşen tartışmalara kaynaklık etmiş ve bu durum çok çeşitli bilim dallarını etkilemiştir. Mantık ise etkilenen bu bilim dallarından yalnızca biridir. Antikçağ'a ait çıkarımları her ne kadar şartlı düşünme biçimi bağlamında değerlendirip örneklendirmiş olsak da, mantık biliminin diğer konularının da, Antikçağ metinlerinden örneklendirilmesi mümkündür. Evren ve varlık odaklı problemlerin tamamında, bazı akıl yürütmelerine başvurulduğu, bunlardan mantığın genel kaidelerine uygun çıkarımlar yapıldığı tespit edilebilir. Ancak burada asıl dikkat çekici olan bu akıl yürütmelerinde, neredeyse tüm filozoflarda şartlı düşünme biçiminin kullanılmış olmasıdır. Tartışma, onaylama veya reddetme amaçlı olarak kullanılan bu düşünme biçimine ait yapılar, dilbilgisel olarak değerlendirildiğinde, iddiaların daha güçlü bir şekilde ifade edilmesini sağlamıştır. Bu yüzden, felsefi anlamda, şartlı düşünme biçimi günümüze ulaşan en eski kaynaklarda dahi bulunmaktadır.

İşte mantığın kurucusu Aristoteles, bu düşünme biçimlerinden çeşitli açılardan istifade etmiştir. Her ne kadar onun mantığının belkemiği, tümdengelimli kıyas olsa ve şartlı kıyastan söz etmese bile, bu yapıları kendisinin de kullandığı görülmektedir. Öte yandan bir çıkarım metodu olarak Aristoteles'in sistemleştirdiği kıyasın örneklerine, söz konusu dönemlerde özellikle ontoloji, epistemoloji gibi metafizik tartışmalarda yer verilmesi, kıyasın ve çeşitlerinin birer düşünme biçimi olarak Aristoteles öncesi dönemlerde zaten uygulanmakta olduğuna işaret etmektedir. Öyle ki şartlı kıyaslardan Antik dönemde yararlanıldığı ve bu kıyasların bir şartlı düşünme biçimi olarak filozoflar tarafından tercih edildiği anlaşılmaktadır. Bu durum Aristoteles'in, şartlı önermelerin ve kıyasın bulucusu olma ihtimalinin olmadığı anlamına gelebilir. Burada ele alınan örnekler, şartlı düşünme biçiminin form kazanmış nihai haline her zaman uygun olmayabilir. Öyleyse denilebilir ki, şartlı kıyas ve önermeler, her ne kadar Aristoteles tarafından sistemli bir şekilde Klasik Mantık konuları arasında

Hülya ALTUNYA - Ayşe ŞAVKLIYILDIZ

dâhil edilmemiş olsa da, kendisinden önceki dönemlerde, filozoflar tarafından ikna ve tartışma sanatları içerisinde bir düşünme biçimi olarak informel şekilde kullanılmıştır.

KAYNAKÇA

- Aristotle, *Metaphysics, The Basic Works of Aristotle* İçinde, Trans. A. J. Jenkinson, Editor: Richard McKeon, C.D.C. Reeve, The Modern Library, New York, 2001.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Cilt: 2, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2010.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Cilt: 1, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2011.
- Barnes, Jonathan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, Çeviren: Hüsen Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul, 2004.
- Cevzici, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2014.
- Laertios, Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çeviren: Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003.
- Dumitriu, Anton, *History of Logic, Volume-I*, Abacus Press, Bükreş, 1975.
- Herakleitos, *Fragmanlar*, Çeviren: Cengiz Çakmak, Alfa Yayınları, İstanbul, 2014.
- Jones, W. T., *Batı Felsefesi Tarihi*, Çeviren: Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- Kranz, Walther, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, Çeviren: Suad Y. Baydur, Cinius-Sosyal Yayınları, İstanbul, 2014.
- Kreeft, Peter, *Socratic Logic*, Saint Augustine's Press, Indiana, 2010.
- Lutoslawski, Wincety, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, London, 1897.
- Parmenides, *Doğa Hakkında*, Çeviren: Gurur Sev, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2015.
- Plato, *Apology, Complete Works* İçinde, Editor: John M. Cooper, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1997.
- Plato, *Protagoras, Complete Works* İçinde, Editor: John M. Cooper, Cilt: 1, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1997.
- Plato, *Republic VI, Complete Works* İçinde, Editor: John M. Cooper, Cilt: 1, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1997.
- Plato, *Sophist, Complete Works* İçinde, Editor: John M. Cooper, Cilt: 1, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1997.
- Platon, *Devlet Adamı, Diyaloglar* İçinde, Çeviren: Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2000.
- Platon, *Kratylos*, Çeviren: Suad Baydur, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989.
- Platon, *Parmenides*, Çeviren: Saffet Babür, İmge Kitabevi, 4. Baskı, Ankara, 2014.

- Platon, *Protagoras*, Çeviren: Şazi Kösemihal, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997.
- Platon, *Sofist*, Çeviren: Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2000.
Platon, *Sokrates'in Savunması*, Çeviren: Erman Gören, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2006.
- Platon, *Symposion, (Şölen)*, Çeviren: Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2000.
- Yeşil, Mustafa, "The Study of Language and The Main Difference Between Grammar and Logic in al-Farabi's Philosophy", *flsf Dergisi*, Sayı: 22, 2016, (423-439).

SOFİST VE FİLOZOF AYRIMI IŞIĞINDA ANTİK FELSEFE

Ezgi DEMİR ORALGÜL*

ÖZET

Bu yazıda Antik çağdaki sofist ve filozof; retorik ve felsefe arasındaki ayırım değerlendirilecektir. Çalışmanın "Sofist Düşünce" alt başlığında sofistlerin teorik faaliyet bakımından filozoflardan ayrılmadıkları; "Filozofça Yaşam" alt başlığında ise Sokrates, Platon ve Aristoteles'in felsefe anlayışlarından hareketle felsefenin yalnızca teorik bir faaliyet olmadığı, asıl amacının ruhu dönüştürmek olduğu ve yaşamla içi içe bir etkinlik olarak nasıl kurulduğu ortaya konmaya çalışılacaktır. Yazının sonuç bölümünde ise bu iki anlayışa ilişkin kısa bir değerlendirme sunulacaktır.

Anahtar Sözcükler: *Sofist, Filozof, Yaşam Biçimi Olarak Felsefe, Retorik, Diyalektik.*

(Ancient Philosophy in the Light of the Distinction Between the Sophist and Philosopher)

ABSTRACT

In this paper will be evaluated the difference between sophist and philosopher; rhetoric and philosophy in the antique age. It is attempted to be revealed under the subtitle of "Sophist Thought" that the sophists aren't different from philosophers in theoretical activity; and; under the subtitle of "Philosophical Life" that the philosophy isn't just a theoretical activity, on the contrary the main goal of it is to convert the soul and how the philosophy is constructed as an activity in touch with life, from the point of view of Socrates', Plato' and Aristotle's philosophical approaches. And in the conclusion of the study will be evaluated the sophist thought and philosophy.

Keywords: *Sophist, Philosopher, Philosophy as a Way of Life, Rhetoric, Dialectic.*

* Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim elemanı

Bugün filozofların ya da felsefecilerin ortaya koydukları fikirlerle yaşamları arasında bir uygunluk olmasını kimse beklememektedir. Oysa felsefenin bilgelik arzusu olarak ilk kez tanımlandığı antik çağda filozof olmak, düşüncelerine uygun yaşamak anlamına gelmektedir.

Felsefe tarihçileri genellikle ilk filozof olarak Thales'i gösterebilirler de geriye hiçbir yazılı eser bırakmamış olmasına rağmen Sokrates tüm antik çağın ve sonrasının filozof arketipi olmayı başarmıştır. Thales'in ilk filozof olarak kabul edilmesinin nedeni nesne edindiği konuya mitsel düşünce yerine *logosla* yönelen ilk düşünür olmasındandır. Ancak felsefeyi *mitos - logos* karşıtlığı temelinde açıklamaya çalışmak yeterli değildir. Çünkü bu ayrım felsefenin yalnızca rasyonel yönüne ağırlık vermektedir. Oysa felsefenin daha doğrusu Antik felsefenin ayırt edici özelliği insana bir yaşam tarzı sunması, insanı kendini dönüştürmeye davet etmesidir. Felsefenin bu yönünü hesaba katmamak onu yalnızca teorik bir söyleme indirgemeye neden olmaktadır.

Yaşam tarzı olarak felsefe anlayışı Sokrates'te, Kiniklerde, Stoacılar da ya da Epikuroşçularda açık olarak görülmektedir. Ama yalnızca bunlarda değil Platon ve Aristoteles'te de felsefenin yaşamla bağı ön plandadır. Örneğin Platon *Devlet*'in son kitabında *Er* mitosuyla¹ hayatta en önemli şeyin bir yaşam tarzı seçmek olduğunu söylerken felsefenin sadece teorik bir etkinlik olmadığını, yaşamla doğrudan ilişkili olduğunu vurgulamıştır. Ya da Aristoteles felsefeyi "teori" ile özdeşleştirdiğinde bile amacı *Nikomakhos'a Etik*'in son kitabında bahsettiği gibi felsefeye dayalı bir yaşamın insanın sürdürebileceği en iyi yaşam olduğunu gösterebilmektir. Kişi yalnızca birtakım felsefi görüşler edinmekle kalmayıp Aristoteles'in önkoşullarını *Nikomakhos'a Etik*'te betimlediği türde bir karakter kazanmadıkça böyle bir yaşam süremeyecektir².

Antik filozoflar felsefeyi bir kavramlar sistemi olarak inşa etmeyi amaçlamamışlardır. Onların tüm yaşamları ve felsefe anlayışları bir uyum sergilemiştir. Bu uyumu bozan kendi deneyim ve yaşantılarından yayılmayan bir felsefi söylem geliştiren sofistler olmuştur³. Sofistlerin amacı "insanı daha iyi bilmek, insanın sırrına ermek, özünü ve varlığını anlamak değildir. Tüm erek insan yaşamını daha kolay ve daha çekici kılmak, hatta daha basit bir dille söylemek gerekirse yetenekli insanlara başarının sırrını öğretmektir"⁴.

¹ Platon, *Devlet*, (Çev. Hüseyin Demirhan), Sosyal Yayınlar: İstanbul, 2002, s. 614 b.

² Alexander Nehemas, *Yaşama Sanatı Felsefesi*, (Çev. Cem Soydemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2002, s. 16.

³ Pierre Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, (Çev. Kübra Gürkan), Pinhan Yayıncılık, İstanbul: 2012, s. 11.

⁴ Boğos Zekiyan, *Hümanizm, İnkılap ve Aka Kitabevleri*, İstanbul: 1982, s. 45.

Sofist Düşünce

Sofist (*sophistes*) sözcüğü *sophos* (bilgin, bilge) sıfatından türetilmiştir. Başlangıçta büyük şairler, önemli filozoflar -Herodotos, Solon'u ve Pythagoras'ı sofist olarak adlandırmıştır- ünlü müzisyenler ve Yedi Bilge de sofist adıyla anılmıştır⁵. Bu anlamıyla sofist sözcüğü belirli bir sanatta hünere sahip olmaya karşılık gelir⁶.

M. Ö. V yüzyılın sonlarına gelindiğinde ise sözcüğün anlamı Protagoras, Gorgias, Antiphon, Hippias gibi düşünürleri içine alacak şekilde sınırlandırılmıştır⁷. Artık sofist bir meslek grubunu nitelenebilir; para karşılığı delikanlılara toplum içinde güzel ve etkili söylevler vermeyi öğreten eğitici anlamında kullanılmaya başlamıştır⁸. Sofistler hem kişiler arası ilişkilerde hem aile ilişkilerinde hem de politik meselelerde güç vaat etmişlerdir. Bu gücü ikna etme sanatı olan retoriği öğretmek için hedeflemişlerdir.

Platon bir eğitici olarak bilinen ilk sofistin Protagoras olduğunu aktarır⁹. Protagoras'ın eserlerinden hiçbiri zamanımıza erişmemiştir. Protagoras'a ilişkin bilgi kaynaklarımız Platon, Sextus Empiricus, Diogenes Laertius gibi yazarlar ve Hipokrat'ın *Tıp Üzerine* ve yazarı bilinmeyen *Dissoi Logoi* gibi Protagoras'dan etkilendikleri bilinen birkaç yazıdır¹⁰.

Ünlü "insan her şeyin ölçüsüdür, varolanların varlıklarının varolmayanların da varolmamalarının" savını ileri sürenin Protagoras olduğu bilinmektedir. Sextus Empiricus'a göre Protagoras bu savıyla, yargılamaya bir ölçüt getirmiştir. Protagoras'ın burada "şey" derken kullandığı sözcük *khremata*'dır¹¹. *Khremata*'nın özgün anlamı, tam tamına varlıklar ya da nesnelere değil; ancak bizimle özel bir ilişkisi bulunan şeylerdir¹². Protagoras'ta belirli bir kişiyle bağlantısı olmayan bir varolan fikrine rastlanılmaz. Versenyi'ye göre Protagoras insanı ilgilendiren "şeyler" e yaptığı vurguyla felsefenin yönünü, Parmenides ve sonrası doğa felsefesinin

⁵ Theodor Gomperz, *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*, Volume I, (Çev. Laurie Magnus), Thoemmes Press, London: 1996, s. 416.

⁶ W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, Volume III, Cambridge University Press, London: 1969, s. 27.

⁷ Laszlo Versenyi, *Sokratik Hümanizm*, (Çev. Ahmet Cevizci), Sentez Yayın ve Dağıtım, Bursa: 2007, s. 12.

⁸ W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, Volume III, Cambridge University Press, London: 1969, s. 25.

⁹ Plato, "Protagoras", *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, (Çev. W. R. M. Lamb), Loeb Classical Library, Harvard University Press, London: 1952, s. 313.

¹⁰ Laszlo Versenyi, *Sokratik Hümanizm*, (Çev. Ahmet Cevizci), Sentez Yayın ve Dağıtım, Bursa: 2007, s. 15.

¹¹ Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, (Çev. R. G. Bury), Harvard University Press, London: 1993, s. I 216.

¹² Laszlo Versenyi, *Sokratik Hümanizm*, (Çev. Ahmet Cevizci), Sentez Yayın ve Dağıtım, Bursa: 2007, s. 17.

içinde kendisini kaybettiği soyut dünyadan canlı insan dünyasına doğru çevirmiştir¹³. Protagoras görünüşlerin ötesinde ve onlardan bağımsız bir gerçekliğin bulunmadığını, görünen ve varolan arasında bir ayrım olmadığını ve her bir kimsenin kendi izleniminin yargıcı olduğunu iddia etmektedir¹⁴. Bu görüşleri onu uç bir relativizme götürmüştür. Bu relativizm anlayışının arka planında ise belirli bir varlık ve bilgi anlayışı yer almaktadır. Sextus Empiricus'a göre Protagoras:

Maddenin akış halinde olduğunu öne sürmektedir. Ona göre bir kişinin duyuları yaşına ve bedensel durumuna göre farklılık gösterir. Görünüşlerin nedenleri de maddededir. Maddenin içindeki şeyler, maddeyi herkesin kendine göre algılamasına izin veriyor. İnsanlar da değişen durumlarına uygun olarak farklı zamanlarda farklı şeyleri algılıyorlar... Bu algılar da yaşa, uyanık ya da uykulu oluştaya da aklagelebilecek herhangi başka şeye göre değişebiliyor. Herşeyin ölçüsünün insan olduğunu sonucunu Protagoras buradan çıkarıyor¹⁵.

Platon'a göre de Protagoras varolanı sürekli bir değişim ve oluş içerisinde düşünür. Bireyler de bu değişime tabidirler. Bu anlayışa göre hem bilgi her bir kişiye göre farklı olacaktır hem de belirli bir kişinin bir şeye ilişkin bilgisi her durumda başka olacaktır¹⁶. *Dissoi Logoi*'de ise Protagorasçı retorik, tartışmayı, şeylerdeki hakikati görmeyi, mahkemelerde ve halk toplantılarında doğru yargılara varabilmeyi, her konuya uygun konuşabilmeyi sağlayan bir etkinlik olarak ele alınmıştır¹⁷. Bu retorik anlayışı ile felsefe arasında ayrım yapmak çok da mümkün değildir.

Protagoras'ın tüm bu düşüncelerini dile getirirken epistemolojik bir eleştiriyi amaçlamadığı doğrudur. Ancak salt bilgi kuramı yapmak için bir bilgi kuramı ortaya koymamakla birlikte o, yine de pratik hedeflerine ulaşabilmek için kendinden önceki doğa filozoflarının ve Elealılarının varlık ve bilgi görüşlerinin etkili bir eleştirisini ortaya koymuştur¹⁸.

¹³ A.g.e., s. 19.

¹⁴ W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, Volume III, Cambridge University Press, London: 1969, s. 186.

¹⁵ Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, (Çev. R. G. Bury), Harvard University Press, London: 1993, s. I 219.

¹⁶ Plato, "Theaetetus", *Theaetetus, Sophist* (Çev. H. N. Fowler), Loeb Classical Library, Harvard University Press, London: 1987, s. 156 a-157 e.

¹⁷ Rosamond Kent Sprague (Ed. ve Çev.), *The Older Sophists-A Complete Translation of The Fragments of the Sophists*, University of South Carolina Press, Columbia: 1972, s. 291.

¹⁸ Laszlo Versenyi, *Sokratik Hümanizm*, (Çev. Ahmet Cevizci), Sentez Yayın ve Dağıtım, Bursa: 2007, s. 21.

Protagoras'ın relativizmi savunmasına rağmen kendisini bir eğitici olarak görmesi de yine felsefi olarak temellendirilebilir. Gomperz'e göre Protagoras'ın zayıf argümanı güçlü hale getirme savı onu bu çıkmazdan kurtarmıştır. Buna göre her bir kişi aynı ölçüde haklıdır çünkü kendi huyunun ona izin verdiği ölçüde doğruluğa yaklaşabilir. Protagoras için bilge ve sofist aynı anlama gelir. Her ikisi de bir konuya ilişkin farklı bakış açılarını görebilir, oysa sıradan insan doğruluğun yalnızca bir yönünü görebilir. Bir sofistin eğitici olarak görevi her bir argümanı eşit ölçüde savunmaktır, ama zafer en güçlü argümanın olacaktır. Daha güçlü argüman da daha doğru olacaktır¹⁹.

Gorgias hariç tüm sofistler kendilerini erdem öğretmeni olarak tanıtmışlardır. Gorgias ise yaptığı işin yetenekli konuşmacılar yetiştirmek olduğunu söyleyecektir²⁰. Gorgias'a ait olduğu bilinen ünlü üç sav, onun *Doğa Üzerine* ya da *Yokluk Üzerine* isimli yapıtında dile getirilmiştir. Bu savlar: "Hiçbir şey yoktur; varsa bile insan için düşünülemez ya da bilinemez; Bir şey varolsa, düşünülse ya da bilinse bile bu bilgi ya da düşünce bir başkasına aktarılamaz" şeklindedir. Gorgias'ın bu üç savını kanıtlamak için öne sürdüğü argümanlar Eleahların akıl yürütmelerinden ya da Platon'un Parmenides diyalogundaki akıl yürütme şeklinden hiç de farklı değildir.

Sextus Empiricus Gorgias'ın hiçbir şeyin varolmadığına ilişkin ilk savına şu şekilde ulaştığını aktarır:

Eğer bir şey varolsaydı bu ya varolan olurdu ya varolmayan ya da ikisi birden. Ama ne varolan varolabilir ne de varolmayan. Varolmayanın varolamayacağı açık; eğer varolmayan varolsaydı aynı andan hem varolacak hem de varolmayacaktı. Bir şeyin hem varolup hem varolmaması saçma olduğundan varolmayan varolamaz. Eğer varolan varsa ya sonsuz ya yaratılmış ya da aynı anda hem sonsuz hem de yaratılmış olmalı. Ama hiçbirini değil. Eğer sonsuzsa başlangıcı olmamalı, eğer yaratılmışsa başlangıcı olmalı. Başlangıcı yoksa sınırı da yoktur. Sınırı yoksa bir yerde değildir. Eğer bir yerde ise onun dışında onu kapsayan bir şey de vardır. O şey aynı zamanda onun sınırı da olur. Kapsayanın kapsanandan daha büyük olması gerekir. Eğer öyleyse o zaman sınırsız olan kapsanan olacaktır, bu ise saçmadır. Bu da gösteriyor ki sınırsız bir şey bir yerde varolamaz. Kendisi tarafından da kapsanamaz çünkü bu sefer de

¹⁹ Theodor Gomperz, *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*, Volume I, (Çev. Laurie Magnus), Thoemmes Press, London: 1996, s. 470.

²⁰ Plato, "Meno", *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, (Çev. W. R. M. Lamb), Loeb Classical Library, Harvard University Press, London: 1952, s. 95 c.

kapsayan ve kapsanan aynı şey olacak. Böylece bir olan iki şeye dönüşecek: yer (kapsayan) ve cisim (kapsanan). Bu da saçmadır. Eğer varolan sonsuzsa sınırsızdır; sınırsızsa hiçbir yerdedir. Bir yerde değilse var da değildir. Yani varolan sonsuzsa yoktur. Varolan yaratılmış da olamaz. Eğer meydana gelmişse ya varolandan ya da varolmayandan olacaktır. Varolandan meydana gelemez; çünkü zaten varolan bir şey meydana gelemez. Varolmayandan da meydana gelemez çünkü varolmayan bir şey başka bir şey meydana getiremez de... O halde varolan varolmamalı²¹.

Elealilerin Protagoras üzerindeki etkisi kadar Gorgias üzerindeki etkisi de yadsınamaz. Gorgias yalnızca tek bir şeyin varolduğunu kabul etmenin mantıksal olarak hiçbir şeyin varolmadığı ile sonuçlanacağını göstermek istemiştir. Bu anlamda Gorgias'ın savları Elealilerin görüşlerinin bir *reductio ad absurdum*'u olarak görülebilir²². Akıl yürütmelerinin vardığı sonuçlar bakımından Protagoras'ın da Gorgias'ın da aynı duruşu sergiledikleri söylenebilir. Gorgias'ın üçüncü savı bir doğruluk ölçütünün olanağını ortadan kaldırarak Protagoras'ın *methron anthropon/homo mensura* görüşünü desteklemektedir. Buna göre varolan ve bilinen şey onu algılayan özneye göre var ve bilinebilir hale gelir.

Guthrie'ye göre Gorgias ikinci savı ile düşünce ile varlık arasındaki uygunluğu sorgulamıştır. O düşündüklerimizin doğru ya da nesnesini uygun olduğunu bilemememizden hareketle hiçbir şeyi bilemeyeceğimiz sonucuna ulaşmıştır. Üçüncü savı ile ise sözcüğün temsil ettiği şeyi tam olarak karşılayamadığını; temsil edilenin söze döküldüğünde kendi benliğini kaybetmeden kalamayacağını göstermeyi amaçlamıştır²³.

Helen'e Övgü isimli eserinde ise Gorgias Hesiodos'tan Protagoras'a kadar süregelen *logos* anlayışına farklı bir bakış açısıyla yönelir. Geleneksel anlayışa göre *logos*, fiziki şiddetin tam tersi barışçıl bir güce sahiptir. Gorgias ise sözü (*logos*'u), şiddetin karşısında yer alan bir güç olarak değil, aksine kaba kuvvetten hiç de aşağı kalmayan, kendine özgü bir şiddete sahip olan bir güç olarak ortaya koymaktadır. *Logos*, Gorgias'la birlikte daha yüksek bir şiddet biçimi haline gelir; akli değil daha ziyade duygu ve tutkuları etkilemektedir. *Logos* bu etkileri ikna ve aldatma yoluyla meydana getirir. Gorgias'ta aldatmaya ilişkin herhangi bir kınayıcı tavır yoktur; aldatma, sanki

²¹H. Diels ve W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zweiter Band, Weidman, Germany: 1972, s. 279-281.

²²W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, Volume III, Cambridge University Press, London: 1969, s. 193.

²³A. g. e., s. 198.

logos'un yapısı gereğidir²⁴. Ona göre insan aklının zayıflığından ötürü *logos*'un gücü büyüktür:

Eğer bir nesnenin geçmişine ilişkin bir anımız, şimdisine ilişkin bir kavrayışımız ve geleceğine ilişkin bir öngörümüz olsaydı *logos*, aynı etkiye sahip olmayacaktı. Ancak ne geçmişini anımsamak ne şimdini düşünmek ne de geleceğe ilişkin öndeyide bulunmak mümkün olduğundan aldanmak kolaydır²⁵.

İnsan doğa araştırmalarının, felsefi incelemelerin, hukuki tartışmaların konu aldığı şeyleri bilecek kapasitede olmadığı için tüm bu alanlarda temelsiz ve kesinlikten yoksun sanılarla iş görülür²⁶. Bu yüzden de tüm bu alanlarda aklın gücünden çok, etkili ve güzel söz söylemenin sanatı olan retorik büyük bir öneme sahiptir. *Logos*'un gücü aydınlatan, bilgi veren değil; etkileyen bir güçtür.

Sokrates'in hocası olduğu bilinen sofist Prodikos ise Platon'un birçok diyalogunda, sözcüklerin ne anlama geldikleri üzerine çözümlemeler yaparken görülür. *Protagoras* diyalogunda Sokrates korkunç (*deinon*) sözcüğünü kullanırken Prodikos'un kendisini sürekli uyardığından söz eder. Prodikos'a göre birini övmek için bu sözcüğü kullanmak, örneğin "Protagoras bir bilgin ve korkunç bir insandır" demek yanlıştır²⁷. Bir başka çözümlemesinde ise öğrenmek (*manthanein*) sözcüğünün ikili anlamı üzerinde durur. Buna göre önceden sahip olunmayan bir bilgiyi elde etmek de bu bilgiyi elde ettikten sonra onu bu bilgiyle incelemek de öğrenmek anlamına gelir. Oysa Prodikos'a göre bu ikinciyi anlamak (*synienai*) sözcüğü ile karşılamak daha uygundur²⁸. Ancak Prodikos yalnızca sözcüklerin doğru kullanımı ile ilgilenirken, yani onunki yalnızca dilsel bir sorun olarak kalırken Sokrates sözcüklerin temsil ettiği şeylerle de ilgilenmiştir. Yine de Prodikos'un eşanlamlı sözcükler arasında yaptığı ayrımlar, örneğin *agathos*'u *kreiton*'dan; *dikaion*'u *sypmheron*'dan ayırması özellikle etik açıdan önemli olmuştur²⁹. Prodikos'un dinin kökenine ilişkin görüşleri de Ksenophanes'i

²⁴ Laszlo Versenyi, *Sokratik Hümanizm*, (Çev. Ahmet Cevizci), Sentez Yayım ve Dağıtım, Bursa: 2007, s. 51-52.

²⁵ Rosamond Kent Sprague (Ed. ve Çev.), *The Older Sophists-A Complete Translation of The Fragmente der Vorsokratiker*, University of South Carolina Press, Columbia: 1972, s. 52.

²⁶ Laszlo Versenyi, *Sokratik Hümanizm*, (Çev. Ahmet Cevizci), Sentez Yayım ve Dağıtım, Bursa: 2007, s. 53.

²⁷ Plato, "Protagoras", *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, (Çev. W. R. M. Lamb), Loeb Classical Library, Harvard University Press, London: 1952, s. 341 b.

²⁸ Plato, "Euthydemus", *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, (Çev. W. R. M. Lamb), Loeb Classical Library, Harvard University Press, London: 1952, s. 278 a.

²⁹ W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, Volume III, Cambridge University Press, London: 1969, s. 225.

aratmamaktadır. Ona göre:

İnsanlar önce besleyici ve yararlı olan şeylerin tanrısal olduğuna inandılar. Güneşi, ayı, nehirleri ve yaşamımız için yararlı olan her şeyi tanrı olarak adlandırdılar. Daha sonra da yararlı olan her şeyi kişileştirilmiş tanrılara yüklemeye başladılar. Demeter ve Dionysos gibi şeyleri besleyen ya da koruyanların ya da santları icat edenlerin tanrı olduğuna inandılar. Ve ekmeğe Demeter, şaraba Dionysos, suya Poseidon ve ateşe Hephaistos adını verdiler³⁰.

Sokrates'in sözcükler söz konusu olduğunda “doğal türe göre ayırım yapma” anlayışı da bir başka sofist olan Antiphon'un buluşudur³¹. Antiphon'un *physis* ve *nomos* ayrımı üzerine söyledikleri ise bir filozofun görüşlerinden çok da farklı değildir. Antiphon bu ayrıma dayanarak Yunan olanlarla olmayanların eşit olduklarını söylemiştir:

Doğa bakımından ister Yunan olsun ister Barbar olsun hepimiz her şeyde aynı olarak yaratılmışızdır. Zorunlu olan doğa yasalarına itaat etmek herkes için geçerlidir. Bunlar herkes tarafından elde edilebilir ve bu şeylerin hiçbirinde birimiz diğerinden ayrı değildir. Hepimiz ağızımızla burnumuzla soluyoruz; hepimiz ellerimizle yemek yiyoruz³².

Antiphon'a göre “Yasaların buyrukları dileğe göredir, doğanın kiler ise zorunludur. Yasaya göre haklı olan şeylerin çoğu doğaya karşıttır”³³. Bu nedenle de insan doğaya uygun bir yaşam sürmelidir.

Daha sonra gelen sofistler Protagoras ve Gorgias'ın geliştirdiği retorik sanatını yozlaştırmışlardır. Protagoras'ın akıl yürütmeleri içi boş didişmelere, Gorgias'ın *logos*'un yapısından kaynaklanan aldatma görüşü ise katışıksız bir aldatmaya dönüşmüştür. Prodikos'un eşanlımlılar bulma işlemi de insanların zihinlerini aydınlatmaktan çok bulandırıp karıştırmaya neden olmuştur³⁴. Antiphon'u tüm insanların eşit olduğu sonucuna götüren *physis*'i *nomos* karşısında üstün hale getirişi ise Thrasymakhos ve Kallikles gibi

³⁰ Laszlo Versenyi, *Sokratik Hümanizm*, (Çev. Ahmet Cevizci), Sentez Yayım ve Dağıtım, Bursa: 2007, s. 66.

³¹ W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, Volume III, Cambridge University Press, London: 1969, s. 204.

³² Hüsamettin Arslan (Ed. ve Çev.), *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*, Paradigma Yayınları, İstanbul: 2002, s. 58.

³³ Walther Kranz, *Antik Felsefe*, (Çev. Suad Y. Baydur), Sosyal Yayınlar, İstanbul: 1994, s. 199.

³⁴ Laszlo Versenyi, *Sokratik Hümanizm*, (Çev. Ahmet Cevizci), Sentez Yayım ve Dağıtım, Bursa: 2007, s. 69.

sofistlerin elinde “güçlü” olanı koruyan bir kavrama dönüşmüştür.

Filozofça Yaşam

Hadot İ.Ö. 7. ve 6. yüzyılda yaşamış Sokrates öncesi düşünürlerin hiçbirinin *philosophos* (filozof) sıfatını da *philosophein* (felsefe yapmak) fiilini de ve *philosophia* (felsefe) adını da bilmediklerini aktarır³⁵. Bu sözcüklere ancak İ. Ö. 5. yüzyılda rastlanmaktadır. “Perikles'in Yüzyılı” olarak bilinen bu dönemde felsefeyi, dünyaya Atina tanıtmıştır. Felsefi etkinlik entelektüel ve genel kültürle ilgili her şeyi kapsamaktadır: Sokrates öncesi düşünürlerin kurguları, yeni gelişen bilimler, dil kuramları, ikna sanatı³⁶.

Filozofça yaşam söz konusu olduğunda muhtemelen akla ilk gelen isim Sokrates'tir. Geriye hiçbir yazılı eser bırakmadığı için Sokrates'in yaşamı ve görüşleri hakkındaki bilgimiz Ksenophon ve Platon'un yapıtlarına dayanmaktadır. Bu yapıtlardaki Sokrates'in tarihsel Sokrates'e benzeyip benzemediği ya da ne kadar benzediği hiçbir zaman bilemeyeceğimiz bir şeydir. Ancak Nehemas'ın da belirttiği gibi önemli olan bu yazarların ona atfettiği yaşamı gerçekten yaşayıp yaşamadığı sorunundan çok, bu yaşamın yaşanmaya değer bir yaşam olup olmadığı, Sokrates'in yaşadığı gibi yaşamamanın arzu edilip edilmediğidir³⁷.

Sokrates gençliğinde doğa felsefesi ile ilgilenmiş ama bu alanda ortaya konulan “neden”lerin bir şeyin “niçin” öyle olduğunu söylemediğini görmüş ve doğa felsefesinden uzaklaşmıştır³⁸. *Apologia*'da anlatıldığı üzere *Delphoi* kahini Sokrates'ten daha bilge (*sophos*) kimsenin olmadığını söylemiştir, ama Sokrates kendisinin bir bilge olmadığını düşünmektedir. Bilge olup olmadığını anlamak için de bilgeliğe en çok aday olabilecek, toplumda itibar sahibi olan devlet adamlarıyla, ozanlarla, zanaatkarlarla görüşmüştür. Ancak bu görüşmelerin sonucunda bu insanların hiç de bilge olmadıklarını fark etmiştir. Bunun üzerine kendisinin en bilge kişi olmasına ilişkin kehaneti “bilgelik konusunda bir hiç”³⁹ olduğunun bilincinde olmasına bağlamıştır. Bu “bilgi” ona bir görev vermektedir: İnsanları kendileri hakkında düşünmeye sevk etmek. Sokrates'le birlikte felsefe yapmak, ne doğa filozoflarının yaptığı gibi bir arkhe arayışı ne de sofistlerin yaptıkları gibi bilgiye ve beceriye erişmek olarak görülecektir. Felsefe artık insanın kendisini sorgulaması

³⁵Pierre Hadot, *İlçâğ Felsefesi Nedir?*, (Çev. Mina Cedden), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara: 2011, s. 26.

³⁶A.g.e., s. 28.

³⁷Alexander Nehemas, *Yaşama Sanatı Felsefesi*, (Çev. Cem Soydemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2002, s. 25.

³⁸Platon, *Phaidon*, (Çev. Ahmet Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ankara: 1995, s. 96 b.

³⁹Platon, *Sokrates'in Savunması*, (Çev. Erman Gören), Kabcacı Yayınevi Humanitas Dizisi, İstanbul: 2006, s. 23 b.

anlamına gelecektir⁴⁰.

Sokrates'in bir yandan insanları kendilerini tanımaya (*gnothise auton*) davet ederken bir diğer yandan da kendisinin hiçbir şey bilmediğini söylemesi bir çelişki değildir. Sokratesçi diyalogda Sokrates'in muhatabı hiçbir şey öğrenmez ve Sokrates'in de ona bir şey öğretme niyeti yoktur. Sokratesçi diyalogun amacı muhatabı kendi için kaygılanmaya, kendine dikkat etmeye sevk etmesidir⁴¹.

Benzer bir zorluk Sokrates'in erdemin (*arete*) bilgi olduğu iddiasında da kendisini gösterir. Sokrates'e göre insan iyi olanı bilip kötülüğü seçemez. Eğer bir kimse kötü bir şey yapıyorsa bu iyi olanı bilmemesinden kaynaklanmaktadır⁴². Erdemli biri olmak için erdemin bilgisi gerekiyorsa o halde hiçbir şey bilmeyen Sokrates nasıl erdemli biri haline gelmiştir? Nehemas Sokrates'in bu konuda ironiye başvurmadığını, onun gerçekten de erdemin bilgisine sahip olmadığını düşünür⁴³. Nitekim *Menon* diyalogunda Sokrates erdemin ne olduğuna ilişkin bilgisizliğinin bir yöntem gereği olmadığını açık açık dile getirmiştir⁴⁴. Ona göre bu tarz bir bilgi "dolu bir kaptan boş bir kaba aktarılacak" türden bir şey değildir⁴⁵. Sokrates bu türden bilgiyi ömür boyu sürdürdüğü *elenkhos* pratiği sonucu kazanmıştır⁴⁶. Bu bilgi öğretilbilir ve öğrenilebilirdir ama Sofistlerin vaat ettiği gibi kısa bir sürede değil, tüm bir yaşamı gerektirmektedir.

Yalnızca Sokrates'in çağrısında değil, Platon'un diyaloglarında da, Aristoteles'in ders notlarında da amaç müritlerini yetiştirmek, onları kendilerini gerçekleştirmeye yönlendirmektir⁴⁷.

Platon'la birlikte felsefe, bir yaşam ortaklığı ve bir okul ortamı içerisinde bulunan öğretmenlerle öğrenciler arasındaki diyalog aracılığıyla gerçekleştirilen bir etkinlik olarak görülmeye başlamıştır. Platon'un okuluna "Akademia" denilmesinin nedeni, okulun etkinliklerinin Akademia diye

⁴⁰ Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, (Çev. Mina Cedden), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara: 2011, s. 39.

⁴¹ A. g. e., s. 36.

⁴² Plato, "Protagoras", *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, (Çev. W. R. M. Lamb), Loeb Classical Library, Harvard University Press, London: 1952, s. 352 d-e.

⁴³ Alexander Nehemas, *Yaşama Sanatı Felsefesi*, (Çev. Cem Soydemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2002, s. 135.

⁴⁴ Plato, "Meno", *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, (Çev. W. R. M. Lamb), Loeb Classical Library, Harvard University Press, London: 1952, s. 80 d-e.

⁴⁵ Platon, *Symposion*. (Çev. Eyüp Çoraklı), Kabcacı Yayınevi Humanitas Dizisi, İstanbul: 2007, 175 d.

⁴⁶ Alexander Nehemas, *Yaşama Sanatı Felsefesi*, (Çev. Cem Soydemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2002, s. 141.

⁴⁷ Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, (Çev. Mina Cedden), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara: 2011, s. 56.

bilinen ve Atina'nın hemen dışında bulunan bir *gymnasionun* toplantı salonunda yürütülmesidir. Platon'un bu *gymnasionun* yanında satın aldığı küçük arsada okulun üyeleri bir araya gelebilmiş, hatta ortak bir yaşam sürebilmişlerdir⁴⁸. Akademia serbestçe tartışmaların yapıldığı bir yer olmuştur. Bu anlamda okulcu bir doğruculuk ya da dogmatizm Akademia'da söz konusu değildir⁴⁹.

Akademia'nın çeşitli yerlerden gelen pek çok öğrencisi olmuştur ve mezunları Platon'un özellikle de siyasi düşüncelerini yaymayı kendilerine misyon edinmişlerdir⁵⁰. Hadot'ya göre Platoncu felsefe bir siyasal geri-dönüş (*epistrophe*) teorisidir⁵¹. Siteyi değiştirmek için insanları dönüştürmek gerekir. Eğitimin görevi ise ruhu dönüştürmektir. Bu anlamda Platon sofistlerin gençleri siyasi hayata hazırlamak için verdikleri eğitimi yeterli bulmaz. Platon'a göre eğitim, sağlam akılcı bir yönetime dayandığı kadar Sokrates'in öğretilerine de uygun olarak iyiye duyulan sevgiyi ve insanın içsel dönüşümünü de içermelidir⁵². Platon *Devlet*'te betimlediği filozofun eğitiminde, bu eğitim anlayışının izlerini görebiliriz. Bu eğitim sırasıyla beden eğitimi ve müzik; sayı ve hesap bilimi; geometri; astronomi ve en sonunda da Platon'un felsefe ile aynı gördüğü diyalektikten oluşmaktadır⁵³.

Eğitimde en büyük rolü geometri ve diğer matematik bilimler oynamaktadır. Bu bilimler sadece teorik bir işleve sahip değildirler, asıl işlevleri ruhu oluş dünyasından varlık dünyasına çevirerek ruhta felsefi düşünüş tarzının oluşmasını sağlamaktır⁵⁴. Diyalektik araştırmalara ise filozof olma yolundaki öğrenciler yalnızca belirli bir olgunluğa erişince -ki bu otuz ile otuz beş yaş arasına tekabül etmektedir- başlanmalıdır. Bu anlamıyla diyalektik Aristoteles'in diyalektik anlayışına benzer bir tartışma sanatıdır. Ancak Platon bu eğitimin bütünü de diyalektik ya da felsefe olarak adlandırmaktadır. Platon'da diyalektik yalnızca bir tartışma sanatına karşılık gelmemektedir. Eğer öyle olmuş olsaydı sofistlerin retorik anlayışından bir farkı olmazdı. Diyalektik, filozof olacak kişinin iyi'ye ve güzel'e doğru, bir filozofun kılavuzluğunda ruhunu dönüştürdüğü; bu yüzden de yaşamının tümünü kapsayan bir eğitim biçimidir. Diyalektik yaşam boyu süren bir

⁴⁸ A.g.e., s. 64-65.

⁴⁹ A.g.e., s. 72.

⁵⁰ Jean Brun, *Platon ve Akademia*, (Çev. İsmail Yerguz), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara: 2007, s. 18.

⁵¹ Pierre Hadot, *Ruhani Araştırmalar ve Antik Felsefe*, (Çev. Kübra Gürkan), Pinhan Yayıncılık, İstanbul: 2012, s. 191.

⁵² Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, (Çev. Mina Cedden), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara: 2011, s. 67.

⁵³ Platon, *Devlet*, (Çev. Hüseyin Demirhan), Sosyal Yayınlar: İstanbul, 2002, s. 522-534.

⁵⁴ A. g. e., s. 527 b.

eğitimidir; bir filozofun kılavuzluğunda filozof olacak kişinin yaptığı uzun bir yürüyüştür.

Bu eğitim metodunun tam karşısında ise sofistlerin retorik anlayışları bulunur. Platon'a göre retorik bir ikna etme (*peithein*) sanatıdır⁵⁵. Platon'un retorikliği kimi diyaloglarında yererken kimi diyaloglarında faydalı bir sanat olarak ele almasının nedeni açıkça belirtmese de retorikğin doğru kullanımını ve yanlış kullanımını birbirinden ayırmasından kaynaklanmaktadır. Bu ayrıma göre retorikğin yanlış kullanımı sofistler tarafından gerçekleştirilir; doğru kullanımına ise Perikles gibi devlet adamlarının söylevleri örnek verilir⁵⁶. Buna göre retorik mahkemelerde yargıçları, mecliste meclis üyelerini, halk toplantılarında yığını⁵⁷ ya da özel toplantılarda toplantıya katılanları⁵⁸ adaletli olan ve olmayan konusunda ikna etmek için kullanılan bir sanattır⁵⁹. İkna söz konusu olduğunda bilgili kimseler değil bilgisizler ikna edilebilir. Ve adalet gibi üzerinde herkesin ortak bir düşüncesi bulunmayan konularda az bir zamanda kalabalıklara kimse bir şey öğretemez⁶⁰.

Platon retorikğin insanları etkileme, ikna etme, büyüleme gücünün farkındadır. Bu yüzden de onu tamamen dışlamaz. Ona göre insanların hepsinin her konuda bilgi sahibi olması beklenemez. Kimi durumlarda insanlarda doğru sanılar uyandırmak da yeterli olabilir⁶¹. Bunu sağlayacak olan da retorikğin doğru kullanımınıdır. Retorikğin yanlış kullanımı konuşan veya yazanın ele aldığı konu hakkında bilgiye sahip olmadığı durumda ortaya çıkar, ki bu kullanıma örnek olarak sofistlerin retorikliği verilebilir⁶². Bu yanlış kullanım çürütme sanatı, didişme sanatı olarak da adlandırılır⁶³. Burada amaç doğruya ulaşmak değil, yalnızca başarı kazanmaktır.

Retorikğin doğru kullanımı ise konuşan veya yazanın ele aldığı konu hakkında doğru ve tam bilgiye sahip olduğunda ortaya çıkar⁶⁴. Doğru

⁵⁵ Plato, *Gorgias*, (Çev. R. G. Bury), Loeb Classical Library, Harvard University Press, London: 1999, s. 365 d.

⁵⁶Platon, *Phaedrus*, (Çev. A. Nehemas ve P. Woodruff), Hackett Publishing, Indianapolis:1995, s. 269.

⁵⁷Plato, *Gorgias*, (Çev. R. G. Bury), Loeb Classical Library, Harvard University Press, London: 1999, s. 452 d.

⁵⁸Platon, *Phaedrus*, (Çev. A. Nehemas ve P. Woodruff), Hackett Publishing, Indianapolis:1995, s. 261 b.

⁵⁹Plato, *Gorgias*, (Çev. R. G. Bury), Loeb Classical Library, Harvard University Press, London: 1999, s. 454 b.

⁶⁰ A. g. e., s. 455 b.

⁶¹ Plato, "Theaetetus", *Theaetetus, Sophist* (Çev. H. N. Fowler), Loeb Classical Library, Harvard University Press, London: 1987, s. 201.

⁶²Plato, *Phaedrus*, (Çev. A. Nehemas ve P. Woodruff), Hackett Publishing, Indianapolis:1995, s. 262 c.

⁶³ A. g. e., s. 267.

⁶⁴ A. g. e., s. 259 e.

kullanılan retorik incelediği konunun sınırlarını çizebilen, konuyu tanımlayabilen, öğelerine ayırabilen bir retoriiktir⁶⁵. Bunu da bir diyalektikçi yapabilir. Platon retorik-diyalektik ayrımını ortadan kaldırıyor değildir. Ona göre retorik doğru kullanımında, bilen insanın uygulayabileceği bir ustalıktır ve bu kişi de diyalektikçidir; yalnızca bilgisiz kalabalıkları ikna etmeye çalıştığı için yaptığı işin adı retoriiktir.

Retorik bilgisiz kalabalıklar karşısında kısa bir sürede gerçekleştirilen iknayı amaçlayan bir sanat iken; diyalektik uzun bir sürede az sayıda bilen kişinin gerçekleştirdiği, iyiye ulaşmayı amaçlayan bir sanattır. Diyalektikte amaç ikna ile ruhu etkilemek değil; ruhu dönüştürmek, iyiye doğru yöneltmektir⁶⁶.

Sofistlerin kullandığı retorik ise iyiyi, doğruyu değil; zevk vereni, hoş gideni amaçladığı için Platon'un hemen hemen bütün diyaloglarında eleştirilmiştir. Ancak retorik doğru kullanıldığında faydalı bir sanat olarak da görülmüştür çünkü kısa bir sürede bilgisiz bir kalabalığı ikna etmenin tek yoludur. Bunu doğru kullanabilen ise yine filozoftur. Platon'un diyalektik anlayışı filozofça yaşamdan ne anladığını ortaya koyar; retorik anlayışı ise felsefenin gündelik hayatı dolaylı da olsa belirleyebilmesini olanaklı kılar.

Antik çağın belki de en katıksız teorisyeni diyebileceğimiz Aristoteles'te dahi *theoria* yaşamı, teorilerden daha değerlidir⁶⁷. Aristoteles yirmi yıl boyunca Platon'un Akademia'sının bir üyesi olmuş; İ. Ö. 335 yılında Lykeion adı verilen yerde kendi felsefe okulunu kurmuştur. Platon'un okulunun nihai amacı yürütülen matematik araştırmalarına ve felsefi tartışmalara rağmen siyasidir. Platon' a göre filozof aynı zamanda kenti de yönetmelidir⁶⁸. Buna karşılık Aristoteles'in okulu insanı yalnızca felsefi hayata hazırlar. Çünkü ona göre siyasi yaşamın getireceği mutluluk, onun teoretik etkinlik dediği felsefenin getireceği mutluluğun yanında ikincildir⁶⁹.

Aristoteles de Platon gibi sofistlerin pek çok görüşünü ve akıl yürütme yöntemini eleştirmiştir. Örneğin *Metafizik*'te Protagoras ve benzer düşüncelere sahip diğer sofistleri yalnızca duyumsanabilir şeyleri varolan olarak kabul ettikleri için eleştirmektedir⁷⁰. *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*'nde

⁶⁵ A. g. e., s. 265 d.

⁶⁶ Platon, *Devlet*, (Çev. Hüseyin Demirhan), Sosyal Yayınlar: İstanbul, 2002, s. 521 c.

⁶⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (Çev. Saffet Babür), Ayrıntı Yayınları, Ankara: 1997, s. 1178 a.

⁶⁸ Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, (Çev. Mina Cedden), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara: 2011, s. 84.

⁶⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (Çev. Saffet Babür), Ayrıntı Yayınları, Ankara: 1997, s., 1177 a 25, 1178 a 10.

⁷⁰ Aristoteles, *Metafizik*, (Çev. Y. Gurur Sev), Pinhan Yayıncılık, İstanbul: 2015, s. 1010 b 30.

ise sofistmi yanlış akıl yürütme şekillerinden biri olarak ele almıştır. Örneğin iki ve üçün beşe eşit olmasından hareketle ayrı ayrı iki ve üçün beşe eşit olduğunu iddia etmek bölmeye ilişkin biçimsel bir yanıştır. Ya da Sokrates'in bir insan ve Koriskos'tan farklı olmasını; insan olduğu için Koriskos'tan farklı olduğu şeklinde yorumlayıp buradan da Koriskos'un insan olmadığı sonucunu çıkarmak ilineksel bir özelliği özsel gibi görme yanlışına karşılık gelmektedir⁷¹.

Aristoteles Platon'dan farklı olarak diyalektiği bir sınaama metodu olarak görmüştür⁷². Diyalektikçi genel ilkeleri tek tek problemler ışığında inceleyen kişi iken sofist öyle yapıyormuş gibi görünendir. Sofistin hedefi yalnızca tartışmalarda zafer kazanmaktır. O, görünüşte bir bilgedir; onun bilgeliğinin hakiki bir yanı yoktur⁷³.

Aristoteles sofistlerin erdemi öğretme iddialarını da eleştirmektedir. Ona göre erdemin yalnızca bilgisine sahip olarak erdemli olunacağını zannetmek sofistçe bir tutumdur⁷⁴. Aristoteles'e göre erdemli olmak insanın akıl sahibi bir varlık olarak gerçekleştireceği bir eylem yaşamını gerektirir. Bu da insanı diğer varolanlardan ayıran, yalnızca ona özgü olan şeydir⁷⁵. *Nikomakhos'a Etik*'in araştırma konusu olan mutluluk (*eudaimonia*), ruhun erdeme uygun etkinliğidir, üstelik de yaşamının sonuna kadar sürdürmesi gereken bir etkinliktir⁷⁶. Bir insana mutlu diyebilmek için hem erdemin tamı hem de yaşamın tamı gerekmektedir⁷⁷. Aristoteles bu mutluluğun *theoria* yaşamında olduğunu söyleyecektir⁷⁸. Aristotelesçi *theoria* sözcüğü modern teori kavramına karşılık gelmemektedir. *Theoria*, Aristoteles için öncelikle bir eylem, bir etkinliktir. İkinci olarak bu temaşa etkinliği kişisel bir alıştırmannın sonucudur. Bu iki özellik tüm antik çağ filozoflarında ortak olan, felsefeye dayalı yaşam anlayışının göstergeleridir⁷⁹.

Sonuç

Hadot'nun da belirttiği gibi modern felsefe her şeyden önce bir

⁷¹Aristotle, "Sophistical Refutations", (Çev. W. A. Pickard), *The Complete Works of Aristotle, Vol. I*, (Ed. Jonathan Barnes), Princeton University Press, USA: 1995, s. 166 a 31, 166 b 35.

⁷² A. g. e., s. 171 b.

⁷³ A. g. e., s. 171 b 10.

⁷⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (Çev. Saffet Babür), Ayrıntı Yayınları, Ankara: 1997, s. 1105 b 15.

⁷⁵ A. g. e., s. 1098 a 3.

⁷⁶ A. g. e., s. 1098 a 17.

⁷⁷A.g. e., s. 1100 a 4.

⁷⁸A.g. e., s. 1177 a 12.

⁷⁹ Pierre Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, (Çev. Kübra Gürkan), Pinhan Yayıncılık, İstanbul: 2012, s. 262.

üniversite felsefesidir⁸⁰. Günümüzde felsefe eğitiminin amacı antik çağdaki gibi iyi ya da erdemli bir insan olmak değil, belirli bir konuda uzmanlaşmaktır. Modern felsefenin kendini uzmanlara has teknik bir dil olarak sunmasının aksine, antik felsefe insana bir yaşam tarzı önermiştir. Ancak yaşama yönelik bu vurgu antik felsefenin teorik yönünün zayıf olduğu anlamına gelmemektedir. Antik felsefe anlayışında teori hiçbir zaman kendisinde bir amaç olmamıştır. Bunu doğa filozoflarının ana madde arayışlarını tam bir bilgelik olarak kabul etmeyen Sokrates'te; hakiki mutluluğu *theoria* yaşamında bulan Aristoteles'te ya da filozofu "iyi"yi seyretilen biri⁸¹ olarak betimleyen Platon'da da görebiliriz.

Ele aldığımız üç filozof da teorilerini yaşamsal bir kaygıyla oluşturmuşlardır. Benzer kaygılar bu yazının konusunun dışında kalan Helenistik Dönem filozofları için de geçerlidir. Örneğin Epikuros fiziğinin amacı insanı tanrıların ve öte dünyanın korkusundan kurtarmak, böylece insanın ruh huzurunu sağlamaktır⁸². Ya da bir Stoacı için bilim, insanın içinde yaşadığı doğanın yapısına katılmasını sağlayan bir etkinliktir⁸³. Antik çağ felsefesinde teori ve pratik birbirinin karşısında yer alan iki ayrı etkinlik değildir. Antik çağ filozofları için hakikate ulaşmak yaşam tarzının bir dönüşümünü gerektirmektedir. Buna karşılık sofistler yaşam tarzını dönüştürmek yerine parlak teorik söylemler geliştirerek insanları ikna etmeyi amaçlamışlardır.

Sofist belirli bir felsefi arka plandan yoksun olduğu için filozoftan ayrılmaz. Akıl yürütme yöntemleri söz konusu olduğunda -Platon'un *Euthydemos* diyalogunda bahsedilen sofist tipi dışında- filozof ve sofist arasında ayırım yapmak çok da mümkün değildir. Sofist ve filozof arasındaki ayırımın kaynağında sofistlerin yaşam şekliinden bağımsız teorik bir faaliyet olarak ele aldıkları felsefe anlayışı bulunmaktadır.

⁸⁰Pierre Hadot, *Ruhani Açırtmalar ve Antik Felsefe*, (Çev. Kübra Gürkan), Pinhan Yayıncılık, İstanbul: 2012, s. 250.

⁸¹ Platon, *Devlet*, (Çev. Hüseyin Demirhan), Sosyal Yayınlar, İstanbul: 2002, s. 474 d-476 a.

⁸² Fredrick Copleston, *Helenistik Felsefe*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul: 1996, s. 29.

⁸³ Jean Brun, *Stoacılık*, (Çev. Medar Atıcı), İletişim Yayınları, İstanbul: 1997, s. 45.

KAYNAKÇA

- Aristotle, "Sophistical Refutations", (Çev. W. A. Pickard), *The Complete Works of Aristotle, Vol. I*, (Ed. Jonthan Barnes), Princeton University Press, USA: 1995.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (Çev. Saffet Babür), Ayrıntı Yayınları, Ankara: 1997.
- Aristoteles, *Metafizik*, (Çev. Y. Gurur Sev), Pinhan Yayıncılık, İstanbul: 2015.
- Arslan, Hüsamettin (Ed. ve Çev.), *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*, Paradigma Yayınları, İstanbul: 2002.
- Brun, Jean. *Stoacılık*, (Çev. Medar Atıcı), İletişim Yayınları, İstanbul: 1997.
- Brun, Jean. *Platon ve Akademia*, (Çev. İsmail Yerguz), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara: 2007.
- Copleston, Fredrick. *Helenistik Felsefe*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul: 1996.
- Diels, H., W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zweiter Band, Weidman, Germany: 1972.
- Empiricus, Sextus. *Outlines of Pyrrhonism*, (Çev. R. G. Bury), Harvard University Press, London: 1993.
- Gomperz, Theodor. *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*, Volume I, (Çev. Laurie Magnus), Thoemmes Press, London: 1996.
- Guthrie, W. K. C. *History of Greek Philosophy*, Volume III, Cambridge University Press, London: 1969.
- Hadot, Pierre. *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, (Çev. Mina Cedden), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara: 2011.
- Hadot, Pierre. *Ruhani Alistirmalar ve Antik Felsefe*, (Çev. Kübra Gürkan), Pinhan Yayıncılık, İstanbul: 2012.
- Kranz, Walther. *Antik Felsefe*, (Çev. Suad Y. Baydur), Sosyal Yayınlar, İstanbul: 1994.
- Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, (Çev. Candan Şentuna), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara: 1997.
- Nehemas, Alexander. *Yaşama Sanatı Felsefesi*, (Çev. Cem Soydemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2002.
- Plato, "Protagoras", *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, (Çev. W. R. M. Lamb), Loeb Classical Library, Harvard University Press, London: 1952.
- Plato, "Meno", *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, (Çev. W. R. M. Lamb), Loeb Classical Library, Harvard University Press, London: 1952.
- Plato, "Euthydemus", *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, (Çev. W. R. M. Lamb), Loeb Classical Library, Harvard University Press, London:

1952.

Plato, "Theaetetus", *Theaetetus, Sophist*, (Çev. H. N. Fowler), Loeb Classical Library, Harvard University Press, London: 1987.

Platon, *Phaidon*, (Çev. Ahmet Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ankara: 1995.

Plato, *Phaedrus*, (Çev. A. Nehemas ve P. Woodruff), Hackett Publishing, Indianapolis: 1995.

Plato, *Gorgias*, (Çev. R. G. Bury), Loeb Classical Library, Harvard University Press, London: 1999.

Platon, *Devlet*, (Çev. Hüseyin Demirhan), Sosyal Yayınlar: İstanbul: 2002.

Platon, *Sokrates'in Savunması*, (Çev. Erman Gören), Kabalcı Yayınevi Humanitas Dizisi, İstanbul: 2006.

Platon, *Symposion*. (Çev. Eyüp Çoraklı), Kabalcı Yayınevi Humanitas Dizisi, İstanbul:2007.

Ross, W. D. *Aristoteles*, (Çev. Ahmet Arslan), Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir: 1993.

Sprague, Rosamond Kent. (Ed. ve Çev.), *The Older Sophists-A Complete Translation of The Fragmente der Vorsokratiker*, University of South Carolina Press, Columbia: 1972.

Versenyi, Laszlo. *Sokratik Hümanizm*, (Çev. Ahmet Cevizci), Sentez Yayım ve Dağıtım, Bursa: 2007.

Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*, (Çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınlar, İstanbul:1998.

Zekiyan, Boğos. *Hümanizm, İnkılap ve Aka Kitabevleri*, İstanbul: 1982.

GERÇEKLİK VE SANI YAKLAŞIMI ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME: DENEMELER SERGİ ÖRNEĞİ

Tuba GÜLTEKİN*
Ezgi TOKDİL**

ÖZET

Bu araştırmada, Platon ve Francis Bacon'ın gerçeklik ve sanı kavramları üzerine söylemlerinden yola çıkarak Baudrillard'ın simülasyon kuramındaki gerçeklik yaklaşımı üzerine karşılaştırmalı bir inceleme yapılmaktadır. Bu inceleme gerçekliğin metafizik anlamından nesnel yaklaşımına ve ardından her iki anlamını da içinde barındıran yeni bir gerçeklik anlayışına doğru yönelmektedir. İncelenen gerçeklik algısının duyu verilerinde değişen düşünsel süreçler de sanatsal söyleme nasıl taşındığı, hangi görüngüsel anlamlara sahip olduğu analiz edilmektedir. Araştırmanın örnekleminde, nesneden öznele gerçekliğin yeniden kurgulandığı Tuba Gültekin ve Ezgi Tokdil'in Denemeler isimli yerleştirmeleri yer almaktadır. Denemeler'in mekan içindeki kurgusal düzeni üzerinden gerçeklik ve sanı yaklaşımı Baudrillard'ın simülasyon kavramı ile karşılaştırmalı analiz edilerek duyu verilerinde gerçeklik yaklaşımı çözümlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Platon, Francis Bacon, Putlar Kuramı, Baudrillard, Simülasyon Kuramı, Simulakr, Sanal Gerçeklik, Yeni Gerçeklik

(A Comparative Analysis on the Reality and Conjecture Approach: Example of "The Essays" Exhibition)

ABSTRACT

In this research, a comparative study is made on reality approach in Baudrillard's simulation theory, based on the discourses on Plato and Francis Bacon's concepts of reality and conjecture. This review is directed from the metaphysical meaning of reality to objective approach and then to the understanding of a new reality that embraces both meanings. It is reviewed in the study that how the reviewed sense of reality is carried into the artistic discourse in the intellectual artistic processes changing within sensory data and also which phenomenological meanings it holds. The sampling of the research includes the placements titled "The Essays" by Tuba Gültekin - Ezgi Tokdil, in which reality is reconstructed from objective to subjective. The reality approach is analyzed by analyzing reality and imaginary approach comparatively with Baudrillard's simulation concept through the fictional arrangement of "The Essays" in the space.

Keywords: Platon, Francis Bacon, Idol Theory, Baudrillard, Simulation Theory, Simulacrum, Virtual Reality, New Reality

* Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Eğitimi Bölümü Resim-İş Eğitimi Anabilim Dalı öğretim üyesi, tp.gultekin@gmail.com

** Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Eğitimi Bölümü Resim-İş Eğitimi Anabilim Dalı doktora öğrencisi, ezgi.tokdil@gmail.com

Giriş

1. Platon'dan Francis Bacon'a Gerçeklik ve Sanı Yaklaşımı

Platon mağara alegorisinde birbirlerine zincirlenmiş kişilerin mağara duvarına yansıyan görüntüleri gerçeklik olarak algılamalarına değinmektedir. Mağaradan kurtulan kişinin dışarısını tanıması ve asıl gerçekliğe ulaşmasını anlatmaktadır. Bu teori ile gerçeklik ve kopyası (sanı) arasındaki metafizik yaklaşım ortaya çıkar.

Platon'un sanı dediği şey, duyulur dünyadan duyu organlarımızla elde ettiğimiz muğlak verilerdir ve bunlar bu haliyle doğru bilgi olarak kabul edilemezler. Çünkü bu bilgi, asıl gerçeklikler olan ideaların birer yansıması olan gölge varlıkların algılarıdır. Fakat doğru bilgi asıl gerçeklik olan ideaların bilgisidir¹.

Platon'un mağara alegorisine göre, gerçeklik ışığın ve dünyanın varlığının nedenidir. Değerleri ve fikirleri serbest bırakır². Platon'a göre sanat da; gerçekliği veren bir süreç değil, sadece dış dünyadaki nesnelere, yani ideaların kopyası olan nesnelere kötü bir taklidinden ibarettir. Üçüncü dereceden bir kopya olan sanat bizi gerçekliğe yaklaştırmak yerine, ondan uzaklaştırmaktadır. Bu uzaklaşma, Platon'a göre gerçeklik mağaranın dışında var olan gerçekliktir ve bu dünya da idealar dünyasının bir yansımasıdır. Cevizci'ye göre; "gerçek şeyler biçimlerdir, imgeler formların taklididir"³. Benal'a göre sanatta gerçeklik; "Dış gerçekliği yanılsama içinde ve yanılsama aracılığıyla göstermek sanatın şaşırtıcı bir gücüdür"⁴. Sanat gerçekliğin yanılsamasını, nesnel gerçekliğin farklı bir yansımasını ortaya koyarak yapmaktadır. Ancak süreç içerisinde nesneden öznel gerçeklik, gerçekliğin bir yansıması olmaktan çıkmış, yeni bir gerçeklik yaratma çabasına girmiştir.

Francis Bacon'ın putlar kuramında insan zihnini kuşatan ve doğru bilgiye ulaşmanın önünde engeller olarak duran yanılsamalardan söz edilir. Bunlar gerçekliği görmeyi, anlamlandırmayı engelleyen suretler, imajlardır

¹ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Cilt II, 2006, s. 228.

² George Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, New York, OUP Oxford, 2006, s. 97.

³ Ahmet Cevizci (der.), *İdealar Kuramı: Platon'un Felsefesine Üzerine Araştırmalar*, Ankara, Gündoğan Yayınları, 1999.

⁴ Benal Dikmen, "Görsel Sanatlar Bağlamında Gerçeklik ve Yanılsama", *Sanat, Gerçeklik ve Paradoks Uluslararası Sanat Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Muğla, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 2015, s. 281.

ve farklı kategorilere ayrılırlar⁵. Platon'un mağara alegorisindeki gerçeklik yanılması, görünen gerçeklik olarak tasvir edilirken, Bacon'da gerçekliğin görülmesinin önündeki engellerden söz edilir. Platon bu dünyanın gerçekliğin bir yansıması, taklidi olduğunu belirtirken, idealar dünyası olarak tanımladığı gerçeklik evrenin en mükemmel biçim ve yaratımların kendisi olduğunu ifade eder. Bacon ise Platon'un metafizik gerçekliğinin karşısına nesnel gerçekliği yerleştirir ve metafizik olguları gerçekliğin algılanmasındaki engeller olarak ifade eder.

2. Baudrillard'ın Gerçeklik Yaklaşımı ve Simulasyon

Baudrillard ise içinde yaşanan dünyanın gerçekliğin bir kopyası olduğunu ancak bu kopyanın gerçekliğin bir ikizi olduğu ve burada artık gerçek ihtiyaçlardan ziyade sembollerin, yani imgelerin, imajların değiş-tokuşunun söz konusu olduğunu açıklar⁶. Baudrillard'a göre; gerçeklik artık yoktur, o ortadan kalmıştır ve yaşanan “sahip olmayıp sahipmiş gibi yapan simülakrlar” zamanıdır. Baudrillard'a göre ortadan kalkan gerçeklik yerini göstergelere bırakmıştır. Kaybolan gerçeklik de bu göstergelerle varmış, devam ediyormuş gibi gösterilmektedir⁷. Göstergelerin içinde sanat da başlangıçta olduğu gibi gerçekliğin bir kopyası olmaktan çıkarak, yeni bir gerçekliğin kurgusu haline gelmiştir. Bu kurgulanan yeni gerçeklik de Baudrillard'ın simülakrlar olarak tanımladığı imgelerin görüntüsel karşılıkları olmuştur. Böylelikle görüntüler üzerine kurulu bütünsel bir gerçeklik (simülasyon evreni, sanal bir evren) evreninin oluşmasına yol açmıştır⁸. Platon'un metafizik gerçekliğinin karşısında yer alan Baudrillard'ın simülasyonu Deleuze'e göre, bu iki gerçeklik yaklaşımından birini reddetmek diğerini yukarı çıkarmak anlamına gelmektedir. Değişen toplumsal yapılar ve düşünce sistemleri ile Platoncu gerçeklik algısı geçerliliğini çoktan yitirmiştir.

Problem artık öz-görünüş ya da model-kopya ayrımıyla ilgili değildir. Bu ayrım bütünüyle temsil dünyasında işlemektedir; söz konusu olan bu dünyaya altüst oluşu dahil etmektir, “putların

⁵ Francis Bacon, *Novum Organum* (T. Kabadayı, Çev.), Ankara, Bilgesu Yayınları, 2015.

⁶ Jean Baudrillard, 1993, s. 16; Ceren Selmanpakoğlu, *Hiçliğin Özgürlüğü: Ajansal Sanat*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 149.

⁷ Jean Baudrillard, 2003, s. 48; Filiz Ç. Tan, "Kurguya Dönüşen Gerçeklik Ortamında, Matrix Filmi ve Sam Shepard'ın İki Oyunu Örnekleminde Üretilmiş Gerçeklik", *Sanat, Gerçeklik ve Paradoks Uluslararası Sanat Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 2015, s. 170.

⁸ Jean Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, (1. Baskı), Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2005, s. 8.

alacakaranlığı". Simülakr düşük dereceli bir kopya değildir, o hem asıl olanı hem kopyayı, hem modeli hem yeniden üretimi yadsıyan pozitif bir güç barındırır (...) simülasyonun bir görünüş, bir yanılısama olduğu söylenemez. Simülasyon fantazmin ta kendisidir, yani makinesellik olarak Dionysosçu makine olarak simülakrın işleyiş etkisidir. Güç olarak sahteliktir söz konusu olan(...)⁹.

Baudrillard'a göre simülasyon "Bir köken ya da gerçeklikten yoksun gerçeğin modeller aracılığıyla türetilmesidir"¹⁰. Yani "gerçeğin tüm göstergelerine sahip olup da gerçek olmayan şey"dir¹¹. Gerçeklikten yoksun bir gerçekliğin modeller aracılığıyla yeniden oluşturulması, sanatsal söylemde düşünsel olarak tanımlanabilen ancak nesnel gerçeklik olarak bu dünyada var olmayan imaj ve kurguların, yani sanal gerçekliğin yeniden kurgulanmasıdır. Kurgulanan bu yeni gerçeklik, biçimsel olarak gerçekliğin tüm yansımalarına sahiptir ancak içerik gözden çıkarılmış, gerçek olmayan bir şey haline getirilmiştir. 20. yüzyılın bu yeni gerçeklik algısı sanatta da atomistik bir yapıya dönüşmektedir. Nesnellik önce biçimsel olarak parçalanmış, ardından metafizik bir boyut kazanarak simgesel bir parçalanma yaşamıştır. Gerçeklik parçalı ya da post-üretime yönelen yapılarına ayrılmış, bu yapıların her biri de gerçekliğin tüm göstergelerini işaret etmesine rağmen gerçek olmayan bir model olarak yeniden üretilmiştir. Tan'a göre; "bu yeni dönemin gerçeklik algısı, içerikten çok biçime yönelen bir sanat anlayışını getirir; örneğin anlatı tekniklerinde geleneksel yöntemleri terk ederek yeni biçim özelliklerini ön plana çıkarır"¹². Gerçeklik yaklaşımı, Platoncu mimetik anlayışın ötesinde, "Çok katmanlı-çok anlamlı doku, kurmacanın kendine yöneldiği üstkurmaca, karşıtlıkların bir aradalığı, metinlerarasılık, parodi, pastiş gibi teknikler" yansıtmacı estetiğin iktidarını ortadan kaldırmak için kullanılmıştır¹³. Postmodern dönem ise gerçekliğin yeniden kurgulanışdır ve bu yeniden kurgulanan gerçek içeriği

⁹ Gilles Deleuze, *Anlamın Mantığı*, çev.H. Yücefer, İstanbul, Norgunk Yayınları, 2015, s. 288-289; Aktaran, Hasan Turgut, "Sosyal Gerçekliğin İnşasında Mizah: Simülasyon Kuramı Bağlamında Yeni Medya ve Mizahın Kullanımı Üzerine Kuramsal Bir Tartışma", *Orta Karadeniz İletişim Çalışmaları Dergisi*, 2016, 1(1): s. 3.

¹⁰ Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2003, s. 15.

¹¹ Oğuz Adanır, *Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar ve Söyleşiler*, İstanbul, Hayalet Kitap Yayınları, 2008, s. 60.

¹² Filiz Ç. Tan, "Kurguya Dönüşen Gerçeklik Ortamında, Matrix Filmi ve Sam Shepard'ın İki Oyunu Örnekleminde Üretilmiş Gerçeklik", *Sanat, Gerçeklik ve Paradoks Uluslararası Sanat Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Muğla, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 2015, s. 167.

¹³ Filiz Ç. Tan, a.g.e., s. 167.

değil biçimin egemenliğini tanır. Günümüzde ise popüler kültürün tanımladığı gerçeklik medyanın oluşturduğu yeni gerçeklik /sanal gerçeklik Baudrillard'ın tanımladığı simulasyonun yeni bir göstergesidir. Bu da aynı zamanda kendi kendi yok eden bir simulaktır.

Deleuze, her türlü benzersiz sanat yapıtı ve insan bireyinin simülasyon olduğunu ileri sürmektedir. Bunu açıklamak için genleri örnek verir. Genlerin kendilerini ayrı bedenlerde farklılaşarak değişime uğrattığını ve bunun yanında yeni bir oluşu harekete geçirerek tekil bir hale geldiklerini belirtir. Sanat yapıtlarının ise, dünya olarak değil ama dünyayı hem edimsel hem sanal olan imgeler aracılığı ile tekil bir konuma geldiğini savunur¹⁴.

Bu doğrultuda günümüz sanatını yönlendiren temel belirleyicinin medya olduğu görülmektedir. Medya tüm değerler ve belirleyici sistemler içerisinde sanal bir boyuta taşınmış, yeni bir gerçeklik yaratarak, sanal gerçekliğin yansıması olmuştur. "Sanal gerçeklik içerisinde oluşturulan ortam, birey ile kurgulanmış dünya arasında bir bağ oluşmasını sağlar. Kişi orada olmak istediği karaktere bürünebilir veya hayal ettiği evreni kurgulayabilir"¹⁵. Tüketim toplumunun içinde bulunduğu bu sanal gerçeklik Baudrillard'ın simulasyon kuramının temelini oluşturmaktadır. Tüketim toplumunun talebi postmodern dönemde sanatı yeniden üretilebilirlik çağına sürüklemiştir. Kopyalanan ve yeniden üretilen sanat eserleri, kopyası tarafından ortadan kaldırılan bir nesne, yok edilen bir gerçeklik halini almıştır. Kitsch olgusu tüketici toplumun bir ürünü olarak ortaya çıkmış ve modernizmin yüce sanat anlayışının yerini, toplumun her kesiminin kolayca elde edebildiği ucuz kopyalar almıştır.

Baudrillard, yeni gerçekliğin gerçekliğin yerini aldığını, gerçekmiş gibi yaptığını ve gerçekliği kurguladığı simgeler ve modeller aracılığıyla yansıttığını belirtmektedir. Sanatta da 21. yüzyılın sanatçısı "görsel, işitsel, düşünsel metaforlarla, imgeleri örgütleyerek bilindik şeylerin sınırlarını genişletmiş ve gündelik dilin anlam kodlarından kopuşlarının ifade

¹⁴ Colebrook, 2002, s. 135; Aktaran: Sabahattin Çalışkan, "Sanal Karakterlerin Sinemadaki Gelişim Süreci", *Selçuk İletişim Dergisi*, 2006, Cilt 4 (3), s. 162

¹⁵ B.Özge Demirbaş, "Animasyonlar Yoluyla Geçmişten Günümüze Sanal Gerçeklikte Var Olan Ütopya", *Sanat, Gerçeklik ve Paradoks Uluslararası Sanat Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Muğla, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 2015, s. 271.

biçimlerini oluşturmuşlardır"¹⁶. Bu dünyanın gerçekliğinin yanında bir başka gerçeklik kurgulanmış, toplumun her bir bireyinin fiziksel gerçekliklerinin yanında sanal bir gerçeklik, Baudrillard'ın hipergerçeklik olarak tanımladığı gerçeklik ortaya çıkmıştır. Baudrillard yaşanan yeni gerçekliği; "artık günlük politik, toplumsal, tarihsel, ekonomik gerekliliğin tamamı hipergerçekliğin simülasyon boyutuyla bütünleşmiş durumda; zaten gerçekliğin 'estetik' halüsinasyonunu yaşıyoruz" şeklinde ifade etmektedir. Yaşamın karşılayabileceği ve hatta onu aşmak için yapabileceği herhangi bir kurgu olmadığını, gerçekliğin, gerçeğin oyununa dönüştüğünü ve büyüsunü yitirdiğini belirtmektedir¹⁷. Simülasyon sürecini izleyemeyen bir düzenin ağırlığının yalıtılmasının mümkün olmadığını görmek ve herhangi bir şey düşünmemek gereklidir¹⁸.

3. Duyu verilerinde gerçeklik ve sanı yaklaşımı: Denemeler Sergisi

Tarih boyunca her dönem kendi gerçekliğini yaratmış, sanat yapıtları da içinde buldukları gerçeklik algısının etkisinde gelişmiştir. Bu anlamda gerçeklik;

çinde yaşanan dönemin dünya görüşü, algısı, felsefesi, inanç biçimi, insana ve doğaya ilişkin sorulara verilen yanıtların yörüngesinde oluşur. Bu yörüngeden ayrılamayan gerçeklik anlayışı da kaçınılmaz olarak her dönemde, gerek konu gerek biçim özellikleri olarak sanat yapıtlarında ana belirleyici olacaktır¹⁹.

Baudrillard'ın simülasyon kuramına göre gerçeklik ortadan kalkmış, tüketim toplumun yarattığı bu yeni kopya gerçeklikler, asıl gerçekliği de ortadan kaldırarak, onun niteliklerine sahip olmasa da sahipmiş gibi yapan

¹⁶ Ali A. Çakmakçı, "Kendisini Bilmeyen Bilgi", *Sanat, Gerçeklik ve Paradoks Uluslararası Sanat Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Muğla, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 2015, s. 190.

¹⁷ Jean Baudrillard, *Simülasyonun Hiper-gerçekliği*, çev. Charless Harisson ve Paul, 1988, s. 1070; Aktaran: Ali A. Çakmakçı, "Kendisini Bilmeyen Bilgi". *Sanat, Gerçeklik ve Paradoks Uluslararası Sanat Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Muğla, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 2015, s. 196.

¹⁸ Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, Translated: Sheila Faria Glaser, USA, The University of Michigan Press, 1994, s. 20.

¹⁹ Filiz Ç. Tan, "Kurguya Dönüşen Gerçeklik Ortamında, Matrix Filmi ve Sam Shepard'ın İki Oyunu Örneğinde Üretilmiş Gerçeklik", *Sanat, Gerçeklik ve Paradoks Uluslararası Sanat Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Muğla, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 2015, s. 180.

simülakrları ortaya çıkarmıştır. Diğer bir söylemle silinme olgusu yaratılmıştır. Bu silinme diğer bir ifade ile sanı-sanmayı beraberinde getirerek gibi görünmeleri oluşturmaktadır. Bu bağlamda, Gürleşen'e göre; "simülasyon kültürü, bir üretim ve anlam kültürü değil, anlam ürettiyormuş gibi görünen bir kültürdür²⁰.

Baudrillard'ın simülakr olarak nitelediği ve Baudrillard'dan önce de ilan edilmiş olan gerçeğin ölümü, sanatın uzun bir süre temelini oluşturan taklit (mimesis) kavramını 20. yüzyılın başındaki modernist kırılmanın sonunda bir anlamda doğayı kavramsal algılama ile tekrar taklit yoluna (bu kez imitasyon gerçeğinin birebir yansımaları olarak ayırt edilemezlik ölçeğinde çoğaltım ya da oluşturmada bizzat doğanın kendisinin kullanılması suretiyle) gerçekleştirmiştir²¹.

Baudrillard'ın simülakrlar olarak tanımladığı yeni gerçeklik, gerçeğin sanal bir yansıması, nesnel söyleme taşındığında ve deneysel bir yaklaşımla yeniden ele alındığında; Gültekin ve Tokdil'in Denemeler isimli sergisinde yer alan görüntüsel gerçekliğin bu doğrultuda yeni bir gerçeklik yansıması, gerçeklik kurgusu olduğu söylenebilir.



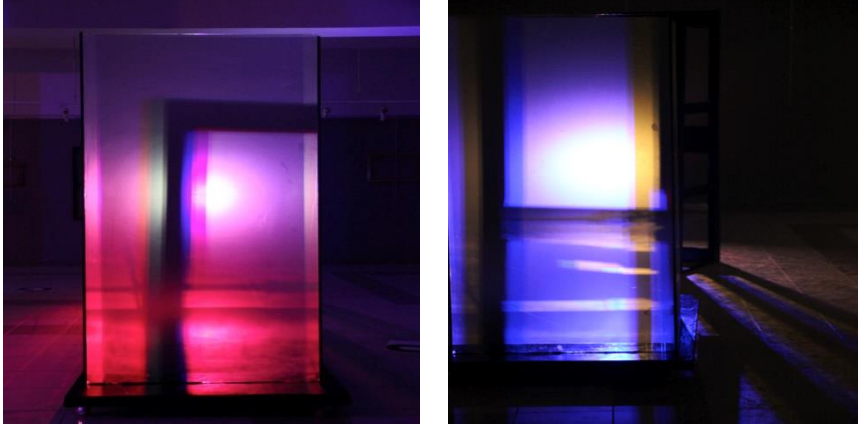
Resim 1: Ezgi Tokdil & Tuba Gültekin, 2016, Denemeler, Galeri Eylül, Dokuz Eylül Üniversitesi, Buca Eğitim Fakültesi Resim İş Eğitimi Anabilim Dalı, İzmir

²⁰ Filiz Ç. Tan, a.g.e., s. 338.

²¹ Feyza Gürleşen, "Hipergerçekliğin Aynasında Sanatın Ne'liği", *Sanat, Gerçeklik ve Paradoks Uluslararası Sanat Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Muğla, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 2015, s. 338.

Bu çalışmada (*Resim 1*) görülen yansımalar, onların gerçek nesnelere tüm görüntüsel özelliklerine sahiptir ancak gerçek olmayan yansımalardır. Gerçeklik, gerçek nesnelere ortadan kaldırılmış, yerlerini onların görüntüsel göstergeleri olan ışık yansımaları, simülakrlar almıştır. Böylece görüntünün gölgelerinden oluşan yeni bir gerçeklik, sanal gerçeklik, simülasyon evreni ortaya çıkmıştır. Gözlemlenen yansıma Platon'un mağara alegorisindeki gölgeler değildir, yansımalar gerçekliğin yerini almış, ancak hem asıl görüntünün hem de kopyalanan görüntünün gerçekliğini yadsıyarak, asıl gerçekliğin niteliklerine sahipmiş gibi yapmaktadır. Mekanda ışığın ve asıl nesnenin anlam üretmek yerine, anlam ürettiymiş gibi yaparak sanı-sanma hali ile alımlayıcıya sunulması, duyu verileri yoluyla yansımanın yeni bir gerçekliğin temsiline dönüşmesidir. Bu görüntüsel yeni gerçeklik duyu verilerinde denemeler çalışmasında aynı zamanda Bacon'ın zihin putları ile tanımladığı zihnin önündeki engeller olarak yansımalara sanal gerçeklik alanına taşınmış görünümüdür. Uzamda var olmayan, sanal bir düzlem yaratılmış ve gerçek nesnelere ortadan kaldırılarak, yerleri onları anımsatan göstergelerle yeniden tanımlanmıştır.

Denemeler sergisinde mekan içinde yer alan diğer çalışmalar da (*Resim 2-3*), aynı sanal gerçekliğin kurgulandığı ve var olan ışık renkleriyle kurgusal bir gerçekliğin yaratıldığı deneysel çalışmaların görüntüleridir. Zihnin gerçekliği algılamasını engelleyen yansımalara gibi işlev gören engeller aracılığıyla kesintiye uğratılan ışık, bu engeller ve birbiriyle etkileşim sonucunda gerçekte var olmayan bir nesnel gerçekliğin ışık rengini ve görüntüsel gerçekliğini ortaya çıkarmıştır. Gerçeklik ortadan kalkmış ve yerini gerçekte var olmayan ama varmış gibi yapan simülakrlar almıştır. Mekan içerisinde ortaya çıkan yeni gerçeklik için, ne nesnenin kendi özgül varlığının ne de önündeki engellerin nesnel görünümünün bir önemi kalmamıştır. Gerçekte nesnelere kendi özgül anlam ve amaçlarından uzaklaştığı için değerini ve geçerliliğini de yitirmiştir.



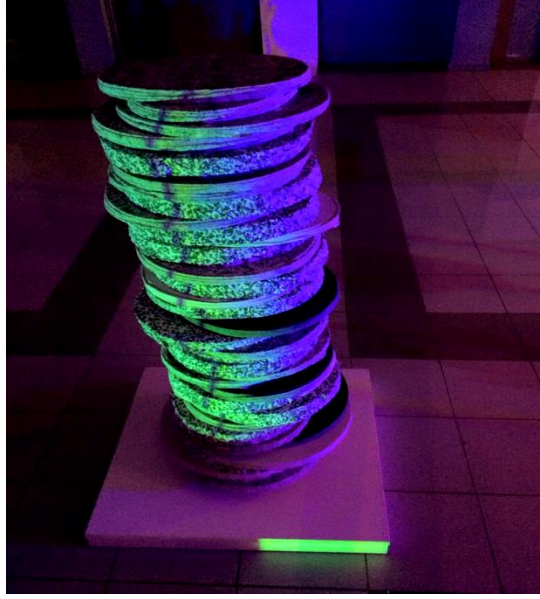
Resim 2-3: Ezgi Tokdil & Tuba Gültekin, 2016, Denemeler, Galeri Eylül, Dokuz Eylül Üniversitesi, Buca Eğitim Fakültesi Resim İş Eğitimi Anabilim Dalı, İzmir

Postmodern tüketim anlayışının modernizmin yüce estetiğini öldürmesi ve yerine Baudrillard'ın ifadesiyle simülakrların egemenliğini koymasına gibi, burada önemli olan artık sanal gerçekliğin, ışık ve önündeki engellerin yeniden oluşturduğu yeni gerçekliğin varlığıdır. Kurgulanan yeni gerçeklik içerikten değil biçimden hareket ederek, malzemenin ve nedenselliğin karşısına görüntünün gerçekliğini yerleştirmiştir. Sözü edilen gerçeklik nesnel gerçekliğin özelliklerine sahip olmasa da, belirli bir tanımı, anlatımı, anlamı olmasa da gerçekliğin yerini almakta ve mış gibi yaparak kendini görüntü olarak yeniden sunmaktadır. İncelenen çalışmada Baudrillard'ın sanal gerçeklik yaklaşımının Platon'un mağara alegorisindeki yansımaları metaforik olarak gönderme yaptığı, bununla birlikte Bacon'ın putlar kuramındaki görüntüsel gerçeklik karşısında nesnel duyumu engelleyen yansımaların deneysel bir yaklaşımla görünür algıya çekildiği sonucuna ulaşılmaktadır. Nesne onun asıl anlam ve amacından uzaklaştırılarak, görüntünün akışını engelleyen bir pozisyonda yer almaktadır, bu anlamda postmodern dönemin ironik gerçekliğine de gönderme yapmaktadır. Bunun yanında nesne özsel olarak yansıtıcı bir nitelik taşıması bakımından da sanı-sanma hali ile ortak bir çözümlemenin içerisinde yer alır.

Baudrillard'ın simülasyon kuramında gerçek olmasa da gerçekmiş gibi yapan gerçeklik yaklaşımı ile sahip olmasa da sahipmiş gibi davranan simülakrlar dünyası, sergide yer alan diğer çalışmalar olan kurgu- gerçeklik işlerinde de yeni deneysel bir yaklaşımla gözlemlenebilmektedir.

Resim 4'te yuvarlak mermer plakalar kullanılmış, bu plakaların arasına köpükten kesilmiş aynı büyüklükte yuvarlak malzemeler yerleştirilmiştir. Görünürde mermerden ayırt edilemeyen malzeme kurgunun yükselmesini sağlamış ve ışığın etkisinin görünür olmasına katkıda bulunmuştur. Baudrillard'ın simülakrlar kavramı bu çalışmada, aralara yerleştirilen malzemelerin somut anlamında simülasyon evrenine ait malzemeler olduğu görülmektedir. Bu malzemeler mermer plakaların görüntüsel gerçekliğinin yerini almış, sanı-sanma hali gerçekmiş gibi yaparak gerçek olmayan bir gerçekliği yeniden üretmişlerdir. Oluşturulan yerleştirmenin de bütünsel olarak kendi gerçeklik evrenini yarattığı, gerçekte ışık etkisi ile görüntüsel yansımanın kurgusal gerçekliğine dönüştüğü görülmektedir.

286



Resim 4: Ezgi Tokdil & Tuba Gültekin, 2016, Denemeler, Galeri Eylül, Dokuz Eylül Üniversitesi, Buca Eğitim Fakültesi Resim İş Eğitimi Anabilim Dalı, İzmir

Sonuç

Sanatsal söylem tarihsel süreç içinde düşünsel yapısında yeni bir yaklaşım benimsemiş, anlatı dilini ve gerçekliğe yaklaşımını değiştirmiştir. Sanatın varoluşundan 19. yüzyıla kadar olan süreç Platon'un taklit kuramının etkisinde kalmış, görüntüsel gerçekliğin aslına benzerliği derecesinde başarılı sayıldığı anlatımsal bir dil geliştirmiştir. Modernizm ile birlikte sanat

eseri nesnel gerçeklik çabasından metafizik gerçekliğin yeniden düzenlenmesine yönelmiş, postmodern süreç ise var olan bütün tanımlamaları ortadan kaldırarak yeni bir gerçeklik ortaya çıkarmıştır.

Buna paralel yaşanan dünya da giderek herşeyiyle kopyalanabilir bir kimlik kazanmış, içinde yaşanan gerçeklik kopyalanan bir sanal gerçeklik haline getirilmiştir. Böylece Baudrillard'ın ifadesiyle gerçeklik ortadan kalkmış, yerini kendini gerçekmiş gibi gösteren yeni bir dünya, yeni bir gerçeklik almıştır. Günümüzde ise sanı- sanma hali nesnenin öznel gerçekliğine geçişinde kopyalanan gerçeklik ile asıl gerçeklik arasında herhangi bir değer ayrımı kalmamış, öz ve görünüş, model ve kopya ayrımı ortadan kalkmıştır.

Bu doğrultuda incelen sergide yer alan çalışmalar üzerinden yeni gerçeklik yaklaşımı incelendiğinde sanatın yeniden yarattığı 'kopya gerçekliğin', bir negatif anlam ifade etmediği, yeniden üretilebilirlik çağında teknolojik gelişmelerin ışığında, yeni deneysel çalışmalara düşünsel ve yeni anlamlar yükleyerek, sanal gerçekliğin içinde yeniden bir gerçeklik kurgulanmasına olanak tanıdığı sonucuna ulaşılmaktadır.

KAYNAKLAR

- Adanır, Oğuz, *Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar ve Söyleşiler*, Hayalet Kitap Yayınları, İstanbul, 2008.
- Arslan, Ahmet, *İlk Çağ Felsefe Tarihi (Cilt II)*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.
- Bacon, Francis, *Novum Organum*, Çev. T. Kabadayı, Bilgesu Yayınları, Ankara, 2015.
- Baudrillard, Jean, *Simülasyonun Hiper-gerçekliği*, Çev. Charless Harisson ve Paul, 1988.
- Baudrillard, Jean, *Simulacra and Simulation*, Translated: Sheila Faria Glaser, The University of Michigan Press, USA, 1994.
- Baudrillard, Jean, *Simülakrlar ve Simülasyon*, Çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2003.
- Baudrillard, Jean, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2005.
- Benal, Dikmen, "Görsel Sanatlar Bağlamında Gerçeklik ve Yanılsama", *Sanat, Gerçeklik ve Paradoks Uluslararası Sanat Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla, 2015.
- Cevizci, Ahmet (der.), *İdealar Kuramı: Platon'un Felsefesine Üzerine Araştırmalar*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1999.
- Çalışkan, Sabahattin, "Sanal Karakterlerin Sinemadaki Gelişim Süreci", *Selçuk İletişim Dergisi*, 2006, Cilt 4 (3), s. 159-165.
- Çakmakçı, Ali A., "Kendisini Bilmeyen Bilgi", *Sanat, Gerçeklik ve Paradoks Uluslararası Sanat Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla, 2015.
- Deleuze, Gilles, *Anlamin Mantiği*, Çev. H. Yücefer, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2015.
- Demirbaş, B. Özge, "Animasyonlar Yoluyla Geçmişten Günümüze Sanal Gerçeklikte Var Olan Ütopyalar", *Sanat, Gerçeklik ve Paradoks Uluslararası Sanat Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla, 2015.
- Gürleşen, Feyza, "Hipergerçekliğin Aynasında Sanatın Ne'liği", *Sanat, Gerçeklik ve Paradoks Uluslararası Sanat Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla, 2015.
- [Klosko](#), George, *The Development of Plato's Political Theory*, OUP Oxford, New York, 2006.
- Selmanpakoğlu, Ceren, *Hiçliğin Özgürlüğü: Ajansal Sanat*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014.

- Tan, Ç. Filiz, "Kurguya Dönüşen Gerçeklik Ortamında, Matrix Filmi ve Sam Shepard'ın İki Oyunu Örneğinde Üretilmiş Gerçeklik", *Sanat, Gerçeklik ve Paradoks Uluslararası Sanat Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla, 2015.
- Turgut, Hasan, "Sosyal Gerçekliğin İnşasında Mizah: Simülasyon Kuramı Bağlamında Yeni Medya ve Mizahın Kullanımı Üzerine Kuramsal Bir Tartışma", *Orta Karadeniz İletişim Çalışmaları Dergisi*, 2016, 1(1), s. 1-7.

Gerçeklik ve Sanı Yaklaşımı Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme: Denemeler Sergi Örneği

THE TRACTATUS, LOGICAL SPACE, AND ZOMBIES

Serdal TÜMKAYA*

ABSTRACT

Here I shall discuss three closely interrelated points that connect the Tractatus to the contemporary analytical philosophy of mind. The first is the notion of Logical Space. The second involves the imaginability-based nature of the Tractarian notion of (logical) possibility. The last point is that the Tractarian notion is too broad to the extent that it embraces both metaphysical and nomological possibility. In this paper, I argue that because the metaphor of logical space strictly depends on the notion of logical possibilities, the boundaries of logical space are too undetermined. If that is true, how could we know if, for example, zombies are logically possible or not? However, the zombie argument is the sort of example frequently used to argue against physicalism. Then, in the case of the incoherency in the notion of logical space, the zombie argument would become somehow problematic. If that is the case, it might have repercussions for the conceivability arguments in the field of the analytical philosophy of mind. The Tractarian notion of logical space is a curiosity in its own right as an earlier variety of modal metaphysics, but it has a wider significance for the recent metaphysical arguments often used in the analytical philosophy of mind.

Keywords: Wittgenstein, Logical Space, Logical Possibilities, thought experiments, Reality, conceivability, the Zombies argument, a priori arguments, varieties of modality

(Tractatus, Mantıksal Uzam ve Zombiler)

ÖZET

Bu çalışmada, muhtemelen Tractatus'u çağdaş analitik zihin felsefesiyle ilişkilendirebilecek ve birbirleriyle yakından ilişkili üç meseleyi tartışacağım. İlki Dünya, Gerçeklik ve Olgu Durumları Bağlamları arasındaki ilişkidir. Diğeri, Mantıksal Uzam kavramıdır. Sonuncusuysa, mantıksal olasılığın Tractatus türü kavramlaştırmasının tutarlı olup olmadığıdır. Bu üç sorunun tek bir makalede ele alınmasını gerektirecek kadar iç içe geçip geçmediği sorulabilir. Burada ben Mantıksal Uzam metaforunun mantıksal olasılıklar kavramına sıkıca bağlı olmasından ötürü cevabın olumlu olduğunu savunuyorum. Dolayısıyla, ikincisindeki tutarsızlık ve anlaşılmazlıklar, ilkinin çok problemliliğe getirecektir. Bu son dediğim doğrusa bu durum, çağdaş analitik zihin felsefesindeki tahayyül edilebilirlik temelli tezler için etkileri büyük olumsuz sonuçlar doğurabilecektir. Tractatus'taki mantıksal uzam kavramı modal metafiziğin erken dönemli bir çeşidi olarak kendi başına da oldukça ilginçtir. Fakat daha önemli olan, onun analitik zihin felsefesinde sıklıkla kullanılan yakın dönemli metafizik argümanlar için barındırdığı sonuçlardır.

Anahtar sözcükler: Wittgenstein, Mantıksal Uzam, Mantıksal Olasılıklar, Dünya, Gerçeklik, Olgu Bağlamları, Zombiler

* Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim elemanı

Introduction

Here is the synopsis of my argument:

- i. For the *Tractatus*, the only possibility is logical possibility, and it is equivalent to being conceivable (thinkable/picturable/imaginable/representable). There is a single kind of modality of possibility: logical possibility. Conceivable means possible. To put it differently, possible is what we can conceive. In modern analytical philosophy of mind, the notion of possibility is divided into three distinct sorts of modalities: logical, metaphysical, and nomological.¹ Conceivability implies some sorts of possibility. Metaphysical possibility is frequently regarded as fundamental, primary, mind-independent, and irreducible.
- ii. On the contrary, I argue that conceivability—let alone entails metaphysical possibility—cannot even be a guide to metaphysical possibility, whatever conceivability means.² Further, there is no logic of conceivability.

The first section of this paper attempts to crystallize the elusive relationships in the *Tractatus* among the notions of logical possibility, logical space, and imaginability, which still influence the underlying shape of some widespread (so-called) a priori arguments in the contemporary analytical metaphysics of mind, such as the zombie argument. In the *Tractatus*, Wittgenstein says that “the facts in logical space are the world.”³ He adds that “A picture presents a situation in logical space, the existence and non-existence of states of affairs.”⁴ There is a point (or place) for each state of affairs in Tractarian logical space.⁵ Nothing *conceivable* exists beyond it. All points might correspond to propositions. They may be true or false but are always meaningful. Meaningless propositions are outside of the logical space. For him in the *Tractatus*, mathematics is epistemologically on

¹ There is another classification in the modality debate: metaphysical, (personal or impersonal) epistemic, and semantic. Most of what I claim about logical, metaphysical, and nomological modalities can be applied to these as well. See the following excellent anthology for the very complex and not easily summarized relations between *conceivability* and *possibility*, containing articles from Chalmers, Stalnaker, Yablo, Sosa, Fine, et al.: Tamar Szabó Gendler and John Hawthorne, eds., *Conceivability and Possibility* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2002).

² For a similar thesis, see for example, Moti Mizrahi and David R. Morrow, “Does Conceivability Entail Metaphysical Possibility?,” *Ratio* 28, no. 1 (March 2015): 1–13, doi:10.1111/rati.12047.

³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. D. F. Pears and B. F. McGuinness (London and New York: Taylor & Francis e-Library, 2002), sec. 1.13.

⁴ *Ibid.*, sec. 2.11.

⁵ *Ibid.*, sec. 2.202.

a par with logic: “Mathematics is a logical method. The propositions of mathematics are equations, and therefore pseudo-propositions.”⁶ Through this parallel between logic and mathematics, Wittgenstein uses the metaphor of a (geometrical) coordinate system. Evident from 3.032, logical space is an analog of this geometrical space. For Wittgenstein, in geometry, it is impossible to represent a figure that contradicts the laws of space. Also, for him, nothing can contradict logical laws:

It is as impossible to represent in language anything that ‘contradicts logic’ as it is in geometry to represent by its co-ordinates a figure that contradicts the laws of space, or to give the co-ordinates of a point that does not exist.⁷

In geometry and logic alike a place is a possibility: something can exist in it.⁸

This paper argues that by equating the laws of logic with the laws of geometry, Wittgenstein discloses something very important about the possible flaws of his assumptions about logical possibilities. This might have consequences for the plausibility of the zombie argument in the contemporary analytical philosophy of mind, if, as intend to show, they suffer from the same flaw, namely the implausible broadness of the notion of logical impossibility to the extent that it might include factual (i.e., nomological) impossibilities within its range. Though the modality issue forms one of the major parts of the book,⁹ its argument about the scope and consequences of *possibility* is somehow obscure.¹⁰ Nonetheless, the argument directly links to the conceivability (or imaginability) problem. The notions of *conceivability* and *logical possibility* are central to the zombie argument.

⁶ Ibid., sec. 6.02. See also sec. 6.22.

⁷ Ibid., sec. 3.032.

⁸ Ibid., sec. 3.0411.

⁹ See esp. Felipe Ledesma, “The Ontological Argument in the Tractatus,” *Metaphysica. International Journal for Ontology and Metaphysics* 8 (2007): 180, doi:10.1007/s12133-007-0015-6.

¹⁰ Throughout this article, I largely follow Willard Van Orman Quine, “Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism,” *Philosophical Review* 60, no. 1 (1951): secs. I-III. But I apply his ideas to a different context, namely Tractarian logical space and the zombies argument.

Part I. Possibility, Conceivability, and the *Tractatus*

The following is a synopsis of the argument of Part I:

- i. Conceivability does not imply possibility. It implies only that someone is able to imagine the possibility of something. This is a psychological fact and has no philosophical significance.
- ii. Possibilities are intuition based. More importantly, intuitions are fallible, context-dependent, historically-shaped, subjective, arguably incoherent, somehow vague, possibly unanalyzable, defective, dubious, ill-founded, potentially biased, error-prone, and, in a word, *unreliable* tools to guide us toward the attainment of truth.
- iii. The *Tractatus* blurs the contemporary boundaries among the variety of modalities, evident from his examples ranging from mathematics and geometry to particle physics and visual psychology. The zombie argument stumbled blindly into the same folly through its engagement with modal talk, without making the modal talk better than the form presented in the *Tractatus*.

One of the central issues addressed in the *Tractatus* is the limit of logical possibility. If something is impossible to think, one cannot picture it. Then it is meaningless. Here is the first thing I should report about his notion of *possibility*:

294

Nothing in the province of logic can be merely possible. Logic deals with every possibility and all possibilities are its facts. (...) If I can imagine objects combined in states of affairs, I cannot imagine them excluded from the possibility of such combinations.¹¹

In the above passage, it is evident that for the *Tractatus*, if a state of affairs is imaginable, then it is possible. More accurately, if one can imagine a particular state of affairs, then it is (logically) possible. Here is the problem: The illustrations given in the *Tractatus* regarding (un)imaginability are precisely examples that some might call factual (or “material”) a priori,¹² though certainly not (strictly) analytic ones. These

¹¹ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, sec. 2.0121.

¹² See the following for a detailed discussion of Wittgenstein’s middle period regarding the changes in his understanding of the notion of “a priori” and “tautology”, Ray Monk, “The Temptations of Phenomenology: Wittgenstein, the Synthetic a Priori and the ‘Analytic a Posteriori,’” *International Journal of Philosophical Studies* 22, no. 3 (May 27, 2014): 312–40, doi:10.1080/09672559.2014.913884.

considerations suggest that Tractarian logical impossibility (through the limits of imaginability) depends on the so-called contingent truths in the sense that they are not tautological. These truths, if there were any, about space (more accurately, the laws of space) would be based upon our *current* knowledge of it. Here is, from the benefit of hindsight, a *surprisingly* mistaken example from the *Tractatus*: "... [A] particle (...) cannot be in two places at the same time; that is to say, particles that are in different places at the same time cannot be identical."¹³ Quantum mechanics made this so-called logical necessity simply mistaken.¹⁴ But the *Tractatus* says that "Hence there can never be *surprises* in logic," sec. 6.1251 (*italics added*). In fact, it is the main thesis of this paper that most of the alleged a priori arguments frequently used in recent analytical philosophy have the same status as the (mistaken) judgment that "a particle cannot be in more than one place at a time": the status of revisable truths (more accurately, *intuition*-based arguments or arguments agreeing with what *seems naturally right*).¹⁵ Historically, such judgments had been thought necessary, but according to today's consensus—excluding Kripkean modal philosophy's alleged conceptual innovations—if a judgment is factual, then it is contingent. In that case, the so-called arguments/judgments from logical possibility or conceivability are in fact contingent. Against this backdrop, since the *Tractatus* directly and explicitly equates the necessity of geometry with logical necessity, it becomes clear that its notion of logical possibility (practically) renders possibility as something contingent. If its line of reasoning is problematic, as I argue in this paper, then¹⁶ those arguments in the philosophy of mind should be reconsidered as well. The distinguishing mark of a priori arguments¹⁷ in the analytical philosophy of mind is that

¹³ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, sec. 6.3751.

¹⁴ For many and varied historical examples of these surprises, see esp. Tamar Szabó Gendler and John Hawthorne, "Introduction: Conceivability and Possibility," in *Conceivability and Possibility*, ed. Tamar Szabó Gendler and John Hawthorne, 2002, 9–10.

¹⁵ See this wonderful article for a brilliant criticism of the intuition-based arguments in the philosophy of mind, Thomas Nagel, "Conceiving the Impossible and the Mind-Body Problem," *Philosophy* 73, no. 285 (July 1998): 337–52, doi:10.1017/S0031819198000035.

¹⁶ Especially the counter-arguments, such as the zombie argument, against physicalism or reductionism. There are two creatures. Both of them *totally* indiscernible, but one of them is without consciousness (or lack of feeling qualia) and the other is with consciousness.

¹⁷ See the following for a discussion of a priori arguments in philosophy and their epistemological status, Fatih Öztürk, "Williamson, Karşıolgusal Epistemoloji ve

they are *pronounced* to be based upon the considerations regarding something's conceivability. It has been said that if it is conceivable, then it must be logically possible. If one believes that the determination of what is logically possible (or, conceivable/imaginable) is mind-independent, universal, predetermined and fully objective, then my aim here would be rather meaningless. Many people in the recent analytical philosophy of mind would think so. However, in the case that determination of what is logically possible (or conceivable, or inconceivable, or imaginable) is to a certain extent subjective, then my aim is meaningful. First I shall explain what I mean, and then I shall try to show that the notion of logical possibility is not clear or hard and fast.

Many philosophers think that for Wittgenstein, the only type of necessity and possibility is logical. This is exactly what Wittgenstein himself said. However, since the *Tractatus* has an overly broad notion of possibility, its notion of possibility in fact embraces what we today regard as metaphysical (even, nomological) possibility. The reason is the following: In the *Tractatus*, Wittgenstein sees the certainty level of geometry and logic as the same.¹⁸ If that were really the case, geometry would have been open to being reduced to formal logic. But it is widely accepted that that project failed in the first half of the last century.¹⁹ This should suggest that an analogy between logic and geometry is of doubtful use. What is the significance of this point? First, in the *Tractatus*, Reality corresponds to the whole of logical space. Logical space is "... the idea of images or pictures representative of reality organized into a logico-mathematical structure circumscribing a form of all possible worlds."²⁰ What is thinkable, for the *Tractatus*, is possible.²¹ We can make the pictures of what is possible to ourselves: "A picture is a fact."²² Facts are logical possibilities.²³ Each picture

Düşünce Deneyleri," in *Günümüzü Felsefe ile Düşünmek*, ed. Bahadır Gülşen et al. (İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 2014), 141–50.

¹⁸ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, sec. 3.032.

¹⁹ Willard Van Orman Quine, "Epistemology Naturalized," in *Quintessence: Basic Readings from the Philosophy of W. V. Quine*, ed. Roger F Gibson (Cambridge, Mass.: MIT Press. A Bradford Book, 2004), 259. The so-called construction of the foundations of mathematics out of an axiomatic set theory is a different issue. Set theory is a part of mathematics, though it was once subsumed under logic, see Willard Van Orman Quine, *Mathematical Logic*, Revised (Cambridge, MA and London, England: Harvard University Press, 1981), iii.

²⁰ Lucien R. Lamoureux, "From Mirror to Mirage: The Idea of Logical Space in Kant, Wittgenstein, and van Fraassen" (The University of Western Ontario, 2012), <http://ir.lib.uwo.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=1967&context=etd>.

²¹ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, sec. 3.02.

²² *Ibid.*, sec. 2.141.

is a logical possibility: "Every picture is at the same time a logical one."²⁴ Or to put it differently, "A picture represents a possible situation in logical space."²⁵ In turn, what is *possible* is *picturable*. Through this chain, the concept of the *picturable* is based upon the concept of the *thinkable*: "A state of affairs is thinkable': what this means is that we can picture it to ourselves."²⁶ In parallel, imaginability is directly linked to logical possibility: "If I *can imagine* objects combined in states of affairs, I *cannot imagine* them *excluded* from the *possibility* of such combinations."²⁷ Then we have two sets of interdefined notions: picturable/thinkable and imaginable/possible. Since only the logical is possible, whatever is imaginable is logical. If something is logical, according to the *Tractatus*, we can make a picture of it to ourselves. It is picturable. Thus, if I can imagine the existence of the zombies, then it is logically possible. Otherwise, I should have thought illogically:

What is *thinkable* is *possible* too. Thought can never be of anything illogical, since, if it were, we should have to think illogically. It used to be said that God could create anything except what would be contrary to the laws of logic.²⁸ (italics added)

At this moment, we should consider whether the Tractarian notion of a logical possibility has the same status as the recent arguments we found in the philosophy of mind. To put it plainly, today we normally do not say that the laws of geometry/space are *logically* necessary. On the contrary, the *Tractatus* states that it is so (as quoted above). Two centuries ago, the answer to the question of whether the epistemological status of the so-called laws of geometry were necessary or contingent had been an unqualified affirmative. However, the present consensus is quite the reverse. The so-called laws of space are not considered to be logically necessary any longer. These laws is like the contingency of physical laws or slightly better. For contemporary physics, space, and time are not the preconditions of anything. They do not provide, with a special status compared to physical laws, the basis on which the physical laws hold. But the *Tractatus* strictly distinguishes the laws of geometry from the laws of physics: "Though a state of affairs that would contravene the laws of physics

²³ Ibid., sec. 2.0121.

²⁴ Ibid., sec. 2.182.

²⁵ Ibid., sec. 2.202.

²⁶ Ibid., sec. 3.001.

²⁷ Ibid., sec. 2.0121. (Italics added).

²⁸ Ibid., sec. 3.02 & 3.03 & 3.031.

can be represented by us spatially, one that would contravene the laws of geometry cannot.”²⁹ This problematic status given to the geometrical laws discloses how Tractarian logical possibility assumes something quite *contingent*. By contingent, I simply mean that the truth or judgment is factual/material and open to revision in light of experience. That is, they are not analytical *proper*, i.e., tautological or irreducible to an obvious tautology. In this *specific* sense, the limits of possibility or picturability in the book is simply grounded on what we *currently* know or presumptively *accepted* and has nothing to do with logical possibility *proper*. If that is the case, then how do I know that the a priori arguments in recent analytical philosophy are *sound* or not? These arguments are not strictly analytical on the level of the proposition “P or not P.” They do not analyze the concepts, but they express our unreliable intuitions. Having laid this foundation, let me move to a concrete example of the problem.

Part II. Modality and Zombies

The following is a synopsis of the argument of Part II:

- i. The zombie argument is entirely based upon modal justification, which is highly problematic.
- ii. Though modal talk today asserts that there are distinct notions of logical, metaphysical, and nomological possibility, it *practically* agrees with the Tractarian notion of possibility: only possibility is logical possibility, and it is equal to conceivability.
- iii. It is much easier to show that the equation between conceivability and possibility is quite misleading in the context of the *Tractatus*, because there is a sufficient number of concrete examples (which turn out to be mistaken) in it, whereas recent formulations of the problem exemplified in the zombie argument are not sufficiently illustrated by concrete examples.

There is a highly-known thought experiment in the philosophy of mind. It is known as the “zombie argument.”³⁰ In that argument, we are asked to imagine two creatures that are completely identical (i.e., totally indiscernible), but one has no consciousness and the other does. The argument states that due to the conceivability of such a case, the zombies are metaphysically possible: “At least initially, zombies of this strong sort

²⁹ Ibid., sec. 3.0321.

³⁰ Also known as “The philosophical zombies argument.”

seem metaphysically possible. Thus, we have the pre-theoretic intuition that bodies physically identical to ours could lack consciousness. Kripke (1980), Bealer (1994), and Chalmers (1994) draw the moral that physicalism is false.”³¹ Philosophers who accept the logical possibility of the zombies are divided into a few distinct classes. One group claims that such zombies are conceivable and also metaphysically possible. A greater portion believe that it is conceivable but metaphysically impossible. The smallest minority, including myself, believe that it is even not conceivable (i.e., I cannot *positively* conceive its existence). At this moment, I should direct attention to the greater picture that the zombie conceivability argument and the Tractarian notion of logical space are connected to each other:

Few people think zombies actually exist. But many hold they are at least conceivable, and some that they are possible. (...) *Use of the zombie idea against physicalism also raises more general questions about relations between imaginability, conceivability, and possibility.*³² (italics added)

In the above passage, one sees that unlike in Wittgenstein’s *Tractatus*, for the modern analytical philosophy of mind, imaginability, conceivability, and possibility are not identical or obvious. I think these notions strongly resist clear and consistent articulation. Arguably, conceivability (or imaginability) is the broadest or the most expansive notion in the sense that it is the most inclusive. Logical possibility presumably is just a substitute for the notion of conceivability—though I believe it is respectable (and someday will be philosophically fashionable) to dissociate these two notions. Then comes metaphysical possibility, and it is followed by nomological possibility. For the *Tractatus*, all these notions are essentially the same. If something is necessary or possible, then it is logically necessary or possible.

In Wittgenstein’s Reality, a round-square cannot meaningfully exist since it contradicts the laws of geometry. On the contrary, it is natural to assume that a zombie exists without contradicting logical laws. For a moment, assume that you believe that a zombie is *inconceivable*. Then what would you say about the plausibility of the zombie argument? Most probably you would say that it is implausible. If the *Tractatus* allows us to assign meaning to each possible proposition, and every inch of the (logical)

³¹ David Barnett, “The Simplicity Intuition and Its Hidden Influence on Philosophy of Mind,” *Noûs* 42, no. 2 (2008): 309.

³² Robert Kirk, “Zombies,” ed. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/zombies/>.

possibility is objective and mind-independent, then the zombie argument may at least be initially plausible. On the contrary, for the people who believe that the notion of possibility is not something totally clear, the limits of meaningful propositions are not completely determined. How is it possible to demonstrate that even *logical* possibility is not fully objective?

First of all, it is necessary to express that the subsequent line of reasoning is not decisive but does carry a sufficient amount of supporting evidence. My argument is the following: If it were true that the logically possible (or conceivable) is wholly universal, irreducible, primary, and objective, then we should have encountered the following situation. (Almost) all philosophy professors—who are supposed to know the first-grade level logic very well and currently have a healthy and fully functioning mind—would be of the same opinion when they were presented with a concrete question such as the *logical* possibility of zombies. However, is this the case? Here is an experimental philosophical study, which was published by Chalmers and Bourget in 2014.³³ Regarding thirty major philosophical views, several hundreds of philosophers were surveyed. Here are the results:

300

Zombies: inconceivable, conceivable but not metaphysically possible, or metaphysically possible?

Conceivable but not metaphysically possible: 35.6 ± 1.2 % Lean toward (20.5 %), Accept (15.0 %)

Metaphysically possible: 23.3 ± 1.0 % Accept (12.4 %), Lean toward (11.0 %)

Inconceivable: 16.0 ± 0.8 % Lean toward (8.8 %), Accept (7.2 %).³⁴

Just 59% of the participants accepts that “zombies are metaphysically possible.” The other half of the participants did not affirm the proposition. What insights should be drawn from this result regarding the problem of possibility and imaginability? Clearly, these results suggests different meanings to different frameworks. For an experimental, pragmatist, or naturalist philosopher, the results might suggest either that logic as a tool cannot be unanimously utilized regarding *philosophical* problems about the *mind* or that logic should not be utilized in *these* kinds of problems. For me,

³³ David Bourget and David Chalmers, “What Do Philosopher’s Believe?,” *Philosophical Studies* 170, no. 3 (2014): 477, doi:10.1007/s11098-013-0259-7.

³⁴ Bourget and Chalmers, “What Do Philosopher’s Believe?”

it shows that intuition cannot be separated from the logical formalization of philosophical problems. Because intuition is not reliable and probably not universal (and worse, highly misleading), it is *not* a good strategy to appeal to logic for analyzing the structure of the Reality or World. It might appear that I have tried to *defend* that “the zombies are not even conceivable.” I have made no such attempt. Neither do I say that the zombies argument is an instance of modal illusion. (I just claim that the coherency, soundness, and utility of modal talk is itself a philosophical illusion.) Instead, I have tried to call attention to the importance of having a deeper understanding of the elusive relations between imaginability and possibility.³⁵ To put it plainly, if logic determines the boundaries of what is meaningful and what is meaningless, and if it is true that what is logically contradictory is undetermined, then how can we determine the boundaries of logical space? For the *Tractatus*, Logical space is the ensemble of logical possibilities. Therefore, the content of logical space depends on the notion of logical possibility, to which “the text is of little help.”³⁶ The following is said to explain the notion of logical possibility: “The idea in 3.02 can roughly be expressed thus: the logical 'possibility' of things being thus or thus consists in nothing but our being able to imagine (picture) their being thus and thus.”³⁷ Now, the relation becomes a little bit clearer. Imaginability is the *sole* criterion of logical possibility, and the study I have summarized above shows that imaginability is subjective to some extent (note that it might be idiosyncratic or intersubjective). I do not claim that non-imaginability-based conditions for the notion of logical possibility cannot be given, only that neither the *Tractatus* nor modern defenders of the zombie argument have given them. As a result, it remains unclear what they might be. A simple equation between logical possibility and imaginability has no philosophical utility. As I have tried to show through several passages taken from the *Tractatus* in the first part of the paper, in Wittgenstein’s *Tractatus*, there is an unjustified equation between possibility and thinkability/imaginability/picturability.³⁸ Just consider the color exclusion problem (the surface is red versus the surface is green). Can you think of a

³⁵ Many thanks to the anonymous reviewer of this article for assistance on this point.

³⁶ Max Black, *A Companion to Wittgenstein’s “Tractatus”* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971).

³⁷ Erik Stenius, *Wittgenstein’s Tractatus: A Critical Exposition of Its Main Lines of Thought* (Ithaca and New York: Cornell University Press, 1960), 10.

³⁸ María Cerezo, “Possibility and Logical Space in the Tractatus,” *International Journal of Philosophical Studies* 20, no. 5 (December 29, 2012): 645–59, doi:10.1080/09672559.2012.714303.

red-green surface? If you define the colors as logically exclusive, the answer is tautologically negative. Do we define color distribution in that way? Of course not. We have a list of the wavelengths of colors, but the human perception of colors cannot be automatically and smoothly reduced to that list. In fact, our perception does not match with it. It suggests that the categorization of colors is language and culture-dependent. The easiest way to comprehend the issue is to consider the very well-known fact that rainbows, in fact, have a continuous spectrum of the wavelength of electromagnetic radiation. Yet people perceive it as having a set of distinct colors. More importantly, it is probable that some extremely isolated forest tribes would perceive it as of just two distinct colors, namely green and brown. We know that cultures have varying numbers of color names. The color space is accordingly divided into distinct numbers of categories. In that different categorization of color space, it is perfectly possible that there could be a red-green surface (but not *both red and not-red*)—one can simply imagine it.

It might be said that “Colors cannot be objective because they are secondary qualities; therefore, they are scientifically subjective.” With this I agree, but that is exactly the opposite of what Wittgenstein had said about the color exclusion problem, both in the *Tractatus* (as quoted above) and in the publications from his middle period (during the 1920s and 30s). Surely, no one *should* assert that they are objective qualities. But Wittgenstein assumes them to be so. Both mathematics as a method of logic and some particular physical facts such as general mechanical laws and laws of color distribution, for him, have logical underlying forms. But the answer to the imaginability of the zombies is, as I have shown above, not monolithic at all. Almost half of the participants said that “zombies are not metaphysically possible or the question is unclear or the answer is not decided.” Probably the answers depended on the background beliefs and practical assumptions of the responding scholars. Therefore, imaginability is quite subjective, and because the logical possibility is equivalent to imaginability (in the *Tractatus*), the latter is also subjective. The general problem of the arguments from imaginability might be put in the following way:

Since what can or cannot be imagined about the empirical world is not independent of what is already understood and believed about the empirical world, failures of imaginability

were all too often owed to ignorance or to inflexible imaginations.³⁹

In the passage above, Churchland talks about the empirical world. It might be said that logical possibilities are of different modal statuses. But how? The problem is not given to us in the form of “Every A that is B is an A.” We are not discussing a logical truth. The problem comes not in a purely logical form but comes in an interpreted way (i.e., not “A” as a formal symbol, but “the creature with consciousness”).

In his correspondence with Frege—from June 1919 to April 1920—we see that Frege himself had difficulties with agreeing or disagreeing with Wittgenstein because the manuscript of the *Tractatus* (belonging to late 1918) was using the centrally important terms ambiguously.⁴⁰ It was so, to the extent that Allan Janik states, “Frege’s letters about the ‘Tractatus’ convey (...) also the two thinkers’ utterly distinct conceptions of clarity.”⁴¹ This observation is striking since the distinguishing mark of analytical philosophy is the goal of *clarity*, and Wittgenstein has been regarded as one of the founders of the field. Moreover, since even Bertrand Russell’s introduction to the book was claimed, by Wittgenstein, to be mistaken, my reconstruction of some of its arguments might be regarded as simply false. For those people who agree with my exposition of the notion, the challenge posed by my considerations of the Tractarian notion of possibility would be to non-circularly and usefully define the scope and limits of the logical possibilities, which is necessary to know the boundaries of the logical space. Does the so-called zombie find a point within the logical space? Now it becomes clear, I think, that the boundaries of the logical space are drawn by the imaginative capacities or the knowledge level of particular philosophers. Then, one’s metaphysical or even nomological possibility is another’s *mere* logical possibility. This modal talk obscures the arguments for and against physicalism rather than illuminates them.

³⁹ Patricia Smith Churchland, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1986), 3.

⁴⁰ Burton Dreben and Juliet Floyd, “Frege-Wittgenstein Correspondence,” in *Interactive Wittgenstein. Essays in Memory of Georg Henrik von Wright*, ed. Enzo De Pellegrin (Dordrecht: Springer Netherlands, 2011), 15–73, doi:10.1007/978-1-4020-9909-0_2.

⁴¹ Quoted in Juliet Floyd, “The Frege-Wittgenstein Correspondence: Interpretive Themes,” in *Interactive Wittgenstein. Essays in Memory of Georg Henrik von Wright*, ed. Enzo De Pellegrin (Dordrecht: Springer Netherlands, 2011), 3.

Conclusion

In this paper, I have argued that the metaphor of logical space and its underlying notion of logical possibilities are quite subjective in its applications because it is largely based upon our intuitions. Moreover, since the limit of conceivability is dependent upon these possibilities, and the possibilities are subjective, the limit of conceivability remains (logically) undetermined, but actually determined in virtue of the subjective imagination of particular philosophers. It implies that although the *Tractatus* claims to provide a solid ground for philosophical activity by utilizing the tools of logic in order to solve (or “dissolve”) ill-formed philosophical problems, the book fell short of accomplishing its goal, since its logical analysis is itself based upon ill-formed modal notions. Had *establishing*—not merely *exploring how*—that modal talk is considerably murky been my objective, a much more exhaustive review of the approaches related to the notions of conceivability and possibility should have been conducted, which would take up too many pages. It is not possible in this paper to make the full case for that, due to the limits of space. The crucial point for the purposes of my paper is that there is no philosophical benefit of utilizing modality-based arguments in the contemporary analytical philosophy of mind because modal notion themselves are ill-founded.

REFERENCES

- Barnett, David. "The Simplicity Intuition and Its Hidden Influence on Philosophy of Mind." *Noûs* 42, no. 2 (2008): 308–35.
- Black, Max. *A Companion to Wittgenstein's "Tractatus."* Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Bourget, David, and David Chalmers. "What Do Philosophers Believe?" *Philosophical Studies* 170, no. 3 (2014): 465–500. doi:10.1007/s11098-013-0259-7.
- Cerezo, María. "Possibility and Logical Space in the Tractatus." *International Journal of Philosophical Studies* 20, no. 5 (December 29, 2012): 645–59. doi:10.1080/09672559.2012.714303.
- Churchland, Patricia Smith. *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain.* Cambridge, Mass: MIT Press, 1986.
- Dreben, Burton, and Juliet Floyd. "Frege-Wittgenstein Correspondence." In *Interactive Wittgenstein. Essays in Memory of Georg Henrik von Wright*, edited by Enzo De Pellegrin, 15–73. Dordrecht: Springer Netherlands, 2011. doi:10.1007/978-1-4020-9909-0_2.
- Floyd, Juliet. "The Frege-Wittgenstein Correspondence: Interpretive Themes." In *Interactive Wittgenstein. Essays in Memory of Georg Henrik von Wright*, edited by Enzo De Pellegrin, 75–107. Dordrecht: Springer Netherlands, 2011.
- Gendler, Tamar Szabó, and John Hawthorne, eds. *Conceivability and Possibility.* Oxford and New York: Oxford University Press, 2002.
- . "Introduction: Conceivability and Possibility." In *Conceivability and Possibility*, edited by Tamar Szabó Gendler and John Hawthorne, 1–70, 2002.
- Kirk, Robert. "Zombies." Edited by Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/zombies/>.
- Lamoureux, Lucien R. "From Mirror to Mirage: The Idea of Logical Space in Kant, Wittgenstein, and van Fraassen." The University of Western Ontario, 2012. <http://ir.lib.uwo.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=1967&context=etd>.
- Ledesma, Felipe. "The Ontological Argument in the Tractatus." *Metaphysica. International Journal for Ontology and Metaphysics* 8 (2007): 179–201. doi:10.1007/sl 2133-007-0015-6.
- Mizrahi, Moti, and David R. Morrow. "Does Conceivability Entail Metaphysical Possibility?" *Ratio* 28, no. 1 (March 2015): 1–13.

doi:10.1111/rati.12047.

- Monk, Ray. "The Temptations of Phenomenology: Wittgenstein, the Synthetic a Priori and the 'Analytic a Posteriori.'" *International Journal of Philosophical Studies* 22, no. 3 (May 27, 2014): 312–40. doi:10.1080/09672559.2014.913884.
- Nagel, Thomas. "Conceiving the Impossible and the Mind-Body Problem." *Philosophy* 73, no. 285 (July 1998): 337–52. doi:10.1017/S0031819198000035.
- Öztürk, Fatih. "Williamson, Karşılgusal Epistemoloji ve Düşünce Deneyleri." In *Günümüzü Felsefe Ile Düşünmek*, edited by Bahadır Gülşen, Erkan Bozkurt, Gülce Sorguç, and Umut Morkoç, 141–50. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Quine, Willard Van Orman. "Epistemology Naturalized." In *Quintessence: Basic Readings from the Philosophy of W. V. Quine*, edited by Roger F Gibson, 259–74. Cambridge, Mass.: MIT Press. A Bradford Book, 2004.
- . "Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism." *Philosophical Review* 60, no. 1 (1951): 20–43.
- . *Mathematical Logic*. Revised. Cambridge, MA and London, England: Harvard University Press, 1981.
- Stenius, Erik. *Wittgenstein's Tractatus: A Critical Exposition of Its Main Lines of Thought*. Ithaca and New York: Cornell University Press, 1960.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Translated by D. F. Pears and B. F. McGuinness. London and New York: Taylor & Francis e-Library, 2002.

HEIDEGGER'İN TEKNİĞİN KÖKENİNE İLİŞKİN SORUŞTURMASI

Didem DELİCE*

ÖZET

Bu çalışma Heidegger'in teknik üzerine olan soruşturmasını nasıl gerçekleştirdiğini, teknik ile Varlık arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğunu ve Heidegger'in bununla neyi amaçladığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu çalışma Heidegger'in "Varlık" ve "insan varoluşu'nun kendi hakikati"ne karşı "teknik özünü" neden olası bir tehlike olarak gördüğü sorusunu, Heidegger'in "teknik kökenine ilişkin soru" ve "insan ve açığa çıkma olarak teknik özünü" hakkındaki tartışmaları bağlamında, açıklamaya çalışmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Heidegger, varlık, teknik, tehne, dört neden öğretisi.

(Heidegger's Investigation on the Origin of the Technique)

ABSTRACT

This study aims to reveal how Heidegger conducts his technical inquiry, how he establishes the relation between technique and Being, and what Heidegger intends to do with it. In this context, this study is based on Heidegger's discussion which is "the question related to the origin of technique" and "the relationship between essence of technique as a revelation and human" is trying to explain the question why Heidegger regards that "the essence of technique" is against "Being" and "the own truth of human existence".

Keywords: Heidegger, being, technique, tehne, four-cause theory,

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim elemanı

I. Giriş

Heidegger felsefesi, hem kendi çağının ruhuna hem de çağının felsefe yapma tarzına karşıt bir felsefe olarak kendini gösterir. Bu felsefe yazım tekniği, tartışma konusu ve ütopyası açısından, çağının tinini arayan, bunun için de geçmiş felsefenin köklü sorularına geri dönen bir felsefedir. Yunan dünyasında unutulmuş büyük mirası şimdide, modern dünyada, yeniden yakalama ve onu yeniden canlandırma bu felsefenin temel sorunudur. O, "insan"ı (*Man*) yoluna davet eder. Onun felsefesinde "teknik" sorunu insanın varlık ile ilişkisindeki "yol" sorunudur. Oysa varlık ile ilişkinin bir görünümü olması gereken teknik, insanın varlık ile ilişkisinin engeline dönüşmektedir. Heidegger, tekniğin tehdidi altında olan insana bir çağrıda bulunur. Bu çağrı varlığın yoluna davettir. Bu bağlamda Heidegger'in asıl ilgi alanı her zaman, geleneksel Batı düşüncesinin unuttuğu, Varlık olmuştur. Varlığın nasıl *anlaşıldığını* sormak felsefesinin hareket noktasıdır. Platon ve Aristoteles'ten bu yana önemini yitiren Varlık sorusu "bugün unutulmuştur" ve bu nedenle "Varlığın anlamına ilişkin [bu] soru yeniden sorulmalıdır"¹ Soruşturma konusunda ki, bu farklılık, Heidegger'in üslubuna da yansiyacak ve onu zamanının pek çok felsefesinden ayrı tutacaktır. Ancak bu ayrılık onun bir üstünlüğü değil tersine anlaşılabilirliği olacaktır.² Çünkü onun felsefesinin karakteristik özelliği "konulmuş olan çerçevenin sürekli yeniden dışına çıkması", "sistematik bir tarzda ele almayı mümkün kılacak bir pozisyonun yokluğu[dur]". Ayrıca Heidegger'in izlediği düşünme yolu,³ "okuyucunun önünde net bir şekilde durmuyor" ve gittikçe daha da yaygınlaşan "analitik felsefenin", "bilimsel felsefenin" sitiline, problemleri somut olarak ele alma tutumuna hiç benzemiyordu⁴. Heidegger felsefesi, bu gerekçelerle eleştirilmiş, belli kalıplar içine sokulmaya çalışılmış olsa da ve soyut bir tartışma nesnesi seçerek çağını deşillemiş ve çağının sorunlarına sırtını dönmüş gibi görünse de aslında tüm dikkatini, modernlik kısıkağı içindeki görünüşleriyle bilime, tekniğe, sanata, hukuka, siyasete,

¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev., Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 2004, s.19-20.

² Kaufmann, bu duruma ilişkin şu üç noktayı karşımıza çıkarır: 1) Heidegger'in terminolojisi üzerine sonu gelmez tartışmaları başlatır. 2) Bu oldukça ayrıntılı olarak yaratılmış terminoloji aldatıcıdır. Çünkü kişiyi bilimselliğin bir kanıtı olarak düşünmeye sürükler. 3) Bu iyi bir türetme değildir aksine bir bulanıklığı serimler (Walter Kaufmann, *İnsanı Anla[ma]mak*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 1997, s.160).

³ Kaufmann'da Heidegger'in düşünme yolunu her şeyin oldukça karışık bir dille formüle edilmesi şeklinde ifade eder (Walter Kaufmann, *İnsanı Anla[ma]mak*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 1997, s. 176).

⁴ Otto Pöggeler, Heidegger, Bugün", *Heidegger Üzerine İki Yazı*, çev., Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1994, s.14-15, 29-30.

ekonomiye ve sanayiye karşı bir tavır alarak, bunların insanlığı dışlayan ve bağımlı hale getiren yanına yoğunlaştırmıştır. Çünkü Heidegger için modernlik ve bilimsellik çağın en önemli sorunudur. Bu sorunun en köklü formülü bir ontoloji yokluğudur. Bu sorunun köklü çözümü ise Klasik Yunan felsefesinde gizlidir. Yunan felsefesine bu yöneliş, aynı zamanda felsefenin kaybetmiş olduğu gerçek anlamı ona yeniden kazandıracaktır. Bunun için Varlık'a geri dönmek gerekir. Varlık'a geri dönmek, *kökene* gitmektir. Köken ise bir şeyin ne, nereden, ne sayesinde ve nasıl olduğu anlamına gelir⁵ ve böylelikle o bir şeyi tanımlamanın ön koşulu olur. Bu bağlamda gerçek felsefe kökenine uygun düşmüşlük olarak tanımlanacaktır. Çünkü onun kökeni var olanın Varlığıdır.⁶

Modern dünyanın tüm olumsuzlukları ki, bu olumsuzluklar Varlık üzerine düşünmenin unutulmasının bir sonucudur, Nietzsche ile tamamlanmış olan metafizik geleneğin düşünme biçimi ile değil, var olanın Varlığı olarak yeni bir felsefe, kavramların kökenine inen bir çözümleme girişimi olarak yeni bir düşünme biçimi ile giderilebilirdi.⁷ "Dünya ile bir söyleşim" olan felsefi düşünüşün temel görevi tekniğin varlığı ile ilişkiye girmek ve tekniği doğmuş olduğu yerde aşmaktır. Çünkü insan egemen olmadığı bir gücün, tekniğin denetimi ile karşı karşıyadır. Teknik, insanı kendi kökünden uzaklaştırmış, onu köksüzleştirmiş, kendi toprağı üzerinde değil de teknik koşullar üzerinde yaşamaya mahkûm etmiştir.⁸ O halde şimdi düşünülmesi ve soruşturulması gereken "tekniğin varlığının düşünülmemiş egemenliğidir".⁹ Heidegger için teknik, kökeni açığa

⁵ Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, çev., Fatih Tepebaşı, Babil, Erzurum, 2003, s.7.

⁶ Heidegger, *Nedir Bu Felsefe*, çev., Dürrin Tunç, Logos, İstanbul, 1990, s.33.

⁷ Heidegger'e göre metafiziğin aşılması, her şeyden önce insanın varlığın unutulmuşluğuna inanmasıyla mümkündür. İnsan, varlığı, onun açıklığında, açıkta durarak, kendisiyle bağımlı korumayı görev edinmeli, bunu yapabilmek içinde var olanda daha fazla oyalanmamalıdır. Böylesi bir tecrübe onun varlıkla bağının gerçekleştirilmesi anlamına gelecektir. Bu demektir ki, insan aslında ne olduğunu günlük yaşamda edindiği bilgi ve tecrübeyle, geleneksel metafizik ve bilim bilgisiyle açığa çıkaramaz. O, "ancak uygun yönelimleri gerçekleştirdiğinde, kendi özünün doygunluğuna ulaşabilir; varlıkla bağımlı gerçekleştirir ve şayet varlık onun çağrısına ses verirse o zaman tarih sahnesinde de özünü görür. Ancak bu bir olanaktır ve bu olanığın gerçekleştirilmesi, hem varlık hem de insanın iradesine bağlıdır. Bu ikisinin birlikte iş görebilmesi, Heidegger'e göre ikisinin de aynı öze ait olmasından dolaydır. O, önerdiği sanat yapma tarzıyla ve felsefe etkinliğiyle (felsefi düşünme tarzı) böyle bir olanığın tecrübe edilmesinin" sağlanacağını düşünmektedir (Işık Eren, "Özdeşlik Üzerine: Varlık, İnsan ve Felsefe", *Felsefe Tartışmaları*, sayı: 23, Panaroma, İstanbul, 1998, s. 132).

⁸ Heidegger, *1933'te Neler Oldu?*, *Der Spiegel'in Heidegger'le Tarihi Söyleşisi*, çev., Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993, s.28-37.

⁹ Heidegger, a.g.e., s.34.

çıkarılarak deneyimlenecek bir olgudur. Onun kökeni insanlığın ve Varlık'ın onunla olan bağına da aydınlayacaktır. Bu bağlamda buradaki metnin amacı da teknik üzerine bu soruşturmanın nasıl gerçekleştirildiğine, tekniğin Varlık ile olan ilişkisinin nasıl kurulduğuna bakmak ve Heidegger'in bununla neyi amaçladığını ortaya koymaktır.

II. Tekniğin Kökenine İlişkin Soru

Heidegger için soru sorma bir şey hakkında soruşturma yapmaktır. Her soruşturma da aslında bilişsel bir arayıştır. Bu arayışta aranan her ne ise o arananın kendisi yol gösterir. Sorularak saptanan, sorunun hedefe ulaşmasını sağlayan şeydir. Yani sorulan şey aranan şeyin kendisi olduğu için yol gösterecek olan yine bu sorulan yani aranan şeyin kendisidir.¹⁰ Bu bağlamda teknik kavramını sorgulamak, öncelikle, onun *ne olduğunun* araştırılmasını gerektirir. Çünkü bir şeyin bilgisini edinmek onu sorgulayabilmenin olanağını verecektir. Heidegger'in 'teknik nedir' sorusu, öncelikle, tekniğin kökenine ilişkin bir sorudur. Ona göre teknik olanı deneyimlemek tekniğin kökenini, özünü bilmek ile olanaklıdır.¹¹ Tekniğin kökenine ilişkin bu soruşturma kavrama ilişkin bir çözümleme olmasının yanı sıra, Varlığın (*Sein*) anlamını soran soruyu¹² da tamamlayıcı bir özellik gösterir. Çünkü anlam, açılma ve aydınlanmanın alanıdır ve her türlü insan tasarısı ancak bu alanda olanaklıdır.¹³ Teknik de bir insan tasarısı olarak bu alanda gerçekleşir. Ancak teknik, anlamın izini süren sorgulayıcı düşüncenin, yani hakikate yönelen düşüncenin önündeki bir tehlike olarak belirebilir. Böylesi bir durum ise Varlığın tümünden unutuluşunu getirecektir. Bu nedenle tekniğe dönüşmüş bir dünyada ve bu teknik dünyaya bağımlı bir şekilde yaşayan tüm insanların kendi varoluşları (*existenz*)¹⁴ ve "hakikat" (*aletheia*)¹⁵ için tekniğe ilişkin bir soruşturma yapmalarının gereğini vurgular. Onun teknik üzerine soruşturması tekniğin özü ile insanın özü

¹⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev., Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 2004, s.24.

¹¹ Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, çev., Necati Aça, Bilim ve Sanat Yayınları, İstanbul, 1998, s.9.

¹² "Varlığın anlamına ilişkin soru" – *die Frage nach dem Sinn von Sein* (Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2004, s.19)

¹³ Frederic Towarnicki, *Anılar ve Günlükler*, çev., Zeynep Durukal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s.25.

¹⁴ Dasein'in varoluşuna karşılık gelen olarak; "Varoluş teriminin biçimsel olarak belirttiği şey oradaki-Varlığın anlayan 'olabilme' olarak varolduğudur" (Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev., Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 2004, s.332); "Varoluş düşüncesini anlayan 'Olabilme' olarak belirlemiştik." (Heidegger, a.g.e. s.234)

¹⁵ Grekçedeki "açığa çıkma" anlamına uygun olarak Heidegger'de insanın etkinliği ile açığa çıkarılandır; *Dasien* deneyimidir.

arasındaki bağı aydınlatılması çabasıdır ki,¹⁶ bu çaba, aslında Varlığa ulaşmanın olabirliğiğidir.

Heidegger, teknik ile tekniğin özünü birbirinden ayırır. Ona göre “teknik, tekniğin özü ile bir ve aynı şey değildir.” Yani tekniğin özü tekniğin kendisi olmadığı gibi teknik bir şey de değildir.¹⁷ Öyleyse tekniğin özü nedir? Heidegger, tekniğe ilişkin iki yaygın tanımdan söz eder. Bunlardan ilki, tekniği “amaçlar için bir araç” olarak tanımlayan tekniğin araçsal belirlenimi iken ikincisi, tekniği “insani bir edim” olarak gören antropolojik belirlenimidir.¹⁸ Ancak Heidegger için her iki tanım da kısmen doğru olsa da tekniğin özünün, yani ne olduğunun bilgisi değildir. Bu nedenle Heidegger, tekniğin bu iki anlamını da kapsayan bir başka tanım geliştirir. Onun için teknik bir “donatımdır” –“bir *instrumentum*”.¹⁹

Heidegger tekniğin kökenine ilişkin soruşturmasını tekniğe ilişkin bu iki tasarımdan hareketle gerçekleştirir. Ancak ona göre her iki tasarım doğru olsa da tekniğin özüne ilişkin bir bilgi ortaya koyamamakta, dolayısıyla, onun hakikatini ele geçirememektedir. Ancak doğru olan hakiki olanın, hakikatin tek olanağıdır.²⁰ Bu nedenle Heidegger için bizi tekniğin özünün bilgisine ulaştıracak olan, doğru kabul edilen bu ilk tasarımın, tekniğin araçsal tasarımınının, kavramsal çözümlemesidir. Eğer teknik bir araç ise, Heidegger tekrar sorar: “Araçsal olanın kendisi nedir?”²¹ Bu sorunun yanıtı tekniğin bir araç olarak belirleniminin temellendirilişi olacaktır. Böyle bir temellendirme için Heidegger “dört neden öğretisi”ne başvurur.

III. Tekniğin Araçsal Belirleniminin Dört Neden Öğretisi İle Temellendirilişi

Heidegger, tekniğe ilişkin bir çözümlemeyi varlık ile ilişkilendirirken, bu tartışmayı Aristotelesçi nedenler öğretisi ile sürdürür. Aristoteles *Metafizik* I. Kitap 3. Bölümde ‘maddi neden’, ‘hareket ettirici neden’ ve ‘ereksel neden’den; 5. Bölümde ise ‘formel neden’den söz eder. Aristoteles’in bu nedenler listesi ile çözümlemeye çalıştığı şey, kendinden

¹⁶ Sevgi İyi, *Martin Heidegger’de İnsan Sorunu*, Asa, Bursa, 2003, s.61.

¹⁷ Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, çev., Necati Aça, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s.9.

¹⁸ Heidegger, a.g.e., s.10.

¹⁹ Heidegger, a.g.e., s.10.

²⁰ Heidegger’in “aletheia” kavramı, klasik anlamdaki “doğruluk” (adaquat) kavramından farklıdır; ancak “açığa çıkartılan” olarak doğrudur.

²¹ Heidegger, a.g.e., s.12.

önceki doğa felsefelerinin çözümlemelerinde merkeze aldıkları ve onun sayesinde varlık anlayışlarını açıkladıkları “neden” öğretilerini açıklamaktır. Ona göre doğa felsefeleri, bu liste içindeki farklı nedenlere dayanarak bir çözümleme yapmışlardır. Ancak Aristoteles’e göre bu çözümlemeler her defasında maddi nedene bağlı kalmıştır. Bununla birlikte Aristoteles neden öğretisini ilk neden ya da ilk ilke bilgisi ile özdeşleştirir. O şeyin ne olduğunun bilgisi ile onun ilk ilkesi arasında zorunlu bir ilişki vardır. Aristoteles bir şeyin bilgisini onun ilk neden anlayışına dayandırdığı için, bir şeyin bilgisini onun ilk nedenini bilmekte görür.²² İlk neden bilgisi, varlığın hakikatine ilişkin bilgiyi açığa çıkartır. Heidegger de Aristoteles’in bu çözümlemesini merkeze alarak tekniğin açığa çıkışının bilgisini görmeye çalışır.

Heidegger, dört neden öğretisinin bir hakikat olarak algılanmasını sorgular. ‘Neden’ ne demektir? “Niçin tam da dört neden var?” Bu dört neden kendi nedensel niteliğini ne ile belirler? Bu dört neden birbirine nasıl bağlı olabilir?²³ Heidegger’e göre bu sorulara verilecek yanıtlar nedenselliğin, araçsal olanın ve tekniğin genellenmiş belirlenimlerinin temellendirilişi olacaktır. Aynı zamanda bu sorgulama ile araçsallığın kaynağı nedensellik olarak gösterilecek, buradan da tekniğin bir araç olarak tanımlanmasının doğruluğuna ulaşılabilecektir.

312

Neden, yaygın anlayışa göre, yol açandır. Yol açmak ise sonuçlar ve etkiler elde etmektir. Heidegger *causa efficiens*'i nedenselliğin belirleyicisi olarak görür. Öyle ki, *causa finalis* nedensellikten sayılmaz bile. “Causa”, “casus”, “düşmek” eylemini (cadere) bildirir. Öyleyse “Causa”, “bir şeyin sonuçta şöyle ya da böyle ortaya düşmesine etken olan”dır. Bu noktada Heidegger, neden’in, ne Aristoteles’te ve ne de sonraki Yunan düşünme geleneğinde nedensellik tasarımı ve başlığı altında yol açma ve etken olma anlamı ile hiçbir ilgisinin olmadığını belirtir. Çünkü Latince “Causa”, Yunanlılarda *aition*, ‘bir başkasını borçlu kılan’ anlamına gelir. Böylelikle dört neden birbirleriyle ilgili borçlandırma yollarına karşılık gelir.²⁴ Heidegger bunu şu örnekle açıklar:

“Gümüş,[*causa materialis*] kendisiyle gümüş kadehinin [*causa formalis*] yapıldığı şeydir. Bu özdek biçimindeki gümüş, kadehi borçlu kılan etmenlerden biridir. Kadeh ise gümüşe, oluşturulduğu şeyi borçludur, yani gümüşe minnettardır. Ne var ki kurban

²² Aristoteles, *Metafizik*, çev., Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996, 983a 25.

²³ Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, çev., Necati Aça, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s. 12.

²⁴ Heidegger, a.g.e., s.13.

kadehi, yalnızca gümüşe borçlu olmakla kalmaz. Kadeh olarak gümüşe borçlanan kadeh, broş ya da yüzük görünüşünde değil de, kadehin görünüşünde belirir. Böylelikle kurban kadehi aynı zamanda kadehgibilik görünüşüne de borçludur. İçine, kadeh biçiminde görünmenin salıverildiği gümüş ile içinde gümüşü olanın belirlediği görünüşün her ikisi de kendi tarzlarınca kurban kadehini borçlu kılan etmenlerdir.”²⁵

Heidegger, kurban kadehini borçlu kılan, yani kadehi ayin ile sınırlandırıp, kadehi kurban kadehi olarak görünüme getiren üçüncü etmenin [causa finalis] *telos* olduğunu belirtir. *Telos*'un ise bir şeyi sonlayan, tamamlayan demek olduğunu ancak “amaç” ya da “erek” olarak çevrildiğinde kavramın yanlış anlamlandırılmış olacağını ifade eder. Kurban kadehini ortada öylece hazır durmaya borçlu kılan son etmenin gümüşçü olduğunu ancak onun da bir eyleyişin sonucu biçimindeki kadehe yol açmış olmakla, *causa efficiens* olarak bir etmen değil etken olduğunu vurgular.²⁶ Bu bağlamda gümüş ustası üç borçlandırma tarzını bir araya getirendir. Gümüşün kadeh, kadehin de kurban kadehi olmasını sağlayan gümüş ustasıdır.

Borçlandırmanın dört tarzı olan dört neden birbirinden ayrı ama yine de birleşiktir. Onları birleştiren nedir? Bu dört nedenin birliğini sağlayan kaynak nedir? Bu kaynak, ortada hazır durma, vücut bulan bir şeyin bulunuşu, bir şeyin görünüme gelmesi, şeyin sahnelenmesi, şeyi sahneye sürmedir. Yani borçlandırma olarak bu dört nedenin birliğini sağlayan kaynak dört nedenin de bir şeyi görünüme getirmesi, vücut bulmaya bırakması, şeyi tastamam olarak sahneye sürmesi ve orada sahnelenmeye bırakmasıdır. “Buna göre bu dört nedenin her birinde, eşit olarak, bir şeyi görünüşe getiren bir ‘getirme’ hüküm sürmektedir.”²⁷

Heidegger, varlığa getirme (*poiesis*)’yi geniş anlamıyla düşünmemiz gerektiğini belirtir. “Varlığa getirme, yalnızca el işi yapımını ya da salt sanatsal ve şiirsel olanı görünüme getirip somutlaştırma işi değildir. Bir şeyin kendiliğinden çıkıp doğması demek olan *physis* de bir varlığa getirme, *poiesis*dir.”²⁸ Vücut bulmakta olan, varlığa gelmenin olanağını kendi içinde taşır. Tomurcuğun çiçeklenmesi gibi. Ancak zanaatsal (*handwerke*) ve sanatsal (*Kunst*) olarak varlığa getirilme olanağını zanaatçı ya da sanatçı

²⁵ Heidegger, a.g.e., s. 13.

²⁶ Heidegger, a.g.e., s.14.

²⁷ Heidegger, a.g.e., s.15-16.

²⁸ Heidegger, a.g.e., s. 16.

kendisinde taşır.²⁹ Gümüş kadeh gibi. O halde “hem doğada yetişenler, hem de zanaat ve sanatla yapılmış olanlar, varlığa getirme aracılığıyla an be an görünüşe gelmektedir.”³⁰

Varlığa getirme ise şeyi gizlilikten getirip açığa çıkarmadır. Varlığa gelme şeyin gizliliğinin açığa çıkmasıdır (*aletheia*). Gizin açığa çıkmasıdır [Latince “veritas” Grekçe “aletheia”]. Heidegger, bu açığa çıkmaya “hakikat” dediğimizi ve “genellikle de temsilin doğruluğu olarak” anladığımızı ifade eder.³¹ Bu sorgulamanın sonucunda varlığa gelme, açığa çıkma ile tekniğin özü arasındaki ilişki kurulmuş olur. Çünkü Heidegger için tekniğin özü ile varlığa gelme, açığa çıkma arasında büyük bir ilgi vardır. Dört neden öğretisi bu ilginin kurucu temelidir.

Her varlığa getirme bir sahneye sürme, açığa çıkartma biçimi ise bu ancak bu dört nedenin birlikteliği ile gerçekleşir. Bu da araç ve amaç birlikteliğinin zorunluluğudur. Araçsal ve amaçsal olma tekniğin kendisi olmasa da onun temel niteliğini oluşturmakta ve böylelikle teknik, bir açığa çıkartma biçimi olarak tanımlanabilmektedir. Bu da bize tekniğin özünün yolunu açar. Tekniğin özünün kaynağında ise bambaşka bir alanla karşılaşırız. Bu alan hakikatin alanıdır.³²

Böylelikle dört neden öğretisi Heidegger için, tekniğin iki genel tanımının dayanağı olsa da o bu sorgulama ile tekniğin ne salt amaçlar için bir araç olarak ne de salt insani bir edim olarak belirlenemeyeceğini göstermiş olur. Öyleyse tekniğin araçsal ve antropolojik belirlenimleri tek başına ilkece geçerli değildir. Teknik, Varlığın insan eliyle kendini açığa çıkarma yollarından biri olarak yeni anlamını kazanır. Heidegger'e göre dört neden öğretisi ayrıca bizim için tekniğin özüne giden yolun başlangıcı ve hakikatin açılışının göstericisi olarak da sağlam bir zemin oluşturmaktadır. Çünkü Varlık farklı açığa çıkma yollarına sahiptir. Varlık kendini hangi yolla açacaksa insanı o yola çağırır. İnsan o şeyi açığa çıkarttığında hakikatin seslenişine yanıt vermiş olur.

²⁹ Heidegger, “Gündelik oradaki-Varlığın ‘Kim’ine ilişkin soruya yanıtının oradaki-Varlığın kendini en yakından ve çoğunlukla onda tuttuğu Varlık-türünün çözümlenmesinde elde edilmesi gerekir.” “En yakın çevrenin, örneğin zanaatçının (Handwerkers) iş dünyasının ‘betimlemesi’nin sonucu emek sürecinde bulunan gereç ile birlikte ‘iş’in onlar için belirlenmiş olduğu Başkalarının da ‘birlikte-karşılaşılacak’ olduklarıydı.” (Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2004:176)

³⁰ Heidegger, a.g.e., s.16.

³¹ Heidegger, a.g. e., s. 17.

³² Heidegger, a.g.e., s.17.

IV. Teknik ve Tekhne Ayrımı

Teknik sözcüğü Yunanca *Tekhne*³³ sözcüğünden gelir. Tekhne sözcük anlamı ile el becerisi gerektiren bir işi ustalıklı yapmak, belli bir amacı gözeterek ortaya yeni bir şey çıkartmaktır. Heidegger, tekhne sözcüğüne ilişkin iki noktaya dikkat çeker. Bu sözcük Yunan düşünme geleneğinde hem zanaatsal edim ve becerinin hem de yüksek sanat ile güzel sanatların adı olarak çift anlama sahiptir ve bu yönüyle tekhne varlığa getirme'ye, poiesis'e aittir ve şairane bir şeydir.

Tekhne ve *physis*, *poiesis*'in aynı formudur, yani *ileriye getirmek*/[*öne çıkartmak*]’tır; ancak kesin bir ayrımı da görmek gerekmektedir: *physei*, sahip olduğu olanağı açığa çıkartma iken, “*tekhne* olarak ileriye getirilen/öne çıkartılan ‘başkasında, zanaatkarda ya da artiste’ açılmaya sahiptir.” Heidegger için emin bir şekilde “*physis* gerçekte, en yüksek anlamdaki *poiesis*’tir.”³⁴

“*Tekhne*, Heidegger tarafından diğer bir Grek sözcüğü olan *episteme*-bilgi ile ilişkilendirilir.”³⁵ Heidegger, *tekhne* sözcüğünün Platon’un dönemine kadar *episteme* sözcüğü ile olan birlikteliğini de vurgular. Bu bağlamda her iki sözcük en geniş anlamıyla bilmeye verilen adlardır. Bilme, “Bir şey üzerinde söz sahibi olmayı dile getirir. Bilme bir şeyi aralar. Aralayıcı olarak da, bir açığa çıkartma biçimidir.”³⁶ Bu bağlamda Platon, *Gorgias* diyalogunda (501 a) gerçek *tekhne*’nin çalıştığı alanı enine boyuna bilen, içinde yer aldığı etkinliğin akılcı bir açıklamasını yapabilen sanatçıların işi olduğunu dile getirir. Heidegger, *tekhne* sözcüğünün Aristoteles ile *episteme* anlamından kesin olarak ayrıldığını belirtir.³⁷ Aristoteles *Metafizik*’te (980b 27) “*tekhne*”yi ‘sanat’ anlamında kullanır. “*Tekhne*” kavramı genel olarak sanat, zanaat, teknik, meslek anlamındadır ve *episteme*den ayrı kullanılır. Aristoteles *tekhne*’yi, *Nikomakhos’a Ahlak*’da “akıl yardımı ile meydana getirme yetisi”, “eyleme değil yaratmaya yönelik bir iyelik” (1140a 7) olarak tanımlar. Bu meydana getirme işi sanatsal bir

³³ Bu sözcük, İlkçağ Yunan Felsefesinde, genel olarak biricik ereği üretmek ya da yaratmak olan “sanat” için kullanılmıştır.

³⁴ Weber Samuel, *Upsetting The Set Up: Remarks on Heidegger’s Questing After Technics*, MLN, Vol.104, No.5, Comparative Literature, 1989, s.985.

³⁵ Samuel, a.g.e., s.980.

³⁶ Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, çev. Necati Aça, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s.18.

³⁷ Aristoteles, “nasıl eyleyeceğini bilme” (praksis/praktike) ile “bir şeyi en iyi nasıl yapacağını bilme” (*tekhne*/*poietike*) arasında bir ayrıma gitmiş; bu ikisini de “sağduyuyla bilme” ya da “kuramsal bilgi” den (*theoria*/*theoretike*) ayrı tutmuştur. “...deneyimlemiş insan *nasıl* olduğunu bilir bilmesine de *niçin* olduğunu bilmez” (Aristoteles, *Metafizik*, çev., Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996, 981 a).

yaratıcılık ile olur ve ortaya çıkan eserin yaratıcısından bağımsız bir varlığı vardır. Aristoteles için bu yaratma süreci *episteme* ile yani o şeyin ilk ilkelerine dayalı bilgisi ile ilişkili değil, daha çok *poiesis*, yani sanatsal yaratıcılık ile bir eserin görünüşe çıkartılması ile ilgilidir ve yaratma ile ilgili donanımına deneyim aracılığıyla erişmiş kişilere özgü bir yetidir. Şu halde Aristoteles'in kullanımıyla *tekhne*'deki belirleyici özellik, "imalatta ve hünarlı oluştta ya da araçların kullanımında değil, sözü edilen açığa çıkartma'da yatıyordur." Öyleyse "tekhne, imal etme olarak değil de açığa çıkartma olarak varlığa getirir."38 Böylece, bu bilgi tekniktir; "varlığın kilidini açmadan" ziyade tikel şeylerin üretimine ya da yapımına bir göndermede bulunmaz. Bu anlamda, *tekhne* bir *poiesis* formudur ki, bu da sanatla ilişkilidir.39

Heidegger, Yunan düşünme geleneğinin *tekhne* sözcüğüne ilişkin belirlemelerinin teknik içinde geçerli olduğu görüşündedir. Heidegger için, teknik de öncelikle bir varlığa getirme, açığa çıkma biçimidir. Ancak Aristotelesçi kullanımından farklı olarak, teknik, *tekhne*'nin güzel sanatlar, sanat anlamının dışında ilk anlamına yani zanaat, beceri anlamına denk düşmektedir. Öyleyse Heidegger, sanat anlamındaki *tekhne* ile teknik arasında kesin bir ayırım yapar. Böylelikle o, teknik sözcüğünün anlamını daraltarak bu sözcükten sadece çağının modern tekniğini anlamaktadır. "Çağcıl tekniğe [de] baştan aşağı egemen olan açığa çıkartma, *poiesis* anlamındaki bir varlığa getirmeye doğru yayılmaz."40 Çağcıl teknik de bir açığa çıkartma ancak farklı türden bir açığa çıkartmadır. Çağcıl teknikte hüküm süren bu farklı türden açığa çıkartma, çağrı anlamındaki görevlendirme niteliğine sahiptir. Bu farklı türden açığa çıkartma "doğada gizli olan enerjinin çözülmesi, çözülmüş olanın dönüştürülmesi, dönüştürülmüş olanın depolanması, depolanmış olanın tekrar dağıtılması ve dağıtılmış olanın da yeniden devreye sokulmasıyla" gerçekleşir. Çağcıl teknik bu yönüyle doğayı yükümlü kılar. Yükümlü kılmak ise iki anlamlı bir zorlamadır. Yani doğa çözmek ve dışarı çıkarmak olarak zorlanılır. Heidegger, çağcıl teknik ile birlikte artık bir bölgenin bölgeliğini, toprağın topraklığını ve tarlanın da tarlalığını hatta bir nehrin bile nehirlüğünü

38 Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, Çev. Necati Aça, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s.18-19.

39 Weber Samuel, *Upsetting The Set Up: Remarks on Heidegger's Questing After Technics*, MLN, Vol.104, No.5, Comparative Literature, 1989, s.980.

40 Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, çev., Necati Aça, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s.20.

koruyamadığını bildirir.⁴¹ Çünkü ona göre bölge artık bir kömür havzası, toprak bir maden yatağı, nehir de bir hidro-elektirik santralidir. Bu farklı türden açığa çıkartma da her şey her yerde ve her zaman bir göreve hazır olmayı ifade eder. Doğadaki her şey hazır olmaya buyrulmuştur. Bu, “hazır-oluş” olarak adlandırılır. Örneğin yolcu uçağı eninde sonunda bir nesnedir ve uçuş pistinde ulaşımı sağlamak için hazır olarak pistte durur. Yani o uçuşa hazır olmak zorundadır.⁴²

Öyleyse Heidegger için modern teknik insanın çağrısına dayalı olarak, doğanın çözülüşü, değiştirilip dönüştürülmesi, dönüştürülmüş olanın korunması ve dağıtılması olarak sürekli bir hazır-oluş halidir. Modern teknik doğayı insana farklı koşullarda ve farklı amaçlar doğrultusunda kullanılmak üzere sunar. İşte bu nedenledir ki doğa insan kullanımı için hazır olarak duran bir olabirlikler bütünüdür ve hazır-oluş olarak açığa çıkan ya da çıkarılacak olandır ki bu da bize tekniğin özünü verir. Çünkü “teknik, tekniğin özüyle bir ve aynı şey değildir.”⁴³

V. İnsan ve Açığa Çıkma Olarak Tekniğin Özü İlişkisi

Heidegger’in tekniğe ilişkin sorgulamaları, “düşünürce düşünme” (köklü düşünme) ile “metafizik düşünme” arasındaki ilişkiye koşturarak, teknik ve özü⁴⁴ arasında yaptığı ayrıma dayalıdır.⁴⁵ Bu ayrımın amacı ise

⁴¹ Heidegger, Greklerin özgün tekhné’sinde, varlıkların hala kendilerini mevcut olmaya çıkarabildiklerini ileri sürer. Tekhné o zamanlar bir poiesis, “öne-çıkarma” biçimiydi. Grek tekhné’si varlıkların “var”olmasına izin veriyordu. Ama özgül modern biçimindeki teknolojiye, durum değişir. Heidegger, modern teknolojinin modern bilim gibi dünyaya saldırdığını ifade eder. Yel değirmeni ve köylü doğaya uyumlu iken, örneğin köylü doğanın kucağına tohumlar atar ve onların büyümelerini sağlarken, enerji santrali ve besin endüstrisi doğaya meydan okur ve ona saldırır. Yel değirmeni yalnızca rüzgar esmeye karar verdiğinde döner ve yalnızca bu zamanlarda enerji üretirken; enerji santrallerinde enerji doğadan sökülüp alınır ve depolanır. Böyle olunca doğa artık koruyup himaye ettiğimiz bir şey olmaktan çıkar. Tam tersine modern bilim doğayı salt nesneye dönüştürmüştür. O, Heidegger’in deyimiyle el-altında-duran haline gelir. Varolmasının tek gerekçesi insanın ihtiyaçlarını karşılamak üzere kullanılabilmesidir (Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev., Tuncay Birkan, Bilim ve Sanata Yayınları, Ankara, 1998, s.218).

⁴² Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, çev., Necati Aça, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s.20-23.

⁴³ Heidegger, a.g.e., s.9.

⁴⁴ Heidegger için tekniğin özü olarak çatı, teknik olan her şeyin ortak bir sınıfı değildir. Çünkü çatı, bir alet ya da bir gereç türünü belirtmediği gibi bunların genel kavramlarını da belirtmez. Çatı açığa çıkarmanın yazgısal bir tarzıdır. Bu tarz ise bir varlığa getirmedir. Tekniğin özü denildiğinde Heidegger bundan sınıf ve essentia anlamında bir öz anlamaz. O, öz altında başka bir şeyin anlaşılması gerektiğini vurgular. Bu nedenle onun için tekniğin özü bildiğimiz öz anlamında ele alınmalıdır.

modern tekniğin özünü aydınlatarak insanın bu özle olan bağı kurmaktır. Böylesi bir arzu tekniğe ilişkin alışıldık anlama şeklinin, yani tekniği bir etkinlik bir araç olarak anlamının, yetersizliğinin açıklanması⁴⁶ olduğu kadar insanın belli bir tarzda teknik ile ilişkilendirilme isteğinin de bir göstergesidir.

Heidegger için tekniği yürüten olarak insan buyurma işinde açığa çıkartma tarzlarından biri olarak rol oynar. "Ancak tam da insan (...) buyrulmanın çağrısı altında olduğu için salt hazır-oluş haline gelemeyecektir."⁴⁷ Bu insanın Varlık ve teknik karşısında ki, konumlandırılışı aynı zamanda ilişkilendirilişidir. Teknik, Varlığın açılım olanaklarından biridir. Varlığın sadece bir görünümüdür. Ancak Varlık kendini teknik olarak insan eliyle gerçekleştirebilir. Öyleyse teknik, varlığın kendisini insan eliyle açtığı, açığa çıkardığı, gerçekleştirdiği somut bir olabilirliğidir. Bu bağlamda insan modern tekniğin sadece yaratıcısıdır. Oysa "gerek içinde buyurmanın evrildiği aşıkârlığın kendisi, gerekse insanın özne olarak nesneye yöneldiği zaman her seferinde içinden geçtiği o bölge, asla insan işi bir yapım değildir."⁴⁸ Çünkü "insan, gerçek olanın kendisini sergilediği ya da gizlediği aşıkârlığa hükmedemez."⁴⁹

Öyleyse insanın açığa çıkartma tarzlarından biri olarak rol oynadığı teknik "başlı başına bir insan edimi değilse bu açığa çıkarma nerede ve nasıl gerçekleşir?" Şey kendine uygun görülmüş olan açığa çıkarma tarzına insanı çağırıldığında gerçekleşir. Bu çağrı ise insanı gerçek olana hazır olmayı buyurmakla yükümlü kılar. İnsan bu çağrıyı doğru biçimde kendisini duyurduğu biçimde ele almakla yükümlüdür.⁵⁰ "İnsanı kendiliğinden açığa çıkmakta olana hazır oluşu buyurmaya toparlayan [bu] çağırıcı seslenişe çatı (Ge-stell) diyoruz."⁵¹ Ge-stell kavramı Heidegger'in tekniğin özü ile ilgili olarak geliştirdiği kavramdır. Bu kavram, yan yana dizilen dağların bütünü anlatan Gebirg (sıradağ) sözcüğü ve çeşitli duygulanım biçimlerimizin

Bu bilinen anlamıyla öz bir şeyin ne olduğunu, *neliğini (quidditas)* ifade etmekten tekniğin özünden kastedilen başka bir şey olacaktır (Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, çev., Necati Aça, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s. 37-38).

⁴⁵ Sevgi İyi, *Martin Heidegger'de İnsan Sorunu*, Asa, Bursa, 2003, s.62.

⁴⁶ İyi, a.g.e., s.65.

⁴⁷ Heidegger, a.g.e., s.24.

⁴⁸ Heidegger, a.g.e., s.24.

⁴⁹ Heidegger, a.g.e., s.23.

⁵⁰ Heidegger, a.g.e., s.24-25.

⁵¹ Heidegger, a.g.e., s.25.

tümünü birleştirici şekilde anlatan Gemüt (huy, mizaç) sözcüğüyle benzeşim içinde kullanılır.⁵²

Ge-stell kavramı, çatı/iskelet anlamına gelir ki,⁵³ bu anlamlar Heidegger'in modern tekniğin özünü adlandırmak için kullandığı bir dil yakıştırmasıdır. Çatı, "insanı, buyurma yoluyla gerçeği hazır-oluş biçiminde "açığa çıkartmak" (*entdecken*) ile yükümlü kılan, yani bu işi buyuran çağrının toparlayıcılığına" denir. "Çatı, çağcıl tekniğin özünde hüküm süren ama teknik bir şey olmayan açığa çıkartma yoludur."⁵⁴

"Çatı kavramındaki 'atamak' eylemi yalnızca bir çağrıyı imlemekle kalmaz; aynı zamanda türetildiği bir başka 'atama'ya, vücut bulacak bir şeyin poiesis anlamında aşikârlığın sahnesine çıkmasını sağlayan var-etme (*her-stellen*), ve sergileme'ye de (*darstellen*) gönderme yapar. Varlığa getirici bu var-etme ile, sözelimi tapınak yöresine bir heykelin dikilmesi ile, burada gözden geçirilmekte olan çağrıya dayalı buyurma'nın her biri temelden farklıysa da, özce akrabadırlar. Her ikisi de açığa çıkartmanın, *aletheia*'nın tarzlarıdır. Çatı da aşikârlık olup biter; çağcıl teknik de bu aşikârlığa uygun olarak yaptığı iş aracılığıyla gerçeği hazır-oluş biçiminde açığa çıkartır. Bu nedenle tekniğin işi, ne başlı başına beşeri bir edimdir ne de böylesi bir edimin içindeki kuru bir araçtır."⁵⁵

Çatı, gerçeğin, kendisinin hazır-oluş biçiminde açığa çıkarma tarzı olarak insanın aracılığıyla olmasa da onun içinde gerçekleşenidir.⁵⁶ Yani insan sadece tekniğin gerçekleştiricisidir tekniğin özünün değil. Tekniğin özü kendiliğinde olup biter. İnsan bu olup bitenin teknik olarak açığa çıkartılmasında Varlığın aracıdır. Bu yönüyle modern tekniğin özü gerçeğin açığa çıkarılmasında insanı sürekli olarak yükümlü kılar. İnsan, gerçeğin teknik olarak görünümünün zorunlu gerçekleştiricisidir. O, sürekli olarak açığa çıkartma sürecine mahkûm edilmiştir. Bu onun *yazgısıdır*.⁵⁷ Ancak bu yazgı insan için değiştirilmesi zor olsa da mutlak bir varoluş tarzı değildir. Çünkü yazgı aynı zamanda insanın kendi özgürlüğünün olanağıdır da. Eğer insan bu yazgıya itaat etmeyip onu sadece dinlediğinde ona kulak verdiğiğinde kendi özgürlüğünü gerçekleştirebilecektir.⁵⁸ Öyleyse Heidegger'e göre

⁵² Sevgi İyi, *Martin Heidegger'de İnsan Sorunu*, Asa, Bursa, 2003, s.63.

⁵³ Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, çev., Necati Aça, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s.25.

⁵⁴ Heidegger, a.g.e., s.26.

⁵⁵ Heidegger, a.g.e., s.27.

⁵⁶ Heidegger, a.g.e., s.30.

⁵⁷ Heidegger, a.g.e., s.31.

⁵⁸ Heidegger, a.g.e., s.31-32.

modern teknik bir özgürlük alanı yaratmamaktadır. Yani modern dünya bir özgürlükler dünyası değildir. Aksine teknik ve modern bilim dünyayı bir inceleme nesnesine⁵⁹, insanı da bu nesneyi inceleyen ve sadece bu incelemenin sağladığı gücü kullanan bir özneye dönüştürmüştür. İnsan, insan varlığı olarak tüm gücünü var-olanların hesaplanmasına, planlanmasına, şekillendirilmesine harcamaktadır. Bu bağlamda modern dünya kişisel bir özgürlük olarak algılansa da aslında kişinin kendi kişiliğinden kopup modern çağın kişiliğine adapte olmuş olmasından dolayı büyük bir yanılısamadır. Kişi ve yaşadığı dünya birbirinden koparılmıştır.⁶⁰ İşte bütün bu nedenlerden dolayı Heidegger için modern teknik insan varlığı için büyük bir tehlike yaratmaktadır.⁶¹ Ona göre tekniğin özü, açığa çıkmanın yazgısı, herhangi bir tehlike değil⁶² dikkat edilmesi ve önemsenmesi gereken bir tehlikedir.⁶³ Peki tekniğin özünün yarattığı bu tehlike nedir?

VI. Varlık'a ve İnsan Var-Oluşu'nun Kendi Hakikati'ne Karşı Olası Bir Tehlike Olarak Tekniğin Özünü Eleştirisi

Heidegger için bütün açığa çıkartış bir gizlenişle ilgilidir. Açığa çıkartış hakikatin gerçekleştirilmesidir ki bu da özgürlüğün yoludur. Açığa çıkartış özgür olandan doğar, özgür olana doğru seyrederek. "Özgür olanın özgürlüğünün yolu, ne başına buyrukluğun bağımsızlığıdır ne de uluorta yasalara bağımlıdır." Özgürlük aydınlatarak gizler. "Özgürlüğün kayranın da, tüm hakikatin özünü perdelleyen o peçe dalgalanır ve perdeleyici bir peçe olarak görünümüne gelir. Özgürlük, bir açığa çıkışı an be an yola vuran yazgının

⁵⁹ Bilim için doğa artık karşı duran bir bilgi nesnesi bile olmaktan çıkmış, şeyler sadece oluşturucu parçalar haline gelmişlerdir. Her şey her şeyle tek biçimli, her şey her şeye eşit ve onun yerine konabilir. Teknoloji, ayının ayınca sürekli değiştirilebilirliğinin egemenliğidir (Oruç Aruoba, "Heidegger, Adam, Dönüş", *Defter*, sayı: 44, Metis Yayınları, İstanbul, 2001, s. 234).

⁶⁰ Ahmet Alpay Dikmen, "Varlığın Yazgıdüzeninin Zorunlu Bir İstirahatgâhi: Bilim" *Patikalar*, Derleyen: H.Ü. Nalbantoğlu, İmge, Ankara, 1997, s.98-99.

⁶¹ Heidegger için günümüz dünyası teknolojik terimlere indirgenmiş ve sadece teknolojik ilişki biçiminin egemen olduğu bir dünyadır. Böyle bir dünya yani salt hesaplamayı düşünen teknolojik düşüncenin Varlığı ortadan kaldırma tehdidini doğurduğunu dile getirir. Teknolojik insan yalnızca var olanlarla ilgilenir. Varlığın olabirliğini bile unuttur (Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev., Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s. 219).

⁶² Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, çev., Necati Aça, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s.34.

⁶³ "Teknik olan, en geniş anlamda ve çok çeşitli görüngülerine göre düşünüldükte, taslağını insanın çıkardığı plan olarak geçerlidir; nihayet bu plan da insanı şöyle bir kararın eşiğine getirir: kendi planına boyun eğmek ya da onu boyunduruk altına almak" (Heidegger, *Özdeşlik ve Ayırım*, çev., Necati Aça, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1997, s. 21).

bölgesidir.”⁶⁴ O halde insanın kendi özgürlüğü ancak yazgısını keşfettiği zaman gerçekleşir. İnsana özgürlüğünü veren kendi hakikati, yazgısıdır. Yoksa modern tekniğin olanakları değil. Aksine Heidegger için, insan modern çağda sürekli olarak ve yalnızca doğayı dönüştürme etkinliği içindedir. Aslında böylesi bir etkinlik insanın en büyük yanılığsıdır. Çünkü teknik insana bunun kendi yazgısı ve özgürlüğü olduğunu vermiştir ki bu, Heidegger için en büyük tehlikeyi oluşturmaktadır. O, bu tehlikeyi, körü körüne tekniği sürdürmeye ya da tersine bizi ona isyan etmeye ve lanet okumaya zorlamayan “teknğin özü olarak çatının açığa çıkma yazgısı” olarak adlandırır. Yani, açığa çıkmanın yazgısı büyük bir tehlikedir.⁶⁵ Bu nedenle yazgı insanın yolunu şaşırtarak onu sürekli bir açığa çıkarma sürecine sokmakta ve diğer bütün açığa çıkma yollarını ortadan kaldırmaktadır. Bu durumda bir nesne bile nesneliliğini yitirmekte ve sadece bir hazır-oluş olarak algılanmaktadır. Bu da Heidegger’e göre, insanı, yeryüzünün efendisi olduğu ve her şeyin insan yapımı olduğu kadarıyla var olduğu yanılığına düşürmektedir. Bu yanılığ ise insanın her yerde kendisiyle karşılaşması yanılığsıdır. Böylesine büyük bir yanılığ da insanı hakikatin sesini duyamamaya götürür ki, bu insanın hem Varlığın hakikatinden hem de kendi hakikatinden uzaklaştırılması demektir. İnsan bu yanılığ içinde biricikliğini unutabilir ve gündelik dünyası içinde eriyip yok olabilir. Yani o otantik olmaktan çıkar. Otantik olma ise, insanın kendi biricikliğini ve bütünselliğini idrak etmeye çalışsan “kaygı” (*sorge*) ile gelir. Bu kaygı insanın kendi faniliğinin yani kendi hakikatinin, varoluşunu kaplayan bir kaygıdır. Bu nedenle Heidegger için, içinde bulunduğumuz teknolojik çağ, insanın hakikate ulaşma olanağının önünde büyük bir engeldir. Hakikat zaten sürekli olarak gizlenir. Tekniğin özü olarak çatı, hakikatin yayılma ve hüküm sürme yollarının önünü keser. Bu bağlamda tekniğin insanlık için tehdidi insan üzerindeki egemenliği ve hakikati deneyimleme hakkını onun elinden almasıdır.⁶⁶

Bugün insanlık Heidegger için, hakikati, salt usun, bilimin ve matematiksel bir tasarımın öğelerine indirgemekle aslında düşünen düşüncenin sonunu, kendi sonunu, düşünenin yokluğunu hazırlamaktadır.⁶⁷ Çünkü dünya artık hesaplayıcı düşüncenin saldırılarını yönelttiği bir nesne olarak belirlemekte, doğa tek bir dev hazneye, modern teknik ve endüstri için

⁶⁴ Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, çev., Necati Aça, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s.32.

⁶⁵ Heidegger, a.g.e., s.32-33.

⁶⁶ Heidegger, a.g.e., s.33-36.

⁶⁷ Frederic Towarnicki, *Anılar ve Günlükler*, çev., Zeynep Durukal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s.14-15.

bir enerji kaynağına dönüşmektedir.⁶⁸ “Modern insan[nın], doğayı ve gerçek diye adlandırdığı şeyi, bu şekilde, bir araştırma konusu, depo edilmiş bir yığın ya da ‘mal’mış” gibi açıklamasının ya da ele almasının nedeni, “nesnesi haline getirdiği bir dünyanın çarklarına kapılmış giderken ve içinde işleyip eylediği süreci henüz açık seçik düşünemezken, kendisinin de bunu bir özne olarak yükümlenmiş olmasıdır.”⁶⁹ Heidegger’e göre insan teknik çağın sürecini kendi ihtiyaçları ve amaçları doğrultusunda sadece araç-gereç üreten bir fabrika gibi tasarlamakta, onun durmak bilmeyen mükemmelleştirme çarkına kapılmakta ve başarıları karşısında büyülenip kalmakta ve asıl görmesi ve kavraması gereken şeyden, Varlığın çağrısından ve kendi hakikatinden uzaklaşmaktadır.⁷⁰ Bu nedenle, Heidegger, bütün moderniteye düşmandır; o şimdiki zamanı, “karanlık dünya”nın kıyısı olarak ve yaratıcı olarak düşünmeyi öğrenemezsek teknolojinin gezegendeki egemenliğinin yeryüzünü çöle dönüştürmeye kaynaklık etmeye başlayacağını göz önüne alır. Bundan dolayı, yeni düşünce “gelecek dünya (world-era) zamanına kaçınılmaz olarak giden patikada” durmaktadır.⁷¹

Heidegger’in eleştirilerinin gerisinde teorik akıl tasarımına karşı genel bir kuşku saklıdır.⁷² Heidegger’in tekniğin özünün yarattığı tehlikeye ilişkin eleştirisinin gerisinde bulunan bilimselciliğe karşı tutumunu da belirleyen yine aynı kuşkudur. Heidegger’e göre Descartes, insanı merkeze yerleştirerek, modern teknolojinin temel karakterini oluşturan, doğa üzerinde mutlak bir hâkimiyet kurma girişiminin yolunu açmıştır.⁷³ Bu durum modern bilimin araçsallaşmış işlevidir. Heidegger’e göre modern bilimin özü ölçülebilir olmasıdır.⁷⁴ Çünkü modern bilim, tüm var-olanları sayıların dünyasına indirgemekte ve onları bu sayısal temelde tanımlamaktadır. Bu nedenle onun için bilim, metafizik bir düşünme biçiminin çağdaş tanımı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu da, Batı düşüncesinin

⁶⁸ Towarnicki, a.g.e., s.42.

⁶⁹ Towarnicki, a.g.e., s.41.

⁷⁰ Towarnicki, a.g.e., s.41.

⁷¹ S.L., Bartky, *Originative Thinking in the Later Philosophy of Heidegger*, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.30, No.3, 1970, p.368.

⁷² Heidegger’e göre “teorik bilinç, dünyayı insan öznesinden ayrı ve ona karşı duran bir resim ya da model olarak kavrar. Bu resmi “yeniden sunar/temsili eder” ya da kendisin karşısına yerleştirir; onu hesaplanabilir terimlere indirgeyerek sabit ve güvenli kılmaya çalışır. Bu temsil, der Heidegger, olan’ın kendi-gizini-açması değildir; daha çok bir “el koyma” ya da “ele geçirme[dir]” -insanın varlıklara yönelik bir “saldırı”sıdır” (Allan Megil, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev., Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s. 217).

⁷³ Alan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev., Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s.218.

⁷⁴ Megill, a.g.e., s.218.

her şeyi “olan şeyin ne olduğu” şeklinde düşünmeye başlamasıdır. Bugün, bu temel metafizik düşünüş, çağın metafizik zeminine, modern bir olgu olarak bilime de kaynak teşkil etmektedir. Modern bilimin kesinlik iddiasının yokluğu onun metafizik zeminin gerçekliğidir.⁷⁵ Bu nedenle Heidegger için, açığa çıkartılan dünya bir biçim bozmadan kaynaklandığı için günün bilimselciliğinden uzak durmalıdır. Sunulan “gösterme” ya da “nesnelleştirme” düşüncesi varlıkların Varlığını enerji ya da potansiyel enerji olarak, deneyimi aslında modern teknolojinin yok edici gücünün yararı açısından açıklar. Böylece, teknoloji (*teknik*) evcilleştirilemez ya da dizginlenemez.⁷⁶

Heidegger’e göre insan varoluşunun yapısı, *dünyada olmaktır*. Yani insan dünyada varlıktır. “İnsan varlığını oluşturan dünya da olmak, kişi olmayan ile yani nesnelere dünyası ve kişinin daima içinde hissettiği başkaları ile olan ayrılmaz ilişkilerinde bir kişi olmaktır.”⁷⁷ Yani insan-varlığı için dünya sadece kendisinden yalıtık nesnelere bir toplamı değildir. Dünya ve başka insanların varoluşu insan-varlığı ile birliktedir. İnsanın dünyadaki uğraşları, görevleri, kaygıları onun varoluş şeklini örneklendirir. Onun ilk varoluşsal tavrı pratik amaçlıdır. Çünkü insan dünyadaki tüm nesnelere kendi pratik amaçları doğrultusunda kullanır, onları uyarlar, genişletir ve geliştirir ve böylelikle onları yaşamını kolaylaştıracağı, kullanacağı aletler haline getirir. Bu Heidegger tarafından el altında olmak olarak tanımlanmıştır.⁷⁸ Bu onun teknik bir dünyada yaşadığı anlamına gelir. Bu dünya, var olanın kendini göstermesini, dünyaya dahil olmasını, ne olduğunu kanıtlamasını olanaklı kılan insanın kendi eliyle yarattığı bir dünyadır. Bu nedenle Heidegger, tekniğe karşı değildir. Çünkü teknik insanı kendi evinde hissetmesini sağlar. Onun için tehlikeli olan, onu kaygılandıran tekniğin kendisi değildir. “Tekniğin iblisliği diye bir şey yoktur; daha çok özünün gizemliliği diye bir şey vardır. Tekniğin özü, bir açığa çıkartma yazgısı olarak tehlikelidir.”⁷⁹ Çünkü kendi eliyle yarattığı ve onun varoluşunun temeli olan bu teknik dünya insanın, sadece kendi yaşamını kolaylaştırdığı ve varoluşunu anlamlandırdığı bir dünya olarak kalmamakta, tersine insanı tutsağı haline getiren makineleşmiş ve kurgusal bir dünya

⁷⁵ Ahmet Alpay Dikmen, “Varlığın Yazgıdüzeninin Zorunlu Bir İstirahatgahı: Bilim”, *Patikalar*, içinde, derleyen: H.Ü. Nalbantoğlu, İmge, Ankara, 1997, s.101-102.

⁷⁶ S.L., Bartky, *Originative Thinking in the Later Philosophy of Heidegger*, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.30, No.3, 1970, p.373.

⁷⁷ H.J., Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, çev., Ekin Uşşaklı, Dost Kitabevi, Ankara, 2005, s.93.

⁷⁸ Blackham, a.g.e., s.94-95.

⁷⁹ Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, çev., Necati Aça, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s.35.

olmaktadır. Ve insan artık gerçek bir dünyada ya da kendi toprağında yaşamak yerine böyle gerçek olmayan, kurgusal bir dünyada üstelik bilinçsizce yaşamak zorunda bırakılmıştır. İnsan dünyanın bu dönüşümünün kendi hakikati için ne anlam ifade ettiğini kavrayamamakta ve bununla hesaplaşmamaktadır. İnsan tekniğin özünden çıkıp konuşan varlığın sesini duyamamaktadır.⁸⁰ Çünkü insan düşünmeden ayrılmıştır. Böylelikle Varlık'tan da uzak kalmıştır. "Varlık ve insan arasındaki bağı canlı tutabilmenin olanağı düşünme ve dil"dir⁸¹

O halde bu büyük tehlike karşısında yapılması gereken tekniğin özüne kendimizi açmak ve bizi bu tutsaklıktan kurtarıp özgür kılacak seslenişin kucağına kendimizi bırakmaktır.⁸² Bunun içinde düşünce, damgasını taşıdığı bilimsel ve endüstriyel yapılanmayla baş edebilmek için şimdiden hazırlanmalı ve felsefenin üzerinde tam olarak düşünmediği bir şeyi, "varlık'ı ve çağrısını" yeniden hatırlatmak gerekmektedir. Bu aynı zamanda bilim ve düşünce arasındaki uçurumun belirginleştirilmesi olacak ve böylece bu iki olgu arasındaki ilişki daha verimli ve özgün olacaktır.⁸³

Heidegger'e göre Varlık bize seslenmektedir. Gelenekte var olanın Varlığı olarak sesleneni duymak için kulaklarımızı açmalı ve bu çağrıya kendimizi bırakmalıyız. Uygunluğa ulaşmamızın tek olanağı bu seslenişi duymaktır. Çünkü biz özümüz gereği bu uygunluğa aidiz. "İnsan her zaman ve her yerde varolanın varlığıyla uygunluk içindedir. Varolanın varlığına uygunluk insanın her zaman bulunduğu yerdir."⁸⁴

Bu bağlamda bizi Varlığın çağrısına götürecek olan, Heidegger'in geç dönem felsefesinde başından beri ısrarla talep ettiği "düşünme"yi yeniden öğrenmektir ki, bu farklı bir tarzda düşünme biçimidir. Heidegger bu yeni düşünceyi "açığa çıkartıcı düşünme" (originative thinking), "köklü düşünme"

⁸⁰ Heidegger, *Özdeşlik ve Ayrım*, çev., Necati Aça, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1997, s.21.

⁸¹ Dil, düşünme gibi varlık ve insan ilişkisinin bir tarzıdır. Onu günlük kullanımında bırakırsak, o da "varolandaki egemenliğini sürdürme olarak kaldıkça fakirleşir ve özünden beslenemez" (Işık Eren, "Özdeşlik Üzerine: Varlık, İnsan ve Felsefe", *Felsefe Tartışmaları*, sayı: 23, Panorama, 1998, s.131).

⁸² Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, çev., Necati Aça, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s.33

⁸³ Frederic Towarnicki, "Anılar ve Günlükler", çev., Zeynep Durukal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s.18-20.

⁸⁴ Heidegger, *Nedir Bu Felsefe*, çev., Dürrin Tunç, Logos, İstanbul, 1990, s.35.

(essential thinking), ya da sıklıkla, sadece “düşünme” (thinking) olarak adlandırmaktadır⁸⁵

VII. Sonuç

İnsanı, Varlık ile ilişkisi içinde anlamaya çalışırken Heidegger, düşünmesini klasik felsefenin köklü problemleri üzerinde kurar. Kendi düşünmesini Grek felsefesi ile ilişkilendirirken, bu durum onun bir yandan Descartes'ten beri gelişen modern felsefeye karşı bir tutum geliştirmesini sağlarken, diğer yandan içinde bilim ve teknolojinin de olduğu bütün bir Batı kültürünü eleştirme olanağını sağlar. Onun ontolojik düşünme tarzı, modern bilimlerin tikelci bakışı karşısında felsefenin daha bütüncü bir bakış kazanmasını sağlamıştır. Bu bütüncü bakış aracılığı ile o, felsefesini salt tek tek varlıkların değil, onun birliğini; insanın bu birlik ile ilişkisini kurgulamaya çalışır. Onun bu bütünsel bakışından dolayıdır ki, bilimlerin tikelci bakışı ve buna bağlı olarak da bilimlerin uzantısı olan teknik varlığı bilmeyi değil, bilmenin önündeki engel olarak tasarlanır. Bu bağlamda teknik ya da teknoloji Heidegger felsefesinin en hassas eleştiri konusunu oluşturur. Heidegger, her ne kadar tekniği Varlık'ın bir görünümü, açılımı olarak felsefesine uyarlasa da onun, dünyasal bir gerçeklik olarak, Varlık ve İnsan-varlığı için olası bir tehdit unsuru ve büyük bir tehlike olarak değerlendirir ve eleştirir. Tekniğin sonu gelmeyen ilerleyişi insana öncelikle Varlık'ı, daha sonra da kendi yazgısını, kendi hakikatinin bilgisini örterek, ölümlü bir varlık olduğunu unutturur.

Grek düşüncesinde varlığın açıklığı, varlığın açığa çıktığı yer anlamına gelen *aletheia* kavramı ile karşılanan hakikat kavramı, Heidegger felsefesinde de aslına uygun olarak hakikatin “açığa çıkma”sı anlamında kullanılır. Yani hakikat var-olanın açıklığıdır. Ancak, henüz deneyimlenmemişse de, hakikat önde duran varlığın temelidir. Hakikat kendini duyu bilgisine doğrudan vermez. Yani insan var-olanda hakikati doğrudan kavrayamaz, ancak onun aracılığıyla hakikate ulaşabilir. Bu nedenle Heidegger'in felsefi düşüncesinde bilinen varlık (“varolan-şey” *das Seiendes*)⁸⁶ henüz hakikati bilinmeyen olsa da onu kavramanın olanağıdır. Çünkü bütün var-olanlar (*existentia*) Varlık'ta dururlar. Varlık ise “her zaman bir varolan-şeyin Varlığıdır.”⁸⁷ Heidegger'in

⁸⁵ S.L. Bartky, *Originative Thinking in the Later Philosophy of Heidegger*, Philosophy and Phenomenological Research, Vol.30, No.3, 1970, p.368.

⁸⁶ “Varolan-şey bir *Kim* (varoluş) ya da ‘Ne’dir (en geniş anlamıyla elönünde-buluş -Vorhandenheit) (Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2004, s.77)

⁸⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev., Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 2004, s.29.

temel problemi de burada açığa çıkar: “Varlığın unutulmuşluğu”na neden olan, Varlık ve var-olan ilişkisinin üzerini örterek, insanı hakikatinden uzaklaştıran ona “yolunu şaşırta” çağcıl tekniğin varolanı “açığa çıkartmak” (*aufdecken*) adına yaptıkları, gerçekte Varlığın hakikatini örtmekten (*verhülen*) başka bir şey değildir. Öyle ki, teknik, insanın gündelik hayatının kendisi olarak insana kendi yazgısını, ölümünü unutturmuştur. Bu nedenle Heidegger için modern insan kendi özünden, ölüm bilincinden uzaklaşmış insandır.

Bu açıdan bakıldığında teknik, doğanın kendisinde olanların çehresinin bozulmasıdır. Var-olanın bozulması ise aslında insanın kendi ihtiyaçları ve amaçları doğrultusunda var-olanları tek tek dönüştürmesi, yapıp işlemesidir. Bu bir anlamıyla doğanın elle tutulur bir hale gelmesi ve Varlığın bir yönüyle keşfi iken, bir yönüyle de insanın asıl yolunu kaybetmesidir. Çünkü insan dönüştürdüğü, yapıp işlediği var-olanları kendi hakikatleri ile görmeyi başaramamıştır. Bunu önemsememiş ve giderek unutmuş; böylelikle de hakikatin kendisinden uzaklaşmıştır. Bu artık modern insanın problemi bile olmaktan çok uzaktır ki, tam da bu nokta Heidegger'in Grek düşünme geleneğine duyduğu özlemi ve bilimselcilik karşıtlığını açıklamaktadır. Grek Felsefesi'nin hakikatle karşı karşıya getirdiği insanı, aydınlanma ve bilim hakikatin kendisinden uzaklaştırmış onu görüntülere mahkum etmiştir. Bu nedenledir ki, tekniğin var-olanları aslında bozulmuş varlığın açığa çıkış halleridir. Bilimlerin ve buna bağlı olarak tekniğin ilerlemesi dünyayı bir yap boz alanına çevirmiştir. Burada bir yandan var-olanların bilgisi elde edilmekte ve doğanın var-olanlar'ı tekniğin işlediği araç ve gereçlere dönüşmekte ve hakikat gizlenmektedir. Bu bağlam da teknik, hem bir imalat ama aynı zamanda hakikatin kendini gizlediği alandır. Bu nedenle tehlikelidir teknik. Şeylere sadece kullanım değerleri açısından bakmaya mahkum etmekte, hatta şeylerin şey olarak görünüşünü yok ederek onları hiçeştirmektedir ki, şey artık şey olarak bile görünmez hale gelir. Bu durum da Varlık'ın kendini geri çekmesine ve var-olanları unutmasına neden olmaktadır. Var-olanlar, Varlık'tan kopmakla kendi özlerinden kopmakta ve makineleşmenin nesnelere olmaktadır. Bu nedenle Heidegger, Varlığın kendini var-olanlarda sonsuza kadar gizlemesine engel olmak için onun çağrısına kulak vermeyi ve yaratıcı, sorgulayıcı, düşünen düşüneyi ön plana çıkarmanın önemini vurgulamaktaydı.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996.
- Aruoba, Oruç, "Heidegger, Adam, Dönüş", *Defter*, sayı: 44, Metis Yayınları, İstanbul, 2001.
- Blackham, H.J., *Altı Varoluşçu Düşünür*, Çev. Ekin Uşşaklı, Dost Kitabevi, Ankara, 2005.
- Bartky, S.L., *Originative Thinking in the Later Philosophy of Heidegger*, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 30, No. 3., 1970.
- Dikmen, Ahmet Alpay, "Varlığın Yazgıdüzeninin Zorunlu Bir İstirahatgâhi: Bilim", *Patikalar*, derleyen: H.Ü. Nalbantoğlu, İmge, Ankara, 1997.
- Eren, Işık, "Özdeşlik Üzerine: Varlık, İnsan ve Felsefe", *Felsefe Tartışmaları*, sayı: 23, Panorama, İstanbul, 1998.
- Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, Çev. P. Emad, K. Maly, Indian University Pres, 1999.
- Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 2004.
- Heidegger, *Nedir Bu Felsefe*, Çev. Dürrin Tunç, Logos, İstanbul, 1990.
- Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, Çev. Fatih Tepebaşı, Babil, Erzurum, 2003.
- Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, Çev. Necati Aça, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.
- Heidegger, *1933'te Neler Oldu?, Der Spiegel'in Heidegger'le Tarihi Söyleşisi*, Çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993.
- Heidegger, *Özdeşlik ve Ayrım*, Çev. Necati Aça, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1997.
- İyi, Sevgi, *Martin Heidegger'de İnsan Sorunu*, Asa, Bursa, 2003.
- Kaufmann, Walter, *İnsanı Anla[ma]mak*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 1997.
- Megill, Allan, *Aşırılığın Peygamberleri*, Çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.
- Mulhall, Stephen, *Heidegger ve Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan Öktem, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1998.

Heidegger'in Tekniğin Kökenine İlişkin Soruşturması

Pöggeler, Otto, "Heidegger, Bugün", *Heidegger Üzerine İki Yazı*, Çev. Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1994.

Towarnicki, Frederic, *Anılar ve Günlükler*, Çev. Zeynep Durukal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.

Samuel Weber, *Upsetting the Set Up: Remarks on Heidegger's Questing After Technics*, MLN, Vol. 104, No. 5, Comparative Literature, 1989.

SCHELLING'İN DİNAMİK DOĞA TASARIMI

Oya Esra BEKTAŞ*

ÖZET

Doğanın Schelling'in felsefesinde oldukça belirleyici bir rolü bulunmaktadır. Felsefesinin merkezine doğayı koyan ve ideal olanı reel olandan türetme girişiminde bulunan Schelling'in, ortaya koyduğu doğa felsefesi aracılığıyla Kartezyen geleneği ve onun bir devamı olarak gördüğü Kant'ın ve Fichte'nin felsefelerini kesintiye uğrattığı ve böylelikle felsefe tarihine farklı bir yön verdiği söylenebilir. Onun doğayı anlamlandırma biçimi tarihsel çizgiden bağımsız olarak ele alındığında da yine ayırt edici bir niteliğe sahiptir. Schelling, çağının felsefi birikimini ve bilimsel gelişmelerini kendinde toplayan, yaşadığı zaman diliminin felsefi ve bilimsel sorunlarına çözüm getirmeye çalışan oldukça kapsamlı bir doğa felsefesi ortaya koymuştur. Döneminin bilim anlayışına damga vuran mekanizm karşısında dinamik bir doğa tasarlamış, doğa ile tin arasında var olduğunu öne sürdüğü mevcut kopukluğu böylelikle aşmaya çalışmıştır.

Anahtar kelimeler: Schelling, özgürlük, doğa, tin, organizma, dinamizm.

(Dynamic Nature Representation of Schelling)

ABSTRACT

The nature has a quite distinctive role in the philosophy of Schelling. It can be considered that Schelling, who has put nature in the centre of philosophy and attempted to derive the ideal from the real, interrupted the Cartesian tradition as well as philosophies of Kant and Fichte, seeming to be the continuation of this tradition to him, and thus gave direction to the history of philosophy. His way of interpreting the nature is also distinctive when it is considered independent from the historical line. Schelling has asserted a quite comprehensive philosophy of nature which collects philosophical accumulation and scientific developments of his age in it and tried to offer solutions for philosophical and scientific problems of the age. He has designed a dynamic nature against the mechanism dominating the scientific understanding of the age and tried to surpass the current disconnection which he has claimed to exist between the nature and spirit.

Key words: Schelling, freedom, nature, spirit, organism, dynamism.

* Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi.

Giriş

Schelling'in bir doğa felsefesi ortaya koyma düşüncesi kendiliğinden ortaya çıkmış değildir. Tübingen'deki eğitim sürecinde aldığı doğa bilimleri dersleri, sonrasında Leipzig'teki çalışmaları sırasında yapmaya fırsat bulduğu doğa okumaları ve Jena'daki çalışmaları, onun doğaya olan ilgisinin uyanmasında önemli bir rol oynamıştır.¹ Tüm okuma ve çalışmalarının bir sonucu olarak Schelling'in zihninde doğanın varlığına ilişkin iki ana problem belirir. İlki, Descartes'a kadar geri götürebileceğimiz, sonrasında Kant ve Fichte ile devam eden düalizm problemi; ikincisi ise, ilki ile iç içe geçen mekanizm problemdir.

Bilindiği gibi Descartes ile başlayan Kartezyen gelenekte zihin ile beden arasında bir bölünmenin varlığından hareket edilir. Bu bölünme Descartesçı düalizimde hiçbir zaman birliğe ulaşmaz, birliğe ulaşmadığı gibi zihin merkeze koyulur. Schelling, bunun felsefe için bir gerileme olduğunu, Thales'in şeylerin doğasındaki en eski ve ilk olanın ne olduğunu sorduğu nesnel tavır karşısında, Descartes'ın zihin için ilk olanın ne olduğunu sorarak öznelğin tutsağı haline geldiğini öne sürmüştür.² Zihin ile beden arasındaki ikilik, Descartes tarafından genişletilerek zihin ile dış dünya arasındaki ayrıma kadar götürülmüş ve bunun bir sonucu olarak doğa, zihinden tümüyle bağımsız, ona yabancı bir şeye dönüşmüştür. Schelling'e göre bize Descartes'tan miras kalan modern Avrupa felsefesinin başlangıçtan itibaren temel hatası da doğayı bu şekilde ikincil kılarak yok saymasıdır.³

Descartes ile birlikte zihin ve doğa arasında başlayan kopukluk, Kant ile birlikte biraz daha genişletilip keskinleştirilerek insan ve doğa arasındaki ayrıma kadar götürülmüş, daha sonrasında Fichte ile birlikte bir daha

¹ Schelling, Tübingen'de matematik ve fizik alanında ordinaryüs olan Christoph Friedrich von Pfleiderer'dan dersler almıştır. Onun doğaya olan ilgisi, 1796'da Leipzig'e gitmesi ile giderek artmıştır. Burada doğa bilimlerine yönelik okumalar için fazlasıyla zaman bulabilmiştir. Buffon, Blumenbach, Kiehmeyer gibi isimlerin teorilerini incelemiş ve fazlasıyla etkilenmiştir. Örneğin Schelling'in bilinci doğanın en yüksek aşaması olarak gördüğü tarihsel bakış açısında Buffon'un *Histoire Naturelle* adlı eseri belirleyici bir rol oynamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ryan J. Foster *The Creativity of Nature: The Genesis of Schelling's Naturphilosophie, 1775-1799*. A Thesis submitted in partial fulfillment of the Degree Doctor of Philosophy, Texas, 2008, s.153-177.

² F.W.J. Schelling, *SWerke*, I,10,3-4. Bundan sonra Schelling'in çalışmalarına yapılacak atıflarda, toplu eserler kullanılacaktır. F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, Karl Friedrich August Schelling (Hrsg.), J.G.Cotta Verlag, Stuttgart, 1859.

³ *SWerke*, I,7,356.

birleşmeyecek bir yarığa dönüşmüştür.⁴ Kant'ın teorik akıl ile pratik akıl arasında yaptığı ayrımın bir sonucu olarak, doğa ile insan arasında meydana gelen uçurum, Fichte tarafından doğanın Ben'in karşısında ona yabancı bir şey olarak koyulması ile sürdürülmüştür.

Kant'ın tasarımlarımızın nesneye karşılık gelip gelmediği şeklindeki sorusunun nesneye karşılık gelen tarafı doğanın ta kendisidir ve Kant'ın sorduğu sorunun yanıtını verebilmek için Schelling'e göre Kartezyen gelenek ile başlayan öznel tavırda bir değişikliğe gidilmesi gerekmektedir. O, bu tavır değişikliğinin işaretlerini ilk dönem yapıtlarından başlayarak yavaş yavaş kuvvetlendirerek verir.⁵ Buna göre eğer tasarımlarımızın nesneye karşılık geldiğini görmek istiyorsak, zihin ile beden, Ben ile dış dünya ya da insan ile doğa arasında baştan beri süregelen bir ayrım olduğunu var saymak yerine, ikisi arasında organik bir bütünlüğün olduğunu göstermemiz gerekir.

Schelling'in doğa tasarımını şekillendirme sürecinde zihnini kurcalayan ikinci problem, daha önce de belirtildiği gibi düalizm ile iç içe geçen mekanizm problemidir. Descartes'ın maddeyi tasarlayış biçiminin bir uzanımı olarak on sekizinci yüzyılda fizik mekanik bir nitelik kazanmış ve zihinden bağımsızlaşan doğa bu andan sonra Newton'un etkisiyle tümüyle mekanik bir yapıya indirgenmiştir. Bilimin sınırları içerisinde doğanın ancak Newton'un öne sürdüğü mekanik yasalarla açıklanacağına yönelik kanının yaygınlaşması, felsefede de doğanın mekanik bir yapıda olup olmadığına ilişkin bir tartışma başlatmış, Schelling bu mekanizm tartışmalarına ortaya koyduğu doğa felsefesi aracılığıyla dahil olmuştur. Ona göre, mekanik yasalar inorganik olan ile organik olan arasındaki devamlılığa olanak tanımamaktadır. Bunun için dinamik bir doğa anlayışına gereksinim vardır.

Düalizm karşısında monizmden, mekanizm karşısında ise dinamizmden yana bir tavır sergileyen Schelling'in, doğayı bu yaklaşımlar üzerinden nasıl şekillendirdiği sonraki başlıklarda daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Transendental Felsefeden Doğa Felsefesine

Schelling'in doğa felsefesi üzerine yapılan çalışmalarda, onun bu konuda hangi düşünürlerden etkilendiğine ilişkin birbirinden farklı pek çok

⁴ Frederick Beiser, *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*, Harvard University Press, Cambridge, 2002, s.471.

⁵ Nihayet Schelling, *Darstellung Meines Systems* ile birlikte artık felsefenin başlangıç noktasının zihin değil doğa olması gerektiğini açıkça ortaya koyar. Bkz. *SWerke*, I,4,129.

görüşün ortaya konulduğunu görüyoruz. Söz konusu çalışmalarda Parmenides'ten Platon'a ve Plotinus'a, Spinoza'dan Leibniz'e ve Kant'a kadar pek çok filozof listede yerini almaktadır. Örneğin Manfred Baum, Schelling'in doğa felsefesinin şekillenmesinde Platon'un belirleyici olduğunu iddia etmektedir.⁶ Jörg Jantzen, Platon'un yanı sıra Kant'ın bu konudaki etkisine dikkat çekmektedir.⁷ Aaron Fellbaum'a göre ise, Kant Schelling'in doğa felsefesi için olumlu ya da olumsuz her zaman belirleyici bir figür olmuş; Schelling kimi zaman Kant'ı keskin bir şekilde eleştirmiş, kimi zamansa doğa anlayışını onun fikirlerini dönüştürüp radikalleştirmek yoluyla şekillendirmiştir.⁸ Frederick Beiser de bu tartışmalara, Kant ve Fichte'nin *transcendental* felsefe gelenekleri göz ardı edildiğinde Schelling'in doğa felsefesinin anlaşılamayacağını öne sürerek katılmaktadır.⁹

Sözü edilen bütün filozofların Schelling üzerindeki etkisi inkar edilmemekle birlikte, Beiser'in iddia ettiği gibi, Schelling'in doğa felsefesini doğru okumak için Kant ve Fichte daima birer çıkış noktası olarak alınmalıdır. Öyle ki, Schelling'in bir doğa felsefesi ortaya koyarken nihai amacı, *transcendental* felsefenin neden olduğu problemlere çözüm bulabilmektir. Bunların başında düalizmi aşarak doğaya realitesini geri kazandırmak ve böylelikle özgürlüğe sistemde yer açmak gelmektedir. O, doğa felsefesi yoluyla doğa ve insan ya da doğa ve tin arasındaki birlikteliği ortaya koyarak özgürlüğü sisteminin merkezine yerleştirmeye çalışmaktadır.¹⁰

Düalizmin sorumlusunun Descartes olduğuna işaret eden Schelling'e göre onun bu problemi aşamamasının nedeni, iki karşıt ilke olarak kabul ettiği düşünce ve uzamın varlığından hareket etmesi değil, bu ilkelerden yola çıkarak zihin ve beden farklı niteliklerde olduğunu varsaymasıdır. Descartes'a göre ideal bir yapıda olan zihin, maddi ilkelerle açıklanamaz.

⁶Manfred Baum, *The Beginnings of Schelling's Philosophy of Nature*, Sally Sedgwick (ed.), *The Reception of Kant's Critical Philosophy, Fichte, Schelling and Hegel*, Cambridge University Press, New York, 2000, s.199.

⁷Jörg Jantzen, *Die Philosophie der Natur*, Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.), F.W.J. Schelling, Metzler Verlag, Weimar, 1998, s.82.

⁸Aaron Fellbaum, Kants Organismusbegriff und seine Transformation in der Naturphilosophie F. W. J. Schellings, *Archiv für Begriffsgeschichte*, Vol. 47 (2005), s.216.

⁹Frederick Beiser, *a.g.e.*, s.509-510.

¹⁰O, doğa ve tin arasındaki bu birlikteliği doğanın görülür tin, tinin görülmeyen doğa olduğunu (*SWerke*, I,2,56) ya da tinimizin tarihini yeniden bulmamız için dış dünyanın içimizde uyumakta olduğunu söyleyerek vurgulamaya çalışmaktadır. (*SWerke*, I,1,383).

Çünkü düşünce elle tutulur, gözle görülür bir şey değildir.¹¹ Bu yaklaşımının bir sonucu olarak o, zihin ile zihin dışında var olanlar arasındaki etkileşimin nasıl gerçekleştiğine yönelik mantıklı bir açıklama getirememiş ve zihin doğadan yalıtılmıştır.¹²

Descartes'ın yol açtığı, modern felsefeye damgasını vuran düalizm problemi, Kant tarafından aşılmaya çalışılsa da bu olanaklı olmamış; tersine Kant, ortaya koyduğu *transcendental* yöntem ile düalizmi daha da derinleştirmiştir. Kant, teorik aklın sınırları içinde her ne kadar özgür olduğumuzu varsaysak da bunu kesin olarak bilemeyeceğimizi öne sürmektedir. Ona göre özgürlüğümüzün garantisi yalnızca ve yalnızca pratik akıldır.¹³ Kant özgürlüğü bu şekilde pratik akla yükleyerek insan ile doğa arasındaki bütünlüğü ortadan kaldırmış ve bunun bir sonucu olarak onun felsefesinde insanın nasıl olup da doğanın bir parçası olduğu açıklanamaz hale gelmiştir.

Schelling'e göre doğa ile insan birbirinden uzaklaştırıldığında doğanın kendisi bizim için bir bilinemeze dönüşmekte, onun hakkında bildiğimiz tek şey, deneyimlerimden ibaret olmaktadır. O, Kant'ın izlediği yolun bize doğal olarak dış dünyanın bilgisini veremediğini söyler. Fakat bu, ona göre doğanın bilinemeceği anlamına gelmemektedir. Doğayı bilmek istiyorsak Kant'ın varsaydığının tersine zihin ile dış dünya arasındaki kopukluğun olmadığı gösterilmeli, aradaki birlik gözler önüne serilmelidir. Bunun için bilincin tarihinin, en üst seviyesi olduğu doğa aracılığıyla aydınlatılması gerekmektedir. Bu yaklaşım tarzı, Beiser'in de vurguladığı gibi Kartezyen geleneğin tersine çevrilmesidir.¹⁴

Schelling, doğanın yok sayılarak tinin ondan koparılması noktasında Kant'ın yanı sıra Fichte ile de bir hesaplaşmaya girmektedir. Onun felsefesinde doğanın varlığa gelişi bir anlamda bu hesaplaşma ve bunun getirdiği kopuşla paralellik göstermekte; ortaya koyduğu doğa tasarımı, Schelling'i Fichteci çizgiden ayırmaktadır.¹⁵ Schelling'e göre Fichte'nin

¹¹ Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul, 1998, s.62.

¹² *SWerke*, I,10,26.

¹³ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Wilhelm Weischedel (Hrsg.), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974, A174, A175-176.

¹⁴ Frederick Beiser, *a.g.e.*, s.471.

¹⁵ Dolayısıyla Schelling'in idealizme bağlı olduğu sürece Fichte'ye bağlı kaldığını söylemek aynı zamanda *Naturphilosophie*'nin *Wissenschaftlehre*'ye önceliğini göz ardı etmek anlamına gelecektir. Bu nedenle iki filozof arasındaki düşünsel ayrılığın temelini Schelling'in idealizme dayalı ortaya koyduğu doğanın varlığında aramak gerekir. Reel doğa Schelling için hala ideal bir nitelik taşır ki, bu yüzden Schelling'in

düalizminin kaynağında, onun felsefesinde bir hayalet gibi gezinen “kendinde şey” bulunmaktadır. Fichte, egonun kabulü dışında bir dış dünyanın, dolayısıyla egonun bilmesinin dışında bir doğa bilgisinin söz konusu olmadığını söyleyerek doğaya ilişkin bilgimizi ego ile sınırlamakta, böylelikle kendinde şeyin varlığını onaylamaya devam ederek düalizmi sürdürmektedir.¹⁶ Bunun önüne geçebilmek için başlangıç noktasının ego değil de doğanın kendisi olması gerektiğini ileri süren Schelling'in Fichte ile olan ve 1797 yılında *Ideen* ile birlikte gün yüzüne çıkan uzlaşmazlığı, doğanın merkeze alındığı *Mutlak İdealizm Sistemi* ile birlikte doruk noktasına ulaşmıştır. Fichte ile kopuşun nihai noktası, 1801 yılında Schelling'in *Darstellung*'u yayınlaması olarak kabul edilir. Burada artık *Wissenschaftlehre*, *Naturphilosophie* karşısında açık bir şekilde ikincil konuma düşmekte ve Fichte ile Schelling'in düşünsel uzlaşıları bir daha geri döndürülemez biçimde sona ermektedir.

Schelling için mutlak idealizm sistemi, özne ve nesnenin ya da ideal ve reel olanın basit bir özdeşliği olmayıp, özdeşlik ve ayrımın özdeşliğidir. Burada söz konusu olan, doğanın özdeşliğidir ve tin doğanın bu özdeşliğinin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu düşünce biçimi aslında Fichte'nin sisteminin de bir tersine çevrilmesidir. Çünkü tinin doğanın bir parçası olduğu bir ilk felsefe, Schelling'e göre Fichte'nin varsaydığı gibi artık *Wissenschaftlehre* değil, *Naturphilosophie* olacaktır.¹⁷ Schelling *Naturphilosophie*'nin bu önceliğini şu sözleri ile bir kez daha ortaya koymaktadır: “Bir doğa idealizmi

sisteminin adı reel idealizm, bir başka ifade ile mutlak idealizmdir ve mutlak idealizmin merkezinde *Naturphilosophie* bulunmaktadır.

¹⁶ *SWerke*, I, 6,144-145.

¹⁷ Doğanın varlığına yönelik vurgunun tonu zaman ilerledikçe artmış ve Fichte ile Schelling'i düşünsel anlamda sonsuza dek bir araya getiremeyecek bir kopuş ortaya çıkarmıştır. Fuhmann'a göre Schelling'in Fichte'den kopuşu 1800 yılında başlar ve 1802'ye kadar gecikmeli bir şekilde devam eder. Fuhmann 1800 yılında belirginleşen bu kopuşu, özellikle Schelling'in kendi doğa felsefesini, doğanın idealistik bir açıklaması olarak değil, idealizmin fizik açıklaması olarak betimlemesine (*SWerke*, I,4,76) dayandırır. Daha sonra 1801 ve 1802 yıllarında Schelling'in yayınladığı iki eserinin başlığını “*Benim Sistemim*” şeklinde sunmasına gönderme yapar. F.W.J. Schelling, *Briefe und Dokumente Band I, 1775-1809*, Horst Fuhrmans (Hrsg.), H. Bouvier u Co. Verlag, Bonn,1962. ss.217-227. Fuhmann'ın öne sürdüğü tarih aralığı, Schelling'in mutlak idealizmi temellendirdiği yılları kapsar ve mutlak idealizm sistemi Fichte'nin öznel idealizmine karşıt olduğu için Fuhrmann'ın yaptığı tespit bu anlamda doğrudur. Fakat kopuşun belirginleşmesi bu yıllara denk gelse de izleri daha önceki yıllara, hatta 1797'ye, yani *Ideen*'in yayımlandığı tarihe kadar geri götürülebilir.

bir de Ben idealizmi vardır. Benim için ilki orijinal, ikincisi türetilmiştir.”¹⁸ Schelling bu doğrultuda *Naturphilosophie* aracılığıyla Ben’i doğadan türetmeyi amaçlayarak bir anlamda *transcendental* felsefe geleneğini sonlandırmaktadır.

Doğa Felsefesi (*Naturphilosophie*)

Alison Stone, doğa felsefesinin (*Naturphilosophie*) on dokuzuncu yüzyıl sonlarına doğru popülerliğini yitirmeden hemen önce doğa çalışmaları alanında çok sayıda filozof, bilim adamı ve yazar tarafından ele alınan farklı bir yaklaşım olduğunu, doğa felsefesi idesinin genel olarak 1790’lı yılların sonuna doğru post Kantçı ve Erken Romantikler tarafından ortaya atıldığını, Alman idealist filozofları arasında ise bu ideyi ilk ve en etkili şekilde ortaya koyanın Schelling olduğunu öne sürmektedir.¹⁹ Onun bu iddiasında haklılık payı bulunmaktadır. Çünkü Schelling’in felsefesinin bütünü göz önünde bulundurulduğunda onun *Naturphilosophie*’yi felsefesinin merkezine, doğayı da varlığın merkezine yerleştirdiği açıkça görülür.

Schelling’in *Naturphilosophie* yoluyla bir doğa tasarımı ortaya koymaktaki amaçlarından biri, doğanın temelini oluşturan ilkeleri belirlemektir. Dolayısıyla onun doğa felsefesi, doğadaki tek tek olgularla ve bunlar arasındaki ikincil ilişkileri ortaya koymakla meşgul olan empirik bilimlerden keskin bir şekilde ayrılmaktadır. Schelling, bunun yanı sıra doğayı bir ürün olarak değil üretim olarak görmekle ve kavramı doğaya dahil edip onu reel bir şey olarak ele almakla empirik bilimlerin yanı sıra Kant ile de arasına mesafe koymaktadır.

Reinhard Heckmann, Schelling’in *Naturphilosophie*’sini empirik yöntemlere dayalı doğa bilimlerinden ve Kant’ın doğa felsefesinden ayırt etmek için her birinin sorduğu sorulardan hareket etmektedir. Ona göre doğa bilimleri şeylerin nasıl olanaklı olduğunu sorarken, Kant şeylerin deneyiminin genel olarak nasıl olanaklı olduğunu sormaktadır. Oysa Schelling epistemolojik bakış açısını aşarak tinin doğadan nasıl ortaya çıktığını araştırmaktadır.²⁰ Heckmann’ın vurguladığı gibi, Schelling’in amacı

¹⁸ Swerke, I, 4,84.

¹⁹ Alison Stone, *Philosophy of Nature*, Michael N. Forster (ed.), Kristin Gjesdal (ed.), *The Oxford Handbook of German Philosophy in the Nineteenth Century*, Oxford University Press, Oxford, 2015, s.319.

²⁰ Reinhard Heckmann, *Natur-Geist-Identität. Die Aktualität von Schellings Naturphilosophie Hinblick auf das moderne evolutionäre Weltbild*, Reinhard Heckmann, Hermann Krings, Rudolf N. Meyer (Hrsg.), *Natur und Subjektivität Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling*, Referate, Voten

bizim dışımızda bir dünyanın olanaklılığını gösterebilmektir.²¹ Öyle ki, *Vom Ich*'te Kant'ın sorusunun şu şekilde formüle edilebileceğine dikkat çeker: "Mutlak Ben nasıl olup da kendi dışına çıkarak kendini kendi karşısına bir Ben-olmayan olarak koyar? O, bu sorunun, dışarıda neden görülür bir dünyanın olduğu sorusuna eşdeğer olduğunu öne sürmekte²² ve bu soru yoluyla doğa bilimleri ile Kant'ın bilinebilir doğa varsayımına karşı var olan bir doğa iddiası ile ortaya çıkmakta ve bu var olanın zeminini bulmaya çalışmaktadır.

Heckmann'ın sorularından hareketle, Schelling'in bir *Naturphilosophie* ortaya koyma çabasının arkasında nasıl bir güdünün olduğunu daha ayrıntılı bir şekilde açıklamak olanaklıdır. Schelling'e göre doğa, salt empirik verilere dayalı olarak değil, empirik verilerin teorik bir temele dayandırılması ile anlaşılır hale gelir. Schelling, bu bağlamda *Ideen*'de, *Naturphilosophie* ile empirik bilimler arasındaki ayrıma dikkat çekmekte ve empirik bilimlerin fenomenal dünyanın yasalarını ortaya koyarken doğanın temelinde yer alan güçlerin özüne ilişkin açıklamalar yapmakta başarısızlığa uğradığını öne sürmektedir.²³ *Erster Entwurf*'ta da yine empirik bilimler ile *Naturphilosophie* arasındaki ayrıma işaret etmektedir. Ona göre empirik bilimler bireysel varlıkları inceler ve doğayı parçalar halinde ele alır. Oysa *Naturphilosophie*'nin sınırları içinde doğa bir bütündür ve salt empirik yöntemlerle açıklanamaz. Doğa bilimlerinin kullandığı empirik yöntemlerle tikel açıklamalar yapılabilir, fakat o şeyin neden olduğunun açıklamasına ulaşamaz. Bu ilk nedenlere erişmek için, aynı zamanda empirik bilimlere yol gösteren bir doğa felsefesine gereksinimimiz vardır. Çünkü empirik bilme dünyayı heterojen disiplinlere ayırarak açıklamaya çalışırken felsefe dünyanın kökensel bütünlüğünü korumaya çalışır; deneyimin olanaklı nesnesi ile değil, evrenin spekülasyon kavramı ile meşgul olur.²⁴

Burada bir noktayı açıkça ortaya koymak gerekir. Schelling açısından *Naturphilosophie* ile empirik bilimler birbirinin karşısında duran ve birbirini yok etmeye çalışan iki alan gibi görülmemelidir. Schelling'in zamanının pozitif bilimlerini eleştirmesinin temelinde doğa bilimlerinin yok sayılması

und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung, Friedrich Frommann Verlag, Zürich, 1983, s.291.

²¹ Empirik bilimler, tek tek nesnelere alıp onların nasıl olanaklı olduğunu sorarken, Schelling doğayı bir bütün olarak ele almakta ve onun olanaklılığının koşullarını araştırmaktadır. Bu anlamda aralarında önemli bir fark bulunmaktadır.

²² *SWerke*, I,1,175.

²³ *SWerke*, I,2,213.

²⁴ Reinhard Heckmann, *a.g.e.*, s.296.

değil, Heckmann'ın da doğru bir şekilde tespit ettiği gibi, amaçsızca varlığını sürdüren empirizmin eleştirel bir düzeltmesi bulunmaktadır.²⁵ Schelling'in burada vurgulamaya çalıştığı şey, tıpkı Kant'ın bilme sürecinin deneye başlasa da onunla sürdürülemeyeceğini vurgulaması gibi, doğa incelemesine empirik yöntemlerle başlansa dahi bu yöntemler sonucunda doğa felsefesinin ilkelerine ulaşamayacağıdır. Bu, bir doğa felsefesi yapma yolunda sadece zorunlu bir başlangıçtır.²⁶

Schelling'e göre empirik yöntem ve empirik veriler göz ardı edilerek ne bilim yapılabilir ne de bir doğa felsefesi ortaya konulabilir. Hatta empirik bilimlerin konusu olan bireysel varlıklar, *Naturphilosophie*'nin konusu olan koşulsuzun birer rengidir²⁷ve vazgeçilmezdir. Schelling deneyimin doğa felsefesinin yapılandırılmasında ne kadar önemli olduğunu bir de şu şekilde vurgular: Yalnızca bunu ya da diğerini değil, aksine aslında genel olarak deneyimle ilgili olandan ve deneyim aracılığıyla edindiklerimizden başka bir şey bilemeyiz. Bizim tüm bilgimiz birer deneyim önermesidir²⁸ ve doğa felsefesi doğaya ilişkin mutlak ilkelere dayansa da, kaynağını doğadaki fenomenlerden aldığı için, onlarla uyumadığında ya da onlar tarafından yanlışlandığında geçerliliğini yitirecektir.²⁹

Schelling'in empirik verilerin ve yöntemin araştırmada ne kadar önemli olduğunu göstermesi anlamında fizik vurgusunu yapması da dikkate değerdir.³⁰ Ona göre *Naturphilosophie* fizikten başka bir şey değildir, o sadece spekülasyon fiziktir.³¹ Spekülasyon bir fiziktir,³² çünkü fiziğin verilerinden

²⁵ Reinhard Heckmann, *Vorwort, Die Naturphilosophie Schellings – Eine Alternative zu Szientismus und Irrationalität?*, Reinhard Heckmann, Hermann Krings, Rudolf N. Meyer (Hrsg.), *Natur und Subjektivität Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling, Referate, Voten und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung, Friedrich Frommann Verlag, Zürich, 1983, s.7-11.*

²⁶ *SWerke*, I, 3, 278.

²⁷ *SWerke*, I, 3, 12.

²⁸ *SWerke*, I, 3, 278.

²⁹ *SWerke*, I, 3, 277.

³⁰ Fiziğin tarihçesine baktığımızda neredeyse on dokuzuncu yüzyıla kadar onun doğa bilimleri ile özdeş kabul edildiğini görürüz. Kimyadan, astronomiye ve hatta farmakolojiye kadar pek çok alan fizik biliminin içinde yer alıyordu. Bu yüzden Rudolf W. Meyer'in de vurguladığı gibi Schelling'in *Naturphilosophie*'yi fizik olarak adlandırması o günün koşulları düşünüldüğünde hiç de şaşırtıcı değildir. Rudolf W. Meyer, *Zum Begriff der spekulativen Physik bei Schelling*, Reinhard Heckmann, Hermann Krings, Rudolf N. Meyer (Hrsg.), *Natur und Subjektivität Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling, Referate, Voten und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung, Friedrich Frommann Verlag, Zürich, 1983, s.136.*

³¹ *SWerke*, I, 3, 274.

hareket eder, elde edilen verilerden yola çıkarak fiziğin kavram ve ilkelerinin teorisini ortaya koyar, bu yüzden de spekülâtif bir nitelik taşır. Schelling'in spekülâtif fizik ifadesini, *Naturphilosophie*'nin metafizik bir girişim olmadığını göstermek için özellikle kullandığı söylenebilir.³³ Spekülâtif fiziğin ilk hedeflerinden biri maddenin kendisinin değil fakat kavramının türetilmesidir.³⁴ Schelling'e göre dış dünyayı ve daha özde maddeyi anlaşılır kılabilmek için iki olası yol bulunmaktadır. Bunlardan ilki madde kavramından başlayıp onun uzayda yer kaplaması gibi olanaklılığının koşullarını ortaya koymaktır ki, bu analitik yöntemdir. Bu bize yalnızca mantıksal olanı sunar. Ona göre bunun ötesine geçmeli ve madde kavramının kendisinden başlamak yerine sentetik yöntemi kullanarak maddenin olanaklılığının koşulları olan temel prensiplerden başlayıp kavramın kendisini bu prensipler aracılığıyla türetmeliyiz.³⁵ Kant'ın kullandığı analitik yöntemi doğanın metafiziği olarak nitelendiren Schelling, buna karşılık kendi kullandığı sentetik yöntemin, doğanın organik yapılandırmasını sağladığı ve onu sabit, değişmeyen bir öz saymadığı için bir metafizik olmayıp *transendental* bir nitelik taşıdığını iddia etmektedir.³⁶

Heckmann'ın daha önce vurguladığı epistemolojinin sınırlarını aşıp tinin doğada nasıl ortaya çıktığını göstermenin ve dolayısıyla düalizmi geride bırakmanın yolu sentetik yöntemdir. *Naturphilosophie* söz konusu olduğunda Schelling'in bir diğer amacı, doğadaki mevcut temel güçlerin olanaklılığı ve bu güçler aracılığıyla en basit varoluştan en yüksek organizmaya ve oradan da insana kadar devam eden geçişliliği açıklamaktır.³⁷ Mekanizmden dinamizme doğru yükselen doğa tasarımının olanağı da sentetik yöntemle dayalı bu açıklamada yatmaktadır.

³² Schelling bu fiziği aynı zamanda *Weltseele*'nin de alt başlığı olarak koyduğu yüksek fizik olarak betimlemektedir. Çünkü burada yapılan, organik ve inorganik doğanın dinamik bir birlik oluşturacak şekilde yapılandırılmasıdır *SWerke*, I,3,322.

³³ Frederick Beiser, bunun tam tersi bir iddia ortaya atarak Schelling'in 1706-1800 yılları arasında tam anlamıyla bir metafizikçi olduğunu öne sürer ki, bu yıllar tam da Schelling'in *Naturphilosophie*'yi şekillendirdiği yıllardır. Beiser'e göre doğanın temel güçlerini bulmaya çalışan birini, olsa olsa metafizikçi olarak nitelendirebiliriz. *A.g.e.*, s.467.

³⁴ *SWerke*, I,3,284.

³⁵ *SWerke*, I,2,214.

³⁶ *SWerke*, I,3,99.

³⁷ Bu açıklama aynı zamanda zorunlu bir düzen ve dinamik bir düzeyde güçlerden yola çıkılarak kavramın türetilmesidir Franz Joseph Wetz, *Friedrich W.J.Schelling zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 1996, s.54-55.

Mekanizmden Dinamizme

Schelling'in doğa felsefesinin 1797-1801 yılları arasında şekillendiği görülür. Bu süreç, 1797'de *Ideen* ile başlayıp 1801'de *Darstellung*'un yayımlanması ile zirveye ulaşır. *Ideen* bu anlamda doğanın Schelling tarafından araçsallıktan çıkarılmasının, bir başka ifade ile mekanizme meydan okuyuşun ilk adımıdır. *Ideen*'de o, amacının felsefeyi doğa bilimlerine uygulamak ya da bir doğa bilimi ortaya koymak değil, doğa bilimlerini felsefi düzeye ulaştırmak olduğundan söz eder.³⁸ Schelling'in *Naturphilosophie* yoluyla ne yapmak istediğine, yine *Ideen*'de ortaya koyduğu, felsefenin genel işlev ve ilgisinin ne olduğuna ilişkin dolaylı yanıt aracılığıyla ulaşılır. Buna göre insan kendini dış dünyanın karşısına koyar koymaz felsefenin ilk adımı ortaya çıkmış olur. Felsefe tüm kökensel ayrımları varsaymalıdır; böyle olmazsa felsefe yapamayız. Her ayırım bir refleksiyonu doğurur. Refleksiyonda kavram imgeden, nesne sezgiden ve en sonunda nesne kendisinden ayrılır. Felsefe bu ayrımla başlasa da yine felsefe aracılığıyla bu ayırımın üstesinden gelinmelidir. Dolayısıyla aslında ayırım felsefe için amaç değil araçtır.³⁹ İstenilen şey ayırım değil, bütünlüktür. Manfred Frank, Schelling'in felsefesini özetlerken, onun düşüncesinin temelinde varlığın refleksiyona indirgenemeyeceği kabulünün bulunduğunu öne sürmektedir.⁴⁰ Bu çıkarımdan hareketle Schelling'in *Naturphilosophie* aracılığıyla refleksiyonu dışarıda bırakarak doğa ve tin arasındaki ikiliği ortadan kaldırıp ayrımları birliğe ulaştırma amacını taşıdığı ve bunu da dinamizm aracılığıyla yapmaya çalıştığı söylenebilir.⁴¹ Bu bağlamda doğa ile tin arasındaki bu birliği sağlamanın dinamik bir doğa tasarımı ile olanaklı olduğunu düşünen Schelling, doğa felsefesini, genel olarak doğa bilimlerinin değil fakat döneminin mekanik fizik adı altında ele alınan doğa bilimlerinin ayrıntılı bir eleştirisi üzerine kurar.

Descartes felsefesinin etkisi ile oluşan mekanik bilim anlayışına yönelttiği eleştirilerin hedefinde Newton ve Le Sage bulunmaktadır. Bilindiği gibi Descartes'ın ortaya koyduğu tasarımda madde uzunluk, genişlik ve derinliğe sahiptir.⁴² Bunun yanı sıra Descartes'ın doğanın birinci yasası dediği, her şeyin bir başka şey onu etkilemediği sürece bulunduğu

³⁸ *SWerke*, I,2,6.

³⁹ *SWerke*, I,2,13-14.

⁴⁰ Manfred Frank, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1985, S.8.

⁴¹ Reinhard Heckmann, *Natur-Geist-Identität. Die Aktualität von Schellings Naturphilosophie Hinblick auf das moderne evolutionäre Weltbild*, s.299.

⁴² Rene Descartes, *a.g.e.* s.111.

durumda kalmasının bir sonucu olarak madde statik bir yapı kazanmakta, ancak bir başka etkinin varlığı ile hareket edebilmektedir.⁴³ Descartes gibi Newton da maddeyi eylemsizlik yasasına başvurarak bir dış etki aracılığıyla hareket ettirilebilen bir şey olarak nitelendirmekte, bu yüzden de fizik mekanik bir yapıya bürünmektedir. Schelling'e göre Newton'un öne sürdüğü mutlak eylemsizlik içi boş bir kavramdır. Cisimlerdeki hareketin kaynağı da, Le Sage'in savunduğu gibi atom parçacıkları değildir. Hareketi sağlayan unsur, doğadaki karşıt güçlerdir. Atom parçacıklarını esas aldığımızda hareketin kendisini gösterebilsek dahi onun kaynağını açıklayamayız. Oysa asıl önemli olan bu kaynağı ortaya koyabilmektir. Bu da ancak sözü edilen güçlerin maddeye içsel olduğunun kabulü ile olanaklıdır.⁴⁴

Schelling'in mekanizm eleştirisi, onu tümüyle doğa sisteminin dışına attığı anlamına gelmemektedir. O, mekanizmi yok saymaz, Kant'a benzer şekilde doğayı açıklamada bir başlangıç olarak görür. Kant'tan farkı ise mekanizm ile dinamizm arasında potansiyel bir bağ olduğunu varsaymasıdır.⁴⁵ Mekanizmi negatif bir organizma olarak nitelendiren Schelling'e göre, organizma mekanizmayı, tıpkı pozitif olanın negatif olanı öncelediği gibi önceler. Nerede organizma varsa orada bir mekanizmden söz edilebilir ama tersi kabul edilemez.⁴⁶ Çünkü mekanik olandan organik olana geçtiğimizde ilişki biçimlerinin de dönüştüğünü görürüz. Organik doğaya adım atar atmaz bizim için neden ve sonuç ilişkileri sona erer. Organik olan kendi nedenini kendinde taşır. O, hem kendi kendinin nedeni hem de sonucudur; yani üretilen ile üreten aynıdır.⁴⁷ Schelling bu organizma tanımını doğrudan Kant'tan alarak doğa felsefesine dahil etmiştir.⁴⁸

Schelling organizmayı ele alış biçimi bakımından Kant ile uzlaşa içinde olsa da, kendi dinamik doğa anlayışının Kant'inkinden farklı olduğunu iddia etmektedir. Kant'ın organizmanın sahip olduğu özelliği düzenleyici bir unsur olarak koymasına karşı çıkararak doğanın kurucu, üretici bir nitelik

⁴³ *A.g.e.*, s.132.

⁴⁴ *SWerke*, I,2,205-206.

⁴⁵ *SWerke*, I,2,54.

⁴⁶ *SWerke*, I,2,349.

⁴⁷ *SWerke*, I,2,40.

⁴⁸ Bilindiği gibi Kant doğada var olan şeylerin yalnızca mekanik doğa yasaları ile açıklanamayacağını ileri sürmekte ve dinamik bir doğa tasarlamaktadır. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Wilhelm Weischedel (Hrsg.), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974, B338, A334. O, bu tasarımda doğayı neden ve sonucu kendinde olan organik bir varlık olarak ele almaktadır. *A.g.e.*, B293, A289.

taşıdığını öne sürmektedir.⁴⁹ Bu, şu anlama gelmektedir: Doğaya Kant'ın yaptığı gibi varsayımsal olarak yaklaşım doğanın kendinde böyle bir ilke varmış gibi düşünemeyiz. Çünkü bu ilke zaten doğada reel olarak vardır, doğanın kendisine içseldir.⁵⁰ Doğadaki amaçlılığı reel olarak yapılandırın ve doğayı üretici olarak gören Schelling, Kant'ın dinamizmi ile kendi dinamizmi arasındaki farklılığı, bu bağlamda iki kavram üzerinden ortaya koymaya çalışır: Dinamik fizik⁵¹ ve dinamik atomizm.⁵² Bu iki kavram grubundan ilkinin Kant'ın dinamik doğa anlayışını, ikincisinin ise kendi dinamik doğa anlayışını temsil ettiğini öne süren Schelling'e göre, Kant bir ürün olarak gördüğü doğayı, daha özelde ise maddeyi güçlerin etkileşimi aracılığıyla yapılandırarak dinamik bir yaklaşım sergilemekle beraber, ürünü onu oluşturan unsurlara öncelediği için klasik fizik anlayışının ötesine geçememiştir.⁵³ Oysa Schelling için doğa üreticidir, hatta o, üretimin kendisidir,⁵⁴ bir başka ifade ile kendinde edimselliktir.⁵⁵ Üretici doğada, doğayı oluşturan unsurlar daima ürünün kendisini önceler.

Schelling, doğa bilimlerinin ve Kant'ın ürün olarak ele aldığı doğa karşısında doğayı üretim olarak ortaya koyarken aslında doğrudan Spinoza'nın yaptığı üretici doğa (Natura Naturans) ve üretilen doğa (Natura Naturata) şeklindeki ayrıma başvurmakta ve doğayı ele aldığı felsefesini de bu bağlamda fiziğin Spinozacılığı olarak adlandırmaktadır.⁵⁶ Fiziğin Spinozacılığı'nın Spinoza'nın sisteminden farkı ise, Schelling'in etkinlik olarak ele aldığı doğayı üretici değil üretim olarak görmesi ve "Özne olarak Doğa" şeklinde nitelendirmesi, bunun karşısında ürün olan doğayı "Nesne olarak Doğa" şeklinde betimlemesidir.⁵⁷ Oysa Spinoza için gerek üretici gerekse ürün olan doğa bir nesnedir ve ölüdür, dolayısıyla doğanın tümü statik bir yapıya sahiptir.⁵⁸

⁴⁹ Andrew Bowie'ye göre Kant, Newtoncu mekanizmi aşmak ve doğadaki dinamizmi açıklamak için doğadaki amaçlılığa vurgu yapmaktadır. Bowie, Kant'ın öne sürdüğü organizmadaki söz konusu amaçlılık için de refleksiyon kaçınılmaz olduğunu savunmaktadır. Bkz. Andrew Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy, An Introduction*, Routledge Press, London, 1993, s.32.

⁵⁰ *SWerke*, I,2,3.

⁵¹ *SWerke*, I,3,280-281; I,4,82.

⁵² *SWerke*, I,3,293.

⁵³ *SWerke*, I,3,101.

⁵⁴ *SWerke*, I,3,287.

⁵⁵ *SWerke*, I,3,19.

⁵⁶ *SWerke*, I,3,273.

⁵⁷ *SWerke*, I,3,284.

⁵⁸ Schelling'e göre koşulsuz olan bir şeyi koşullu bir şey yoluyla ifade edemeyiz. Nesne koşullu bir şeydir ve bize mutlak ve dolayısıyla koşulsuz olan doğanın

Naturphilosophie içerisinde doğanın koşulsuz olduğunu, dolayısıyla da şeyleştirilemeyeceğini öne süren Schelling'in doğadan kastı, şeylerin toplamı olan bir doğa değil, güçlerin etkinliğinin ürünü olan doğadır. Edimsel olan tinsel doğaya dinamik yapısını kazandıran, doğaya içsel olan güçlerdir. Schelling, *Weltseele*'de felsefi doğa öğretisi olarak nitelendirdiği *Naturphilosophie*'yi bütün bir doğanın kutupluluk üzerine kurulu olduğu düşüncesi üzerinde yükseltmekte ve bu kutupluluğu Kant gibi pozitif ve negatif güçler üzerinden açıklamaktadır.⁵⁹

Kant'ı izleyerek söz konusu güçleri itme ve çekme gücü olarak tanımlayan Schelling'in, mekanizmden dinamizme geçişin, güçlerin maddenin dışında değil de ona içsel olduğunun gösterilmesi ile olanaklılık kazandığı iddiasına gelince, bu, Kant'ın varsayımının tam tersi bir iddiadır. Kant her değişimin bir nedeni olduğunu ve maddedeki tüm değişimlerin dışsal bir neden aracılığıyla gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Bu, maddenin kendi içinde bir canlılık barındırmadığı anlamına gelmektedir. Çünkü Kant'a göre yaşam, tözün kendini sahip olduğu içsel bir ilkeye göre belirleme kapasitesidir.⁶⁰ Söz konusu güçlerin olduğu yerde Kant'a göre yaşam vardır, ama madde belirtildiği gibi yaşam içermez. Oysa Schelling'e göre yaşam maddenin en alt basamağı olduğu inorganik doğadan başlayarak bütün varlıkların temel niteliğidir. Çünkü böyle olmazsa doğanın bütünlüğünden bahsedemeyiz.

Schelling'in benzer bir eleştiriyi *Ideen*'de Newton'a da yönelttiğini görüyoruz. Newton'un maddenin itme gücünden ya da her iki gücün varlığından bağımsız olarak var olduğu iddiasına karşı o, maddenin bu güçler yoluyla olanaklı olabildiğini, hatta maddenin bu güçlerin ta kendisi olduğunu iddia etmektedir.⁶¹ O, söz konusu güçleri maddenin kendisi ile özdeşleştirirken⁶² aynı zamanda maddenin gerçekliğinin olanaklılığının koşulları olarak betimlemektedir.⁶³ Bu güçlerin maddeyle özdeşleştirilmesi,

kendisini veremez. Koşulsuz olan bu yüzden özne olmalıdır. *SWerke*, I,1,166. Schelling'in erken dönem çalışmalarında karşımıza mutlak Ben ile özdeş olarak çıkan bu özne, *Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* ile birlikte öznelliğini yitirmeksizin Mutlak olana dönüşür ve doğanın tinselleştirilmesi için zemin hazırlar.

⁵⁹ *SWerke*, I,2,460.

⁶⁰ I. Kant, *Schriften zur Naturphilosophie, Werkausgabe Band XI*, Wilhelm Weischedel (Hrsg.), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2014, A120.

⁶¹ *SWerke*, I,2,192.

⁶² *SWerke*, I,2,231.

⁶³ *SWerke*, I,2,195. Schelling'in bu güçleri maddenin olanaklılığının koşulları olarak nitelendirmesinden yola çıkan Jörg Jantzen, Schelling'in söz konusu güçleri maddenin içsel, kendine ait, kendi içinde taşıdığı özellikleri olarak kabul etmediğini,

maddenin ve doğanın hareketinin kaynağını kendinde taşıması anlamına gelir ki, bu mekanik fiziğin iddiasının tümüyle alt üst edilmesidir.

Kant'ın maddenin uzayı uzanımı ile değil sahip olduğu hareketin de kaynağı olan kökensel güçler yoluyla doldurduğu şeklindeki düşüncesini⁶⁴ önce *Ideen*'de, daha sonra da *Weltseele*'de onaylayan Schelling, her iki gücün de maddenin ve hareketin kaynağı olmak bakımından zorunlu olduğunu öne sürmekte ve bu noktada Newton üzerinden yine bir mekanizm eleştirisi ortaya koymaktadır. Newton'un bu iki güçten yalnızca negatif olanı, yani çekme gücünü aldığını, pozitif olanı, yani itme gücünü ise zaman zaman bilimsel bir kurgu olarak gördüğünü ve onu yalnızca fenomenleri yasaya indirgemek için kullandığını öne sürmektedir.⁶⁵ Oysa ona göre her iki güçten biri olmaksızın diğzerinin etkin olması mümkün değildir.⁶⁶ Yalnızca birinin varsayıldığı durumda sonuç kaçınılmaz olarak mekanizm olacaktır. Çünkü neden ve sonucun geçişliliği ortadan kalkacak, fizik lineer bir çizgide yapılmaya çalışılacaktır. Aslında Schelling'in mekanizmde tek yönlü olan nedenden sonuca giden süreci iki gücün eşit etkinliğini varsayarak tersine çevirdiği söylenebilir. O, neden ve sonucun birbirine geçişli olduğunu, doğanın bu yolla devinim kazanıp dinamik bir yapıya kavuştuğunu göstermeye çalışmaktadır. Üstelik Schelling'in doğa felsefesinde bu dinamizm tek yönlü bir çizgi izlemeyip yaşama doğru evrildiği için, doğa son noktada bize özgürlüğümüzü geri getirmektedir.

Schelling'in doğadaki her varlığın hareketinin kaynağını kendinde taşıdığı düşüncesi, doğanın nasıl olup da canlı bir organizma olduğunun yanıtını kendi içinde taşımakta ve mekanik doğa anlayışının tam karşısında Leibnizci bir tutum olarak karşımıza çıkmaktadır. Leibniz *Philosophical Essays*'de doğadaki gücün doğanın kendisine içsel olduğunu öne sürmektedir. Bu gücü Tanrı'nın cisimlerin kendinde ürettiğini ve dolayısıyla bu gücün cisimlerin içsel doğasını meydana getirdiğini iddia etmektedir.⁶⁷ Doğadaki içsel gücün Tanrı'nın üretimi olduğu noktasında Leibniz'e itiraz etmekle beraber, Leibniz'in monadların kendi içinde içsel bir güç taşıdığı düşüncesini kendi doğa felsefesine aktaran Schelling, doğada *a priori* olarak bulunduğunu öne sürdüğü sonsuz üretici etkinliğin, doğanın var olması için kendini zorunlu olarak sınırladığını ve varoluşun bu şekilde ortaya çıktığını

maddeyi oluşturan nitelikler olarak aldığını öne sürmektedir. Jörg Jantzen, *a.g.e.*, s.91.

⁶⁴ I. Kant, *a.g.e.*, A33.

⁶⁵ *SWerke*, I,2,191.

⁶⁶ *SWerke*, I,2,232.

⁶⁷ G.W.Leibniz, *Philosophical Essays*, ed. and trans. by Roger Ariew and Daniel Garber, Hackett Publishing, Cambridge, 1989,s.119, 214.

öne sürer. Sonsuz bir neden sonuç zinciri sınırlandırmaya izin vermez, oysa sınırsız olana sınır çizilmezse varoluş ortaya çıkmaz. Sınırsız olana sınırın çizilmesi ise doğada ilk ilkenin kendini bölmesi, bir başka ifade ile kendine bir sınır çizmesi ile olanaklı hale gelir.⁶⁸ Bu sınırlama belirtildiği gibi karşıt güçler aracılığıyla gerçekleşir. Doğa, bütünü bu güçlerin farklı düzeylerde farklı biçimler kazanmış halidir.

Schelling, inorganik olanla organik olan arasındaki bağı ya da doğa ile tin arasındaki bütünlüğü ve dolayısıyla geçişliliği de yine Leibniz'den devralmaktadır. Leibniz'in maddeyi uyuyan *monad* olarak tanımlayarak ona canlılık atfetmesinden yola çıkarak⁶⁹ ölü olarak adlandırılan maddenin aslında uyuklamakta olduğunu öne sürmekte⁷⁰ ve doğanın en alt basamağından en üst basamağına kadar her düzeyde canlılığın var olduğu şeklindeki Leibnizci düşüncüyü onaylamaktadır. Ona göre bir organizma olarak doğanın kendisi saf üretkenlik olduğundan yaşam doğaya özsel, hatta doğada yaşamın hiyerarşisi hakimdir. Schelling yaşamın maddenin değil de maddenin yaşamın bir üretimi olduğunu ileri sürerek doğa felsefesinin sınırları içerisinde bu üretim sürecini aşama aşama gözler önüne sermektedir. Buna bağlı olarak en alt düzeyde sınırlı bir biçimde form kazanan yaşam, üst basamaklara yükseldikçe gelişmiş bir biçimde karşımıza çıkmaktadır.

Schelling, özdeşlik felsefesini özdeşlik, ayırım ve özdeşlikte ayırım şeklindeki sentez üzerine kurmaktadır. Özdeşlik felsefesinin merkezinde yer alan doğa felsefesi de bu akıl yürütme üzerine kuruludur ve doğanın organik olarak türetilmesinde hep bu üçlü yapı söz konusu olmaktadır. Örneğin doğanın en alt basamağında itme ve çekme gücüne yerçekimi eklenir. Schelling'e göre iki gücün sentezi bize yerçekimini verir. Bir sonraki aşamada her bir unsur bir başka biçimde evrilerek yine aynı yapıda belirir. Doğanın ikinci varlık aşaması, manyetizma, elektrik ve kimyadır. İnorganik doğada itme gücüne manyetizma, çekme gücüne elektrik ve yerçekimine kimya karşılık gelir. Özdeşliği ifade eden manyetizma ile ayırımı ifade eden elektriğin özdeşliği, kimyasal süreçlerde somutlaşır. Üçüncü varlık aşaması ise ışık aracılığıyla görünür hale gelen organik doğadır ve bu aşamada önceki düzeylerin her birine sırasıyla üreme, uyarılma ve duyarlık denk gelmektedir. Schelling, canlılık ile karşı karşıya kaldığımız bu düzeyde üremeyi bitkilerin, uyarılmayı hayvanların ve duyarlılığı insanın bir niteliği olarak temellendirmekte ve insanı canlılığın en son ve en yetkin hali olarak

⁶⁸ *SWerke*, I,3,117

⁶⁹ G.W.Leibniz, *A.g.e.*, s.222.

⁷⁰ *SWerke*, I,4,208.

ele almaktadır. O, insanı duyum, anlık ve akıl üçlemesi ile betimlemektedir.⁷¹ Bu çerçevede doğanın tinselleşmesi, insanın sahip olduğu akıl aracılığıyla nihai noktaya ulaşırken doğa kendi bilincine erişmekte, Schelling de *Naturphilosophie* aracılığıyla insanın içinde uyuyan doğayı uyandırmak şeklinde ifade ettiği amacına ulaşmış olmaktadır.

Sonuç

Kant ve Fichte'nin *transcendental* felsefe geleneğine yönelik eleştirel duruşu Schelling'in doğa felsefesinin şekillenmesinde oldukça etkili olmuştur. Kant ve Fichte'nin Kartezyen geleneğe olan bağlılığına ve bu bağlılığa paralel olarak gelişen araçsal doğa düşüncesine yönelik karşıt bir tutum takınan Schelling'in, düalizm çıkmazını aşmak ve doğayı sisteme dahil etmek için felsefesinin başından beri bir arayış içinde olduğu söylenebilir. Erken dönem yapıtlarında felsefe için aradığı ilk ilkeyi ortaya koyuş şekli bunun bir göstergesidir, öyle ki bu ilke içinde gizil olarak bir doğa düşüncesi barındırmaktadır. Başlangıçta ikincil düzeyde varlığını hissettiren doğa Schelling'in felsefesinde zamanla birincil konuma yükselmektedir. Bu aynı zamanda *transcendental* felsefe geleneğinin de için de olduğu özne temelli felsefelerin aşılması anlamına geldiği için Schelling'in felsefe tarihindeki özgün yerini almasına olanak sağlamaktadır.

Schelling'in doğayı araçsallıktan çıkarma çabasının arkasında özgürlük kaygısının olduğu söylenebilir. Kant'ın teorik ve pratik akıl ayrımının bir sonucu olarak insan ile doğa arasında yol açtığı kopukluk, Schelling'e göre özgürlüğü riske atmıştır. Bu, onun Fichte ile paylaştığı ortak bir kaygıyı dile getirmektedir. Her iki düşünür de sistemlerini Kant'ın zedelediği özgürlük üzerine kurmaya çalışmaktadır. Fakat özgürlüğü anlamlandırma biçimleri ve ona ulaşma yolları iki düşünürü birbirinden ayırmaktadır. Fichte kendi idealizmini dogmatizm karşısında özgürlük kavramı yoluyla savunmaktadır. Ona göre her iki sistem de seçilebilir, bu seçen kişinin ilgi ve yaşantıları ile ilgilidir. Fakat eğer önemli olan özgürlükse seçilecek olan kaçınılmaz olarak idealizmdir, çünkü dogmatizmde özgürlüğe yer yoktur.⁷² Schelling, *Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*'ta açıkça ortaya koymamakla beraber Fichte'nin reddettiği ve dogmatik olarak gördüğü Spinozacılığa bir ilgi beslemektedir. Ancak burada ne Fichte'nin idealizminden vazgeçmekte ne de Spinozacılığı

⁷¹ *SWerke*, I,2,357-570.

⁷² J. G. Fichte, *Werke*, (Hrsg.) F. Medicus, 6 Bände, Leipzig, 1911, III, s.17.

reddetmektedir. Çözümü *Briefe*'de sunmaz, bunun için onun doğa felsefesini şekillendirmesini beklememiz gerekecektir.

O, Fichte'nin özgürlük adına doğayı reddetmesi karşısında tam da özgürlüğü kurtarmak adına doğaya sarılmakta, bu amaçla bir doğa felsefesi tasarlamaktadır. Özgürlüğe, realizmin başlangıcı olan nesneyi tinselleştirerek yer açmaya çalışan Schelling'e göre bu ancak insan ile doğa arasındaki birlikteliğin yeniden sağlanması ile olanaklı hale gelecektir. Bu birlikteliği, organizmanın temelde olduğu dinamik bir doğa tasarımı ile ortaya koymayı amaçlayan Schelling, *Naturphilosophie* aracılığıyla doğadaki en ilkel varoluştan başlayarak en üst düzeye doğru gelişen bir organik sistemin varlığını gözler önüne sermeye çalışır. Mekanik olandan dinamik olana geçişin doğanın organik bir yapı olarak tasarlanması ile olanaklı hale geldiği, inorganik olanla organik olan arasında genetik bir geçişliliğin söz konusu olduğu bu sistemde Schelling, güçlerin madde olarak ortaya çıkışından başlayarak maddenin kavramının türetilmesi noktasına ulaşır. Her bir aşamanın bir sonrakinde içerildiği ve karşıtlıkların birliğe ulaştığı bütüncül bir doğa sisteminde kavramın türetildiği bu nihai nokta ise insandır. Doğa, insan aracılığıyla kendi bilincine eriştiği için insan, doğanın görülür tin, tinin ise görülmeyen doğa olarak belirışıdir.

KAYNAKÇA

- Baum, Manfred, *The Beginnings of Schelling's Philosophy of Nature*, Sally Sedgwick (ed.), *The Reception of Kant's Critical Philosophy, Fichte, Schelling and Hegel*, Cambridge University Press, New York, 2000.
- Beiser, Frederick, *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*, Harvard University Press, Cambridge, 2002.
- Bowie, Andrew, *Schelling and Modern European Philosophy, An Introduction*, Routledge Press, London, 1993.
- Descartes, Rene, *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul, 1998.
- Fellbaum, Aaron, Kants Organismusbegriff und seine Transformation in der Naturphilosophie F. W. J. Schellings, *Archiv für Begriffsgeschichte*, Vol. 47 (2005), s. 215-223.
- Fichte, J. G., *Werke*, (Hrsg.) F. Medicus, 6 Bände, Leipzig, 1911.
- Foster Ryan J., *The Creativity of Nature: The Genesis of Schelling's Naturphilosophie, 1775-1799*, A Thesis submitted in partial fulfillment of the Degree Doctor of Philosophy, Texas, 2008.
- Frank, Manfred, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985.
- Heckmann, Reinhard, *Vorwort, Die Naturphilosophie Schellings – Eine Alternative zu Szientismus und Irrationalität?* Reinhard Heckmann, Hermann Krings, Rudolf N. Meyer (Hrsg.), *Natur und Subjektivität Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling*, Referate, Voten und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung, Friedrich Frommann Verlag, Zürich, 1983, s.7-11.
- Heckmann, Reinhard, *Natur-Geist-Identität. Die Aktualität von Schellings Naturphilosophie Hinblick auf das moderne evolutionäre Weltbild*, Reinhard Heckmann, Hermann Krings, Rudolf N. Meyer (Hrsg.), *Natur und Subjektivität Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling*, Referate, Voten und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung, Friedrich Frommann Verlag, Zürich, 1983, s.291-344.
- Jantzen, Jörg, *Die Philosophie der Natur*, Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.), F.W.J.
- Kant, Immanuel *Kritik der Urteilskraft*, Wilhelm Weischedel (Hrsg.), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974.

- Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, Wilhelm Weischedel (Hrsg.), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974.
- Kant, Immanuel *Schriften zur Naturphilosophie, Werkausgabe Band XI*, Wilhelm Weischedel (Hrsg.), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2014.
- Leibniz, G.W., *Philosophical Essays*, ed. and trans. by Roger Ariew and Daniel Garber, Hackett Publishing, Cambridge, 1989.
- Meyer, Rudolf W., *Zum Begriff der spekulativen Physik bei Schelling*, Reinhard Heckmann, Hermann Krings, Rudolf N. Meyer (Hrsg.), Natur und Subjektivität Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling, Referate, Voten und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung, Friedrich Frommann Verlag, Zürich, 1983, s.129-155.
- Schelling, F.W.J., *Sämtliche Werke*, Karl Friedrich August Schelling (Hrsg.), Stuttgart: J.G.Cotta, 1859.
- Schelling, F.W.J., *Briefe und Dokumente, Band I, 1775-1809*, Horst Fuhrmans (Hrsg.), H. Bouvier u Co. Verlag, Bonn, 1962.
- Schelling, Metzler Verlag, Weimar, 1998, s.82-108.
- Stone, Alison, *Philosophy of Nature*, Michael N. Forster (ed.), Kristin Gjesdal (ed.), The Oxford Handbook of German Philosophy in the Nineteenth Century, Oxford University Press, Oxford, 2015, s.319-335.
- Wetz, Franz Joseph, *Friedrich W.J. Schelling zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 1996.

ARİSTOTELES'TE AHLAKİ ÖZDENİN KURULUŞU

Mammad ASGAROV¹

ÖZET

Sartre ile başlayan "varoluş özü önceler" şiarı, postmodern şiar olarak Aristoteles'e karşı ve en başta etik olmak üzere insan bilimlerini ontolojik müstevide anlamaya, yorumlamaya ve çözümlenmeye çalışanlara karşı tutum alır. Aristoteles'in düşüncesi ise nettir: Etik kendisini ontolojik düzlemde gerekçelendirir. Bu sebepten ötürü Aristoteles'in felsefi sisteminde "ahlak nedir?" sorusu, "varlık nedir?" sorusundan sonra sorulur. Akabinde ahlak insan doğasının kurucu ögesi haline getirilir. Şöyle ki, ahlak sadece başkalarına karşı duyulan içsel veya dışsal sorumluluğun neliğini ve nasıllığını içermekle kalmaz, bizzat bireyin özneleşmesini de içerir; onu talep eder. Bu yazı Aristoteles'ten hareketle sınırlanmış öznenin katıldığı ahlaki pratiklerdeki rolünün sorumluluğunu değerlendiriyor.

Anahtar Kelimeler; Özne, Ahlak, Varoluş, İnsan Doğası

(Construction of the Moral Subject in Aristotle)

ABSTRACT

The principle that "existence priorities the essence", which was starting with Sartre as the postmodern principle, takes a stand against Aristotle and the others who try to understand, expound and explain the human sciences on the ontological ground. Aristotle's idea is clear: Ethics justify itself on ontological ground. Because of that reason, the question "what is morality" comes after the question "what is being". Right after, morality becomes the constituent element of the human nature. Namely, morality just doesn't include "what" and "how" is internal and external responsibility to others, but it includes the subjectification of individual; and demand it. This paper, proceeds from Aristoteles, measures the responsibility of limited subject while participating in ethical practices.

Keywords; Subject, Morality, Existence, Human Nature

¹Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü Yüksek Lisans Mezunlu,
askerovmammad@hotmail.com

Giriş

Bu makalede Aristoteles'in felsefi sisteminin önemli bir parçası olan ahlak öğretisinin temel dayanaklarından güç alarak öznenin ahlaki pratiklerdeki sorumluluğunun mahiyeti mercek altına alınacak. Görülecek ki Aristoteles felsefi sisteminde ahlaki sorumluluk öznenin kuruluşunu gerektirir. Başka deyişle bu öğretilerde bireylerin kendi öznelliklerini kurmaları ahlaki mesuliyetin ön koşulu olarak öne çıkmaktadır. Bunun yanı sıra konuyla sıkı ilişkisi olan Aristoteles'in bir diğer önemli düşüncesinin, özneliğin kuruluşunu ve ahlaki sorumluluğu içeren iyi yaşam öğretisinin, neden sadece bireysel bir başarıya değil de iyi düzenlenmiş devlet mekanizmasının işleyişine bağlı olduğu sorununa değinilecek. Tüm bunları yaparken tezin temel önermesinin (ya da Aristoteles etiğine getirmiş olduğu yorumun) gerekçeleri verilmiş olacak. Bu önerme/yorum şudur; sınırlanmış özne hiçbir ahlaki mesuliyet taşımaz/taşıyamaz. Bu Aristoteles'in onaylayacağı bir yorumdur. Çünkü sınırlanmış özne onun için köledir. Köleyi ise klasik tanımıyla belli sınıf olarak anlamak yerine Aristoteles'in tanımıyla anlamak daha verimli olacaktır. O köleyi kendi yaşamını belirlemekte aciz, varlıkları ve yaşamları başka kişilere bağlı kimseler olarak tanımlar. Çağdaş Aristoteles okuyucusu tereddüt etmeksizin Aristoteles'in kölelikle ilgili bu yorumuna dudak bükerken ya da bu düşünceleri alaşağı etmek için inanılmaz çaba sarf ederken bu iddianın altında yatan gerçekliği göremeyecektir. Fakat Aristoteles son derece gerçekliğe bağlıdır: Kendi yaşamını kendisi belirleyemeyen, kendi ön eğilimlerini ortaya koyarak kendi özünü, kendi özneliğini kuramayan bir kişi ahlaklı bir dünyanın sakini olamaz.

350

İnsan Doğası ve Etik

İnsan bilimlerine, bilhassa Aristotelesçi perspektifte pratik bir bilim olarak görülen etik bilimine özgü her türden inceleme insan doğasına dayanır, ya da ondan hareket eder. Etik ile insan doğası arasındaki ilişki kurgusal değil, mühim iki zarureten doğan ilişkidir: 1) Bilginin kendi doğasına içkin olan zaruret. Çünkü son tahlilde bir şey hakkında malumat elde etmek, fikir beyan etmek veya ortaya bilgi koymak önünde sonunda o şeyin özgün doğasının nedenlerinin, ilkelerinin meydana çıkarılmasına dayanır. Ve nedenleri olmayan bazı ilkeler müstesna "*nedenini bilmeksizin bir hakikati bilemeyiz.*"² Bu sebeple etik üzerine konuşmak için, etiğin

² Aristoteles, Metafizik, çev. Ahmet Arslan, Sosyal yay., İstanbul, 2014, 993b 24

nesnesi ve öznesi olan insanın doğasını araştırmak zorunludur. Böylelikle *eğer biz, insanın ne olduğunu bilirsek aynı zamanda onun nasıl eylemesi gerektiğini de biliriz.*³ İlk zarureti ontolojiye dayanan epistemolojik zaruret olarak adlandırmak olası görünüyor. Diğeri ise ı)İyinin gerçekleştirilmesine bağlı görünen zaruret: Sonuncusu ancak ve ancak ilkinin bilinebilir olduğu durumda bilinebilir olduğunu söylemeliyiz. Çünkü ilkin, ele alınan herhangi bir nesnenin neliğini (doğasını), bir başka deyişle onun imkân ve güçlerini, işlevlerini ve sınırlarını bilmeksizin, o nesnenin iyi ve ya kötü olduğuna dair yargı bildirmek imkânsızdır. Aristoteles'in kendi mesellerine başvuralım: Sözelgesi atın veya bıçağın ne olduğuna dair bilgisi olmayan biri, onların iyi mi, kötü mü ya da ne zaman iyi, ne zaman kötü olduğu hakkında hiç bir sağlam kaniya vakıf olamaz. Dolayısıyla iyi ve kötü yargıları, bıçağın kesmek için olduğuna ve atın ulaşım aracı olduğuna dair bilgisi olan öznenin, nesnenin durumunu da göz önünde bulundurarak, yani bıçak nasıl kesiyor, at nasıl taşıyor, bildirdiği yargılardır.

İlk zaruret epistemolojik ve ontolojik araştırma gerektirdiğinden teoriktir, çünkü varlıkların doğası ile yani tözleri ile ilgilendiğinden zorunlu şeyler üzerine iş görür. Diğeri ise pratiktir, yani belli durumda başka türlü olabilecek şeylerle ilgilidir. İlk zorunlu şeylerle ilgili olduğundan beriki gibi olumsal olan yargılardan, yani iyi ve kötü yargılardan ziyade doğru ve yanlış yargılara ulaşmanın izini sürer. Özetle insan doğasını ele alan teorik bilimler insanın varlık yapısının olumsal olmayan yanlarını keşif etmeyi amaçlar. Aristoteles'in felsefe sistemine genel olarak bakıldığında bundan farklı bir şey yapmadığını görürüz. İnsan doğasının tartışıldığı yerler, genel olarak 'doğa' kavramının tartışıldığı *Metafizik*, *Fizik* ve *Ruh Üzerine* kitaplarıdır. Ama belli bir doğaya ilişkin olarak gerçekleştirilen 'iyi'nin tartışıldığı yerler ise *Politika* ve *Nikomakhos'a Etik*'tir. Ve ilginçtir ki, Aristoteles bu sınırları karıştırdığı her yerde, sözelgimi insan doğasını pratik bilimler içerisinde tartıştığı hemen her sorunda teorik bilgeliğini kaybeder ve kendi felsefi sisteminin bütünü ile çelişkiye düşecek sonuçları kabul etmek zorunda kalır. Mesela o, kimi insanların doğadan köle olduğunu iddia etmesine karşın, doğadan kölenin doğasına ilişkin doyurucu bir yanıt verememektedir. Özgür kişiler ile köleler arasında Aristoteles'in yaptığı tek ayrım zihinsel ve bedensel ayrımdır. Fakat kendisinin de kabul ettiği gibi, zihnin niteliğini görmek zordur. Ayrıca özgür kişilere yakışır bedeni olan bir köle, bir köleye yakışır bedene sahip özgür kişi de olabildiği için, Aristoteles'in yaptığı ayrım kendini geçersizleştirir. Bu noktada, Aristoteles'in teorik ve pratik

³ H. Nur Beyaz Erkızan, Aristoteles Yazıları Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan, Sentez yay., İstanbul, 2012 s. 56

bilimlerinde savunmuş olduğu 'insan doğası' görüşünde bir çelişkinin olduğunu mu, yoksa Aristoteles'in dönemin Antik Yunan medeniyetinin beğeni ve ahlaki yargısından kopmadığını mı düşünmeliyiz? Sanırım bunlar dışında başka bir yaklaşımı savunmak mümkün. Aristoteles teoriye bağlı olduğu kadar, olgusal gerçekliğe de bir o kadar bağlı bir düşündürdür. Onun sık sık ifade ettiği gibi 'deneysel gözlemler gösteriyor ki' ifadesi bunun aleni kanıtı sayılabilir. Evet, deneysel gözlemler gösteriyor ki, öz belirlenim gücünden yoksun bir özne, ahlaki bir özne olamaz. Bu özneye/öznelere ister köle, ister işçi, isterse de herhangi bir başka isim takalım, gerçekliği değiştirmez. Ahlak, öznenin özgüçlerini, özeğilimlerini sonuna kadar gerçekleştirme ve kullanma özgürlüğü ve en son kararları ve tercihleri verebilecek akılsal yanı üzerine yükselir. Aristoteles'e göre bu süreç, öznenin kendi yaşamını belirleme sürecidir. Bu sürece katılmak ipsiz sapsız yoksulların, kol gücüyle çalışanların, zanaatkârların, tüccarların ve en başta da kölelerin harcı değildir. Bu sürece, belli oranda, Aristoteles'e göre ne aşırı, ne eksik, mülk sahibi olan, özgür ve soylu doğmuş kişiler dâhil olabilir. Ama unutulmamalıdır ki, bu niteliklerin hepsi dışsal iyidirler, dışsal iyiler iyiliklerini öznenin kendi güçlerini olumlamasına, kendi iç ve dış dünyasını zenginleştirmesine hizmet etmekten alır. Dolayısıyla özgür olmak, mal-mülk sahibi olmak kendiliğinden ahlaki ve iyi yaşamı getirmez. Fakat bunlar en önce olması gerekenlerdir. Çünkü "ekonomik baskı her türden zihinsel ve ahlaki gelişmeyi olanaksız kılar."⁴ Bu durumda Aristoteles, çoğunlukta olanlar için farklı, azınlıkta olanlar için çok daha farklı yaşam modeli sunar. Ne kadar rahatsız edici bir havaya sahip olsa da Aristoteles'in iddiası ahlak için mühim bir noktayı anlamamıza yardımcı olmaktadır: sınırlanmış özne hiçbir ahlaki mesuliyet taşımaz/taşıyamaz. Bu gerçeklik Aristoteles'in döneminde olduğu gibi, bu gün de böyledir. Bu minvalde yorumlandığında, Aristoteles'in iddiaları anlam kazanmış olur.

Durumların Tekilliği

Yaşamak, belirsizliğe yapılan yolculuktur. Her gün bizim dışımızda gelişen birtakım muğlak durumların, ansızın ortaya çıkan hadiselerin karşısında karar almak gibi çetin sorumluluğun ağırlığı altında debelenip dururuz. Bu zorunlu mesuliyete mukabil ortak olarak paylaştığımız dünyada kesin olmayan değişkenler arasından soyutlanmış, eylemlere muntazam olarak yol gösterici 'hakikat' keşfetmek imkânsız derecede güçtür. Bu tespit tecrübe edilmiş olgulardan veya aşkın felsefi idealardan yahut tarihsel insan

⁴ Bertrand Russell, *Sorgulayan Denemeler*, çev. Nermin Arık, Tubitak yay., Ankara, 1997, s. 206

bilgisinden değil, bizzat insanın ontolojik bilgisinden ve psikolojik yapısının kırılmasından elde edilir. Ve bu tespit mühim bir önermenin ortaya çıkmasına önayak olur: İnsan türünün yaşamı boyunca verdiği emsalsiz derecede çeşitlilik arz eden kararlar ve bu kararlara uygun veya uygun olmayan tarzda sergilenen eylemler, etkilenimler tek bir ortak hususiyete maliktir: durumların tekilliği. Bu durumun çok iyi farkında olan Badiou durumların tekilliğini görmemizi önleyen etik ideolojileri reddetmemiz gerektiği üzerine ısrar eder. Ve ele aldığı doktor örneği oldukça manidardır. Bir doktor, katıldığı komisyon ve toplantılarda hastaların durumunu analiz ederken, insandan bir değer olarak bahseden nutuklar atabilir. Fakat aynı doktor, bir hastanın (tekil şahsın) *"yasal ikamet belgeleri olmadığı ya da sosyal sigorta kurumlarına kayıtlı olmadığı için hastanede tedavi görmemesini ve bunun sağlanması için gerekli bütün önlemlerin alınmasını kabullenmekte hiç güçlük çekmeyecektir."*⁵ Oysa buradaki doktordan beklenen şey, Hipokrat yeminine sadık kalmasıdır. Bunun için o, elinin altındaki tüm imkânları seferber ederek hastanın rahatsızlığını ortadan kaldırmaya girişmeli, hatta tüm müdahalelere rağmen bunu yapmalıdır. Badiou'ya göre bu durumda doktorun hiçbir etiğe ihtiyacı yoktur. İhtiyacı olan tek şey, Aristoteles'in deyimiyile, tikel durumu tümel ilkelerle ilişki içinde değerlendirmeye, enine boyuna düşünmeye ve tercih etmeye yarayan aklıbaşındalık erdemidir. Bu tekil durumları değerlendirmeyi hesaba katmayan, *"Sağlık harcamaları" ya da "işletme sorumluluğu" hakkında geniş getiren "etik komisyonları" (ise), sahiden tıbbi sayılabilecek tekil durumun bütünüyle dışında oldukları için, aslında sadece bu duruma sadık kalmamızı önlemeye yarayabilirler.*⁶ Bu sebeple Badiou, etiği bir durumun imkânlarını sorgulayan süreçler olarak kavrar ve önerisi bu formüle dönüşür; Etiği

... soyut kategorilere (İnsan, Hak/Hukuk, Öteki vb.) bağlamak yerine, tikel durumlara göndermek gereklidir. Onu kurbanlara duyulan merhametin bir veçhesine indirgemek yerine, tekil süreçlerin kalıcı düsturu haline getirmek gereklidir. Onu vicdan sahibi bir muhafazakârlığın sahası haline getirmek yerine, çoğul hakikatlerin kaderiyle ilgili hale getirmek gereklidir.⁷

Etiğin bu yönüne yapılan vurgu çok önemlidir. Çünkü her eylem o esnada tikel durumla karşı karşıya gelen öznenin diğer koşulları da göz önünde bulundurarak karar vermesini gerektirir. Bu zorunluluk bizzat

⁵ Alain Badiou, Etik, çev. Tuncay Birkan, Metis yay., İstanbul, 2013 s. 30

⁶ A.g.e., s. 31

⁷ A.g.e., s. 16,17

ahlaki olanın doğasına ilişkin bir zorunluluktur. Çünkü *“ahlaki fenomenler, kurallara bağlı oldukları söylenebilecek bir şekilde düzenli, tekrara dayalı, monoton ve öngörülebilir değildirler.”*⁸ Öyleyse ahlaki kaygılar duyan her bir özne durumların tekilliği ile mücadele etmesini becerecek güçte olmalıdır. Aristoteles bu gücü, insanın kendi özgüçlerini tam ve eksiksiz şekilde edimselleştirmesinde görür. Bu nedenle Aristoteles ahlaki, insan doğası ve insan etkinliği ile birlikte tartışır. Aristoteles'in felsefi sisteminde politikanın bir alt dalı olan etik biliminin de metafizik, fizik gibi bilimler ile iç içe olmasının temel sebebi ise budur.

Her Durumda En İyiye Öykünmek

En iyiye öykünmek: Aristoteles'in oluşturmuş olduğu sistemin ana karakteristiği olan teleolojik bakış açısının uzantısı olarak sistemin özeğinde bulunan bu önerme, çok önemli olmasının yanı sıra tehlikeli bir yerde durur. Aristoteles felsefesine aşına olan hemen herkes öneminin derecesinin anlayacaktır. Tehlikeli oluşu ise bu önermenin hem teorik, hem de pratik bilimlerde, yani hem metafizik ve fizik, hem de pratik bilimlerde iş gören bir vazifesi olmasındadır. Aristoteles bu bilimlerin ilkelerinin ve nesnelere birbirelerinden mahiyetçe farklı oldukları için, onları sistemli bir şekilde felsefe tarihinde ilk kez tasnif etmiş biri olarak bu tarz bir hataya yer vermesi düşündürücüdür. Elbette bunun sebepleri ve gerekçeleri yok değil. Ancak belli tutarlılık içerisinde kendisiyle çelişkiye düşmeden evreni ve evrenin içinde varolan tüm canlı ve cansız var olanların en iyiye öykünmesinin nasıl mümkün olduğunu izah etmiş ve temellendirmiş olsa da bugünkü bilgi düzeyimiz evrendeki Aristotelesçi erekselliği tekdüz eder. Artık bilgimiz, evreni ve var olanları tek bir ilkeye veya formüle indirgenemeyecek kadar karmaşık ve çözülmesi zor yapılar olduğunu söylemeye izin veriyor. Bugün evrendeki hareketliliği, doğa bilimciler Aristotelesçi ereksellikten farklı yasalar ile açıklamaktadırlar. Buna mukabil insan bilimlerinde Aristotelesçi ereksellik tasarımı bugün de mahiyetini korumaktadır. Aristoteles iyi yaşamı ve adil toplumu, etiği ve politikayı tek kalıptan çıkarır; bu kalıp, en iyiye öykünmek anlamında erekselliktir. Bugün de bu en iyiye öykünmek gerektiği formülasyonunu insan bilimlerinde bilhassa etikte hala etkili bir şekilde istifade etmek mümkün ve gerekli görünüyor. Çünkü bu formülasyon hem öznenin kendisini kurmasına hem de ahlaki yetkinlik kazanmasına imkân yaratır.

⁸ Zygmunt Bauman, Postmodern Etik, çev. Alev Türker, Ayrıntı yay., İstanbul, 2011, s. 22

Eudaimonia

En iyiye öykünmeyi Aristoteles iki anlama gelecek şekilde kullanır: 1) Evrendeki tüm devinim ve oluş içerisinde olan varlıkların devinimlerini ve her türden değişimlerini mümkün kılan ilk devinimsiz-devindiriciyi arzulamaları anlamında iyiye öykünmek. Ki burada arzu nesnesine (Tanrı'ya) ulaşmak ya da dönüşmek hiçbir zaman mümkün olmaz. 11) Arzuya bağlı olarak meydana gelen varlıkların doğalarını gerçekleştirmek için uydukları içkin ve mantıksal yasa; ki bu yasa hem en yüksek amaçtır hem de en yüksek iyi. Şu noktayı belirtmekte fayda var; Aristoteles'te en yüksek iyi, nihai amaç ve doğa arasında koşulsuz bir bağ vardır. Çünkü her varlığın (biz bunu insanla sınırlayalım) doğası, kendi amacını edimselleştirmesiyle ilintilidir. Amacını olabildiğince eksiksiz edimselleştiren en iyiye de ulaşmış demektir. Görüldüğü gibi ilkindeki imkânsızlık ikincide gerçekleştirilmesi mümkün en halis insani gereksinime dönüşür; kendi doğasını gerçekleştirme yönündeki gereksinime. Bu gereksinim Aristoteles'e göre insanın hep sıkıntı içinde olduğunun göstergesidir. Çünkü doğası gereği eksiktir, yalın olmayandır. Devinimi ve etkinliği hep eksikliğini gidermeyi amaçlar. Eksik olanın, tam olmayanın tamamlanmaya doğru zorunlu olarak duyduğu derin arzu onun varolan amacına, varolan doğasına ve son olarak paylaştığı ortak bir iyiye işaret eder. Aynı zamanda onu insan olarak tanrısal yaşama yaklaştırır ama sadece yaklaştırır, daha ötesine götürmez. Tanrısal yaşam ise insandaki en değerli yana uygun yani akılsal yana uygun yaşamdan başka bir şey değildir. Bu yana boyun eğerek yaşayan herkes ise kendisini ölümsüzleştirir. Alain Badiou'nun konuyla ilgili uzun yorumu Aristoteles'e sadık kaldığını ve onun talebini doğru okuduğunu açık biçimde beyan eder.

Aristoteles'te çok sevdiğim ve seve seve tekrarladığım bir formül vardır. ' Ölümsüz olarak yaşamak'. Bu duygu için başka adlar da vardır. Spinoza'da 'Kutluluk', Pascal'da 'Neşe', Nietzsche'de 'Üstinsan', Bergson'da 'Azizlik', Kant'ta 'Saygı'... Bir hakiki yaşam duygusu olduğuna inanıyorum ve ona en basit adı veriyorum: Mutluluk duygusu. Bu duygunun fedaya, kurban etmeye dayalı bir bileşeni yoktur. Olumsuz hiçbir şey talep etmez. Dinlerde olduğu gibi ödülü ve başka yerde olan bir fedakârlık yoktur. Bu duygu, bir hakikatin öznesine ortak

biçimde ait olduğundan, bireyin genişmesinin, açılmasının olumlayıcı hissiyatıdır.⁹

Yukarıda teorik bilimlerin yurdundan sürgün edildiğini ilan ettiğimiz iyiye öykünmek ve bir anlamda aynı anlama gelecek olan *eudaimonia* böylelikle pratik yaşamın tam merkezinde bilimsel bir kavrama dönüşür. Bilimseldir, çünkü olumlayıcı hissiyat istisnasız her bir öznenin kendisini tasdik etmesinden sonraki sürece eşlik eden bir duygudur. O duygu ki, bilimsel hipotez gibi her öznenin tecrübesinde doğrulanır. Şu farkla ki o, her bir öznenin öznel tecrübesinde doğrulanır. Bu tecrübe, içinde hazzı barındırır, ama kesinlikle hazzın çok çok ötesine geçer. Bir mimarın daha yeni tamamlanmış eksiksiz yapıtının önünde duyduğu tarifi imkânsız duygu yoğunluğunun eşlik ettiği ruh dinginliğinde olduğu gibi. Buradaki dinginlik, devinimsizlik, hareketsizlik anlamında dinginlik değil. Bizzat Aristotelesçi Tanrı tasarımının varlığında görünen devinimsiz devindirici olarak gelecek eylemleri, etkinlikleri daha etkin gerçekleştirmeyi sağlayacak olan devindirci bir dinginliktir. Aristoteles'in çok güzel ifade ettiği gibi "*etkinliği, etkinliğe özgü olan haz artırır.*"¹⁰ Bu sebepten ötürü insanın kendisini bir özne olarak her ispat edişi, kendi gizil güçlerini nesneleştirerek kendi iç ve dış dünyası ile birlikte içinde yaşadığı toplumu, dünyayı zenginleştirdiğine dair somut örneklerle her karşı karşıya gelişi, bu *eudaimonia* arzusunun kesintisiz şekilde bir ömür boyu sürmesine vesile olan bireysel duyguyu ortaya çıkarır. Zira "*bir tek kırlangıç baharı getirmez, ne de bir tek gün; aynı şekilde bir tek gün ya da kısa bir süre insanı kutlu ve mutlu kılmaz.*"¹¹ Bu sebeple *eudaimonia* bir ömür boyu kesintisiz devam eden, ruh etkinliğidir. Hazzı aşığı gibi dilimizdeki manasıyla mutluluğu da aşar. *Eudaimonia* kavramını David Ross ve Alasdair MacIntyre ile birlikte şöyle okuyacağız: *Eudaimonia* bir tür etkinliktir. "*Haz doğal olarak ona eşlik etse de o bir tür haz değildir. Bu yüzden daha yansız bir terim ' iyi olma ' çevirisi daha uygundur.*"¹² "*Eudaimonia* adı kötü ama kaçınılmaz bir şekilde mutluluk

⁹ Alain Badiou, Gerçek Mutluluğun Metafiziği, çev. Murat Erşen, Monokl yay., İstanbul, 2015, s. 99

¹⁰ Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, çev. Saffet Babür, Bilgesu yay., Ankara, 2007, 1175 a30

¹¹ A.g.e., 1098 a18

¹² David Ross, Aristoteles, çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan (Yalçın) Kavasoglu, Zerrin Kurtoğlu, Kabalıcı yay., İstanbul, 2002, s. 223

(happiness) sözcüğü ile çevrilir, kötü bir şekilde, çünkü eudaimonia sözcüğü hem yerinde davranma hem de rahatça yaşayıp gitme nosyonunu içerir.”¹³

Akılsal Yan

Doğaya uygun tüm meydana gelen canlı varlıkların kendi varlık yapılarına uygun olan bir etkinlikle doğalarını gerçekleştirdiklerini ve yaşayıp gittiklerini olgular da destekler. Söz konusu insan olunca ise bu kesinlik müphem bir çehreye bürünür. Çünkü insanda eylemleri, etkinlikleri hatta duygulanımları devindiren ve ne ölçüde olmasını tayin eden tek bir yeti bulunmaz. Kişi kimi zaman sadece yaşamını mümkün kılan doğal ve zorunlu gereksinimleri için yaşar, sadece onları eksiksiz bir şekilde karşılamak için debelenip durur. Kimi zaman da duygularını coşturan ve geçici, sürekli olmayan, sürekli olduğunda değeri yiten bazen de acıya dönüşen haz yaşamına tapar. İlkine Aristoteles bitkisel, diğerine ise hayvansal yan der. Ve her bir yanın kendine özgü, insanı eyleme ve tercihe sürükleme gücü vardır. Bunlardan hangisini seçtiğine bağlı olarak kişinin tercihlerine yön veren ilkeler de belirlenmiş olur. Ama nasıl ki *“varlığını sürdürmeyi tek ve nihai amaç ilan eden insan, bütün olanaklarını katlederek”¹⁴* kendine yabancılaşmışsa aynı biçimde hazzı, yaşamın nihai amacı ilan eden insan da kendine yabancılaşmaktan kendini kurtaramaz. Bu iki yanın hükümlerine karşın insanda bir başka yeti var ki, kişi kimi zaman da bu yanın önderliğine tabi olarak yaşamak ister. Aristoteles üç yanın da doğal olduğunu kabul eder. İlk ikisinin niteliği iştaha, arzuya ilişkin sonuncusunun, yani akılsal yanın niteliği ise zihinsel alana ilişkindir.

İnsan cins olarak hayvandır. Onu kendi cinsinden ayırıp belli bir türün çatısı altına sokan şey ise ayırmadır. Ayırım aynı cinsi paylaşan farklı türleri birbirinden özsel olarak ayıran ve tanım şeklinde beyan eden şeydir. Cinsten en son ayırma gidildikçe töze yaklaşılır. Bundan ötürüdür ki, en yüksek cins ile en son ayırım arasında yapılan ayrımlar bir birlik oluştururlar. Bu birlik tanımın birliğidir. Ve tanım *“tözü dile getiren beyandır.”¹⁵* Ayrıca

¹³ Alasdair MacIntyre, Etik'in Kısa Tarihi, çev. Hakkı Hünler&Solmaz Zeylüt Hünler, Paradigma yay., İstanbul, 2001, s. 69

¹⁴ Yavuz Adugit, Etikte Akıl ve Duygu Çatışması, Umuttepe yay., Kocaeli 2013, s. 125

¹⁵ Aristoteles, Metafizik 1037 b26

Gerçekte ilk özün tabiatı bilinmek istenirse, onun cinsten daha çok, nevi'le açıklayarak, hakkında daha açık, daha uygun bir bilgi verilecektir. Böylece fert olarak ele alınan insanı bildirmek için onun bir hayvan olduğunu söylemekten çok, bir insan olduğunu söylemekle daha açık bir bilgi verilecektir.¹⁶

Aristoteles'e göre insanı kendi cinsinden (hayvandan) ayıran ayırım akılsal yana sahip olmasıdır. Cinsler, ayrımlarda tasdiklenir. Ama cinsin ayrımlardan pay aldığı düşünülemez bu sebeple kişinin hayvansal yaşamı seçme olanağı varken, hayvanın öyle bir olanağı yoktur. Ama kişi de insan türünün nümayendesi olarak yaşamak istediği müddetçe hangi koşul altında olursa olsun eylemlerini, etkinliklerini ve duygularını akılsal yanın denetimi altında ölçülü bir şekilde tutmak durumundadır. Aristoteles'in bu kavrayışı kesindir ve tarihsel bağlamın dışındadır.

Aristoteles, Etiği insanın özsel olarak taşıdığı bu nüve, bu ayırım, yani akılsal yan üzerinde inşa eder ve gerekçeleri hiç de yabana atılır türden değildir. İnsanın diğer yanları olan bitkisel ve duyumsayan yan tercihe ilişkin hiçbir yetkiye sahip değildir. Her ne kadar duygular ve hazlar istemede ve isteyerek yapmada etkili olsalar da, ne isteme ne de isteyerek yapma tercih değildir. Oysa tercihten bağımsız ne karakter erdemleri, ne de ahlaki kararlar vermek mümkündür. En yalın şekilde Aristoteles'in etik görüşü ifade etmek istenirse; ister belli hadiseler karşısında verilmiş ahlaki yargılar olsun, isterse de insan varoluşunu saran karakter erdeminin kazanımı olsun, bunların her biri kaçınılmaz surette varlığını insanın düşünsel yanı üzerinde yükselir. Çünkü son tahlilde bunlar tercih ile, tercih de düşünsel yanla alakalı görünmektedir. Dolayısıyla insanal etkinlik akılsal yan vasıtasıyla gerçekleşen etkinlik türüdür. Fakat akılsal yanın işleyişi kendiliğindenlik yasalarınca belirlenmiş olmadığını gören Aristoteles bu yanın etkin şekilde kullanılabilmesini sağlayan iki koşul ileri sürer: Alışkanlık ve eğitim. İnsanın iyi olmasını doğaya, eğitime ve alışkanlığa bağlı olduğunu iddia eden kimi pasajlar müstesna, (*Politika*, 219, *Nikomakhos'a Etik* 1179 b20) Aristoteles, insanda "erdemlerden hiç biri doğa vergisi bulunmaz der, çünkü doğal olarak bir özelliğe sahip olan hiçbir şey başka türlü bir alışkanlık edinemez."¹⁷ O halde, Aristoteles'in genel felsefi sistemi göz önünde tutulduğunda Aristoteles'in insanın iyiliğini ve bu iyiliği gerçekleştiren akılsal yanın etkin şekilde işleyişini mümkün kılan iki koşul vardır denilebilir: eğitim ve alışkanlıktır. İster eğitim isterse de alışkanlık

¹⁶ Aristoteles, *Organon I* Kategoriyalar, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Bakanlığı yay., İstanbul, 1989, s. 8

¹⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1103 a19

insanal varlığın yasına dayanır: İnsanda eğitimin ve alışkanlığın insan üzerindeki etkilerini kabul edecek doğal bir yapı bulunur. Eğitim ve alışkanlık olanak halinde olan yapıları edimselleştirmeye yarayan bir tür araçtır. Eğitim doğrudan akılsal yanın tekmilleşmesine hizmet ederken ve bizzat öznenin akılsal yanını hedef alırken, alışkanlık öznenin daha akılsal yetilerinin tam olgunlaşmadığı dönemlerde, çocukluk ve gençlik dönemlerinde, belli türden haysiyet, huy kazanmasına yardım eder. Çocukluğundan erdeme ve ahlaki eylemlere alıştırlmayan kişilerin, içlerindeki tutkulara göre yaşamaları kaçınılmazdır. Tutkulara göre yaşayan kişi ise zamanı geldiğinde eğitim ile meşgul olması zor olur. Çünkü tutkuya göre yaşamayı alışkanlık edinen kişi zamanı geldiğinde, aklın taleplerine değil tutkunun gereklerine boyun eğer ve eğitime önem vermez.

Ölçülü bir şekilde sağlam karakterli yaşamak çoğunluk için, özellikle de gençler için pek hoş değil. Bundan ötürü eğitim ve uğraşlar yasalar ile belirlenmeli. Alışkanlık haline gelen şeyler artık acı verici olmayacaktır. Ama genç oldukları için doğru bir eğitim ve doğru bir kılavuz bulmak herhalde yeterli değil, adam olduktan sonra bunları gözetmesi, alışkanlık haline getirmesi de gerekir; İşte bunlar için yasalara gerek var; Genelde tüm yaşam için de yasalara gerek var.¹⁸

Yasaların oluşturulması, kusursuz şekilde işlemesi ve muhafazası için ise iyi düzenlenmiş kamusal denetime, yani politikaya ihtiyaç vardır diye düşünür Aristoteles. Bu sebeple Copleston haklı olarak, "Aristoteles'in Platon gibi devletin olumlu ve eğitici işlevine sarsılmaz bir güveni vardı"¹⁹, diye yazar. Ama tarihsel tecrübe bu inancın, ne yazık ki, doğrulanmadığını gösterir.

Aristoteles'in Devlet Yanılsaması

Aristoteles'in erekselci düşünce tarzı *Politika*'da da karşımıza çıkar. Devlet en yüksek iyilerdendir çünkü o kendisinden önceki birliklerin nihai amacıdır. Devlet mükemmelliktir. Öyle ki, insan kendi mükemmelliğini bu birlik içinde tamamlaya bilir. Aksi mümkün değil. Devletten önce insani yaşam vardı, devletle birlikte ise iyi bir yaşam, devletten önce barbar vardı, devletle birlikte erdemli yurttaş... Devlet bir bütündür yurttaş ise onun bir kısmı, bir uzvudur ve devlet olmadan insan bir hiçtir. Aristoteles'e göre

¹⁸ A.g.e., 1179 b34

¹⁹ Frederick Copleston, Aristoteles, çev. Aziz Yardımlı, İdea yay., İstanbul, 2013, s. 80

devletin temel işlevi "yalnız yaşamayı olanaklı kılmak değil, yaşamaya değer bir yaşamı kurmaktır"²⁰. *Nikomakhos'a Etik*'te ve *Politika*'da yaşamaya değer yaşamın ne olduğunu anlatan sayısız pasajlar mevcut. Fakat bu yaşamın kimleri ya da hangi sınıfları ihata edeceğine dair *Nikomakhos'a Etik*'te herhangi bir doyurucu işaret bulmak oldukça zor. Çünkü orada ne imtiyaz sahibi kişilerden, ne de sınıflardan açık aşikâr bahsedildiğini görürüz. Buna mukabil *Politika*'da ise Aristoteles'in düşüncesi nettir: Yaşamaya değer bir yaşam, sadece yurttaşların katıldıkları ve tam ve doyurucu bir yaşam sürmelerine bununla birlikte kendi özsel güçlerinin açıklamalarına olanak sağlayan yaşamdır. Devlet yurttaşları için iyi yaşamın garantörüdür. Ve bu işi yaparken devlet eşitliğe hanel getiren tüm yaptırımlardan uzak durur. Çünkü adalet eşitliği, mutlak eşitliği değil, hakların o hakkı hak edenlere, hak ettiği ölçüde verilmesi anlamında eşitliği gerektirir. "Adil olmak, her bireye neyi hak etmiş ise onu vermektir..."²¹ Bu sebeple "devlette amaçlanan iyilik adalettir"²². Evet, yurttaşlar eşittir, boylarına poslarına göre değil, soylu ve özgür doğumlarına ve mülk sahibi olmalarına göre.²³ Bunlar olmadan bir devletin varlığı imkânsızdır. Ama Aristoteles bunlar arasından en çok özgür kişiler hakkında konuşur. Onun özgür kişilik üzerine en derli toplu düşüncesi *Politika* kitabının sonlarına doğru belirginleşir. İlk önce yurttaşların yani özgür kişilerin etkinlikleri onları aşağılaştırmayan türden olmalıdır. Aristoteles'e göre özgür insanların ruhunu ve zekâsını erdemin istek ve etkinlikleri için kullanışsız kılan her şeyi aşağılaştırmacı işler arasında saymak gerekir. Aristoteles bu iddiasını dört koşula dayandırır: Aşağılaştırmacı işler ı) Vücut ve ruh üzerinde olumsuz tesir bırakır ıı) Para karşılığı yapılır. ııı) Zihni doldurur ve adi şeylerin üstüne yükselme olanağı bırakmaz. Ve son olarak ıv) Skole'ye (boş zamana) uygun etkinlik biçimine uygun değildir. Bu sebepten ötürü özgür kişinin eylem ve etkinlikleri şu üç hususiyete dayanmalıdır: "Özgür bir adamın bir şeyi ı) kendisi ya da ıı) arkadaşları için ya da ııı) o şeyin iç değerinden ötürü yapması uygundur."²⁴ Böylelikle Aristoteles'in özgür kişi tanımı, kölelerle birlikte tüm üretici sınıfların, yurttaş sınıfının dışında tutulma gerekçesini izah eder. Popper'in konuya ilişkin yorumu ise olayın vahametini biraz da keskinleştirir:

²⁰ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2012, s 83

²¹ Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı yay., İstanbul, 2001, s. 228

²² Aristoteles, *Politika* s. 91

²³ A.g.e., s. 92, 117, 123

²⁴ A.g.e., s. 234

“Aristoteles’in para kazanmanın her türlüüne yani bütün meslek etkinliklerine karşı duyduğu korku Platon’unkinden bile ileri gitmektedir.”²⁵

Özetle Aristoteles devleti basit olarak yaşamın kendisini sağlayan bir birlik değil, iyi yaşama özgülü tüm erdemlerin eksiksiz bir şekilde hayata geçirilebileceği tek olanaklı yapı olarak tasarlar. Oysa tekrar etmek gerekirse, tarihsel pratik ve kapitalizm üzerine yapılan tüm tartışmalar Aristoteles’in devlet yanılısamasının boyutlarını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Çünkü modern devlet varlığını tam da Aristoteles’in itirazının olumlanması üzerinde kurar: Aristoteles’e göre *“devlet bir yatırımdan fazla bir şey”²⁶* olmak zorundadır. Bu düşüncenin radikal eleştirisini yapanlar arasında en önemli yeri tutan Marx’a göre ise modern devlet, tam da modern özel mülkiyete tekabül eder. Yani devlet yatırımdan başka bir şey değildir. Ve Marx daha da ileri giderek devleti *“egemen bir sınıfın bireylerinin onun aracılığıyla kendi ortak çıkarlarını üstün kıldıkları bir biçim olduğunu ileri sürer”²⁷*. Başka bir yerde ise devleti, *dünyanın tersine çevrilmiş bilinci olan, dini”²⁸* üretmekle, insanın öz bilincini ve öz duygusunu yitirmesine zemin yarattığı gerekçesiyle eleştirir. Aristoteles bundan hoşlanmayacaktı. Fakat gerçeklik Marx’ın tespitlerine uygundur.

Devletin bu ikili yanı Hegel ve Marx’ın felsefelerinde somutlaşır ve onlar aracılığıyla iki yorum gelişir: 1) Hegel felsefesinde bulunan tarihin ve devletin kendi mutlaklığına doğru gelişmesi, ilerlemesi düşüncesindeki teskin edici nahoş hava: Tüm olumsuzlukların sadece geçici pürüzlerden ibaret olarak anlaşılmasının gerekliliği. Diğer ise 2) Marx’ın komünizm fikrimin sedasını süsleyen etik tını: İnsanın öz sefaletini yaratan ve öz eğilimlerine gem vuran her türlü yabancılaşmayı ortadan kaldırarak insanın yeniden kendisiyle bütünleşmesini ve insanal özün nesnel olarak açılması mümkün kılan sistem tahayyülü.

Çok ilginçtir ki, her iki düşünürün – Hegel ve Marx’ın- düşüncelerinin nüveleri Aristoteles felsefi sistemi içerisinde keşfedilebilir. Fakat kendisi gibi hemen aynı ahlak kaygılarını taşıyan Marx, Aristoteles’e daha yakındır. Her ne kadar Marx’ın ahlaki kaygıları dikkate almadığı, onları önemsemediği, bu sebeple Marx’ı etikçi olarak görmenin hatalı olduğunu düşünen çağdaş düşünürler olsa da. Fakat konuya ilişkin Peffer’in yorumu

²⁵ Karl Popper, Açık Toplum ve Düşmanları, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989, s. 13

²⁶ Aristoteles, Politika s. 83

²⁷ Karl Marx, Friedrich Engels, Alman İdeolojisi, çev. Sevim Belli, Sol yay., Ankara, 2013, s. 115

²⁸ Karl Marx, Hegel’in Hukuk Felsefesine Giriş, çev. Kenan Somer, Sol yay., Ankara, 2009 s. 191

taşı tam gediğine koyar: "Marx yetkin bir şekilde ahlak teorisinin felsefi temellerini hiçbir zaman geliştirmiş olmasa da bütün yazılarında görece sürekli bir ahlaki perspektif sergilemiştir... Marx'ın yabancılaşma kavramı onun ahlaki perspektifinin merkezinde yer alır."²⁹ Burada önemli bir soru ortaya çıkar: Yabancılaşma ile ahlak arasında ne türden bir ilişki mevcut?

İnsan Doğası ve Sınırlanmış Özne

Sınırlanma mevhumunu Aristoteles ve Marx'tan hareketle yorumlamayı ve anlamayı öneriyorum. En yalın ifadeyle Aristoteles, sınırlanmışlığı yoksunluk/yoksunlaşma olarak görürken, Marx yabancılaşma olarak görür. Kullanım tarzı bakımından farklı fakat mahiyetçe özdeş olan üç mefhumu, doğal olarak ön eğilimleri olan insanın, öz belirlenim olarak özgürlükten mahrum kalarak, ön eğilimlerinin körelmesi ya da irrasyonel olarak örgütlenmiş toplum(lar) tarafından mahrum bırakılarak köreltilmesi anlamında yorumlayabiliriz. Aristoteles yoksunluğun dört anlamını tespit eder³⁰. Yoksunluk 1) Bir varlığın doğal olarak sahip olabileceği niteliklerden birine sahip olmamasıdır. 11) Bir varlığın doğal olarak bizzat kendisinin veya cinsinin sahip olması gereken bir niteliğe sahip olmamasıdır. 111) Bir niteliğe doğal olarak ve belli bir zamanda sahip olması gereken bir varlığın, bu zamanda ona sahip olmamasıdır. 1v) Herhangi bir şeyin birinin zorla elinden alınmasıdır. Bunu şöyle anlamalıyız: Sözelimi madde Aristoteles'te gücün (dynamis) başlangıcıdır. Madde aynı zamanda formunu gerçekleştirmeye, ki bu aynı zamanda özünü gerçekleştirmek anlamına gelir, tamamlamaya (entelekheia) doğal bir eğilim duyar. Devinim (kinesis) ve oluş (genesis) bu amacı gerçekleştirir. Bunların önünde her türlü dışsal ve içsel engel varlığın kendi özünü gerçekleştirememesi ile sonuçlanır. Bu durum Aristoteles tarafından yoksunlaşma olarak yorumlanır. Marx ise yabancılaşma mefhumuna farklı bir açıdan yaklaşır. O, Aristoteles'in iyi yaşama ve erdemli insanın ruh bütünlüğüne zarar verdiği gerekçesi ile aşağılık etkinlik olarak nitelendirdiği emeği, insansal etkinlik ve özgürleştirici güç olarak tam da iyi yaşamın ve öznenin kendi güçlerinin dışavurumunun, kaçınılmaz ve yegane uğrağı haline getirir. İlk emek her türlü fiziki varlığı koruma ve onun gereksinimleri karşılama aracı olarak görünse de, aslında emek üretken yaşamı mümkün kılmasıyla öznenin kendi cins yaşamını üretir. Ve bu

²⁹ R. G. Pfeffer, Marksizim, Ahlak ve Toplumsal Adalet, çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı yay., İstanbul, 2001, s. 45,46

³⁰ Aristoteles, Metafizik 1022 b20

bilinçli etkinlik türü olan emek, insanı diğer canlılardan ayırır. Gerçi diğer canlılar da üretir der Marx, oysa insan,

... evrensel bir biçimde üretir... hatta fizik gereksinmeden bağımsız olarak bile üretir ve ancak ondan bağımsız olduğu zaman gerçekten üretir: hayvan yalnızca kendi kendini üretir, oysa insan tüm doğayı yeniden üretir... hayvan yalnızca kendi cinsinin ölçü ve gereksinimlerine göre yapar, oysa insan her cinsin ölçüsüne göre üretir ve nesneye her yerde kendi iç doğasını uygulamasını bilir: Demek ki insan güzellik yasalarına göre de üretir³¹.

Başka yerde³² emeğin zorunluluğunu gösterir dört tarihsel uğrak sayar. Emek: 1) maddi yaşamın üretimi sağlar. 2) Maddi gereksinimlerin temin edildikten sonra yeni türden gereksinimlerin giderilmesini sağlar. Bu, ilk tarihsel eylemdir aynı zamanda. Ve böylelikle 3) her gün kendini yenileyen insanlar kendilerini yeniden üretmeye koyulurlar. Demek ki 4) Yaşamı üretmek, işle (emekle) kendi öz yaşamını olduğu kadar başka insanların yaşamını da üretmektir. Ve bilinç de bu dört uğrağa bağlı olarak şekillenir ve gelişir. Çünkü Marx'a göre emek akıl üretir. Böylelikle Aristoteles'te ayaklar altına atılan emek Marx'ta baş tacı yapılır. Çünkü özne emek aracılığıyla: 1) Sadece fizik gereksinimlerini gidermez. 2) Ortak cinsil yaşamdan doğan günlük yaşamsal pratiklerini, entelektüel ve sanatsal etkinliklerini gerçekleştirir ve bunlar aracılığıyla 3) kendi özsel güçlerini, en sonda ise 4) içinde yaşadığı doğayı dönüştürerek, geliştirerek ortaya güzellik hâsıl olmasına vesile olur. Demek ki emeği baş tacı yapan şey, Aristoteles'in yüklediği anlamla yani ticaret ve ayak işleriyle sınırlı kalmamasıdır. Çünkü emek, her türlü entelektüel, sanatsal ve pratik kaygıları, tek sözle insan varoluşunun fiziki ve ruhsal tüm işlevlerini kendisi aracılığıyla çözebileceğimiz yegâne insansal araçtır. Ve bu aracın yabancılaşması öznenin yabancılaşmasıdır.

Toparlayacak olursak yabancılaşma (sınırlanma, yoksunlaşma) öznenin sahip olduğu kendi kendisini aktif olarak ifade etkinliğini mümkün kılan emeğin, başkaları tarafından sahiplenilmesinden doğan varoluşsal bir bunalımdır. Varoluşsaldır, çünkü öznenin tüm yaşamına sirayet eder. Emek aracılığıyla gerçekleştirilen etkinlik türüne varoluşsal ehemmiyet yüklemek ne ile ilintilidir? Yani etkinliğin, Aristoteles'te olduğu gibi bilinçli etkinliğin, insanın varoluşu ile münasebetinin boyutu nedir?

³¹ Karl Marx, 1844 El Yazmaları, çev. Murat Belge, Payel yay., İstanbul, 1969, s. 73-74

³² Karl Marx, Friedrich Engels, Alman İdeolojisi, 52-55

İster Aristotelesçi anlamda yoksunlaşma olsun, isterse Marxçı anlamda yabancılaşma, ister de bunların dışında sınırlanma, bunlardan her biri insan doğasını veri kabul eder. Çünkü eğer insanın evrensel olarak paylaşılan özü yok ise yabancılaşma, sınırlanma ya da yoksunlaşma üstüne konuşma karşılığı olmayan bir şeye dönüşmek zorunda kalırdı. Marx bu yanıyla Aristotelesçidir. Çünkü Marx da benzer şekilde insanı öneğilimlere ve güçlere (dynamis) sahip doğal bir varlık olarak görür. Ve bu öneğilimlerin ve güçlerin etkinlikte belirmesi Marx'a göre insanal özün açılanmasından başka bir şey değildir. Özün dışavurumu her seferinde öznenin maddi ve manevi zenginliğini artıran doğal, aynı zamanda olması gereken hadisedir. Burada Marx, Hegel diyalektiğinin olumlu yanını kabul eder, çünkü: *"Hegel emeği insanın kendini doğurması olarak görmektedir - insanın kendisiyle başka bir varlık olarak ilişkisini, tür bilincinin ve tür hayatının oluşması olacak yabancı bir varlık halinde kendini ortaya koyuşunu görmektedir."*³³

Yekûn olarak Aristoteles'te olduğu gibi Marx'ta da insan doğası tasarımı, toplumsal eğilimleri olan insanda, insanal özü meydana getiren ve hayatı evetleyen gizli güçlerin yerleşik olduğu kanaatine dayanır. Sınırlanmışlık mevhumu da aynı temelden ve aynı kaygılardan hareket eder. Fakat belli bir noktadan sonra kötülüğü insanın kişiliğindeki kusur olarak, yani karakter ve düşünsel erdemlerin kişiye bağlı eksikliği ve kusuru olarak gören Aristoteles'in izinden değil, kötülüğü tarihsel üretim güçlerinin yapılış tarzından doğan kusurların, yanlışların insan yaşamına sirayet etmesinde gören Marx'ın izinden gider. Çünkü en son tahlilde egemen kötülükleri yaratan sistemlerdir. Ve bu kötülükler bunalımlara gebedir, ara vermeksizin bunalım üretir. Bu, insanların kötülüğü bilerek ve isteyerek tercih etmedikleri anlamına gelmez. Kişisel kötülük egemen kötülüklerin bir uzantısı olsa da, insan hiçbir zorlama altında olmadan da kötülüğü tercih ede bilir. Ama bu sonuncu durumda söz konusu olan kişisel kötülük ilkindeki gibi bunalım değil, problem ortaya çıkarır. Bunlar mahiyetçe çok farklı şeylerdir.

Tüm bu söylenenler ışığında sorulan iki soruya yanıt bulmak kolay. İkinci sorudan başlamak daha yerinde olacaktır; ikinci soru, bilinçli etkinliğin insan varoluşu ile münasebetinin boyutu ile alakalıydı. *"Varoluş özden önce gelir"*³⁴ deyimini burada sadece etkinlikle alakalı kullanılabilir, gerçek anlamda özün varoluştan sonra olduğu anlamıyla değil. Çünkü insan, varoluşunun özünü etkinlikle, bilinçli etkinlikle kurar. Yani insanal öz insanal etkinlikte dışa vurur. *"İnsan önce dünyaya gelir, var olur, ondan sonra"*

³³ Karl Marx, 1844 El Yazmaları s. 168

³⁴ Jean Paul Sartre, Varoluşçuluk, çev. Asım Bezirci, Dönem yay., İstanbul, 1964 s. 35

tanımlanıp belirlenir, özünü ortaya koyar.”³⁵ Bu yanıyla öz varoluştan sonra gelir. Yani öznenin kendi özünü nesneleştirmesi anlamında... Ama öte yandan bu varoluşu mümkün kılan etkinliğin insan doğasında güçler (dynamis) şeklinde bulunması zorunludur. Aksi takdirde ne oluş, ne değişme, ne de yok oluş açıklana bilirdi. Öyleyse insanal etkinliğin ortaya çıkmasını sağlayan insanal doğa vardır. Bu doğa, güçler ve olanaklar bütünü olarak insanda bulunur. Nitekim kuştan düşünme bildiğimiz için değil, düşünebilme potansiyelimiz, gücümüz (dynamis) olduğu için farklıyızdır. Çünkü biz düşünme düşünme, düşünebilmiş değiliz. Düşünebilme olanağına sahip olduğumuz için düşünürüz ve Aristoteles’in dediği gibi bu yetiyi kullanarak düşüncemizi daha da inkişaf ettiririz. Dolayısıyla etkinlik gizli güçlerin açılmasını, insanal özün nesneleşmesini sağlayan insanal varoluş tarzıdır. Etkinlik öznenin tüm güçlerinin ve iyiliğinin tam ve mükemmel şekilde kullanılmasıdır. “Özgür etkinlik, bu güçleri karşılayan etkinliktir ve bu nedenle özgürlük, insani güçleri karşılanmış insanın durumudur; öyle ki, insanın potansiyellerinin hepsinin kendilerini aktif bir şekilde serpişmeleri önünde hiçbir engelin olmaması durumudur.”³⁶ Bu tarz etkinlik süreci Aristoteles’e göre *eudaimonia*, Marx’a göre ise özgürlüktür. Fakat iki kavramın da gerçekleşmesi, yani öznenin kendi kendini kurması ve ahlaki pratiklere katılması, bireylerin bilinçli etkinliğini talep eder. Böylelikle hem ikinci sorunun yanıtı ortaya çıkmış oldu, hem de Aristoteles etiğinde öznenin kendisini kurmanın yegâne yolunun neden bilinçli etkinlikten geçtiği anlaşılmış oldu.

Birinci soru ise yabancılaşma (yoksunlaşma, sınırlanma) ile ahlak arasında ne türden ilişki olduğunu soruyordu. Birinci sorunun yanıtı ikinci sorunun yanıtını gerektirdiğinden, ikinci soruya da yanıt verildiğinden birinci sorunun yanıtı kendiliğinden ortaya çıkar: Yabancılaşan insanal etkinlik (bilinçli etkinlik) özneyi *eudaimonia*’dan ve özgürlükten uzaklaştırır. Bu durum öznenin öz etkinliğinin kendine yabancılaşmasına, öz yönetiminin ortadan kalkmasına zemin yaratır. Öz yönetimin öznenin bağımsız olması durumunda ise bu boşluğu kaçınılmaz şekilde öznenin eylem ve etkinliğine kılavuzluk edecek olan içselleşmiş bir dış otorite doldurur. Bu durumda öznenin varoluşunu evetleyen ve onun yaşamını anlamlı kılan bilinçli etkinliğinden, bilinç koparıldığına göre, geriye sadece etkinlik kalır. Böylelikle kendisini yadsımak zorunda kalan ya da yadsımaya zorlanan özne, varoluşunun anlamını kendi içsel gücünde (bilinçli

³⁵ A.g.e., s. 37

³⁶ Bertell Ollman, Yabancılaşma, çev, Ayşegül Kars, Yordam yay., İstanbul, 2012, s. 193

etkinliğinde) keşfedemediği, bulup çıkaramadığı için kendisini adayacağı ya da varoluşunun katlanılmaz hiçliği ile baş edebileceği kendi varoluşunu aşan anlam dünyası bularak ya da yaratarak, kendisini, kendisinin içsel olarak taşıdığı gerçek anlamdan uzaklaştırır. Bu durumda, yani hem karakter erdemlerinin oluşumunu hem de ahlaki yargı mekanizmasının gelişimini sağlayan özgür irade ortadan kalkar kalkmaz, ahlaki bir dünya ve iyi yaşam tahayyülleri büsbütün derbeder olur. Bu, yabancılaşma olgusunun sadece ahlaki boyutudur. Psikolojik, sosyolojik ve politik boyutları da var ki, bunların her biri ayrı bir araştırma konusunu teşkil eder. Ama bir şeyi ifade etmek mühim önem arz eder; kimi zaman bastırılan, kimi zaman da ölçüye sokulan hazlar ve duygular kötülüğe ve yıkıcılığa sebebiyet vermezler. Her türden kötülüğün, her türden yıkıcılığın ana sebebi insanın duygusal, duygusal, fiziksel ve düşünsel olanaklarının engellenmesidir. Çünkü tüm bunlar öznenin kendisini kurması için hayati önem taşırlar, E. Fromm'un pek doğru şekilde ifade ettiği gibi, *"yıkıcılık yaşanmamış bir yaşamın sonucudur."*³⁷ Yaşanmamış yaşamı layıkıyla açıklamak için nevrozdan daha uygun belki de hiçbir kavram bulunamaz: *"Her nevroz insanın doğasından gelen güçlerle bu güçlerin gelişmesini engelleyen güçler arasındaki bir çatışmanın sonucudur."*³⁸

366

Sonuç

Tüm bu söylenenlerden öyle görünüyor ki, ahlak değerleri özne tarafından iki gerekçeye dayalı olarak seçilir. İlk gerekçe, öznenin kendi doğasını gerçekleştirme arzusunda ortaya çıkar. Çünkü herkes yaşama bir şekilde katılmakla bilinçli veya bilinçsiz, iyi veya kötü bir biçimde de olsa sahip oldukları öneğilimlerini ortaya koyarak, kendi özlerini edimselleştirirler. Ama bu süreç bireylerin kendilerine zarar verecek, kendi gelişimlerini engelleyecek şekilde işleyemez. Bu sebeple ahlaki mesuliyet bu sürece ölçü getirir. Ve böylelikle ahlak, iyi yaşamın(*eudaimonia*), yani öznelerin kendilerini ötekiler ile dayanışma içinde olumlamalarının bir aracı haline gelir. İkinci gerekçe ise ahlak değerlerine içkin olan iyidir. Çünkü Aristoteles'in dediği gibi, *"biz bunlardan(erdemlerden) bir haz oluşmasa bile, bunları tercih ederdik."*³⁹ Bu iki gerekçe de, metinde gösterildiği gibi, bizzat öznenin sınırlanmamış gerçekliğine işaret eder.

³⁷ Erich Fromm, Kendini Savunan İnsan, çev. Necla Arat, Say yay, İstanbul, 1994, s. 209

³⁸ A.g.e., s. 212

³⁹ Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, 1174 a5

Aristoteles etiğinde açık aşikâr ifade edilmemiş olmasına rağmen, öznenin kendi kendisini bilinçli etkinlikle kurmasının sebeplerinden hareketle, şu sonuca varmak mümkündür; sınırlanmış birey hiçbir ahlaki pratiğe katılamaz Zira ahlak, bireylerin özne olarak kurulan varlığını gerektirir. Öznenin kurulan varlığı da onun bilinçli etkinliği üzerindeki tüm hâkimiyetin kendisinde olduğu anlamına gelir ki, bu da hem yaşamın her alanında hem de ahlaksal pratiklerde en temel gerekliliktir. Özetle kendi güçlerini dışsallaştırıp bunlardan haz duymayan, kendisini bir özne olarak kuramamış, kendi kendine yabancılaşmış (sınırlanmış) bir kişi, hiçbir ahlaki olayın faili olamaz. Fakat burada başka bir araştırma gerektiren oldukça mühim bir sorunu da dile getirmek elzem görünüyor; yanlış düzenlenmiş bir yaşam doğru bir şekilde yaşanır mı? Yani bireylerin kendilerini özne olarak kurma istemlerinin önünde güçlerinin çok ötesinde olan engelleri aşmalarının imkânı var mıdır? Daha da önemlisi yanlış düzenlenmiş bir sistemde, bireylerden Kantçı bir buyrukla her defasında ahlaklı davranmalarını beklemek olanaklı mıdır? Bu metinden hareketle Aristoteles böyle bir şeyin mümkün olamayacağını bize bildirecektir; çünkü sınırlanmış özne hiçbir ahlaki pratiğin faili olamaz.

KAYNAKÇA

368

- Badiou, Alain, *Etik*, çev. Tuncay Birkan, Metis yay., İstanbul, 2013
- Badiou, Alain, *Gerçek Mutluluğun Metafiziği*, çev. Murat Erşen, Monokl yay., İstanbul, 2015
- MacIntyre, Alasdair, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı yay., İstanbul, 2001
- MacIntyre, Alasdair, *Etik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler & Solmaz Zeylüt Hünler, Paradigma yay., İstanbul, 2001
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal yay., İstanbul, 2014
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilgesu yay., Ankara, 2007
- Aristoteles, *Organon I Kategoriyalar*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Bakanlığı yay., İstanbul, 1989
- Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2012
- Ollman, Bertell, *Yabancılaşma*, çev. Ayşegül Kars, Yordam yay., İstanbul, 2012
- Russell, Bertrand, *Sorgulayan Denemeler*, çev. Nermin Arık, Tubitak yay., Ankara, 1997
- Ross, David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan(Yalçın) Kavasoğlu, Zerrin Kurtoğlu, Kabalcı yay., İstanbul, 2002
- Fromm, Erich, *Kendini Savunan İnsan*, çev. Necla Arat, Say yay., İstanbul, 1994

- Copleston, Frederick, *Aristoteles*, çev. Aziz Yardımlı, İdea yay., İstanbul, 2013
- Erkızan, H. Nur Beyaz , *Aristoteles Yazıları Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, Sentez yay., İstanbul, 2012
- Sartre, Jean Paul, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, Dönem yay., İstanbul, 1964
- Marx, Karl , *1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge, Payel yay., İstanbul, 1969
- Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Sol yay., Ankara, 2013
- Marx, Karl, *Hegel'in Hukuk Felsefesine Giriş*, çev. Kenan Somer, Sol yay., Ankara, 2009
- Popper, Karl, *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989
- Peffer, R. G., *Marksizim, Ahlak ve Toplumsal Adalet*, çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı yay., İstanbul, 2001
- Adugit, Yavuz, *Etikte Akıl ve Duygu Çatışması*, Umuttepe yay., Kocaeli 2013
- Bauman, Zygmunt, *Akışkan Aşk*, çev. Işık Ergüden, Versus yay., İstanbul, 2012
- Bauman, Zygmunt, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, Ayrıntı yay., İstanbul, 2011

ÇEVİRİ

CHAUCER'IN GEÇ ORTAÇAĞ İNGİLTERE'SİNDE EDEBİ NOMİNALİZM:ÖNCÜ BİR PARADİGMAYA DOĞRU*

Richard J. UTZ

Çev. Selena ERKIZAN†

Julia Kristeva, Antoine de la Sale'in (yaklaşık 1385-1460) nesir türündeki eserlerine dair bir inceleme olan *Le Texte du roman* (1970) isimli kitabında dilbilimsel bir form ve edebi bir tür olarak romanın ortaya çıkışının, Ortaçağ'ın ikinci yarısında (onikinci yüzyıldan onbeşinci yüzyıla kadar olan kısım) imlerin algılanışına dair temel bir değişime bağlı olarak ortaya çıkışının nasıl olanaklı olmuş olduğunu göstermeye çalışır.¹ Kristeva, bu geçiş evresinde imgeye dayalı düşüncenin yerini ime dayalı düşünceye bıraktığını ve nominalizmin Ortaçağ imgelemleştirme söyleminden (erken ve geç Ortaçağ Neoplatonik realizmi tarafından temsil edildiği üzere) erken modern imgelem yıkımına geçişte (geç Ortaçağ nominalizmi tarafından temsil edildiği üzere) önemli bir basamak teşkil ettiğini öne sürer.

370

Kristeva'nın Rus biçimciliğini ve Peirceçi/Saussurean dilbilimi geç Ortaçağ edebiyatına uygulaması nedensiz yere gerçekleşmedi. Bu, disiplinler arası ve Avrupa kültür tarihini Ortaçağ realizminden erken modern dönem nominalizmine geçişin kendisinde ifadesini bulduğu büyük bir paradigma değişimini çokça kuram ağırlıklı olarak yeniden okuma girişiminin bir sonucudur. İlginçtir ki, bu eleştirel girişim günümüz eleştirel kuramlarındaki bir paradigma değişimi tarafından da tetiklenmiştir. 1960lar'dan bu yana, insani bilimlerdeki pek çok geleneksel varsayım ve metodolojiye meydan okunmuştur. Ortaçağ çalışmaları alanında bu paradigma değişimi, daha önceden marjinal olan "nominalizm"e edebi metinlere uygulamakta kullandığımız eleştirel sözlüğümüz içerisinde ona başat bir terim haline gelme onurunu bahşetmiştir.

Bu kısa, kapsayıcı ve öncü *essa*'in (*makalenin*) amacı Ortaçağ edebi metinlerinin nominalist yorumlarını ya da okumalarını sunmak değildir. Buna karşın, benim amacım bu tür yorumların neden ve nasıl—ben gözlemlerimi geç Ortaçağ İngiliz edebiyatının alanıyla sınırlayacağım—

*Richard J. Utz, "Literary Nominalism in Chaucer's Late-Medieval England: Toward a Preliminary Paradigm," *The European Legacy* 2, no.2 (1997): 206-211.

†İstanbul Yeniüzyıl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, Araştırma Görevlisi. selena.erkizan@yeniuyuzil.edu.tr

kültürel ve eleştirel paradigma değişimlerinin çağında meydana gelen karmaşık anlam kuruluşlarının bir parçası olarak ortaya çıktığını göstermektedir.

Ortaçağın Günbatımı (1924) isimli kitabında Johan Huizinga insani bilimlerde Batılı Ortaçağlar'ın realist ve nominalist düşünce geleneklerinin etkisi üzerine yapılan modern araştırmalar hakkındaki *communis opinio*'ya (*genel kaniya*) dair gözlemlerde bulunur:

Tümeller hakkındaki tartışmalar üzerine fazlaca kafa yormak konusunda temkinli davranmalıyız. İyi biliyoruz ki, *universalis ante rem*'i (*tikel öncesi tümeller*) dile getiren ve genel idelere içkin zorunluluk ve önceden olmaklık atfeden realizm, savaşmadan, kayıp vermeden Ortaçağ düşüncesine hakim olmadı. Kuşkusuz, orada nominalistler de vardı. Ancak radikal nominalizmin bir tepki, bir direniş, Ortaçağ ruhunun temel eğilimlerini kullanarak zemini tartışmaya açan bir hareketten öteye gidemediğini söylemek çok da kaba bir ifade olmasa gerektir.²

Kitabın 1954 edisyonunun arka kapağında ise, Huizinga'nın kitabı şöyle tanıtılmaktadır:

Bu kitap tarih içerisinde, Ortaçağlar'da Rönesans'ın muazzam enerjisine yol açan o önemli anı ele almaktadır. O zamanlara hakim olan düşüncelerin—ki bu düşünceler Ortaçağ dünyasını bir arada tutan, dinini destekleyen, edebiyat ile sanatını besleyen düşüncelerdir—analiziyle, gelişiminin zirvesine ulaşmış bütün bir kültürün tarzı belirir.

Hem Huizinga'nın çalışmasının dili ve hem de editörün bu çalışmaya dair okuması bize pek çok şey anlatır çünkü bunlar bize açıkça belirgin, soyut bir Ortaçağ Aklının hakim olduğu tek ve bütünsel bir tarihsel varlık olarak görülen bir Ortaçağ fikrini sunarlar. Bu büyük idealist yapı içerisinde, geç Ortaçağlar sade bir ifadeyle yüksek Ortaçağlar'ın “uç” bir uzantısıdır; geç Ortaçağ nominalizmi sadece bir “tepki”, gelecekteki gelişmeler üzerinde hiç etkisi olmayacak olan marjinal bir “karşı-oluşum”dur.

Huizinga'da belirgin olarak karşımıza çıkan geç Ortaçağ nominalizminin öneminin azımsanması durumu, 1960lar'a girilirken teolojinin, felsefeye, görelî bir üstünlük elde etmiş olmasından ileri gelir. Modern Katolik teoloji üzerinde hayati öneme sahip olan yüksek Ortaçağ figürü Thomas Aquinas'ı savunmaya kararlı olan Katolik alimler, akıl ve

inanç arasındaki Thomistik sentezi başarıyla sorguladığı için genellikle nominalizmi görmezden gelmişlerdir. Nominalist hareketin *venerabilis inceptor*'unu da (*saygıdeğer hoca*), düşünceleri geç skolastisizmin karakteristik yıkıcı niteliğini taşıdığı için onu radikal bir skeptik olarak değerlendirmişlerdir.³ Öte yandan, Protestan alimler de nominalizmi önemli bir basamak olarak görmelerine karşın—yüksek Ortaçağ Katolisizminden öte elbette—onlar da John Wycliffe ve Martin Luther gibi figürlerin önemi üzerinde durmuşlar ve nominalistleri sadece ve sadece Reformasyon'un öncüleri olarak görmüşlerdir. Katoliklerin Thomizm ile yüksek Ortaçağlar'a ve Protestanlar'ın da Reformasyon'a belli bir imtiyaz atfetmeleriyle, nominalizm bu iki grubun temel ilgi alanlarının yalnızca tamamlayıcısı haline gelmiştir. Sonuç olarak, bu marjinal alana sarfedilecek araştırma gücü başka yönlere aktarılmıştır. Var olan paradigmatik açılımların inatçılığı yüzünden olacak, pozitivist, tarihselci ya da biçimci-Yeni Eleştirel gelenek içerisinde nominalizm ve geç Ortaçağ İngiliz edebiyatı arasındaki düşünce alışverişlerini inceleyen sadece bir avuç dolusu çalışma bulunmaktadır.⁴

1945'ten sonra, felsefe kendisine biçilen *ancilla theologiae* (*teolojinin hizmetçisi*) konumundan giderek kendini kurtarmaya başladı. Buna bağlı olarak, önceden marjinalleştirilmiş çalışma alanlarına daha çok ağırlık verilmeye başlandı. Almanya'da Hans Blumenberg, bilim insanlarının nominalizmin Batı düşüncesi tarihindeki önemini anlamalarına yardımcı oldu.⁵ İngiltere'de Gordon Leff Occam üzerine yaptığı genişletilmiş çalışmasında, filozofun yalnızca bir skeptik olduğunu ifade ettiği önceki ifadelerini içeren etkileyici bir *retractatio* (*sözlerini geri alma*) yayınlamıştır.⁶ William Courtenay, Laurence Eldredge, David Knowles, Armand Maurer, Heiko A. Oberman ve—pek yakın bir tarihte—Marilyn McCord Adams nominalizmi önemli bir düşünsel hareket olarak yeniden değerlendirmek ve ondördüncü yüzyılı da "Avrupa'nın düşünsel hayatını belirleyen *idées-forces*'ler (*itici düşünce*) üretmekte onüçüncü yüzyıldan daha verimli"⁷ olduğu şeklinde bir değerlendirmede bulunmaları için edebiyat eleştirmenlerine yeterince neden sunmuştur. Üstüne üstelik, Doğu Avrupa Marksizmi—felsefi düşünme seviyesinde—geç Ortaçağ nominalizmini tikele dair gelişen modern, antiklerikal bir tavır olarak sunmuştur.⁸ Son olarak ve yakın zamanda, geç Ortaçağ metinlerini inceleyen eleştirmenler kendi modern ve postmodern epistemolojik inançlarının nominalist tezlerle şaşırtıcı bir paralelliğini olduğunu keşfettiler.⁹ Postmodern kuramsal yönelimler, ana akım araştırma alanlarını yeniden ele alan bilinçli revizyonist tavırlarıyla Ortaçağlar'ın İngiliz edebiyatı alanı üzerinde hakim, var olan paradigmalara savaşılabilmek için

eleştirmenlere güçlü bir girişimde bulunma fırsatı verdiler. Akademi içinde ve dışında, nominalizme yönelen genel bir paradigma değişimine işaret eden ve onu destekleyen tek en önemli olay, belki de, Umberto Eco'nun *Gülün Adı'nın* yayınlanması olmuştur. Bu kitapta, Sherlock Holmesçu tümdengelsel akıl yürütmenin—yani bilimin—ve yapısalılık sonrası semiyotikin sadece olumsal, nominalistik bir dünyada bir işlevinin olabileceği gösterilmiş ve bu düşünce Occamlı William'dan esinlenilerek kurgulanmış Baskerville William karakterinde vücut bulmuştur.¹⁰

Yükselen değer olarak kendini gösteren *nominalizm* teriminin yerleşik, yeni bir paradigma olarak İngiliz Ortaçağ çalışmalarında bir akım halini almış olması Chaucer ve nominalizm üzerine yapılan bibliyografik girdilerin tarihsel karşılaştırmalarıyla doğrulanabilir: 1974'ten önceki dönemi kapsayan bütün Chaucer çalışmaları bibliyografyalarında, Occamcı teoloji üzerine yalnızca tek bir konu girdisi bulunmaktadır. Buna karşın, *The Essential Chaucer*'in 1987 edisyonu "nominalizm" başlığı altında sekiz girdi içermekte ve 1988 tarihli *Bibliography of Chaucer* beş tane girdi listelemektedir.¹¹ Daha genel olarak, bütünüyle geç Ortaçağ nominalizmi ve edebiyatı arasındaki alış verişe odaklanmış ya da en azından buna belli bir yer ayıran İngiliz edebiyatı çalışmalarına dair kendi istatistiksel değerlendirmeye bakılacak olursa, 1970 yılından önce üç tane çalışma bu yıldan bugüne kadar geçen zaman dilimi içerisinde ise otuz sekiz çalışma yayınlanmıştır. Bu sayım 1995-6 yılları arasında yayınlanma programına alınmış ek yirmi beş tane çalışmayı dahil etmemektedir.¹²

Makalemin geriye kalan kısmını *edebi nominalizm* terimini, geç Ortaçağ metinlerini yeniden okumak için eleştirmenlerce şimdiye kadar seçilmiş üç ana yaklaşımın öncü paradigması olarak kullanılmasını önermeye ve bu öneriyi geliştirmeye ayıracağım. Bu ana yaklaşımlar şunlardır: filolojik anlamda doğrudan bir kaynak olarak nominalizm, çağdaş felsefi bir üst yapı olarak nominalizm ve yaygın modern/postmodern görüşlerin tarihsel yeniden doğrulanma aracı olarak nominalizm.

Halen gelişmekte olan bu yeni paradigma değişimi çok kesin bir biçimde şimdiye kadar çoktandır üstü örtülmüş gibi görünen felsefi kaynak çalışmalarına yeni bir gözle bakılmasına olanak tanımıştır. Pek çok bilim insanı arasında nominalist düşüncenin geçer akçe haline gelmiş olmasından ötürü J. Stephen Russell, John Skelton'ın *Bouge of Court*'undan özlü bir söz bulup çıkarmıştır ortaya: "Yanlış bir soyuttan yanlış bir somut çıkar." Bu özlü söz Russell'a nominalist epistemolojiyi, tikel fenomenlerin öze olan üstünlüğünü anımsatır; bu aynı zamanda onu nominalizmin "Skelton'ın kendisini Oxford'da sayelerinde görünür kıldığı dilbilgisi, mantık ve

metafizik” alanlarında çok etkili olduğuna ikna etmiştir. Dolayısıyla kendisi bu sözü alıp tüm *Bouge of Court*'u nominalist bir alegori olarak tanımlamak için kendisine bir zemin olarak kullanmıştır.¹³ Benzer şekilde, Richard J. Utz, Chaucer'ın arkadaşı Ralph Strode'un Thomist bir filozof olduğu görüşüne karşı çıkmıştır; bu görüş ise bilim insanlarına göre eleştiride Thomist hegemonyanın bir sonucudur. Çünkü sadece Strode'a Thomist—dolayısıyla da realist bir filozof—demek için elimizdeki kaynaklar yetersiz değildir. Aynı zamanda—en azından mantık söz konusu olduğunda—Chaucer'ın “filozof Strode”unu *via moderna* (*modern yönelim, eğilim*) nominalizmin takipçisi olarak kabul etmek için de yeterince delilimiz bulunmamaktadır.¹⁴ Eğer Chaucer *Troilus and Criseyde* isimli şiirini nominalist Strode'a “ihtiyaç olursa lazım geleni düzelt”irmek için adadı ise,¹⁵ “Troilus” karakterini potansiyel olarak tehlikeli bir geç Ortaçağ determinizminin edebi temsili olarak gören yorumlar, olduklarından daha tutarlı görüneceklerdir.

Şu ana kadar, felsefi bir üst yapı olarak nominalizm düşüncesi edebiyat ve felsefe arasındaki ilişkiyi kurmada en başarılı yol olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu disiplinler arası yaklaşım nominalizmi genellikle Paris, Oxford ve Cambridge'in fildişi kulelerine hapsolmemiş çok önemli bir geç Ortaçağ düşüncesi olarak ele alır. Bu düşünceyi ele alan birtakım bilim insanları okulların kamusal alandaki tartışmaları ya da ayinler ile dua kitapları aracılığıyla nominalist düşüncelerden haberdar olmuş olabileceklerini iddia etmektedirler; diğerleri nominalizmin akademik ve bazen daha genel, tipik bir geç Ortaçağ zihniyetinin, anlayışının, *Zeitgeist*'inin (*zamanın ruhunun*) korkutucu derecede muntazaman bir ifadesi olarak görürler. Genelde, okumalar birbirine bağlı dört ilişki alanı belirlemişlerdir: epistemoloji, dil sorunu (tümeller ile tikeller), poetik yapı ve insani olan ile ilahi olan arasındaki ilişki.¹⁶ Bütün bu dört tartışmayı da bir çalışmada kapsamış olan bir bilim insanı bu makalenin amacını son derece güzel bir biçimde ortaya koymaktadır: Sheila Delany, “Undoing Substantial Connection: The Late Medieval Attack on Analogical Thought” isimli makalesinde Chaucer'ın metinlerini kendisinin “ondördüncü yüzyılın belirsiz teolojik koşulları”¹⁷ olarak nitelendirdiği bir *Zeitgeist* içerisinden tarihselleştirir. O, geç Ortaçağ kozmoloji, mantık, fizik, şiir, politik kuram ve görsel sanatlar aydınlarının önemli bir kısmının analogik akıl yürütmeleri ve alegorik temsilleri reddettiklerine dair kanıtlar sunar. Alegorinin içinde değişimi barındırmayan iyi kurulmuş bir sistemde işlerlik kazanabileceğini öne sürer. Pek çok düşünsel varsayıma ve kültürel kuruma eş zamanlı olarak karşı çıkmış olan ve felaketlerle dolu ondördüncü yüzyıl, öngörülebilir düşünme formlarını giderek istikrarsızlaştırmıştır. Delany,

Chaucer'ın giderek alegoriyi terk ettiğini çünkü dalgalı bir toplumda ve olumsal bir evrende edindiği tecrübelerini dile getirmek için daha tikel estetik modellere başvurduğunu ifade ediyor. Sonuçta, Delany alegorinin terkinin kendi iradeleri doğrultusunda eyleyebilen karakterler ortaya koyma uğraşına bağlamaktadır.

Yirminci yüzyılın tümellere kayıtsız, olumsal ve bireyin öngörülemez özgür iradesini yansıttığı bir dünyası (bir diğer deyişle, nominalist bir dünyası) olduğuna inanan modernist/postmodernistlerden olsa gerek, bir diğer grup eleştirmen geç Ortaçağ nominalizmine bu yaygın modern/postmodern kavrayışların tarihsel öncüsü—ve dolayısıyla tarihsel bir yeniden savunu zemini olarak—bakıyorlar. Söz konusu geç Ortaçağ İngiliz edebiyatı olduğunda, Stephen Knight gibi eleştirmenler Chaucer gibi belli Ortaçağ yazarlarının yirminci yüzyıl okuyucusu üzerinde büyük bir etkisi olmasının nedeni olan bir *edebi nominalizm* kavrayışını dile getiriyor:

Pek çok yazar Chaucer'ın biricikliğinin onun zekasından, gülünçlüğünden, ironisinden ve bereketliliğinden ileri geldiğini öne sürmüştür. Fakat bütün bunların dışında, diğer Ortaçağ yazarları yüksek nitelikli olarak nitelendirilseler de, bizim bugünkü edebiyatımızın ve düşünsel hayatımızın yakınından uzağından geçmemelerine karşılık, onu modern dünyayla ve modern düşünceyle ilintili kılan, göz ardı edilemez belirgin bir özelliği olması da vardır.¹⁸

Knight, Chaucer'a duyduğumuz modern ilginin *Canterbury Tales* ve *Troilus and Criseyde* isimli eserlerinde karakterlerin romandakine benzer bir biçimde ruhsal çözümlemelerinden kaynaklandığını söyleyerek devam eder:

Hristiyan teologları bir yana bırakırsak, bugünlerde hepimiz birer nominalistiz ve kanımca Chaucer'ın karakter betimindeki değişim geç Ortaçağlar'daki bu büyük felsefi değişimi yansıtır. İşte, onun karakterlerinin bize yakın gelişiminin altında bu yatar—Papaz, Bathlı Kadın, Değirmenci gibi karakterleri Shakespeare'in ya da Dickens'in karakterleri kadar yakındır bize ve bunu diğer hiçbir Ortaçağ yazarında bulmak mümkün değildir.¹⁹

Knight'ın Chaucer'a atfettiği bu “modern” olma durumu anakronistiktir ve diğer paradigmlar gibi, edebi nominalizm paradigmasının, maceraperest uygulamalardan nasibini aldığını göstermektedir.²⁰ Bu değişim labirenti içerisinde, yirminci yüzyılın eleştirel

*Chaucer'in Geç Ortaçağ İngiltere'sinde Edebi Nominalizm:
Öncü Bir Paradigmaya Doğru*

okuyucusunun geç Ortaçağ İngiliz metinlerinde kendi sanat, dil ve dünya anlayışına yakın bir şey arama çabası, yakın zamanda J. Stephen Russell hem Occam ve hem de Chaucer'a "dilbilimsel relativizm" atfettiği anda ve onları "Saussure sonrası dilbilimciler"²¹ olarak nitelendirdiğinde ortaya çıkmıştır. Fakat, *edebi nominalizmin* (post)-modern savunucularını eleştiren daha sert, tarihselci bilim insanları geç Ortaçağ düşünürlerinin hareket noktalarının Carnap, Frege, Peirce, Quine, Russell, Schlick, Saussure ve Wittgenstein gibi modern filozofların temel düşünsel ilgileriyle ortak yönler taşıdığını görmezlikten gelmektedirler.²² Bu filozofların gözünde, geç Ortaçağ düşünürlerinin diğerlerinden ayrılma durumları, (erken) modern Avrupa'nın oluşumuna yol açan o evrimsel süreç ile yanılmaz bir biçimde ilişkilidir. Bu düşünürlerin aykırılıkları aynı zamanda kendi kavrayışlarıyla da sarsılmaz bir biçimde ilintilidir çünkü yirminci yüzyıl edebiyat eleştirmenlerinin gözünde Chaucer'ın ya da Antoine de la Sale'ın edebi nominalizmi bizim postmodern sanatsal yapılarımız, estetiğimiz ve benliklerimizle bağlantılı halde durur.²³ Bu açıdan, elbette, eleştirel kuram alanında yapılan bazı son çalışmalar beni *edebi nominalizm* paradigmasına dair yapılacak gelecek çalışmalarda bu yan alanın en verimli sonuçları vereceği kehanetinde bulunmaya yönelmektedir.²⁴

376

¹Julia Kristeva, *Le texte du roman: approche sémiologique d'une structure discursive transformationnelle* (The Hague: Mouton, 1970). Bu makale için, Seán Hand'ın Kristeva'nın Toril Moi için yazdığı bölümün çevirisini kullanıyorum. Toril Moi, ed., *The Kristeva Reader* (New York: Columbia University Press, 1986), 62-73.

²Johan Huizinga, *The Waning of the Middle Ages* (Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor Books, 1954), 204.

³William Courtenay'ın onikinci yüzyılın ilk yarısında nominalizme karşı geliştirilen eleştirilere dair tartışması için bakınız "Nominalism and Late Medieval Religion," şunun içinde Charles Trinkaus and Heiko A. Oberman, eds. *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion* (Leiden: E.J. Brill, 1974), 26-59. Thomizm'e karşı Occamizm'e ayrıcalıklı bir konum kazandırılmasıyla dile getirilen yıkım paradigmasının bir örneği için başvurunuz: Gordon Leff, *The Dissolution of the Medieval Outlook: An Essay on Intellectual and Spiritual Change in the Fourteenth Century* (New York: Harper & Row, 1976).

⁴Nominalizm ve Chaucer üzerine yapılan çalışmalara tarihsel bir genel bakış için başvurunuz: Richard J. Utz, *Literarischer Nominalismus im Spätmittelalter: Eine Untersuchung zu Sprache, Charakterzeichnung und Struktur in Chaucers Troilus and Criseyde* (Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1990), 41-75 ve William H. Watts and Richard J. Utz, "Nominalist Perspectives on Chaucer's Poetry: A Bibliographical Essay," *Medievalia et Humanistica*, 20 (1993): 147-173.

⁵Başvurunuz, Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966); Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, çev. Robert M. Wallace (Cambridge: MIT Press, 1983).

⁶Gordon Leff, *William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse* (Manchester: Manchester University Press, 1975).

⁷David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought* (New York: Random House, 1962), 334.

⁸Başvurunuz, örneğin, şu girdi: "Nominalismus," in Günter Gurst, et. al.eds., *Lexikon der Renaissance* (Leipzig: VEB Bibliographisches Institut, 1989).

⁹Bir eleştirmenin Chaucer'ı—*nominalist* olduğu için—spesifik anlamda modern olarak ele aldığı yazısı için bakınız, Stephen Knight, "Chaucer—A Modern Writer?" *Balcony* 2 (1965): 37-43. Modernist bir yazarın bilinçli olarak sunduğu nominalist poetik yaklaşım için bakınız, Richard J. Utz, "Medievalism as Modernism in Alfred Andersch's Nominalist Littérature Engagée," *Studies in Medievalism* 6 (1993): 76-90.

¹⁰Başvurunuz, James W. Earl, "Nominalism and Sex," *Hellas* 3/1 (Spring 1991): 84: "İzini sürdürdüğünüz nesnelere ve kişilerin "bireyler" olduğunu ve Platonik ideler ile genel ilkelerin geçici manifestoları olmadıklarını kendinize hatırlattığınız sürece, dünyanın labirenti içerisinde topladığınız ipuçlarıyla onların izlerini sürebilmeniz olanaklı olabilir."

¹¹Mark Allen ve John H. Fisher, *The Essential Chaucer: An Annotated Bibliography of Major Modern Studies* (Boston: G.K.Hall, 1987); Lorraine Y. Baird-Lange and Hildegard Schnuttgen, eds., *Bibliography of Chaucer: 1974-1985* (Hamden, CT: Archon Books, 1988).

¹²Richard J. Utz, ed. *Literary Nominalism and the Theory of Re-reading Late Medieval Texts: A New Research Paradigm* (Lewiston, New York: Edwin Mellen Press, 1995); Hugo Keiper, Christoph Bode, and Richard J. Utz, eds., "Realist" vs. "Nominalist" Semiotics? *Shifting Paradigms in Literature: Medieval, Early Modern, and After* (yakında basılacak).

¹³J. Stephen Russell, "Skeleton's Bouge of Court: A Nominalist Allegory," *Renaissance Papers* 2 (1980): 1.

¹⁴Bakınız, Richard J. Utz, "Negotiating the Paradigm: Literary Nominalism and the Theory and Practice of Re-Reading Late-Medieval Texts," şunun içinde Richard J. Utz, ed., *Literary Nominalism and the Theory of Re-reading Late-medieval Texts* (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 1995), 12-15.

¹⁵Geoffrey Chaucer, *Troilus and Criseyde*, V: 1858.

¹⁶ Bu dört araştırma alanına dair ayrıntılı bir çalışma için bakınız Watts and Utz, "Nominalist Perspectives."

¹⁷ Sheila Delany, "Undoing Substantial Connection: The Late Medieval Attack on Analogical Thought," *Mosaic* 5 (1972): 33-52. Delany'in ufuk açıcı makalesi gözden geçirilip şurada yeniden yayınlandı: Sheila Delany, *Medieval Literary Politics: Shapes of Ideology* (Manchester/New York: Manchester University Press, 1990), 19-41.

¹⁸ Knight, "Chaucer—A Modern Writer?" 37.

¹⁹ Knight, "Chaucer—A Modern Writer?" 37.

²⁰ Bu tür uygulamalara dair bir tartışma için bakınız Watts and Utz, "Nominalist Perspectives," 162-63.

²¹ J. Stephen Russell, *The English Dream Vision: Anatomy of a Form* (Columbus: Ohio State University Press, 1988); eleştirel tartışma ise şudur: Russell A. Peck, *Speculum* 65 (1990): 1041-44.

*Chaucer'ın Geç Ortaçağ İngiltere'sinde Edebi Nominalizm:
Öncü Bir Paradigmaya Doğru*

²² Bakınız Otl Aicher, Gabrielle Greindl ve Wilhelm Vossenkuhl, *Wilhelm von Ockham: Das Risiko modern zu denken* (München: Rückversicherungs AG, 1986), 130-145 ve Matthias Kaufmann, *Begriffe, Sätze, Dinge: Referenz un Wahrheit bei Wilhelm von Ockham* (Leiden: E.J.Brill, 1994), 2-3.

²³ Bakınız Hugo Keiper, "I wot myself best how y stonde: Literary Nominalism, Open Textual Form and the Enfranchisement of Individual Perspective in Chaucer's Dream Visions," şunun içinde, Richard J.Utz, ed., *Literary Nominalism and the Theory of Re-reading Late-Medieval Texts*, (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 1995), 205-34. Bu makale ikna edici bir biçimde iddia etmektedir ki bazı geç Ortaçağ metinlerinin spesifik biçimleri, onların "şeyleri ters yüz ederek yapılandırma potansiyelleri olması ve bunların genellikle sonuçsuz kalması ya da açık bir formu olması"nın (syf. 207)—ki bunlar nominalist düşünce yapılarıyla da paralellikler içermektedir, postmodern okumaları mümkün kılmaktadır.

²⁴ Bakınız örneğın, Richard Rorty'nin ironist/nominalist Derrida üzerine incelemeleri için, şunun içinde Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989) ya da Fredric Jameson, "Deconstruction as Nominalism" şunun içinde *Postmodernism: or the Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press, 1991), 217-259.