



KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal

Cilt 19, Sayı 2, 2020 | Volume 19, Issue 2, 2020

Dizinler ve Platformlar | Indexes and Platforms

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

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

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

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

İletişim Bilgileri | Contact Information

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

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

Yayın Tarihi | Publication Date

15 Eylül 2020 | 15 September 2020

e-ISSN: 2645-8950



KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal

Cilt 19, Sayı 2, 2020 | Volume 19, Issue 2, 2020

ÜNİVERSİTESİ ADINA SAHİBİ | OWNER on the BEHALF of ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. | Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa | Bursa Uludağ University, Bursa
kadir@uludag.edu.tr

YAYIN KURULU BAŞKANI | HEAD of the EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. | Prof. Dr. Metin BECERMEN

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa | Bursa Uludağ University, Bursa
metinbecermen@yahoo.com

BAŞ EDITÖR | EDITOR in CHIEF

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr. Mehmet Fatih ELMAS

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman | Karamanoğlu Mehmetbey University, Karaman
m_fatihelmas@hotmail.com

YARDIMCI EDITÖRLER | ASSIST. EDITORS

Doktora Öğrencisi | PhD Candidate Mehmet ÇİÇEK

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa | Bursa Uludağ University, Bursa
Mehmetcicek3521@gmail.com

Doktora Öğrencisi | PhD Candidate Esra TÜRKSEVER

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa | Bursa Uludağ University, Bursa
esra.turksever1905@gmail.com

İNGİLİZCE DİL EDITÖRÜ | ENGLISH LANGUAGE EDITOR

Arş. Gör. | Res. Assist. Erdem TANER

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa | Bursa Uludağ University, Bursa
erdemtaner@uludag.edu.tr

Yayın Tarihi | Publication Date

15 Eylül 2020 | 15 September 2020

e-ISSN: 2645-8950



K A Y G I

Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi
Bursa Uludağ University Faculty of Science and Letters Journal of Philosophy
Cilt 19, Sayı 2, 2020 | Volume 19, Issue 2, 2020

YAYIN KURULU ÜYELERİ | MEMBERS of the EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. | Prof. Dr. Çetin BALANUYE

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

Prof. Dr. | Prof. Dr. Andrej DÉMUTH

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

Prof. Dr. | Prof. Dr. Alexander GUNGOV

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

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

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

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr. Ufuk ÖZEN BAYKENT

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa | Bursa Uludağ University, Bursa
ufukozen@uludag.edu.tr

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN

Bartın Üniversitesi, Bartın | Bartın University, Bartın
ag.civgin@gmail.com

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr. Ahmet Umut HACİFEVZİOĞLU

Nişantaşı Üniversitesi, İstanbul | Nişantaşı University, İstanbul
umuth72@yahoo.com.tr

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr. Şahin ÖZÇINAR

Akdeniz Üniversitesi, Antalya | Akdeniz University, Antalya
sahinozcinar@akdeniz.edu.tr

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr. Ümit ÖZTÜRK

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane | Gümüşhane University, Gümüşhane
u.rzg.ozturk@gmail.com

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

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

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr. Mariusz TUROWSKI

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa | Bursa Uludağ University, Bursa
mariusz.turowski@gmail.com

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr. Eray YAĞANAK

Akdeniz Üniversitesi, Antalya | Akdeniz University, Antalya
erayaganak@gmail.com

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

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

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

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



K A Y G I

Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi
Bursa Uludağ University Faculty of Science and Letters Journal of Philosophy

HAKEM KURULU | BOARD of REFEREES Cilt 19, Sayı 2, 2020 | Volume 19, Issue 2, 2020

- Prof. Dr. Metin BAL (Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir)
- Prof. Dr. Çetin BALANUYE (Akdeniz Üniversitesi, Antalya)
- Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR (Ankara Üniversitesi, Ankara)
- Prof. Dr. Metin BECERMEN (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
- Prof. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul)
- Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
- Prof. Dr. Özgür M. EDİZ (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
- Prof. Dr. İbrahim GÜRSES (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
- Prof. Dr. Manuel KNOLL (İstanbul Şehir Üniversitesi, İstanbul)
- Prof. Dr. Aytekin ÖZEL (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
- Prof. Dr. Hakan POYRAZ (Mimar Sinan Üniversitesi, İstanbul)
- Prof. Dr. Mariusz TUROWSKI (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
- Prof. Dr. Ogün ÜREK (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
- Prof. Dr. Mehmet VURAL (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara)
- Prof. Dr. Muhsin YILMAZ (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
- Doç. Dr. Nihal Petek BOYACI (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul)
- Doç. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN (Bartın Üniversitesi, Bartın)
- Doç. Dr. Caner ÇİÇEKDAĞI (Artvin Çoruh Üniversitesi, Artvin)
- Doç. Dr. Özgüç GÜVEN (İstanbul Üniversitesi, İstanbul)
- Doç. Dr. Oğuz HAŞLAKOĞLU (İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul)
- Doç. Dr. Yakup KAHRAMAN (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane)
- Doç. Dr. Sengün Meltem ACAR KESKİN (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara)
- Doç. Dr. Sinan KILIÇ (Erciyes Üniversitesi, Kayseri)
- Doç. Dr. Şahin ÖZÇINAR (Akdeniz Üniversitesi, Antalya)
- Doç. Dr. Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane)
- Doç. Dr. Özcan Yılmaz SÜTÇÜ (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İzmir)
- Doç. Dr. Eray YAĞANAK (Akdeniz Üniversitesi, Antalya)
- Dr. Öğr. Üyesi Aksu AKÇAOĞLU (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale)
- Dr. Öğr. Üyesi Berk Utkan ATBAKAN (Bartın Üniversitesi, Bartın)
- Dr. Öğr. Üyesi Özgür BUDAK (Ege Üniversitesi, İzmir)
- Dr. Öğr. Üyesi Gökhan GÜRDAL (İstanbul Esenyurt Üniversitesi, İstanbul)
- Dr. Öğr. Üyesi Fırat İLİM (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van)
- Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KAVLAK (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara)
- Dr. Öğr. Üyesi Elif NUYYAN (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
- Dr. Öğr. Üyesi Özgür SOYSAL (Ege Üniversitesi, İzmir)
- Dr. Öğr. Üyesi Zeynep TALAY TURNER (İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul)
- Dr. Öğr. Üyesi M. Ahmet TÜZEN (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane)
- Dr. Öğr. Üyesi Bahattin UZUNLAR (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)
- Dr. Murat ÇELİK (Ankara Üniversitesi, Ankara)
- Arş. Gör. Saygın GÜNENÇ (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
- Arş. Gör. Irmak GÜNGÖR (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
- Arş. Gör. Nuray Pamuk ÖZTÜRK (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)
- Proj. Asist. Mehmet ÇİÇEK (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)



K A Y G I

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

İÇİNDEKİLER | CONTENTS Cilt 19, Sayı 2, 2020 | Volume 19, Issue 2, 2020

Araştırma Makaleleri | Research Articles

- [1]. Peyami Safa GÜLAY. “Yazı, Metin, Edebiyat: Jacques Derrida’da Felsefe-Edebiyat İlişkisi” [*Writing, Text, Literature: Philosophy-Literature Relations in Jacques Derrida*], *Kaygı*, 19(2)/2020: 325-343.
- [2]. Funda GÜNSOY, Mariusz TUROWSKI. “Kurucu Belirsizlik Olarak Covid-19 ve İki Egemenlik Paradigması” [*The Covid-19 as the Founding Uncertainty and the Two Paradigms of Sovereignty*], *Kaygı*, 19(2)/2020: 344-366.
- [3]. Kerem EKSEN. “Nietzsche’de Karakterin Üslubu” [*Nietzsche and the Style of Character*], *Kaygı*, 19(2)/2020: 367-386.
- [4]. Fehmi ÜNSALAN. “The State as a Janus-Faced Structure: Anti-Paternalism and Pastoral Power” [*Devletin İki Yüzü: Anti-Paternalizm ve Pastoral İktidar*], *Kaygı*, 19(2)/2020: 387-407.
- [5]. Çağdaş Emrah ÇAĞLIYAN. “Tin’in Devinirken Kendini Kavradığı Sahne: Hegel’in Düşüncesinde Usla Aklanmış Tarihsel Süreç” [*The Stage the Spirit Comprehends Itself: The Historical Process Cleaned by Reason*], *Kaygı*, 19(2)/2020: 408-426.
- [6]. Melike MOLACI. “Stoa Felsefesinde Alegorik Yorum” [*Allegorical Exegesis in Stoic Philosophy*], *Kaygı*, 19(2)/2020: 427-444.
- [7]. Gonca ÜNAL CHIANG. “Zhuangzi’nin ‘Varlığın Birliği Kuramı’nda Eşitlik İlkesi” [*The Equality Principle in ‘Union of Existence’ Theory of Zhuangzi*], *Kaygı*, 19(2)/2020: 445-463.
- [8]. James GRIFFITH. “The Leviathan Becoming a Cephalophore: Primogeniture and the Transition from Sovereignty to Governmentality” [*Leviathan Bir Cephalophore Dönüşürken: İlk Çocuk ve Egemenlikten Yönetimselliğe Geçiş*], *Kaygı*, 19(2)/2020: 464-484.
- [9]. Aysun AYDIN. “Örtük Felsefe: Eugene Gendlin ve Deneysel Fenomenolojisi” [*Implicit Philosophy: Eugene Gendlin and His Experiential Phenomenology*], *Kaygı*, 19(2)/2020: 485-499.
- [10]. Buket KORKUT RAPTIS. “Nietzsche’nin Bakışından Varoluşçuluk” [*Existentialism from the Perspective of Nietzsche*], *Kaygı*, 19(2)/2020: 500-517.



[11]. Semra UÇAR. “**Popper ve Heisenberg Belirsizlik İlkesi**” [*Popper and Heisenberg Uncertainty Principle*], *Kaygı*, 19(2)/2020: 518-541.

[12]. Yasin GÖKHAN. “**Dine Eleştirel Yaklaşımlar Bağlamında Pozitivizmin Serencamı**”, [*Fate of Positivism in the Context of Religious Critical Approaches*], *Kaygı*, 19(2)/2020: 542-569.

[13]. Adnan ESENYEL. “**Felsefenin Özünden Felsefenin Felsefesine: Dilthey’da Bir Dünya Görüşü Öğretisi Olarak Felsefe**” [*From the Essence of Philosophy to the Philosophy of Philosophy: Philosophy as a Worldview Theory in Dilthey*], *Kaygı*, 19(2)/2020: 570-589.

[14]. Recep AKGÜN. “**Pierre Bourdieu’s Theory of Culture and the Possibility of Social Change**” [*Pierre Bourdieu’nun Kültür Sosyolojisi ve Toplumsal Değişim İhtimali*], *Kaygı*, 19(2)/2020: 590-610.

[15]. Osman Gazi BİRGÜL. “**Sayıların Onto-Epistemolojik Statüsü: In Re ve Ante Rem Yapısalcılık Yerine In Constructio Önerisi**” [*Onto-Epistemological Status of Numbers: A Proposal of In Constructio as an Alternate to In Re and Ante Rem Structuralisms*], *Kaygı*, 19(2)/2020: 611-635.

[16]. Yavuz KILIÇ, Burak SAYIN. “**Benedetto Croce’nin Felsefesinde Sezgi-İfade Özdeşliği Bakımından Sanatın Konumu**” [*The Position of Art in terms of Intuition-Expression Identity in the Benedetto Croce’s Philosophical Thought*], *Kaygı*, 19(2)/2020: 636-653.

[17]. Aliye KARABÜK KOVANLIKAYA. “**Boş Kavram: Gerçekliğin Yitirilmesi**” [*Empty Concept: Loss of Reality*], *Kaygı*, 19(2)/2020: 654-664.

[18]. Engin YURT, Sıla Burcu BAŞARIR. “**Aesthetics of Anaesthetics: Western Postmodern Attitude and Japanese Wabi-Sabi (侘寂)**” [*Anestetiğin Estetiği Batı Postmodern Tavrı ve Japon Wabi-Sabi*], *Kaygı*, 19(2)/2020: 665-696.

[19]. Zeynep ZAFER ESENYEL. “**Kayıp Göndergeler ve Dişil Eşitsizlikler: Etin Cinsel Politikasını Düşünmek**” [*Absent Referents And Feminine Inequalities: Thinking The Sexual Politics of Meat*], *Kaygı*, 19(2)/2020: 697-723.

[20]. Mücahit ÖZDOĞAN. “**Hayatın Anlamı ve Din İlişisine Dair Kanıksanmış Bazı Görüşlerin Eleştirisi**” [*Critique of Inured Some View about Relation of Meaning of Life and Religion*], *Kaygı*, 19(2)/2020: 724-752.

[21]. İsmail SERİN. “**Carnap’ın Mantıksal Doğruluk Çözümlemesi**” [*Carnap’s Analysis of Logical Truth*], *Kaygı*, 19(2)/2020: 753- 761.

“*Kaygı* Yayın İlkeleri”, *Kaygı*, 19(2)/2020: 762.

Makale Geliş | Received: 25.05.2020
Makale Kabul | Accepted: 09.07.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2020
DOI: 10.20981/kaygi.767889

Peyami Safa GÜLAY

Doktora Öğrencisi | Phd. Candidate
İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, İstanbul, TR
Istanbul University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy, Istanbul, TR
ORCID: 0000-0002-5776-9895
peyamisafagulay@gmail.com

Yazı, Metin, Edebiyat: Jacques Derrida'da Felsefe-Edebiyat İlişkisi

Öz

Edebiyat Jacques Derrida literatürünün her yerindedir. Fakat bu iddiamın, Derrida'nın klasik edebiyat anlayışlarından farklı bir edebiyat fikrinden bahsetmesi gerçeğiyle birlikte ele alınması gerekir. Bu yeni Derridacı edebiyat fikrinin anlaşılmasının yolu, yine yeni anlamlarıyla Derridacı yazı ve metin dolayımından geçmelidir. Yazı, metin ve nihayet edebiyat hareketleri Derrida literatüründe klasik ontolojik varsayımların sorgulanmasını mümkün kılacak bir şekilde işlemektedirler. Bu güzergâh izlendiğinde hem Derrida'nın klasik metafiziğe yönelik eleştirileri görünür olacak hem de felsefe ve edebiyat özelinde disiplinler arası tartışmalar açısından ufuk açıcı bir sahaya ulaşma imkânı doğacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yazı, Metin, Edebiyat, Hakikat, Kurgu.

Writing, Text, Literature: Philosophy-Literature Relations in Jacques Derrida

Abstract

Literature is everywhere in Jacques Derrida's literature. But this claim should be addressed together with the fact that Derrida speaks of a literary idea different from the classical literary conceptions. The way to understand this new Derridean idea of literature must pass through Derridian writing and textual mediations, again with new meanings. Writing, text, and, finally, literary movements operate in Derrida's literature in a way that enables the questioning of classical ontological assumptions. When this route is followed, both Derrida's criticism of classical metaphysics will be visible and it will be possible to reach a seminal field in terms of interdisciplinary discussions in philosophy and literature.

Keywords: Writing, Text, Literature, Truth, Fiction.

1. Yazı

Felsefe ve edebiyat arasındaki ilişkilerin Derrida metinlerinde ortaya çıktıkları şekliyle anlaşılmasının yolu, yine Derridacı anlamlarıyla yazı ve metin fikirlerinden geçmelidir. Bu fikirlerinde Derrida geleneksel yazı ve metin anlayışlarından uzaklaşır. Derrida edebiyata yönelik ilgisinin felsefe ya da metafiziğe yönelik ilgilerini katettiğini ancak bu duraklardan herhangi birinde durmadığını söyler (Derrida 2010: 51). Bu durum giderek yazı, metin ve edebiyat hareketleri arasındaki geçişliliğin pratikleri olarak tezahür edecektir. Nitekim bu tezahürlerde görülebilecektir ki metinler çeşitli yazı hareketlerinden, edebiyatsa yine çeşitli yazı ve metin hareketlerinden müteşekkil performansları ifade ederler.

Öyleyse Derrida’nın, edebiyata yönelik ilgisinin katettiğini ifade ettiği duraklardan birini, “mevcudiyet metafiziği” olarak da adlandırdığı Batı metafiziğine yönelik eleştirilerini takip etmeye, onun yazı fikrinden başlamak isabetli olur. Derrida, “kavramları ve temel önkabulleri Platon’dan başlayıp Aristoteles, Rousseau, Hegel vesaire üzerinden Husserl’e kadar eksiksiz şekilde saptanabilen bir göstergebilim”den söz eder (Derrida 1981: 22). Bu geleneğin temel motivasyonu, Derrida’ya göre, mevcudiyete duyulan özlem şeklinde anlaşılabilir. Mevcudiyet metafiziğine yönelik eleştirileri takip etmeye başlamak için en isabetli noktanın Derridacı yazı fikri olmasının sebebi, budur: Derrida yazıyı, Platon’dan Husserl’e kadar saptanabilen metafizik geleneğin kökenindeki bozulma ve istikrarsızlaşmayı başlatan hareket olarak anlamlandıracaktır. İşte Derrida metinleri kökenindeki bu bozulma ve istikrarsızlaşmayı, Derrida’nın ifadeleriyle indirgenemez çokanlamlılığı göstermek anlamında, dolayısıyla, hususi bir anlamda “edebi” metinler olarak şekilleneceklerdir.

Söz konusu geleneğin temel ilkesi, başlangıca logos’un yerleştirilmesidir. Bu ilke, Bennington’un ifadeleriyle, sorgulanmadan kabul edilen bir değer olarak devamlılığını korur (Bennington ve Derrida 1993: 16). *Konumlar*’da felsefi geleneğin ontolojik temel takıntısı (Derrida 1981: 59) olarak tavsif edilecek bu takıntı, *Gramatoloji*’de logosmerkezcilik olarak kavramsallaştırılır ve şöyle tanımlanır: “... logosantrizm

[logosmerkezcilik] varolan’ın varlığının mevcudiyet olarak belirlenimiyle dayanışmalı olsa gerektir.” (Derrida 2014: 22). *İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge, Oyun*’da Derrida, geleneksel varlık anlayışlarının sabit bir mevcudiyetle ilişkilendirilmesi üzerinde tekrar durur:

“Varlık” sözcüğü, bu sözcüğün tüm anlamlarında, mevcudiyetle ilişkisi içerisinde belirlenmiştir: “Temelin, ilkenin veya merkezin tüm adlarının daima sabit bir mevcudiyeti (*eidōs, arche, telos, energeia, ousia* [öz, varoluş, töz, özne] *aletheia*, aşkınlık, bilinç, Tanrı, insan vb.) belirttiği söylenebilir. (Derrida 1999: 166)

İşte Derrida literatürünün ciddi bir kısmı, bu türden bir dolaysız kesinlik alanının ve çoğu filozofun başlangıç noktası ya da temel ilkesi olarak mevcudiyet fikrinin soruşturulmasına hasredilmiştir (Sarup 2017: 61). Yazı da -metin ve edebiyat hareketlerine yol açarak- aynı literatürde, söz konusu sorgulamaları tahrik eden bir hareket olarak işler ve bu işleyişin kendisini göstermeye başladığı yerlerden biri, geleneksel söz-yazı karşıtlığıdır. Geleneksel olarak logos’la ilişkisinden hareketle söz, canlı ve hakiki unsuru ifade ederken yazı cansız olarak kabul edilir ve ona hakikatin karşısında, onu temsil etmekle görevli bir kurgu statüsü verilir. Bu anlamda mevcudiyet metafiziği geleneği her zaman yazının aşağılanması ve sözün dışına itilmesi şeklinde gelişir: “Demek ki logos devri, dolayımın dolayımı ve anlamın dışsallığına düşüş olarak düşünülen yazıyı aşağılamaktadır.” (Derrida 2014: 22). Dolayımın dolayımı, anlamın dışsallığı: Söz zaten sesle, yani ruhla, yani logos’la temas halindeki bir dolayımı ifade eder ve böylelikle içsel anlamın temsilcisi konumundadır. Öyleyse, kıymeti ancak sözün bir temsili olmaktan menkul olabilecek yazı, kendisi de bir dolayımı ifade eden sözün dolayımı ve içsel anlama nispetle anlamın dışsallığı olmak durumundadır. Derrida söz-yazı karşıtlığını kurarak mevcudiyet metafiziğini belirleyen bir örnek için, Platon’a müracaat eder. Platon’un *Phaidros*’unda geçen diyalogda yazıya, kendisine sunulduğu Kral tarafından mesafeli yaklaşılır. “Kralın lafını keselim burada”, der Derrida. “O *pharmakon*’un karşısında duruyor. Biliyoruz ki kestirip atacak.” (Derrida 2016: 39-40). Derrida’nın daha sonra meşhur olacak bir dikkatinden de bildiğimiz üzere diyalogda yazı, zaman zaman, *pharmakon* olarak adlandırılır. Kral, yazının kendisine sitayişle

sunuluşuna, şu gerekçelerle mesafelidir: Yazıyı kullanan kişilerin ruhları “kendilerine ait olmayan” bir şeyi kullandıkları için tembelleşecek ve hafızaları zayıflayacaktır. Bu icat onu kullanacak olanlara gerçek bilgeliği değil, olsa olsa onun görüntüsünü verebilir (Platon 2017: 94-95).

Gerçek bilgelik ancak sözde tecessüm edebilir ve yazı ruha, yani logos’a ait olmayan bir unsur olarak gerçek bilgeliğin kendisini değil görüntüsünü, öyleyse cansız bir tekrarı ifade eder. Demek ki logos, yani söz, Ramond’un ifadeleriyle her zaman önceden kurulmuştur ve yazı bu kuruluşa hiçbir rol oynamamıştır. O, olsa olsa bir çırak, bir sözcü olarak kabul edilebilir (Ramond 2011: 22). Nihayet

Derrida, batı düşüncesinin temelinde söz/yazı karşıtlığı olduğuna inanır. Bu karşıtlık ona göre batı felsefesini betimleyen bir dizi hiyerarşik karşıtlığın (varlık/yokluk, ruh/beden, özne/nesne, erkek/kadın, söz/yazı, gösteren/gösterilen vs.) temelini oluşturmaktadır. (Aydınalp 2017: 155).

Bu noktada, kısaca, sözün yazıya nispetle imtiyazlı bir yerde konumlandırılmasını mümkün kılan hiyerarşiyi mümkün kılan ilişkiye de değinmek gerekebilir. Derrida’nın bu ilişkiye yönelik doğrudan dikkatlerinden biri, onun Husserl okumasıdır. Derrida’nın Husserl’de tespit ettiği güzergâh, kabaca şöyledir: Kelimelerim canlıdır çünkü benden ayrı değildirler, bana dışardan gelmezler (Derrida 1973: 76). Konuşurken aynı anda kendimi duyarım. Gösteren, nefesim ve niyetim tarafından canlandırılır (Derrida 1973: 77). Kendini duyma, kendi ürettiğim gösteren benden ayrı olmadığı için, dolaysız bir ilişkidir (Derrida 1973: 78). Demek ki konuşma durumunda gösteren (söz) anlamın kaynağına (bilinç) mutlak yakınlık içerisindedir (Derrida 1973: 80). Derrida’nın takip ettiği bu güzergâha bakılırsa söz, bilinçle varsayılan bir temasından hareketle hakiki, asli unsur olarak konumlandırmaktadır. Bu bakış açısından ses, kendinde bilinç olarak anlaşılır. Konuşurken sadece düşündüğüm şeyin şimdide oluşunun değil ona mümkün olan en yakın seviyede oluşumun da bilincindeyimdir (Derrida 1981: 22). Demek ki bilincimin kendinde mevcudiyetiyle kendi kendime açık ettiğim bu iç ses, ikincil ve türemiş olarak düşünülebilecek bütün ifade formlarında farklı olarak, anlamı bütünlüğü içerisinde korur (Bennington ve Derrida 1993: 66). Demek ki konuşma, hakikatle imtiyazlı ilişkisini güvenli bir şekilde sürdürür (Norris 1987: 65). Mevcudiyet

metafiziğine ait olduğunu düşündüğü bu akıl yürütmeden hareketle Derrida, eleştirmeye yöneleceği eşanlılık ve dolaysızlık fikrinin bir tasvirine ulaşır:

Anındalık burada bilincinin mitidir. Ses ile ses bilinci -yani kendine mevcudiyet olarak kısaca bilinç- ötelemenin (*differance*) ortadan kaldırılması olarak yaşanan bir öz-etkilenimin fenomen halidir. Bu *fenomen*, ötelemenin bu varsayılan yokedilişi, imleyenin opaklığının bu yaşanan indirgenişi, varlık denen şeyin kökenidir. Öteleme sürecine tabi olmayan şey mevcut (*present*)’tur. (Derrida 2014: 251).

Derrida -felsefe ile edebiyatın birbirine geçiş süreçlerini başlatacak şekilde- söz konusu eşanlılık ve dolaysızlığı bir hakikat olarak değil, bir mit olarak anlar ve bu mitin, kendisini yazının dışlanması aracılığıyla kuruşuna işaret eder:

En azından, sesin deneyimi -ya da bilinci- böyle bir şeydir, yani kendi-konuştuğunu-duymak. Bu [deneyim] yazının dışlanması olarak, yani kendine-mevcudiyeti kesintiye uğratan “dışsal”, “algılanabilir”, “uzamsal” bir imleyene başvurunun [dışlanması olarak], yaşanır ve dile gelir. (Derrida 2014: 153).

Yazının dışlanması olarak yaşanan ve dile gelen bu deneyim, yazının sürekli kendisine sızma hareketleri aracılığıyla istikrarsızlaştırılacaktır. Tıpkı *Phaidros*’ta yazının pharmakonu, yani zehri ve fakat aynı zamanda bir devayı da ifade etmesi gibi (Derrida 2016: 31). *Phaidros*’ta yazı, bir taraftan belleği tembelleştirmesinden korkularak dışlanırken, bir taraftan da mevcut olmayanı kaydedip hatırlamaya yardım etmesinden dolayı içeri alınır (Derrida 2016: 99). Böylelikle hakikatle temas halinde olan belleğin kusursuz ya da tam olmadığını da gösterir. Eğer yazı, sadece hakiki olanın temsilinden ibaretse, bellekte ona neden ihtiyaç duyulur? Eğer sadece bir temsil değil, aynı zamanda bir ikame görevi üstleniyorsa, onun safi dışsal olduğu söylenebilir mi?

Burayı, ayrıntılarına giremeyeceğimiz, fakat çalışmanın bütünlüğü açısından vurgulamak zorunda olduğumuz bir noktayı belirterek geçelim: Derrida Platon’da tespit ettiği logosmerkezci söz-yazı karşıtlığının yapısökümüne, Platon metninin kendi mantığından hareketle yönelir. Böylelikle Platoncu pharmakon fikrinin, kendi aleyhine işleyerek, mevcudiyet metafiziğini mümkün kıldığını düşündüğü söz-yazı karşıtlığını

nasıl bozduğunu gösterir. Sarup, Derrida’nın yöneldiği eleştirinin bir özetini, şu şekilde sunacaktır:

Derrida’nın temel ilgilerinden birisini, anlam aracı olarak sese tanınan bu ayrıcalık sonucunda, kendisine anlatımın yalnızca bir türevi olarak bakılan yazının dışlanması oluşturur. Batı felsefesi konuşma üstüne yoğunlaşmış, sesin üstünlüğünü vurgulamıştır. Bu gelenekte sesin görüngübilimsel yapısı bulunuş’un [mevcudiyet] bulunmaktalığının en dolaysız kanıtı olarak değerlendirilmiştir. Batı felsefesi “sesmerkezli” olması yanında “sözmerkezli”dir [logosmerkezci] de. Derrida, metafizik düşünce dizgelerini belirleyegelmiş olanı ön plana çıkartmak için, bir *logos*’a bağlılıklarını göstermek için, metafiziğin yerine “sözmerkezli” terimini kullanır. Batı felsefesi bütün inançlarımızın temel dayanağı rolünü oynayan bir öz ya da doğruluk bulunduğu varsayımı üstüne kuruludur; bundan dolayı da değişmeden kalan güvenilir bir dayanak olması bakımından “aşkın gösterilen”le (yani bir *logos* ile) doğrudan birebir ilişkilendirilebilecek konumda bulunan “aşkın gösteren”e yönelmiş, âdeta zihinsel bir eğilim halini almış bir özlem söz konusudur burada. Bu türden göstergelere örnek olarak şunlar verilebilir: İdea, Özdek, Dünya Tini, Tanrı vb. (Sarup 2017: 63-64).

Derrida’nın bir başka meşhur olmuş fikri, bir yerde “yazının adlarından biri” olduğunu ifade ettiği *différance* hareketi bu noktada ortaya çıkar. Dışında ve öncesinde herhangi bir bulunuş olmayan (Kristeva ve Derrida 1999: 179), dilimizi işaretleyen bütün kavramsal karşıtlıkların ortak kökenini ifade eden bir harekettir *différance* (Derrida 1981: 9). Ne var ki bu noktada artık klasik bir köken fikrinden bahsedilmediğinin altı çizilmelidir. Aksine Derrida bu girişimle birlikte “kökensel” ya da “doğal” dilin hiçbir zaman mevcut olmadığını, dahası, dilin en başından beri bir çeşit yazı olduğunu göstermeye çalışacaktır (Derrida 2014: 86-87). Demek ki Derridacı anlamıyla yazı, dile sonradan musallat olan ikincil bir hareket değil, dilin kuruluşunda, mutlak bir kökenin tespit edilmesine direnerek yer alan bir harekettir. Derrida’nın *différance* kelimesi üzerinde oynadığı oyun sonucu ürettiği *différance* kelimesi, Derrida’nın, yazının ses yoluyla tamamıyla kapsanamayacağına yönelik iddiasının (Derrida 1982: 95) bir örneği olarak işler: *Différance*, ancak yazılı pratikte tespit edilebilen fakat sesli telaffuzda *différance* kelimesiyle arasındaki farkı yakalamanın mümkün olmadığı bir yapıya sahiptir. Bu noktada artık, yeni bir yazı fikriyle karşı karşıya olduğumuz noktasına dikkat etmemiz gerekir: Yazı, söz aracılığıyla

kapsanamıyorsa, söz, yazı karşısında asli unsur olarak konumlandırılmaz. Öyleyse yazı da, sadece bir temsil ve tekrar görevini yerine getirmekle memur, bunun, yani sözle temasının dışında hiçbir kıymeti olmayan ikincil bir statüye indirgenemez. İşte “Yazı kavramının bu şekilde dil kavramının sınırlarını aştığını ve dili kapsadığını ileri sürmek”, diye düşünür Derrida, “elbette belli bir dil tanımıyla belli bir yazı tanımını varsayar.” (Derrida 2014: 17). Küçükalp’in söz konusu yeni yazı tanımına yönelik girişimi, nispeten karmaşık olan meselenin anlaşılır kılınması açısından önemlidir:

İşte yazının, yani parergon’un, konuşmayı yazı karşısında imtiyazlı bir konumda kabul eden ve hakikatin dolaylımsız ifadesi olarak gören filozoflar için bir ihtiyaç halini alması, Derridacı dekonstrüksiyon açısından içerideki dışarıdaki ayrımının da sarsılması demektir. Başka bir ifadeyle bu, parergon’un (dışarı) ergon (içerisi) için temel bir zorunluluk olması, bundan dolayı da, dışarı olmadan içerisinin kendisinin farkına kendinden hareketle varamaması, içerisinin içerisi olabilmesi için dışarısına gereksinim duyması nedeniyle, dışarının başlangıçtan itibaren içerisinin içinde olduğu anlamına gelir. (Küçükalp 2008: 294).

Derrida’nın söz-yazı karşıtlığına yönelik eleştirileri, hakikatle temas halindeki sözün, için, ergon’un kendi farkına kendinden hareketle varamadığını ve kendi dışı olarak konumlandığı şeye, parergon’a, yani yazıya ihtiyaç duyduğunu gösterir. Artık Derridacı yazı, bu anlamıyla kurucu bir rol üstlenmektedir. Bu rol, daha sonra göreceğimiz bir başka ilişkide, başka aktörlerle karşımıza çıkar: Felsefenin kendisini kurmak için kendisinden dışladığı edebiyatın, bu kuruluştaki oynadığı rol olacaktır bu. Bu noktada, yine geçerken, Derrida’nın aşkın bir yazı fikrinden bahsetmediğini, sadece sözü daima kendisinden dışlamakla ilgilendiği yazıyla ilişkileri çerçevesinde düşünmeye çalıştığını vurgulamak gerekir. Nitekim Derrida’nın ifadeleriyle yazının bir hakikati de yoktur (Derrida 2016: 38), hakiki bir yazı da (Derrida 2014: 443). Derrida yazının bu genişletilip radikalleştirilmiş anlamıyla işleyişini arkeyazı olarak adlandırır ve onu şöyle tarif eder:

Gerçekten de adlandırılacak bir ilk şiddet vardı. Adlandırmak, ilerde sırası gelince söylenmesi yasaklanacak adlar dağıtmak: bir ayrımın içine kaydetmek, sınıflamak, mutlak çağrı kipini askıya almaktan ibaret olan dilin kökensel şiddeti böyle bir şeydir. Tek olanı sistemin *içinde* düşünmek, oraya kaydetmek: arkhe-yazı’nın [arkeyazı] jesti budur: arkhe-şiddet,

özel/özgünün, muğlak yakınlığın, kendine-mevcudiyetin yitimi; hiçbir zaman verilmemiş olmayıp hep düşünmüş olan, her zaman çoktan çiftlenmiş, tekrarlanmış olan ve ancak kendi kayboluşunun içinde kendine gözükebilen bir kendine mevcudiyetin yitimi. (Derrida 2014: 173).

Yazının bu işleyişi, dikkat edilirse, klasik logosmerkezci kabullerle hesaplaşan bir işleyiştir: Özel olana, dolayısızlık olarak yakınlığa, kendinde mevcut oluşa yönelik bir hesaplaşma. Sarup, bu hesaplaşmayı bir meydan okuma olarak anlar:

Demek oluyor ki, yazı kavramının bu biçimde önümüze getirilmesi açıkça bir meydan okumadır; çünkü yapı kavramı her zaman bir merkez, değişmeden kalan bir ilke, bir anlam hiyerarşisi, sağlam bir temel dayanağı varsaymaktadır; yazının sonu olmayan ayrı olma ile sonraya bırakma süreçlerinin sorun haline getirdiği kavramlar da tam olarak bu kavramlardır. (Sarup 2017: 73).

Roland Barthes, Derrida’ya da müracaat ettiği söyleşilerinden birinde, Derridacı yazı fikrini aydınlatacak bir tanıma yönelir: “çoğalan, tomurcuklanan, tekrarlanan bir yorum faaliyeti olacak ve o da zamanımızın gerçek yazı faaliyeti olacaktır.” (Barthes 2017: 131). Böyle bir yazı fikrini, Derrida’nın logosmerkezci kabullerle hesaplaşma, onlara meydan okuma motivasyonlarına nispetle, ve şu ifadelerinden hareketle düşünmek gerekir: “Ya yazı tam da bizi asalaklık mantığımızı gözden geçirmeye zorlayan şeyse?” (Derrida 2014: 83).

2. Metin

Sözün kapsayıcı girişimlerini aşan ve daimî istikrar arayışlarını akamete uğratarak, sürekli tomurcuklanarak işleyen bir yazı hareketi, ortaya nasıl bir metinsellik yapısını çıkarır? Derridacı metin fikrini anlamaya bu sorudan, öyleyse Derrida’nın yazı fikrinden başlamak gerekir. Tam burada, bir başka önemli noktanın altı çizilmelidir: Derrida, mevcudiyet metafiziğinin yazıya yönelik ithamlarına itiraz etmez. Yazı, sahiden de tıpkı bu gelenekte düşünüldüğü gibi cansız, kendisine sorulan sorulara otoriter bir cevap veremeyecek bir mahiyete sahiptir. Ne var ki Derrida yazıya yönelik bu kanaatler noktasında mevcudiyet metafiziği geleneğiyle birleşirken, yazının bu mahiyetinin anlamı konusunda söz konusu gelenekten ayrılır. Yazının kendisine sorulan

sorulara nihai bir cevap vermekten, dolayısıyla anlamını tayin edecek bir otoriteden yoksun oluşu, tam da onu yazı yapan, dahası, edebiyata açan şeydir. Derrida, yazının bu karakteristiğini olumlar. İşte Derridacı metin fikri, yazının yoklukla bu şekilde ilişki kurduğu metinsel yapıları ifade eder.

Derrida, böylece genişleyip radikalleşmiş olan yazı fikrinin artık bir logos’a yaslanmayacağını, dahası, kaynaklarını da logos’ta bulmayacağını iddia eder. Bilakis bu yazı, logos’un kaynağına yönelik yapısöküm sürecinin yolunu açacaktır (Derrida 2014: 20). Biraz sonra bu açılışın metafor dahilinde, öyleyse, edebî bir hareket olduğunu gördüğümüzde yazı ve edebiyat arasında, metinsel bir ağ vesilesiyle gerçekleşen ilişkiselliği anlamaya da yaklaşmış olacağız. Derrida’nın Platon okumasında görülebileceği gibi yazı, yapısöküm hareketlerini başlatırken, yapıları dışarıdan bir müdahale olarak hareket etmez. Çünkü yapısöküm hareketleri, ilgilendikleri yapıların içinde ikamet etmek suretiyle etkili olabilirler (Derrida 2014: 39). Peki, yapısöküm hareketlerine Derridacı anlamıyla yazının işleyişinin yol açıyor olmasının, Derridacı metin fikriyle ilişkisi nedir? Rutli’nin ifadeleri, bu soruya yönelik muhtemel bir cevap için çeşitli ipuçlarını ifade edebilir:

Yapısökümsel metin okuma anlamlı bir ifadenin imkânını reddetmez. Anlamın sabit olmaması anlamlı hiçbir şeyin olamayacağı iddiasını içermediği gibi bu iki iddia arasında mantıki bir ilişki de yoktur. Bu eleştiri, sabit olmanın, zamana karşı dirençli olmanın bir anlama sahip olmanın özsel özelliği olduğuna ilişkin yanlış varsayımına dayanmaktadır. Bu varsayımdan hareketle yapısökümü eleştirmek, yapısökümün açtığı yoldan hiç gitmemiş olmak demektir. Yapısökümsel metin okumanın tedirgin edici rengi, söylenecek şeyin söylenebilecek tek şey olmadığının bilincinin verdiği genel bir tedirginliği taşımaktadır. (Rutli 2016: 65).

Derridacı anlamıyla yazının nihai bir anlama indirgenmeye yönelik direnci, yapısökümün söylenecek şeyin söylenebilecek tek şey olmadığını gösteren bir hareketi ifade etmesiyle birleşir ve ortaya Derridacı metin fikri çıkar. Daha açık bir ifadeyle yapısökümün gösterdiği şey, zaten Derridacı anlamıyla yazının bütün ve tam olduğu varsayılan sistemdeki gedikleri görünür kılan hareketleridir. Yazının sözün varsayılan bütünlük ve saflığını akamete uğratan, daha doğrusu zaten var olan akametini gösteren bu hareketi, daha sonra edebiyatın felsefenin varsayılan bütünlük ve saflığı karşısında

tekrarlayacağı bir hareket olarak karşımıza çıkacaktır. Bu noktada, Derrida’nın yapışökümü “edebiyatla bir uzlaş” olarak gördüğünü de belirtelim (Derrida 1985: 9). Bu uzlaş, Derridacı yazı, metin ve edebiyat hareketlerinin hangi anlamda birbirlerinin türevleri olarak düşünölebileceğini gösterecektir. Şimdilik, bu tartışmayı bir sonraki bölüme bırakarak, metin fikrine dönelim. Derrida metinleri, yazının hareketlerinden müteşekkil yapılar olarak kendilerinde anlamların sürekli saçıldığı, daima farklı bağlamlarda alıntılanabilir ve yinelenebilir yapılar olarak anlar. Bu noktada somut bir örnek, Derrida’nın Nietzsche’nin notları arasındaki bir ifadeye, “Şemsiyemi unuttum” ifadesine müracaatında ortaya çıkar. Derrida yazının çeşitli hareketlerinden müteşekkil, dolayısıyla yeni bağlam, alıntı ve yinelenmelere daima açık metin anlayışına yönelik performanslarından birini, Nietzsche’nin bu ifadesinden hareketle sahneler. Roy Boyne, söz konusu ifadeye Derrida’nın yaklaşımını şöyle tasvir eder:

Onun anlamı açık değildir. Cümle tamamlanmamış olabilir. Yanlış yerleştirilmiş olabilir. Gerçek olmayabilir ... Ancak ifadenin, tarihi bağlamını belirlemenin zorluğu, tüm bağlamsal düşüncelerin soyutlanmasında fragmanla baş etme yeteneğimizi etkilemez, özellikle de Nietzsche’nin ilkece özel niyetlerinin ulaşılmaz olduğunun farkına vardığımızda. Böylesine bir ulaşmazlığın kuşkusuz çok derin bir sırrı barındırmasına gerek yoktur. İfadenin okunabilirliği yazarla her zorunlu bağı kesmek için yeterlidir. (Boyne 2013: 126).

Bu tasvir, Derridacı yaklaşımın iyi bir özetidir: Öncelikle, ifadenin anlamı açık değildir. Fakat bu muğlaklık, fragmanla baş etmemizin, onu okumamızın önünde bir engel olarak görölemez. Aksine, Derrida’ya göre onu okunabilirliğe açan, kamulaştıran şey, onun nihai bir anlama indirgenmesine direnen bu yapının kendisidir. Nietzsche bu sözcükleri not ederken ne demek ya da yapmak istedi, hiçbir zaman bilemeyeceğiz, diyecektir Derrida (Derrida 2011: 179). Bu ifade, Derrida’nın tanımlamasıyla bu kalan (çünkü yazı, her zaman fazladan bir “kalan”dır), başlangıcından sonuna ulaştıran uygun bir güzergâh sunmaz. Yapısal olarak herhangi bir canlı anlamdan özgürdür. Kararlaştırılabilir bir anlama sahip olmaması daima olanaklıdır. Onun anlam oyununun sonu yoktur. Ve tüm bunların sebebi, onun bir “yazı parçası” olarak okunabilirliğidir (Derrida 2011: 183). Bu noktada, Derrida’nın yazmayı “anlam üreten bir makine oluşturacak bir işaret tesis etmek” (Derrida 1992: 8) şeklinde tanımlamasını dikkate

almak gerekir. Yazı, tıpkı “Şemsiyemi unuttum” kalanında görüldüğü gibi, kendisinden nihai bir anlamın çıkarılacağı bir şekilde değil, daima yeni anlamları üretebilecek bir hareketle işler. Bu durumu ortaya çıkararak şey yazının, tıpkı mevcudiyet metafiziğinin onu kınarken iddia ettiği gibi kendisi hakkında söylenenler karşısında sessiz kalması, anlamının nihai olarak belirlenebilmesi için müracaat edilebilecek bir otorite sunmamasıdır. Öyleyse Derrida’nın bütün metinlerin “Şemsiyemi unuttum” kalanı kabilinden okunabileceğine yönelik bir kanaate sahip olduğu söylenebilir. Yapısöküm, metinlerde yazının bu işleyişlerini izler ve bu izleyiş metinleri kendilerinde söylenenlerden hareketle söylenmeyenlere açar. Biraz sonra edebiyatın metni bu harekete, yani onu kendisinde söylenenlerden hareketle söylenmeyenlere açan çeşitli yazma pratiklerini ifade ettiğini göreceğiz.

Nihayet Derrida, metni farklılık gösteren bir ağ, kendi dışında bir şeye, diğer farklılık gösteren izlere sonsuz bir şekilde atıfta bulunan izlerin bir dokusu olarak görür (Derrida 1979: 84). Buna çok yakın bir başka tarif, *Platon’un Eczanesi*’nde çıkar karşımıza:

Metinsellik farklardan ve farkların farklarından inşa edilmiş olduğundan, doğası yüzünden mutlak bir şekilde heterojendir ve onu yürürlükten kaldırmaya eğilimli güçlerle durmaksızın bileşir. (Derrida 2016: 80).

Sahiden de Derridacı yeni metin fikri, sınırları bu kadar genişletilmiş, dahası bizzat sınırları sorgulayan bir kavramı ifade eder. Derrida logosmerkezcilik, yazı, bağlam ve metin kavramları etrafında buraya kadar takip etmeye çalıştığımız tezlerinin hemen tamamını bir paragrafta bir araya getirir:

Sözkonusu olan yeni bir yazı kavramı üretmektir. Bunun adını *gramme* veya *différance* olarak koyabiliriz. Ayrımların oyunu, gerçekten, sentez ve göndermeleri varsayar. Fakat bu ayrımlar oyunu hiçbir anda, hiçbir anlamda, bir “yalın” ögenin kendi kendiliğinden bulunmasını (*présent*), ve kendisinden başkasına gönderme yapmamasını yasaklar. İster konuşulan söylem, ister yazılı söylem düzeyinde olsun, hiçbir öge sadece kendi kendinde bulunmayan bir başka ögeye gönderme yapmadan gösterge olarak işlev göremez. Bu zincirleşme, her “ögenin” -sesbirimsel (*phoheme*) veya grafiksel (*graphème*)- zincirin veya sistemin öbür öğelerinin kendisinde bıraktığı izlerden itibaren kendini yapılaştırmasını gerektirir. Bu zincirleme, bu doku, başka bir metnin (*texte*) dönüşümünden başka bir yerde kendini

üretmeyen *metin (texte)*’dir. Hiçbir şey, ne öğeler içinde, ne sistem içinde, hiçbir yerde, hiçbir zaman sadece bulunur (*présente*) veya sadece bulunmaz (*absent*) değildir. Baştan başa ayrımlar (farklılıklar) ve izlerin izlerinden başka hiçbir şey yoktur. Böylece “le gramme” (dokusal veya metinsel birim) göstergebilimin en genel kavramı olmaktadır -ki böylelikle *grammatologie*” ortaya çıkmaktadır- ve bu kavram yalnızca, klasik ve dar anlamdaki yazı alanına uygun değildir, dilbilimsel alana da uygun düşmektedir. (Kristeva ve Derrida 1999: 179).

Spivak, Derrida’nın yazıyı “müebbet bir başkalığın izini bünyesinde barındıran şey” olarak anladığını iddia ettikten sonra (Spivak 2014: 60), Derrida için metinlerin, tıpkı Derrida okumalarında şahit olduğumuz gibi kendi yıkımının tohumlarını bünyesinde barındıran yapılar olduğunu aktarır (Spivak 2014: 85). Her metin kendi öncesi ve sonrasıyla temas halinde bir yapı olarak şekillenir. Böylelikle bir anlam zincirine kaydolur. Metinler, kendilerini başka metinlerin dönüşümlerinde üretirler. İşte Derrida edebiyattan, bu üretimleri mümkün kılan yazı pratiklerini anlayacaktır.

3. Edebiyat

Derridacı hususi anlamlarıyla bile olsa, yazı ve metin fikirlerinin bir edebiyat fikriyle ve daha sonra felsefe ile edebiyat arasındaki ilişkilerle ne ilgisi olabilir? Bu soruya sebep olan şey, muhtemelen, meseleye klasik bir edebiyat tanımını baz alarak yaklaşmamızdır. Halbuki Derrida klasik bir yazı ve metin tanımından bahsetmediği gibi, klasik bir edebiyat tanımından da bahsetmez. Derrida’nın yazı fikrinin klasik ontolojik kabullerle hesaplaşmaya giriştiğini, bu girişim sırasında yapısöküm ve edebiyat hareketleriyle işbirliği yaptığını -hatta aslında bu hareketlerin birbirlerinin türevleri olduklarını- akıldan çıkarmamak gerekir. Nitekim Derrida, edebiyattan anladığı şeyin felsefi bir rejimi yöneten “nedir?” sorusunu aştığını düşünür (Derrida 2010: 421). Dahası edebiyat deneyimi, “nedir?” sorusunun otoritesini ve yerindeliğini, bunlarla ilişkili bütün hakikat rejimlerini sarsan bütün yapısökümcü sarsıntıları katedecektir (Derrida 2010: 51). Onun varlık tarzı, kabul edilen ontoloji ve varlık nosyonlarına meydan okur (Erkan ve Utku 2010: xiv-xv). Derridacı anlamıyla edebiyat nedir sorusunu aşılıyor, kabul edilen ontoloji ve varlık nosyonlarına meydan okuyorsa, artık edebiyata aidiyet olarak edebîlikten de bahsedilemez (Derrida 2010: 232). Edebî

olan artık bir özü değil, bir işleyişi ifade edecektir. Göreceğimiz gibi, yazının daha önce şahit olduğumuz Derridacı işleyişini. Bu işleyiş aracılığıyla edebiyat, hakikat statüsünü kendi parantezinde tutan felsefi gelenekte bir istikrarsızlığa yol açacak, daha felsefi başlangıçta faaliyette olduğunu gösterecektir.

Derrida’ya göre edebiyat, klasik gelenekte tanımlandığı gibi doğal, içsel bir nitelik değildir. O, metinle yönelimsel bir ilişki aracılığıyla gerçekleşir (Derrida 2010: 47). Derrida’nın tüm literatürünün başka metinlerin okumalarına yönelik yönelimler olduğu dikkate alınır, Miller’ın edebiyatın Derrida yazımının her yerinde olduğu iddiası da haklılık kazanır (Miller 2001: 58). Edebiyat, Derridacı anlamıyla, yani bir yazma pratiği olması dolayısıyla Derrida yazımının her yerindedir. Dolayısıyla edebiyat belirli tarihsel, toplumsal koşullarda, belirli yazarların dilde mevcut olanaklar temelinde “icat” ettikleri bir şeydir (Erkan-Utku 2010: xxx-xxxi).

Derrida, kendi anladığı şekliyle edebiyatın başlangıç denilebilecek çizgisini, Mallarmé’ye çizer. Onun Mallarmé metninde gördüğü şeyleri okurken, yeni anlamıyla edebiyatın Derridacı yazı ve metin hareketleriyle ilişkisini kurmaya başlamak da mümkündür:

Ancak Mallarmé’nin bütün metinleri öyle bir şekilde düzenlenir ki, anlam kararlaştırılmaz kalır: Bundan sonra gösteren artık kendisinin katedilmesine izin vermez, olduğu gibi kalır, direnç gösterir, var olur ve dikkati kendisine çeker. Yazma uğraşı artık şeffaf bir eter değildir. Dikkatimizi çeker ve “demek istediği” şey istikametinde basit bir hareketle onun ötesine geçemeyeceğimizden, bizi kendi önünde tereddüt etmeye ya da kendisiyle çalışmaya zorlar. (Derrida 2010: 119-120).

Klasik gelenekte hakikati temsil eden, dolayısıyla kurgu olarak konumlandırılan yazı, Mallarmé’yle birlikte artık direnç gösteren, olduğu gibi kalan bir özne haline gelir. Artık onun anlamını, kendisinde neyin demek istediğinin analizini yaparak indirgeyebileceğimiz bir durum söz konusu değildir. Onun önünde tereddüt etmek, onunla çalışmak durumunda kalırız. Öyleyse Derrida’ya göre “edebiyat nedir?” sorusu, basitçe kullanılabilir bir soru değildir. Çünkü o, felsefeden bir aktarımdır (Attridge 2010: 30). Dolayısıyla da felsefe ile edebiyat arasındaki, felsefenin lehine bir hiyerarşiyi ifade eden geleneksel karşıtlık ilişkisini korumaktadır. Tıpkı geleneksel olarak yazının

sözün hizmetinde, ikincil bir hareket olarak konumlandırılması gibi edebiyat da, yine geleneksel olarak, felsefenin hizmetinde, ikincil, kurgu statüsünde bir disiplin olarak anlaşılmıştır. Öyleyse edebiyata yönelik “edebiyat nedir?” sorusu, bir taraftan felsefeden hareketle edebî olanın anlamını indirgemeye yönelirken, bir taraftan da edebiyatın felsefî olana nispetle ikincil konumunu pekiştirir. Halbuki Derrida, şahsi edebiyat fikri aracılığıyla bu karşıtlık ilişkisini bozacak ve hatta edebiyatı logos’u temel alan felsefî başlangıç ve köken mitlerini akamete uğratan hareket olarak anlayacaktır.

Derrida’nın edebî metinleri, yazı ve edebiyat hareketlerinin logos’a referansla kendisini hakikatin temsili olarak konumlandırılan felsefeyi sorgulayarak onun başlangıç ve köken mitlerini akamete uğratan performanslar olarak anlaşılabilir. Bu metinler ilksel felsefî hakikat ve türetilmiş, taklide dayalı, ikincil edebiyat karşıtlığını söker (Erkan ve Utku 2010: xiii). Böylelikle Derrida, felsefe-edebiyat ilişkisine geleneksel olanın dışında, edebî olanın felsefî kuruluşta yer aldığı bir ilişkiyi yerleştirir. Bu oldukça geniş literatürden özellikle bir kavrama kısaca değinmek, hem yazı, metin ve edebiyat hareketleri arasındaki ortaklıkları ve hem de Derridacı anlamıyla felsefe ile edebiyat arasındaki ilişkileri anlaşılır kılmamıza yardımcı olabilir. Söz konusu kavram metafor kavramıdır. Bu kavramdan hareket ederek, felsefî gelenekte felsefenin ötekisi olarak (hakikate karşı kurgu, literal olana karşı figüratif) kurulan edebiyat fikrinin Derrida’nın yeni edebiyat fikri aracılığıyla yerinden edildiğini görmek de mümkün olur.

Derrida, felsefî metinde metafor hareketlerinin izlerini sürdüğü makalesinde, *Beyaz Mitoloji*’de, her ne kadar kelime ya da kavramı icat ettiği söylenemese de, metaforun ilk sistematik yerleşimini Aristoteles’in önermiş gibi görüldüğünü söyler (Derrida 1982: 231). Bu yerleşim, edebiyatın felsefe karşısındaki geleneksel konumunu anımsatır: Metafor, asli olan içeriğin açığa çıkması için bir temsilci, ikincil bir kurgudan ibarettir. Öyleyse, tıpkı edebiyatın felsefenin hizmetinde çalışması gerektiği gibi, metafor da hakikatin hizmetinde çalışmalıdır (Derrida 1982: 238). Bu kurguya göre edebiyat, felsefeden sonra gelir. Ne var ki Derrida, bu varsayılan mekanizmada birtakım istikrarsızlıklar tespit edecek, üstelik, bir kez daha, bu istikrarsızlıkların bizzat kendilerine mensup oldukları yapının mantığı tarafından üretildiklerini gösterecektir. Bu

istikrarsızlaştırma hareketlerinin bir örneği kurucu, “nihai duyusal nesne” olan güneş metaforundan güç alır. Felsefi dilde güneş, doğal olanı temsil eder (Derrida 1982: 251). Her şeyin etrafında döndüğü, her şeyin kendisine döndüğü kurucu baba figürü olarak güneş metaforu (Derrida 1982: 243). Metaforun, biraz önce tanımlandığı gibi, asli bir şeyin temsilinden ibaret olması gerekiyorsa, güneş metaforunun da böyle bir şeyin metaforu olması gerekir. Ne var ki, söz konusu kökenin ne olduğu asla söylenmez. Bu, başlangıçtaki şeyin metafor olduğu anlamına gelmez mi? Öyleyse, başlangıçta sadece metafor vardır, diyecektir Derrida. Varlık sahnesi, metaforla açılır. Derrida aynı gediği, Descartes’ın “doğal ışık” düşüncesinde de yakalar. Her şeyi mümkün kılan bu metaforun da, tıpkı kökensel güneş metaforu gibi, neyin metaforu olduğu ortaya koyulamaz. Felsefi başlangıçta, metafordan daha geriye gidilemez. “Metafor”, diye ekler böylece Derrida, “bütün asli karakteristiğiyle, felsefi kalır.” (Derrida 1982: 219). Çünkü metafor, daha felsefi açılışa mevcuttur (Derrida 1982: 228). Bir başka örnek, Aristoteles’in metaforun işleyişine yönelik akıl yürütmesiyle ilgilidir. Aristoteles düşünce içeriği ile onun sözel ifadesini ayırdığında, sözel ifadenin ancak metaforla birlikte, düşüncenin kendisini tezahür ettirmede olduğu durumlarda bir mevcudiyetinden bahsedebileceğini söyler. Düşünce, henüz metaforla ilgili değildir. Sadece, birisinin onu ifade yoluyla tezahür ettirmesi gerektiği ölçüde metaforla ilişkiye girer. Öyleyse düşünce dile gelme, dilin ışığa çıkma ihtiyacı belirlediği anda, yani aslında başlangıçta, metafora düşer (Derrida 1982: 233). Bir kez daha, metafor felsefidir (Derrida 1982: 228). Fakat, felsefi açılış da metaforiktir. Bu açılışın, saf felsefi bir kökene kadar geri giderek kendisini edebî olan hareketten, dolayısıyla edebiyattan soyutlayabileceği bir an yoktur. Öyleyse edebî bir hareket olarak konumlandırılarak felsefi hakikat rejiminin hizmetine koşulan metafor, bu hizmetin mümkün kılacağı anlamsal bütünlüğü bozma riskini taşır (Derrida 1982: 241). Felsefi başlangıç, bu anlamda, metaforun, edebî olanın dipsiz belirlenemezliğinden nasibini alacaktır (Derrida 1982: 243-244). “Eğer başlangıçtaki güneş bile doğal değilse”, diye sorar Derrida, “geriye doğal ne kalır?” (Derrida 1982: 251).

Nihayet Derrida, *Şiddet ve Metafizik*’te, logos’un varlığa gelmesine yönelik felsefi anlatıdan hareketle, metaforun felsefi başlangıçtaki rolünü net bir şekilde gösterir:

Kendi yerinden sınırdışı edilerek Yere, yani mekânsal yerelliğe taşınmak, felsefi *logos*’un doğuştan *metafor*’udur. Metafor, dildeki retorik bir prosedür olmaktan önce, bizzat dilin ortaya çıkışıdır. Felsefe de bu dilden başka bir şey değildir; en iyi ihtimalle ve tabirin alışılmadık bir anlamıyla, *bu dili konuşmak*’tan, metaforun *kendisini* dile getirmekten başkasını yapmaz, diğer bir deyişle, onu metafor-olmayanın -Varlığın- sessiz ufkunda *düşünür*. (Derrida 2020: 151).

Varlık eğer hiçbir zaman kendisi olarak sahneye çıkmıyorsa, ancak kendisinden farklı bir hareketle ilişkisi sayesinde dile gelebiliyorsa metafor, yani edebî olan, başlangıçta iş başındadır. Böylelikle metafor, geleneksel olarak anlaşıldığı şekliyle retorik bir prosedürü değil, bizzat ortaya çıkışı mümkün kılan hareketi ifade eder. Bu durum, felsefe ile edebiyat disiplinleri arasında geleneksel olarak anlaşılanların dışında bir ilişkiselliği düşünme ihtiyacını doğurur. Gelinek noktada “belki de”, diye düşünür Derrida, “felsefenin yapması gereken kökensel ve indirgenemez olan bu çokanlamlılığı kabul etmek olmalıdır.” (Derrida 2020: 152).

Sonuç

Derrida’nın yazının hususi anlamından hareket eden edebî metinleri, felsefe ile edebiyat arasındaki bu yeni ilişki tarzını sürekli gündemde tutan, dahası, bu tarzı sahneleyen performanslar olarak şekillenir. Derrida metinlerini, yazının nihai bir otorite tarafından indirgenemeye direnen ve logos’un kökensel otoritesini sorgulayan hareketine riayet ederek oluşturmaya çalışır. Bu nedenle merkezsiz, okunması zor, her defasında yeni işlemlerle saçılan bir metin çıkar ortaya. Fakat bu, tam da Derrida’nın edebiyattan anladığı şeyi ifade eder. Eğer yazmak sürekli anlam üreten bir makine tesis etmekse ve edebiyat da çeşitli yazma pratikleri aracılığıyla üretilen bir kurum olarak düşünülüyorsa, Derrida’nın metinleri artık klasik anlamlarda değil, bu özgün anlamıyla edebî metinlerdir. Bu metinler ikili bir hareketle işlerler: Bir taraftan edebiyata eklemlenirken, bir taraftan da performansları aracılığıyla edebiyatı üretirler. Derrida’nın bu yeni anlamıyla edebiyat ve felsefe arasındaki ilişkileri sahnelediği edebî

performanslarından biri, *Beyaz Mitoloji* metnidir. Metnin başlığı, Derrida’nın yazı, metin ve edebiyat hareketlerine referansla eleştirisine giriştiği Batı metafiziğine bir gönderme içerir: Batı metafizik geleneği, mitten (edebî olandan) bağımsız bir felsefe anlayışı üzerine temellenmiştir. Ne var ki yazının ve dolayısıyla edebî olanın (mesela metaforun) bu temeli akamete uğratan hareketlerini takip ettiğimizde, Batı metafizik geleneğinin de mitte temas halinde bir başlangıca yaslandığını görürüz. Bu nedenle söz konusu olan mitten bağımsız, mutlak ve tespit edilebilir bir köken değil, bir kez daha mittir. Ne var ki bu mit, deyim yerindeyse beyaz bir kâğıda beyaz bir kaleme yazılmış gibi olduğundan, görülmesi güç bir mittir. Demek ki felsefe de, başlangıç anlatısından edebî hareketi mutlak bir şekilde dışlayamadığı için, edebî bir hareketle açılan bir kurgusallığı ifade eder. Derrida’nın anladığı şekliyle edebî olan, bir taraftan felsefi hakikatin varsayılan otoritesini sorgularken, bir taraftan da onun daima kendisinden dışlamakla ilgilendiği edebiyat gibi bir kurgusallık içerdiğini, fakat bunun, kurgusallığı unutulmuş bir kurgusallık olduğunu gösterir. Edebiyat, felsefi olanın açığa çıkmak için kendisinden dışladığı, öyleyse felsefi olanın varlığa gelmesini mümkün kılan hareket olarak anlaşılmalıdır. Demek ki edebiyat, felsefi başlangıca nispetle ikincil bir hareketi değil, bu başlangıçta rol alan kurucu bir hareketi ifade eder. Böylelikle felsefi olana nispetle ikincil bir hareket olarak görülen geleneksel edebiyat anlayışı yerini, Derrida düşüncesinde, felsefi olanın açılışını, varlığa gelişini mümkün kılan kurucu bir edebiyat anlayışına bırakır.

KAYNAKÇA

ATTRIDGE, Derek (2010). “Giriş Derrida ve Edebiyatın Sorgulanması”, *Edebiyat Edimleri*, derl. Derek Attridge, çev. Mukadder Erkan-Ali Utku, ss. 135-137, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

AYDINALP, Esra Başak (2017). “Jacques Derrida’da Yazı ve Anlam Oyunu”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 38: 151-160.

BARTHES, Roland (2017). *Sesin Rengi*, çev. Ahmet Nüvit Bingöl, İstanbul: Metis Yayınları.

BENNINGTON, G. & DERRIDA, J. (1993). *Jacques Derrida*, çev. Geoffrey Bennington, Chicago: The University of Chicago Press.

BOYNE, Roy (2013). “Kahraman Olarak Alkibiades: Derrida/Nietzsche?”, *Nietzsche Paris’te*, derl. Sadık Erol Er, çev. Celal Sabancı, ss. 111-129, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

DERRIDA, Jacques (1973). *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl’s Theory of Sign*, çev. David B. Allison-Newton Garver, Evanston: Northwestern University Press.

DERRIDA, Jacques (1979). “Living On Border Lines”, trans. by James Hulbert, *Deconstruction and Criticism*, s. 75-177, London: Routledge & Kegan Paul.

DERRIDA, Jacques (1981). *Positions*, çev. Alan Bass, Chicago: The University of Chicago Press.

DERRIDA, Jacques (1982). *Margins of Philosophy*, çev. Alan Bass, Sussex: The Harvester Press.

DERRIDA, Jacques (1992). “Signature Event Context”, *Limited Inc.*, çev. Alan Bass, ss. 1-25, Evanston: Northwestern University Press.

DERRIDA, Jacques (1999). “İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge, Oyun”, çev. Özkan Gözel, *Toplumbilim*, sayı 10, ss. 165-175.

DERRIDA, Jacques (2010). “Edebiyat Dedikleri Şu Tuhaf Kurum Jacques Derrida ile Söyleşi”, *Edebiyat Edimleri*, derl. Derek Attridge, çev. Mukadder Erkan-Ali Utku, ss. 35-79, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

DERRIDA, Jacques (2010). “Mallarmé”, *Edebiyat Edimleri*, derl. Derek Attridge, çev. Mukadder Erkan-Ali Utku, ss. 115-135, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

DERRIDA, Jacques (2010). “Şibbolet: Paul Celan İçin’den”, *Edebiyat Edimleri*, derl. Derek Attridge, çev. Mukadder Erkan-Ali Utku, ss. 401-451, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

DERRIDA, Jacques (2010). “Yasanın önünde”, *Edebiyat Edimleri*, derl. Derek Attridge, çev. Mukadder Erkan-Ali Utku, ss. 195-239, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

DERRIDA, Jacques (2011). “Mahmuzlar: Nietzsche’nin Üslupları”, *Nietzschelerin Şöleni*, derl. & çev. Ali Utku-Mukadder Erkan, ss. 137-189, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

DERRIDA, Jacques (2014). *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

DERRIDA, Jacques (2016). *Platon’un Eczanesi*, çev. Zeynep Direk, İstanbul: Alfa.

DERRIDA, Jacques (2020). *Yazı ve Fark*, çev. P. Burcu Yalım, İstanbul: Metis Yayınları.

DERRIDA, Jacques (1985). “Deconstruction in America: An Interview With Jacques Derrida”, Erişim Tarihi: 2020, (<https://case.edu/affil/sce/SCE%20Reports%20-%20Critical%20Exchange/sce17%20Winter%201985.pdf>).

ERKAN, M. & UTKU, (2010). “Sunuş Jacques Derrida: Edebiyat Sahnesinde Tekillik Deneyimleri”, *Edebiyat Edimleri*, derl. Derek Attridge, çev. Mukadder Erkan-Ali Utku, ss. xii-vli, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

KRISTEVA, J. & DERRIDA, J. (1999). “Göstergebilim ve Gramatoloji”, çev. Tülin Akşin, *Toplumbilim*, sayı 10, ss. 175-185.

KÜÇÜKALP, Kasım (2008). *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Bursa: Sentez Yayıncılık.

MILLER, J. Hillis (2001). “Derrida and Literature”, *Jacques Derrida and the Humanities: a Critical Reader*, ed. Tom Cohen, ss. 58-82, New York: Cambridge University Press.

NORRIS, Christopher (1987). *Derrida*, London: Fontana Press.

PLATON (2017). *Phaidros*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.

RAMOND, Charles (2011). *Derrida Sözlüğü*, çev. Ümit Edeş, İstanbul: Say Yayınları.

RUTLİ, Evren Erman (2016). “Derrida’nın Yapısökümü”, *Temâşâ Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, sayı 5: 49-68.

SARUP, Madan (2017). *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm-Eleştirel Bir Giriş*, çev. Abdülbaki Güçlü, Ankara: Pharmakon Yayınevi.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2014). *Gramatoloji’ye Önsöz*, çev. İsmail Yılmaz, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Makale Geliş | Received: 14.06.2020
Makale Kabul | Accepted: 20.06.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2020
DOI: 10.20981/kaygi.787949

Funda GÜNŞOY

Doç. Dr | Assoc. Prof. Dr.
Uludağ Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa, TR
Uludağ University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa, TR
ORCID: 0000-0001-8764-8368
fundagk@uludag.edu.tr

Mariusz TUROWSKI

Prof. Dr | Prof. Dr.
Wrocław Üniversitesi, Felsefe Enstitüsü, Sosyal ve Politik Felsefe Bölümü, Wrocław, PL
University of Wrocław, Institute of Philosophy, Department of Social and Political Philosophy, Wrocław, PL
ORCID:0000-0002-3285-0515
mariusz.turowski@uwr.edu.pl

Kurucu Belirsizlik Olarak Covid-19 ve İki Egemenlik Paradigması

Öz

Bu makale, COVID-19 pandemisi süresince dillendirilen bildiğimiz dünyanın hem ekonomik hem sosyal hem de politik açıdan sonunun geldiği, sistemik bir kriz içinde bulunduğumuz ya da eski ezberlerimizi bozacak ve bildik referansları unutturacak yepyeni bir dönemden geçtiğimiz söylemleri karşısında felsefenin görevi nedir sorusundan yola çıkıyor. Bu çerçevede, Covid-19 pandemisi boyunca bizzat politik yaşam egemenlik sorununun politik felsefenin en temel sorularından biri olduğunu bir kez daha açığa çıkarmıştır. Egemenlik sorununun aynı zamanda politik yaşamın ontolojik temellerini tartışmaya açan bir soru olduğu iddiasından hareket eden bu yazı, Schmittyen ve Foucaultcu iki egemenlik paradigmasını karşılaştırmalı bir tarzda ele almakta ve onları birbirini karşılıklı olarak dışlayan teoriler olarak görmek yerine tamamlayıcı perspektifler olarak analiz etmeyi önermektedir. Şayet felsefe bugünün eleştirisi olarak mevcut olandaki özgürleştirici imkânlara işaret etmekle yükümlü ise, o halde, yaratım kavramına dayanan bir “iktidar ontolojisi”nin politikayı sadece üretim/imalat kategorisi içinde düşünmek zorunda olmadığını, aynı zamanda devlet gücünü, kararı, egemenliği ve politik düzeni haklar, özgürlükler, adalet gibi kavramlarla birlikte tanımlama imkânı sunduğunu göstermelidir. Bu çerçevede, bu makale, Schmittyen otoritaryan liberal ve monistik egemenlik anlayışına karşı çoğulluğu temele alan demokratik bir egemenlik teorisinin bizzat politik yaşama özgü bir deneyim olarak felsefi düşüncenin kavramsal hafızası içinde muhafaza edildiğine işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Politik Felsefe, Karar, Politik Olan, Biyopolitika, Biyoiktidar.

The Covid-19 as the Founding Uncertainty and the Two Paradigms of Sovereignty

Abstract

The article sets out the question of what is the role of philosophy in the days of isolation and social distancing. Within such framework, during the Covid-19 pandemic, it has been revealed one more time that the problem of sovereignty in political life is one of the most fundamental questions for philosophy as well as for politics. Based on the claim that the question of sovereignty reveals the problem of ontological foundations of politics and the political life, the current article deals in a comparative way with two dominant paradigms of sovereignty in contemporary philosophy: Schmittian and Foucauldian, analyzing them as complementary

perspectives rather than mutually exclusive theories. If philosophy is to point out the emancipatory possibilities presented as critical perspective on current situation, it should highlight inherently open, dynamic and “ontologically unstable” character of politics and the political, where concepts such as state power, decision and sovereignty are linked to the problem of creation involved in the definition of the “ontology of power”. At the same time it should serve as an opportunity to define those concepts along, and not against, notions like rights, liberties, and justice. Within the context and framework as defined above, the current article argues that a democratic theory of sovereignty based on pluralism and inclusiveness, contrasted with the authoritarian liberal, “monistic” version of sovereignty with one central decision-center proposed by Schmitt, is preserved within the conceptual memory of philosophical thinking as an experience specific to political life.

Keywords: Political Philosophy, Decision, The Political, Biopolitics, Biopower.

Giriş: Felsefe, Hız ve “Felç Çağı”

Her şey hakkında hüküm vermeyi istemek, büyük bir sapkınlık ya da küçük bir günahdır (F.Schlegel, 2018:47).

Şayet büyük Romantik Schlegel haklıysa, özellikle COVID-19 pandemisi süresince, insanlık tarihinin bundan sonraki seyri konusunda büyük tahminlerde bulunmayı marifet sayan filozof-entelektüellerin her şey hakkında hüküm vermek istedikleri ölçüde büyük bir sapkınlık (!) içinde oldukları söylenebilir mi? Bildiğimiz dünyanın hem ekonomik hem sosyal hem de politik açıdan sonunun geldiğini, sistemik bir kriz içinde bulunduğumuzu iddia eden kötümserlerin yanı sıra pandeminin insanlığın önüne son hızla duvara çarpmak ya da en yakın kavşaktan dönmek arasında yapılacak tercihe bağlı olarak son bir şans daha sunduğu konusunda iyimser olanlar da, son tahlilde, eski ezberlerimizi bozacak ve bildik referansları unutturacak yepyeni bir dönemden geçtiğimiz konusunda hemfikirler. Şu aşamada COVID-19 pandemisi konusunda büyük bir kesinlikle söylenebilecek ilk şey, Richard Rorty’nin uzun zaman önce işaret ettiği bir paradoksu yeniden gün ışığına çıkarmış olmasıdır: profesyonel filozoflar toplumun geri kalanıyla iletişim sıkıntısı yaşadıkları buna karşılık sıradan insanlar onların ne düşündüklerini hem öğrenmeye meraklı olmayıp hem de söylediklerinden pek bir şey anlamadıkları halde, felsefe profesörlerinin sıkıcı felsefi sayıklamaları neden bu denli önemli olsun? (Rorty, 2009: 395-397). Pandemi süresince

oluşturulan bilim kurulları yeni kamusal otorite, tıp profesörleri ise toplumun güvenilir bilgi alma ihtiyacına binaen en medyatik yüzler haline gelirken sağlık çalışanları da, haklı olarak, dünyanın her yerinde alkışlar eşliğinde kahraman ilan edildiler. Bu yeni koşullar altında, felsefenin görevini insanlığın, neo-liberalizmin, küreselleşmenin, kapitalizmin vs geleceği konusunda boş zaman spekülasyonlarını yan yana dizme ya da kendinden emin ‘son-biçmeler’ olarak belirlemeyeceksek, derin felsefi analizlerin hangi toplumsal ve bireysel ihtiyaca karşılık geldiğini sorarak başlamak durumundayız.

Felsefenin görevi sorusu, felsefenin kendisini mümkün kılan koşullar üzerine bir self-refleksiyon çağrısı ile çakışır ve bu çağrının korona günlerinde iki nedenle özel bir anlamı vardır. İlkin, virüsün biyolojik ve ekonomik bir silah olduğundan tutun da iklim değişikliği ile virüs arasındaki bağlantıya, dünya nüfusunun bu yolla azaltılmasına, her birimizin devasa bir aşı pazarının kurbanı haline getirilecek olmamıza vb kadar çeşitlenen türde komplo teorileri ile kuşatılmış vaziyetteyiz. Virüse dair komplo teorilerinin, her ne kadar bir anda edilgen ve itaatkâr bedenlere dönüştürülen bizler için dışımızdaki dünyayı anlamamız konusunda oldukça işlevsel oldukları söylenebilse de, bilgi elde etme yollarımız, duygu dünyamız ve pratiklerimiz üstünde felç edici bir etkisi bulunuyor. Felç edici, çünkü kendimizi bir fail değil bir kurban olarak duyumsamamıza yol açarak eylem motivasyonumuzu, kanallarımızı ve eleştiri kapasitemizi bloke ediyor. Üstelik, virüsün, Lacancı anlamda her tür sembolleştirmeye karşı koyan, temsile ve kavramsallaştırmaya direnen bir “gerçek” olarak deneyimlendiği bu ortamda, komplo teorileri eylem ve eleştiri kapasitemizi bloke ettikleri ölçüde a-politik ve hatta anti-politik bir düşünce hattını dolaşıma sokmaya hizmet ediyorlar. Yalnızca virüsün yarattığı korku ve kriz değil, virüsün “görünmez” güçlerce yaratıldığı, yönlendirildiği ve kontrol edildiği söylemi, *yurttaş* olarak her birimizin *görünür* kurumlar veya merciiler ile olan ilişkimizi *bilgi* değil *inanç* üzerinden kurmamıza yol açıyor ve dolayısıyla da yetkililerin krizi yönetme becerisi ve sorumluluğunu sorgulama ve eleştirme kapasitemizi ortadan kaldırıyor.

Yeni iletişim teknolojilerinin gelişimine bağlı olarak küresel düzeyde Covid-19 ile ilgili en ‘gizli’ verilerin, haberlerin ve hatta en mahrem görüntülerin yayılma hızı

dikkate alındığında, en provakatif ve önemli çağdaş kültür eleştirmenlerinden Paul Virilio'nun enformasyon toplumunun kültürel çöleşmeye yol açan bir hız kültürü olduğu gözlemi daha anlamlı hale gelir. Virilio'nun katastrofik bir teknoloji algısına dayanan ve görsel kültürün politik sonuçlarını çarpıcı bir biçimde sergileyen eleştirel analizleri çerçevesinde bakıldığında, hızın sınırsız şiddetine maruz kaldığımız ölçüde özgürlüğü ve dünyayı anlamlı bir bütün olarak algılama biçimimizin sınırlandığını söyleyebiliriz: “Hız arttıkça özgürlük o ölçüde azalır” (Virilio, 2006a: 158). Hızın iktidarının örgütlediği küresel çaptaki hareketlilik yalnızca mekânın belirlediği mesafeyi ortadan kaldırmakla kalmaz; zaman yerini ışık hızının belirlediği “hiper-zaman”a bırakır. Dijital televizyonların, internet ve iletişim teknolojilerinin gelişimi paylaşılan gerçek zamanın ve gerçeklik algısının tahrif edilmesiyle sonuçlanır. Görsel imgelerin şiddetine maruz kaldığımız ölçüde gerçeklik-yanılsama ya da doğru-yanlış arasında ayırım yapabilme ve yargılama kapasitemiz o ölçüde azalır. Zira, hız belirsizlik üretir. İnsanın yargıda bulunabilmesi, karar alabilmesi ve seçenekleri değerlendirebilmesi için gereken süre azaldıkça belirsizlik ve krize neden olan hatalar yapma riski o derece artar. Bütün bunların sonucu, “hızın düşünce ve demokratik deliberasyon imkânını tahrif etmesi” ve her geçen gün daha da artarak “sinik bir akıl formunun ve ‘şov’ politikasının kamusal alanı enfekte etmesi”dir (Stevenson, 2002: 198, 204).

Pandemi süresince hızın değil görünüşte küresel bir yavaşlamanın bizzat devlet(ler) tarafından buyurulmuş olması, hatta kitlesel hareketin yasaklanması ve gerçek zaman ve mekânda gerçekleşen insani ilişkilerin askıya alınması her daim harekete (hiç değil ise üretim bandının hareketine) ihtiyaç duyan kapitalist üretim ilişki mantığının dışına çıktığımız anlamına gelmez; dolayısıyla görünür yavaşlama özgürlük umudumuzu beslemek için yine de yeterli değildir. Çünkü, Virilio'ya göre, yalnızca her tür etkinliği değil aynı zamanda hakikati ve tarihsel gerçekliği de interaktif kılan tele-teknolojiler sebebiyle “yerel zamanların kronolojik ardışıklığının yerini evrensel bir dünya zamanının anındalığı” almıştır (Virilio, 2005: 118). Çizgisel, ölçülebilir ve öngörülebilir kronolojik zaman algısı içinde anlamlı olan geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki geleneksel zaman sıralaması yerini enformasyona daimi erişimi müjdeleyen

siberzamanın eşzamanlılığına bırakır (Mermutlu, 2018: 252-253). Telekomünikasyon teknolojilerinin hem mekânsal hem de zamansal olarak yarattığı bu “eşzamanlılık deneyimi” ve hız kültürü, fiziksel izolasyon günlerinde daha bile görünür hale gelir. Canlı yayınlanan konserler, sanal olarak gezilebilen müze ve galeriler, dijital kanallardan yapılan dersler, sınavlar, toplantılar, dronların çektiği görüntüler vs işlevsel bir hareketsizliğin ve “hareketsizlik içinde hareket edebilen” ya da “hareket halindeyken bile devinimsiz kalabilme” (Köse, 2012; 14) kabiliyetine sahip sanal gezginlerin belirlediği yeni bir gerçeklik deneyimine işaret eder. Öyle ki, Stevenson'a göre,

internet, televizyon ve görsel gerçekliğin mümkün kıldığı yeni interaktif uzam evin, evde oturan kişinin kırırdamasına gerek kalmadan dünyayı misafir ettiği bir kokpit haline gelmesi demektir. *O halde hiç de devinim çağında değil, bir felç çağındayız.* Bu, özneyi ‘kamusal eylem imkânı değil ama ‘duyuların yoğunluğu/kuvvetlendirilmesi’ peşinde olduğu ‘bitkisel hayat’a ya da kültürel olarak girilmiş bir komaya sokar (Stevenson, 2002: 204).

Ekranın ya da monitörün sunduğu mekânsız yapay gerçeklikten dünyaya bakan sanal gezgin, “gitmeden gitme”nin, “yola düşmeden yürüme”nin, yani tüm mekânsal sınırlamalardan bağımsız olmanın konforunu yaşarken hem bedensel devinim hem de gerçek insani ilişkilere temas etme yetilerinde bir yoksullaşma ile karşı karşıya kalır (Köse, 2012; 15). Tecrit günlerinde felsefe, hız kültürünü benimsemek yerine, sibermekânda konforlu bir fiziksel mesafe içinde görülmeden başkalarının hayatlarını gözlemleyen, duyulmadan seyrettiği hayatlar hakkında değerlendirmelerde bulunan sanal gezginin gerçek deneyim ufkunun çölleşmesinin politik sonuçlarını ve kamusal eylem açısından taşıdığı riskleri dikkate alan bir düşünme olmak durumundadır.

Politik Öteki Olarak Doğa ve “Pharmakon Toplumu”

Tecrit günlerinde felsefenin görevi sorusunun ikinci anlamı bilimin otoritesi ve doğa’nın statüsü ile ilgilidir. Korona günlerinde, her ne kadar bilimin otoritesi kamusal algı düzeyinde artıyor görünse de, bilim adamlarının virüsün yapısı ve tedavisi konusunda tatmin edici ölçüde bilgi vermek yerine virüsün muhtemelen sonsuza kadar bizimle birlikte olacağını ilan etmeleri, hali hazırdaki duygusal felç durumunu daha

katmerli hale getiriyor. Ama bu sadece duygusal felç durumu değil elbette. Kompleks bir felç durumu: bilişsel, duygusal ve (şayet tecrit devam ederse aynı zamanda) davranışsal (apati). Epistemolojik, ontolojik, pratik-normatif (etik) tüm alanlara sirayet eden bir felç olma hali. Daha da kötüsü, bu durum, modernliğin bilimin ve aklın rehberliğinde *ilerleme* ve *güvenlik* vaadinin bir kez daha çöktüğünün delilleri arasında sayılmaktadır. İletişim ve bilgi edinme kanallarımız çok daha gelişmiş olmasına, bu anlamda bugün eskisinden çok daha özgür olduğumuz söylenmesine rağmen, aynı ölçüde güvenlik içinde olduğumuz hissini taşıyoruz. Bruno Latour’un işaret ettiği gibi, modernite doğal dünya ile sosyal-politik dünyanın her birine kendine özgü alanlar tahsis etmiş ve her bir alanı da farklı işleyiş prensipleri uyarınca anlamayı telkin etmişti. “Modernitenin anayasası” doğa ile kültür arasında yapılan ayrıma dayanıyordu: bilimlerin birbirinden ayrışması (pozitivizm) bilinmeyen/gizem içerenin dışarıda bırakılması ve teori ile bilgi pratiği üstünde tam kontrolün ele geçirilmesiyle gerçekliğin tam ve eksiksiz tasviri ve açıklamasını verme vaadiydi (Latour, 2008:21). Korona pandemisi, *nedensellik* ilkesine göre işleyen doğal iktidar ile insani *otonomide* temellenen politik iktidar arasındaki örtük anlaşmayı ilga ederek simetrik bir mekân yarattığı ölçüde aslında hiçbir zaman yeterince modern olamadığımızı göstermiş olabilir hakikaten de. Ancak, çok daha önemlisi, içinden geçmekte olduğumuz bu süreç, yalnızca ya nedensel ya da sembolik türde ilişki olduğu, bir varlık setinin doğada bir diğerinin sosyal-politik dünyada yer aldığı ve böylece düşüncenin tüm varlık alanını kuşatabileceği yargımızı değiştirmek: Doğa ya da Kültür ikiliğinden kurtulmak ve sonlu bir liste içinde tüketilmeleri hiçbir zaman mümkün olmayacak “varolanların baş döndürücü ötekiliği”ne açık olmayı öğrenmek zorunda olduğumuzu gösteriyor. Modernlik “doğa”nın bilgisini edindiğimiz ölçüde onun üstünde hükümler kurabileceğimizi, efendisi olduğumuz ölçüde de özgür ve güvenlik içinde olacağımızı ilan etmişti. Oysa, çoğul ve çok-katmanlı kültürler karşısında birlik ve yineleme kategorisi içine sıkıştırdığımız “doğa”, bir kez daha, kendisine yabancılaşmamızın mümkün olmadığı ahlaki ve politik öteki olarak karşımızda duruyor. Bu anlamda, “modernitenin anayasası” doğa ile kültür arasında ayırım yapmak imkânsız olduğu için başarısız olmuştur: tüm doğal şeyler kültürel (sosyal ve politiktir) ve kültür nihai

noktada doğanın zapt edilmesini, tabi kılınmasını ve hatta eksiksiz ölçüde işlenmesini/kültürleşmesini sağlayamaz.

Öyleyse, bu tecrit günlerinde felsefenin görevi nedir sorusuna, elbette öncelikle, mevcut tarihsel anı ve kendi deneyimlerimizi her tür ideolojikleştirmeye direnerek mümkün tüm boyutları içinde anlaşılır kılmak; canlı-cansız varlıklarla olan ilişkimiz sonucunda mütemadiyen dönüşen deneyimlerimize nüfuz edebilmek şeklinde cevap verebiliriz. Platoncu olmayan *soysuz* yalanlar çağında (isterseniz post-truth deyin) duygularımızın manipülasyonuna ve mitik sembolleştirmeler yoluyla korkularımızın beslenmesine hizmet eden her söylem, kamusal özgürlük imkânlarını tüketerek var olan tahakküm mekanizmalarını güçlendirmeye hizmet eder. Bu süreçte felsefenin görevi, korkunun felç edici etkisi ile pasifize olan kitleler için ‘gelmekte olan’a dair kehanetlerde bulunmak, felaket senaryoları üretmek ya da hatta ölüm bilincinin yükselişini bir tür kişisel uyanış vesilesi olarak kucaklamak olamaz. Zira, felaket senaryoları ne toplumsal-politik değişimin faili öznelliklerin ne de “mevcut olandaki yeni”nin değişim kapasitesini hesaba katar. Virüsün her insanı kendi ölümü üzerine düşünmeye sevk ederek etik düzeyde kişisel bir uyanış fırsatı sunduğu şeklindeki yorum ise, açıktır ki, eşitsizlik ve tahakküm üzerine kurulu politik güçlerce kuşatıldığımız gerçeği karşısında sahte bireycilik batağına bile isteye batmak ve sözde etik ilişkiler dünyasının konforuna teslim olmak demektir. Felsefenin görevi, “normale dönüş” adı altında yapay ihtiyaçlar sistemi içinde sınırsız tüketim arzusunun ya da her tür insani deneyimi metalaştırmaya hizmet edecek uygulamaları (onları görmezlikten gelerek dahi olsa) desteklemek de olamaz. Özgürlüğü tüketim nesnelere özel sahipliği üzerinden tarif eden ve kamusal eşitlik tasavvurunu beslemek bir yana dursun bütünüyle asimetrik toplumsal ilişkilere dayanan metalaşmış kültürü meşrulaştırmak hiç olamaz. Bugün bu tür meşrulaştırmanın en akademik formu, felsefenin kendini epistemoloji, zihin felsefesi (ya da alandan herhangi bir filozof üzerine uzmanlık) vb gibi dar uzmanlık alanı içine hapsedmesi, tüm mesaisini epistemolojik problemleri çözmeye hasretmesi ve kamusal-politik meseleler hakkında konuşmayı spesifik alanlara havale etme konformizminden vazgeçmeyi reddetmesi ile kendini gösterir. Ancak, kriz zamanları, insana, söz gelimi,

bilgi ile rüya arasındaki felsefi ayrım ile meşgul olma veya bir kuşkucu olma izni vermez. Bu yazının yazarlarının perspektifinden, tecrit günlerinde felsefenin rolü, toplumun eşitlik tasavvurunu beslemeyi ve adalet bilincinin gelişmesini amaçlayan bir kamusal tahayyülü ortaya çıkaracak tarzda mevcut olanın içerdiği tehlike ve risklerin yanı sıra düşünce ve eylem imkânlarını ortaya çıkarmaktır.

Bu noktada, Paul Virilio’nun korku ve şiddet alışkanlıklarımızla savaşmak adına bir “Kaza Müzesi” açma önerisi dikkate alınmaya oldukça değer görünüyor. Virilio, çağdaş uygarlığı hız kavramının yanı sıra kaza kavramıyla birlikte düşünmemiz gerektiğini öne sürer. Virilio, içinde “en bayağı olanından en trajik olanına, doğal felaketlerden endüstriyel ve bilimsel felakete tüm kazaları” sergileyebileceğimiz bir müze açmanın “gelecek kuşaklar adına sorumluluk buyruğu”nun bir gereği olduğunu düşünür (Virilio, 2007: 3-4; Armitage, 2013: 168). Kaza “bir şeyin başkaca nitelikleri yüzünden gizli kalan bir niteliğinin belirmesi” anlamına geldiği için, ilerleme propagandası yüzünden kendini ifşa etmeyi görünür kılar ve aynı zamanda kolektif amnezya, duyarsızlık ve kayıtsızlık karşısında bir uyarıcı işlevi görebilir. Virilio’nun perspektifinden, bir kaza müzesi beklenmedik olanı ve insanların büyük tehlikelere dikkat göstermeyişi gündeme getirerek “önleyici bir zekâ” formu olabilir. (Virilio, 2007: 6-8).

Günlük yaşam beklenmedik, tabir caizse hop diye aniden ortaya çıkan şeylere karşı bitip tükenmezcesine oradan oraya koşuşturduğumuz olaylar ve kazalar, katastroflar ve ani değişimlere yol açan felaketler kaleydoskopu haline geliyor. Paramparça olmuş bir aynada, giderek daha da yaklaşmakta olan tehlikelerin farkına varmayı öğrenmek durumundayız...Uluslararası politikayı olduğu kadar örfleri, adetleri ve sanatı da etkileyen hızlandırılmış bir zamansallıkla karşı karşıya bulunulduğu için, özellikle acil bir gereklilik vardır: Zaman kazasını ortaya çıkarmak ve sergilemek. Böylece, beklenmedik olanın yarattığı tehdit etrafında dönerek, anlık telekomünikasyon çerçevesinde sürpriz bir araştırma konusu, büyük riskler ise açığa çıkarma ve sergileme konusu haline gelir (Virilio, 2007: 3).

S.C. Hickman ise bir müzeye değil, yüzyılları aşarak bize kadar gelen kör ve aptalca insani eğilimlerimizin yarattığı entropiye çözüm bulacak bir “Pharmakon Toplumu”na ve bir “Kaza Politikası”na ihtiyaç duyduğumuzu söyler. Pharmakon, deva, zehir ve

günah keçisi olmak üzere üç anlamın bileşiminden oluşan Grekçe sözcüktür. İlk iki anlam farmakolojiye (ve onun alt alanı toksikolojiye) işaret ederken, üçüncüsü ise insanın kurban edildiği pharmakos ritüelini ifade eder. Korona virüs, toplumsal ve politik değişim ihtiyacını küresel kamusal tahayyül ölçeğinde örgütlenme gücü oranında sarsıcı bir uyandırma zili işlevi görebilir ve bu doğrultuda bir Pharmakon toplumunun açığa çıkmasını sağlayabilir (Hickman, 2020).

Ancak, açıktır ki, bu, insanın doğa ile ilişkisini savaş ve tahakküm, insanın başkalarıyla ve kültürle ilişkisini ise rekabet ve kazanç terimleriyle açıklayan eski anormal normale dönüşle mümkün olmayacaktır. Hickman, virüsün yarattığı bu kriz anının, pekâlâ, politik liderleri dünya üzerinde etkide bulunan tehditleri ciddiye almaya ve küresel düzeyde kapsayıcı bir “dünya yasası”nı ilan etmeye zorlama anı olarak düşünölebileceğinin altını çizer. Ciddi ve gerçek ekonomik, sosyal, politik ve hukuki sonuçları olan bu tür bir dünya yasası, ancak, her birimizin insan ve yurttaş olarak inkâr ve yanılısamanın konforundan vazgeçmemiz ve geleceğın sorumluluğunu üstlenmemiz ile gerçekleşebilir. Heidegger, “insanın görkeminin ve soyluluğının aramakta olduğı şeye ve bir arayan kalmaktaki ısrarına göre ölçöldüğünü” söyler. (Heidegger, 1994: 7) Geleceğın sorumluluğının üstlenilmesi, geleceğı bugüne feda etme bencilliğinin reddedilmesi olduğı ölçüde etik, bu geleceğın zorunlulukla kolektif bir yaratımı ve her birimizin bir fail olma bilinciyle eylemesini gerektirmesi ölçüsünde politik bir anlama sahiptir. Bu yazıda, ilkin etik-politik talep olarak sunduğumuz geleceğın sorumluluğunu üstlenme çağrısının, ancak gerçek sorular gerçek muhataplara yöneltildiğinde, salt bireyler arasındaki etik ilişkinin dar duvarları içine hapsolmayıp yüzeye, yani tam da politik alana dönüştürücü bir eylem saiki olarak çıkacağını öne sürüyoruz. Bunun yolu, dikkatimizi, soru sorma eylemini ortadan kaldıran sabit “problemler”e yöneltmek, onlarla oyalanmak ve felsefenin kamusal kurtarıcı rolüne yeterince bel bağlamadıkları için ‘avam’ a ve otoritelere hayıflanmak olamaz.

...‘problemler’— artık sadakatle sorulmayan soruları adlandırmaya hizmet eder. ‘Problemler’ sorular olarak dondurulmuşlardır: tek mesele, cevapları bulmak ya da daha doğrusu, zaten bulunmuş cevapları yeni biçimlere sokmaktır: onlar hakkında günümüze kadar gelen kanaatleri toparlamak,

harmanlamak ve birbirleriyle uyumlu hale getirmektir. Demek ki, bu tür “problemler”, bilhassa, şimdiye dek hiçbir zaman sorulmamış hakiki soruların üzerinin örtülmesi ve soru sormanın özünü tümüyle yanlış yorumlayacak şekilde tuhaf ve yadırgatıcı denilerek elden çıkarılmaları için biçilmiş kaftandır. İşte ‘problemler’ olarak adlandırılan bu şeyler kolayca felsefenin temel sorularının yerini alırlar. Hakiki felsefenin görüş noktasından bakıldığında, felsefecilerin bu tarz ‘problemleri’ şu belirgin farklılığa sahiptir: göz kamaştırıcı ‘problem’ görünüşü altında asıl soru sorma eylemini derhal ve kesin olarak boğmak (Heidegger, 1994:8).

Felsefe ancak “bugünün kritiği” olmayı başardığında, iyi ve adil toplum sorusunu merkeze alan bir düşünme olarak gerçekliğe temas edebilir. Kamusal özgürlük, eşitlik ve adalet duygusunun esinlediği bir felsefe, Covid-19 dolayısıyla açığa çıkan ama ziyadesiyle bayağı bir söylemin, yani ölümün adalet ve eşitlik sever ya da demokratik olduğu söylemi ardına gizlenen toplumsal çelişkilere işaret etmekle yükümlüdür. Bu çerçevede bu yazının temel amacı, Covid-19 pandemisi boyunca bizzat politik yaşamın egemenlik sorununun politik felsefenin en temel sorularından biri olduğunu bir kez daha açığa çıkardığını öne sürmektir. Jens Bartelson, haklı ve çok yerinde olarak, politik yaşamın salt empirik buyutlarına odaklanan ve kendini olgunun bilgisini sunmakla yükümlü kılan politika biliminin kendi vaadinin aksine egemenliğin ne olduğu sorusuna cevap veremediğinin, hatta egemenlik kavramıyla ve onun gerçekliğiyle uzlaşmaya bile muktedir olamadığının altını çizerek (Bartelson 1995: 1-2). Covid-19 pandemisinin bir kez daha gözler önüne serdiği şey, empirik gerçekliğimizin pek çok alanda yürütmek zorunda bulunduğumuz egemenlik mücadeleleri ile belirlendiği gerçeğidir. Korkunun ve güvensizlik duygusunun yalnızca toplumsal ilişkilerimizi değil politik kurumlara olan tavrımızı da yeniden belirlediği bir evreden geçiyoruz. Pandeminin korku ve güvensizlik duygusunun politik bir gerçeklik olarak devletin tesis edilmesiyle arkada bırakıldığı söylemini boşa çıkardığı ve politik yaşamın ürettiği eşitsizlikleri daha da görünür hale getirdiği söylenebilir. Evinde çalışma lüksüne sahip bulunmayanlar, yoksul mahallelerde yaşayıp yeterli besine ve sağlık hizmetine ulaşamayanlar, evsizler, göçmenler, ırkı yüzünden ayrımcılığa maruz kalanlar, özel aracı olmadığı için zorunlu olarak metro, otobüs gibi toplu taşıma araçlarını kullandıkları için temastan kaçınamayanlar adına fildişi kulemizden inerek pandeminin görünür kıldığı sosyal

farklılıklar üzerine konuşmak ve bunu da sürecin kurbanlarının yararına olacak şekilde yapmak durumundayız.

Egemenliğin Politik Ontolojisi: Kurucu Paradoks, Desizyonizm ve Biyopolitika

Modern politik teoriler her ne kadar empirik olgulara ya da insan doğasıyla ilgili tartışılmaz doğrulara dayandıklarını iddia etmiş olsalar da, belirsizlik/karar verilemezlik momentinin insani rasyonaliteye içkin olduğu ve bu anlamda her politik-hukuki düzenin zorunlu olarak bir metafizik öz barındırdığı düşüncesi, çağdaş politik düşüncenin en önemli temalarından biridir. Belirsizlik veya karar verilemezlik momenti üzerine yürütülen tartışmalar, hem politik ve toplumsal yaşamı değişmez ilkelere referansla açıklamak isteyen teoriler hem de evrensel adalet ilkeleri gibi politikayı önceleyen her tür normatif kaynağı reddeden teoriler açısından belirleyici olmuştur. Hukuki düzenin hukuk-dışı bir boyuta sahip olduğunu ve salt rasyonel terimlere referansla anlaşılamayacağını öne süren yaklaşımlar, politik yaşamın ontolojik temellerini tartışmaya açarak bir “ontolojik dönüş”ten söz etmeyi mümkün kılmışlardır. Belirsizlik veya karar verilemezlik kavramlarıyla kendini gösteren bu “ontolojik dönüş”, bir açıdan bakıldığında, Paulina O.Espejo’nun işaret ettiği, liberal demokratik teorilerin ikinci mantığının içerdiği bir paradoksu ifşa etme çabasıdır.

Liberal demokratik teoriler demokratik prosedürleri demokratik ya da *içsel olarak* meşrulaştıramaz. Sözgelimi, bireysel otonomi ilkesi, devleti demokratik olarak rıza ya da sözleşme aracılığıyla meşrulaştırabilir. Fakat bir sözleşme demokratik bir meşruiyet prosedürü olarak sözleşmenin kendisini meşrulaştıramaz, çünkü sözleşmeyi meşrulaştıracak önceki bir sözleşmenin olması gerekir ve bu felsefi bir geriye gidişe yol açar. Keza, devletin liberal açıdan meşrulaştırılması kişilere özgürlük ve eşit saygı ilkelerini destekler fakat bu ilkeleri tekrara düşmeden meşrulaştırmak için demokratik prosedürlere bel bağlayamayız. Çünkü her demokratik prosedür onları varsayar. Meşru demokratik ilkelerin halk iradesi formunda kamusal deliberasyondan doğduğunu kabul eden kişi de muhtemelen benzer bir güçlülük karşı karşıya kalır. Deliberatif bir meşruiyet bireylerin deliberasyonda bulunma kapasite ve eğilimde olmasını gerektirir fakat deliberasyonun kendisi kesinlikle bu kapasitenin ve eğilimin ne olduğunu belirleyemez. Çünkü her meşru deliberasyon bu koşulları varsayar. Özetle, liberal demokratik teoride bir self-referans problemi vardır. Bu, yönetimin

liberal demokratik meşrulaştırmalarını etik ilkelerin yorumundan kaynaklanan temel tartışmalara açık hale getirir. Politik teolojinin tezleri bu problemle yüzleşir ve devleti meşrulaştırmak için en azından meşrulaştırmanın bazı unsurlarının *dışarıdan* gelmek zorunda olduğunu gösterir (Espejo 2012: 726).

Politik yaşamın ontolojik temellerinin tartışmaya açılması, büyük ölçüde Carl Schmitt'in "beşeri varlığın, insani her karşılaşmada ortaya çıkmaya hazır, içeriği önceden belirlenemeyen, artan ya da azalan, yoğunlaşan ya da eksilen ama hiçbir zaman yok edilemeyen ontolojik boyutu" ve "bir sınır ya da ayırımın, bir birleşimin ya da bir çözülmenin/ayrışmanın en uç yoğunluk deneyimi" olarak kavramsallaştırdığı politik olanı (*das Politische*) yeniden keşfetmesiyle belirlenmiştir (Schmitt, 2007: 26). Öyle ki, söz gelimi, M.Marder'e göre, Schmitt'in temel amacı "kendine özgü politik olma modunu soruşturan bir *ontoloji*" geliştirerek "gayri şahsi politik yapılar ve kurumların nesnelci-metafizik ontolojisini" eleştirmek ve politikanın en yoğun insani deneyim alanı olduğunu göstermektir (Marder, 2010: 3-4). Politik olan adı altında politik yaşamın temelsizliğini ya da olumsal/geçici bir temele sahip olduğunu ilan eden Schmitt, politik alana içkin bu olumsallığı ya da belirsizlik momentini istisna hali adıyla kavramsallaştırır ve onu yasayla sınırlanamayan pür irade olarak egemenlik kavramıyla aşmak ister. Schmitt'in perpektifinden istisna hali, hukuki bir sistem içinde rasyonalize edilemeyen ve bu sebeple yasada belirtilmeyen, öngörülmeindir: yani bir norm olarak hukuki olanın kapsamı içine henüz dâhil edilememiş olandır. İstisna halinin yarattığı belirsizlik, yalnızca politik olanı düşünebilmemizin yegâne koşulu olmakla kalmaz: aynı zamanda, egemenlik sorununun, hukuki düzen içinde de varlığını gösteren bir karar sorunu olarak kaçınılmazlığına işaret eder. Bu minvalde, Schmitt'ten perpektiften bakıldığında, insani düzen(ler)in başlangıcından itibaren içerdiği, dışarıda bırakılması imkânsız bu belirsizlik, belirlenimsizlik ve karar verilemezlik sadece anarşiye izin veren bir tarzda yorumlanamaz: tersine bu, otorite yoluyla homojen bir politik birlik yaratma potansiyelini beraberinde getirir. Schmitt için bu noktada yegâne politik sorun, bu belirsizliği kimin yorumlayacağı, kaosu kozmosa kimin dönüştüreceği, yani kimin yöneteceği sorundur (Günsoy, 2010: 293-294, 298).

Elbette, bu noktada, Foucault ile birlikte, Schmitt’in politik olan, istisna hali ve karar üçlemesi yoluyla varlık kazanan ve kişisel boyutun belirleyici olduğu egemenlik anlayışının çağdaş demokratik ve ileri-kapitalist toplumlarda yerinin olmadığı söylenilerek itiraz edilebilir. Nitekim, Michel Foucault disiplinler iktidar ile düzenleyici iktidarı klasik egemenlik paradigmasından ayırırken, modern toplumların daha önceki dönemlerden farklı tarzda kurgulanan ve örgütlenen bir iktidar yapısını doğurduğuna işaret etmişti. 17. yüzyıldan itibaren gözetim, kontrol, ayırıştırma, mekânsal düzenleme, hesaplama, sınıflandırma ve akılcılaştırma tekniklerinin geliştirilmesi sonucunda daha çok korku yoluyla egemenliğin icrasına yönelen klasik iktidar mantığı yerini disiplinler tekniklerin ve düzenleyici denetimin önem kazandığı yeni bir iktidar mantığına bırakır. Biyoiktidar olarak adlandırılan ve hem insan bedenini disipline ederek sahip olduğu güçleri emek gücüne dönüştürmeyi hem de bir bütün olarak nüfusu ekonomik sistemle bütünleştirmeyi amaçlayan bu yeni yönetim paradigması, çıplak yaşamı iktidarın stratejik nesnesi haline getirir ve şiddet kullanmaksızın iktidarı içselleştiren ve yeniden üreten öznellikler yaratır (Foucault, 1991: 89-95; 2003:13,16-17, 26, 34-40, 246-251; 2009: 11).

Her ne kadar Foucault 1977-1978’de College De France’de verdiği derslere dayanan *Security, Territory, Population*’da farklı paradigmlar ışığı altında kavramsallaştırılan üç ayrı iktidar modelinin bir diğerini ortadan kaldıran modeller olarak düşünülmemesi gerektiğini ve hatta “egemenliğin yeni bir yönetim sanatının ortaya çıkışıyla mutlak olarak ortadan kaldırılmış olamayacağını” söylemiş olsa da (Foucault, 2009: 107-108; 2013: 96-97), yine de, egemenin iradesinin yasa ile özdeş olduğu ve esas olarak yasaklamayı ve şiddeti hükümlanlığın göstergesi olarak kabul eden hukuki-söylemsel veya klasik iktidar modelinin ne yasaya indirgenebilen ne de hükümlanlık şeklinde anlaşılabilen, iktidara sahip olanlar ve olmayanlar arasındaki ilişki olarak değil, güç ilişkileri çokluğu olarak anlaşılabilen yeni bir iktidar paradigması lehine gözden düşüğünde ısrar eder (Foucault, 1978: 88-93; 1997: 29-30; 2007: 71-72).

Ona göre, hem "beden disiplinleri" hem de "nüfus olarak oluşturulan yaşayan varlıklar totalitesi"nin düzenlenmesi gibi iki eksen üzerinde, “sağlık, hijyen, doğum oranı, yaşam süresi, ırk” gibi yönetim pratikleri aracılığıyla yaşamı kontrol etmeyi, yaşama yatırım yapmayı ve onu üretmeyi amaçlayan biyoiktidar veya biyopolitika klasik egemenlikten farklı türde bir düzenleme ve bilgi mekanizmasına sahiptir (Foucault, 1978: 135-148).

...onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda önemli bir fenomen meydana geldi: oldukça özel prosedürleri, bütünüyle yeni araçları, çok farklı ve sınırlı hükümlerle ilişkileriyle mutlak anlamda uyumsuz bir tesisatı olan yeni bir iktidar mekanizmasının ortaya çıkması, daha doğrusu icat edilmesi...Bana öyle geliyor ki bu iktidar türü hükümlerle teorisinin tarif ettiği ya da yazmaya çalıştığı iktidar mekanizmasına tam anlamıyla taban tabana zıttır (Foucault, 2000: 113).

Foucault'ya göre, "iktidarı kendi işleyişinin somut ve tarihsel çerçevesi içinde analiz etmek istiyorsak", o zaman "artık hukuku bir model ve kod olarak kabul etmeyen bir iktidar analizi yapmak durumundayız" ya da "ihtiyacımız olan şey egemenlik sorunu ve dolayısıyla hukuk ve yasaklama problemleri etrafında dönüp durmayan bir politik felsefedir. Kralın kellesini uçurmamız gerek” (Foucault, 1978: 90; 1980:121).

Sonuç olarak, *Leviathan* modelinden, gerçek tüm bireyleri kapsayan ve bedeni yurttaşlar tarafından oluşturulan: ama ruhu hükümlerle olan yapay, hem imal edilmiş hem de birleştirici otomat modelinden kurtulmak gerekir. İktidarı *Leviathan* modelinin, sınırları hukuksal hükümlerle ve devlet kurumu tarafından çizilmiş alanın dışında incelemek gerekir: iktidarın analizini, tahakküm teknik ve taktiklerinden hareketle yapmaktır asıl sözkonusu olan (Foucault, 2000: 111).

Agamben'in de belirttiği gibi, Foucault, "Batı'daki modern devletin, öznel bireyselleşme tekniklerini, daha önce hiç görülmemiş bir derecede, nesnel bütünselleşme prosedürleriyle birleştirdiğini iddia ediyor" olsa da, üniter bir iktidar teorisi geliştirmeyi sürekli olarak reddetmiş ve "bir iktidar analizi yapmak için" egemenliğin teorik ayrıcalığından özgürleşme" çağrısında bulunmuştur (Agamben, 1998:14). Foucault'nun tersine Schmitt, her hukuki düzenin bir norma değil, bir karara dayandığını ve bu anlamda hukuki düzenin ardında hukuka tabi kılınamayan bir karar iradesi olduğunu söyleyerek klasik iktidar modeline geri döner. Her politik birliğin bir

dost-düşman ilanı (politik olan) yoluyla kurucu bir iradenin, kurucu bir eylemin ürünü olması tarihsel değil, insanın ontolojik-politik varoluşuna ilişkin bir olgu olarak konumlanır. Politik olanın insanın varoluşsal-ontolojik statüsü olduğu tezi, ilkin, politik olanın dışında bir doğal hayat olduğu yanılışına meydan okuma anlamına gelir. Bu, istisnai olan hakkında karar mercii olarak egemenliğin ya da iktidarın salt politik alanla sınırlı mekânsal bir örgütlenme olmadığı, tersine bireysel ve kolektif yaşamın tüm veçhelerine nüfuz eden varoluşsal bir gerçeklik olduğu anlamına gelir. İkinci olarak, istisna hali ilanı ile hukuki düzeni askıya alabilme yetkisini de içeren egemen kararın politik toplumu kuran temel eylem biçimi olduğu iddiası, esasında, egemenliğin kültür içinde yeni bir gerçeklik algısı, gerçekliğe ilişkin yeni bir temsil ortaya koyarak kolektif bir kimlik ve bir otorite tesis etme çabasından ayrı düşünülemediğini gösterir. Schmitt gibi Foucault da “kendi kendine ve kendisinden ötürü ortaya çıkan hiçbir pozitif düzenin olamayacağını” (Prozorov, 2007: 38) kabul etmesine rağmen, iktidarın gayri şahsi tekniklerin sonucu olduğu ya da “yaşamın dolaysız ihtiyaçlarına karşılık gelen normalleştirici disiplinler işlemlere gömülü olduğu” (Ojakangas, 2001: 32) iddiasını sürdürür.

Sonuç Yerine: Egemenliği Yeniden Düşünmek

Şimdiye dek söylenenler ışığında, iktidar ve egemenlik olgusuna ilişkin birbiriyle bağdaşmaz ve uzlaştırılmaz iki teori ile: öyle ki ilki bizi iktidar olgusunu "devlet egemenliği, hukuk biçimi ya da bir tahakkümünün toplam birliği" bakımından analiz etmekten vazgeçmeye, buna karşılık ikincisi “Yeryüzündeki Tanrı” olarak devletin öldüğü ve egemenlik kavramının yerle bir edildiği iddiasına karşı Devlet kavramını politik olan kavramıyla birlikte düşünmeye çağırın iki karşıt teori ile karşı karşıya bulunduğumuzu mu ilan etmemiz gerekir? Burada, Schmitt’in, Foucault tarafından ayrıntılı bir biçimde analiz edilen klasik iktidar modelinden biyoiktidara geçiş sürecini devlet ve egemenlik kavramlarının tersine döndürülemez ve tedrici çözülüşü şeklinde tarif ettiğini, ancak politik olan, istisna hali ve karar kavramlarıyla birlikte ele alındığında beşeri toplumların egemenlik boyutunun ortadan kaldırılamaz olduğunda

ısrar ettiğinin altını çizmeliyiz. Nitekim, 1950 tarihli *The Nomos of the Earth*'de Schmitt, yanlış bir şekilde “yasa” (*Gesetz*) olarak çevrilen Grekçe *nomos* sözcüğünün orijinal anlamına geri dönerek, onun “Somut Düzen (*Ordnung*) ile Yönelimin (*Ortung*) Birliği” anlamına geldiğini göstermeye girişir. Bu çabanın nedeni açıktır: politikanın ahlaki normlara tabi kılınması sonucunda zaten güçsüzleşen devletler politikanın ana aktörleri olma konularını kaybetmişlerdir ve küresel sermaye egemenliği mekânsızlaştırarak devleti gereksiz hale getirmiştir. (Schmitt, 2003: 339-340). Yine bir başka yerde, son derece nostalji kokan cümlelerle, Schmitt, klasik Avrupa devletinin imkânsız başarılar içeride barışı sağladığını ama devlet çağının artık sona erdiğini söyler (Schmitt, 2006: 30).

Devlet çağı artık sona eriyor...Bir zamanlar *devlete ilişkin ve siyasal* kavramlarını birbirinden ayırmak gerçekten de anlamlı bir çabaydı. Çünkü klasik Avrupa devleti imkânsız başarılmıştı: İçeride barışı sağlamayı ve düşman kavramını bir hukuk terimi olmaktan çıkarmayı. (Schmitt, 2006: 30).

Ancak, Schmitt'e göre, her politik birliğin bir dost-düşman ilanı yoluyla kurucu bir edimin ürünü olması, tarihsel bir fenomen değildir: insanın ontolojik-politik varoluşuna gömülü bir olgu olarak görülmelidir. Politik olanın ve kararın insan yaşamının kalıcı, kaçınılmaz ve ortadan kaldırılması imkânsız bir bileşeni olması nedeniyle, devletin kademeli olarak idari bir aygıt, bir makineye dönüştürülmesi veya "yönetselleştirilmesi" girişimleri başarısız olmaya mahkûmdur. Birleşmenin veya çözülmenin yoğunluğuna bağlı olarak savaş topluma “her zaman içkin olasılık”tır ve tek güç savaşa, üyelerinden ölmeye hazır olmasını isteme ve tereddütsüz biçimde düşmanları öldürme hakkına sahip olan devlettir. Bu minvalde, Federico Luisetti'nin de belirttiği gibi, "Schmitt'in politik teorisi biyopolitik topolojiden ayrılmaz" ve biyopolitika zaten "Schmitt'in politik kategorileri yeniden formüle etmesinde öngörülmüştür".

Schmitt'in politika konseptini ne yaşamın doğasına ilişkin felsefi bir araştırmada kök salmıştır ne de politik olanın özünü çerçeveleyen insan doğasına dair bir metafizik üstüne inşa edilmiştir. Foucaultcu biyopolitikada olduğu gibi, aktüel olan – yani, Schmitt'in vokabülerinde “varoluşsal” olan –

düzenleyici prosedürler, hizalayıcı ve ayırıcı pratikler, yaşamın korunması ve yıkımı Schmitt tarafından politik olanın içkin kaynakları olarak kabul edilir. Yaşam-güçlerinin korunması ve çeşitlendirilmesi "bir sınır ya da ayırımın, bir birleşimin ya da bir çözülmenin/ayırışmanın en uç yoğunluk deneyimi"ni karşılayan en etkili kriter olarak dost-düşman ayırımına uygulandığında, yaşam politize hale gelir (Luisetti, 2011:51-52).

Bu çerçevede, Schmitt'in külliyatı “Egemen iktidarın ortaya koyduğu ilk etkinliğin, biyosiyasal bir beden yaratmak” olduğunu gösterir (Agamben, 1998: 11). Schmitt için, Foucaultu terminolojide klasik iktidar modelinden disipliner ve düzenleyici mekanizmalarıyla biyoiktidara geçiş, belli bir düzeyde, her kurucu eylemin kaçınılmaz sonu ve hukukleştirilmesi olarak anlaşılmalıdır. Bu çerçevede, Schmitt'in egemenlik teorisi kendini üç katmanlı bir kurucu/yaratıcı edim olarak gösterir. Buna göre, hiçlikten düzen yaratma edimiyle belirlenen ilk evre, bir pozitif hukukun tesis edilmesiyle geçilen yasallaşma/normalleşme evresi ve istisnai durumlarda hukuki düzeni askıya alma yetkisini içeren egemen *ihlalcı* karar evresi. Schmitt'in görüş noktasından, Foucault'nun düşüncesinde egemenin dışarıda bırakılmasıyla karakterize olan biyopolitika egemenliğin kapsamı içinde kalmaya devam eder fakat fonksiyonel olarak ayrılmış görünürler.

Bu yazıda, Foucault ve Schmitt'in egemenlik ve iktidar konsepsiyonlarını birbirini karşılıklı olarak dışlayan teoriler olarak görmek yerine tamamlayıcı perspektifler olarak ele almayı öneriyoruz. Foucault'un anlatısına göre, yaratıcı, nedensel “egemenlik” aşamalı olarak –tarih içinde –yaşam üstünde, bir insanın (yurttaş) biyolojisi (biyoiktidar) üstünde biyolojik iktidar (ve bilgi) olarak anlaşılan teknik, normalleştirme ve kontrol karakterine bürünür. Görünüşe bakılırsa, kapitalizm ve kapitalist neoliberalizmin yanısıra cinsellik, demografi, ırkçılık gibi birbiriyle ilişkisiz ve birbirinden farklı alanlara atıfta bulunur. Kendine özgü yetkilere ve egemenliğe sahip otorite, sürekli ve sınırsız bir istikrarsızlık durumunun belirlediği iktidar mücadelesi içinde, temel saiki kazanma ve sahiplik olan bir “politik ontoloji”nin bileşenleri olarak yurttaşlar ve bireyler “üretir”. Bir “iktidar ontolojisi” tanımı yaratım kavramını ihtiva eder ve bu sebeple yalnızca politikanın ve politik olanın üretilmesi/imal edilmesi olgusuna işaret etmekle kalmaz: aynı zamanda onun içkin biçimde açık, dinamik ve

“ontolojik olarak istikrarsız” karaktere sahip bulunduğunu gösterir. Bu ise devlet gücünün, kararın ve egemenliğin (ve elbette politik düzen nosyonunun da) haklar, özgürlükler, adalet gibi kavramlara salt karşıtlık üzerinden değil, pekâlâ onlarla birlikte tanımlanabileceğine işaret eder. Bu çerçevede, Schmitt’in hukuki ve legalist Hobbes yorumu ve çağdaş post-temelciliği büyük ölçüde meşgul eden ünlü dikotomiler serisinin eşlik ettiği politik olan kavramı çerçevesinde kavramsallaştırılan bir politik felsefe, fazlasıyla şematik, statik ve “bir modele göre dizayn edilmiş” görünmektedir. Öyle ki, savaş versus agonizm, dost versus düşman, egemenlik versus karar yokluğu, istisna versus norm, diktatörlük versus liberal demokrasi, ekonomi versus politika gibi dikotomiler, liberalizme ve liberal demokrasiye yönelik her eleştirinin ve her tür alternatif arayışının kaçınılmaz olarak bir otoriteryanizm formunun (ister popülüst, ister elitist olsun) meşruiyeti sorununa yol açmasına neden olurlar.*

Ancak, çağdaş politik teorideki egemenlik ve istisna haline yönelik (liberal otoriteryanizm, biyoiktidar, biyopolitika gibi) güncel tartışmaları takip ederek, Bonnie Honig’in gündeme getirdiği ve Schmittyen desizyonist-pür irade olarak egemenlik

* Burada, elbette, Schmittyen dikotomi örneklerini ayrıntılı bir tarzda tartışmamız mümkün değil. Yine de, post-Schmittyen “biyo-politik temelcilik karşıtlığı”nın sözde çığır açıcılığı ve orjinalliği dâhil olmak üzere bu dikotomilerin bazı boyutlarını geçersiz kılmak adına geçici de olsa bir girişimde bulunmanın gerekli olduğunu düşünüyoruz. Bu çerçevede, Hannah Arendt’in salt/çıplak insanlığın doğası, “yurttaşlıktan çıkarma” ve “haklara sahip olma hakkı” hakkındaki araştırmalarını zikredebiliriz. Arendt’in gözlemlerinin ve analizlerinin daha gerçek ve “Schmitt-Agamben” çizgisinde hazırlanan pek çok çalışmadan daha açıklayıcı olduğu kanaatindeyiz. Söz gelimi, varolan normların feshedilerek istisna halinin ilanı edimine için “egemenlik pathos”una dair tipik anlatı ile Arendt’in aşağıdaki gözlemlerini ve analizlerini karşılaştıralım.

“Yüzbinlerce devletsiz insanın ortaya çıkışının sonucu olarak Ulus-devletlerin karşılaştığı ilk büyük hasar, daima uluslararası ilişkiler alanında İnsan Haklarının bir sembolü olarak görülmüş olan biricik hakkın, yani iltica hakkının yürürlükten kaldırılması olmuştur. Bu hakkın uzun ve kutsal tarihi düzenli politik yaşamın tam da başlangıcına kadar geri gider. Kadim zamanlardan bu yana hem mülteci hem de mülteci toprakları insanların kendi kontrolleri dışında yasal haklardan yoksun bırakılmaya zorlandıkları durumlardan korunmuşlardır. O, ortaçağın quid quid est in territorio estde terriloriu (ülkede bulunan her şey, ülkeye aittir) ilkesinin tek modern kalıntısıydı, zira diğer tüm durumlarda modern devlet kendi yurttaşlarını kendi sınırlarının ötesinde koruma ve karşılıklı antlaşmalar yoluyla onları kendi ülkelerinin yasalarına tabi kalmalarını güvenceye alma eğilimindedir. Fakat iltica hakkı ulus-devletler halinde organize olmuş bir dünyada ve her iki Dünya Savaşı’ndan sağ çıkmayı başararak münferit örneklerde bile fonksiyonunu yerine getirmeye devam etse de, bir anakronizm olduğu ve devletlerin uluslararası haklarıyla çatışma içinde olduğu hissedilmişti. Bu nedenle, o, yazılı hukukta, herhangi bir anayasada ya da uluslararası sözleşmede bulunamaz ve Milletler Cemiyeti Sözleşmesi hiçbir zaman onu yeterince zikretmez. Bu bağlamda, o, hiçbir zaman yasa haline gelmemiş olan ama normal yasal kurumlar yeterli olmadığı için bireysel istisnai durumlarda bir başvuru olarak bir şekilde karanlık bir varoluşa sürüklenen İnsan haklarının kaderini paylaşır” (Arendt, 1976: 280; 1998: 277).

görüşüne karşı çıkmayı mümkün kılacak bazı önemli noktalara işaret etmenin gerekli olduğunu düşünüyoruz. Honig, egemenliğin yörüngesi içinde yer alan insanların homojen bir birlik olmadığı, tersine hem halk hem çokluk olduğu bir demokratik politika açısından daha kırılabilir diyebileceğimiz bir egemenlik anlayışını savunur. Bu kırılabilirlik, demokratik politika tahayyülü açısından bir tehlike değil, aynı zamanda bir kaynak olarak düşünülmelidir. Honig, Schmitt’in istisna hali teorisyenlerinin karşı konulması neredeyse imkânsız olarak gördükleri istisnai politika tarzının farkına varmanın, ona karşı hazırlıklı olmanın ve elbette ona karşı çıkacak bir yönelime sahip olmanın önemini altını çizerek (Honig, 2019: xvii). Hakikaten de, kendisini mutlak başlangıç, radikal yenilik veya yeni başlangıç terimleri ile meşrulaştıran yapay-sahteyaratılmış kriz olarak istisna halinin egemenlik mantığını muhkemleştirmeye hizmet ettiği dikkate alındığında, bugün en önemli politik sorunun kurmaca olay ile otantik olayı birbirinden ayırmak olduğu görülebilir (Günsoy, 2018: 114-115)

Dahası, Honig hem Schmitt hem Agamben açısından istisna halinin hukukun egemen güç tarafından hukuki olarak askıya alındığı paradoksal bir durum olduğunu söyler. Hukukun askıya alınmasını takip eden durum ise, “istisna halinin kendisi hukuki bir hukuksuzluk durumu” olduğu için egemen güçlerin (ve elbette bizim de) ne hukuka tabi olduğu(muz) ne de özgür olduğu(muz); ama aynı zamanda hem özgür hem özgür olmadığı(mız) bir durum olacaktır. Honig’e göre, deliberatif ve demokratik teorisyenler mevcut politik iklimi salt eleştirmekle yetinir görünürken, Schmitt ve Agamben’in “istisna hali” kavramsallaştırması, adeta, hukukun askıya alınması da dâhil, politik yaşamın en derin boyutlarını en gerçekçi ve derinlikli bir tavırla açıkladığı *izlenimi* verir. Ancak, gerçek şudur ki, çağdaş politik teorinin muhayyilesi, baktığı her yerde istisna halini görecekle ölçüde zaptedilmiştir. Oysa egemenlik sadece istisna haline karar vermekle tanımlanamaz. Honig çerçevesi büyük ölçüde yasayla sınırlanamayan egemen figürü ve istisna hali kavramı tarafından çizilen genel bir egemenlik teorisine işaret eden Schmitt’in “politik teolojisini” eleştirirken Rosenzweig’in “yeni teoloji” sine dayanan mucize anlayışını temel alır. Bu anlayışta mucize, tek bir egemenin ilahi bir emir yoluyla hayatın normal/olağan seyrinden kopuş yaratma gücü olarak anlaşılır;

topluluğun her bir üyesinin hassasiyetine, kavrayışına ve bu anlamda içkinliğe işaret eder. Bu yoruma göre egemenlik, “bir istisna halinin oluşup oluşmadığı, neler ihtiva etmesi gerektiği ve ne zaman sona ereceği konusundaki tartışmalara göre yeri yeniden tayin edilebilen ya da dağıtılabilen olumsal/geçici bir oluşumdur”. Honig’e göre, insanlar istisna halinin varlığını müştereken doğruladıklarında, tek bir egemen gücün istisna hali ilanına direndiklerinde ya da istisna halinin sona erdiğine karar verdiklerinde zaten tam da egemen olarak eylemde bulunmuş olurlar. Dolayısıyla, pekâlâ, “istisna halinde acil durum (emergency) politikası daha demokratik terimlerle” düşünülebilir (Honig, 2019: 87-88).

Öyleyse Schmittyen otoritaryan liberal ve monistik egemenlik anlayışına karşı çoğulluğu temele alan demokratik bir egemenlik teorisinin bizzat politik yaşama özgü bir deneyim olarak felsefi düşüncenin kavramsal hafızası içinde muhafaza edildiğini hatırlamamız son derece önemlidir. Dolayısıyla, Hobbes’tan Schmitt’e farklı kavramsallaştırmalar altında yeniden formüle edilen, insanın insan için bir kurda dönüştüğü kaotik, irrasyonel, yasadışı ve inançsız doğal durum ile politik rasyonalitesiyle düzen tesis eden ve doğal olanı pasifize eden egemen arasındaki katı düalizm de vahşi doğa durumu da ideolojik bir kurgudur. Vahşi doğa durumunun salt felsefenin kavramsal dili içinde kendine yer bulan bir imge olmadığının altını çizmeliyiz. Benlisoy’un da işaret ettiği gibi, en kötüsünden en iyisine felaket filmleri janrı yoluyla yayılan ve zihinlere kazınan bir imgedir o. Sinema ve televizyon ekranından zihinlerimize yayılan bu imge, yağmalanan marketler, hayatta kalmak adına bir diğerini kolaylıkla öldürebilen insanlar, hepsi de kendi canının derdine düşmüş insanlar, güçlü olanın zayıfı ezdiği ve izleyicide zayıf olanın doğal olarak yaşamı hakemediği duygusu uyandıran sahneler yoluyla beslenir. (Benlisoy, 2020). İnsanlığın başına gelen doğal bir felakettir ama doğal felaketler veya “olağanüstü felaketler” yine de hiçbir zaman doğal değildir. Çünkü “olağan felaketler”in sonucu olarak varlık kazanırlar. Üstelik egemen güçler “olağanüstü feleketleri” yoksulluk, eşitsizlik ve genel olarak sömürü düzeniyle özdeş olan “olağan felaketleri” tahkim etmek için bir fırsat sayarlar ve bu da yeniden “olağanüstü felaketler”e yolaçar (Benlisoy, 2020). Bu fasit

döngüden çıkışın yolu, dayanışma, karşılıklı yardımlaşma temelli “felaket toplulukları”nı romantize etmek değil, demokratik egemenlik tahayyülünü kitleselleştirme anlamında politize etmek olabilir. Bunun yollarından biri, politik yaşamı kimliksiz, ideolojik manipülasyona açık, çıkar çatışmasının egemen olduğu irrasyonel bir yapı olarak gören söylemleri yaygınlaştırarak beslemeyi ya da kurucu belirsizlik olarak Covid-19 pandemisini yalnızca devlet ve sermaye gücünün tüm eziciliğiyle arz-ı endam ettiği bir süreç olarak tasvir etmeyi reddetmektir. Bunun yerine, insanlar arasında ortaklık yaratan bir duygu, eylemi örgütleyen bir ilke, politik bir değer ve ideal olarak varolan dayanışma kavramından ve dayanışma örneklerinden veya toplumsal yaşama içkin bir unsur olarak birlikte yaşama, birlikte duyumsama ve birlikte bilme-tanırma iradesi anlamında dostluk kavramından ve kamusal dostluk örneklerinden daha fazla söz etmeliyiz. Covid-19 gibi “olağanüstü felaketler”in gösterdiği şey, ne belirsizliğin insani yaşama içkin olduğu ne de politik yaşamın zorunlulukla tek bir egemen gücü gerektirdiğidir. Belirsizlik ve karar verilemezlik hem politikayı hem ettiği vareden insani otonominin ve özgürlüğün koşuludur. Dolayısıyla, üniter bir egemenlik teorisini politik gerçekliğin tek açıklama modeli olarak görmenin ve çoğulculuğu temele alan egemenlik anlayışlarını romantize ederek reddetmenin ne tür sonuçlara yol açacağını sormak durumundayız. Pekâlâ, belirsizliği “olağan felaketler”e karşı demokratik bir *ethos* yaratmak için yeni bir başlangıç olarak görebiliriz. Bu noktada, şiddeti meşrulaştıran söylemlerin ve varoluşu istisna halinin varlığına bağlı olan teorilerin kamusal tahayyülü zehirleme gücünün farkında olmak, demokratik türde bir egemenliği mümkün kılmanın entelektüel koşullarından biri olarak karşımızda duruyor.

KAYNAKÇA

AGAMBEN, Giorgio (2001). *Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları.

ARMITAGE, John (2013). *The Face of the Figureless: Aesthetics, Sacred Humanism and the Accident of Art*, der. John Armitage ve Ryan Bishop, Edinburgh University Press.

ARENDR, Hannah (1976). *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Book.

ARENDR, Hannah (1998). *Totalitarizmin Kaynakları: Emperyalizm*, çev. B.Sina Şener, İletişim Yayınları.

BENLİSOY, Foti (2020). “Virüs ve Felaket Komünizmi”, <https://baslangicdergi.org/virus-ve-felaket-komunizmi-foti-benlisoy/>

BERTELSON, Jens (1995). *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge University Press, 1995.

ESPEJO, P. O (2012). “Does political theology entail decisionism?”, *Philosophy & Social Criticism*, 38(7), 725–743. DOI: 10.2139/ssrn.1090647.

GÜNŞOY, Funda (2010). *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında: Schmitt ve Strauss'ta "Politik Olan"*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

GÜNŞOY, Funda (2018). Mutlak Başlangıç, Olay ve Egemenlik, *Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi Bildiri Kitabı*, Cilt 4: Çağdaş Etik ve Politik Felsefe, ed: Ertan Kardeş-Nedim Yıldız, Mantık Derneği Yayınları. (<https://felsefe-edebiyat.istanbul.edu.tr/tr/haber/uluslararasi-istanbul-felsefe-kongresi-bildiri-kitabi-780044003000740062005200330054006B00730045003100>)

FOUCAULT, Michel (2009). *Security, Territory, Population, Lectures at the College de France 1977-78*, çev.G. Burchell, Palgrave-Macmillan.

FOUCAULT, Michel (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus*. Çev. F. Taylan, Bilgi Üniversitesi Yayınları.

FOUCAULT, Michel (1978). *The History of Sexuality Volume I*, translated by Robert Hurley, New York: Pantheon Books.

FOUCAULT, Michel (2007). *Cinselliğin Tarihi*, çev.H.U. Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları.

FOUCAULT, Michel (1991). Governmentality, in: Graham Burchell, Colin Gordon & Peter Miller (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago: The University of Chicago Press, pp.87-104.

FOUCAULT, Michel (2003). *Society Must Be Defended: Lectures at the College de France 1975-76*, in: Mauro Bertani & Alessandro Fontana: translated by David Macey, New York: Picador.

FOUCAULT, Michel (2000). *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev: I. Ergüden-O. Akınhay-F. Keskin, Ayrıntı Yayınları.

HEIDEGGER, Martin (1994). *Basic Questions of Philosophy*, çev: Richard Rojcewicz-Andre Schuwer, Indiana University Press.

HICKMAN, S. C (2020). A Politics of The Accident, <https://socialecologies.wordpress.com/2020/03/19/a-politics-of-the-accident/>

HONIG, Bonnie (2019). *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy*, Princeton University Press.

KÖSE, Hüseyin (2012). “Önsöz”, *Flanör Düşünce: Arkaik Dönemde ve Dijital Medya Çağında Aylaklık*, der.H. Köse, Ayrıntı Yayınları.

LATOUR, Bruno (2008). *Biz Hiç Modern Olmadık*, çev.İnci Uysal, Norgunk Yayıncılık.

LUISETTI, Federico (2011). “Carl Schmitt and Giorgio Agamben From Biopolitics to Political Romanticism”, *Journal of Philosophy of Life* Vol.1, No.1 (March 2011):49-58

MARDER, Michael (2010). *Groundless Existence: The Political Ontology of Carl Schmitt*, Continuum.

MERMUTLU, Ayşe (2018). “Hız Semptomları: Geç-Modern Zaman Rejiminde Belirsizlik, Dolayımsızlık, Eşzamansızlık”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi The Journal of International Social Sciences*, Cilt: 28, Sayı: 1, Sayfa: 245-260.

OJAKANGAS, M (2001). “Sovereign and Plebs: Michel Foucault meets Carl Schmitt”, *Telos* 119, 32–40.

PROZOROV, Sergei (2007). *Foucault, Freedom and Sovereignty*, Ashgate.

RORTY, Richard (2009). “The Philosopher as Expert”, *Philosophy and the Mirror of The Nature*, Princeton University Press.

SCHMITT, Carl (2003). *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, trans.G.L. Ulmen,Telos Press.

SCHMITT, Carl. (2006). *Siyasal Kavramı*, çev.E. Göztepe, Metis Yayınları.

SCHMITT, Carl (2007). *The Concept of the Political*. Çev: George Schwab, The University of Chicago Press.

STEVENSON, Nick (2002). *Understanding Media Cultures*, Sage Publications.

VIRILIO, Paul (2007). *The Original Accident*, çev. Julie Rose, Polity Press.

VIRILIO, Paul (2006a). *Speed and Politics*, çev. Marc Polizzotti, Semiotext(e).

VIRILIO, Paul (2005). *Negative Horizon An Essay in Dromoscopy*, çev. Michael Degener, Continuum.

Makale Geliş | Received: 20.03.2020
Makale Kabul | Accepted: 16.07.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2020
DOI: 10.20981/kaygi.787960

Kerem EKSEN

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
İstanbul Teknik Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü, TR
Istanbul Technical University, Faculty of Humanities and Social Sciences, TR
ORCID: 0000-0002-8345-5515
eksen@itu.edu.tr

Nietzsche'de Karakterin Üslubu

Öz

Friedrich Nietzsche *Şen Bilim* kitabının en iyi bilinen pasajlarından birinde, “karaktere üslup kazandırılması” önerisini gündeme getirmiş, böylelikle sanat düşüncesinin önemli bir kavramına etik değerlendirme bağlamında işlev kazandırılmasının yerinde olacağını ima etmiştir. Bu makalede öncelikle Nietzsche'nin bu önerisinin anlamı ve açılımları ele alınacak, bu amaçla düşünürün sanatsal yaratım sürecinin doğasına odaklandığı çeşitli pasajlar yorumlanarak etik ve estetik değerler arasındaki geçişkenliğin nasıl anlaşılacağı araştırılacaktır. Bu araştırma bağlamında, Nietzsche'nin fikirlerinden esinle, belli bir çokluğa birlik kazandırmanın üslupsal olan ve olmayan tarzları arasında bir ayrım önerilecektir. Üslup çalışmasının kendine has işleyişini tarif edebilmek amacıyla, Nietzsche'nin üslup anlayışında merkezi konuma sahip olan “tek beğeni” fikri üzerinde durulacaktır. Takip eden tartışmada, nasıl olup da (1) bir üslubu oluşturan “binlerce yasa”nın tek bir beğeni ortaya çıkarmasının mümkün olabileceği ve (2) sanatsal yaratım sürecindeki özgürlük duygusunun bir zorunluluk duygusuyla örtüşür hale gelebileceği tartışılacaktır. Makalenin son kısmında, üslup kavramının normatif ahlak alanında merkezi öneme sahip olan “etik kıstas” meselesine nasıl bir açılım getirdiği ele alınacaktır. Burada, ilk bakışta sanılabileceğinin aksine, üslup fikrinin keyfilik ve görecelik sonuçlarına yol açmadığı savunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Friedrich Nietzsche, Üslup, Karakter, Beğeni, Sanat Eseri.

Nietzsche and the Style of Character

Abstract

In one of the best-known passages of *The Gay Science*, Friedrich Nietzsche puts forth the proposition of “giving style to one’s character” and thereby implied that one of the key concepts in art may be highly functional within the context of ethical evaluation. The initial goal of the present article is to discuss the meanings and possible extensions of this suggestion. To this end, a number of passages in Nietzsche’s work relating to the nature of artistic creation will be interpreted, with a view to clarify how some degree of transitivity between ethical and aesthetic values may be conceived. This inquiry will be based on a distinction (inspired by Nietzsche) between stylistic and non-stylistic ways of giving unity to a given multiplicity. In order to come into terms with the specificity of the work of style, the idea of “a single taste” -which is one of the central components of Nietzsche’s conception of style- will be emphasized. The ensuing discussion will revolve around the questions of (1) how the “thousands of laws” that constitute a style can give rise to a single taste and (2) how the feeling of freedom can eventually overlap with the feeling of necessity. The last part of the article will inquire the possible ways in which the notion of style may contribute to one of the fundamental discussions in normative ethics, i.e. the discussion concerning the establishment of solid ethical criteria. It will be defended that, contrary to a first impression, the idea of style does not lead to arbitrariness and relativism.

Keywords: Friedrich Nietzsche, Style, Character, Taste, Work of Art.

Giriş

Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim* kitabının sıkça gönderme yapılan bir fragmanında, eserlerinin birçok noktasında yankı bulan önemli bir fikri büyük bir berraklıkla, neredeyse okura yapılan bir çağrı biçiminde dile getirir: “Tek bir şey gerekli - karaktere bir üslup kazandırmak!” (ŞB, 290)¹ Etiğin merkezi kavramlarından biri olan “karakter” kavramının, sanat tarihi ve düşüncesinin başlıca terimlerinden biri olan “üslup”la bir arada düşünülmesine yönelik bu çağrı dikkate değerdir. Her şeyden önce, burada ortaya atılan fikrin anlaşılması ve derinlemesine tartışılması, Nietzsche’nin düşüncesine nüfuz etmemize önemli katkılar sağlayacaktır. Zira Nietzsche’nin ilk kitabı *Tragedyanın Doğuşu*’ndan *Putların Alacakaranlığı* gibi son dönem eserlerine dek, sanatsal faaliyet modeli ve estetik değer anlayışı, insani değerler ve eylemler alanının yeniden inşası projesinde sürekli bir referans noktası olmuş ve ayrıcalıklı konumunu korumuştur. Dolayısıyla, üslup gibi son derece zengin bir sanatsal kavramın etiğin alanında yer bulmasının ne anlama geleceğini anlamak, Nietzsche’nin düşüncesine yönelik anlayışımızı büyük oranda derinleştirecektir.

Ancak pasajın öneminin sadece Nietzsche düşüncesiyle sınırlı kalmadığını da öne sürmek mümkündür: Buradaki önerinin -yani estetikle ilgili bir kavramın etiğin söylem alanına davet edilmesi önerisinin- Nietzsche düşüncesinin sınırlarını aşan, günümüz etiğindeki tartışmalara katkı sunabilecek önemli yankıları olduğunu da pekâlâ

¹ Makaledeki tüm Nietzsche alıntıları yazar tarafından İngilizceden çevrilmiştir. Makalede Nietzsche literatüründeki yaygın uygulamayı takip ederek, Nietzsche’nin metinlerine yapılan göndermelerde metin başlığının kısaltılmış haliyle fragman numarasını kullandım. Her ne kadar (kaynakçada da görüleceği üzere) çalışmamda İngilizce çevirilerden faydalanmış olsam da, söz konusu kısaltmalarda metinlerin Türkçede yaygın olarak kabul edilen başlıklarını esas almayı uygun gördüm. Kullandığım kısaltmaların listesi şöyle:

TD: Tragedyanın Doğuşu

ZAB: Zamana Aykırı Bakışlar

İPİ: İnsanca, Pek İnsanca

ŞB: Şen Bilim

Z: Böyle Buyurdu Zerdüş

İKÖ: İyinin ve Kötünün Ötesinde

AS: Ahlakın Soykütüğü Üzerine

PA: Putların Alacakaranlığı

WV: Wagner Vakası

Gİ: Güç İstenci

söyleyebiliriz. Bu öneriye özel ilgi göstermesi beklenen yaklaşım biçimi, 80’li yıllardan itibaren gelişmiş olan modern ahlak eleştirisi ve erdem merkezli etik anlayışıdır.² Ağırlıklı olarak Antik Yunan düşüncesinden ilham alan bu düşünürler, özellikle Kantçı yaklaşımda paradigmatik örneğine rastladığımız bir anlayışın, bir tür “yasa-merkezli etik anlayışının”³ eleştirisine girişmişlerdir. Birbirinden farklı eleştirel stratejiler ve yaklaşımlar benimseyen bu düşünürlerin ortak amacının, etiğin tartışma alanının çeşitli açılardan esnetilmesi ve zenginleştirilmesi olduğu söylenebilir. Nietzsche’nin söz konusu çağrısının da, etiğin yeniden düşünülmesine ve etik tartışma alanının yeniden ele alınmasına yönelik bu genel tavırla uyum içinde olduğunu görmek mümkündür. Bu anlamda, Nietzsche’nin bu pasajdaki çağrısının ayrıntılı bir şekilde ele alınmasının, günümüz etiğindeki güncel tartışmalara, özellikle de etiğin alanının estetik değerler üzerinden kurulması imkânının araştırıldığı tartışmalara⁴ verimli bir katkısı olacağı söylenebilir.

Bu türden bir araştırma, kaçınılmaz olarak bizi normatif etiğin merkezi tartışma konularından birini, yani kıstas konusunu ele almaya sevk edecektir. Ahlaki değerler alanının tanzim edilmesinde akılcı öznelere rehberlik edecek bir dizi kıstasın tayin edilmesi ve bu kıstasların nesnel temeller üzerinde inşa edilmesi, modern ahlak felsefesinin klasik teorilerinin, özellikle de iki büyük yaklaşım olan Kantçılığın ve Faydacılığın başlıca konusu olmuştur. Takip eden sayfalarda görüleceği üzere, üslup kavramı, hem sanat ve kültür alanındaki genel geçer kullanımı, hem de Nietzsche’nin geliştirdiği etik bağlamındaki kullanımı itibariyle, söz konusu klasik yaklaşımların ortaya koyduğu türden bir nesnel kıstas ortaya koymaktan uzaktır. Buradaki soru, bu durumun bizi basitçe bir keyfi tercihler alanıyla, yani bir tür ahlaki görecilikle baş başa bırakıp bırakmadığıdır. Ben bu çalışmada, üslup kavramının Nietzsche’deki kullanımına

² Bu etik anlayışın savunulduğu birkaç klasikleşmiş eser için bkz. MacIntyre 1985, Williams 1985, Hursthouse 1999.

³ Bu adlandırma (İngilizcesiyle “law conception of ethics”) yukarıda sözünü ettiğimiz erdem merkezli yaklaşımın 20. yüzyıldaki en önemli ilham kaynaklarından biri olarak kabul edilen G.E.M. Anscombe’un “Modern Moral Philosophy” başlıklı klasik makalesinde (Anscombe 1958) yer almıştır.

⁴ Özellikle Michel Foucault (Foucault 2005a, 2005b), Richard Rorty (Rorty 1989) ve Alexander Nehamas (Nehamas 1996, 2004, 2015) gibi düşünürlerde söz konusu estetik-eğilimli yaklaşımın farklı biçimlerde ifade bulunduğunu, hatta Nietzsche’nin bu fragmanda dile getirdiği düşüncenin doğrudan ya da dolaylı bir ilham kaynağı olarak görülebileceğini söylemek mümkündür.

odaklanarak, üslup fikrinin böyle bir keyfilik ve görecilik sonucu doğurmadığını, ancak keyfilik seçeneğine karşı klasik çağdaş teorilerinkinden farklı bir alternatif getirerek bizi kıstas meselesini başka bir açıdan ele almaya teşvik ettiğini göstermeye çalışacağım.

1. Nietzsche ve Üslup Meselesi

Nietzsche’ye dair popüler imge, onun bir “özgürlük” filozofu olduğunu, “sürü” anlayışına karşı bireyin bağımsızlığını ve yaratıcılığını savunduğunu, dolayısıyla Nietzsche açısından başat değer her türlü sınırlayıcı unsurdan azade olmak olduğunu ön plana koyar. Başta *Böyle Buyurdu Zerdüşt* olmak üzere, Nietzsche’nin neredeyse tüm yapıtlarında, bu türden bir popüler imgeyi desteklediği düşünülebilecek ibareler bulmak mümkündür.⁵

Ancak Nietzsche’nin eserlerinin dikkatli bir okuması, sözü geçen özgürlüğün hiçbir zaman sınırlardan azadelik şeklinde düşünülmediğini, tam tersine, asıl özgürlük deneyiminin yaratıcı bir sınır çizme, ket vurma, engelleme, seçme ve eleme gibi işlemlerle mümkün olduğunu ortaya koyar. Örneğin erken dönem eserlerinden biri olan *Bir Eğitici Olarak Schopenhauer* metninde, Nietzsche sınırsızlık kavramını gündeme getirdikten hemen sonra, sınırsızlığın “temelde yaratıcı bir şekilde kendini sınırlama” durumu olduğunu söyler (ZAB III, 3).⁶ Aynı anlayışın devamı olarak görülebilecek bir *Zerdüşt* pasajında ise, özgürlük deneyiminin daima bir dizginleme ile beraber yaşandığını vurgular (Z I, “Yaratıcının Yolu Üzerine”). *İyinin ve Kötünün Ötesinde* kitabının aşağıda tekrar döneceğimiz bir fragmanında ise (İKÖ, 188), “keyfi yasaların tiranlığının” önemine ve kuralsızlığın değersizliğine vurgu yapacaktır.

Böyle bir açıdan bakıldığında, ilk kitabı *Tragedyanın Doğuşu*’ndan son dönem el yazmalarına kadar Nietzsche’nin düşüncesini kat eden başlıca sorunlardan birinin, bir çokluk ve muhtemel kaos alanı olarak görülen insana ve insani deneyim alanına

⁵ Bu konuda özellikle *Böyle Buyurdu Zerdüşt* metnindeki birkaç örnek pasaj akla gelebilir: Z I, 9; Z I, “Üç Dönüşüm Üzerine”; Z II, “Kutsanmış Adalarda”.

⁶ Aynı döneme ait *Tarihin Yaşam için Faydaları ve Zararları* metninde de bu sınırlama fikrinin yankıları bulunabilir. Nietzsche burada tarihselleştirici bakış açısının hakimiyetine karşı unutulmuş becerisinin öneminden söz ederken, unutulmuş yoluyla insanın ufkunun sınırlı hale getirilmesinin önemini vurgular (ZAB II, 10).

düzenleyici bir form kazandırmak, dağınık, hatta kaotik durumdaki bir çokluktan form kazanmış bir birlik ortaya çıkarmak olduğu söylenebilir. Buradaki ana sorunsal ise, bu çokluğa yönelik şekillendirici çabanın nasıl olup da yaratıcı bir nitelik kazanacağıdır. Dolayısıyla Nietzsche’ci özgürlük ideali, her türlü sınırdan azade bir düşünce ve eylem alanının kurulmasına değil, söz konusu sınırlandırma işleminin bir genel-geçer kurallar manzumesine indirgenmeksizin, genel ilkeler ile tekil pratikler arasında mekanik bir ilişki varsayılmaksızın, kısacası yaratıcı imkânları göz ardı etmeksizin gerçekleştirilmesine yöneliktir. Kısacası, Nietzsche’nin özgürlük ideali bir sınırsızlığa değil, bir tür yaratıcı sınırlandırmaya yöneliktir.

Tam da bu noktada, üslup kavramının Nietzsche’deki bu “yaratıcı sınırlandırma” sorunsalının izini sürmemizde bize büyük yardımcı olacağı söylenebilir. Şüphesiz, üslup kavramı Nietzsche düşüncesinde (söz gelimi “güç istenci” ya da “ebedi dönüş” gibi) ayrıntılı olarak ele alınmış ve farklı bağlamlarda yeniden işlenerek derinleştirilmiş özgün kavramlardan biri değildir. Bununla birlikte, Nietzsche’nin eserlerinin birçok noktasında karşımıza çıkan bu terim, başka temel Nietzsche’ci kavramlar ve fikirlerle girdiği titreşimle birlikte ele alınarak Nietzsche düşüncesine ve onun güncel etik tartışmalara dokunan sonuçlarına dair çözümlenelerin anahtar kavramlarından birine dönüşebilir.⁷

Üslup düşüncesinin ve üslup üzerine etraflı bir düşünümün Nietzsche eserlerindeki ilk örneği, düşünürün ilk kitabı *Tragedyanın Doğuşu* metnini takip eden ve *Zamana Aykırı Bakışlar* üst başlığıyla yayımlanan denemelerinde karşımıza çıkar. Alman kültürünün, özellikle de felsefe, tarih ve müziğin 19. yüzyılın ikinci yarısında yaşamakta olduğu derin bunalıma işaret eden bu metinlerdeki başlıca kriz tespitlerinden biri, üslup yokluğuna dairdir. Özellikle *David Strauss, İtirafçı ve Yazar* başlıklı ilk deneme, söz konusu üslupsuzluk tespitinin açık bir ifadesiyle açılır. Dönemin etkili entelektüellerinden Strauss’un temsil ettiği, bilgi birikimini ve allameliği ön plana

⁷ Bu bağlamda Nietzsche üzerine ikincil literatürün bugün klasikleşmiş kabul edilen metinlerinden birini, Alexander Nehamas’ın *Nietzsche. Edebiyat Olarak Hayat* başlıklı kitabını (Nehamas 1985) anmak yerinde olacaktır. Nehamas’ın bu kitapta ve ilgili makalelerinde (Nehamas 1996, 2004, 2015) geliştirmiş olduğu bakış açısı, bu çalışmanın da başlıca ilham kaynağıdır.

çıkaran zevk yoksunu entelektüelin kofluğunu teşhir ettiği metnin ilk sayfalarında şöyle der Nietzsche: “Kültür her şeyden evvel bir halkın yaşamının tüm ifadelerinde var olan sanatsal üslubun birliğidir.” Kültürün zıddı olarak görülebilecek olan barbarlık ise “bir üslup yoksunluğu ya da bütün üslupların kaotik bir keşmekeşidir” (ZAB I, 1).⁸

Hemen bu cümlelerde, çokluğun kaosu ile üslubun birliği arasındaki karşıtlık göze çarpacaktır. Benzer bir karşıtlığı, Nietzsche’nin yeniden Alman kültürünün eleştirisine girişeceği geç dönem metinlerinden biri olan *Wagner Vakası* metninde de bulabiliriz. Gençlik dönemindeki büyük ustasını sert şekilde eleştiren ve onu bir “düşüş üslubunun” simge ismi olarak ele alan Nietzsche, söz konusu düşüş üslubunu *David Strauss* metnini çağrıştıracak şekilde tarif eder: bütünlüğün kayboluşu, (edebiyat örneğinde) kelimenin cümleden, cümlenin sayfanın bütününden bağımsızlığını ilan edişi, bütünlüğün bütünlük olmaktan çıkışı: “atomun anarşisi, istencin çözülüşü, ‘kişinin özgürlüğü” (WV, 7).

Sanat ve kültür bağlamındaki bütün bu teşhislerde, üslup, dağınık ve hatta kaotik bir çokluğun bütünlük kazanmasını sağlayan birleştirici unsur niteliğindedir. Ancak üslubun çalışma biçimi -David Strauss metninde kıyasıya eleştirdiği zevksiz entelektüellerin sandığının aksine- farklı unsurların türdeş hâle getirilmesinden farklıdır (ZAB I, 2). Bir çokluğun üslup yoluyla bütünlük kazanması süreci, birbirinden farklı unsurların ortak bir yasaya boyun eğerek aynı türden biçimsel vasıflar kazanması süreci değildir. Yani üslup, bir kurallar manzumesinin ortaya konması ve pratiğe geçirilmesi ile inşa edilmez. O halde bir sanat eserinde ya da kültür ikliminde üslubun nasıl kurulup işlediğini anlamak için, onu bir dizi düzenleyici ilkenin toplamına indirgemekten uzak durmamız gerekir. Üslup üzerine düşünmek, ancak onun ortaya çıktığı asli faaliyet alanının, yani sanatsal üretimin ele alınmasıyla, onun kendine has dinamiklerinin araştırılmasıyla mümkün olabilir. Belki de bu nedenle Nietzsche, üslup konusunu doğrudan ya da dolaylı olarak gündeme getirdiği hiçbir metinde onu bir düşünce nesnesi olarak kuşatmaya ve aydınlatmaya çalışmayacaktır. Tek yaptığı, üslubun sanat

⁸ Daha geç döneme ait olan *İyinin ve Kötünün Ötesinde* metninde de bu temanın yankılarını bulmak mümkündür. Kitabın 223 numaralı fragmanında, Nietzsche mevcut Avrupa kültürünün krizine gönderme yaparak “farklı üslupların maskeli balosu”ndan söz eder.

alanındaki işleyişine işaret etmek, buradan hareketle başka etkinlik alanlarına yol gösterici bir ışık tutmaktır.

Bu tercihin en canlı örneklerinden biri, bu çalışmanın çıkış noktasını teşkil eden ve girişte ilk cümlesini alıntıladığım fragmandır (ŞB, 290). Bu fragmanda, Nietzsche’nin daha önce doğrudan sanat ve kültür bağlamında kullandığı üslup kavramı, bu kez alışılmadık bir bağlama kaydırılarak yeniden ele alınacaktır. Nietzsche, üslubun alışlagelmiş estetik bağlamını genişletecek, terimin insan karakterini -dolayısıyla psikolojiyi ve etiği- konu edecek şekilde yeniden düşünülmesini önerecektir.

2. Karakterin Üslubu

“Tek bir şeye ihtiyaç var. - Karaktere bir ‘üslup kazandırmak’ - büyük ve ender rastlanan bir sanat! Bu sanatı icra edenler, kendi doğalarının sunabildiği bütün güçlü ve zayıf unsurları gözden geçirip onları sanatsal bir plana uygun hale getiren, bunu da her bir unsur sanat ve akıl olarak belirene ve zayıflıklar bile göze zevk verene kadar yapan kişilerdir” (ŞB, 290).

Makalenin girişinde sözünü ettiğim *Şen Bilim* pasajının bu ilk cümlelerinde, daha önce kültür bağlamında beliren sorunun bu kez tekilliği içinde ele alınan insan bağlamında yeniden gündeme geldiğini görebiliriz. Bu pasajda kilit rol oynayan üslup kavramı, toplumun kültürel ve sanatsal ifade biçimleriyle bireyin etik varoluşu arasında bir tür analogi ilişkisi kurmamızı mümkün kılmaktadır: Mesele bir kez daha, bir çokluğun belli bir düzenlemeye tabi tutulması, belli bir plan -“sanatsal bir plan”- dahilinde ele alınarak bir bütünlük teşkil edecek hale gelmesidir. Dolayısıyla, Nietzsche’nin bu pasajda üslubu karaktere ve etiğe dair bir kavram olarak önermesinin anlamını, yani üslup kavramının etikte nasıl bir etkinlik alanına sahip olabileceğini anlayabilmemiz için, ilk önce buradaki çokluk fikrini ve çokluğu düzenleme işleminin kendine has (yani “sanatsal”) özelliklerini anlamamız gerekmektedir.

Bu bağlamda ilk altını çizmemiz gereken nokta, Nietzsche’nin, özneyi verili tözsel bir birlik olarak ele alan Descartes etkisindeki modern yaklaşımı sert şekilde

eleştirdiği, bunun yerine öznenin indirgenemez bir çokluk alanı olarak görülmesini savunduğudur. Bu fikrin en açık şekilde ifade bulduğu pasajlardan birinde (İKÖ, 12), özellikle Hıristiyanlığın etkisiyle yaygın bir varsayım haline gelmiş olan “ruh atomculuğunun,” yani ruhun bölünmez bir töz olarak ele alınması gerektiği fikrinin terk edilmesi gerektiğini söyler. Bu tözcü ve birici yaklaşımın yerini, “özne-çokluğu olarak ruh” ve “itkiler ve duygulanımlardan oluşan bir toplum olarak ruh” anlayışlarının alması gerekmektedir. İstencin birliğini tartışmaya açtığı bir başka pasajda ise (İKÖ, 19), “istenç” şeklinde adlandırılabilen tek bir yetenin kaynaklık ettiği düşünülen edimlerin, esasen çok sayıda “alt-istencin” ve “alt-ruhun” işbirliği ile meydana geldiğini, insan bedeninin de temelde sadece “çok sayıda ruhtan oluşan bir toplum” olduğu öne sürülür. (Ayrıca bkz. Gİ, 490.)

İnsanın bir itkiler ve duygulanımlar çokluğu olduğu fikrinin özellikle *Şen Bilim* kitabından başlayarak Nietzsche düşüncesinin merkezi unsurlarından biri olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Özellikle “itki [*trieb*]” ve “güdü [*instinkt*]” terimleri ile bu terimlerin ima ettiği çokluk fikri (zaten Nietzsche terimleri genellikle çoğul halde kullanacaktır), bu dönemden itibaren neredeyse tüm Nietzsche metinlerine damgasını vuracaktır. Bir özne, belli bir eylemler, istemler, arzular, duygular vb. çokluğuna zemin teşkil eden tekil bir merkez, bir töz değil, bir itkiler çokluğunun süreklilik arz eden belli bir konfigürasyonuna verilen addır. Bu nedenle, öznenin tüm durum ve etkinlikleri çoğul bir itkiler topluluğunun dinamik oluş süreçleri bağlamında ele alınmalıdır. Bu oluş süreçlerinde ortaya çıkan muhtelif konfigürasyonlar, sürekli olarak yenilenen bir dizi değer atfetme süreci kapsamında oluşur ya da mevcut oluşumlarını sürdürür. Başta ahlak olmak üzere her türlü toplumsal ya da bireysel değer atfetme etkinliği, belli bir konfigürasyonun oluşumunu, yeniden üretimini ya da dönüşümünü sağlar.⁹

Ancak buradaki itkiler sahnesinin yoğun bir çelişkiler ağıyla örülü olduğunu ve söz konusu düzenleme süreçlerinin her zaman bir dağılma ve kaos tehdidinin gölgesi altında yaşandığını söylemek mümkündür. Zira “[h]ayvanlardan farklı olarak, insan

⁹ Çoğulluk alanı olarak özne, itkilerin işleyişi ve bilincin konumu ile ilgili olarak bkz. Wotling 2008, Bölüm 7; Haar 1993, Bölüm 5; Schacht 1994, Bölüm 5.

kendi içinde çok sayıda *karşıt* itki geliştirmiştir” (Gİ, 966). İnsanın kendisini bir fail olarak ortaya koyması demek, bu karşıt itkileri belli değer verme süreçlerinden hareketle birtakım hiyerarşik düzenlemelere tabi tutmak, itkiler arasında bir mertebeler düzeni kurmak, belli itkileri ön plana koyup başkalarını geri planda bırakmaktır.

Bütün bu fikirler, çıkış noktamı oluşturan pasajda da yankılarını bulacaktır: Karaktere üslup kazandıran insan, kendisindeki çeşitli unsurları gözden geçiren ve onları belli bir düzenlemeye tabi kılan insandır. Bununla birlikte, insanların kendi çoklukları üzerinde sürdürdükleri düzenleme faaliyeti her zaman bir üslup çalışması biçimini almaz. Tam tersine, Nietzsche üslup çalışmasının yaygın bir pratik olmadığını, hatta “ender rastlanan bir sanat” olduğunu açıkça söyler. Demek ki Nietzsche’nin tarif ettiği şekliyle üslup çalışması, insanın kendi çokluğuna belli bir düzen kazandırmasının farklı yollarından sadece biri, üstelik de ender rastlanan biridir. O halde Nietzsche’nin üslup anlayışını kavrayabilmemiz için, burada kendine özgü olanın ne olduğunu saptamamız, yani karaktere üslup kazandırma işleminin çokluğu düzenlemeye yönelik başka değer atfetme süreçlerinden ne açıdan farklı (ve tercihe değer) olduğunu anlamamız gerekmektedir.

Şüphesiz, buradaki kilit nokta “sanatsal” kavramıdır. Nietzsche’nin açıkça belirttiği üzere, karakter üzerinde üslup çalışması yapmanın kendisi bir sanattır ve önemli olan söz konusu düzenlemenin “sanatsal bir plana göre” gerçekleştiriliyor olmasıdır. O halde pekâlâ, insan çokluğuna düzen kazandırmanın sanatsal olan ve olmayan tarzlarından söz etmemiz, bütünlüğe ulaşmanın üslupsal olan ve olmayan biçimlerini ele almamız mümkündür.

Nietzsche’nin *Putların Alacakaranlığı* kitabının “Sokrates Meselesi” başlıklı bölümünde sunduğu Sokrates eleştirisi, insan çokluğunun düzene sokulmasının sanatsal (ya da üslupsal) *olmayan* bir biçiminin eleştirisi olarak da okunabilir. Nietzsche’ye göre Sokrates’in diyalektik yönteminin ve buradan hareketle kurduğu felsefi projenin temelinde, onun “güdülerinin içinde bulunduğu kaos ve anarşi halinin kabulü” (PA, Sok. 4) vardır. Sokrates, klasik Yunan aristokrasi kültürünün zayıflamaya başladığı bir dönemde yaşamış, bu dönemi temsil eden bir düşünüş ve bozulma figürü olarak içindeki

itkilerin kaosuyla nasıl baş edeceği konusunda çaresiz kalmıştır. Bu kaosu ciddi bir tehdit olarak gören Sokrates, itkilerinin muhtemel tahakkümü karşısında çareyi aklın “karşı-tiranlığını” kurmakta bulmuştur (PA, Sok. 9-10). Böylece, Sokratesçi felsefe projesi kapsamında itkilerin *karşısına* akıl çıkarılmış, itkilerin olası kaosunun engellenmesi amacıyla akla baskılayıcı bir görev verilmiş, bu şekilde itkilerin birbirlerini tahrip ederek zayıflamaları söz konusu olmuştur (PA, Sok. 9). Aklın tiranlığı altında yaşamak demek, itkilerin her türlü konfigürasyonunun akli kriterler uyarınca ele alınıp yargılanması, dolayısıyla itkiler alanının ancak akli açıdan meşrulaştırılabildiği ölçüde etkin kılınabilmesi demektir. Oysa Sokrates öncesine ait aristokrasi kültüründe, itkilerin düzen kazanması süreci akli bir meşrulaştırma işlemini gerektirmez.

Sokrates’ten evvel, diyalektiğe dayanan tavırlar iyi bir toplumda kabul görmezdi. [...] İnsanlar genellikle gerekçelerin bu şekilde ortaya serilmesine temkinli yaklaşırlardı. Muteber şeyler, tıpkı muteber insanlar gibi, ellerine gerekçelerini almış öylece ortalıkta dolaşmaktan kaçınırlar. Beş parmağın beşini birden göstermek nahoş bir davranıştır. Gerçek değere sahip hiçbir şey evvela ispat edilmeye muhtaç değildir. (PA, Sok. 5; ayrıca bkz. İKÖ, 191).

Bu pasajda tarif edilen klasik Yunan aristokratının, karakterine üslup kazandırmayı bilen, yani bünyesinin barındırdığı çokluğu aklın baskıcı mekanizmalarına başvurmadan şekillendirebilen bir insan tipi olduğu söylenebilir. Bu insan tipi, Nietzsche’nin özellikle *İyinin ve Kötünün Ötesinde* metninde geliştirdiği ve *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* metninde merkezi bir konuma yerleştirdiği “efendi” ya da “asil” kategorisi dahilinde düşünülebilir. Gene bu kategori dahilinde düşünebileceğimiz, Nietzsche’nin kendi tavrıyla bir örneğini kurmaya çalıştığı “filozof” figürü de, bu türden bir üslup çalışmasını hayata geçirebilen bir düşünür modelini tarif eder. Nietzsche’nin “biz” kipinde gönderme yaptığı bu yeni filozof türü, yalnızlığı, gizliliği, farklılığı tercih etmenin ve iyi ile kötünün ötesinde konumlanmanın yanı sıra, hem “çoklu” hem de “bütünlüklü” olmayı aynı ölçüde başaracaktır (İKÖ, 212).

Hem çoklu, hem bütünlüklü: Sokrates’in yaptığına aksine, aklın karşı-tiranlığına dayanmaktan ve itkiler çeşitliliğine türdeşleştirici kalıplar dayatmaktan kaçınmak, ancak buna rağmen bir tür bütünlüğe sahip olmayı (böylelikle de dağılmanın ve kaosun önüne

geçmeyi) başarmak... Nietzsche’nin klasik Yunan aristokratı örneğinde gözlemlediği ve geleceğin filozofundan beklediği işte bu zorlu varoluş tarzıdır. Neredeyse paradoksal görünebilecek böylesi bir çalışmanın -yani bir tür üslup çalışmasının- nasıl sürdürüleceği ve bu türden bir bütünlüğün nasıl elde edileceğini anlamamız, ancak sanatsal üretim sürecinin araştırılmasıyla mümkün olabilir. Neticede, söz konusu yeni filozofun belirleyici özelliği “kendi hayatı[nın] şairi” olmaktır (ŞB, 299). Bunun karşı kutbunda yer alan Hıristiyan dünya görüşü ise (tıpkı Sokratesçi-Platoncu felsefe projesi gibi) yüzyıllar boyunca “insanlara sanatsal biçim kazandırmak” konusunda büyük başarısızlık göstermiştir (İKÖ, 62).

Sokrates örneğinin, en azından Nietzsche’nin “karaktere üslup kazandırmak” şeklinde tarif ettiği bu “ender rastlanan sanatın” ne *olmadığını* anlamamıza yardımcı olduğunu umuyorum. Şimdi, çıkış noktamızı oluşturan pasajdan hareketle, üslup çalışmasının kendine has özelliklerini ele alabiliriz.

3. “Tek Bir Beğeni”: Üslup ve Sanatsal Bütünlük Fikri

Nietzsche, çıkış noktamı oluşturan pasajda, kendi karakteri üzerinde üslup çalışması sürdüren kişinin yerine getirdiği seçme, eleme, şekillendirme, dönüştürme gibi işlemleri tarif ettikten sonra, kilit önemde olduğunu düşündüğüm şu kışkırtıcı tespiti yapar:

Sonunda, eser tamamlandığında, irili ufaklı her şeye hükmeden ve biçim veren şeyin, *tek bir beğenin kuvveti* olduğu açıkça görülür -beğenin iyi ya da kötü olması, düşünüldüğünden daha önemsizdir; söz konusu olanın tek bir beğeni olması yeterlidir! (ŞB, 290; vurgu bana ait).

Tek bir beğeni: Sanatsal üretim sürecinde ya da genel anlamda üslup çalışmasında, ortaya çıkacak olan ürüne bütünlüğünü veren şey türdeşleştirici bir merci (örneğin akli ya da ilahi bir yasa) değil, düzenleme sürecini yönlendiren beğenin tekilligidir. Beğenin tekilliği Nietzsche için o kadar önemlidir ki, neredeyse okuru irkiltmek

istercesine bunu beğenin niteliğinden (iyi ya da kötü oluşundan) daha önemli gördüğünü açıkça ifade eder.¹⁰

O halde (şimdilik bu pasajla sınırlı kalarak) üslup çalışmasına dair bir ilk saptama yapabiliriz: Üslup çalışması, tek bir beğenin hâkim olduğu, gücünü ve başarısını beğenin tekiliğinden alan, beğenin niteliğinin ikincilleştiği bir çalışmadır. Bir başka deyişle, aslolan, üslup çalışmasının (ya da bir sanat eseri üretimi sürecinin) şu veya bu anında “güzel” (ya da “iyi”) sıfatını hak eden bir ürünün ortaya çıkması değildir. “Güzellik” ya da “iyilik” kriterleri kendi başlarına üslupsal / sanatsal değer taşımazlar. Üslup çalışmasının başarıya ulaşmasının ön koşulu, bir bütünlüğün elde edilmesi ve bu sürece tek bir beğenin hâkim olmasıdır. Bütünlüğün farklı unsurlarının, hatta bizatihi kendisinin “güzelliği” (ya da “iyiliği”), belli koşullarda göz ardı edilebilecek ikincil bir beklenti konusudur. Sanatçının ya da genel anlamda bir üslupçunun takdire şayan özelliği, güzeli ya da iyiyi hayata geçirmesinden ziyade, üzerinde çalışacağı çoklu malzemeyi tek bir beğeni uyarınca düzene sokabilmesidir.

İlk bakışta kolay bir iş gibi görülebilir: Ne de olsa Nietzsche, “tek beğeniye” yaptığı bu vurguyla sanatçının ya da üslupçunun sırtından büyük bir yükü almış, onu “güzel” ya da “iyi” gibi kıstasların boyunduruğundan kurtarmıştır. Böylelikle üslupçunun önünde büyük bir serbestlik alanının belirdiği, Nietzsche’nin o çok önemseydiği bütünlüğün neredeyse her tür kıstası göz ardı eden bir bakışla kurulabildiği, dolayısıyla bütün bu üslup faaliyetine bir tür keyfiliğin damga vurduğu düşünülebilir.

Şüphesiz buradan hareketle Nietzsche’nin sanat ve etik anlayışına kökten bir eleştiri yöneltmek mümkün hale gelir. Beğenin tekiliğinin asıl kıstas olduğu ve değerlerin niteliğinin en iyi ihtimalle ikincil hale geldiği bir üretim sürecine “keyfiliğin” hâkim olması, böylesi bir keyfiliğin doğrudan sonucunun da bir tür görecilik olması kuvvetle muhtemeldir. Göreciliğin her türlü ortak değer kıstasını devre dışı bırakan bakışı ise, estetik ya da etik değerlendirmeye dair kimi basit ve sağduyuya dayalı eğilimlerimize meydan okur: Açıkça çirkin olan bir yapıtı beğenmemiz, kötü

¹⁰ Benzer bir fikir için bkz. AS, Önsöz, 2.

eylemlerden başka bir şeye yol açmayan bir karakteri övmemiz ve bunları sadece üslup çalışmasının başarısı dolayısıyla yapmamız beklenir.

Peki gerçekten de Nietzsche’nin üslup anlayışının zorunlu olarak varacağı nokta bu türden bir sınırsız keyfilik ve ona eşlik eden göreci tavır mıdır? Yazının bundan sonraki kısmında, Nietzsche’nin başka metinlerini gündeme getirerek bu sorunun cevabının neden “hayır” olması gerektiğini göstermeye çalışacağım.

4. Keyfilikten Zorunluluğa

İşe, söz konusu “tek beğeni” fikrini ve bunun sanatsal üretim açısından önemini daha iyi anlamamızı sağlayacak bir pasajı ele alarak başlayalım. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*’nin 188 numaralı pasajında, insan pratiğinin bütün değerli ürünlerinin ancak ve ancak bir dizi sınırlandırma ve kısıtlama işlemiyle ortaya çıkabildiğini, buna karşılık bir “*laisser aller*” (yani akışına bırakmak, serbest bırakmak, herhangi bir sınırlama dayatmaktan kaçınmak) yaklaşımının¹¹ hiçbir zaman verimli sonuç vermediğini savunur. İster düşünce, yönetim ya da belagat alanında olsun, ister sanat ya da etik alanlarında olsun, her türlü pratik insanların kendilerine dayattıkları bir dizi “keyfi yasanın” tiranlığı altında gelişmiştir. Burada Nietzsche’nin modeli bir kez daha sanatçı ve sanatsal üretim biçimidir: Bir sanatçı için, sınırsızlık, serbestlik ya da dizginlerden azadlık hali, arzu edilen ya da “doğal” bulunan bir hal değildir. “İlham” şeklinde adlandırılabilen ve genellikle dizginlenmemiş, özgür bir yaratıcılığın hüküm sürdüğü düşünülen parlama anları, aslında sanatçının kavramsal ifadeye direnen “binlerce yasaya” boyun eğdiği anlardır. Bütün bu yasalar toplamı sanatçıya belli bir yönelim kazandırır ve esas olan kişinin “uzun bir süre boyunca tek bir yönelime boyun eğmesidir” (İKÖ, 188). Böylesi bir tekil yönelime, dolayısıyla onun altında yatan binlerce kısıtlama ya da yasaya teslim olmak, “dünya yaşamını yaşanmaya değer kılacak bir şeyin -örneğin: erdemin, sanatın, müziğin, dansın, aklın, idrakin” kaynağı olacaktır (İKÖ, 188).

¹¹ Nietzsche bu terimi (Fransızca aslıyla) kullanarak, klasik liberalizmin o zamanki yaygın formülü “*laisser faire, laisser passer*”ye gönderme yapmaktadır.

Tek bir yönetime boyun eğmek ya da, ŞB 290’daki deyişle, tek bir beğeniye takip etmek... Üslup çalışmasını yönlendiren tekil beğeni, aslen kişinin kendi kendisine dayattığı binlerce mutlak yasanın bir arada işlerlik göstermesi sonucu oluşur. Nietzsche’nin bu pasajda “yasa” terminolojisini kullanmaktan çekinmemesi, hatta fragmanın en başında bütün bu sınırlama pratiğini tarif ederken “tiranlık” terimini kullanması, onun önerdiği üslup çalışması biçiminin, yukarıda sözünü ettiğimiz Sokratesçi sınırlama pratiğine *hangi açılardan* ters düştüğünü daha iyi anlamamızı sağlayabilir. Nietzsche’nin Sokratesçi diyalektik (ve onunla ilişkili olan ahlak) ile ilgili sorunu, onun itkilerin düzenlenişinde birtakım sınır ve kısıtlanmalar ortaya koyması ve dolayısıyla itkilerin “özgürlüğüne” ket vurma değildir. Nietzsche açısından sorun, bu ket vurma işleminde aklın yetkin ve hâkim merci haline gelmesi ve itkiler üzerinde bir tür baskıcı işlem gerçekleştirmesidir. Oysa bu, bir sanatçının ya da üslupçunun kendi kendisine dayattığı binlerce yasanın işleyişinden farklıdır. Böylesi bir sanatsal süreçte söz konusu olan, itkilerin aklın baskılayıcı rejimi altında düzene kavuşması değil, birbirleriyle ilişkileri yoluyla karmaşık bir kısıtlamalar rejimi geliştirmeleri, bütünlüğün ve uyumun da bu yolla elde edilmesidir.¹²

O halde Nietzsche açısından bir sınırlamalar rejiminin kurulması sadece istenen bir şey değil, üslup çalışmasının (hatta, tekrar edelim, “dünya yaşamını yaşanmaya değer kılacak olan” herhangi bir şeyin üretiminin) başlıca unsurudur. Ancak bu noktanın açığa kavuşturulması, henüz bütün bu sınırlamalar düzeneğinin basit bir keyfilikle ortaya çıktığı, böylesi bir keyfilik durumunun da ancak ve ancak bir tür görecilik yaklaşımıyla uyumlu olabildiği izlenimini ortadan kaldırmış değil. Bu iki pasaj ışığında hâlâ bir sanatçının canı ne istiyorsa onu yaptığı, zira eserini oluşturan beğeniye neredeyse rasgele bir şekilde (yani serbestçe ortaya atılan binlerce “keyfi” yasadan hareketle) inşa ettiğini düşünmemiz mümkün.

¹² Bu fikri destekleyen bir pasaj için bkz. Gİ, 440: “Deha itkide yatar; iyi de aynı şekilde. Kişi ancak itkisel olarak edimde bulunduğu mükemmel bir edimde bulunmuş olur. Ahlakın bakış açısından bile bakıldığında durum böyledir, her türlü bilinçli düşünme sadece taslak halindedir ve genellikle ahlakın tersidir.”

Şimdi, Nietzsche’nin sanatı merkeze aldığı başka pasajlara odaklanarak, böylesi bir keyfilik ve görecilik değerlendirmesinin ne açıdan yanılıcı olduğunu görmeye çalışalım.

İyinin ve Kötünün Ötesinde metninin bir başka fragmanı (İKÖ, 213), sanatçının özgürlüğünün ve sanat çalışmasının birtakım “keyfi” yasalara dayanıyor olmasının ne anlama gelebileceğine dair ilginç bir açılım sağlar. Nietzsche bu pasajda, sanatçıların, özgürlük duygularının doruğa ulaştığı noktada artık bir şeyleri “özgür iradeleriyle” yapmayı bıraktıklarını, bunun yerine her şeyi “zorunluluktan ötürü” yaptıklarını söyler: “Bir başka deyişle, [sanatçılar] içlerinde zorunluluk ile ‘irade özgürlüğünün’ artık bir olduğunu bilirler.” Paradoksal bir süreci tarif ettiği düşünülebilecek bu pasajda Nietzsche’nin kastının şu olduğunu düşünüyorum: Sanatçı, yaratım sürecini bir tür “özgürlük duygusuyla” sürdürürken, temelde yaptığı şey önündeki sınırsızlık alanını bir dizi belirlenim uyarınca (“binlerce keyfi yasa”dan hareketle) sınırlandırmaktır. Bu sınırlandırma faaliyetinin gerçek anlamda hayat bulması (yani yaratıcı bir şekilde sürdürülebilmesi) durumunda, sanatçı artık bir zorunluluk alanı içinde hareket edecektir. Yani bir şeyleri özgürce, keyfi şekilde, canının istediği gibi “seçtiği” duygusuyla değil, kendisini aşan, kendi “özgür irade” alanının ötesinde işlerlik gösteren bir “zorunluluğa” tâbi olduğu duygusuyla ilerleyecektir. Yaratıcı sürecin bu tür bir zorunluluğun boyunduruğu altında ilerliyor olması, sadece keyfiliği değil, göreciliği de geçersiz hale getirecektir. Sanatçının önündeki sınırsız alanı şekillendirirken yaptığı tüm tercihler yoluyla (yani şunun yerine bunu seçmesi, şu kural yerine bu kuralı koyması yoluyla), bütün bu tercihler toplamını aşan bir tür zorunluluk düzeni ve ona tekabül eden bir zorunluluk duygusu belirecektir. Artık sanatçı (ve tamamlanmış esere tanık olan izleyici) “şunun yerine pekâlâ bu da olabilirdi” demek yerine, “şunun olması gerekiyor ve başka türlü olamaz” diyecektir.

Dikkat edilmesi gereken nokta, burada beliren zorunluluğun akli yasalarla ilişkili olmadığı, sözü edilen o “binlerce yasanın” akli bir meşruiyet denetimine tâbi olmadığıdır. Kanaatimce, Nietzsche’nin yukarıda ele aldığımız pasajda (İKÖ, 188) sanatçının ortaya koyduğu binlerce yasaya atıfta bulunurken “keyfi” sıfatını kullanmayı

kabul etmesi de böylesi bir bağlamda düşünülmelidir. Sanatçıyı yönlendiren o binlerce yasa, akli (ve hatta kavramsal) bir zemine *dayanmıyor* olmaları bakımından bir tür keyfilik taşırlar. Sanatçının yaptığı tercihleri (koyduğu yasaları) akli bir gerekçelendirme işlemiyle meşrulaştırması, hatta kavramsal ifade yoluyla aydınlatması¹³ mümkün değildir. Bununla beraber, sürecin bütününe bakıldığında, söz konusu sürecin başarılı (yani yaratıcı) bir şekilde işlemesi durumunda, bütün o sınırlandırmalar, sanatçı ya da izleyicide bir tür keyfilik duygusu yaratmaktan uzak olacaktır. Eser, sadece ve sadece kendi yaratım sürecinin zorunluluğuyla ayakta duracak, herhangi bir meşrulaştırıcı kavramsal çalışmaya muhtaç olmadan kendi gücünü ortaya koyabilecektir.

Bunun anlamı, *herhangi bir* keyfi sınırlamalar ya da kurallar dizisinin, bir üslubun kuruluşu için yeterli olmadığıdır. Asıl mesele, kavramsal çalışmaya tabi tutulamayacak (ve bu nedenle akli açıdan “keyfi” bulunabilecek) bir dizi yasa uyarınca sürdürülen yaratım sürecinin kendine has bir zorunlulukla işlemesi ve ortaya çıkan ürünün bu zorunluluk duygusunu yansıtıyor olmasıdır. Nietzsche’nin esere egemen olmasını istediği “tek beğenin” asli bileşeni, bizde bu zorunluluk duygusunu uyandıracak olan bütün o kurallar dizisidir. Tek beğeni (“kötü bir beğeni bile olsa”), bizde (o eser özelinde) başka türüsünün mümkün olamayacağı, şunun yerine bu unsurun konamayacağı duygusunu uyandıran şeydir.

O halde rasgele ortaya konan bir kurallar dizisinin kendiliğinden tek bir yönelime ya da tek bir beğeniye yol açması söz konusu değildir. Aksine, rasgele ortaya konmuş ve neticede bir zorunluluk duygusu yaratmayan kurallar, Nietzsche’nin “itkilerin kaosu” adını verdiği durumu yansıtmaktan başka bir işe yaramayabilir. Tek bir beğeni, ancak bu binlerce yasanın kendine has konfigürasyonu, bu özel konfigürasyonun bir tür bütünlük arz etmesiyle mümkün olacaktır.

¹³ “[Sanatçı] tam da o anda binlerce yasaya nasıl bir kesinlikle ve incelikle boyun eğdiğini bilir. Bütün bu yasalar, tam da katılıkları ve kararlılıkları nedeniyle kavramsal ifade biçimlerine meydan okurlar (bu yasalarla karşılaştırıldığında, en sağlam kavramda bile bocalayan, çoğul ve müphem bir şey vardır)” (İKÖ, 188).

İşte bu nedenle, üslup kazandırma sanatı ender rastlanan ve *neredeyse* kendi için değerine sahip bir sanattır. Zira bir üslup, “keyfilekle” zorunluluğun oldukça hassas bir dengesini gerekli kılar: Mesele bir yandan binlerce “keyfi” yasayla çalışmak (ve dolayısıyla bir tür “özgür” yaratım sürecinin içinde olmak), bir yandan da bu yasaların toplamından kendi zorunluluğuna sahip bir eser ortaya çıkarmaktır.

Sonuç

Bütün bunlar ışığında, Nietzsche’nin özellikle ŞB, 290’da karakter kuruluşunu tarif ederken kullandığı “sanatsal bir plana göre” ifadesinin nasıl bir çalışma biçimini ima ettiğinin nispeten belirginleştiğini umuyorum. Bir çokluğun (karakter söz konusu olduğunda esasen bir itkiler çokluğunun) üslup kazanması demek, çokluğun tek bir beğeni uyarınca düzenlenmesi ve bu tekil beğenin kendi zorunlu işleyişine sahip olması demektir. Bu tek beğeni, yukarıda anlatmaya çalıştığım üzere, binlerce sınırlayıcı yasanın beraber işlerlik göstermesi şeklinde tarif edilebilir. Burada önemli olan, tek tek ele alındığında “keyfi” bulunabilecek olan o binlerce yasanın toplu işleyişinin bir zorunluluk duygusuna yol açmasıdır. Tıpkı bir sanat eserinde olduğu gibi, üslupla kurulmuş olan bir karakterde de, başarı kıstası şu ya da bu istemin veya edimin “doğru”, “iyi”, hatta “güzel” gibi sıfatlara layık bulunması değildir. Kıstas, itkilerin kendine has konfigürasyonu ile ortaya çıkan bütünlüğün belli bir zorunluluk duygusu yansıttığı olmasıdır. Buradan hareketle şöyle denebilir: Üslup sahibi karakter, en azından belli bir düzeyde, kendini olduğu şekliyle kabul ettirebilen, sahip olduğu şu veya bu (kuvvetli ya da zayıf) unsurun asli değerinin esasen belli bir bütünlük bağlamında ortaya çıktığı bir karakterdir. Elbette böylesi bir karakterin eylemlerine ve tavırlarına dair kısmi ya da noktasal değer yargılarında bulunmamız, yani ondaki unsurları karakter bağlamını kısmen ya da tamamen göz ardı ederek ele alıp değerlendirmemiz söz konusu olabilir. Ancak son tahlilde, üslup sahibi karakter, bizde böyle bir kısmi ya da noktasal değerlendirmeye tüketilemeyecek bir bütünlük ve

zorunluluk duygusu yaratan bir karakterdir. Bu karaktere dair beğenimiz, bu tür noktasal değerlendirmelerle iptal edilemeyecek olan bir bütünlükle ilgilidir.¹⁴

Bütün bunların ışığında, elbette, Nietzsche’nin kıstas sorusunu klasik çağdaş normatif etik teorilerinin tercih ettiği şekilde cevaplandırmadığını söyleyebiliriz. Sanatsal terminolojinin etiğin alanına dahil edilmesinin bizi somut ve ilkesel değerlendirme kıstaslarıyla donatmadığı, tersine, bize önemli ölçüde bulanık bir değerlendirme alanı açtığı rahatlıkla söylenebilir. Bununla birlikte, böylesi bir bulanıklığın, klasik teorilerin sahip olmadığı türden bir esnekliği gündeme getirdiği, bu esnekliğin de karakter konusunu daha zengin ve nüanslara duyarlı bir şekilde ele almamızı sağladığı söylenebilir. Buradaki bulanıklığın basitçe bir belirsizlik sonucu doğurmadığını ikna edici bir biçimde gösterdiğimi umuyorum: Üslup kavramının avantajı, bizi çağdaş normatif teorilerin ilkesel katılığında kurtarması, ancak bunu yaparken keyfiliğin ve göreciliğin sularında bırakmamasıdır.¹⁵

¹⁴ Buradaki kastımı basit bir örnekle açıklamam yerinde olacaktır: Bir tür üsluba sahip olduğunu düşündüğüm ve bu nedenle beğenimi kazanmış olan birini, şu ya da bu eyleminden dolayı yargılayabilirim. Söz gelimi, bana gerçekten bir üslup zevki yaşatan, karakterinin üslubu nedeniyle hayranlık duyduğum bir arkadaşımı, söylediği bir yalandan dolayı eleştirebilir ya da kınayabilirim. Ancak buna rağmen, arkadaşımın, bu olumsuz tekil yargımın tüketemeyeceği bir olumluluk düzeyi varlığını sürdürebilir. Böyle bir durumda, söz konusu yalan söyleme olayı farklı sonuçlara yol açabilir: Örneğin söz konusu yalanı hiçbir koşulda affetmem, hatta bundan dolayı arkadaşımın ilişkiyi sonlandırmayı dahi düşünebilirim, ancak buna *rağmen* arkadaşımın karakterine duyduğum hayranlık belli ölçüde varlığını sürdürür. Ya da, beklenmedik bir şekilde, onun söylediği o tekil yalanın, onda hayran olduğum karakter üslubunun bir tür uzantısı olarak da görülebileceğini keşfedebilir, buradan hareketle yalanına dair tekil yargımda belli bir yumuşamaya gidebilirim. Her iki örnekte de, karakterin bütünlüğüne dair beğeni hissim tekil bir kusura rağmen varlığını sürdürür.

¹⁵ Sanatsal değerlendirme süreçlerinin perspektif çeşitliliğine açık olduğu, ancak bunun görecilik sonucunu doğurmadığı fikrinin ikna edici bir savunusu için bkz. Nehamas 2015.

KAYNAKÇA

- ANSCOMBE, G.E.M. (1958). “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy*, 33: 1–19.
- FOUCAULT, Michel (2005a). “Etiğin Soybilimi Üzerine. Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme”, *Özne ve İktidar*, ed. Ferda Keskin, ss. 193-220, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel (2005b). “Bir Varoluş Estetiği”, *Özne ve İktidar*, ed. Ferda Keskin, ss. 262-268, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- HAAR, Michel (1993). *Nietzsche et la métaphysique*, Paris: Gallimard.
- HURSTHOUSE, Rosalind (1999). *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- MACINTYRE, Alasdair (1985). *After Virtue*, London: Duckworth
- MACINTYRE, Alasdair (2019). *Erdem Peşinde. Bir Ahlak Teorisi Çalışması*, çev. Muttalip Özcan, Vakıfbank Kültür Yayınları.
- NEHAMAS, Alexander (1985). *Nietzsche. Life as Literature*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- NEHAMAS, Alexander (2016). *Nietzsche. Edebiyat Olarak Hayat*, çev. Cem Soydemir, Doğu Batı Yayınları.
- NEHAMAS, Alexander (1996). “Nietzsche, Modernity, Aestheticism”, *Cambridge Companion to Nietzsche*, ed. Bernd Magnus & Kathleen Higgins, ss. 223-251, Cambridge: Cambridge University Press.
- NEHAMAS, Alexander (2004). “Art, Interpretation and the Rest of Life”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 78(2): 25-42.
- NEHAMAS, Alexander (2015). “Is Living an Art that Can Be Thought?”, *Selected Papers from the XXIII. Congress of Philosophy*, ed. Konstantine Boudouris & Costas Dimitracopoulos & Evangelos Protopapadakis, ss. 81-91, Charlottesville, Virginia: Philosophy Documentation Center.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (1967). *On the Genealogy of Morals*, çev. Walter Kaufmann & R.J. Hollingdale, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, New York: Random House.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (1967). *The Will to Power*, çev. Walter Kaufmann, New York: Random House.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (1983). *Untimely Meditations*, çev. R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (1986). *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*, çev. R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2001). *Beyond Good and Evil*, çev. Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2001). *The Gay Science*, ed. Bernard Williams, çev. Josefine Nauckhoff & Adrian Del Caro, Cambridge: Cambridge University Press.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2005). *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols: And Other Writings*, ed. Aaron Ridley & Christian Norman, Cambridge: Cambridge University Press.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2006). *Thus Spoke Zarathustra*, çev. Adrian Del Caro, Cambridge: Cambridge University Press.

RORTY, Richard (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

SCHACHT, Richard. (1994). *Nietzsche*, London: Routledge.

WILLIAMS, Bernard (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

WOTLING, Patrick (1995). *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris: PUF.

WOTLING, Patrick (2008). *La philosophie de l'esprit libre : introduction à Nietzsche*, Paris: Flammarion.

Makale Geliş | Received: 07.05.2020
Makale Kabul | Accepted: 26.06.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2020
DOI: 10.20981/kaygi.788597

Fehmi ÜNSALAN

Res. Assist. Dr. | Arş. Gör. Dr.
Kocaeli University, Faculty of Science and Letters, Department of Philosophy, Kocaeli, TR
Kocaeli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Kocaeli, TR
ORCID: 0000-0003-4251-3990
fehmi.unsalan@kocaeli.edu.tr

The State as a Janus-Faced Structure: Anti-Paternalism and Pastoral Power

Abstract

The claim that “the good accompanies every political action” stands out as one of the basic claims of political philosophy. In this sense, every political action brings along the knowledge of the good, that is, the inclination towards the knowledge of the good life or the good society. It is possible to claim that there is a kind of a relationship directing the deeds of the individual as much as the validity of consideration of the government, in this context, the state as a way of domination in itself. In this study, starting from the relationship between paternal and pastoral powers, it will be attempted to show that the state has an invariable dual power structure. The relationship between the paternalist power technique with more state claims and the pastoral technique with less state claims will be tried to be laid on the evaluations of John Locke, Michel Foucault and Gerald Dworkin.

Keywords: State, Paternal Power, Pastoral Power, John Locke, Michel Foucault.

Devletin İki Yüzü: Anti-Paternalizm ve Pastoral İktidar

Öz

İyiye dair kanının her politik eyleme eşlik etmekte olduğu politika felsefesinin temel iddialarından biri olarak öne çıkar. Bu anlamda her politik eylem, iyinin bilgisine yani iyi yaşamın ya da iyi toplumun bilgisine bir yönelimi de beraberinde getirir. İktidarın, söz konusu bağlamda devletin, özünde bir tahakküm biçimi olarak düşünülmesinin meşruluğu kadar bireyin eylemlerini yönlendiren bir ilişki biçimi olduğunu iddia etmek de mümkündür. Bu çalışmada paternal ve pastoral iktidarlar arasındaki ilişkiden hareketle devletin değişmez bir ikili iktidar yapısına sahip olduğunu gösterilmeye; daha fazla devlet iddiasını taşıyan paternalist iktidar tekniği ile daha az devlet iddiasını taşıyan pastoral teknik arasında nasıl bir ilişki olduğu John Locke, Gerald Dworkin ve Michel Foucault’un tespitleri üzerinden serimlenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Devlet, Paternal İktidar, Pastoral İktidar, John Locke, Michel Foucault.

Human actions are purposive and purposes are thought to be good. Plato describes the political actions as one of the most beneficial forms of "art" trying to understand the states of mind and habits of the people. (650b Plato, 1961) Political action is the reflection of anything that could be thought in the mind about politics (political idea). Then, what is the main purpose of political action? For Leo Strauss, every political action aims to either preserve or change. The preservation stems from the desire to stop an alteration that is thought to be the cause of the worse. To alter, on the other hand, is about enabling the better. Therefore, every political action is guided by a thought of better and worse. The thought of better or worse is about being inclined to be good. (Strauss, 1988, p. 10). To have an opinion, or in other words, an assumption of good, accompanies every political action. The good can be questioned via reason and become open to discussion, which takes the good out of being an opinion and leads it to become knowledge. In this sense, every political action carries intentionality towards the knowledge of the good, in other words, "the knowledge of the good life or the good society". In this sense political philosophy appears where this inclination towards good becomes clear: Good life and good society are the main purposes of political life. In this study, based on the fundamental questions of political philosophy, an attempt will be made to show that the state has an invariable dual power structure.

The Fundamental Questions of Political Philosophy

There are fundamental questions that the political philosophy and the political phenomenon have to answer: What is the state? Is the state obligatory or was it born out of a historical need? What if there hadn't been the state, what kind of a social organization would people build? This and similar questions are the fundamental questions of political philosophy. Robert Nozick claims that before these fundamental questions of the philosophy of how to organize the state, it needs to be started with the question of if the state is necessary? According to Nozick, the main area for political philosophy to come into existence is the state. Thus, there is no possibility to mention political philosophy if there is not any state:

"Since anarchist theory, if tenable, undercuts the whole subject of political philosophy, it is appropriate to begin political philosophy with an examination of its major theoretical alternative. Those who consider anarchism not an unattractive doctrine will think it possible that political philosophy ends here as well". (Nozick, 1974, p. 4).

Consideration of Nozick's is valid for the modern political philosophy. But same validation is not suitable for the fundamental question of the classical political philosophy which was shaped by Plato and Aristotle whether state is necessary or not:

"Classical political philosophy is nontraditional, because it belongs to the fertile moment when all political traditions were shaken, and there was not yet in existence a tradition of political philosophy. In all later epochs, the philosophers' study of political things was mediated by a tradition of political philosophy which acted like a screen between the philosopher and political things, regardless of whether the individual philosopher cherished or rejected that tradition". (Strauss, 1988, p. 27).

Before Socrates, the philosophical debate in the context of law is an extension of an ontological debate in a way that is related to justice. The first philosopher to use the concept of justice (*dike*) in the context of philosophy is Anaximander. According to Anaximander, justice is related to "Apeiron" and it is used in the meaning of "serving the sentence" and "being redeemed". Existences return to what they are made out of. In this way, they serve the sentence of the injustice towards each other (*adikia*) and they are redeemed (Peters, 1967, p. 39) The context of the definition of political philosophy by classical political philosophers has a wide scope. The main reason for this is the fact that these philosophers do not approach political things like a spectator from the outside, that the citizens and the statesmen speak the same language, and that all the terminology used by them is familiar in the Agora. (Strauss, 1988, p. 28) In this sense, the work where the characteristics of the classical political philosophy were exactly revealed can be claimed to be *The Laws* by Plato: This Dialogue is the conversation among an old Athenian stranger, a Cretan and a Spartan about the law and politics in Crete. The Athenian has come to Crete to examine the laws there. If the best laws are the ones created by the "elders", for a Greek, the best laws must be the laws of Crete, which are the oldest Greek laws. However, if by the term "elders", the gods or the

favorites of the gods are not meant, it is not possible to associate the good (the law) with the elders. That's why the Cretans believe that their law's source is Zeus because they believe that the Cretan lawmaker, Minos, is trained by Zeus as his son. However, this belief has no basis other than the words of Homer. Whether the poets tell the truth or not is as controversial as the Cretan people who are notorious for telling lies. Later, the conversation shifts towards the actual worth of laws from the sources of the laws. If a law has been made by the gods or heavenly creatures, it has to be a good law. But if the god or the gods aren't the lawmakers of Crete or anywhere else, the lawmakers have to be human beings. And this changes the context of the debate. (Plato, 1961, pp. 161-169)

There are several types of human lawmakers. The lawmaker eventually has different characteristics in a democracy or in a monarchy. Under every circumstance, by the lawmaker, the administrator body is meant, and this body's main characteristic depends on the social and political order, that is, the regime. The reason for the laws is the regime. Thus, according to Strauss, the theme guiding the political philosophy is more of the regime than the laws (Strauss, 1988, pp. 33-34). What is the regime, then? The regime is the characteristics or the order of a society. The regimes have a variety of types, and this diversity and the "conflict" stemming from this diversity leads to questioning which regime is good. Therefore, the question accompanying classical political philosophy is not the question of whether the state is necessary or not which accompanies modern political philosophy; it is the question of which regime is good. After this point, ethics accompanies political philosophy.

Classical political philosophy is characterized by a basic and specific compromise. So, the aim of political life is the virtue, and the most efficient regime leading the society to virtue is the aristocratic republic. At this point, modern political philosophy differs from classical political philosophy; the classical scheme is not realistic, so it is rejected. This rejection, at the same time, functions as the common ground among the modern political philosophies. Besides, it functions as the exclusion of ethics calling for the "must" mandatorily out of the politics. Machiavelli, one of the founders of modern political philosophy, suggests that the direction of the political

philosophy should be turned towards the aims of the societies existing actually instead of the idea of the best regime, that is, what it must be, which is only possible in a utopia. Machiavelli thinks that human beings are innately selfish in a radical way. In this case, for example, the patriotism is not in the nature of the human being and only through the education it can be gained. (Machiavelli, 2007, pp. 31-32) However, the fact that human beings are selfish by their nature is not an obstacle for their socializing or their being the entities protecting the benefits of the public. It requires the "political force" to transform a human being who is naturally selfish into a person who protects the public good. Machiavelli argues that justice can be achieved by demonstrating that injustice is something unprofitable rather than through sermons or counseling. The necessary thing for this is the institutions running properly, not virtue or moral references. Thus, the emphasis shifts from virtue or character formation to highly measurable institutions. One of the common grounds where the modern political philosophers meet is here: The aim of the society should not be set by the moral terminology but by the law terminology. The idea of the aim of the society is important. Because a society existing actually is labeled according to its aim and this aim presents a measurement in the judgement of the society.

From Paternalism to Liberalism

The question of whether the state has the right to limit the free actions of the citizen for a certain purpose is one of the basic questions of modern political philosophy. This question can be expressed in a specialized way like this: Can the state intervene in some of the behaviours of their citizens or their nationality for their good? These questions direct us to the paternalist power debate. The concept of paternalism, firstly fully discussed by John Locke, came up again by the 20th-century thinker Gerald Dworkin systematically: Paternalism is the justification for the state to intervene in the free actions of the individual for the well-being, happiness, benefits of the individual. Thus, the laws made with this purpose cannot be considered as a violation of rights. For instance, several laws such as the law obliging the motorcycle riders to wear

helmets, forbidding to swim in the public beaches in the absence of lifeguards, the laws counting suicide as a crime, the laws counting women's and children's work at certain jobs as illegal, the laws requiring certifications for certain jobs, the laws making people buy retirement fund with a part of their income can be shown as examples of the paternalistic limitations. (Dworkin, 1971, p. 108)¹ According to paternalism, the parents have the right to limit some behaviors of their children to protect them from certain possible dangers, as children are incapable of emotional and cognitive capacity to make rational decisions. The problem is the justification of the restriction of the behaviors of adults. Paternalism considers these interventions in children valid for adults as well. Some adult individuals share the same incapability with children in terms of their capacity of knowledge and thinking rationally. Dworkin advocates that intervention in these kinds of individuals is rational. (Dworkin, 1971, p. 110) That's why in a paternalistic intervention, the desires of the ones who are exposed to the interventions are not opposed to, or their freedom is not interfered with. Because according to this approach, one might not act rationally for some reasons and with paternalistic intervention, it is ensured that they act rationally. If a person, for example, thinks that s/he jumps down somewhere high, s/he can fly, then whether s/he should be intervened or not can be the question of the paternalist. The possible answer is that this person would not want to get hurt and if s/he can be persuaded that s/he is wrong about his/her action, then s/he will not want to do that. (Dworkin, 1971, p. 111) Similarly, the decisions to use or not to use substances destructing the emotional and physical capacities of the individuals and causing physiological or psychological addiction can create irreversible problems. Dworkin claims that in these kinds of situations, paternalistic intervention potentially should be imposed as an insurance policy hindering us from making dangerous decisions. (Dworkin, 1971, p. 115)

This point of view is open to criticism in many aspects. What will be the limit of the decision making about what is good on behalf of the individual? John Stuart Mill

¹ Gerald Dworkin defined paternalism as "interference with a person's liberty of action justified by reasons referring exclusively to the welfare, good, happiness, needs, interests or values of the person being coerced". see (Grill, 2018).

says that it is appropriate to apply the state's paternalism to the children, and he argues that it is a must that children are protected and controlled in different ways. On the contrary, in a civilized society, a paternalism for the adults by the state cannot be accepted. Paternalism can only be possible in case of an adult who might damage someone or has serious mental issues. (Mill, 2015, p. 13) Similarly, according to Hobbes, in a condition that the good is accepted as a norm on a social platform, what is good today can be bad some other time. Then today, a restriction for the good of the individual can be for the bad of the individual some other time. Similarly, some artistic creation processes or cultural/religious practices gain their meanings from the irrational frame for us. Here, the irrational thing might be a reason for a creation or a meaning. This point of view carries the danger of leading to an anti-democratic authority and totalitarianism. History is full of oppression examples which are claimed to have been applied for the freedom of the citizens primarily by authoritarian political leaders. For this reason, for a state having a paternalistic approach, there is always the danger of turning into a despotic state. In this case, opposing to the paternalism is being libertarian and defending freedom. In its simplest sense, negative freedom means that the individual has the state of freedom without being exposed to others' authority. (Berlin, 2002, p. 177).

John Locke, the seventeenth-century English philosopher as the father of Liberalism, draws a resemblance between the paternalist way of power and the monarchy. Locke discusses the paternal power, the relationship between the parents and the child as a form of society. This kind of society is quite different from political society. Locke puts forward the idea that the terminology of paternal is derived from the power of the parents over their children, but that it has a dilemma as if the mother has no share in this power at all. Paternalism gives the power to the hands of the father. However, both the logic and the revelation indicate that the mother has equal rights as much as the father in this power. Therefore, it makes us ask if it is more appropriate to call it parental power instead of paternal power. (Locke, 1980, pp. 30-31) For example, in the case that a woman can be married more than one man, in the case that when the

couple get divorced and the children's custody is given to the mother or when the children are at a very young age, the father dies, since the parental power will belong to the mother more, the concept of paternal power loses its meaning and instead, the concept of parental power should be used.

Although all people are equal by nature according to Locke, it isn't equality that is absolute and put forward by the early modern rationalists. Because the features like age and virtue can provide the human with a valid priority. By "equality", negative liberty is meant in which without depending on another person's authority or willpower, every human has their natural freedom equally. (Locke, 1980, p. 34) Locke thinks that children are equal in terms of being born, but that they aren't born into equal conditions. After their children are born, parents have a power and an authority over them (Locke, 1980, p. 34) Different from paternal power, parental power over children is not permanent but temporary. As age and mind develop, the individual is left alone with his/her thoughts and self.² Though the authority the parents have is a right, actually it is a responsibility. Locke justifies the idea that children need parental power with theological discourse. According to him, in the beginning, Adam was created as a perfect man with all his features and from the first moment of his existence, he was capable of self-governance of his actions with the laws of logic instilled by God. However, after Adam, the earth was populated with his descendants. "Everybody in these descendants who is ignorant and incapable of comprehension is born as weak and hopeless children (Locke, 1980, pp. 32-35). According to Locke, all parents are

² According to Hobbes, the source of the power of the parents over their children is that the child expresses his/her consent through direct implications. In this sense, it is similar to Locke's thought. For Hobbes, the mother has the right to parent as much as the father. However, it is not possible to talk about a partnership between mother and father. Despite the equality of relations between men and women, it is explained that the power belongs to the father: "God hath ordained to man a helper; and there be always two that are equally Parents: the Dominion therefore over the Child, should belong equally to both; and he be equally subject to both, which is impossible; for no man can obey two Masters. And whereas some have attributed the Dominion to the Man onely, as being of the more excellent Sex; they misreckon in it. For there is not always that difference of strength or prudence between the man and the woman, as that the right can be determined without War. In Common-wealths, this controversie is decided by the Civill Law: and for the most part, (but not always) the sentence is in favour of the Father; because for the most part Common-wealths have been erected by the Fathers, not by the Mothers of families" (Hobbes, 1996, pp. 139-140). See also for detailed discussion; Sema Ülper Oktar (Oktar, 2007, p. 85).

responsible for protecting, feeding and educating their children until this desperation is eliminated by aging. Here, Locke merges his epistemology which has the most empirical justifications with a theological argument. To Locke, the law to which Adam is subjected is valid for all his breed and it is the law of reason. (Locke, 1980, p. 35) However, different from Adam, his breed is given birth and reproduction through birth is realized without reason and in an instinctive way. Being born without reason is originated by Locke's epistemological idea that "the human mind is a blank slate (tabula rasa) innately". To be clearer, a human who is deficient of thought cannot be imposed by this law. Since the law is made to be known and declared only through the reason, someone who doesn't use the reasoning yet is not under its enforcement. Since the children of Adam, children are not free as well because they are not under the enforcement of the law of reason that they were born into:

"For law, in its true notion, is not so much the limitation as the direction of a free and intelligent agent to his proper interest, and prescribes no farther than is for the general good of those under that law: could they be happier without it, the law, as an useless thing, would of itself vanish; and that ill deserves the name of confinement which hedges us in only from bogs and precipices. So that, however it may be mistaken, the end of law is not to abolish or restrain, but to preserve and enlarge freedom". (Locke, 1980, p. 32)

The thought that the law is not a restriction or a limitation of freedom is a tradition prevalent through modern legal philosophy. Although this tradition paves the way for the twentieth-century paternalists to have a basis, it allows Locke to deem the law to be wrong and makes it possible to rethink the relationship between the laws and freedoms. Since, just like Locke claims, any kind of law is better than being without any law, is it possible to accept the authoritarian law justifiable instead of being without any law? In other words, can it be easily said that the worst state is better than the best statelessness? At this point, the reasoning that Nozick uses while questioning the ontological foundation of the state can be brought into question. Nozick thinks that the question whether the existence of the state is compulsory or not, which is defined as the basic question of political philosophy and might be seen as the basic question of modern political philosophy, can be answered through the state of nature examination.

According to Nozick, the main reason for this question is the productivity of this theory, its being comprehensive and arousing interest (Nozick, 1974, pp. 3-6). Besides, if the situation of statelessness is terrifying, then instead of dismantling a state and putting nothing in its place will mean activating a disaster and it will form a legal ground for the idea of the state. On the other hand, if it is shown that the state is superior to even the best anarchy situation which is hoped to be realistic, which can only be Locke's state of nature³ appearing as a conclusion of a process which has no phase that isn't allowed by morality and this is an improvement, this will be a justification for the existence of the state and it will show the state as justifiable. (Nozick, 1974, p. 5) Just as the moral law is a prerequisite for Kantian freedom, in Locke's political theory, the positive law is the precondition for freedom. So, humans become free when they reach the rationality which enables the law that will govern them to show the way and enables them to know the willpower belonging to themselves. According to Locke, human beings do not have willpower belonging to themselves and which they can go after when they lack cognition belonging to themselves to govern their willpower. For this reason, it's a right and responsibility that the parents having cognition to use their willpower instead of the child lacking the cognition or rational thinking. However, the paternalists, such as Dworkin, claim that the right of interference to the individuals lack of thinking rationally is legal. Here, the problem is whether the actions of people having cognition can be restricted or not. As we stated above, because any kind of law is better than no law at all, the people under any kind of law will not be regarded as restricted. The basic theory of paternalism is the restrictions of irrational behaviors and according to them actually, these restrictions (freedom, as long as defined by the law) makes people free, let alone depriving them of their freedom. In this case, there are traces of a paternalist approach in the definition of the law by Locke. According to Locke, the thing that makes human independent of the law of nature gives human their property, the right of

³ Besides, at this point, in the state of nature philosophy of Locke, we can conclude that the state of nature is a state of liberality but not freedom/independence: "But freedom is not, as we are told, a liberty for every man to do what he lists: (for who could be free, when every other man's humour might domineer over him?) but a liberty to dispose, and order as he lists, his person, actions, possessions, and his whole property, within the allowance of those laws under which he is, and therein not to be subject to the arbitrary will of another, but freely follow his own" (Locke, 1980, p. 32)

possession of their freewill staying in the scope of this law is the maturity situation in which it is assumed that humans have the capacity to know this law, and thus they can keep their actions in the limits of the law. (Locke, 1980, p. 33) According to this, it is assumed that when a human has reached maturity, s/he knows how much the law can help him/her and they know how much of the freedom s/he can use. Of course, the problem is not only reaching a certain age. For example, if an individual, because of some possible disabilities, hasn't reached the reasoning level assumed as the ability to know the law and thus, to know that they are subjected to the law, according to Locke, that individual hasn't reached the state of being a free individual. So, the circumstance of freedom depending on the law is something beyond the age; it is a situation of rationality. This rationality's border is to know the laws that are offered to someone and to accept living under law. Then, another condition of freedom is the knowledge of the law. That's why the insane people and retarded people are never freed from their parents' control (Locke, 1980, p. 34)

Where it is assumed that the individual becomes free with the law, there the law replaces the parent. However, the law doesn't behave in the same way that the parents behave towards the child. In *Second Treatise of Government*, Locke's moving on to the section titled "On the Political or Civil Society" after discussing the concept of paternal power is meaningful in this context: The states automatically realize that there is a specific time for a person to start to act like a free person and let them act like they are free people. As it is stated before, the paternalist way of thought looks for its foundation for the mentioned rightfulness of the intervention in its intervention in the rational individual. Nevertheless, it is seen that the issue of at what age the rational individual is going to reach the rationality has opened a new critical door to paternalism. The fact that the acknowledgement of rationality differs from one state to another makes it harder to mention about reaching out universal rationality.

The Limits of Paternal Power

According to Locke, the attention that has to be shown by the parents towards the children shouldn't be turned into the father's absolute and arbitrary sovereignty. The power of parents over children should be carried on in the best way for them to be beneficial both for themselves and for others. It cannot go beyond the efficient discipline practices that will provide physical and mental vigor. In the case of obliging the father's conditions, with the aim of the children to maintain their existences, what is beyond making them work is not possible. This power is all about help for the childhood deformations and weaknesses to be eliminated and a practice needed for the children's education. The sovereignty of the father cannot reach out to the lives and the goods - let them be gained by them or be donated to them - belonging to the children. For Locke, the right to life and own property is absolute; it is in a realm that even parental power cannot touch. Another right which is unreachable for the power of the father is the right to citizenship the child gets when he/she understands that s/he lives under the law and s/he reaches the state of rationality where s/he can separate the good from the bad:

“But these two powers, political and paternal, are so perfectly distinct and separate; are built upon so different foundations, and given to so different ends, that every subject that is a father, has as much a paternal power over his children, as the prince has over his: and every prince, that has parents, owes them as much filial duty and obedience, as the meanest of his subjects do to their's; and can therefore contain not any part or degree of that kind of dominion, which a prince or magistrate has over his subject”. (Locke, 1980, p. 39).

Although there are resemblances between the family as a community and the state as a civil society, the family and the state are different from each other in terms of power and aim. Although the family is thought as a monarchy and the householder is thought as the monarch, the fact that the power of the householder over his people is restricted in an obvious and different way in terms of time and size makes the absolute monarchy a broken and restricted power:

But because no political society can be, nor subsist, without having in itself the power to preserve the property, and in order thereunto, punish the offences of all those of that society; there, and there only is political society, where every one of the members hath quitted this natural power, resigned it up into the hands of the community in all cases that exclude him not from appealing for protection to the law established by it. (Locke, 1980, p. 46)

The reason for existence and the existential basis of the modern political society is the fact that people give up on their natural freedom so that their properties are protected. The place where the people give up on the right to execute the natural law and transfer this right to the public domain, join in society to create political integrity under an independent government is the civil society. For a society to be called civil society, it must have a judicial authority to resolve the disputes and to punish the aggressions with a law that is common and established. Again, with the same reason, the laws should be made in the way that is required by the public good. As a commonwealth, the state has the right to punish its own citizens if a crime is committed because of the disagreements between them as much as the right to punish a non-citizen damaging one of its citizens. According to Locke, the aim of all the powers is to protect the property of all the members of the society as much as possible. Because the aim of civil society is to erase the inappropriatenesses of the state of nature stemming from the fact that every person is their own judge, to create an authority compulsory for every member to obey and can be consulted in the case of disagreements, in the situations of no such authorities to erase the disagreements; for example, in absolute monarchies under the absolute prince's sovereignty, people cannot get out of the state of nature. For this reason, the absolute monarchy is not a civil society state. The civil society is a society that gives people their individuality and makes them civilized. Through civil society, individuals become the subject in front of the laws made by them. Diseases which are exposed to allow people to get protection under the law of the governments and there makes them aim to protect their properties.

According to Locke, as their inclusion to society is using their properties in peace and security, people need the laws which can achieve these goals. Even in monarchies, there are judges to whom people can consult to solve the disagreements among each

other. However, in monarchies, the situation is different from the state. In the relationship between the absolute monarch and his/her nationality, the monarch almost sees his/her nationality as his/her animals doing beneficial work for him. However, in a family, this kind of relationship between the parent and the child is not in question:

"In absolute monarchies indeed, as well as other governments of the world, the subjects have an appeal to the law, and judges to decide any controversies, and restrain any violence that may happen betwixt the subjects themselves, one amongst another. This everyone thinks necessary, and believes he deserves to be thought a declared enemy to society and mankind, who should go about to take it away". (Locke, 1980, p. 50).

The lawmaker is like the householder of the family looking after his/her family's interest. Just as the power of the father over his child is to educate them to empower them and to feed them, the power of the lawmaker's aim is to secure the protection of the people. Just as the father has no right to touch any of the property left from others to the child or to make no law about the life of the child, no lawmaker has the right to make their citizens enslaved or destroy them. The power of the father over his child is, by its nature, in harmony with the law of God. The laws made by the lawmakers should be proper for the law of nature for the other people as much as their actions, in other words, they should be proper for the divine will. Here, the father and the son are equal subjects.

Karl Marx, in his criticism *On the Jewish Question*, while criticizing the concepts of equality, liberty and property, mentions about the atomized and monad-like look of the civil society individuals. Citing the rights of the civil society people from the 1793 French Constitution, Marx criticizes the principle that freedom is the right of doing anything without damaging others' rights:

"Liberty, therefore, is the right to do everything that harms no one else. The limits within which anyone can act without harming someone else are defined by law, just as the boundary between two fields is determined by a boundary post. It is a question of the liberty of man as an isolated monad, withdrawn into himself ... But the right of man to liberty is based not on the association of man with man, but on the separation of man from man. It is the right of this separation, the right of the restricted individual, withdrawn into himself". (Marx, 1843, p. 163)

Modern period paternal power debate primarily focusing on the protection or property shows itself as the debate whether citizen supervision is legal or not. The evaluation above which Locke's criticisms are at the center of points out the problems of the idea of paternalism in the context of liberal thought. According to this, it is possible to say that the paternal idea is identified with the conservative idea and directly with the state, and in contrast, the liberal inclinations are distant to this theme. However, it is enough to take a look at the concept of pastoral power in order to see that this point of view is actually problematic.

Pastorality as the Individualizing Power

Michel Foucault claims that the power techniques are headed more and more towards the individuals during the process and aim to manage the individuals in a continuous and permanent way. While he labels the political way which is central and centralizing as the state, he labels the individualizing power moving with it as pastoralism⁴ The idea of divine being, the king or the leader, as a shepherd with the herd in the pastoral sense, is something the Greeks and Romans do not know. According to Foucault, herd metaphor is rarely encountered in Greek or Roman political literature. Nonetheless, in the ancient eastern societies like Egypt, Assyria and Palestine, these metaphors can be encountered very often:

“Pharaoh was an Egyptian shepherd. Indeed, he ritually received the herdsman’s crook on his coronation day; and the term ‘shepherd of men’ was one of the Babylonian monarch’s titles. But God was also a shepherd leading men to their grazing ground and ensuring them food. An Egyptian hymn invoked Ra this way: "O Ra that keepest watch when all men sleep, Thou who seekest what is good for thy cattle....” The association between God and King is easily made, since both assume the same role: the flock they watch over is the same; the shepherd-king is entrusted with the great divine shepherd’s creatures. An Assyrian invocation to the king ran like this: Illustrious companion of pastures, Thou who carest for thy land and feedest it, shepherd of all abundance”. (Foucault, 1981, pp. 227-228)

⁴ The concept of pastoral used by Foucault is derived from "pastorate", "pastor"; "pastor" means shepherd, priest, guide and usher.

The Hebrew are the ones who have improved and expanded the pastoral theme: There are notions of shepherdlike qualities in the construction of the power. For example, the shepherd rules a herd rather than a geography or a piece of land. Nevertheless, the Greek Gods are the essential owners of the geography and in fact, this basic property defines the relationship between the humans and the Gods According to Foucault, here the main thing is the relationship between the Shepherd-God and his herd. So, God bestows or promises a piece of land upon his herd. Another aspect of the shepherd is collecting the whole herd and leading them as an usher. There is also the idea that political leaders can secure integrity over the conflicts by erasing any kinds of hostility inside the site borders. However, what the shepherd brings together are scattered individuals. These scattered individuals come together when they hear the voice of the shepherd:

Conversely, the shepherd only has to disappear for the flock to be scattered. In other words, the shepherd's immediate presence and direct action cause the flock to exist. Once the good Greek lawgiver, like Solon, has resolved any conflicts, what he leaves behind him is a strong city with laws enabling it to endure without him. (Foucault, 1981, p. 229).

The shepherd's duty is to assure the salvation of the herd. Greeks in a similar way believe that the site is protected by the Gods. However, Foucault highlights the way that the shepherd rescues his herd. According to that, while in Greece, the saviour attempts to save when they are on the verge of danger, the shepherd's duty of saving shows a continuous, individualized and compassion with a goal:

Constant kindness, for the shepherd ensures his flock's food; every day he attends to their thirst and hunger. The Greek god was asked to provide a fruitful land and abundant crops. He wasn't asked to foster a flock day by day. And individualized kindness, too, for the shepherd sees that all the sheep, each and every one of them, is fed and saved. (Foucault, 1981, p. 229).

Locke sees the example of compassion that Foucault sees in the notion of shepherd on the basis of the pastoral techniques in the parent through the appliance of the paternal power:

"The nourishment and education of their children is a charge so incumbent on parents for their children's good, that nothing can absolve them from taking care of it: and though the power of commanding and chastising them go along with it, yet God hath woven into the principles of human nature such a tenderness for their off-spring, that there is little fear that parents should use their power with too much rigor; the excess is seldom on the severe side, the strong bias of nature drawing the other way. And therefore God almighty when he would express his gentle dealing with the Israelites, he tells them, that though he chastened them, he chastened them as a man chastens his son".(Locke, 1980, p. 37).

Another difference between the shepherd from the political leader is the thought that the shepherd's usage of power is his duty. Just like the father's usage of power is a responsibility along with a right. The shepherd takes every step thinking about the good of the herd. When everybody falls asleep, the shepherd waits up for the herd. According to Foucault, this theme of watch duty is important. This reveals two dimensions of the devotion of the shepherd. While the former one is acting for the people whom he feeds and who are sleeping, the latter one is caring for them. He takes care of each of them individually. This situation puts another burden on the shepherd. This burden is knowing his own herd both totally and in detailed behaviors. According to this, he not only has to know where the good grassland is, the laws of seasons and the order of things, but he also needs to know their personal needs:

One is that the Homeric poems use the shepherd metaphor to refer to the kings ... The word *nomos* (the law) is connected with the word *nomeus* (shepherd): The shepherd shares out, the law apportions. Then Zeus is called *nomios* and *nemeios* because he gives his sheep food. (Foucault, 1981, p. 231).

Plato also mentions a shepherd-judge. Especially in the *Statesman*, he examines this subject thoroughly. According to Foucault, there might be two reasons for this. This is either a common point of view in those days, or Plato is discussing one of the Pythagorean themes. It makes the second reason more plausible because there is no other metaphor of shepherd in any other contemporary political texts. While Plato is investigating the statesman and trying to show whether the manager of the site can be a commander or a shepherd, he uses the method of distinction. With the effort of reaching the statesman, he makes distinctions between the human commanding the inanimate

things and the human commanding the animals, between the human commanding the animate animals and the human commanding the herds, between the human commanding totally the herds and the human commanding the human herds. Here, he determines the political leader as the shepherd of the people. However, since this method making people and all the other animals confront each other is not a good way, he starts to debate again and expands the distinction in an infinite way. The distinction is expanded as between the wild animals and the pets, between the animals living underwater and the animals living on land, between the animals with horns and the animals with no horns, between the animals with double hooves and the animals with straight hooves, between the animals who can mate among themselves and the ones who cannot and so on (Plato, 1997, p. 267b ff) For Foucault, what the initial improvements and later failure of the dialogue shows is that the distinction method cannot prove anything when it is not used properly. (Plato, 1997, p. 233) Foucault's evaluation is not new, because Aristotle, while criticizing Plato's Statesman, says that although Plato thinks that "the relationships between the statesmen and the state, between the king and his nationalities, between the householder and the household, between the master and their slaves are the same", which he is wrong about. According to Aristotle, between these, the only difference is not greatness but also there is a quality difference and the greatness is not a distinction. Because we cannot say that there is a master-slave relationship between a man and a few people, a family relationship with more people, and a kingdom or a political society relationship with more people than that. Besides, when the duties of the shepherd and the Greek political leader are compared, as well, it is understood that the Greek political leader isn't the shepherd and the pastoral technique doesn't belong to that period. The administrator's duty is not providing the needs of people. This duty is performed by different citizens (farmers, bakers, doctors, physical education instructors). The duty of the Greek politician is to create the site union and to secure it, not to support the lives of a group of individuals. These actually are the exact things that the libertarians don't want more in a state they called minimal state or night watch, the things that the more is inconvenient in terms of morality and detains the state from showing being excused. In short, according to

Foucault, whereas the political issue in the Greek focuses on the relationship between the site and a person and a few people in the frame of its citizens, the pastoral issue is about the lives of the individuals.

Foucault thinks that Christian pastoralism contains a private knowledge between the priest and each of his sheep. This information is individualizing. So, it isn't enough to have knowledge about the situation of the herd, information about each and every sheep should be known individually. Be it liberal or totalitarian, in a modern state, for example, information of the state about an electric bill and almost all personal information of an individual, from the citizen's address to their sex, are the same:

"We can say that Christian pastorship has introduced a game that neither the Greeks nor the Hebrews imagined. A strange game whose elements are life, death, truth, obedience, individuals, self-identity; a game which seems to have nothing to do with the game of the city surviving through the sacrifice of the citizens. Our societies proved to be really demonic since they happened to combine those two games - the city-citizen game and the shepherd-flock game - in what we call the modern states". (Foucault, 1981, p. 239).

The improvements in the pastoral technology devastate the ancient society's political constructions. According to him, political rationality has improved and made itself accepted in western societies. Political rationality has found its first foundation in the idea of pastoral power, later, it has leaned on the mind of the state, consequently, on the paternalism.

Conclusion

In this study, an attempt has been made to show that the state, which has been mentioned the most for centuries and which is the most magnificent but at the same time the most doubtful management technique, has maintained its existence as both a totalitarian and individualizing political device from the very beginning. It can be said that the paternalist power having the discourse of more state and the pastoral technique defending the discourse of less state, with a Foucaultian expression, are actually the two faces of the structure called the state in power play. It is possible to claim that the

power, in this context the state, is a kind of relationship that directs the individual's actions as much as it is legal to be thought as a way of domination. In this dual context, the criticism of power or the thing that is needed for getting free from the state power in the meaning of a political protest, requires a questioning of the techniques that have been discussed in this paper.

BIBLIOGRAPHY

- BERLIN, I. (2002). Two Concepts on Liberty. In H. Hardy (Ed.), *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*.
- DWORKIN, G. (1971). Paternalism. In R. A. Wasserstorm (Ed.), *Morality and Law* (pp. 107-126).
- FOUCAULT, M. (1981). *Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of Political Reason*. In S. M. McMurrin (Ed.), *Tanner Lectures in Human Values*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- GRILL, J. H. a. K. (2018). *Introduction The Routledge Handbook of the Philosophy of Paternalism*: Routledge.
- HOBBS, T. (1996). *Leviathan* (R. Tuck Ed.): Cambridge University Press.
- LOCKE, J. (1980). *Second Treatise of Government*: Hackett Publishing Company.
- MACHIAVELLI, N. (2007). *Discourses On The First Decade Of Titus Livius*. United States: Dover.
- MARX, K. (1843). *The Jewish Question Collected Works: Karl Marx, Frederick Engels* (Vol. III (1843-1844)).
- MILL, J. S. (2015). *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays* (F. R. Mark Philp Ed.).
- NOZICK, R. (1974). *Anarchy, State And Utopia*. USA: Basic Books.
- OKTAR, S. Ü. (2007). *Kadın Sorunu Açısından Bir Felsefe Tarihi Okuması*. (masters), Kocaeli University, Kocaeli.
- PETERS, F. E. (1967). *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. New York: New York University Press.
- PLATO. (1961). *Laws Volume: I* (R. G. Bury, Trans.). UK: William Heinemann Ltd.
- PLATO. (1997). *Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- STRAUSS, L. (1988). *What is Political Philosophy and Other Studies*. Chicago: The University of Chicago Press.

Makale Geliş | Received: 10.06.2020
Makale Kabul | Accepted: 29.07.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2020
DOI: 10.20981/kaygi.788606

Çağdaş Emrah ÇAĞLIYAN

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Başkent Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo Televizyon ve Sinema Bölümü, Ankara, TR
Başkent University, Faculty of Communication, Radio TV and Cinema Department, Ankara, TR
ORCID: 0000-0003-4013-4727
cagdasemrahcagliyan@gmail.com; cagdasc@baskent.edu.tr

Tinin Devinirken Kendini Kavradığı Sahne: Hegel'in Düşüncesinde Usla Aklanan Tarihsel Süreç

Öz

Tarihte ve yaşamakta olduğumuz çağda tanık olduğumuz olayları değerlendirirken nasıl bir tutum takınmamız gerekir? Bu olaylar genellikle pek çok haksız yıkım eylemiyle örülmüş görünüyorsa, onlara yas tutmak mı daha makuldür, yoksa onların ardındaki ilkeyi açığa çıkarmak mı? Yas tutma eylemi, bu olayların usdışı ve böylece rastlantısal olarak kabul edildiğini gösterir. Bu olayların ardında bir ilke varsayıldığında ise, onların tüm gelişim sürecindeki zorunluluğu tanımamız gerekir. Savrulacağımız iki ucun birinde, eleştirel bir tutum takınmış olsak bile, başka türlü de gerçekleşebileceğini düşündüğümüz olayları tikel yanı sıra değerlendirerek, yararı olmayan sözleri yinelemenin ötesine geçemeyiz. Diğerinde ise, tarihsel süreci tümel yanı sıra kavrama çabamız, sonunda tüm bu süreçte yaşanan haksızlıkları meşrulaştırmakla suçlanmaya açık hale gelecektir. Peki bu suçlama, yerinde midir? Bu nasıl bir ilke olmalıdır ki, hem somut gerçeklikle örtüşsün hem de insanın üzerindeki boyunduruğu sürekli daha güçsüz kılmasının önünü açsın? Hegel, tarih kavrayışında böyle bir ilkeyi belirleyebilmek için, Özne olarak Tin düşüncesine başvurur. Buna göre, özne olarak Tin'in amacı, kendi kavrayışına erişmek ve kendini özgürleştirmektir. Bu amacı ise, Tin'in somut olarak ortaya koyduklarında görürüz. Tin'in bir özne olması ise, onun sonlu-sınırlı bir varlığa sahip olmasını gerektirir ki, bu sınıra ulaşma uğraşına girsin. Sınıra ulaşıldığında ise, tekil özne yerini ardılına devreder, tümel ilke bundan böyle ardıl tarafından taşınır. Bu doğrultuda, yaşadığımız evrende karşılaştığımız sonlu belirlenimler, kendilerinde sonsuz-tümel bir ilkeyi de taşır ve bu yönleriyle değer kazanır; dolayısıyla sonsuz olan, sonlu olandan ayrı değildir; onlar aracılığıyla kavranır. Tarihe baktığımızda ise, Tin'in kendini serimlediği birey, halk tinidir. Halklar, varolma mücadelesi verirken, içsel idealini her şeyin önünde tutar ve tümel ilkeye sahiptir; mücadele sonlanıp rahata erildiğinde ise, gevşeme ve dağılma dönemi başgösterir ve tümel ilke başka bir halk tarafından taşınmaya başlanır. Dolayısıyla, bu kavrayış, aynı egemenlerin süreğenliğini koruduğu bir düzene müsaade etmez. Çalışmamızda Hegel'in düşüncesini bu bağlamda irdelerken, onun gerçekçi tutumunun umutsuzluğa karşı halen bir panzehir işlevi gördüğünü söyleyebiliriz. Çünkü çağımızda da sıklıkla gördüğümüz üzere, haksızlıklara ağıt yakarken, yaşanan somut durumun arkasındaki ilkeyi görmezden gelmek ve akli hiçe saymak yalnızca karamsarlığı pekiştirir ki; karamsarlık insanı uğradığı haksızlık karşısında daha da edilginleştirir. İşte Hegel'in düşüncesi, bizim somut gerçeklikle yüzleşmemizi zorunlu hale getirir. Bu yüzleşme ise, Tin'in ve dolayısıyla insanlığın kendi özgürlüğüne ilerleyişinin bir uğraşı olması bakımından, haklı bir savaşıma da temel sağlar.

Anahtar Kelimeler: Hegel, Tarih Felsefesi, Özne Olarak Tin.

The Stage the Spirit Comprehends Itself: The Historical Process Cleaned by Reason

Abstract

What attitude should we have while evaluating the events in the history and the time we live in? In case, these events seem to be filled with unjust destructive actions, what is more reasonable: cursing them or unveiling the logic behind them? If we only curse them, we admit these events are irrational –and hence- coincidental. If we assume a logic behind these events, we have to accept the obligation of their development process. On the one edge we’re driven away, we evaluate events particularly, in a manner they could come true in a different way, so we only verbiage, even if our manner is critical. On the other, our effort to comprehend the historical process with its universal side, will leave the door open to be accused by legitimating injustice many people fell into. Well, is this accusing appropriate? What logic there must be, to match up with concrete reality as well as to pave the way for people to weaken the oppression over them? When we look at Hegel’s comprehension of history, which takes the Spirit as subject, we can encounter such one. Accordingly, the goal of the Spirit as a subject is getting its own conception and freeing itself. We can see this goal in the things the Spirit embodied. As a subject, the Spirit’s existence must continue via finite beings, so it would try to reach its limit. After reaching the limit, the particular subject’s place will be filled by its sequent, and the universal base will be carried by the sequent. In this direction, the finite beings we come across in our universe, carry an infinite-universal side and gain their value by that side. So, the infinite is not apart from the finites, it can be comprehended via them. As for looking at the history, the individuum the Spirit express itself is folk-spirit. Folks value their inner ideal more than everything while struggling for their existence so they have the universal base. But when the struggle ended and prosperity expanded, the era of softening and disintegration appears. So, a different folk will start to carry the universal base. Hence, this conception doesn’t allow the same hegemony to maintain continuity. In our study, as scrutinizing Hegel’s thought in this context, we can say that his realist attitude is still remedy to hopelessness. Because, while wailing for injustice, ignoring the logic behind the facts and disregarding the reason, only reinforces pessimism. And pessimism passivates the people against injustice they experienced. Hegel’s thought obligates us to confront with the concrete reality. As a moment of the Spirit’s –and hence the humanity’s- progression to their own freedom, this confrontation also provides a basis for a right struggle.

Keywords: Hegel, Philosophy of History, The Spirit as a Subject.

Giriş

Tarihsel olayları ele alırken, bu olayları suçlayarak yargılama ya da bu olayların ardında işlemekte olan usu kavramaya çalışma eğilimleri arasındaki çatışma, pek çok zaman göze çarpan bir olgudur. Örneğin, içinde bulunduğumuz konumun bağlayıcılığında uzaklaşmadığımız zaman, araştırdığımız ya da tanıklık ettiğimiz olaylara daha yanlı bir şekilde yaklaşır ve bu olayı yargılamaktan kendini alamayız. Böyle bir tutumla, olguyu göz önünde tutsak da, olgunun derininde yatan usu kavramayı göz ardı edebiliriz; çünkü böyle bir usun kabulü, olguların başka türlü işleyebileceğini yadsıma anlamına gelecektir; bu yönde bir çaba ise olmakta olanı meşrulaştırmaya varacaktır.

Hegel’in tarihe yaklaşımına baktığımızda ise, onun olgudan hareketle olgunun ardındaki usu açığa çıkarma yoluna gittiğini görürüz. Bu bağlamda, Hegel, olgunun ardındaki usu görmeye çalışmaktan imtina edenleri ise; “tinsel evren daha çok olumsal ve ilineksel olanın eline bırakılmalı, Tanrının terk ettiği bir şey olmalıdır, öyle ki bu tanrıtanımazlığa göre törel dünya gerçek olanı kendi dışında bulmalı ve aynı zamanda - gene de Usun da orada olması gerektiği için- gerçek olan salt bir problem olmalıdır” (Hegel, 2013: 14) sözleriyle eleştirir. Bu doğrultuda, yaşanmış ve yaşanmakta olan olaylar, salt bir rastlantısallığa bağlanamaz, bir ilkeye göre ortaya çıkmış olmalıdır¹. Dolayısıyla, Hegel’in düşüncesinde asıl yönelimin, var olanı var olandan hareketle kavramak olduğunu, onun da böylece tarihi kavramak, tarihsel olayların ardındaki akli ortaya koymak için de gerçekleşmiş olay ve olguları dayanak olarak kabul etmeyi benimsediğini söyleyebiliriz. Başlangıçta olanın sonda yer aldığı yönündeki ünlü varsayımın dayandığı yer de burasıdır; olayların ardındaki akıl ortaya çıkarılacaksa, olaylar gerçekleşmiş olmalıdır, çünkü “Minerva’nın baykuşu uçuşuna ilkin alacakaranlığın çöküşü ile başlar” (Hegel, 2013: 26). Hegel’in genel yönelimi, belirli varlıktan, olgudan yola çıkmak olduğu için; tarihe ilişkin düşüncelerindeki en ileri hareket noktası da bir olgu olarak “şimdi” olacaktır. Collingwood, Hegel’in bu tavrını şöyle açıklar: “Tarihin şimdiyle bitmesi gerekir, çünkü başka hiçbir şey olmamıştır. Ama bu, şimdiyi ululamak ve gelecekte ilerlemenin olanaksız olduğunu düşünmek demek değildir. Yalnızca, şimdiyi bir olgu olarak kabul etmek ve gelecekteki ilerlemenin neyin nesi olacağını bilmediğimizi anlamak demektir” (Collingwood, 2017: 156).

Böyle bir düşünce, kuşkusuz ki, tek tek halkların ya da kişilerin yasını tutmaz, onları ortadan kaldıran güçleri de olumsuz biçimde itham etmez. Yine Hegel’in başlangıcı sonda gören dizgesini anımsadığımızda, tanıklık edilen olaylar karşısındaki suçlayıcı tutumun tümüyle yadsındığını görürüz: “Gerçeklik düşüncenin nesneyle bağdaşmasıdır; ve bu bağdaşmayı ortaya çıkarabilmek için (...) düşüncenin kendini nesneye uyarlaması ve uydurması gerekir” (Hegel, 2014b: 30). Dolayısıyla, Hegel’in

¹ Bu noktada, Spinoza’nın nedenler öğretisini hatırlayabiliriz.

düşüncesinde, tarihi tikel çıkar çatışmalarından ibaret görme ve sonunda tümüyle anlamsızlığa terk etme eğilimine yönelik bir karşı çıkışın sergilendiğini söyleyebiliriz. Hegel, tarihte de tikel olanda tümelin bir ifadesini bulmanın gerektiğini savunur ve felsefeye bu görevi yükler.

Bu bağlamda, Hegel’in kavrayışı, çağımızın da temel sorunlarından biri olan, olayların işleyişinin ardındaki aklın yadsınmasından kaynaklanan kötümser tutumu da yok etme iddiasındadır. Kötümserliğin üstesinden gelinmesi, kişinin kendi köşesine çekilip gitgide edilginliğe gömülmesinin önüne geçecektir. Bunun yolu da, söylendiği gibi, olanın akıl yoluyla tam bir kavranışıdır. Çünkü akıl, “(...) bu zamansallıkta işlerin kötü ya da en iyisinden şöyle – böyle olduğu, ama burada hiçbir şeyin daha iyi olamayacağı ve ancak bunu anlamanın bizi edimsellik ile barış içinde tutabileceği görüşüne boyun eğen soğuk umutsuzluk ile de yetinemez. Bilginin sağladığı şey edimsellik ile daha sıcak bir barıştır” (Hegel, 2013: 25).

Çalışmamızda, Hegel’in tarih kavrayışını incelememizin nedeni de, günümüzde gitgide yitirmekte olduğumuz “edimsellik ile barış”ın önemine dikkat çekmektir. Görmekteyiz ki, sıkıntı duyduğumuz olguları salt suçlamakla yetinmek bize bir şey kazandırmamaktadır. Somut olay ve olguların ardındaki tanrısal, ussal yönün ayırıcına varmak ise, belki de bu olayların ilerleyişinde yitirilenleri dahi anlamlı kılacak, bizi içinde yer aldığımız bağlam ile uzlaştıracaktır. Bu uzlaşmayı gerçekleştirmeksizin yas tutmaktan sıyrılmadığımız sürece, hiçbir derin kavrayışa erişemez, edilginliğe gömülmekten kurtulamayız, ki bu durum bizi kınadığımız haksızlıklar karşısında daha güçsüz kılar.

Hegel’in Dizgesi Bağlamında Tarihteki Ussallığın Serimlenişi

Gerek tarihte incelediğimiz, gerekse yaşadığımız zaman içinde tanıklık ettiğimiz öyle olaylar vardır ki, çoğu zaman onları tümüyle akla aykırı görmekten kendimizi alamaz, onların ardında bütünleyici bir ilke bulamayız. Örneğin, insanların, halkların uğradığı toplu kıyımlar, yalnızca bir grup insanın kişisel hırsından kaynaklanıyor görünen yağma ve yıkım olayları, sanki usdışı bir karmaşayı işaret ediyor gibidir ve

bunların ardında ussal bir dizgenin varlığını ortaya koymaya çalışmak beyhude bulunur. Üstelik yalnızca bu olayların anlamsızlığını kavramakla yetinmeyip böyle kısımların ardında bir akıl arama, daha doğrusu bu akli açığa çıkarma uğraşını, kısımların kendisini meşrulaştırmakla bir tutarak suçlayabiliriz. Ancak böylelikle, akılla bağdaştırılmayacak şekilde yok edilmiş olanların bir hiç uğruna yitip gittiği –örtük biçimde de olsa- kabul etmiş olmaz mıyız? Bu tutumumuzun etkisiyle belki yitip gidenlerin ardından yas tutarız, ama sonunda onların mahiyetini de tümüyle anlamsızlığa indirgemekten kurtulamayız. Bununla birlikte, odağımızı, yalnızca gelip geçici bir olaylar yığınıyla sınırlı tutmazsak, en usdışı görünen durumların ardında dahi genel bir usun kendini gösterdiğini sezebiliriz.

Bu bağlamda, Hegel’in felsefi dizgesi, olay ve olgularda kendini ortaya koyan genel usun derinlikli bir şekilde irdelenmesi konusunda iddialı konumdadır. Öncelikle belirtmemiz gerekir ki, Hegel’e göre, felsefenin asıl işi hakikati kavramak, ancak bunu olgulardan yola çıkarak yapmaktır. Dolayısıyla, hakikatin kavranışında Hegel’in dizgesinde seçilen yol, onu salt kendisiyle özdeş bir töze indirgemek, kendi içinde çelişkiler barındıran bir özne olarak Tin ile bağdaştırmaktır. Bu konuda Hegel’in, bir şeyin ya A ya da A olmayan olduğunu, bunun dışında üçüncü bir olasılığın olmadığını savlayan klasik mantık anlayışına karşı çıktığını ve A’nın aynı zamanda A olmayan olduğunu belirttiğini (Hegel, 1969: 438 – 439) anımsamamız yerinde olacaktır. Onun dizgesindeki bu kavrayış, Tin’in nasıl bir yandan özne olduğunu, öte yandan da sonlu özneler aracılığıyla kendini gerçekleştirdiğini anlamamıza kolaylık sağlar. Bu bağlamda, tarihsel sürecin değerlendirilişinde, bu süreç bir yandan sonlu kişilerin eylemlerinin bir sonucu olsa da, onun ardında kendini sonlu kişilerde açımlayan bir Tin’in yönlendiriciliği varsayılır; Tin, Hegel’e göre, bu süreçte kendi bilincine varır. Tin’in kendini gerçekleştirdiklerinde ortaya koyan ve bunlardan hareketle kendi bilincine varan bir şekilde tasarlanabilmesi, Hegel’in çelişkiye izin veren -ya da daha doğru ifadeyle olumsuz çelişkiyi yadsıyan- dizgesinin bir getirisidir. Konuya ilişkin olarak, Copleston’dan aktarırsak: “Saltık kendini düşünen düşüncedir demek ideal ve

reelin, öznellik ve nesnelliğin özdeşliğini kabul etmektir. Ama bu bir ayırımdaymış gibi; boş, ayrılaşmamış bir özdeşlik değil” (2010: 20).

Yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, Hegel, hakikati, yalnızca Töz olarak değil, aynı zamanda Özne olarak kavrar; ona göre hakikat, “(...) kendi kendisinin oluş sürecidir, çemberdir ki ereğini amacı olarak taşır ve salt yerine getirilmesi ve ereği yoluyla edimseldir” (Hegel, 2004: 31). Öyleyse, hakikati serimlemek, onun ereğini açığa çıkarmayı gerektirir, bu ereği de ancak ortaya çıktığı şekliyle kavrayabiliriz. Dolayısıyla, hakikat -ya da aynı anlama gelmek üzere betimlenmeye çalışılan ussallık, tinsellik- dünyevi yaşamın kendisinden kopuk olmayıp onun içinde oluşur. Hegel’in açık ifadesiyle: “(...) tinselliğin doğası soyut bir şey değildir, canlıdır, genel bir bireydir, öznedir, kendini kendi içinde belirler, karar verir. Bu nedenle Tanrı’nın doğası, belirlenimleri tanırsa, doğru olarak bilinir” (2014: 53-54).

Böylece Hegel’in ussallığı, tanrısallığı nereden hareketle betimleyeceği daha çok belirginlik kazanır: Tanrısal olan, soyutlamalarla dolu bir düşünme edimi sonucunda kavranmaz, çünkü tanrısallık kendisini gözle görülür belirlenimleriyle, somut, belirli varlıklarla açığa serer; Hegel’in “Genel başlangıçta değil, sondadır” (2014: 167) sözünü bu bağlamda da okuyabiliriz. Bu nokta, sonlu olanlardan hareketle sonsuz olanı tanımaya yönelik vurgu, yukarıda da yinelediğimiz üzere, Hegel’in dizgesinin ana izleklerinden biridir. Hegel’e göre, kendilerinde bir olumsuz, sınır barındıran sonlular, somut varlıklar, aslında her zaman kendi ötelere işaret eder ve sonsuz olan da yalnızca onların bu kendi ötelere geçiş edimleridir. Hegel’in bu yöndeki düşüncelerinin *Mantık Bilimi*’ndeki ifadesi şöyledir: “Sonsuz olumsuzlamanın olumsuzlaması, olumlama, kendini sınırlanmışlığın dışında yeniden kurmuş olan varlıktır. Sonsuz vardır, ve başlangıçtaki dolaysız varlıktan daha yoğun şekilde vardır; bu gerçek varlıktır, sınırlamanın üstüne yükselmez” (Hegel, 1969: 137). Aynı yapıtın devamında yazılanlar, konuyu daha açık kılar: “Kendini ilk sunduğu şekliyle sonsuzun Kavramı, kendinde varlığını sonlu olarak belirleyen belirli varlıktır ve onun bu sınırlamasını aşmasıdır. Sonlunun asıl doğası, kendisini aşmak, olumsuzlamasını olumsuzlamak ve sonsuz olmaktır” (Hegel, 1969: 138). Dolayısıyla, sonlu varlıklar belki, başkalaşıma

uğramaya, sonunda da yitip gitmeye yazgılıdır ama onlar diğer yandan sonsuz ve tanrısal olanın da ifadesidirler. Bu bakımdan, bizim yoğunlaşmamız gereken yönleri de, onların geçici ve rastlantısal varlıkları değil, varlıklarındaki bu tümel ilkedir.

Sonsuzun sonlu olanda içerildiğine ilişkin bir vurguya, Hegel’in *Estetik Üzerine Dersler*’indeki şu ifadelerinde de rastlarız:

“(…) dışsal görünüşün, bizim için, doğrudan hiçbir değeri yoktur; onun gerisinde, içsel bir şey, yani dışsal görünüşü tin ile donatan bir anlam varsayarız. Dışsal olanın işaret ettiği budur, kendi ruhudur. Çünkü bir şey anlatan bir görünüş, zihinlerimize kendisini veya dışsal olarak olduğu şeyi değil, ama başka bir şeyi sunar” (1994: 20).

Yani dışsal olanda açığa çıkan, ışıldayan, belirginlik kazanan şey, her zaman için içsel ve tinsel bir anlamdır; bu anlamdan yalıtılmış durumdaki dışsal görünüşün ise bir değeri yoktur. Dolayısıyla, Hegel’in *Anahatlarda Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim* yapıtındaki ünlü “Ussal olan edimseldir ve edimsel olan ussaldır” (2013: 22) ifadesini de bu bağlamda okuyabiliriz: olguda gerçekleşen ne varsa, aynı zamanda ussal bir zemine sahiptir.

Bu izlek üzerinden hareketle, Hegel’in tarihi ne şekilde ele aldığını da çıkarabiliriz. Hegel’in kavrayışı, kendi ifadesiyle: “ (...) her şey gelip zamansal olanın ve geçici olanın görünüşüne içkin olan tözselliği ve şimdide olan bengiliği kavramaya dayanır” (2013: 23). Hegel, öncelikle, felsefi olma iddiasındaki bir araştırmanın bulgularının rastlantısallıktan bağımsız olması gerektiği görüşündedir. Dolayısıyla dünya tarihinin felsefi açıklaması da, “halkların somut, tinsel ilkesini, bu ilkenin tarihini göz önünde bulundurur, tek tek durumlarla değil, bütüne yön veren genel bir düşünceyle uğraşır” (Hegel, 2014: 38). Öyleyse, tarihin felsefi irdelemesinde yaptığımız şey, yine somut olay ve olguları kendimize konu edinmek, ancak bunların gelişim sürecini zorunlu kabul ettiğimiz için, onların ardındaki zorunlu ilkeyi ortaya koymaktır.

Eğer dışsal dünyada gerçekleşen değişim süreci gözardı edilmeyecekse, ama öte yandan buradaki başkalaşımın yalnızca rastlantısallığa da mahkûm edilmek

istenmiyorsa, bu sürecin ardındaki tanrısal gücün, hakikatin salt bir Töz yerine bir Özne olarak da kavranması kaçınılmazdır. Hakikatin Özne olarak kavranması, onun kendinde bir çelişki barındırabilmesinin de önünü açar ve Hegel’e göre her şey ancak kapsadığı bu çelişki yoluyla etkin olur. Bu noktada, birbirleriyle karşıt görünen her şeyin er geç karşıtına dönüşmesi, dolayısıyla onların arasında bulunan karşıtlığın saltık bir nitelikte olmayıp onlara birlik vermesi kavranır hale gelir: “(...) gerçekliklerinin yalnızca birbirleri ile bağıntılarından ve böylelikle her birinin kendi kavramında ötekini kapsamamasından oluştuğunu görmek ve buna sarılmak çok önemli bir bilgidir; bu bilgi olmaksızın felsefede gerekte tek bir adım bile atılamaz” (Hegel, 2014b: 333). Böylece, tarihsel olaylardaki devingenliği ortaya çıkmasının dayanağı hakikatin çelişkiyi içermesi ve saltık anlamda çelişkinin hiçlenmesinde bulunur. Bu doğrultuda, Kojeve’den aktarırsak: “Mutlak sadece Töz değil, ama Öznedir de demek, Bütünsellik, Özdeşlikten daha da fazla olarak Olumsuzluğu içerir demektir” (Kojève, 2012: 107)². Daha açık ifade etmeye çalışırsak, saltık ve tanrısal olanı somut varlıklarda ararken, bu somut varlıkların her zaman kendi olumsuzlarını, yani sınırlarını taşıdıklarını göz önünde bulundurmamız gerekir:

“(...) sonluluk yalnızca kendini aşmadır; böylece Sonsuzluğu, kendi başkasını içerir. Benzer şekilde, sonsuzluk, yalnızca sonlunun bir aşılması olarak vardır; böylece özsel olarak kendi ötekisini içerir ve dolayısıyla kendisinde kendi başkasıdır. Sonlu, kendi dışında varolan bir güç olarak sonsuz tarafından ortadan kaldırılmaz; tersine, onun sonsuzluğu kendi kendisini ortadan kaldırışına dayanır” (Hegel, 1969: 145-146).

Hegel’in *Mantık Bilimi*’nde yer alan bu sözleri, kendini Özne olarak ortaya koyan Tin’in hareket etme biçimini de gösterir: “İlkin sonlu vardır, sonra aşılır ve bu olumsuz ya da sonlunun ötesi sonsuzdur, ve ardından bu olumsuzlama yeniden aşılır, böylece yeniden bir sınır, yine bir sonlu baş gösterir. Bu bütün olan, kendisini kapayan

² Kojeve’in buradaki sözleri Hegel’in dizgesiyle bir çelişki barındırmasa da, onun düşüncelerinin Hegel’i doğrudan yansıttığını da söyleyemeyiz. Örneğin, Kojeve, tarihsel sürecin ilerleyişinde asıl aktör olarak köle konumundakileri görme ve Hegel’in dizgesinin, sonunda işçi sınıfının kurtuluşuyla aslı ereğine kavuşacağını imleme eğilimindedir (Kojeve, 2015). Ama Hegel’in tarihin sonuna ilişkin düşünceleri, Kojeve’in değerlendirmesiyle örtüşmekten ziyade, her şeyin er geç karşıtına dönüşeceği ve kendi yok edicisini içerdiği argümanını ortaya koyar ve bunun tarihteki karşılıklarına odaklanır.

harekettir, yeniden başlangıçta oluşturulana varmıştır” (Hegel, 1969: 147). Bu noktada Hegel’in tohum örneğini de anımsayabiliriz:

“Bitki tohumla başlar; ama tohumu aynı zamanda bitkinin tüm yaşamının sonucudur: bitki tohumu meydana getirmek için büyür. Fakat tohumun bireyin başlangıcı ve aynı zamanda sonu olması, çıkış noktası ve sonuç olarak ayrı, yine de aynı olması, bir bireyin ürününün bir başkasını meydana getirmesi yaşamın güçsüzlüğünü gösterir” (Hegel, 2014: 65).

İşte insan varlığında gördüğümüz durum da buna benzer; kişi bakışını kendine çevirip sınırlarını kavrar ve onun ötesine geçmeye çalışır; aştığı sınırlarda kendini ortaya koyar ve kendini ortaya koyduğu yerde, kendini ortadan kaldırır. Ancak ortadan kalktığı yer, aynı zamanda, bir başlangıç noktası oluşturur. Böylece kişiler bir yandan tinin kendini ortaya koyduğu öznelerdir ama öte yandan yalnızca tinin kendi ilerleyişindeki aşılacak basamaklardan ibarettirler.

Öyleyse, tin aynı zamanda devindirici bir gücü de barındırmak için, kendisini sonlu varlıklarda açındırmak ve kendi bilincine bu sonlu varlıklar aracılığıyla varıp yalnızca onlarda varlığa gelmek zorundadır. Bu şekilde “kendini bilen, kendini özne olarak alan tin” ise ancak insan bilinci olabilir (Hegel, 2014: 120). Copleston’un ifadesiyle: “İnsanın Saltığa ilişkin bilgisidir ki Saltığın kendine ilişkin bilgisini oluşturur. Gene de herhangi bir sonlu anlığın Saltığa ilişkin bilgisinin Saltığın kendine ilişkin bilgisi ile özdeş olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü bu bilgi herhangi bir verili sonlu anlığı ya da sonlu anlıklar kümesini aşar” (Copleston, 2010: 28). Bu açıdan, tinin kendine yönelik bilgisi insana özgü bir bilgi olmakla birlikte, tek bir insana ait değildir; dolayısıyla tinin bir bakıma insanın genele ilişkin bilgisini kavranır kılan ilkeyi ifade ettiği söylenebilir. Tin, kendi hakikatinin, saltık olanın bilgisine insan bilinci aracılığıyla varırken, saltık olan aracılığıyla aynı zamanda kendi hakikatinin idrakine kavuşan taraf insandır; insan kendi kendine ilişkin bilincini derinleştirirken, tinin kendisine ilişkin bilincini de geliştirmiş olur. Kendisini irdelemek, “kökenini kendisinde bulan her şeyin bilincini taşımak” insan bilincinde somut varlığa kavuşan tine özgüdür ve tinin en özsel yanı bu düşünme edimidir (Hegel, 1994: 13). Öyleyse, özne olarak tinin eyleminin ilkesi de, bu düşünme ediminde bulunacaktır.

Bu doğrultuda, saltık olanın, tin haline gelebilmesi, insan aracılığıyla kendi bilincine varmasıyla mümkün olur; kendisini kendisine nesne edinerek bilmeye çalışan, tin olarak insan bilincidir. Tin, insan aracılığıyla kendi mahiyetinin bilincine vardıkça, “kendi merkezine yaklaştıkça”, kendi özgürlüğünü daha kusursuz kılmaya çalışır (Hegel, 2014: 62). Dolayısıyla tinin deviniminde gördüğümüz döngüsellik, aynı zamanda bir ilerleme barındırır. Düşünmenin ortaya çıkması, Saltık olanın kendine özdeş döngüsellliğini tanımaz, onun başka başka çehrelere bürünmesine yol açar³. Hegel’in betimlemesi şöyledir:

“Ağaç hep kalır, filizlenir, yapraklanır, çiçek açar, meyve verir ve daima yeniden başlar. (...) Doğadaki yeniden canlanma yalnızca aynı şeyin yinelenmesidir: hep aynı döngüyle gelen sıkıcı bir tarih. Güneşin altında yeni bir şey yoktur. Ama tinin güneşiyle iş değişir. Onun gidişi, devinişi bir kendini yineleme değildir; tersine, tinin daima başka başka biçimlere girmesiyle değişen görünüşü özünde ilerlemedir” (Hegel, 2014: 77).

Tinin tarihte kendisini açıkladığı, genellik taşıyan somut birey, Hegel’e göre, halk tinidir. Halklar ise, kendi içlerinden çıkmış büyük kişiler tarafından, “genel tine” uygun olarak yönetilirler. Dolayısıyla, tinin açıklandığı birey, hiçbir bağlanımı olmayan bir varlık değil, halk tinini somutlaştıran, bu tinin gerektirdiği eylemleri gerçekleştiren bireydir; onlar, genel usula çatışan hiçbir istek ve tutkuya sahip olamazlar. Hegel’in ifadesiyle: “Tözselin önünde bireyler yiter: tözsel, kendi ereklere için gereksindiği bireyleri kendi bulur. Bireyler tarihte olması gereken olayın olmasını hiçbir zaman engellemezler” (Hegel, 2014: 67). Bu durumda, tarihsel olayların zorunlu bir şekilde ortaya çıkması ve tinin özgürlüğe ilerleyişinde bu ilerlemeyi insana özgü keyfiliğin neden olabileceği rastlantısallıktan bağımsız tutması söz konusudur. Bu bağımsızlığın temel nedeni ise, tarihteki devindirici gücün aslında akıl, insan aklı olmasıdır: “Hegel’in bununla söylemek istediği, tarihte olup biten her şeyin insan istenciyle olup bittiğidir, çünkü tarihsel süreç insan eylemlerinden oluşur; insan istenci

³ Konuyla ilgili olarak, Kojeve’in şu ifadelerini aktarabiliriz: “(...) sonsuz varlık, kendisiyle ebediyen özdeştir ve zorunlu olarak “doğal” ve verilmiş-statik-Varlıktır ve yaratılmış ya da yaratıcı “dinamik” varlık ve üstelik tarihsel ya da tinsel varlık ise, zaman içinde zorunlu olarak sınırlıdır, yani özne ölümlüdür” (2012: 113).

ise, insanın eylemde dışsal olarak kendini dile getiren düşüncesidir” (Collingwood, 2017: 151).

Yine de bu demek değildir ki, insanlar dışsal bir istenç tarafından yönetilirler; onları sürükleyen tutkular, yine kendilerinden kaynaklanarak genele özgü olanı gerçekleştirir. Hegel’den aktaracak olursak: “Tek başlarına bırakıldıklarında insanlar genel hak karşısında kendi tikel amaçlarının savaşımlarını sonuna kadar verirler: Davranışları özgürdür. Ama bununla genel taban, tözsel şey, yani hak, parlaklığını yitirmiş olmaz” (2014: 91). Tin, bireylerin tutku ve isteklerini, kendi ortaya koyduklarından yola çıkarak kendi bilincine erişmek için araç olarak kullanır. Hegel’in düşüncesinde akıl tümel olanla tutku ve istekler ise tikel olanla bağdaştırılıyor görünse de; burada söz konusu edilen bağ, tanrısal ve insansal arasındaki bağ değildir; akıl sahibi olan varlık tutku sahibi insanın kendisidir. Yani, Hegel’e göre, akıl sahibi tanrı ile insan arasındaki ilişki; “Tanrı ya da akıllı doğa ile tutkulu insan arasındaki ilişki değil, insan akli ile insan tutkusu arasındaki ilişkidir” (Collingwood, 2017: 152). Bu bakımdan, dünya tininin taşıyıcıları olan bireyler, bir yandan salt kendi tutkularıyla hareket eder görünse de, diğer yandan aklın gerektirdiğini yapar. Onlar bir yandan tinin tecellisi durumundayken, öte yandan tinin özgürlüğe giden yolunda yalnızca birer araçlardır⁴.

Tinin kendisine araç kıldığı, dünya tarihinin öncü bireyleri, kendi içlerinde doğru zamanının geldiğinden emin oldukları eylemi gerçekleştirir ve ellerinden bunu gerçekleştirmekten başka bir şey gelmez. İlk bakışta keyfi bir tutkunun ardından sürükleniyor görünseler de, onlara eylemlerini dayatan tutkuları yalnızca genelden kaynaklanır (Hegel, 2014: 108). Tutkunun kendisi olmaksızın, ardında bireysel bir doyuma ulaşmak düşünülmez, kişileri eyleme geçirmek olanaklı değildir. Ödevin buyurduğunu tiksinti ile yapmamaları⁵, ve eylemleri aracılığıyla doyuma ulaşmaları büyük kişileri alçaltmaz (Hegel, 2013: 152). Bu nedenle, salt bu tutkulara bakıp, onların sahiplerini mahkum ederek, bu kişileri özsel niteliklerini edindikleri şeyden yalıtmaya

⁴ Bu bağlamda, *A, aynı zamanda A olmayandır* düşüncesini anımsayabiliriz.

⁵ Hegel, bu ifadeyi Schiller’den alıntılanmıştır (bkz. Hegel, 2013).

çalışarak bir çeşit ahlak bekçiliğine soyunmak, Hegel tarafından kesin bir dille eleştirilir: “Bu ayrımı yapanlar ruhbilimin çokbilmişleridir: böylece tutkuyu hırsla bir tutup o insanların ahlakına gölge düşürürler, eylemlerinin sonuçlarını erekleriymiş gibi gösterip eylemlerini de bu ereklerin araçları olarak aşağılarlar, yalnızca üne kavuşmak, elde etmek için eylemde bulduklarını söylerler” (Hegel, 2014: 109). Anlaşılacağı üzere, burada karşılaştığımız, yine yalnızca gelip geçici olanı görebilmekle sınırlı odağa sahip bir optiktir. Bu optik, bakışını çevirdiği yerdeki eylemleri önemsizleştirir, onları ortaya koyanları da küçültür. Hegel’in ifadesiyle: “Bir uşak için kahraman yoktur (...) o kişi kahraman olmadığı için değil, fakat öteki uşak olduğu için. (...) Uşak için kahraman yoktur: dünya için, gerçeklik ve tarih için vardır kahraman” (Hegel, 2014: 110). Öyleyse, halkların tininde kendini açığa seren tin, özne olarak varlığını bu halkları içsel tutkularıyla devindiren kahramanlarda gösterir. Şimdi bu devinimi irdelemeye çalışalım.

Tinin somut bir görünüm kazandığı halk, henüz kendini savunma ve içsel idealini gerçekleştirme isteğiyle varolur. Ancak, kendisini güvenceye alıp durgunlaşmaya başladığında, tin de o halktan uzaklaşmaya başlar. Çünkü bu halkın üyeleri, alışmaya başladıkları rahatlığa kendilerini kaptırır ve düşünsel devinimlerini budayacak şekilde, yalnızca çıkarlarının, hayvansal dürtülerinin peşine takılma eğilimine girer. Sonunda, bencillik ve haz yaşamı, halkın üst kademelerinde de egemen olur ve onlar, salt bu alışılan rahatlığın sürdürülmesi adına başka devletlerin güdümüne girmeye çabalar. Bu evrede, “(...) ilgi noktası bundan böyle bu devletlerin yazgıları değil, ama evrensel bozulmanın ortasında ayağa kalkan ve kendilerini soylu bir yolda anavatanlarına adayan büyük bireylerdir; bunlar büyük trajik karakterler olarak görünürler” (Hegel, 2006: 206-207). Ancak tarihin bu büyük bireyleri, yine de ne bozulmayı sona erdirebilir ne de yurtlarında özgürlüğü kalıcı kılabilir; onlar kendi adlarını bile temize çıkarmayı başaramaz. Bir bakıma, tin, onların tutkularını, kendi deviniminde araç olarak kullanır ve sonunda onları bir köşeye fırlatır⁶.

⁶ “Dingin bir doyuma ulaşmış degillerdir; bütün yaşamları emek ve zahmet, bütün doğaları yalnızca tutkuları olmuştur. Eğer ereklerine erişmişlerse, çekirdeğin boş kabuğu gibi düşüp gitmişlerdir. İskender gibi, erken ölürlür; Sezar gibi, öldürülürler; Napoleon gibi, St. Helena’ya sürülürler” (Hegel, 2006: 30).

Bu bağlamda, durgunlukla birlikte bozulmanın da baş gösterdiği, tinin ise sürekli devinim içinde bulunarak kendisini bozulmadan bağışık kıldığını söyleyebiliriz. Çünkü pasifizme geçmiş bir halkın üyeleri, artık varoluş kaygısından kurtulmuş ve kendi içgüdüsel arzularının giderilmesiyle ilgilenir olmuştur; onların dayandığı devlet de yalnızca tecimsel bir kuruluşa indirgenmiştir. Durgunluktan kaynaklanan yozlaşma dönemleri, savaşlar aracılığıyla kesintiye uğrar ve Hegel’e göre, bu savaşlar halkların ahlaksal üstünlüklerini sürdürmelerine olanak sağlar. Hegel’den aktarırsak:

“Bu tıpkı, rüzgârın hareketinin, göllerin suyunu kokuşmaktan korumasına benzer. Böyle olmasa, uzun süreli bir dinginlik, bu göllerin kokuşmasına yol açacaktır ve bu da, tıpkı, uzun süreli bir barışın ve de daha kötüsü, ebedi bir barışın, halkları kokuşmaya mahkum edebilmesine benzer, -çünkü doğası (ki Eylemdir) dolayısıyla (...) olumsuz- ya da-olumsuzlayıcı olanın, olumsuz-ya da-olumsuzlayıcı olarak kalması ve sabit-ve-oturmuş bir şey haline gelmemesi gerekir” (Akt. Kojève, 2012:141).

Savaşta karşıt güçler çarpışır, ancak ne olursa olsun, kazanan tindir, genel ussallıktır: “(...) savaştan, özeline yenilgisinden genel doğar. Genele bir zarar gelmez. Karşıtların arasındaki savaşa katılan, tehlikeye atılan, genel ide değildir: o saldırıya uğramadan, zarar görmeden arka planda kalır, yıpransınlar diye özel tutkuları cepheye yollar” (Hegel, 2014: 112). Buradan şu sonuca varabiliriz ki, tin varlığını tek bir halkta sürdürmez, o sonlular arasında geçiş yapar ve sürekli öte yandaki sonluya, yengiye ulaşan halka bulaşır. Tinin ilerlemesine öncülük etme görevi de, böylece sürekli ayrı ayrı halklar tarafından yerine getirilir. Hegel’in ifadesiyle: “(...) halk-tininde daha ileri, daha yüksek belirleniş, yani olumsuzlama, o zamana kadarki varlığının bozulması olarak ortaya çıkarsa da, bu olumsuzlamanın bir de olumlu bir yanı vardır, bu da yeni bir halktır. Bir halk birçok basamaktan geçemez, dünya-tarihinde iki kez yeni bir dönemi başlatamaz” (Hegel, 2014: 187). Bu doğrultuda, tinin ereğini yerine getirirken verilmiş olan kurbanlar önemini yitirir.

Tinin ereğini anımsadığımızda, o, kendi bilincine varma ve kendini özgürleştirme ereği taşır. Ayrıca, tinin özne olduğunu akılda tutarsak, bilince varan ve özgürleşenin, tinin kendini serimlediği özneler olacağı açıklık kazanacaktır. Tin bu nihai ereğine ancak tüm özneleri özgürleştirerek kavuşur. Peki bu nasıl bir özgürlüktür? Kuşkusuz ki,

özgürlük ile burada kastedilen, herkesin dilediğince davranabilmesine olanak tanıyan, belirlenimsiz bir serbestlik durumu değildir. Hegel’e göre, olumlu anlamıyla özgürlükten, ancak “hak, törellik, devlet” gibi somut bir belirlenim altındayken söz edilebilir: “Özgürlük yalnız bunlarla özgürlük olur. Tek kişinin keyfi davranışları özgürlük değildir” (2014: 118). Benzer yöndeki ifadeleri, *Estetik Üzerine Dersler*’de de buluruz: “Hakiki bağımsızlık, yalnızca, bireysellik ile tümelliğin birliğinden ve birbirine nüfuz etmesinden ibarettir. Tümel olan, yalnızca bireysel olan aracılığıyla somut gerçeklik kazanır; bireysel ve tikel özne de kendi edimsel varlığının sarsılmaz temelini ve halis içeriğini ancak tümel olanda bulur” (Hegel, 1994: 179). Öyleyse söyleyebiliriz ki, özgürlük, ancak tümellik kazandığında edimsel hale gelir; bu tümellik ise tikel bireylerin kabulü ile somutlaşır. Dolayısıyla, buna göre, ancak ussal olanı yasa olarak tanıyıp kendi özümüzle bir tuttuğumuz ölçüde özgür oluruz. Hegel’den aktarırsak: “Yalnızca yasaya boyun eğen istenç özgürdür: Önünde boyun eğdiği şey kendisi olduğu, kendisinde kaldığı ve böylece özgür olduğu için. Devlet ya da anavatan, vatandaşları yasalara boyun eğdirerek onların öznel istençlerinden bir varoluş ortaklığı meydana getirdiği ölçüde, özgürlük ve zorunluluk karşıtlığı ortadan kalkar” (Hegel, 2014: 122). Bu noktada, bir özne olarak Tin’in, ilerlediği son uğrakta, bireysel istençleri genel usla uyumlu, somut bir yasaya bağlayarak özgürlüğe vardığını görebiliriz. Böylece, bilinçli insan varlığına bağlı olmaktan kaynaklanabilecek rastlantısallık bertaraf edilmiş olur ve hakikat kendisini ortaya koyduğu şekliyle bilinir hale gelir.

Bu noktada, Hegel’in yanılığa düşmemek adına bilgiyi ve saltık olanı birbirlerinden koparma eğilimindeki kişilere yönelik eleştirisini anımsamamız yararlı olacaktır. Hegel’e göre, bu kişiler, bilgiyi saltığa nüfuz etme gücünden yoksun görür ama yine de reel dünyada ona geçerlilik hakkı tanır; “(...) böylece, Saltığın dışında hiç kuşkusuz gerçekliğin de dışında olan bilginin gene de gerçek olduğunu varsayar, -bir varsayım ki, kendisine yanılığın korkusu diyen şeyin kendisini daha çok gerçeklik korkusu olarak açığa sermesini sağlar” (Hegel, 2004: 67). Öyleyse, tutarlılık taşıyan asıl girişim, tanrısal olanın izini tüm somut belirlenimlerde görmek olacaktır. Bu iz, bulunduğu yeri ussallığın ışığıyla aydınlatır ve ona kusursuz bir görünüm kazandırır.

Tanrısalın izini görebilmek ise derinlik gerektirir; tersi yöndeki eğilim, hakiki, tinsel, ussal olanı sürekli yadsıyarak yalnızca kötülükleri görme eğilimi ise, “(...) en büyük yüzeysellik belirtisidir” (Hegel, 2014: 84). Çünkü, Hegel’e göre; “Kusur bulmaktan, kusur bularak kendisinin daha iyi bildiği, amacının daha iyi olduğu izlenimi yaratmaktan daha kolay bir şey yoktur. Genel usu hiçe sayarak ve yalnız tikeli ve ondaki eksikliği göz önünde bulundurarak böyle öznel bir biçimde kusur bulmak kolaydır” (2014: 84). Bu noktada söylenebilir ki, yalnızca kusur bulma eğiliminde olan kişilerin olayların ardındaki düşünceyi kavrayıp açığa kavuşturma niyeti yoktur, çünkü onların ufku en iyi ihtimalle kendi konumlarının haklılığını öne sürmek ve yücelik taşıyanı yadsıyarak kendi sıradanlıklarını bertaraf etmekle sınırlıdır. Ayrıca, tikel olanda çakılı kalmaya eğilimli böyle bir düşünce biçimi, sonunda gerçekliğin kendisini görelilik kılıma ve böylelikle hakikati yadsımaya varacaktır. Hegel’in ifadesiyle: “(...) o sözde felsefecilik gerçekliğin bilgisinin aptalca bir araştırma olduğunu bildirirken, tıpkı Roma İmparatorunun despotizminin soyluluğu ve köleliği, erdemi ve erdemsizliği, onuru ve onursuzluğu, bilgiyi ve bilgisizliği eşitlemiş olması gibi, tüm düşünceleri ve tüm içeriği aynı düzeye indirmiştir (...)” (2013: 21). Bir bakıma, herkes hakikat üzerine söylev çekmek ve düşüncelerinin haklılığını iddia etmek konusunda eşitlenir; ancak bununla birlikte elde hakikate ilişkin hiçbir şey kalmaz, tikel olana odaklanmış her düşüncede haklılık görmek olgudaki hakikatin yadsınmasına varır. Bu yadsıma işlemi tarihe uyarlandığında yaşananlara yas tutma ya da geçmişle övünme eylemlerine açık kapı bırakır.

Derin düşünce, ele aldığı hiçbir konuya kınamak ya da yas tutmak için yaklaşamaz; onların bütünleşik olduğu tümel yanı, genel usu kavramaya çalışır. Tarihe bu düşünce ile baktığımızda, orada yalnızca kurbanların değiştiği bir mezbahayı değil, tinin süregelen kendi içsel amacına ilerleyişini görürüz. Hegel’in ifadesiyle; “Felsefenin işi yalnızca kendini Dünya Tarihinde yansıtan İdeanın parıltısı iledir. Felsefe dolaysız tutkuların edimsellikteki bıkkınlık verici devimlerinden geriye irdelemenin dinginliğine çekilir; ilgisi kendini edimselleştiren İdeanın hiç kuşkusuz yalnızca Özgürlük bilinci olarak varolan Özgürlük İdeasının gelişim sürecini bilmektir” (Hegel, 2006: 332).

Ancak, tarihe tinin kendi gelişim süreci olarak bakmadır ki, yalnızca tarihin yıkıntılarında yokolanlara bir anlam kazandırmaz, aynı zamanda olguda tecelli etmiş olan Tanrı’yı da gerçek aklanışına kavuşturur.

Sonuç

Tarihsel süreci kavramaya çalışmak, bu sürecin ardında bir usallık bulmayı da gerektirecektir. Bu öyle bir gerekliliktir ki, hem olayların akışı içinde yitip gidenleri sonunda hiçliğe gömülmeğe bağışık kılar, hem de insanı içinde yer aldığı bağlamla uzlaştırır ve tek başına edilginliğe gömülmeğe kurtarır. Bu bakımdan, çalışmamızda irdedeğimiz Hegel’in tarih kavrayışında bu usallık, tarihsel süreçte kendi bilincine varan Özne olarak tin kavrayışı aracılığıyla serimlenir. Özne olarak tin düşüncesi, hem tarihte yaşanmış ve yaşamakta olan değişimlerle uyumsuzluk göstermez hem de onları bir ilke altında toplar. Bunun yanında, öznenin hakikati ereğinde arandığına göre, tinin hakikati de özne olarak ortaya koyduklarında, yani tarihsel süreçte ortaya çıkmış somut belirlenimlerdedir. Böylece, Hegel’in düşüncesinin ana izleklerinden biri belirginlik kazanır: tanrısal, tinsel, ussal olan ancak somut varlıklarda kavranabilir.

Dolayısıyla, tarihin somut olaylarına ve onda ortaya çıkmış somut varlıklara derinlemesine bakıldığında da onların ardındaki tinsel yan idrak edilip zorunlu ilke açığa çıkarılabilir. Bu bağlamda, Hegel’in sonlu ve sonsuz ilişkisi üzerine savları, bize yardımcı olacaktır. Asıl biçimiyle sonsuz olan, sonlu olanın dışında yer almaz; o ancak sonlu olanlar üzerinden –sürekli olarak- devinerek varlığa gelir. Daha açık kılmaya çalışırsak, sonlu varlıklar, kendi sınırlarıyla, sınırları ise gönderimde bulunduğu öte yanlarıyla vardır. Sonluların yazgısı, kendilerini ortaya koydukları anda yitmektir, ancak yittikleri sırada başka bir sonlu varlığa geçiş yapmışlardır. İşte tin, sürekli bu geçiş edimini gerçekleştirir. Bu düşüncüyü tarihe uyarladığımızda da, tinin tarihte kendisini gösterdiği somut varlıklar halklardır ve özellikle de bu halkları kendi buyruğuna almış olan somut bireylerdir. Halkın bu büyük bireyleri, somut kişiler oldukları için, kendi tutkuları uyarınca davranır ama onların tutkuları tinsel ve ussal olanla uyum içindedir. Dolayısıyla salt bu tutkulara bakıp tarihin büyük kişilerini yargılamak ancak “uşak”ların

yalnızca tikeli görmeye eğilimli optiğine özgüdür ve sonunda bizi getireceği yer, her şeyin anlamsızlık içinde yittiği bir usdışılıklar yığını olur. Bu bireyler, halklarının ve içinde yaşadıkları çağın gereksindiğini içlerinde duyar ve bunu yasa haline getirirler. İşte, bu yasa, kendi bilincine vararak özgürleşmeye doğru ilerleyen tinin kendisini ortaya koyduğu somut belirlenimdir. Ancak burada tikel ve tümelin birliği sağlanır ve özgürlüğe de ancak ussallıktan kaynaklanmış bu yasaları içselleştirmekle ulaşılır. Yine de belirtmek gerekir ki, kendi tinsel ilkesini bulup yasa haline getirmiş toplum, sürekli bir dinginliğe kavuşmaz; savaşımın ardından gelen rahatlama anı onları yalnızca hayvansal güdülerine yönelmeye, yozlaşmaya götürür ve kaçınılmaz olarak yeni bir savaşla ortadan kalkarlar. Tin ise her zaman savaşımı veren ve kazanan tarafta yer alır. Tinin tarih sahnesinde belirlediği, sonlu varlıklar arasındaki geçiş edimi, işte bu şekilde gerçekleşir.

Tinin her geçiş yaptığı halkta ortaya çıkarmış olduğu yasa, özgürlüğe doğru bir ilerleme barındırır. Dolayısıyla, tarihte yitip gitmiş halklar ya da bireyler için yas tutmak, bu ilkeyi gözden kaçırmamanın bir sonucudur. Derin düşünce ise, ancak tümel olanın izini sürme ereği taşır; onun ağıtla, övünçle ya da yergiyle hiçbir işi olamaz. Tarihe yalnızca yerilecek ya da avuntu bulunacak bir anlatılar toplamı olarak baktığımızda, kendi ötemizde hiçbir şey görememeye başlarız. Bakışımızı kendimizin ya da yakınlarımızın talihinden daha öteye çeviremediğimizde ise, artık görülmeye değer hiçbir şey bulamayız. Bu bakımdan tinsel olanı kavrama ve açığa çıkarma ayrıcalığına ancak kendilerinin de bu sürekli geçişte yalnızca birer basamak olduğunun ayırıcılığında olanlar sahiptir ve ancak onlar tarihteki olaylara ussallık çerçevesinde bir haklılık, dolayısıyla bir anlam kazandırabilir.

Bununla birlikte başlangıçtaki ayırımımıza dönerek ekleyebiliriz ki, insanın tanıklık ettiği olguları suçlayarak yargılama ya da ardındaki akli açığa çıkarma eğilimi de, insanın yalnızca tinsel bir yan taşımayıp böyle bir araç olmasıyla ilişki içindedir. Sonunda insan yine kendini rahatlatacak seçeneği benimser ve olguları kendi varoluşunun gerektirdiği şekilde değerlendirir. Hegel’in değerlendirme biçimi, bizi olguda gerçekleşeni olumlamaya daha yetkili kılıyor gözükse de, yine de değerlendirme

biçimlerinden biridir ve insan bunlardan hangisine yatkınsa o biçimi seçecektir. Önemi koruyan konu ise, hangi düşünce bağlamında olursa olsun, tikelde tümeli görme yöneliminin gerçek bir olumlama için özsel bir bileşen olduğudur.

KAYNAKÇA

- COLLINGWOOD, R.G. (2017). *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Doğu Batı.
- COPELSTON, F. (2010). *Hegel*, çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- HEGEL, G.W.F. (1969). *Science of Logic*, trans. by A. Miller, New York: Humanity Books.
- HEGEL, G.W.F. (1994). *Estetik*, çev. T. Altuğ, H.Hünler, İstanbul: Payel Yayınları.
- HEGEL, G.W.F. (2004). *Tinin Görüngübilimi*, çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- HEGEL, G.W.F. (2006). *Tarih Felsefesi*, çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- HEGEL, G.W.F. (2013). *Anahatlarda Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim*, çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- HEGEL, G.W.F. (2014). *Tarihte Akıl*, çev. Ö. Sözer, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- HEGEL, G.W.F. (2014b). *Mantık Bilimi*, çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- KOJÉVE, A. (2015). *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. S. Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Makale Geliş | Received: 24.06.2020
Makale Kabul | Accepted: 08.07.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2020
DOI: 10.20981/kaygi.788616

Melike MOLACI

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, Konya, TR
Necmettin Erbakan University, Faculty of Social Sciences and Humanities, Department of Philosophy, Konya, TR
ORCID: 0000-0002-8128-7706
melikemolaci@gmail.com

Stoa Felsefesinde Alegorik Yorum

Öz

Hermeneutik tarihinde alegori ile düzenlam arasında daima mevcut olan çekişme, kutsal metinlerin yorumlanmasına ilişkin tartışmalardan çok önce, felsefenin doğumunun müjdelendiği zamanlarda ortaya çıkar. Kadim filozofların şiire ve şairlere olan tutumunda; bilgi türleri ile varlık kategorilerinin oluşturulmasında; ahlaki, toplumsal ve siyasi kaygıların gerisinde hep var olan bu çekişme, geleneksel felsefeye özgü ikiliklerden sadece biridir. Düzenlamanın bazen diyalektik bazen de apodeiktik akıl yürütmelerle olan ortaklığına karşı sanatın yanı başında duran alegorik yorum, felsefe tarihi boyunca pek çok filozofun düşüncelerini aktarırken kullandığı bir araç olmuştur. Bu çalışmada alegorik yoruma felsefelerinde özel bir yer ayıran, alegorilere ve metaforlara olan yaklaşımlarıyla hermeneutik tarihinde önemli bir yer işgal eden Stoacılar ele alınmaktadır. Hem ait oldukları geleneği hem de kendi öğretilerini temellendirmek üzere mitosları nesne edinen ve onlarda içerilen muammalara rasyonel açıklamalar getiren Stoacıların alegorileri nasıl yorumladıkları ise Stoa felsefesinde alegorik yorumun işlevi ve kapsamı bağlamında değerlendirilmektedir. Böylece yorum tarihinde özel bir yere sahip olan Stoacılığın bu konumu nasıl edinmiş olabileceğine ve ardıllarına bıraktığı mirasın ne ölçüde korunduğuna dair bir sonuca varmak olanaklı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Stoacılık, Hermeneutik, Mitos, Alegori, Alegorik Yorum.

Allegorical Exegesis in Stoic Philosophy

Abstract

In the history of hermeneutics, the controversy that has always existed between allegory and literal occurs when the birth of philosophy is heralded, long before the discussions about the exegesis of scriptures. This controversy, which always lies behind moral, social and political concerns, in the attitude of the ancient philosophers towards poetry and poets, in the creation of the categories of being and the kinds of knowledge, is just one of the philosophical dualities pertaining to traditional philosophy. The allegorical exegesis which takes art's side against the partnership of the literal with dialectical, and sometimes apodeictic reasoning has been a tool used by many philosophers to convey their thoughts throughout the history of philosophy. This study focuses on Stoics, who give particular importance to allegorical exegesis in their philosophy and occupy an important place in hermeneutics history with their approach to allegories and metaphors. Stoics take myths as objects to found both the tradition they belong to and their teachings and give rational explanations for the enigmas contained in them. The way Stoics interpret allegories is evaluated in the context and function of allegorical exegesis in Stoic philosophy. Thus, it will be possible to come to a conclusion about how Stoicism, which has a special place in the history of exegesis, could have acquired this position and to what extent the heritage left to its successors was preserved.

Keywords: Stoicism, Hermeneutics, Mythos, Allegory, Allegorical Exegesis.

Giriş

Hermeneutik tarihinde alegori ile düzanlam arasında var olan gerilim ve çatallaşma, felsefe ile şiir, diyalektik ile retorik, kategori ile metafor arasındaki çetrefilli ilişkilerin bir uzantısıdır. Kadim metinlerin yazarları için hakikatin ifşası, okurlar için ise muammanın icrası olan alegori ve metafor, kaynağını antik şiirde bulsa ve bunlar hatiplerin söylevlerinin asli unsurları olsa da, bu metinler onlarda daha derin anlamlar gören filozoflar tarafından yazarın asli niyetini gözler önüne seren gizli kapaklı (*hyponoia*) sözler (Platon 2017: 378d) ya da semboller (*symbolon*) (Arnim 1964: II.908; 911) olarak düşünülmüştür. Şairin sıradan okuyucuya değil de aslında küçük bir azınlığa hitap ederken kullandığı gizleme teknikleri, filozoflar için şiirin hakikatine ulaşmada çözülmesi gereken bulmacalara karşılık gelirler. Gerek metaforlar gerekse onlardan örülmüş alegoriler söz konusu olduğunda, bazı filozoflar için bu süsleme sanatları düz anlamın olanaksızlığını gösterir ve hakikatin ancak sanatla dile gelebilir olduğuna işaret eder. Dolayısıyla filozofun hakikati temellendirmek ve ifade edilmiş olanı yorumlamak için kullandığı metafor ve alegori, söylevlerdeki ve şiirlerdeki kullanımından ziyade felsefe metinlerindeki işleviyle önem arz eder.

Aristoteles'te anlamın başka bir ada aktarılması olarak tanımlanan metafor, bir sözcüğün alışılmış anlamının dışında başka bir anlam ile açıklanması olarak düşünülür ve analogiyle birlikte anılır (Aristoteles 2012: 1457b). M. Ö. 1. yy'dan önce herhangi bir metinde geçmeyen ‘alegori’¹ sözcüğüyle ilgili olarak Cicero, “metaforların sürekli akışında tamamıyla farklı bir konuşma türünün ortaya çıktığını ve Yunanların buna alegori dediklerini” belirtir (Cicero 1939: 93). M. S. 1. yy'ın Stoacı yorumcusu Herakleitos ise *Homerosçu Problemler*'de her tür sembolik ifadeyi alegori çerçevesinde düşünür ve alegorinin “başka bir şeyi söylemek” anlamına gelen etimolojik çözümlemesini yapar:

¹ Alegorinin ve metaforun antik metinlerde ortaya çıktığı bağlamlar ve anlamlar için ayrıca bkz.: (Boys-Stones 2003: 1-5).

“Bu noktada alegoriye dair az da olsa teknik bir açıklama (*tekhnoloēsa*) yapmak kaçınılmaz gibi görünmektedir. Doğrunun (*etymos*) ifadesi şeklinde ortaya çıkan sözcüğün kendisi, anlamını açığa çıkarmaktadır. Çünkü bir şeyi söylerken (*agoreuōn*) söylediğinden başka bir şeyi (*alla*) ifade etmeye çalışan mecaz (*tropos*), alegori ismini tam da buradan alır” (Heraclitus 2005: 5.1-2).

Antik felsefede başta Herakleitos ve Platon olmak üzere pek çok filozof, düşüncelerini dile getirirken alegori ve metafordan yararlanmıştır. Yorumlama söz konusu olduğunda ise bunun ilk örneklerine Anaksimandros, Pherekydes, Empedokles, Anaksagoras, Demokritos, Metrodoros ve Phythagoracçılarda rastlanır (Zeller 1870: 335). Tarihçi Favorinus’un aktardığına göre Homeros’un şiirlerinde ana konunun erdem ve adalet olduğunu ilk gösteren Anaksagoras’tır ve bu görüşü Metrodoros da savunmuştur (Laertios 2015: II.11). Yine Athena’nın isimlerinden biri olan “*tritogeneia*”yı bilgeliğin üç hali ile bir arada ilk kez düşünen Demokritos olmuştur (Diels&Kranz 1974: 68 B2). Fakat yine de bu filozofların mitoslara olan yaklaşımı sistemli bir yorumlama değildir ve alegorik yorumun alışıldık kullanımına bir hayli uzaktır; onlar genellikle mitoslarda doğaya dair bir açıklama bulmak ve doğal olayları bunlardan hareketle anlamlandırmak isterler. Alegorileri ahlaki açıdan yorumlamaları beklenen Hippias, Prodikos ve Protogoras gibi Sofistler bile Platon’a göre etimolojiyle ilgilenmenin ötesine geçmemiş (Platon 2000: 384b) ve mitolojik yaratıkları yorumladıkları eserlerinde, bitmek tükenmez açıklamaları ile başarısızlığa mahkûm olmuşlardır. Nitekim Platon’a göre bu tarz kaba bilgilere (*agroikō*) yani geleneğe dayanarak yapılmaya çalışılan açıklamalar, çok zaman alır ve kişinin kendini tanımazken kendine yabancı olan şeyleri araştırması ise gülünçtür (Platon 2019: 229d-e).

Geleneğe olan eleştirisini *İon*’da da sürdüren Platon, yorumlama (*hermēneuin*) fillini, insanlar için bir tür bilmece olan, herhangi bir doğruluk değeri taşımayan ve düzenlamı aşan tanrı sözlerini yorumlayan şairleri tanımlarken kullanır ve şiiri tanrının tercümanı olan şairlerin esrimeleri (*mania*) olarak düşünür (Platon 1997: 535a). Eserlerinde şiire ve şairlere olan tutumu hayli tartışmalı olan Platon’un, düşüncelerini aktarırken alegorilere başvurduğu dikkate alınırsa, şairin değil ama filozofun aracı

olarak alegoriyi önemsemediği söylenebilir. Fakat bu durum alegorinin hatibi ile muhatabı arasındaki ilişkiyi silikleştirir ve Platon’un antik şiirlerin alegorik yorumuna dair düşüncelerindeki karanlığı aydınlatmaz. Bu hususta ifade edilebilecek yegâne şey, belki de ardılına nazaran Platon’un alegorik yorumuna dair tutumunun daha ılımlı olduğudur.² Alegoriye oldukça mesafeli olan Aristoteles, fiilin isimleşmiş hali üzerine dilbilgisi kitabını andıran bir eser yazar (*Peri Hermeneias*) ve yorumlamayı büsbütün düzanlamıyla ele almış görünür (Yıldırım 2018: 172-3). *Metafizik*’te ise en uzak atalardan kalan ve bir efsane şeklinde daha sonraki kuşaklara aktarılmış olan geleneğin, yalnızca ilk tözleri tanrılarla bir tutan betimlemelerinin kabul edilebileceğini ifade eden Aristoteles, bunun dışında kalan bütün unsurların kitleleri ikna etmek ile yasalar ve kamu yararına hizmet etmek üzere uydurduklarını düşünür (Aristoteles 1996: 1074b). Bu haliyle antik şiirde ve mitoslarda bulunan mecazları, fiziğin ve metafiziğin hizmetine sunmuş görünen Aristoteles, yorumu düzanlamıyla ele almadığında dahi, metaforların ötesine geçmez ve alegorik yorum pratiği ile olan mesafesini korur.

Yorum tarihinde ortaya çıkan belki de bu ilk yol ayrımı, Helenistik dönem ile birlikte önemli bir uğrağın alegori, sembolizm, dil ve retorik üzerine olan çalışmalarıyla belirli bir güzergâhta ilerler. Fizik, mantık ve etiğe dair teorilerini desteklemek ve onları anlaşılır kılmak üzere antik mirasa dair şerhleriyle karşılaştırmalı mitolojinin ve alegorik yorumun belki de en kapsamlı örneklerini sergilemiş olan Stoacılar, hermeneutik tarihinde önemli bir “kırılma anı”nı başlatırlar.³ Zira Stoacılar alegori hususunda öncelleriyle benzer bir inancı tam olarak paylaşmazlar. Antik filozofların iki uçlu bir alet olarak düşündükleri alegori, bir yandan antik şairleri bilgelikleri nedeniyle

² Platon’un alegorik yorumuna dair tutumunun daha ılımlı olduğu iddiası nisbi bir iddiadır. Aristoteles ile kıyaslandığında Platon’un alegorileri, mitosları ve analogileri daha sık kullandığı görülür. Bununla birlikte başta *Devlet* olmak üzere muhtelif eserlerinde Platon, şiiri, felsefi bilgiden aşağı türde bir bilgi sunduğu gerekçesiyle eleştirir ve şairleri dini, ahlaki ve siyasi gerekçelerle ideal devletinde barındırmak istemez (Platon 2017: 377c-394e; 599a-605c).

³ Stoacı alegorik yorumun bir “kırılma anı” olarak düşünülmesi, hermeneutik tarihinde alegorinin mucidinin Stoacılar değil, Stoacı pratiğin Kinik kökenleri olduğunu belirtmek içindir. Özellikle mitleri doğal olayların açıklanması yerine ahlaki açıdan yorumlayan *Kinik okul*, Stoacılar için pek çok konuda olduğu gibi yorumlama bakımından da örnek oluşturur. Bununla birlikte Kinikler’in fiziğe ve mantığa olan mesafeleri, Stoacı alegorinin Kinik kökenlerinden iraksamasına ve kapsamının genişlemesine neden olmuş görünür.

övmeyi öte yandan hakikati doğrudan ifade etmemeleri nedeniyle onları yermeyi sağlar. Oysa Stoacılar için Homeros ve Hesiodos’un şiirleri bilgeliğin tezahürüdür ve hatta “yalnızca şairler bilgedir” (Strabo 1917: I.2.3). Şiirlerde gizlenmiş olan her türlü hakikat, reddedilmeyi değil, açıklanmayı bekler. Dolayısıyla alegorik yorum, kadim yazarlara yöneltilen eleştirileri ortadan kaldırmayı ve hatta gizlenmiş olan hakikati rasyonelleştirmeyi sağlar. Mitoslara anlamlı bir yorum getirmek ve adların kökenini araştırmak gibi zahmetli bir işe ilk girişenin Kıbrıslı Zenon olduğu (Cicero 2012: III.63) dikkate alınır, alegorik yorumda Stoacıların hatırı sayılır bir etkisinin olduğu yadsınmaz.

Bununla birlikte erken dönem Stoacılıkta alegorinin, metaforun ya da alegorik yorumun sistemli bir şekilde kullanıldığına ilişkin tam bir metne ya da bütünlüklü bir aktarıma rastlanmaz. Cicero’nun Zenon, Kleantes ve Khryippos’un alegorik yoruma dair görüşlerini aktardığı *Tanrıların Doğası*’nın yanı sıra, bu konudaki en erken tarihli tam metin M. S. 1. yy’dan kalma Herakleitos’a ait *Homerosçu Problemler*’dir. Yine Seneca’nın çağdaşı Kornoutos’un *Epidrome* adlı eseri de alegorik yoruma dair önemli ipuçları sunan belki de en önemli birincil kaynaktır. Alegorik yoruma dair bir savunmayla başlayan *Homerosçu Problemler*, şairlere olan yaklaşımı nedeniyle Platon ve takipçilerinin eleştirisiyle sürer. Kitabın konusunu oluşturan *İlyada* ve *Odyseia* yorumu, Homeros’un dindarlığını ve bilgeliğini temellendirmeye, onda gizlenen hakikatin “saflığını” göstermeye yarar (Heraclitus 2005). *Epidrome*’da kadim şairlere olan tutumu ikircimli olan (Cornutus 2018: 27.50; 35.75-6) Kornoutos, Herakleitos gibi Homeros’un “saf” bilgeliğini kanıtlanmakla ilgilenmez. Eser boyunca tanrıların ve kutsal karakterlerin adlarına dair pek çok etimolojik çözümleme seçeneği sunulur ve muhtemelen bu konuda Stoacılığa yöneltilmiş eleştirilerin bertaraf edilmesi amaçlanır. Pedagojik ve apolejetik amaçlarla yazılmış görünen bu eserde, antik düşünürlerin sıradan insanlar olmadıkları; evrenin doğasını anlama yeteneğine sahip bu insanların düşüncelerini aktarırken sembollerini (*symbolon*) ve muammaları (*ainigma*) kullanmaya meyilli oldukları ifade edilir (Cornutus 2018: 76.1-5).

Bu haliyle alegoriye ve ona ilişkin yorum pratiğine özel bir ilgi duyan Stoacıların, başta *İskenderiye Okulu* düşünürleri olmak üzere Kitab-ı Mukaddes’in alegorik yorumcularına kılavuzluk etmiş olmaları nispeten anlaşılır bir durumdur. Origenes’in başı çektiği ve uzun bir süre egemen olan alegorik yorum geleneği, düzanlamı mahkûm edip hakikatin alegoriler aracılığıyla vahyedildiğini ortaya koyduğu sırada, Stoacı öncülleri ve birikimi kullanmaktan geri durmamıştır. Origenes alegorik yorumda etimolojik çözümlene tekniklerini Stoacılardan devraldığını açıkça belirtirken (Origenes 1876: I.24), Eusebios Origenes’in alegorik yorumu Stoacı Kornoutos ve Khairemon’un kitaplarından öğrendiğini ifade eder (Eusebius 1942: VI.19.8). Kuşkusuz Origenes ve diğer alegori yorumcularının yegâne kaynağı Stoacı metinler değildir. Orta ve Yeni-Platoncu metinler ve Platon’un Yeni Ahit ile bağdaştırılabilecek ontolojisi, Hristiyan hermeneutiğinin Stoacı alegorik yorumdan amaçları ve sonuçları bakımından farklılaşmasına neden olmuş görünür. Fakat amaçlar ve sonuçlar ne kadar farklı olursa olsun, alegorik yorumun uzun süren egemenliğinin miladının Stoacılık olduğunu iddia etmek yine de mümkündür.

Stoacılığın hermeneutik tarihinde ve özellikle alegorik yorum geleneğinde önemli bir yer işgal etmesi ve Stoacıların antik metinlere olan yaklaşımı, içerdiği bütün özgünlüklerle birlikte ilgi çekici bir araştırma konusudur. Stoacıların alegoriyi felsefelerinde nereye konumlandıkları, alegorik yorum ile neyi amaçladıkları, alegorileri ne bakımdan yorumladıkları ve felsefelerini temellendirirken alegorilerden ne ölçüde yararlandıkları, Stoacı alegorik yorumun işlevine, anlamına ve kapsamına ilişkin önemli izleklerdir.

Stoacı Alegorinin İşlevi

Alegorik yorumun Stoa felsefesinde işgal ettiği yer, pek çok yazarın ilgisini çekmiş ve bu konuda önemli bir literatür oluşmuştur.⁴ Bu literatürde Stoacıların niçin

⁴ Zeller (1870), Reinhardt (1910), Wehrli (1928) ve Pohlenz (1948) gibi Alman yazarların nispeten erken tarihli çalışmalarının yanı sıra Tate (1929), De Lacy (1948), Buffière (1956), Pfeiffer (1960), Thompson (1973), Le Boulluec (1975), Pépin (1976), Hays (1983), Steinmetz (1986), Whitman (1987), Most (1989), Boys-Stones (2003), Van Sijl (2010) ve Ramelli (2011) gibi yazarlar da Stoacı alegorinin mahiyeti ve

alegorilere ilgi duydukları ve alegoriyi ne amaçla kullandıklarına dair çeşitlenen iddiaların yanı sıra, alegorilerin çözüm sunduğu konulara ilişkin pek çok yoruma da rastlanmaktadır. İşlev ve kapsama ilişkin bu çelişkili yorumlar yumağında ilkin, ilk izleğin yani Stoacı alegorinin işlevinin ne olduğu sorusu cevaplanmalıdır. Bu soruya verilmiş yanıtları dört başlık altında toplamak mümkündür. Zeller’in öncüsü olduğu ilk yanıtta göre, Stoacılar için alegorik yorum, “Yunan İncili” olan geleneksel şiirin, felsefeyle uzlaşamayacağına dair iddiaları ortadan kaldırmaya ve felsefenin yaygın inançlara ve değerlere olan taarruzuna karşı, geleneği yine felsefe aracılığıyla kurtarmaya yarar (Zeller 1870: 336-348). Bu yanıt, alegorinin geçerli bir yöntem olduğu ve bu yöntemin Stoa felsefesindeki kullanımının yararı ortaya konulduğunda hem geleneğin hem de Stoacı düşüncenin meşruiyetinin sağlanacağı iddiasına dayanır. Zeller’in iddiasını yineleyen Van Sijl, bu ikili kurtarma planının aynı zamanda Stoacı bilgi teori açısından zorunlu olduğunu da belirtir. Van Sijl’e göre özellikle erken dönem Stoacıların, etimoloji incelemeleriyle eş değer olan “atomik yorumları”, bütün insanlarda ortak olan genel kavramların mahiyetini aydınlatmaya yarar ve Stoacılar bu sayede hem kendi felsefelerine hem de ait oldukları geleneğe bir geçerlilik kazandırabilirler (Van Sijl 2010: 250-252). Bu ikili kurtarma planına karşı geliştirilmiş ikinci seçenekte ise Tate ve Pfeiffer alegorik yorumun ikili işlevini reddederler ve alegorilerin apolojetik bir işlevi olduğu konusunda ısrar ederler. Buna göre Stoacılar alegorik yorum aracılığıyla Homeros ve Hesiodos’u aklamayı değil, kendi felsefelerini gelenekle bağdaştıran bir savunma yapmayı amaçlarlar. Dahası Tate’ye göre alegorik yorum pratiğinin Stoa felsefesinde özsel bir yeri bulunmaz; antik şiir Stoacı dogmayı kuvvetlendirdiği ölçüde işe yarayan bir araca indirgenir (Tate 1930: 3). Alegoriler Stoa felsefesinin başta logos doktrini olmak üzere pek çok kuramını temellendirmeye yarayan ve onun güvenilirliğini destekleyen argümanlar sunarlar (Pfeiffer 1968: 237-8).

İster tek taraflı isterse çifte olsun alegorinin meşrulaştırıcı işlevine ilişkin iddialardan farklı bir seçenek sunan üçüncü ve dördüncü yanıtlar ise Stoacılar için

kullanımına dair ufuk açıcı düşünceler ortaya koymuşlardır. Stoacı alegorik yoruma ilişkin literatür için ayrıca bkz. (Most 1989: 2018; 2059-2065).

edebiyatın ve sanatın özerkliğini tartışmaya açarlar. Steinmetz alegorinin Stoa felsefesinde ve özellikle erken dönem düşüncede önemsiz bir detay olduğunu; Zenon, Kleantes ve Seleukeialı Diogenes’in alegorik yorumla değil, etimoloji ile ilgilendiklerini iddia eder. Steinmetz’e göre erken dönem Stoacılıkta alegorik yorum, felsefeyle değil, retorik ve edebiyatla ilgilidir (Steinmetz’den aktaran Most 1989: 2023-4). Edebiyatın özerkliğinin temellendirilmesine ilişkin bir çaba olarak okunması mümkün olan bu yorumda, Stoacıların antik şiiri, şiir olarak ele aldıkları ve alegorik malzemenin felsefi değil, edebi olduğu vurgulanır. Alegorik yorumun Stoa fiziğinin ve teolojisinin asli bir parçası olduğunu iddia eden Ramelli ise bu iddiasını, Stoa teolojisinin araştırma konularından hareketle temellendirir. Buna göre Kleantes’in ortodoks bölümlenmeden ayrılan altılı felsefe ayrımında teoloji ve retorik ayrı birer disiplin olarak düşünmesi ve Khrysippos’un fiziğin ereği olarak konumlandığı teolojinin konuları arasında mitosları anması, alegorik yorumun felsefeden ayrı düşünülmemeyeceğini ve hatta onun felsefe araştırmalarının önemli bir bölümünü oluşturduğunu gösterir (Ramelli 2011: 336-41).

Stoacı alegorik yorumun işlevine dair söz konusu bu yorumlar çeşitliliği, ilk bakışta sorunun karar verilemez olduğunu düşündürtebilir. Ancak yorumlarda vurgulanan hususlar dikkatle izlendiğinde ve Stoacı metinlere yakından bakıldığında işlev sorusuna bir yanıt vermek olanaklı hale gelir. Şöyle ki dört başlıkta özetlenen farklı iddialar, erken dönem Stoacılığa odaklanmış görünmektedirler. Özellikle Stoacı pratiği bir savunma olarak konumlandıran ikinci iddianın Roma dönemi Stoacılığı ile bağdaştırılması mümkün değildir; zira bu dönemde Stoa felsefesinin gelenekle kendini temellendirmeye ihtiyacı bulunmaz, aksine gelenek bu dönemde neredeyse Stoa felsefesi tarafından belirlenir.⁵ Fakat alegorinin Stoa felsefenin bütün dönemleri için önemli doktrinleri temellendiren bir araç olduğu iddiası yadsınamaz. Erken dönem düşüncede logos, kader ve büyük tutuşma gibi fiziksel doktrinleri anlaşılır kılan Zeus,

⁵ Geleneksel Roma dininin Stoacı düşünceler içerdiği iddiası, tanrıların doğası hususunda sessiz kalmayı seçen Cicero’nun tavrında oldukça aşikârdır. Stoacı teolojiyi alenen eleştirdiği *Kehanet Üzerine*’ye nazaran daha kamusal bir konuşmayı kayda geçiren *Tanrıların Doğası*’nda Akademiacı Cicero’nun Stoacı Balbus’un düşüncelerini kendine yakın bulması bunun bariz bir örneğidir (Cicero 2012: III.95).

Athena, Hephaistos, Herakles ve Medeia gibi mitolojik figürler (Arnim 1964: I.509-514; II.908; 1021-1027; 1076-1100), orta ve geç dönemde Akhilleus ve Odysseus gibi kahramanları le Sokrates, Diogenes, Cato ve Hannibal gibi kişiliklerin de dâhil olduğu genişletilmiş yeni panteondo, başta etik olmak üzere pek çok teoriyi temellendirmeye devam ederler (Italicus 1934a; b; Epictetus 1998 I.6; II.16; 18; 1928: III.22; 24; IV.10; Cicero 2014: III.25; Seneca 2017: II.1). Bu dönemde örnek alınan modellerin yalnızca mitos kahramanları olmamaları bu iddianın geçersizliğini bir kez daha teyit eder. Mitosların dogmayı pekiştiren araçlar olduğu iddiası ise “yalnızca şairlerin bilge olduğu” ifadesi tarafından doğrulanır gözükmese de, bu ifade aynı zamanda “yalnızca bilgelerin şair olduğu” anlamına gelir ve şiir ile felsefe arasında varsayılan ayrımı ortadan kaldırır. Bu haliyle bir meşrulaştırma çabasıdan bahsetmek olanaklıysa, bunun yalnızca dogmanın savunusu değil, aynı zamanda geleneğin de savunusunu içeren iki taraflı bir meşrulaştırma olarak düşünülmesi gerekir.

Temellendirmelerini erken dönem metinlerden hareketle ortaya koyan ve özerklik problemini tartışmaya açan üçüncü ve dördüncü yanıtları ise bir arada düşünmek mümkündür. Kuşkusuz Stoacılar için etimoloji çalışmaları alegorik yorumun önemli bir bölümünü oluşturur, bununla birlikte Stoacıların etimolojiye olan ilgileri mitosların yorumlanmasıyla sınırlı değildir. Etimoloji doğal teolojiye ve fiziğe ait kavramların çözümlenmesinde daima işlerlik gösterir. Stoacılar tanrıların çeşitli güçlerine dair etimolojik analizleri sürdürdükleri kadar (Heraclitus 2005; Cicero 2012: II.60-70; Laertios 2015: VII.147; Cornutus 2018) yükümlülük, kader ve sorumluluk gibi fizik ve etiğe ait kavramların da kökenlerini aramaktan geri durmazlar (Eusebios, 1871: VI.8.8; Cicero, 1923: I.125; Arnim, 1964: II.917- 920). Hatta Cicero ve Galenos’un yakınlık ifade ettikleri üzere Stoacı etimoloji ve neolojizm, öncel düşüncelerin Stoacılar tarafından yeniymiş gibi sunulduğu intibası bırakır (Cicero 1931: IV.22; 1967: I.35-43; Arnim 1964: II.322). Bu haliyle etimolojik analiz nedeniyle alegorik yorumu retoriğe yerleştiren üçüncü iddia ya geçersiz sayılmalı ya da Stoa felsefesi bütün olarak edebiyattan ibaret olarak düşünülmalıdır. İkinci seçenek olanaksız olduğuna göre alegorik yorumun işlevinin felsefi olduğu açıktır. Ayrıca Ramelli’nin

temellendirmesinde dikkat çeken en önemli husus Stoacıların özerkliği bir sorun olarak düşünmemiş olmalarıdır; retoriğin ya da edebiyatın felsefenin bölümlerinden biri olması en azından erken dönem Stoacılar için sorun teşkil etmez. Platon ve Aristoteles’e olan muhalefetleriyle erken dönem Stoacılar, retorik ya da sofistğin de en az diyalektik ya da apodeiktik akıl yürütmeler kadar önemli olduğunu düşünürler (Laertios 2015: VII.41-43). Ancak psikoloji görüşleri bakımından ortodoks görüşten ayrılan orta dönem düşünürü Poseidonius ve pratik felsefeyi yücelten geç dönem Stoacılar ile birlikte retoriğin ve mitosların kısmen felsefeden ayrı düşünölmeleri söz konusu olur (Galen 2005: IV.7; Seneca 1992: 88.5; 18; Epictetus 1998: I.26.3). Ne var ki bu dönemde Seneca’da açıkça görölen bu olumsuz tutum, mitoslara ve alegoriye eserlerinde özel bir yer veren ve Stoacı alegorik yorumun en uç örneklerini sergileyen Herakleitos, Kornoutos, Dio Khrysostomos, Silius Italicus, Persius ve Lukianos tarafından paylaşılmaz. Antik şiir ve alegori artık felsefe olarak görölmese bile, felsefi bir araç olarak varlığını sürdürür. Bu dönemde edebi metinlerin felsefeden sürölmesi alegoriyi önemsiz kılmaz; alegorik yorum yalnızca kapsamı bakımından ahlak ile sınırlandırılır.

Alegorik yorumun Stoacılar açısından çifte meşruiyet sağlaması ile şiirin felsefenin bir bölümünü oluşturması ise uzlaştırılabilir iki iddiadır. Alegorilerin, hem geleneği hem de Stoa felsefesini kurtarma girişimleri olarak düşünölmeleri, doksografiler aracılığıyla doğrulanabilir durumdadır: “[*Tanrılar Üzerine*’nin] ikinci kitabında Khryssippos, tıpkı Kleantes gibi Orpheus ve Musaios’a, Homeros ve Hesiodos’a, Euripides ve diğer şairlere atfedilen şeyleri Stoacı doktrinle uyumlu hale getirmeye çalışır” (Arnim 1964: I.539) ve bu konuda pek çok açıdan ustaca olan ikna edici açıklamalar yapar (Galen 2005: II.8.26). Stoa felsefesinin meşruiyetine dair bu aktarımların yanı sıra şairlerin itibarını da güvence altına almak adına Zenon’un şairlere olan ılımlı tutumundan bahseden tanıklıklar da mevcuttur. Dio Khrysostomos’a göre bazen sanıya bazen de hakikate göre yazan Homeros’u hiçbir bakımdan suçlamayan Zenon, onda herhangi bir çelişki görmez ve tutarsız olduğu iddia edilen hususları, tüm ayrıntılarıyla açıklığa kavuşturur (Arnim 1964: I.274). Bu haliyle kendi öğretilerinin yanı sıra geleneği de hakikat kaynağı olarak gören Stoacılar, aslında şairleri “proto-

Stoacı“ya da kendilerini “post-şair” olarak düşünürler. Nitekim Cicero’nun Epikourosçu karakteri Velleius’un alaycı bir biçimde belirttiği üzere Khryssippos’un amacı, bu konuda varsayımda bulunmamış olsalar bile en eski şairlerin de Stoacı olduklarını göstermektir (Cicero 2012: I.41). O halde birinci iddianın işaret ettiği üzere alegorinin hem Stoa felsefesini hem de geleneği meşru kılan bir araç olarak kullanılmış olması, aslında onun bir yöntemden fazlası olması anlamına gelir. Özellikle erken dönem Stoacıların mitoslara dair şerhleri ve şairlere yönelik tutumları göz önünde bulundurulduğunda, mitosların ve alegorinin felsefi araştırmanın önemli bir bölümü olarak düşünülmüş olduğunun kabul edilmesi gerekir. Bu ise Stoa felsefesinde alegoriyi önemli bir araştırma alanı haline getirmesinin yanı sıra, onun işlevi ile kapsamını bir arada düşünmeyi olanaklı kılar.

Stoacı Alegorinin Kapsamı

Stoa felsefesinde alegorik yorumun felsefenin bir bölümünü oluşturduğu kabul edildiğinde, onun kapsamına dair sorun da açıklığa kavuşur. Stoacılar için şiir, neredeyse mantıkla eş anlamlı olarak düşünülen ve sağlam usullamlamalar kurmak için zorunlu olan diyalektiğin konularından biridir (Laertios 2015: VII.44). Yine Aetios’a göre Stoa teolojisinin konularından biri olan şiir, şairlerin yaratımı (*peplasmēnon*) olup evrenin doğası hakkındaki kadim fikirlerin de kaynağıdır (Arnim. 1964: II.1009). Bu haliyle alegoriler mantık, fizik ve etik kuramlarını anlamayı sağlayan felsefi araçlar olarak düşünülürler.

Epistemolojik açıdan mitoslar Stoacı “ön-kavrayış (*prolēpsis*)” kuramı ile yakından ilişkilidirler. Stoa epistemolojisinde kimi zaman doğruluk ölçütü olarak düşünülen ön-kavrayış, tümel şeylerin (*katholou*) doğal bir kavrayışıdır (Laertius 1931: VII.54). Aetius’un aktardığı üzere benzer izlenimlerin (*phantasia*) hatırlanmasıyla meydana gelen deneyim (*empeiria*) ve bunun sonucu olan kavramdan (*ennoiai*) farklı olan ön-kavrayış, doğaldır; dikkatle, öğrenmeyle ya da bilinçli bir yönelimle ilgili değildir (Arnim 1964: II.83). Bütün insanların sahip olduğu ön-kavrayışlar, birbiriyle çelişmezler; fakat tanımlamada ve kanıtlamada yani uygulamadaki kullanımlarında

kişiyi yanlışa sürüklerler (Epictetus 1928: IV.1.42). Bilginin edinilmesinde izlenimle benzer bir işleve sahip olan fakat ona ihtiyaç duymayan bu “doğal kavramların (*physikiennoiai*)” mahiyeti ise teolojik ve etik araştırmalarda belirginleşir. Cicero *Tanrıların Doğası*’nda tanrının varlığına ilişkin ilk kanıtlanmasını dinin yahut inanmanın evrensel bir fenomen olduğu öncülüne dayandırır (Cicero 2012: II.13). Sonradan “*argumentum e consensuomnium*” olarak adlandırılacak olan bu kanıtlanma biçimine göre insanlar, doğasının mahiyeti konusunda anlaşmazlık gösterebilir de tanrının varlığına inanırlar. Bütün insanların zihninde bulunan yüce varlık tasarımının kökeni ise insanların tanrıya ilişkin ön-kavrayışlarıdır ve bu ortak kavrayışta insan, tanrının canlı, bozulmaz, kutsal ve lütufkâr bir varlık olduğunun farkına varır (Plutarch 1976: 1051f). Ön-kavrayışların bütün insanlarda ortak olan doğal kavramlar olması, mitosların “insanlığın öyküsü”nü anlattıklarının kanıtı olarak düşünülür. Stoacılar mitoslarda yer alan tanrı tasarımlarına ilişkin şerhleri ve tanrıların adlarını konu olan etimolojik analizleriyle bütün insanlarda ortak olan bazı önsel kavramları tanımlarlar. Bilgi için zorunlu olan tanımın başlangıç noktası olan ön-kavrayışlar (Empiricus 1933: III.169-73) alegorik yorumla anlaşılır hale gelirler. Stoa epistemolojisinde genel kavramların doğrudan duyumla kavranmasının yanında analogi, benzetme, oranlama, bir araya getirme ve karşıtlık yolu da kullanılır (Laertios 2015: VII.52-53). Bu yollardan analogi ve oranlama mitosların alegorik yorum aracılığıyla kanıtlanmasını sağlarken, kanıtlanma akılla kavrandığında bilgi ortaya çıkar.

Alegorik yorumun ilk basamağını oluşturan etimolojik analizler ise Stoacıların dil felsefesi olarak adlandırılacak alandaki çalışmalarının temelini oluşturur. Doğalcı dil teorisini savunan Stoacılar için adlar ve sesler ile imlediği nesnelere arasında bir karşılıklık bulunur. Kuşkusuz bütün varlıklar da ortak olan ve onları birbirine bağlayan logos sayesinde, etimolojik araştırmalar ve alegorik yorum meşru etkinlikler olarak düşünülür. Frede’nin de belirttiği üzere Stoacılar, konuşmanın ve dilin rasyonelliği yansıttığını düşünürler (Frede 1978: 61). Bu nedenle etimoloji hem tanrıların doğasını hem de insani düşünmeyi anlamayı sağlar, bunlar anlaşıldığında ise mantık, etik ve fizik araştırmaları olanaklı hale gelir.

Stoa felsefesinde alegori, epistemolojinin yanı sıra kozmoloji ve teoloji araştırmalarında da önemli bir araç olarak işlerlik gösterir; başta Zenon ve Khryssippos olmak üzere erken dönem filozofları, mitoslara dair kitaplar yazıp bu kitaplarda doğal güçler ile mitolojik varlıklar arasında yakınlık kurarlar. Stoacılar için alegorik yorum teoloji araştırmasının büyük bir bölümünü oluşturur:

“Bir bütün olarak teoloji erken dönem düşünceleri ve mitosları inceler, çünkü kadim düşünürler gerçeklikle ilgili sahip oldukları fiziki kavramları muammalarla (*ainigmata*) ifade etmişlerdir ve daima kendi öğretilerine mitik unsurları eklemişlerdir. Bugün bütün bu muammaları kesin olarak çözmek kolay değildir, ancak bazen birbiriyle tutarlı bazen de çelişik olan bu mitoslar yığını önümüze konulsa, hakikatin ne olduğuna dair varsayımda bulunmak daha kolay olabilirdi” (Strabo 1928: X.3.23).

Ayrıca erken dönem düşünürlerin yorum malzemeleri Homeros ve Hesiodos’un şiiriyle de sınırlı kalmaz; görsel sanatlar, tragedya, komedyalar ve geleneksel hikâyeler de yorumlamanın bir bölümünü oluştururlar (Van Sijl2010: 98; 106). Fizik söz konusu olduğunda tanrıların adları ve işleri doğal güçlerle eşleştirilir, yine tanrılar, yarı-tanrılar ve mitolojik kahramanlar ahlaki açıdan izlenmesi gereken örnekler olarak düşünülürler (Cicero 2012: II.60-70; Arnim 1964: II.909; 914; 925; 937). Bununla birlikte Stoacılar için mitoslarda geçen tanrı betimlemeleri, salt fiziksel unsurlar ya da doğal güçler olarak görülmez, onlar her şeyi kuşatan ve bütün varlıklarda ortak olan logosun tezahürleri olarak anlaşılırlar. Roma Stoacılığında ise mitoslar doğal güçlere kaynaklık etme özelliklerini yavaş yavaş yitirirler; bu dönemde pratik felsefeye yahut ahlaka verilen öncelikle birlikte, mitolojik ve trajik kahramanların işleri, insanın ders alması ya da örnek olarak benimsenmesi gereken etkinlikler olarak düşünülür; geleneksel ve tarihsel kahramanlar büyük ölçüde idealleştirilir (Epictetus 1928: 51.3; Cicero 2014: III.25). Bu haliyle Stoa felsefesinde şiir ve onda içerilen alegoriler, ortodoks bölümlere açısından mantığın konularına dâhil edilmiş olsalar da, şiirin yorumlanmasının fizik ve etikte de işlerlik gösterdiği; diğer bir deyişle alegorinin felsefenin bütün alanlarında etkili bir araç olarak düşünüldüğü görülür.

Sonuç

Stoacılar için özel ve öncelikli bir araştırma alanı olarak düşünülen geleneksel şiir, içerdiği semboller, metaforlar ve alegorilerle hakikatin kaynağı iken, muammalarla konuşan şairler de bilgelikleri ve hakikate olan tutumları nedeniyle örnek alınması gereken kişilerdir. Bu haliyle şaire karşı filozofu, retoriğe karşı da felsefeyi yüceltmeyen Stoacılar, bu alanlar arasında asli bir farkın bulunduğunu düşünmezler. Hatta yüzyıllarca hüküm süren teorik felsefe geleneğinin şairi sürgüne yollamasının aksine, şairlere bilgelik payesi veren Stoa felsefesi, şairin sözünü yorumlanması ve açıklanması gereken asli bir kaynak olarak görür. Stoa felsefesinin bütün alanlarında işlerlik gösteren alegorik yorum, evreni, insanı ve tanrıları anlamayı sağlarken buradan türetilen bütün bilgiler, erken dönem Stoacı kuramların oluşturulmasında kullanılır. Alegorik yorum sayesinde fiziğin, etiğin ve mantığın müstakil teorileri ilişkili hale gelirken hem öğretinin bütünlüğü hem de geleneğin meşruiyeti bu yolla temellendirilmiş olur. Erken dönem Stoacılık açısından hem felsefi bir proje hem de çifte meşruiyet kaynağı olan alegorik yorum, okulun ileri dönemlerinde toplumsal ve politik alanlarda da belirleyici olan bir etkinliğe dönüşür. Geleneksel teolojiyi yaygın inançlarla uzlaştıran, biyografilerden etik idealler ile ahlak reçeteleri çıkaran ve kehanet teorilerinin de yardımıyla meşru ritüellere kaynaklık eden Stoacı alegorik yorum, Roma toplumunun sosyal ve politik dokusuna önemli ölçüde etkide bulunur.

Yeni-Platonculuğun hâkimiyet kazanıp Stoacılığın gözden düştüğü sırada ise Stoacı bedenselciliğe yüz çeviren Hristiyan yorumcular, özünde kuramsal bir tutarlılık bulunan, konu edindiği mitoslarla uzlaşabilir olan ve felsefi amaçlarla kullanılan Stoacı alegorik yorumun amacını ve anlamını göz ardı ederler. Fakat kendilerine yabancı ve bir o kadar da çelişik olan bir sistemi temellendirmeye yarayan bu aracı, çekinmeden kendi teorilerini temellendirmek üzere kullanırlar. Hristiyan dogmasına taban tabana zıt olan Stoa fiziğinin ve büyük ölçüde bu fiziği konu alan alegorilerin –apolojetik amaçlarla da olsa- Hristiyanlarca benimsenmesi, alegorik yorum tarihindeki tutarsızlığa, süreksizliğe ve kırılmaya dair önemli ipuçları sunar. Dahası alegorik yorum malzemesinin dogma ile

uzlaştırılmaz olan yönleri, ontoloji ya da metafiziğe ait öğretileri temellendirmede kullanılan öncüllerin tutarsız olabileceğine dair oldukça çarpıcı bir örnek teşkil eder. Ayrıntılarına burada değinmenin mümkün olmadığı bu tuhaf durum için ifade edilebilecek tek şey, varlığa ilişkin teoriler ile bunları temellendirmeye olanak sağlayan yorumlama etkinliğinin, temelleri ve amaçları bakımından bu denli uzlaştırılmaz olmalarıdır. Bu husus ise hermeneutik tarihi ile ontoloji tarihinin her zaman yan yana gitmediğini göstermesi bakımından da ayrıca önemlidir.

KAYNAKÇA

- ARİSTOTELES (1996). *Metafizik*, 2. Basım, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- ARİSTOTELES (2012). *Poietika*, çev. Nazile Kalaycı, Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- ARNIM, Hans von (1964). *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*, Stuttgart: Teubner.
- BOYS-STONES, George. R. (2003a). "Introduction". *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, ed. G. R. Boys-Stones, pp.1-5, Oxford: Oxford University Press.
- CICERO, Marcus Tullius (1923). *On Divination*, trans. by W. A. Falconer, Cambridge, Harvard University Press.
- CICERO, Marcus Tullius (1931). *On Ends*, trans. by H. Rackham, Cambridge: Harvard University Press.
- CICERO, Marcus Tullius (1939). *Brutus-Orator*, trans. by G. L. Hendrickson & H. M. Hubbell, Cambridge: Harvard University Press.
- CICERO, Marcus Tullius (1967). *Academica*, trans. by H. Rackham, Cambridge, Harvard University Press.
- CICERO, Marcus, Tullius (2012). *Tanrıların Doğası*, çev. Çiğdem Menzilcioğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- CICERO, Marcus, Tullius (2014). *Yükümlülükler Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- CORNUTUS, L. Annaeus (2018). *Greek Theology, Fragments, and Testimonia*, trans. & ed. G. Boys-Stones, Atlanta: SBL Press.
- DIELS, H. & KRANZ, W. (1974). *Die Fragmente der Vorsokratiker. Three Vols.* Berlin: Weidmann.
- EMPIRICUS, Sextus (1933). *Outlines of Pyrrhonism*, trans. by R.G. Bury, Cambridge: Harvard University Press.
- EUSEBIOS (1871). *Eusebii Caesariensis Opera Vol I Praeparationis Evangelicae Libri I-X*, ed. Wilhelm Dindorf, Leipzig: B. G. Teubneri.
- EUSEBIUS (1942). *The Ecclesiastical History Volume II. Books 6-10* trans. by J. E. L. Oulton, Cambridge: Harvard University Press.
- EPICETUS (1928). *Discourses Books 3-4- Fragments the Encheiridion*, trans. by W.A. Oldfather, Cambridge, Harvard University Press.
- EPICETUS (1998). *Discourses Books 1-2*, trans. by W.A. Oldfather, Cambridge, Harvard University Press.

FREDE, Michael (1978). "Principles of Stoic Grammar", *The Stoics*, ed. J. Rist, pp. 27-75, London: University of California.

GALEN (2005). *On the Doctrines of Plato and Hippocrates*, trans. & ed. Philip De Lacy, Berlin: Akademie Verlag.

HERACLITUS (2005). *Heraclitus, Homeric Problems*, trans. & ed. Donald A. Russell ve David Konstan, Atlanta: SBL Press.

ITALICUS, Silius (1934a), *Punica, Volume I: Books 1-8*, trans. by J. D. Duff. Cambridge: Harvard University Press.

ITALICUS, Silius (1934b), *Punica, Volume I: Books 9-17*, trans. by J. D. Duff. Cambridge: Harvard University Press.

LAERTIUS, Diogenes (2015). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

LAERTIUS, Diogenes (1931). *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*, trans. by R. D. Hicks, Cambridge: Harvard University Press.

MOST, G. W. (1989) "Cornutus and Stoic Allegoresis: A Preliminary Report", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 36.3, ed. Wolfgang Haase, pp. 2014-2066.

ORIGENIS (1876). *Contra Celsum*, ed. Wilhelmus Selwyn, London; Cantabrigiae.

PFEIFFER, Rudolf (1968). *History of Classical Scholarship: From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford: Clarendon Press.

PLATON (1997). *İon*, çev. İhsan Bozkurt, İstanbul: MEB Yayınları.

PLATON (2000). *Kratylos*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları.

PLATON (2017). *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu ve M. A. Cımcöz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

PLATON (2019). *Phaidros*, çev. Ari Çokona, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

PLUTARCH (1976). *On Stoic Self-Contradictions, Moralia Volume XIII: Part 2*, trans. by Harold Cherniss, Cambridge: Harvard University Press.

RAMELLI, Ilaria (2011). "The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism and its Reception in Platonism, Pagan and Christian: Origen in Dialogue with the Stoics and Plato", *International Journal of the Classical Tradition*, Vol. 18, No. 3, pp. 335-371.

SENECA, Lucius, Annaeus (1992). *Ahlaki Mektuplar*, çev. Türkân Uzel, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

SENECA, Lucius, Annaeus (2017). *Bilgenin Sarsılmazlığı Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

STRABO (1917). *Geography, Volume I*, trans. by H. L. Jones, Cambridge: Harvard University Press.

STRABO (1928). *Geography, Volume V*, trans. by H. L. Jones, Cambridge: Harvard University Press.

TATE, J. (1930). "Plato and Allegorical Interpretation (Continued)", *The Classical Quarterly*, Vol. 24, No. 1, pp. 1-10.

VAN SIJL, Clara (2010). *Stoic Philosophy and the Exegesis of Myth*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Utrecht University, Netherlands.

YILDIRIM, Fatma Berna (2018). "Yorum Tarihinden Öğretici Bir Hata: Kitabı Mukaddes Yorumculuğunda 'Tanrı'nın İsmi' Meselesi, *Monograf*, 2018/10, ss. 166-199.

ZELLER, Eduard (1870). *The Stoics, Epicureans and Sceptics*, trans. by O. Reichel, London: Longmans, Green, and Co.

Makale Geliş | Received: 12.06.2020
Makale Kabul | Accepted: 10.08.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2020
DOI: 10.20981/kaygi.789068

Gonca ÜNAL CHIANG

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih, Coğrafya Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Ankara, TR
Ankara Uni., Faculty of Language and History, Geography, Department of Eastern Lang. and Literat., Ankara, TR
ORCID: 0000-0003-2577-4638
goncaunal@ankara.edu.tr

Zhuangzi'nin "Varlığın Birliği Kuramı"nda Eşitlik İlkesi *

Öz

MÖ.6.yy'da Çin düşünce tarihinde metafizik bilimini kullanarak evren ve varlığa dair sistematik fikirler ortaya koyan ilk ekol; Laozi'nin kurucusu olduğu Dao Düşünce Ekolü'dür. Ekolün Laozi'dan sonra gelen en önemli temsilcisi Zhuangzi ise daha çok insan ve varlığın özüne dair yapmış olduğu tartışmalarla ön plana çıkmaktadır. Düşüncelerini anekdotlar aracılığıyla aktaran Zhuangzi, kendi adıyla anılan "Zhuangzi" klasiğinde, "varlığın birliği" anlayışını ortaya koyan anlatılara yer vermektedir. Anlatılardan ilki; rüyasında kendini bir kelebek olarak gören Zhuang Zhou'nun içine düştüğü: "Zhuang Zhou mu rüyasında bir kelebek olmuştur, yoksa bir kelebek şu an rüyasında Zhuang Zhou olduğunu mu görmektedir?" çelişkisine dikkat çekmektedir. Zhuangzi düşüncesine göre; evrende tüm varlıklar farklı formlara sahip olmakla birlikte, tek bir düzene bağlı ve aynı varlıksal ilkelere tâbidirler. Evren ve varlığın var edicisi Dao, tüm varlıkları eşit şartlarda ve aynı öz'den meydana getirmiştir. Varlığın sahip olduğu bu eşitlik; zaman ve mekân boyutunda farklılık gösteren maddesel formların ötesindedir, bu sebeple farklılıklardan etkilenmez ve değişmez. Bu bağlamda; Zhuangzi anlatısında geçen "Zhuang Zhou ve kelebek", zaman ve mekânda biçimsel farklara sahip olmakla birlikte, yaratılışlarının özünde birbirinden farklı düşünülemez varlıklar olarak karşımıza çıkmaktadır. Zhuangzi'nin ontolojik zeminde düşünsel olarak ortaya koyduğu varlığın birliği ilkesinin temelde Çin tarihinde ilkel dönem ve yazılı uygarlık dönemi arasında geçiş olarak kabul edilen Beş Hükümdar Döneminin toplumsal ve siyasi yapısını yansıttığı görülebilmektedir. Tam bir birlik ve eşitlik ilkesi üzerine kurulmuş olan bu yapı, aynı zamanda varlığın birliği teorisinin uygulanmaya konulduğu ideal toplum örneğini oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Zhuangzi, Laozi, Varlığın Birliği, Eşitlik, Dao, Toplum.

The Equality Principle in "Union of Existence" Theory of Zhuangzi

Abstract

In the 6th century BC, the first school that introduced systematic ideas about the universe and existence by using metaphysical science in the history of Chinese thought; It is Dao School of Thought, where Laozi is the founder. The most important representative of school after Laozi, Zhuangzi, comes to the forefront with the discussions he made about the essence of being and human being. In the classic with his name "Zhuangzi", he gave part to the narrations revealing the comprehension of unity of existence. The first of the narration draws attention to the contradiction of Zhuang Zhou, who saw himself as a butterfly in his dream: Zhuang Zhou has become a butterfly in his dream, or does a butterfly see itself as Zhuang Zhou in its dream? According to the

* Makale konusu; "Zhuangzi'nin Varlığın Birliği Kuramından Antik Çin'de İdeal Toplum İdeal Siyaset Sistemine Bakış" başlığı ile 1-5 Ekim 2018 tarihinde Türk Tarih Kurumu Başkanlığı tarafından düzenlenen XVIII. Türk Tarih Kongresi'nde, Felsefe Çalışmaları kapsamında bildiri olarak sunulmuştur. Tam metnin elektronik veya matbu basımı ve yayını yapılmamıştır.

opinion of Zhuangzi all creatures in the world have different forms and are subject to a single order and same existential principles. Dao who is the creator of the universe and existence, has created all creatures on equal terms and in the same essence. This equality possessed by the creature is beyond the material forms that differ in time and space dimension, therefore, it is not affected by differences and does not change. In this context; Zhuang Zhou and butterfly in Zhuangzi’s anecdote, are confronted as being inseparable creatures in the essence of their creation as well as having formal differences in time and space. It can be seen that the theory of the unity of existence which was presented by Zhuangzi intellectually ontological basis, was based on the social and political structure of the Five Kingdoms, which is accepted as a transition between primitive period and written civilization period in Chinese history. This structure, which is established on a full equality and unity principle, also constitutes an ideal society example where the theory of the unity of existence is put into practice.

Keywords: Zhuangzi, Laozi, Unity of Existence, Equality, Dao, Society.

1. Giriş

Dao Düşüne Ekolünün (道家) kurucusu Laozi’dan (老子 MÖ.6.yy) sonra Taocu¹ düşüncüyü en iyi temsil eden düşünür şüphesiz Zhuangzi’dır (莊子M.Ö.369-286)². Laozi’nın en yakın takipçisi olan Zhuangzi, diğer Taocudüşünürler gibi, evren ve varlığı yaratan ve varlıklarını sürdürmelerini sağlayan doğal bir düzene inanmaktadır. Taocu düşüncede Dao(道) adı verilen bu doğal düzen, tüm varlıkları eşit koşullar altında yaratmış ve yaşamlarını özgürce devam ettirmelerine olanak sağlamıştır.³ Ancak yaratılış sürecini eşit şartlarda tecrübe eden bu varlıklar, insan tarafından tanınma ve ifade edilme sürecinde, insanın sahip olduğu farklı bakış açıları ve ihtiyaçları doğrultusunda yeniden tanımlanmakta ve farklı sıfatlar kazanmaktadırlar. Bu da aralarındaki birlik ve eşitlik ilkesinin bozulmasına sebep olmaktadır. Zhuangzi düşüncesinde “Varlığın Birliği Kuramı” (齊物論) başlığı altında incelenen bu durum;

¹ M.Ö. 6.yy’da ortaya çıkan ve Geleneksel Çin Düşünce Akımları arasında önemli bir yere sahip olan Dao Düşünce Ekolü, batıda Taoizm, Taoculuk veya Taocu Düşünce adlarıyla tanınmaktadır.

² Batı Han Dönemi tarih yazarı Sima Qian (M.Ö.145-86) Tarih Kayıtları eserinde Zhuangzi biyografisine şöyle yer vermektedir: “Zhuangzi, Meng’lu, ön adı Zhou. Meng’da ufak bir memuriyet görevinde bulunmuştur... Bilgisi derin, araştırmaları kapsamlıdır. Düşüncesinin özünü Laozi öğretisi oluşturur. Yüz binden fazla imden oluşan eserinin büyük kısmını, okuyucuya mesaj veren anekdotlar oluşturur..”. (Shi Ji史記, Laozi Hanfei Liezhuan Bölüm 9. <https://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&id=7394>)

³ Dao hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Chiang Ünal, Gonca (2011). “Üç Yönüyle Dao De Jing: Evren, İnsan, Siyaset”, Felsefe Dünyası, 54(2):155-171.

Zhuangzi’nin evreni, doğayı, toplumu ve insanı anlama biçimini yansıtırken, aynı zamanda Zhuangzi epistemolojisinin de temelini oluşturmuştur.

Esasen; Çin düşünce tarihinde varlığın birliği ve eşitliği düşüncesi Zhuangzi’den çok önce ortaya çıkmış ve tartışılmış bir konudur. Varlığın, yaratıcı Dao tarafından eşit şartlarda yaratıldığı fikrini ilk ortaya atan kişi Laozi’dır. Laozi eseri Dao De Jing’de (道德經) yaratıcı Dao’yu ve onun yaratma fonksiyonunu yeterince idrak edemeyen insanın varlığı; iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin, değerli-değersiz gibi sıfatlarla tanımlamasını ve böylece aralarında farkların oluşmasına sebep olmasını eleştirmektedir. Laozi bu düşüncesini, Dao De Jing’in ikinci bölümünde şöyle ifade etmektedir: *Dünyada güzelin güzelliği vurgulandığında, bu çirkinliği yaratır. İyinin iyiliği vurgulandığında, bu kötülüğü yaratır...*(Wang 1994: 2)⁴.

Dönem olarak Laozi’dan sonra, Zhuangzi’den önce yaşamış olan kimi Taocu düşünürler de varlığın birliği ve eşitliği konusuna açıklık getirmeye çalışmışlardır. Örneğin; Zhou Dönemi Dao Düşüne Ekolü düşünürlerinden Liezi (列子M.Ö. 450-375), kendi adıyla anılan eserinde: *Varlığın yaşamı ve ölümü, iyisi ve kötüsü, değerlisi ve değersizisi eşittir* (Liezi,Yangzhu Bölüm 3)⁵ düşüncesini öne sürmektedir. Buna ek olarak; Zhuangzi eserinin Tianxia bölümünde Savaşan Beylikler dönemi düşünürlerinden; Yang Zhu, Peng Meng, Tian Pian ve Shen Dao gibi düşünürlerin de; varlığın birliği, yaşam-ölüm eşitliği, erdem-yozlaşma eşitliği, değerli-değersiz eşitliği gibi konularda tartışmalarda bulunduğu dair bilgi verilmektedir (Zhang 2005: 580). Ancak bu tartışmalar, Zhuangzi’ya gelene kadar birbirinden bağımsız konular gibi algılanmış ve bir sistematiği olmamıştır. Bunları belli bir düşünce sistemi içerisinde değerlendirerek tartışmaya açan ilk kişinin Zhuangzi olduğunu söylemek mümkündür.

⁴ Bu cümle Laozi’nin insanın varlığı tanıma ve ifade etme aşamasında sahip olduğu öznel bakış açısına getirdiği bir eleştiridir. Varlığa insanın gözünden bakıldığında güzelin karşısı çirkin; iyinin karşısı kötü ve değerlinin karşısı değersizdir. Oysa Dao tüm varlıkları eşit koşullarda ve tek bir özden yaratmıştır, aralarında fark yoktur. Varlığın farklı sıfatlarla anılmasına sebep olan şey; insanın ruhsal ve fiziksel özellikleri, istekleri ve ihtiyaçları doğrultusunda oluşan öznel bakış açısıdır. Bu bağlamda; kişi bir varlığın kendine göre güzelliğini vurgulayarak o varlığı ön plana çıkardığında, o varlıkla benzer özelliklere sahip olan diğer varlıkların onun kadar güzel olmadığını vurgulamış olur, bu durum da güzelin karşısı olan çirkin kavramını ortaya çıkarır ve varlıklar arasında fark oluşmasına neden olur.

⁵ <https://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&id=37503>

2. Zhuangzi’da Varlığın Birliği Kuramı

Zhuangzi; varlığın birliğine ve eşitliğine dair oluşturduğu düşünce sistemini, evren ve varlığın yaratıcısı olan Dao kavramı üzerine kurmaktadır. Zhuangzi’ya göre; varlığın evrende var olma süreci Dao’nun yaratma eylemi ile başlamaktadır. Ancak bu süreç insanın varlığı tanıması ve ifade etmeye başlamasıyla ancak amacına ulaşmaktadır. Zhuangzi, Qiushui bölümünde, insanın varlığı gözleme ve tanıma sürecinin bazı yöntemlerinden bahsetmektedir. Bu yöntemleri şöyle sıralamak mümkündür: varlığın benliğinden yola çıkarak varlığı gözleme ve tanıma yöntemi (以物觀之), yaygın dünyevi fikirlerden yola çıkarak varlığı gözleme ve tanıma yöntemi (以俗觀之), varlığın kendine has (onu farklı kılan) özelliklerinden yola çıkarak varlığı gözleme ve tanıma yöntemi (以差觀之), varlığın fonksiyonundan yola çıkarak varlığı gözleme ve tanıma yöntemi (以功觀之), gözlemcinin ilgi alanından yola çıkarak varlığı gözleme ve tanıma yöntemi (以趣觀之)(Guo 2004:50). Ancak Zhuangzi’ya göre, bu yöntemlerden herhangi biriyle varlığı gözlemek ve tanımaya çalışmak, sonucun varlık açısından tek taraflı olmasına neden olmaktadır. Çünkü insanlar farklı bakış açılarına ve farklı ihtiyaçlara sahiptir; bu durum varlığı tanıma sürecinde farklı izlenimlere sahip olmalarına ve dolayısıyla varlığı farklı şekillerde nitelendirmelerine neden olmaktadır. Zhuangzi’ya göre, taraf olmaksızın varlığı tanımanın ve anlamının tek bir yolu vardır, o da varlığın yaratıcısı ve temel esası olan Dao’dan yola çıkarak varlığı gözleme ve tanıma yöntemidir (以道觀之) (Guo 2004:50).

Dao; Zhungzi felsefesinin temelidir; insan için varlığı gözleme ve tanıma sürecinin başlangıç noktasıdır. Xu Wenwu; “Zhuangzi’da Varlığın Birliği Düşüncesinin Sistematiği” başlıklı makalesinde; Zhuangzi’nin, Dao’nun varlığı yaratma fonksiyonundan yola çıkarak “Dao ile bir olma” (道通為一) teorisini ortaya koyduğunu belirtmektedir. Xu’ye göre bu teorinin içeriğine dair en yaygın görüş; Dao açısından bakıldığında tüm varlıkların bir, eşit ve farksız olduğudur. Dao, evren ve varlığın özünü

oluşturur. Tüm varlıklar Dao’dan meydana gelmiştir ve her birinin Dao ile ortak olan özellikleri vardır. Bu sebeple; varlığa Dao’nun gözünden bakıldığında, her varlık Dao’nun kendisini ifade eder ve hiçbir varlık kendine has bireysel özelliği ile ön plana çıkmaz (Xu 2005: 139).

Bu bağlamda; Zhuangzi’nin “varlığın bir olması” (萬物為一) fikri de anlam kazanmış olur. Cui Dahua “Zhuangzi Felsefesi Araştırmaları” başlıklı çalışmasında Zhuangzi’nin varlığın birliği düşüncesinin oluşumu ile ilgili bir tespitte bulunmaktadır. Cui’ye göre; Zhuangzi her varlığın iki temel özelliğe sahip olduğunu düşünmektedir. Bunlardan biri; “varlığa has özellik”(萬物殊性), bir diğeri ise “varlığın nihai prensibi” dir (萬物同機/種)(Cui 1986:276-277). Cui’nin dikkat çektiği bu iki özellikten ilki, “doğada yer alan her varlığın onu diğerlerinden ayıran kendine has özelliklerinin olması” fikrini vurgularken; ikincisi “tüm varlıkların temelde birbirine bağlı ve birbiriyle aynı olan bir öz’ünün olması”durumunu ifade etmektedir. Bu düşünceyi, Zhuangzi’nin Yuyan bölümündeki şu cümlelerde görmek mümkündür: *...varlığın ortak bir özü ve başlangıcı olmakla birlikte, her birinin kendine has şekli ve birbirlerini temsil edebilecek farklı özellikleri vardır...*(Zhang 2005: 483).

Zhuangzi, Qiushui bölümünde verdiği bir anekdotta, Sarı Irmak Tanrısı Hebo ile Kuzey Denizi Tanrısı Beihairuo arasındaki bir diyalogdan yola çıkarak, özünde bir ve eşit olan varlıkların biçimsel açıdan farklılara sahip olması durumunu; “varlığın çok yönlü değişkenliği” ilkesine bağlamaktadır. Hebo’nun; *Varlığa onay vermem veya onu reddetmem, onu kazanmam veya ondan vazgeçmem noktasında nasıl davranmalıyım?* sorusuna Beihairuo şu cevabı vermektedir:

...Dao’nun standardı ile varlığa bakarsan, değerli ve değersiz kavramlarının karşılıklı yönleri doğru gelişim gösterdiğini (göreceli olduğunu) anlarsın. Düşüncende ısrar edersen, Dao ile çatışma yaşarsın. Azlık ve çokluk varlığın metabolik bir dönüşümüdür. Davranışlarında ısrar edersen, Dao ile mesafeni daha da açarsın. İyi bir lider gibi davranmalı, her varlığa karşı eşit mesafede ve adil olmalısın... Her varlığı aynı şekilde kapsamalısın, aralarından hiçbiri

senin özel ilgine ve sevgine sahip olmamalı, çünkü varlık “çok yönlü”dür⁶. Göğün altında tüm varlıklar (özünde) aynıdır, aralarında uzun-kısa ayrımı yoktur. Varlıklar doğar ve ölür, hiçbiri kalıcı değildir. Varlık değişirken bazen dolar bazen boşalır, biçimleri baki değildir. Yaş sabitlenmez, zaman durdurulmaz, yoklukla varlık, doluyla boş, başlangıçla bitiş bir döngüdür... Göğün altındaki varlığın doğumu ve gelişimi hızlıdır, değişmeyen tek bir hareket yoktur, değişmeyen tek bir dakika yoktur. Düzenin kendisi değişmeyen bir değişimken, ne yapıp yapmaman konusuna neden takılıp kalıyorsun ki! (Zhang 2005: 483).

Kuzey denizi tanrısı Beihairuo, konuşmasında bir taraftan varlığın özünde eşit olduğunu vurgularken; diğer taraftan çok yönlü bir değişkenlik içerisinde olduğuna dikkat çekmektedir. Varlığın yaratıcısı olan Dao, onları birbirine eş değerde var etmiştir; bu sebeple, tüm varlıklar özünde bir ve eşittir. Ancak hiçbir varlık aynı kalmamakta, sürekli olarak değişmektedir; bu da özünde eşit yaratılan varlığın, farklı zaman ve koşullara göre biçimsel farklılıklara sahip olabileceğini göstermektedir.

Varlığın birliği kuramının sistematigi çerçevesinde, Zhuangzi düşüncesini üç alt başlıkta toplamak mümkündür. Buna göre; ilk aşamada “Varlık-Ben’lik Eşitliği”(齊物我), ikinci aşamada “Doğru-Yanlış Eşitliği”(齊是非) ve üçüncü aşamada “Yaşam-Ölüm Eşitliği”(齊生死) sıralamasıyla karşımıza çıkan başlıkların, Zhuangzi düşüncesinin önemli katmanlarını oluşturduğu söylenebilir.

2.1. Varlık - Ben’lik Eşitliği (齊物我)

Zhuangzi’ya göre; varlığın evrende var olma süreci Dao’nun yaratma eylemi ile başlamakta, insanın varlığı tanıması ve ifade etmesiyle tamamlanarak amacına ulaşmaktadır. Bu bağlamda; varlığın var olabilmesinin temel koşulu insan tarafından tanınması ve ifade edilmesidir. Zhuangzi: *varlık yoksa ben’lik de yoktur, ben’lik yoksa varlık kendini gösteremez* (Zhang 2005: 19). demektedir. Onun bu noktada “ben” ve “varlık” kavramlarıyla ifade ettiği; “suje” (taniyan) ve “obje” (tanınan) kavramlarıdır. Ona göre varlık (obje) ve ben’liğin (suje) var olma süreci, karşılıklı olarak gelişim

⁶ Wufang無方: Zhuangzi felsefesinde önemli yeri olan bu kavram; özünde eşit olan varlıkların, biçimsel açıdan sürekli bir değişim içerisinde olduğunu, hiçbir varlığın sonsuza dek aynı özelliklere sahip olmayacağını ve hep farklı yönler doğru değişiklik göstereceğini ifade etmektedir.

göstermektedir. Suje, objeyi fark ettiği için obje vardır; obje, suje onu fark ettiği için kendini gösterebilir ve var olur.

Varlığın birliği kuramına göre; suje (taniyan-ben) ve obje (tanınan-varlık) özünde eşittir; sahip oldukları biçimsel farklar ise varlığın “çok yönlülüğü” (無方) yani “biçim değiştirmesi” (物化) sonucu ortaya çıkmaktadır. Zhuangzi, “kelebeğin rüyası” (莊周夢蝶) anekdotu ile bu kurama şöyle değinmektedir:

Bir defasında Zhuang Zhou rüyasında kendisinin bir kelebek olduğunu gördü. Etrafta sakın sakın uçan gerçek bir kelebektir. Bu kelebek halinden o kadar memnundu ki, aslında Zhuang Zhou olduğunun farkında bile değildi. Ancak birden uyandı ve Zhuang Zhou olduğunu anladı. Peki O, rüyasında kendini kelebek olarak gören Zhuang Zhou muydu, yoksa, rüyasında kendini Zhuang Zhou olarak gören bir kelebek miydi, bilemedi. Zhuang Zhou ve kelebek arasında mutlak bir fark vardı. Bu fark; (özünde birbiriyle aynı olan) varlığın biçim değiştirmesiydi (Zhang 2005: 483).

Anekdotta, rüyasında kendini bir kelebek olarak gören bir insan ile rüyasında kendini bir insan olarak gören bir kelebek arasındaki ikilem dikkat çekmektedir. Duruma insan tarafından bakıldığında; insan suje (ben/taniyan), kelebek ise objedir (varlık/tanınan).Kelebeğin bakış açısıyla değerlendirildiğinde ise kelebek suje (ben/taniyan) ve insan obje (varlık/tanınan) konumunda olacaktır. Oysa duruma yaratıcı Dao açısından bakılırsa; *Zhuang Zhou* ve *Kelebek* farklı formlar içerisinde olmakla birlikte, özünde tek bir düzene bağlı ve eşittir. Onların sahip olduğu bu eşitlik; zaman ve mekân boyutunda farklılık gösteren formların ötesindedir; bu sebeple farklılıklardan etkilenmemiş ve değişmemiştir. Bu bağlamda; Zhuang Zhou ve Kelebek özünde bir ve eşit olan iki varlıktır.

Ne var ki insan, evreni ve varlığı tanıma sürecinde kendini merkez nokta olarak düşünmektedir. Ben merkezli tanıma esasına dayalı olan bu yöntem; içe dönük, dışa kapalı, bireysel odaklı ve insanın varoluş sürecine aykırı olarak gelişmektedir. Laozi’ya göre ben merkezli düşüncenin asıl kaynağı; insanın sonu gelmeyen ve asla yeteri kadar doyuma ulaştıramadığı bedensel ihtiyaçlarıdır. Bireysel istek ve ihtiyaçların yön verdiği bu düşünce şekli, insanın öznel ve tek taraflı bir bakış açısıyla varlığı tanımasına ve ifade etmesine neden olmakta ve varlık açısından gerçeği yansıtmamaktadır. Laozi, Dao

De Jing’de bu durumu şöyle ifade eder: *Başıma gelen bu felaket, bu bedene sahip olmamandır; bedenim olmasa, felaket mi gelir başıma* (Wang 1994: 12). Bu cümlede Laozi’nin felaket olarak adlandırdığı durum; insanın evreni ve varlığı tanıma aşamasında, bedensel ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla kendisi için yarattığı sahte dünyadır. Laozi’ya göre, kendi bedenini ve duygularını gereğinden fazla önemseyen insan, varlığın sahip olduğu değeri onlardan göreceği zarar ve faydaya göre değerlendirmektedir. Bu bağlamda ulaştığı sonuç, yalnızca kişinin bireysel bakış açısını yansıtmakta ve varlığın gerçek durumuna dair doğru bilgi vermemektedir.

Laozi gibi Zhuangzi da ben merkezli düşünce şeklinin insan üzerinde olumsuz etkiler yaratarak, onu varlığın gerçekliğinden uzaklaştıracağına ve dış dünya ile çatışma yaşamasına neden olacağına dikkat çekmektedir:

İnsan bedeni uykudayken ruhu iletişindedir, uyandığında beden huzura kavuşmaz, dış dünyayla çatışma yaşar; güz bitkisi gibi solar, gündün güne zayıflar, yok olur. Dış dünyadaki meselelerin içine batar, benliğine geri dönüşü imkansız kılar; ruhu hapsolür, yaşlanır, çöker, yaşam enerjisini tekrar kazanamaz (Zhang 2005: 17).

Zhuangzi’ya göre, insanın maddesel dünyasında yaşadığı çatışma ve rekabetten kurtulmasının yolu; ben merkezci düşünce biçiminin ötesine geçerek dışa dönük bir ruh haliyle evren ve varlığı tanımaya çalışması, varlığın özünün bilgisine ulaşarak varlık-ben’lik eşitliğinin farkına varmasıdır (Wang 1986: 39). Varlık ve ben’lik arasındaki birliğin farkına varan insan; varlıklar arasındaki biçimsel farkların sınırları içerisinde hapsolmez, maddesel dünyanın prangalarından kurtulur, insan ve doğa birliğinin farkındalığını yaşar, içsel huzur ve ruhsal özgürlüğü yakalar.

2.2. Doğru -Yanlış Eşitliği (齊是非)

Doğru-yanlış eşitliği; Zhuangzi’nin varlığın birliği ilkesine bağlı olarak verdiği ayrıntılardan bir diğeridir⁷. Zhuangzi’ya göre, varlığın tanınması ve ifade edilmesi

⁷ Bu noktada 是非 (shi-fei) sözcükleri Türkçe’ye doğru-yanlış olarak tercüme edilmiş olmakla birlikte, sözcükler temelde iyi-kötü, gerçek-sahte, değerli-değersiz, önemli-önemsiz, faydalı-faydasız gibi, insanların varlık ve olaylar hakkında sahip oldukları olumlu ve olumsuz yargıları ifade etmektedir.

sürecinde, suje objeyi tanımaya başlamadan önce objeyle ilgili mutlaka bir “ön yargı”ya (成心) sahiptir. Sujenin objeyi tanıma sürecinde edindiği tüm bilgiler, onun ön yargısına dayanmaktadır. Zhuangzi’nin ön yargı konusundaki görüşünü şu cümleden anlamak mümkündür: *düşünceler henüz olgunlaşmamışken varlıkla ilgili doğru-yanlış yargısına varman; bugün gittiğin Yue Ülkesine dün ulaştığın olmana benzer* (Zhang 2005: 19). İnsan, varlığı tanıma aşamasında henüz gereken verileri toplayıp bunları objektif bir gözle değerlendirmeden, varlık hakkında olumlu veya olumsuz bir ön yargıya sahip olmaktadır. Zhuangzi’ya göre bu şekilde ulaşılan bilginin gerçekliği ve güvenilirliği; bugün Yue Ülkesine gidecek olan kişinin, dün oraya varmış olması kadar imkansızdır.

Varlığı tanıma aşamasında, ön yargı ile sağlanan bilgi, nesnel ve genellenebilir bilgi statüsünde değerlendirilemez. Her insanın ayrı ayrı sahip olduğu ön yargı, herkesin kendi standardını oluşturmasına sebep olmaktadır. Zhuangzi bu konuda: *Herkes görüşünü kendince oluşturduğu ön yargılarıyla belirler ve bunları kendi hocası yaparsa, hocaya sahip olmayan kimse kalmaz* (Zhang 2005: 19) demektedir. Varlığı tanıma sürecinde, her insanın kendi standardı ve buna bağlı olarak geliştirdiği ve kesin olarak doğruluğuna inandığı bir yargısı bulunmaktadır. Oysa Zhuangzi; *ortak göğün altında ortak bir standart yoktur, aksine kendi fikrini ortak standart olarak kabul edenler vardır* (Zhang 2005: 413) diyerek doğru ve yanlışın göreceli olduğunu (是非標準是相對的) (Xu 2005: 141) ifade etmektedir. Ona göre; doğru-yanlış algısının standartları; kişinin bireysel bakış açısı, istekleri ve ihtiyaçları doğrultusunda belirlenmektedir. Kimine göre doğru algılanan bir durum, bir başkasına göre yanlış olarak kabul edilebilmektedir. Bu bağlamda doğru ve yanlış arasında fark yoktur. Zhuangzi bu görüşün temelinde doğru-yanlış eşitliği (齊是非) teorisini ortaya koymaktadır.

Zhuangzi’ya göre; varlığı tanıma aşamasında insanın varlıkla ilgili ulaştığı yargı, varlığın gerçekliğini yansıtmaktan uzaktır. Çünkü ona göre, farklı yönlerden bakıldığında her objenin (varlık/tanıyan) farklı biçimsel özellikleri ön plana çıkmakta ve bu durum sujenin (insan/tanıyan) bakış açısına ve içinde bulunduğu koşullara göre farklılık göstermektedir. Bu sebeple; varlığı gözleme işi; objenin farklı biçimsel

özellikleri ve sujenin farklı bakış açısı doğrultusunda yapılmamalı, varlığın Dao’dan gelen ve temelde eşit olan öz’ü dikkate alınmalıdır. Zhuangzi kitabının Qi Wu Lun Bölümünde bu görüşünü şöyle dile getirmektedir:

...Varlığın bu yüzü onun diğer yüzünü; diğer yüzü ise onun bu yüzünü temsil etmektedir. Varlığın o yüzü olumlu ve olumsuzu içinde barındırırken; bu yüzü doğruyu ve yanlışını içinde barındırabilmektedir. Öyleyse varlığın gerçekten bu yüzü ve o yüzü var mıdır? Öyleyse varlığın bu yüzü ile o yüzü arasında bir ayırım var mıdır? Varlığın (özünde) birbirine karşıt olabilecek hiç bir yüzü yoktur! Bu; Dao’ın temel kuralıdır...Doğrunun sınırı yoktur, yanlışın da sınırı yoktur. Öyleyse; varlığı, sahip olduğu öz’den yola çıkarak gözlemlemek ve tanımak gerekir (Zhang 2005: 21).

Zhuangzi yine Qi Wu Lun Bölümünde, bir öğrenciyle arasında geçen bir diyalogda, sujenin objeyi tanıma ve ifade etme aşamasında ortaya çıkabilecek ikilemlere şöyle bir örnek vermektedir:

Farzet ki seninle bir tartışmaya girdik, sen üstün geldin ve ben sana yenildim; bu durum senin kesin doğru benimse kesin hatalı olduğumu gösterir mi? Veya tartışmada ben sana üstün geldim, sen bana yenildin; bu durumda ben kesin doğru olurum ve sen de kesin hatalı mı olursun? Bu tartışmada birimiz mutlaka doğru birimiz kesin hatalı mı olmalıyız? Ya da ikimiz de doğru veya ikimiz de hatalı mı olmalıyız? Ne sen ne de ben bunun kararını verebiliriz... Öyleyse; ne sen, ne ben ne de başkası bunun kararını verebilir. Tartışmada kullandığımız sözcükler, değişken sesler gibi zıtlık içerisindedir; peki sürekli değişen şeyler hep zıt kalabilir mi? Onlarla ilgili kesin bir yargıya varılabilir mi? (Zhang 2005: 37).

Zhuangzi bu örneğinde; bir durum karşısında farklı fikirlere sahip olma durumunu doğal görmekte ancak farklı fikirler arasında doğru-yanlış ayrımı yapılmasını gereksiz bulmaktadır. Çünkü evrende her şey değişim içerisindedir. Buna bağlı olarak; sujenin obje ile ilgili sahip olduğu yargı, suje veya objenin durumunda meydana gelecek olası bir değişimle birlikte değişecektir. Öyleyse doğru ve yanlışın hiç bir koşulda mutlaklığı yoktur ve aralarında fark olduğunu söylemek mümkün değildir.

2.3. Yaşam-Ölüm Eşitliği (齊生死)

Zhuangzi varlığın birliği kuramından hareketle, tüm canlı varlıkların tecrübe ettiği yaşam ve ölüm sorununu ele almış ve yaşam ile ölümün eşit olduğu sonucuna ulaşmıştır. Ona göre yaşam ve ölüm doğal bir sürecin iki aşamasıdır ve birbirinden farklı değerlendirilmemeleri gerekir. Zhuangzi Da Zong Shi Bölümünde yaşam ve ölümü “organik bütünlüğün eşit değerdeki parçaları” olarak ifade etmektedir: *kim ki hiçliği (organik bütünlüğün) kafası, yaşamı omurgası ve ölümü de kuyruğu olarak algılayabilir ve yaşam ile ölümü, varlık ile yokluğu bir bütünü oluşturan parçalar olarak idrak edebilirse; onunla arkadaşlık kurarız* (Zhang 2005: 115). Zhuangzi’ya göre, yaşam ve ölüm eşitliğini anlamının ilk koşulu; ölümün “özel fikirlere göre değişiklik göstermeyen nesnel bir kaçınılmazlık” (Wang 1986: 172) olduğunu kabul etmektir. Zhuangzi ölüm gerçeğini, sonsuz doğal düzenin kanunu olarak görmektedir. Ona göre; *ölüm ve yaşam katedir; tıpkı gece ile gündüzün dönüşümü gibi sonsuz devamı olan bir değişimdir, tamamen doğaldır* (Zhang 2005: 96).

Zhuangzi felsefesinde, evren ve varlığa dair tüm değişim ve dönüşümler bir tür enerjinin hareketlerine bağlıdır. Adına “qi” (氣) denilen bu enerji bir araya toplanıp yoğunlaştığında varlığı meydana getirirken, ayrılıp dağıldığında varlığın yaşamını kaybetmesine sebep olur. Zhuangzi; yaşam ve ölüme materyalist bir bakış açısıyla yaklaşmasına sebep olan bu düşüncesini şöyle dile getirmektedir:

...yaşam ölümün takipçisi, ölüm yaşamın başlangıcıdır. Aralarındaki zaman farkını kim bilebilir ki! İnsanın doğumu, enerjinin yoğunlaşmasıyla olurken; ölümü enerjinin dağılmasıyla meydana gelir. Eğer yaşam ve ölüm aynı bütünün parçasıysa, ondan neden korkayım! Varlık aslında birdir. O güzellikleri birer mucize olarak görür, kötü olanlardan nefret edersen; bil ki o kötü olanlar bir gün mucizeye, güzel olanlar ise nefret edilesi şeylere dönüşebilirler. Gerçek olan; göğün altında her şeyin yalnızca bir enerji değişiminden ibaret olmasıdır...(Guo 1997:1063-1064.)

Zhuangzi’ya göre; yaşam ve ölüm bir tür enerji dönüşümüdür. Yaşama dönüşüm süreci ölüm için; ölüme dönüşüm süreci ise yaşam için bir başlangıçtır. Diğer bir deyişle; yaşam ölümün içinde, ölüm ise yaşamın içinde varlığını sürdürmektedir.

Zhuangzi bu örnekte, yaşam ve ölümü birbirinden ayrı düşünmemekte ve tıpkı varlığın eşitliği kuramında olduğu gibi onları eşit kabul etmektedir. Bu sebeple Zhuangzi açısından bakıldığında; yaşam bir mutluluk sebebi ve ölüm de üzüntü veya endişe kaynağı olarak görülmemelidir. Bu düşünceyi Zhuangzi anekdotlarından şöyle bir örnekle açıklamak mümkündür:

Zhuangzi’nın eşi ölür, Huizi Zhuangzi’ya taziyelerini sunmaya gider, Zhuangzi’yı çömelmiş bir halde kilden bir çömlek çalıp şarkı söylerken bulur ve sorar: “Eşinle bir ömür geçirdiniz, yaşlanıncaya kadar birlikte çocuklarınızı yetiştirdiniz, şimdi o ölünce ağlamak şöyle dursun çömlek çalıyor, şarkı söylüyorsun; bu kadarı fazla değil mi?” Bu soruya Zhuangzi şu cevabı verir: “Yanıyorsun! Eşim öldüğünde önce çok kederlendim. Ama onun varlığının başlangıcını idrak ettiğim zaman gördüm ki ilk başta bir yaşamı yoktu, yalnızca yaşamı değil bedensel bir formu da yoktu, yalnızca bedensel formu değil qi’si (yaşam enerjisi) de yoktu. Karmaşa ve belirsizlik içerisindeyken bir değişim meydana geldi ve onun qi’si doğdu, sonra bedensel formu değişti ve canlandı; şimdi o form yine değişti ve öldü. Bu; formlar arasındaki geçiş, dört mevsim arasındaki geçişten farklı bir şey değil ki! Ölen kişi gök ve yer arasında huzur içinde ebedi istirahatine çekilirken, benim haykırıp inleyerek acının peşinden sürüklenmem, doğanın düzeni olan kadere karşı gelmem olacaktı; ben de buna bir son verdim (Jeff; Robert 2006: 136).

Zhuangzi’ya göre insanın var olma süreci bir hiçlikle başlamaktadır. Sonra qi enerjisi bir araya gelir ve yoğunlaşarak insanın maddesel formunu oluşturur, maddesel formu olan insan canlanır ve yaşamaya başlar. Yaşam süresinin sonunda qi ayrılarak dağılır ve insan için yaşam son bularak ölüm hali gerçekleşir. Ancak bu noktada ölüm asla bir yok oluş değil, enerjinin şekil değiştirmesidir. Bu süreç tıpkı mevsimlerin dönüşümü gibi doğaldır ve bu süreçte yaşam formu ile ölüm formu arasında fark yoktur. Farkları olmayan bu iki form için mutluluk veya üzüntü duymak anlamsızdır. Bu noktada insana düşen görev; doğal dönüşüme uyum sağlamak ve yaşamla ölümü aynı duyularla karşılamaktır. Zhuangzi bu durumu şöyle ifade eder: *Yer ve Gök bana formumu verdi; bana yaşam sağlayarak beni zora koştı; beni yaşlandırıp güçten düşürerek dinlenmemi sağladı; bana ölümü vererek huzura kavuşturdu. Bundandır ki; yaşamımı hayırlı görenler, ölümümü de hayırlı görmelidirler* (Zhang 2005: 97).

Buraya kadar verilen bilgiler üzerinden genel bir değerlendirme yapmak gerekirse; Zhuangzi’nin ortaya koyduğu Varlığın Birliği Kuramı; insan-varlık ilişkisi bağlamında; varlığın var olmasından başlayarak, insanın varlığı gözlemleme, tanıma ve ifade etme sürecini içinde kapsayan bir tartışmayı içinde barındırmaktadır. Zhuangzi’nin varlık-benlik eşitliği, doğru-yanlış eşitliği ve yaşam-ölüm eşitliği sınıflandırmasıyla ele aldığı bu tartışma, temelde somuttan soyuta doğru gelişim göstermektedir. Buna göre; Zhuangzi ilk aşamada insan ile varlığı karşı karşıya getirmiş, somut olarak verdiği Zhuang Zhou ve Kelebek örneği üzerinden suje (tanıyan)-obje (tanınan) eşitliğini ortaya koymuştur.

İkinci aşamada Zhuangzi tartışmayı biraz soyutlaştırarak, insanın varlığı tanıma sürecinde varlığa kazandırmaya çalıştığı iyi-kötü, değerli-değersiz, önemli-önemsiz gibi olumlu ve olumsuz sıfatların eşitliği konusunu ileri sürmüş ve varlığa kazandırılan bu sıfatların varlığın özünü yansıtmadığını, bunların tamamının insanın varlığı tanıma ve ifade etme sürecindeki ön yargılarının ve öznel bakış açısının sonuçları olduğunu ifade etmektedir. Bu noktada Zhuangzi ayrıca; özü itibariyle değişmez prensiplere sahip olan varlığın, sürekliliği olan bir biçimsel değişim sürecinden geçtiğini, bu değişim sürecinin de varlığın insan tarafından tanınma ve ifade edilme sürecini etkilediğini ileri sürmektedir. Zhuangzi’ya göre; varlığı biçimsel özellikleriyle değerlendiren insanın, içinde bulunduğu durum ve koşullara göre varlığa atadığı olumlu veya olumsuz sıfatların hiçbir mutlakiyeti yoktur; varlığın değişim sürecine bağlı olarak farklılık gösteren bu sıfatlar özünde bir ve eşittir.

Zhuangzi son aşamada tartışmayı daha soyut bir zemine taşıyarak, varlık için yaşam-ölüm eşitliği düşüncesini ortaya koymuştur. Zhuangzi yaşam denilen şeyi; adına qi denilen enerjinin bir araya gelerek yoğunlaşmasıyla oluşan organik bir bütünlük olarak açıklamaktadır. Ölüm ise bu enerjinin dağılmasıdır. Ancak dağılan enerji asla yok olmamakta ve başka formlarda yeniden bir araya gelerek varlığa farklı fiziksel özellikler kazandırmaktadır. Dolayısıyla; varlık için doğal ve sonsuz bir sürecin iki yönünü oluşturan yaşam ve ölüm formu temelde bir bütünün iki eşit parçasıdır ve varlık için aynı değere sahiptir.

Zhuangzi’nin ağırlıklı olarak ontolojik zeminde ve düşünsel açıdan ortaya koyduğu bu eşitlik ilkesinin insan karakteri ve toplum düzeni üzerindeki yansımaları da dikkate değerdir⁸. Çalışmanın giriş kısmında da ifade edildiği gibi; (insanın da içinde bulunduğu) tüm varlıkların özünde eşit olduğu fikrini ilk ortaya atan kişinin Zhuangzi olmadığını, bu noktada tekrar vurgulamak gerekmektedir. Bu bağlamda; Zhuangzi’nin düşüncelerine zemin oluşturan bir tarihsel altyapı ve kültürel arka plan olduğunu tahmin etmek zor olmayacaktır. Çin tarihinde, Zhuangzi’nin yaşam sürdüğü Savaşan Beylikler döneminden geriye doğru gidildiğinde, varlığın birliği ve eşitliğine dayanan bu teoriye verilebilecek en iyi toplumsal örneğin, Çin’de 21.yy’a tarihlendirilen Beş Hükümdar Dönemi’nin “Büyük Birlik Toplumu” (大同社會) olduğunu söylemek mümkündür.

3. Varlığın Birliği Kuramı’nın İnsan ve Toplum Üzerindeki Yansımaları: Büyük Birlik Toplumu

Binlerce yıllık geçmişe sahip olan Çin tarihinde, birlik ve eşitlik kavramlarının insan ve toplum üzerinde en etkili olduğu döneminin, Beş Hükümdar Dönemi olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu dönemde toplum hayatı ve siyaset yapısı tam bir eşitlik ilkesi üzerine kurulmuştu. Dönemin liderleri sahip oldukları üstün karakter yapısı, eşitlik anlayışı ve adalet bilinciyle hem yaşadıkları döneme hem de kendilerinden sonra gelen sayısız düşünür ve yöneticiye örnek teşkil etmişlerdi⁹.

İnsan karakterinin doğa temelinden henüz ayrılmadığı Beş Hükümdar Döneminde, toplumsal ve siyasi yapı, eşitlik ilkesine dayanan “Ortak Göğün Altı” (公天下) adıyla anılmış, sistemin uygulandığı topluma ise “Büyük Birlik Toplumu”

⁸ Zhuangzi’nin sistematik biçimde ortaya koyduğu varlığın birliği teorisinin en somut örneğini, 21.yy Antik Çin’in toplum ve siyaset yapısında görmek mümkündür. Bu bağlamda söz konusu dönem özelliklerinin, Zhuangzi düşüncesine temel oluşturan etkenlerden olduğu söylenebilir.

⁹ Sima Qian’in kayıtlarına göre; Beş Hükümdar Dönemi; dönemin liderleri olan Huangdi (黃帝), Yao (堯), Shun (舜), Yu (禹) ve Yu’nun oğlu Qi’nin (啟) yönetiminde buldukları süreyi kapsamaktadır. Bkz: Shi Ji 史記, Wu Di Ben Ji Bölümler: 1-8, 27, 28. Beş Hükümdar Dönemi, Çin uygarlık tarihinde ilkel kültür ile yazılı uygarlık arasında geçiş sağlayan belirleyici bir süreçti. Tayvan’lı düşünür Shi Zuocheng’a göre; bu dönemde yaşanan tüm gelişmeler doğa temelinde ve son derece doğal yöntemlerle gerçekleşmiştir. Bu kaçınılmaz gelişim sürecinde bir yandan gelişime ayak uydururken, diğer yandan doğa temelinden kopmamış başarılı yöneticilerin varlığı oldukça önemlidir. Bu kişiler; ahlak, erdem, yetenek ve iyi yönetici olma vasıflarını bünyelerinde bulundurabilen ve sahip oldukları eşitlik bilinciyle halkı adaletli bir şekilde yönetebilen ender kişiliklerdi (Shi 2006: 69).

(大同社會) adı verilmişti. Bu yapıda hem siyaset hem de toplum ilkel dönemin doğallığını içinde barındırmaktaydı. Bu sistem; toplumda beraberlik ve eşitliğin hakim olduğu, halkın başında onlara hükmeden bir hükümdar yerine halkına örnek olan bir liderin bulunduğu, liderin sahip olduğu hak ve özgürlükleri halkıyla paylaştığı adaletli bir yapıya sahipti. Söz konusu dönemde, yönetimin devir işlemleri de eşitlik, adalet ilkeleri üzerine kurulmuş olan ve Shan Rang (禪讓) adıyla anılan bir sisteme bağlanmıştı. Göğe ve göğün doğasına bağlı olarak uygulanan Shan Rang sistemi; halkı yöneten liderin, kendi yerini alacak olan kişiyi kan bağı ve toplumsal statüsüne bakmaksızın, en yetenekli ve erdemli kişiler arasından seçmesi esasına dayanmaktaydı (Shi 2006: 66). “Ortak Göğün Altı” ve “Büyük Birlik Toplumu” yapısına uyumlu olan Shan Rang sisteminde mevkiler, statüler ve bireysel ilişkiler etkisini kaybediyor; birlik, eşitlik ve adalet kavramları ön plana çıkıyordu.

Beş Hükümdar Dönemi liderlerinin hem kendi karakterlerinde barındırdıkları hem de topluma aşıladıkları eşitlik ve adalet gibi ahlaki değerler; Çin Geleneksel Felsefesinin temel fikirlerinden biri olan “içte bilge dışta hükümdar”(內聖外王)(Zhang 2005: 579) kavramına da temel oluşturmuştur. Çin klasik metinleri arasında, ilk kez Zhuangzi’nin eserinde karşımıza çıkan ve Zhuangzi Siyaset Felsefesi’nin temel taşlarından birini oluşturan bu kavram; göğün insana verdiği doğal karakterinden ödün vermemiş olan yetenekli kişilerin yöneticilik yapmasının ve böylece ideal insan ideal toplum hedefine ulaşmanın önemini vurgulamaktadır¹⁰. Zhuangzi’nin Varlığın Birliği İlkesi temelinde ortaya koyduğu bu ideal; sahip olduğu içsel ahlak ve erdemi davranışlarına yansıtarak, eşitlik ve adaletin hakim olduğu Büyük Birlik Toplumu’nu oluşturma ve devamını sağlama yeteneğine sahip ideal yöneticinin portresini çizmektedir.

¹⁰ Shi Zuocheng; “içte bilge dışta hükümdar” idealini; insan için geliştirilmiş kişisel bir pratik olarak tanımlamaktadır: *Bu ideal; bir yönetici liderin, kendi benliğinin gerçek bilgisine ulaşarak bunu topluma uygulayabilme yeteneğinin var olup olmadığını test eden bir pratiktir. Bu idealde aslolan içsel bilgeliğe sahip olabilmektir; çünkü içsel bilgeliğe doğadır; dışta hükümdarlık denilen şey ise yalnızca içsel bilgeliğin uzantısı olarak ortaya çıkacak olan ufak bir dünyadır.* (Shi 2006: 327-328).

“Büyük Birlik Toplumu” ideali; Varlığın Birliği Kuramı’nın toplumsal fonksiyonunu en iyi temsil eden örneklerden birini oluşturmaktadır. Büyük Birlik Toplumu’nu oluşturan insan karakterleri ve bu toplumda düzen sağlayan siyasi uygulamalar; insanın varlıkla iletişim sürecinde geliştirdiği ben merkezli mutlak yargıların ve insanın bireysel ihtiyaçları zemininde varlığa yüklediği olumlu olumsuz sıfatlandırmaların çok uzağında ve insanı sahip olduğu öz’den uzaklaştırarak, onu kendi ürünü olan yapay bir dünyaya mahkum eden sınırlandırmaların çok ötesindedir.

Varlığın Birliği İlkesi’ne göre şekillendirilmiş olan Büyük Birlik Toplumu’nda ideal sistem, özellikle yöneticilerin sahip olduğu ideal karakter özellikleri sayesinde kurulabilir. Çünkü özü itibariyle, diğer varlıklarla ve diğer insanlarla eşitliğini kabul eden bir lider, ancak eşitlik ilkesi üzerine kurulmuş bir toplum yaratabilir. Büyük Birlik Toplumu’nda insanlar ben-sen veya ben-varlık ayrımı yapmazlar. Benim ihtiyaçlarım, benim isteklerim, benim beklentilerim değil; bizim ihtiyaçlarımız, bizim isteklerimiz, bizim beklentilerimiz düşünceleri ön plana çıkar. İnsan, varlıkla iletişim kurduğu süreçte, varlığı tanıma ve ifade etme aşamasında, kendisini varlıktan farklı veya varlıktan üstün görmez. Çünkü kişi, kendinin de içinde bulunduğu tüm varlıkların özünde tek bir kaynağa bağlı olduğunun, eşit ve bir olduğunun bilincindedir. Bu tartışmayı özellikle Varlık - Ben’lik Eşitliği (齊物我) düşüncesiyle ortaya koyan Zhuangzi, görüşünü şu cümlelerle dile getirmektedir:

...İnsan varlıkla arasında farklar olduğu fikrini unutmamalı, evrenin var olma sürecindeki kaosla birlik içinde olmalı...tüm varlıklar nihayetinde bilginin peşine düşmez ve kendi özüne döner, bu dönüşün farkında olanlar varlıkla aralarında fark olduğunu düşünmezler; kaostan ayrılmayan özünden de ayrılmamış olur, bilginin peşine düşüp kaostan ayrılansa özünden de uzaklaşmış olur (Zhang 2005: 318).

Zhuangzi’nin söz ettiği kaos ortamı, evrenin var olma sürecinde, aynı öze sahip olan tüm varlıkların, henüz maddesel formlar kazanmadığı ve biçimsel farklılıklara sahip olmadığı eşitlik ortamını ifade etmektedir. Zhuangzi’ya göre, insan varlığı tanıma ve ifade etme aşamasında, varlığın eşit şartlarda yaratıldığı bu kaos ortamını gözardı

etmemeli, sonradan edindiği bilgilerin¹¹ peşine düşüp, varlığı özünde sahip olmadığı sıfatlarla değerlendirerek aralarındaki biçimsel farkları vurgulamamalıdır. Aksi bir durum; insanın varlığı tanıma ve ifade etme sürecinde hataya düşmesine sebep olacak, kişinin gerçeklerden uzaklaşması ve kendi özünü kaybetmesiyle sonuçlanacaktır.

Sonuç

Zhuangzi’nin temsilcisi olduğu Dao Düşünce Ekolü’nün düşünce yapısı temelde üç yönde gelişim göstermiştir. Buna göre ilk aşamada evren ve varlığın Dao tarafından yaratılış süreci; ikinci aşamada insan ve varlık ilişkisi ve son aşamada ise toplum ve siyaset konuları ele alınmıştır. Bu bağlamda; Zhuangzi düşüncesinin önemli kısmını oluşturan “Varlığın Birliği Kuramı”nı da; evren ve varlığın oluşumunda eşitlik, insan ve varlık ilişkisinde eşitlik ve toplum ile siyasette eşitlik olmak üzere üç aşamada değerlendirme gereği doğmuştur.

Varlığın Birliği Kuramı; Dao tarafından yaratılan ve insanın da içinde bulunduğu tüm varlıkların birliği ve eşitliği ilkesi üzerine kurulmuştur. Varlığın var olma süreci, Dao tarafından yaratılma aşamasıyla başlamakta, insanın varlığı tanınması ve ifade etmesiyle birlikte amacına ulaşmaktadır. Ancak; insanın varlığı gözlemleme, tanıma ve ifade etme sürecinde kullandığı yöntemler, çoğu zaman sürecin ya insan açısından ya da varlık açısından tek taraflı şekilde yürütülmesine neden olmakta, bu da insanın varlığı öznel yargılarla değerlendirmesi ve varlığa özünde sahip olmadığı sıfatlar yüklemesi ile sonuçlanmaktadır. Bu noktada Zhuangzi’nin önerisi; varlığı, varlığın yaratıcısı olan Dao’nun bakış açısıyla gözlemlemek, tanımak ve ifade etmektir. Çünkü Dao, evren ve varlığın özünü oluşturur. Tüm varlıklar Dao’dan meydana gelmiştir ve her birinin Dao ile ortak olan özellikleri vardır. Bu sebeple; Dao açısından bakıldığında, tüm varlıklar bir ve eşittir; hiçbir varlık kendine has bireysel özellikleri ve birbirinden farklı biçimsel formları ile ön plana çıkmaz.

¹¹ Burada bilgi ile kastedilen; insanın sonradan edindiği bireysel istekleri, ihtiyaçları, arzuları, talepleri ve beklentileridir.

Zhuangzi’nin toplum ve siyaset anlayışı da yine Varlığın Birliği Kuramı çerçevesinde, varlığın eşitliği ilkesi temelinde anlam kazanmaktadır. Zhuangzi; toplumda eşitliğin hakim olduğu, yönetimin irsiyete ve verasete göre değil; bilgi, meziyet ve yeteneğe göre belirlendiği bir siyaset ideali geliştirmiştir. Çin tarihinde Zhuangzi’nin bu idealine temel oluşturan dönem MÖ. 21.yy’a tarihlendirilen Beş Hükümdar Dönemi’dir. Bu dönemde toplum; yönetici ve halkın eşit haklara sahip olduğu, toplumda sınıf ve statü farklarının olmadığı, adalet bilinci temelinde birlik ve beraberliğin sağlandığı düzenli bir yapıya sahiptir. “Büyük Birlik Toplumu” adıyla anılan bu toplumsal yapı, içerisinde üç temel sistemi barındırmaktadır. Bunlar; lider ve halk arasında eşitliği şart koşan “Ortak Göğün Altı”; yöneticilerin içsel erdem ve ahlakını davranışlarına yansıtmasını şart koşan “İçte Bilge Dışta Hükümdar” ve liderliğin eşitlik ve adalet temelinde en uygun kişiye aktarılmasını sağlayan “Shan Rang” sistemleridir.

Zhuangzi’nin, Varlığın Birliği Teorisi’ni ortaya atarak, Beş Hükümdar Dönemi’nin toplumsal ve siyasal yapısını oluşturan “Büyük Birlik Toplumu” idealini, bir çeşit felsefi kuram çerçevesinde ele aldığı ve bu idealin teorik yönünü geliştirerek sonraki nesillere aktarmaya çalıştığı görülebilmektedir. Gerek insan ve varlığın yaratılışı bağlamında, gerek insan ve varlık ilişkisi bağlamında, gerekse toplum ve siyaset yapısı bağlamında ele alınsın; Varlığın Birliği Teorisi’nin insan, varlık ve toplum açısından birlik ve eşitlik ilkesini ön plana çıkardığı ve böylece farklılıkların çatışmasından kaynaklanan rekabet ve karmaşa ortamına engel olma fonksiyonuna sahip olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- CHIANG ÜNAL, Gonca (2011). “Üç Yönüyle Dao De Jing: Evren, İnsan, Siyaset”, *Felsefe Dünyası*, 54(2):155-171.
- GUO, Xiangdong (2004). “Lun Zhuangzi Qiwu Guan de Benzhi”, *Journal of Northwest Normal University*, 41(3):50-62.
- GUO, Zhifan (1997). *Zhuang Tzu Ji Shi*, Taipei: Hua Zheng Shu Ju.
- JEFF, Malpas; ROBERT, C.Solomon (2006). *Ölüm Felsefesi*, Çev. Nur Küçük, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Liezi 列子 *Academia Sinica Database*, Erişim Tarihi: 12 Haziran 2020, <https://ctext.org/liezi/yang-zhu/zh>
- SHI, Zuocheng (2006). *Zhongguo ZhexueJingshen Shuoyuan*, Taipei: Li De Chuban Shi.
- Shi Ji* 史記 (2020). *Academia Sinica Database*, Erişim Tarihi: 10 Haziran 2020, <https://ctext.org/shiji/zh?searchu=%E5%BA%84%E5%AD%90>.
- Shi Ji* 史記 (2020). *Academia Sinica Database*, Erişim Tarihi: 10 Haziran 2020, <https://ctext.org/shiji/wu-di-ben-ji/zh>.
- XU, Wenwu (2005). “Lun Zhuangzi Qiwulun Sixiang De Xitongxing”, *Study and Exploration*, 159: 139-144.
- WANG, Bi (1994). *Laozi Wang Bi Zhu*, Taipei: Xue Hai Chubanshe.
- WANG, Xianqian (1986). *Zhuangzi Jishi*, Hebei: Renmin Chubanshe.
- ZHANG, Songhui (2005). *Zhuangzi Duben*, Taipei: Sanmin Shuju.

Makale Geliş | Received: 07.05.2020
Makale Kabul | Accepted: 26.08.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2020
DOI: 10.20981/kaygi.789093

James GRIFFITH

Assoc. Prof. Dr. | Doç. Dr
Middle East Technical University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Ankara, TR
Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara, TR
ORCID: 0000-0002-3957-0073
jecg99@gmail.com

The Leviathan Becoming a Cephalophore: Primogeniture and the Transition from Sovereignty to Governmentality

Abstract

For Foucault, Hobbes is important for the transition from sovereignty to governmentality, but he does not always go into great detail how. In “*Society Must Be Defended*”, Hobbes’s reactions against the political historicism of his time lead him to an ahistorical foundation to the state. In *Security, Territory, Population*, his contract is emblematic of the art of government still caught in the logic of sovereignty. Management techniques, one of which being inheritance laws like primogeniture, inducing changes in a population’s milieu so that its interest is properly directed allow the art of government to escape this logic. Hobbes supports primogeniture, but its historical position in the common law makes this support unexpected. This article examines the historical context of primogeniture and the reasoning for Hobbes’s support of it in light of Foucault’s claims about him in order to give more precision to those claims. The result is that primogeniture as a law of nature produces the family as an interested unit of the population. Yet this interest is itself historicized, so Hobbes’s attempt to de-historicize politics did not fully succeed.

Keywords: Hobbes, Foucault, Sovereignty, Governmentality, Primogeniture, Natural Law.

Leviathan Bir Cephalophore Dönüşürken: İlk Çocuk ve Egemenlikten Yönetimselliğe Geçiş

Öz

Foucault, egemenlikten yönetimselliğe geçiş konusunda Hobbes’u önemli bulsa da Hobbes’un önemi konusunda detaylı bir açıklamayı çoğunlukla sunmamaktadır. Hobbes’un kendi dönemindeki tarihçilik karşıtı tepkileri Toplum Savunulmalıdır (Society Must Be Defended) eserinde Foucault’yu devletin ahistorik temellerine yöneltmiştir. Güvenlik, Bölge, Nüfus (Security, Territory, Population) eserinde sözleşme kavramı yönetim sanatının sembollerinden olup hala egemenlik mantığı çerçevesinde konumlanmaktadır. İlk çocuğa (primogeniture) dair miras hukukunu da kapsayan idare yöntemleri milieuun çıkarını doğru bir şekilde yönlendirecek şekilde nüfusun milieuunda değişimlere neden olmakta ve böylece yönetim sanatının bu mantıktan kurtulmasını mümkün kılmaktadır. Hobbes ilk çocuk fikrini desteklemektedir fakat fikrin kamu hukukundaki tarihsel konumu bağlamında bu beklenmedik bir destektir. Bu makale ilk çocuğun tarihsel bağlamını ve Hobbes’un verdiği desteğin dayandığı akıl yürütmeyi Foucault’nun iddiaları ışığında irdelemekte ve bu iddiaları daha belirgin bir şekilde sunmayı amaçlamaktadır. Sonuç olarak, bir doğa yasası olarak ilk çocuğun aileyi nüfusun hissedar bir birimi olarak üretmesidir. Fakat bu hissedarlığın kendisi de tarihselleşmiştir, dolayısıyla Hobbes’un siyaseti tarihsellikten çıkarma girişimi tam olarak gerçekleşmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Hobbes, Foucault, Egemenlik, Yönetimsellik, İlk Çocuk (Primogeniture), Doğal Yasa.

The cephalophore is a theme in Christian art and literature of a saint carrying his own head.¹ Its origins are Saint John Chrysostom's fourth-century homily on Saints Juveninus and Maximinus and the legends surrounding the life of Saint Denis of Paris (Walter 2003: 143). The former were Christian soldiers in Julian the Apostate's army who lamented the emperor's persecutions at a military drinking party. Put in jail and their property confiscated, their prison became a gathering place for Christians, so Julian sent people to tempt them with pardon and promotion. They refused, indeed resigned their ranks, and Julian had them beheaded. They, says Chrysostom, presented their heads at the gates of heaven as a sign of their martyrdom (Chrysostom 2006: 91-99). The latter, often erroneously conflated with Dionysius the Areopagite, was one of seven bishops sent to Gaul by Pope Fabian in the third century to counter Emperor Decius' persecutions (Tours 1974: I.30). For his effectiveness in converting a nobleman, Denis, along with Saints Rusticus and Eleutherius, was scourged, enchained, and imprisoned. The next day, having already been cooked on an iron grill and placed before unfed animals, he was roasted in an oven, but none of these things killed or even harmed him. Again imprisoned after being nailed to a cross, he served communion to his fellow inmates. Finally, Denis, Rusticus, and Eleutherius were beheaded. Denis then stood, picked up his head, and walked to the top of Montmartre, where he is buried (Vorraine 2012: 626). His beheading is depicted on the north portal of the Basilica of Saint-Denis, the burial place for French kings for eight hundred years.

In a 1977 interview, to the suggestion that the great political theories have always presented an enormous gap between those who have and do not have power, Michael Foucault replies that political theory remains obsessed with the question of sovereignty. Despite the experiences of Charles, I and Louis XVI, despite the spread of non-monarchical systems of government and the theories espousing them, for Foucault the king's head remains on his shoulders (Foucault 1980: 121).

Nevertheless, and precisely because of Foucault's historical analyses of power, perhaps we ought not be so quick to see a king or sovereign before us. Perhaps a more appropriate image is the cephalophore, the remarkable image of a man carrying his

head, an act whereby he gains or is rewarded for his saintly power. To make this case, I turn to one of those great theories of sovereignty, that of Thomas Hobbes.

Foucault clearly sees Hobbes as important to the history of Western political philosophy but rarely goes into detail. As Hanssen (2000: 114-115) and Spieker (2011: 190-191) point out, Hobbes is Foucault's unnamed adversary in *Discipline and Punish* insofar as the former thinks of power as a possession or commodity and the latter examines its deployment (Foucault 1995: 26-27).² Yet the only mention of Hobbes in *The History of Sexuality I* is as a transitional figure who placed a condition on sovereignty's subtractive power over life and death: Sovereignty can claim my natural rights only to protect its artificial life, which in turn protects my natural and artificial life (Foucault 1990: 135-136). Meanwhile, in "*Society Must Be Defended*", Foucault is interested more in how modern politics incorporated war into the domestic sphere and less in Hobbes as such (Foucault 2003: 89-99). For this reason, it seems, much of the literature on Foucault's understanding of Hobbes focuses on war (Hanssen 2000: 124-130; Kelly 2009: 51-54; Polat 2010; Spieker 2011; Crano 2011). *Security, Territory, Population*, however, cites Hobbes as an example of the early stage of the art of government that still thought of the law as its primary instrument rather than as a tactic (Foucault 2007: 103).

The understandable focus on war might lose sight of how exactly Hobbes figures in this early stage of the art of government, of the transition from sovereignty to governmentality. In sovereignty, i.e., the right to take life, power asserts both law and the punishment for disobeying it. Governmentality is a particular if now dominant form of biopower, a manner of power taking up the biological features of the human qua species through a set of mechanisms. These mechanisms are apparatuses of security and involve, among other things, understanding individuals' desires as unchangeable. Within a political system as a whole and according to subgroups within the system, however, one can gain knowledge of the population. The population does not desire, but its general interest is discerned through knowledge of the different subgroups' interests and individuals' desires. Policies can then induce changes in the population's actions

not through law and punishment, as in sovereignty, but through campaigns and other techniques that access both individuals' desires and the population's general interest. Law becomes one of these techniques. The population's surface, upon which these techniques act, is the public. Of Foucault's three definitions of governmentality, the most important here is the first, insofar as it highlights the centrality of the economy (Foucault 1990: 136, 137; 2007: 5, 44, 1, 23, 70-75, 62-63, 105-106, 99, 108).³ Governmentality, then, as a type of biopower, is a particular way to apply security apparatuses in order to induce changes in the population, applying them to the economy.

Tracing out how Hobbes is transitional between sovereignty and governmentality could bolster Foucault's claims despite critiques that he ignores Hobbes scholarship (Hanssen 2000: 125). Foucault's understanding of power as deployed rather than as a commodity means it operates through technologies of violence in sovereignty and of population-level surveillance and biological controls in governmentality, all developing in tandem with knowledge (Foucault 2003: 240, 245-246; Kelly 2009: 43-44). Here I ask what knowledge allows Hobbes to become 'Hobbes', an author with the function of effecting the transition from sovereignty to governmentality (Foucault 1977: 130-131; Crano 2011: 159, 166-167). Hanssen (2000: 124) identifies the three fictions that, for Foucault, allow Hobbes to generate these effects: subjects' subjection, power's unification, and natural law's originariness. Examining Hobbes's defense of primogeniture, where the eldest child inherits the whole of an estate, will show how these fictions operate within his system as a technique that opens onto governmentality. First, though, I lay out more explicitly what Foucault says about Hobbes in "*Society...*" and *Security*. Then I contextualize primogeniture in English history before discussing Hobbes's position on it. Because Foucault is mostly thinking of *Leviathan* in his comments, that is my focus here.⁴

What Is Hobbes to Foucault?

In "*Society...*", Hobbes emerges as both reactionary and revolutionary by resisting alike the political historicism of the royalists, parliamentarians, and the Levellers and Diggers.⁵ For Foucault, Hobbes seeks to end the conflict between Normans and Saxons at work since 1066, to give England an ahistorical foundation. Royalists claimed that James I's divine right to rule was secured through the Norman Conquest, meaning England was a possession of the crown and Saxons had no proprietary right beyond royal grant. Colonization further legitimated this claim to right by conquest. On the parliamentarian side, William was the legitimate successor to Edward the Confessor, so his sovereignty was Saxon-approved and subject to those laws, customs, and right. The laws and proprietary claims later instituted by the Normans to secure their sovereignty were the illegitimate conquest. For the Levellers and Diggers, 1066 was indeed a conquest and therefore illegitimate, as are all law, property, and rule since they exploit the people in a conspiracy to extend and make permanent conquest. Saxon rule was as guilty of this as Norman (Foucault 2003: 102-109).

On Foucault's reading, Hobbes wants to end this political deployment of historical interpretation. Our natural equality in strength and intelligence means we must display what strength we have and a willingness to engage in war, so the state of nature's war of all against all is as much theater as battle. Sovereignty is established by the calculation to institute it, the violence that acquires it, or the natural power of mother over child (i.e., original or natural dominion). It does not matter which (Foucault 2003: 110-111, 91-97). Hobbes is, then, reactionary in arguing against the infiltration of history into the discussion of right but revolutionary in repositioning the right to rule away from inheritance, tradition, or divine justification.⁶

Foucault does not say much in "*Society...*" as to how Hobbes effects this transition beyond noting that war and nature are de-historicized. In *Security*, though, Hobbes is the exemplary contributor to modern contract theory understood as part of the

literature on the art of government, the seventeenth century's nascent governmentality that remained caught within the logic of sovereignty. Historically, the Thirty Years War, uprisings, and financial crises prevented the spread of governmentality and its economic administration over life. Let us add the English Civil Wars to this list. Structurally, the art of government was tied to sovereignty in two ways important. First, it focused its thinking on upward and downward analogies of management of state, household, and self such that the head of the household served as a model for the other managers. Second, these early attempts at the art of government, mercantilism being the clearest example, took the law as their main instrument, leading to a plethora of self-defeating regulations. As result, contract theory developed within the framework of law until governmentality could emerge from out of the art of government (Foucault 2007: 101-103, 93-95, 33).

Physiocracy, being more circumspect than mercantilism about imposing laws and regulations since it understands the population as a set of procedures to be managed according to their natures, allows for this metamorphosis.⁷ Of the three ways Foucault mentions to manage a population, I focus mainly on the first: understanding the variables that induce differences in population (climate; the degree of commerce; tax, marriage, and inheritance laws; religion and local mores; and the level of subsistence). Almost none of these are in sovereignty's control. At the end, I look to the second way: knowing that individuals' desires cannot be changed or suppressed by force, but can be given a milieu within which to move so as to produce a general interest. Specifically, I examine one set of the laws that can induce differences in population, those concerning inheritance. As laws, they can be controlled by sovereignty. They are thus techniques in the transition to governmentality. Foucault cites primogeniture as one of these laws (Foucault 2007: 60-74, 20-21). Hobbes supports primogeniture in a way that can shed light on how he contributes to the transition. However, his support is not a given because of primogeniture's position in post-Conquest English history, the political deployment of which Foucault argues Hobbes is desperate to end. Thus, a brief look at its historical position is needed.

What Is Primogeniture?

Primogeniture is at least as old as ancient Mesopotamia. In Europe, it was common among feudal nobles. By the sixteenth century, it was especially common in England and Scandinavia (Bertocchi 2017). Once feudal duties no longer involved military obligations in seventeenth-century England, noble wealth became more aligned with income from land, giving rise to the gentry (Hill 1982: 41, 12-13).

This practice was mostly, though not completely, introduced into England by the Normans. While they also brought their practices to Italy and Syria, these were most systematically applied in England. Following their introduction, fiefdoms—land held on the fee of military service to the king—became hereditary estates. From the twelfth century, a new fief could be transmitted to anyone except the father of the original grantee, but not after the first generation. For a time after 1066, the moral though not legal or juridical obligation of a fief's heir to make provision for his siblings resulted in the system called *parage*, where the eldest son alone bore responsibility for services and honors to the lord while his younger brothers held portions of the original estate through him, sometimes paying him homage. However, by the twelfth century the fief was no longer primarily a source of services for the lord, but of revenue. The division and partition of honors, duties, and tax revenue was recognized as detrimental to the original lord's rule and wealth, so primogeniture was enforced (Bloch 1978: 200-207).

Before 1540, if an estate holder died without living relatives, the land would pass to the crown according to the common law doctrine of *escheat*. Otherwise, primogeniture was in force. That year, Parliament passed the Statute of Wills, allowing a testator to allocate the inheritance in his will (Rathby 1963: 744-746). In the early seventeenth century, a landowner dying with a minor heir meant, if the family did not or could not buy from the king a wardship for the heir, the crown would choose a courtier, whose loyalty would only rarely be with the family. The failed Great Contract of 1610 proposed to end this practice (Hill 1982: 41-42). By the middle of the seventeenth century, strict settlement, where the eldest son became tenant to the land upon marriage,

was the most common practice in wills and recognized by the common law (Bonfield 1983: 9, 53-54). Though in practice identical to primogeniture, strict settlement is a volitional act, while primogeniture had become the default custom for intestate lands (Bonfield 2018: 482).

For my purposes, two aspects to this history are most worth considering. First, the introduction of primogeniture is part of the introduction of Norman domination over England's Saxon population. Whether that domination is understood as beginning in 1066 or as a later betrayal of William's legitimate succession to the throne—i.e., whether seen through a royalist or parliamentarist lens—its existence is part of the legacy of sovereignty. Second, it seems never to have been a law, strictly speaking, but to have gained force as a custom through the common law system. The common law existed explicitly for property-holding freemen and was often in opposition to the crown's statutory system (Hill 1982: 22, 37-40, 55-56, 87-88). Given Hobbes's consistent disdain for custom gaining the force of law of its own accord (Hobbes 1983: 14.15; 1996: 184-185; 1997a: 96; 2008: 17.11), his support for primogeniture appears odd. However, what leads him to this support gives us a more specific understanding of how he is transitional between sovereignty and governmentality.

What Is Primogeniture to Hobbes?

In *Leviathan*, primogeniture is, with first seizure, part of the fourteenth law of nature, itself part of a group, with the twelfth and thirteenth, of natural laws on the use and distribution of things. The eleventh law, on equity, and the sixteenth through eighteenth laws, on arbitration and partiality, are also important here. Primogeniture and first seizure are the two kinds of the natural form of lot, distinct from the arbitrary form, where competitors for a thing agree on its possession. The twelfth law says that what cannot be divided should, if possible, be enjoyed in proportion according to right or in common. Since some things cannot be commonly enjoyed even in proportion, the thirteenth law declares that lot should determine their possession. These laws flow from the eleventh, that someone entrusted with arbitrating a controversy should deal equally

with the competitors. The sixteenth law demands that competitors submit their rights to this arbitrator. Meanwhile, the seventeenth law prohibits someone from arbitrating their own case and the eighteenth forbids anyone arbitrating a case wherein they have an interest (Hobbes 1996: 108-109). Thus, nature is the arbiter of controversy over indivisible things that cannot be proportionately or commonly shared and whose competitors cannot agree to a judge. It is the distributor of equity.

What, though, is a law of nature? A law binds us to an action, impeding our motion, while a right is a liberty, the absence of impediment. Nature is God's art as the creation and governance of the world. A law of nature, then, is an impediment governing natural motion forbidding self-destruction. We discover these laws by reason and reasoning is the calculation of consequences that build on each other (Hobbes 1996: 91, 9, 31, 33). Thus, the laws of nature are the discovery of calculating the consequences to our actions in a world governed by the divine art.

However, Hobbes also calls these laws theorems since they are not commands from one with that right via acquisition, institution, or natural dominion.⁸ If we take them as divine commands, though, we can understand them as laws. To command is to express one's will that another do something for one's own benefit and solely because it is one's will, while to counsel is to suggest an action to another on at least the pretense of being for that other's benefit and to give reasons for the action. We cannot covenant with God save through supernatural revelation or lieutenants, and so cannot transfer our natural rights thereto since we cannot know if our promises are accepted. Thus, we cannot be commanded by God as we can by a sovereign. Still, children also cannot be covenanted with except through personation, yet a mother has dominion over a child in nature by its consent to being nourished and by a dependence on her will so extreme that this will is its own (Hobbes 1996: 111, 176-177, 97, 113, 139-140). The laws of nature, as theorems derived by a calculation of the consequences of our actions in the world governed by God, can then be understood as divine commands that we not harm ourselves. Our will to live is also God's, our consent to life the sign that we will it, too.

The punishment for disobedience is the destruction or making miserable of our lives, so these laws are divine commands as much as rational counsels.⁹

Still, why convert primogeniture from a custom into a law of nature? For Hobbes, civil law is the commonwealth's rules commanded by the sovereign. Custom, if not contrary to the law of nature, gains the force of law not through time but from the sovereign's judgment according to the eleventh law of nature, on equity. It does not gain the force of law via time because knowledge of it is only historical knowledge of fact, not the conditional knowledge of consequences required for science or philosophy. It is, at most, a compound experience connected to remembrance, one form of regulated trains of thought whereby we seek effects. Judgments about it would be an understanding or a prudence that animals also have and so would not involve reason's calculation of consequences. Common law judges, then, are not judges proper, but counsellors who must give reasons to sovereignty why a custom ought to be judged a law. Judges, including judges of natural laws, are authorized by sovereignty to interpret, which all laws require (Hobbes 1996: 183-184, 60, 16, 20-22, 19, 186-197, 190-192). To convert primogeniture into a law of nature, then, is to shift it away from the accumulation of historical fact and into the rational knowledge of consequences, to subject it to the interpretation of an authorized judge as the expression of a divine will that equals our own.

Its historical origin in the Norman Conquest is irrelevant, even if we claim that a commonwealth by acquisition is illegitimate, because the divine art of the world's equitable governance legitimates primogeniture. Reason can know this legitimacy because primogeniture is a natural form in a natural law. It is a natural form because age and time, the foundations of memory and experience, are also the foundations of the prudential trains of thought that allow us to seek future effects. Prudence is most assured with the most experience because more experience means having accumulated more signs, i.e., more knowledge and memory of one event following another, allowing the one with the most experience to guess the future the best. Experience is distributed equally to all by time if they put in equal effort (Hobbes 1996: 22-23, 87). The eldest

child, being eldest, will have accumulated the most signs, so reason dictates that, absent a will stating otherwise or evidence of unequal effort, this is the child to be preferred for prudence's sake. Doubly natural and doubly equitable, primogeniture is no mere custom, even if custom and common law happened upon it and counsel its adoption to sovereignty. Nature dictates it and reason discerns it from our natural equality and will to equal distribution. Nature, governed by God, is the authorized arbitrator here, a fair and impartial distributor interpreting a will to equity that is also our own.

Primogeniture, Governmentality, and Family History

In converting primogeniture from a custom into a law of nature, Hobbes did not just eradicate historically grounded arguments over property and inheritance rights. He also shifted the justification for primogeniture's enforcement away from sovereignty and toward nature and reason. Both our own will to equity and our rational calculation of the consequences of allowing intestate property to be distributed according to something other than age, experience, and prudence tell us that primogeniture is the only natural and peaceful form of its distribution. In other words, converting this custom into a natural law gives sovereignty a technique for producing a general interest, uses governmentality's first way to manage a population such that it becomes the second. Landholders, if they are rational, should now generally understand that it is in their interest, their will to natural equity, to follow primogeniture.

Yet if Foucault is not wrong that Hobbes sought to de-historicize politics, the latter failed to do so completely. The upward and downward movements of management are broken in that primogeniture as a natural law is not justified on the model of the family, which is parallel to the corporation in structure and dependence on the sovereign (Hobbes 1996: 162-163). However, the family becomes a public upon which state management takes hold of the population for the state's economic stability (Foucault 2007: 104-105). As such a surface, the family's rational interest, qua familial, includes parents' and ancestors' desires. These historical and historicized desires

become the grounds for the human forms of understanding expressed in language through strict settlement or other forms of entail.

As governmentality evolves from the art of government, this interest is recognized in John Locke's naturalization of property and the legitimate power parents can hold over adult children via inheritance through to the American neoliberal economist Gary Becker's argument that parents who desire their children care for them in old age produce guilt in those children and that social welfare systems for the elderly break up families. Over the course of this evolution, different strands of governmentality develop. Again, governmentality, as the application to the economy of security apparatuses that induce changes in a population, is a specific type of biopower, or power's way of taking up the biological features of the human species, distinct from the individual humans who compose it. From the eighteenth century on, governmentality emerges as the main form of political organization, taking on more specific expressions in liberalism, classical economics, Marxism, Keynesianism, and neoliberalism. This last strand is further divided between its German and American styles, with the American distinguished by the concept of human capital: individual economic and non-economic behavior understood as investments to be returned to that individual, whether as a monetary wage or in some other form (Foucault 2007: 109, 48, 76-77; 2008: 101-184, 215-289).

For Locke, children are obligated by nature to honor their parents, but not beyond minority. However, ownership beyond one's own use is justified since both property is founded on bodily labor, which adds value to what would be wasted without it, and money constituted by useless but durable materials. Having so grounded the right to estates and the right to bestow them as they see fit and/or within custom, fathers can exert power and control over sons into adulthood, as their fathers exerted over them, to which the sons voluntarily submit (Locke 1690: §§72, 27, 46, 50, 73).

Three hundred years into governmentality's development, the hold of ancestral interests having slackened, Becker emphasizes the need for economic theory to take account of guilt in parent-child relationships. Making their children feel obligated to

care for them in old age through guilt is, he claims, a technique for parents to secure themselves against risks like failing health and unemployment. Doing so allows them to consume more in their own old age than they lose in the reduction of their children's consumption. The guilt instilled in these children does more to explain their later behavior toward their parents than either altruism or self-interest. Anticipation of this care expected thanks to guilt means parents may be more loving toward their children than they might otherwise be, although instilling guilt also means the parents do not invest as much in their children's human capital as they perhaps could. Thus, social programs that help the elderly weaken families' emotional ties (Becker 1992: 50-51).

Between Locke and Becker, then, we see an increasing entwinement of familial and governmental interest. Locke's naturalization of property may separate the sovereign's power over property and the right to bestow estates as fathers see fit, but the power to preserve the power to bestow estates falls to the government, which oversees political unity (Locke 1690: §87). Becker may merely analyze the effects of social and legal old-age programs on generational family ties, but the large-scale consequences of these effects are in policymakers' interests in terms of what changes in those ties can be induced (Becker 1992: 52).

Arguments against primogeniture and entails hinge on the relationship between family and political interest. Adam Smith's arguments center on its inefficiency. He considers the equal distribution of an estate to be a natural law and argues that primogeniture developed as a temporary security for monarchical holdings. By the eighteenth century, however, property rights are well secured, so large estates, especially those with unproductive land, are unnecessary. Entails for Smith developed as a way to secure familial lineage and the stability of small political holdings, but are grounded on the claim that future generations are tied to their pasts. Social and political interest, however, is in the improvement of production, and those with large estates rarely improve their lands in this way. Thus, small estates are preferred to large for the wealth of a nation (Smith 1776: I.407-411, I.1). Historical and historicized family interest is here in conflict with political and Smith recommends changes in law such

that the milieu for landholders allows them to voluntarily make changes in line with political interest.

Primogeniture is also recognized as a technique or tactic of domination by noble and gentry over commoner (Hill 1982: 38), eldest siblings over younger (Jamoussi 2011: 32-41), and husbands and their families over wives (Mill 2002: 155-157). No longer, as in sovereignty, is political power invoked to justify the maintenance of an estate. Instead, in the name of historically grounded familial stability expressed in the estate, political and economic power is exerted against those with fewer rights thanks to that same political and economic power.

By transferring it away from custom, the Hobbesian de-historicization of primogeniture historicizes the family, which is no longer precisely blood, no longer a consanguineous structure in a relationship to the sovereign enforced by techniques of violence (Foucault 1990: 147). Family history as the historicization of economic interest becomes entwined with the sovereign's obligation to guarantee *meum* and *tuum*. Neither locus of military or financial obligation nor model for self- and state management, through primogeniture-become-natural-law the family is produced and reproduced as the historicized public unit of self-interested wealth maintenance. The landholder's particular desires are modified into family interest, which is debated as with or against the state's desire for the population's general interest. Hobbes's de-historicization of primogeniture by converting it into a natural law discerned by reason is one way he becomes 'Hobbes', a figure who circumscribes, determines, and articulates a realm of discourse (Foucault 1977: 130).

Through the de-historicizing naturalization of primogeniture, the king, beheading himself, becomes a cephalophore. As Foucault points out, sovereignty never disappeared but in the very developments leading to governmentality and its more specific strands became all the more important (Foucault 2007: 106-107). Shifting primogeniture away from custom appears to lessen royal power insofar as the obligation to maintain an estate as a whole is no longer grounded in protection and violence. Yet this same shift that makes ancestral and generational family property interests both

more the focus of governance and more tied to government. The very appearance of sovereignty's disappearance is how it keeps its power, here by tying itself to questions of generational family estate maintenance. Locke, Smith, and others thus did not, contra Hobbes, domesticate the political (Paris 2004: 50). Rather, following Hobbes, they historicized, politically, the *domus*.

NOTES

1. I wish to thank the anonymous reviewers for their helpful suggestions on an earlier draft.

2. When not discussing established political forms, either civil or ecclesiastical, Hobbes consistently translates 'power' from or into Latin as *potentia*. In *De Corpore*, it is the result of accidents, his name for what belongs to neither a thing as such nor its parts but without which it is destroyed, by which a thing causes acts or effects (Hobbes 1839, 1997b: 3.3, 9.4, 10.1). *Leviathan* defines power, divided into natural or instrumental, as the medium through which we obtain what seems good (Hobbes 1841: 68-69; 1996: 62-63). In addition, in *The Elements of Law* power is either the bodily and mental faculties summarized by defining humans as rational animals or the use of the mental power of conception to further one's faculties (Hobbes 2008: 1.4-8, 8.3-4). I do not have the space to develop this argument in full, though it would be worthwhile in light of Foucault's later discussion of the milieu (Foucault 2007: 20-23), but if power/*potentia* in Hobbes is that through which one acts, it may not be a commodity if that means something held or not. Fully developing this argument would build on the insight that *potentia* indicates power as constitutive of or as a process through which something enacts itself (Polat 2010: 333-334).

3. The second definition focuses on the pre-eminence of government over other forms of power and the third on the governmentalization of the state as a result of the processes in question (Foucault 2007: 108-109).

4. A comparison with what Hobbes says about primogeniture in Hobbes (1983) and Hobbes (2008) (see also Hobbes (2017)) would be worthwhile, but I will follow Foucault and stay with *Leviathan*. In addition, the aspect of primogeniture that most concerns me is not royal succession, but estate inheritance more broadly. Thus, I also do not refer to works like Hobbes (2005).

5. For royalist historicism, see James I (1918); for parliamentarist, Coke (2003); and for that of the Levellers and Diggers, Hart (2015) and Winstanley (2011), respectively.

6. Many of Foucault's claims are backed up by Hill (1982: 51-57). One difference, though, is in the analysis of the motivations for the era's turn to history. In Foucault, it sometimes seems like a deliberate act to think through the contestations over sovereignty and law. Hill argues that the turn to history occurred because the participants did not have the conceptual apparatuses to engage the problems they were facing.

7. Without entering into the debate over what kind of economic thinker Hobbes is, he can be considered a mercantilist in Foucault's terms. Corporations in *Leviathan* are lawful, private, regular systems dependent on laws that emanate from the absolute regular system of sovereignty and whose gain is distinct from national wealth (Hobbes 1996: 155, 160-162). Gain in this sense means he is neither a physiocrat on Foucault's

understanding (Foucault 2007: 33-34) nor a political economist or capitalist (Smith 1976: I.1-2). For a review of the debate, see Taylor (2010). Also see Colella (1982).

8. There is a debate in Hobbes scholarship whether natural laws are laws proper. Gauthier (2001: 263-264, 280, 282-283) understands them as primarily theorems, and so not laws, for two main reasons: first, reason's discerning them does not give them the status of commands, and second, if natural laws are obligatory only under civil law, subjects are left in a circle of obligation between natural laws obeyed because civil, civil laws obeyed because from the sovereign, and sovereign obeyed because authorized by subjects from out of the natural laws themselves. Undersud (2014: 704, 708, 715) argues that natural laws have no force without connection to civil law, and thus are not of truly laws, but the grounds for civil law and its force. Cooper (2018: 144, 168, 179), however, claims their legal status because even civil law is grounded on God's power, making it a crime not to pursue the human good of peace.

9. The infant's consent to original dominion never seems to come up in debates over the status of natural laws, but it would argue against Gauthier and Undersud in that discerning them only articulates them what is already in force and against Gauthier in that obligation has already been signified before becoming subjects. However, I see nothing in this consent to life that, à la Cooper (2018: 7, 70, 80-81, 88-92), argues against severing God as their wilful commander.

BIBLIOGRAPHY

BECKER, Gary S. (1992). "The Economic Way of Looking at Life: Nobel Lecture, December 9, 1992" Access Date: 12.04.2019 (<https://www.nobelprize.org/uploads/2018/06/becker-lecture.pdf>).

BERTOCCHI, Gabriella (2017). "Primogeniture," *The Wiley Encyclopedia of Social Theory*, ed. Brian S. Turner, New York: John Wiley & Sons. <https://doi.org/10.1002/9781118430873.est0290>

BLOCH, Marc (1978). *Feudal Society, Volume 1: The Growth of Ties of Dependence*, 2nd edition, trans. L. A. Manyon, Routledge & Kegan Paul Ltd.

BONFIELD, Lloyd (1983). *Marriage Settlements, 1601-1740: The Adoption of the Strict Settlement*, Cambridge: Cambridge University Press.

BONFIELD, Lloyd (2018). "Farewell Downton Abbey, Adieu Primogeniture and Entail: Britain's Brief Encounter with Forced Heirship," *American Journal of Legal History* 58(4): 479-504. <https://doi.org/10.1093/ajlh/njy019>

CHRYSTOSTOM, St. John (2006). "On Saints Juventinus and Maximinus," *The Cult of the Saints: Select Homilies and Letters*, trans. Wendy Mayer, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press: 89-99.

COKE, Sir Edward (2003). *The Selected Writings and Speeches of Sir Edward Coke*, 3 vols., ed. Steve Sheppard, Indianapolis, IN: The Liberty Fund.

COLELLA, E. Paul (1982). "Mercantilism and Hobbes' *Leviathan*," *Journal of Thought* 17(2): 89-99. <http://www.jstor.org/stable/42588971>

COOPER, Kody W. (2018). *Thomas Hobbes and the Natural Law*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

CRANO, R. D. (2011). "Genealogy, Virtuality, War (1651/1976)," *Foucault Studies* 11: 156-178. <https://doi.org/10.22439/fs.v0i11.3211>

FOUCAULT, Michel (1977). "What Is an Author?," *Language, Counter-Memory, Practice*, ed. Donald F. Bouchard, trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon, Ithaca, NY: Cornell University Press: 113-138.

FOUCAULT, Michel (1980). "Truth and Power," trans. Colin Gordon, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, ed. Colin Gordon, New York: Pantheon Books: 109-133.

FOUCAULT, Michel (1990). *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*, trans. by Robert Hurley, New York: Random House, Inc.

FOUCAULT, Michel (1995). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, 2nd edition, trans. Alan Sheridan, New York: Vintage Books.

FOUCAULT, Michel (2003). "Society Must Be Defended": *Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, eds. Mauro Bertani, Alessandro Fontana, and Arnold I. Davidson, trans. David Macey, New York: Picador.

FOUCAULT, Michel (2007). *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-1978*, eds. Michel Senellart and Arnold I. Davidson, trans. Graham Burchell, New York: Picador.

FOUCAULT, Michel (2008). *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*, ed. Michel Senellart and Arnold I. Davidson, trans. Graham Burchell, New York: Picador.

GAUTHIER, David (2001). "Hobbes: The Laws of Nature," *Pacific Philosophical Quarterly* 82(3-4): 258-284. <https://doi.org/10.1111/1468-0114.00128>

HANSSSEN, Beatrice (2000). *Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory*, London: Routledge.

HART, David M., ed. (2015). *Tracts on Liberty by the Levellers and Their Critics (1638-1643)*, 7 vols., Indianapolis, IN: The Liberty Fund.

HILL, Christopher (1982). *The Century of Revolution: 1603-1714*, New York: W. W. Norton & Company.

HOBBS, Thomas (1839). *Elementorum Philosophiae, Sectio Prima, De Corpore, Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica*, ed. Sir William Molesworth, vol. 1, London: John Bohn: 1-431.

HOBBS, Thomas (1841). *Leviathan. Sive De Materia, Forma, et Potestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis, Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica*, ed. Sir William Molesworth, vol. 3, London: John Bohn.

HOBBS, Thomas (1983). *De Cive: The English Version*, ed. Howard Warrender, Oxford: The Clarendon Press.

HOBBS, Thomas (1996). *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill*, ed. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press.

HOBBS, Thomas (1997a). *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, ed. Joseph Cropsey, Chicago: The University of Chicago Press.

HOBBS, Thomas (1997b). *Elements of Philosophy. The First Section, Concerning Body, The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. Sir William Molesworth, vol. 1, London: John Bohn.

HOBBS, Thomas (2005). "Questions Relative to Hereditary Right," *Writings on Common Law and Hereditary Right*, eds. Alan Cromartie and Quentin Skinner, Oxford: Oxford University Press: 153-178.

HOBBS, Thomas (2008). *Human Nature and De Corpore Politico*, ed. J. C. A. Gaskin, Oxford: Oxford University Press.

HOBBS, Thomas (2017). *Three-Text Edition of Thomas Hobbes's Political Theory: The Elements of Law, De Cive, and Leviathan*, ed. Deborah Baumgold, Cambridge: Cambridge University Press.

JAMES I, King of England (1918). *The Political Works of James I*, ed. Charles Howard McIlwain, Cambridge, MA: Harvard University Press.

JAMOSSI, Zouheir (2011). *Primogeniture and Entail in England: A Survey of Their History and Representation in Literature*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

KELLY, Mark G. E. (2009). *The Political Philosophy of Michel Foucault*, New York: Routledge.

LOCKE, John (1690). *Second Treatise of Government*.

MILL, John Stuart (2002). *The Subjection of Women, The Basic Writings of John Stuart Mill*, New York: The Modern Library: 121-229.

PARIS, Roland (2004). *At War's End: Building Peace and Civil Conflict*, Cambridge: Cambridge University Press.

POLAT, Necati (2010). "Peace as War," *Alternatives: Global, Local, Political* 35(4): 317-345. <https://doi.org/10.1177/030437541003500401>

RATHBY, John, ed. (1963). *The Statutes of the Realm*, vol. 3, London: Dawsons of Pall Mall.

SMITH, Adam (1976). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. Edwin Cannan, Chicago: The University of Chicago Press.

SPIEKER, Jörg (2011). "Foucault and Hobbes on Politics, Security, and War," *Alternatives: Global, Local, Political* 36(3): 187-199. <https://doi.org/10.1177/0304375411418596>

TAYLOR, Quentin (2010). "Thomas Hobbes, Political Economist: His Changing Historical Fortunes," *The Independent Review* 14(3): 415-433.

TOURS, Gregory of (1974). *The History of the Franks*, trans. Lewis Thorpe, London: Penguin Books.

UNDERSUD, David (2014). "On Natural Law and Civil Law in the Political Philosophy of Hobbes," *History of Political Thought* 35(4): 683-716. <https://www.ingentaconnect.com/content/imp/hpt/2014/00000035/00000004/art00004>

VORAGNE, Jacobus de (2012). "153. Saints Dionysius, Rusticus, and Eleutherius," *The Golden Legend: Readings on the Saints*, trans. William Granger Ryan, Princeton, NJ: Princeton University Press: 622-627.

WALTER, Christopher (2003). *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, New York: Routledge.

WINSTANLEY, Gerrard (2011). *A Common Treasury*, London: Verso.

Makale Geliş | Received: 30.07.2020
Makale Kabul | Accepted: 28.08.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2020
DOI: 10.20981/kaygi.789098

Aysun AYDIN

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Düzce Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Düzce, TR
Düzce University, Faculty of Arts and Humanities, Department of Philosophy, Düzce, TR
ORCID: 0000-0003-2679-2184
aysunaydin@duzce.edu.tr

Örtük Felsefe: Eugene Gendlin ve Deneysel Fenomenolojisi

Öz

Amerikalı düşünür Eugene Gendlin Örtük Felsefe adı verilen ve Yeni Fenomenoloji olarak tanımlanan fenomenolojik yaklaşımı ile hem felsefe hem de psikoterapi alanlarında önemli bir yere sahiptir. Fenomenolojiyi temel alan bakış açısı ile psikoterapi alanı ve insanın bilme, öğrenme, algı ve düşünme süreçlerine dair farklı bir yaklaşım sunan Gendlin, bedenli deneyimi insanın tüm yaşam süreçlerinin temelini koyar ve bedenli deneyimden doğan bir anlam tanımı yapar. Buna göre, anlam hissedilen, yaşanan, kavramları ve dili önceleyen bir şeydir ve Gendlin bunu “hissedilen anlam” kavramı ile sunar. Hissedilen anlam aynı zamanda örtük anlamdır ve bedenli deneyimle başlayıp kavramlara ve dile giden yolda ortaya çıkar. Bu bağlamda felsefesi Deneysel Fenomenoloji olarak da tanımlanan Gendlin, anlamın ve dilin ortaya çıkışını düşünüm öncesi ve kavram öncesi süreçlere ve kavram öncesi deneyime dayandırır. Gendlin’in felsefesinin özgün yanı, bedensel bir deneyimi temel alan, bu deneyime içkin bir anlam, dil ve kültür kavramsallaştırması sunmasıdır. Gendlin, bir tarafta Amerikan pragmatizminin deneyim kavramsallaştırmasını diğer tarafta Kıta Avrupası fenomenolojisinin beden ve anlam kavramsallaştırmasını temel alarak bir bakıma bir sentez sunar. Bu bağlamda bu çalışmanın amacı, Gendlin’in hissedilen anlam, örtük anlam, bedensel hissedilen duyum, hissedilen deneyimleme ve dil kavramları bağlamında düşünürün Örtük Felsefesini değerlendirmek ve analiz etmektir.

Anahtar Kelimeler: Eugene Gendlin, Deneysel Fenomenoloji, Örtük Felsefe, Örtük Anlam.

Implicit Philosophy: Eugene Gendlin and His Experiential Phenomenology

Abstract

The American philosopher Eugene Gendlin has an important place with his Implicit Philosophy, which is also defined as New Phenomenology, in both the areas of philosophy and psychotherapy. By his phenomenological perspective, Gendlin presents a different approach to the area of psychotherapy and on the processes of knowing, learning, perception and thinking and he focuses on bodily experience as the basis of whole life processes and presents a definition of meaning that arises from bodily experience. According to this perspective, meaning is something that is felt, lived and that prioritizes concepts and language and Gendlin presents it with the concept “felt meaning”. Felt meaning is at the same time implicit meaning and it arises on the way from bodily experience to concepts and language. In this respect, Gendlin, whose philosophy is defined as Experiential Phenomenology, focuses on the precognitive and pre-conceptual process in the creation of meaning and language. The genuine aspect of his philosophy is the fact that it presents a conceptualization of meaning, language and culture that is based on bodily experience and that is immanent to this experience. Gendlin, in a sense, presents a synthesis on the basis of the conception of experience of American philosophy and the conception of body and meaning of Continental European phenomenology. In this respect, the aim of

this study is to evaluate and analyze Gendlin's Implicit Philosophy on the basis of his main concepts; felt meaning, implicit meaning, bodily felt sense, felt experiencing and language.

Keywords: Eugene Gendlin, Experiential Phenomenology, Implicit Philosophy, Implicit Meaning.

Giriş

Eugene Gendlin (1926-2017) çağımızda felsefeciler arasında önemli bir yere sahip olan ve özgün yaklaşımı ile hem felsefe hem psikoloji alanlarında, hem de iki disiplin arasında bir köprü kurmak bakımından oldukça ses getirmiş olan bir düşünürdür. Örtük Felsefe (*Implicit Philosophy*) olarak tanımlanan felsefesi, hem felsefi zeminde hem de psikoterapi alanında bedensel ve deneyimsel olanı temel alan ve örtük anlamın ve dilin ortaya çıkma yollarını yorumlayan felsefi bir yaklaşımdır. Aynı zamanda psikoterapi alanını bu örtük anlamın ortaya çıkışı için bir uygulama alanı olarak gören Gendlin, felsefesini psikoloji alanı için bir yöntem olarak sunmuş ve her iki alanda da önemli eserler vermiştir. Psikoterapi alanında *Focusing* (1978 - *Odaklama*) adlı ünlü eseri ile tanınan Gendlin, bu eserinde psikoterapi için felsefi bir zemine dayanan deneyimsel ve beden merkezli bir yöntem sunar. Odaklama kavramı bedensel-hissedilen bilgiyi (*bodily-felt knowing*) temsil eden, insanın bedeniyle deneyimsel etkileşimini, iç görü geliştirme becerisini ve insanın içsel eylemini kavrayışını ifade eden bir öğrenme sürecini tanımlar (Gendlin 1981: 5).¹ Bu açıdan Gendlin, felsefi zeminde bedensel deneyimin kavramsallaştırılması sürecinin psikoterapi için temel oluşturduğunu iddia eder. Kuşkusuz Gendlin'in odaklama nosyonu ve deneyimsel psikoterapisi önemli bir çalışma konusudur ve düşünürün felsefi kabullerinden ayrı ele alınamaz. Ancak bu çalışmanın öncelikli amacı, Gendlin'in düşüncelerinin arkasında yatan felsefi zemini değerlendirmek ve fenomenoloji bağlamında analiz ederek düşünürün çağdaş felsefedeki yerini ve felsefi katkısını gösterebilmektir.

¹ Gendlin, Uluslararası Odaklama Enstitüsü'nün (The International Focusing Institute – <https://focusing.org>) kurucusudur ve burada deneyimsel yöntem olarak odaklama temelinde uygulama ve eğitimler verilmektedir.

Gendlin felsefi görüşlerini *Experiencing and the Creation of Meaning* (1962 - *Deneyimleme ve Anlam Yaratımı*) ve *A Process Model* (1997 - *Bir Süreç Modeli*) adlı eserlerinde sunar. Gendlin'in felsefesi bedensel-hissedilen duyum (*bodily-felt sense*) sonucu ortaya çıkan ve deneyimle şekillenen örtük anlama ve dile odaklanır. Yaşamın doğal çevre ve kültür ile bir etkileşim süreci olduğunu düşünen Gendlin, bu etkileşimde bedensel olarak hissedilene ve başlangıç noktası olarak bedenli bir deneyime ya da hissedilen deneyimlemeye vurgu yapar. Bu etkileşim sonucu ortaya çıkan bilmenin de kavramsal olmayan, basit ve deneysel bir bilme olduğunu dile getirir. Bu noktada anlamı, kavramı ve dili de ortaya çıkaran şey bedensel-hissedilen duyumdur. Anlam, bedensel-hissedilen deneyimleme ve sembollerle oluşturulan içkin ya da örtük bir süreç boyunca şekillenir ve ortaya çıkar. Anlamın bedensel-hissedilene içkin olan bu yanı nedeniyle düşünürün felsefesi Örtük Felsefe olarak tanımlanır.²

Gendlin'in örtük felsefesi insanın varoluşunun temel öğelerini, düşünceyi ve kavramları önceleyen bir anlam kavramsallaştırmasıyla sunar. Bir taraftan örtük bir bilme ve öğrenme biçimi olan bu süreç, diğer taraftan tanımlanan ve farkında olunan gerçek bir bilgiye tekabül etmemekle birlikte gerçek bilginin temeli sayılabilecek basit bir bilme düzeyini temsil etmektedir. Gendlin için bilinç bir süreçtir ve bu süreç bedensel-hissedilen deneyimlemeye içkin olan örtük anlamların ortaya çıkarılması ve kavramsallaştırılması sürecidir. Anlam gibi, kavramlar da örtük bir yapıya sahiptir ve kavramlar arası mantıksal ilişkileri önceleyen deneysel ve bedenlenmiş (*embodied*) bir arka plan vardır. Bu bağlamda Gendlin, deneysel-bedensel ve hissedilen anlamı örtük anlam olarak tanımladıktan sonra, bu içkin ya da örtük sürecin dil ile ilişkisini anlam, kavram ve sembolleştirmeler üçgeninde göstermeye çalışır.

Genel olarak baktığımızda, Gendlin'in felsefesinin deneyim, anlam ve dil ilişkisine odaklanan ve bu ilişkiyi beden merkezli ve kavramsal olmayan etkileşimsel bir zeminde tanımlayan bir bakış açısı olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle, Edmund Husserl ve Maurice Merleau-Ponty etkisinde fenomenolojik bir yaklaşım sunan

² Gendlin'in felsefi görüşlerini ve Psikoterapi alanındaki yaklaşımlarını sunan ve her iki alanda da Gendlin'in yaklaşımını "Örtük (*Implicit*)" kavramı ile tanımlayan ve bu alanda çalışmalar yapan bir web sitesi bulunmaktadır. www.eugenegendlin.com

Gendlin, öte yandan psikoloji ve felsefe disiplinleri arasında kurduğu bağ ve deneyim kavramsallaştırması ile Amerikan düşüncesinin temsilcileri olan William James ve John Dewey'nin görüşlerinden de etkilenmiştir. Gendlin, beden ve deneyim temelinde fenomenolojik bir başlangıç noktasından; semboller, örtük ve açık anlam ve dilin açıklanmasına doğru geniş bir bakış açısı sunar. Gendlin için felsefenin araştırması gereken konu; anlamın, kavramların ve dilin deneyimsel kaynağı ve bedensel-hissedilen deneyimleme üzerinden açıklanmasıdır. Kültürün, kavramların ve dilin deneyime içkin ya da deneyimde örtük oluşunu öne çıkaran ve bu temel kabulde felsefi bir kavramsal çerçeve sunan Gendlin, postmodernizm sonrası olarak ifade ettiği yeni bir fenomenoloji ve yeni bir dil tarzı sunmaya çalışır.

Bu bağlamda bu çalışmanın amacı, öncelikle Gendlin'in bedensel-hissedilen duyum, bedensel hissedilen deneyimleme ve hissedilen anlam nosyonlarını değerlendirmek ve analiz etmektir. Bu değerlendirmede deneyimleme nosyonunun ele alınışı ve merkezi konumu Gendlin'in Deneyimsel Fenomenoloji ya da Yeni Fenomenoloji olarak tanımlanan özgün düşüncesini kavrayabilmek açısından önemlidir. Daha sonra bedenli bir deneyime içkin olan bu örtük anlam, anlamın kavram ve dil ile ilişkisi ve anlamın kavramsallaştırılması süreci değerlendirilecektir. Gendlin felsefesinin temel kavramlarını ve bu kavramların birbirleri ile ilişkilerini analiz etmek, hem bir geleneksel felsefe eleştirisi olarak bedensel deneyimden dile ve kültüre uzanan bir yaklaşımı sunmak bakımından hem de düşünürün fenomenoloji geleneğine yaptığı katkıyı gösterebilmek açısından önemlidir.

1. Bedensel Hissedilen Deneyim ve Hissedilen Anlam

Experiencing and the Creation of Meaning (1962) adlı eserinin giriş bölümünde, geleneksel felsefe eleştirisi yaparak, bilginin ortaya çıkışında bedensel deneyimin yeniden tanımlanması ve merkeze alınması gerektiğini söyleyen Gendlin, eserine şu şekilde başlar: “Bilginin mantıksal ve işlevsel boyutunun yanı sıra, doğrudan hissedilen deneyimsel boyutu da vardır. Anlam sadece *şeyler hakkında* ya da sadece belirli bir *mantıksal* yapı değil, aynı zamanda *hissedilen deneyimi* de içerir” (Gendlin 1962: 1).

Modern düşüncede anlamın ve anlamla ilgili deneyimin epistemolojik bir problem olarak sadece mantıksal düzende ya da sadece algı zemininde ele alınmasını eleştiren Gendlin, deneyimin mantık ve kavram öncesi hissedilen (*felt-experience*) boyutunu öne çıkarır. Bu boyutu başlangıç noktası olarak tanımlayarak, anlamın sadece mantıksal boyutu ile ele alınmasını ve sadece kavram ile ilişkisinin gösterilerek açıklanmaya çalışılmasını felsefi bir problem olarak ortaya koyar. Gendlin için, sadece mantıksal ve kavramsal ve sembolleştirme zeminde yapılan felsefi sorgulama, anlamın ve dilin ortaya çıkışını daima eksik sunmaktadır.

Gendlin'in bu eleştirisi çerçevesindeki temel amacı bilgide ve anlamda hissedilen deneyimleme³ (*felt-experiencing*) boyutunun mantıksal ve kavramsal sembolleştirme boyutlarına önceliğinin ve deneyimin kavram ve anlam ile ayrılmaz ilişkisinin gösterilmesidir. Hissedilen deneyimleme bedeninin dünya ile dolayumsuz ve etkileşimsel karşılaşmasını ifade eden ve bu dolayumsuzluk yolu ile düşünmeyi ve kavramları önceleyen bir süreçtir. Gendlin, modern düşüncenin hissedilen deneyimlemeyi muğlak ve kavramsallaştırılmaz gördüğü için göz ardı ettiğini dile getirir ve aynı zamanda modern düşüncenin deneyimin hissedilen boyutuna odaklanmamış olmasını modern felsefenin mirası olan düalist bakış açısına dayandırır. Deneyim kavramının felsefe tarihinde ele alınışı açısından benzer eleştirileri, Gendlin'in takip ettiği düşünürler Dewey ve Merleau-Ponty felsefelerinde de görmek mümkündür.⁴ Gendlin de düalist bakış açısının özne-nesne ve zihin-beden arasında yaptığı ayrımların, öznenin dünya ile karşılaşmasının dolayumsuz ve hissedilen öncelikli yanını yok saydığını iddia eder. Öte yandan Gendlin'e göre, modern düşünürler arasında Bergson'un da içinde bulunduğu

³ Gendlin'in hissedilen deneyim (*felt-experience*) kavramı, farkında olunmamayı, dolayumsuz olarak kavranmayı ya da doğrudan hissetmeyi ifade eder. Bu nedenle düşünür, hem bu dolayumsuz hissetmeyi hem de deneyimin sürekliliğini ve akış içinde oluşu gösterebilmek için hissedilen deneyimleme (*felt-experiencing*) kavramını kullanmayı tercih eder (Sharma 2011:181).

⁴ Dewey deneyim metafiziği olarak adlandırılan felsefesini sunarken, modern felsefenin bilme sürecini hem özne ve nesne arasında hem de zihin ve beden arasında yarattığı ikiliklere indirgeyerek, deneyimin etkileşimsel, bedensel ve düşünüm öncesi, yani Gendlin'in söylemi ile hissedilen boyutunu göz ardı ettiğini dile getirir. Aynı şekilde Merleau-Ponty de modern düşüncenin, bilen özne ve bilinen nesne ayrımı nedeniyle insanın dünya ile sürekli etkileşimde olan bedenli bir varlık olarak bulunuşunu temsil etmediğini ve deneyimi bedenden ayrı bir zihnin işlevine indirgeyerek hem epistemolojik hem de ontolojik ikiliğe neden olduğunu dile getirir (Aydın 2017: 255).

bir grup düşünür, hissedilen deneyimlemenin ancak sezgi (*intuition*) ile kavranabileceğini ve bu nedenle tam ve belirli bir kavramsallaştırmasının yapılamayacağını iddia ederler. Gendlin, bu durumu kavramlar ile hissedilen deneyimlemenin ilişkilendirilmesi problemi olarak tanımlar ve aslında ayrılmaz bir bağın koparılması olarak ifade eder. Çünkü düşünür için, kavram ve anlam hissedilen deneyimde içkin olarak var olmaktadır. Bununla beraber Gendlin için diğer bir grubu temsil eden Pragmatizm ve Mantıkçı Pozitivizm gelenekleri ise, anlamın mantıksal ve kanıtlanabilir deneysel boyutuna odaklanarak, bilimsel ve nesnel ölçütler aramışlardır. Bu durumu, bilimin insan davranışına genişletilmesi olarak tanımlayan Gendlin, bu türden nesnel, kavramsal ve mantıksal belirlenimlerin hissedilen deneyimlemeyi temsil edemeyeceğini ifade eder (Gendlin 1962: 2-3).

Bu bağlamda, Gendlin'e göre deneyim nosyonunun analizinde mantıksal formdan fazlasına, deneyimin anlamı ve mantıksal düzeni şekillendiren kavram öncesi ve mantık öncesi yanının araştırılmasına ihtiyaç vardır (Gendlin 1962: 3). Gendlin deneyim ve mantıksal form ya da şema ilişkisini şöyle açıklar: "Deneyimleme, davranış ve anlamın oluşumunda temel roller oynar. Eğer mantıksal şemalar deneyimlemenin bu rolleri ile ilişkisi içinde düşünülmezse, mantıksal şemalar boşurlar" (Gendlin 1962: 3). Gendlin yaşam içinde oluşturulan tüm teori, şema ve kalıpların sembolleştirmelerden ve bedensel deneyimden ayrı düşünülemediğini dile getirir. "Sanatsal formlar, felsefi kalıplar, dini kodlar, sosyal kalıplar, ahlaki değerler ve ritüeller gibi tüm şema oluşturma biçimleri" (Gendlin 1962: 4) bedensel-hissedilen deneyimleme ve sembolleştirmelerin rol aldığı ve bu deneyimlemeye göre şekillenen şemalar olarak düşünülmelidir. Dolayısıyla, bedensel-hissedilen deneyimlemeden türetilen ya da ortaya çıkarılan bir dil, öznenin yaşamsal deneyimlerini ve kültürel şemalarını doğru temsil ve ifade eden bir dil olacaktır.

Dolayısıyla, Gendlin insanın dünya ile ilişkisini ve dünyayı bilme edimini belirlenmiş ve tanımlanmış mantıksal bir çerçevede açıklama ve gösterme çabasına karşı çıkararak; insanın doğal, kültürel ve dilsel üretimlerinin bedensel deneyiminden türeyen biçimler olarak ele alınıp temel bir motivasyon olarak hissedilen

deneyimlemenin incelenmesi ve açıklanması, kendi deyimleriyle hissedilen deneyimlemeye odaklanılması gerektiğini savunur. Hissedilen deneyimlemenin bu türden bir araştırması için, kelime dağarcığımızı hissedilen deneyimlemeye bağlı anlam ve iletişime açmamız ve kavramlarımızı bedenli bir deneyim ile ilişkilendirmemiz gerekir. Gendlin hissedilen deneyimleme ve mantıksal sembolleştirmenin bir arada olması gerektiğine vurgu yapar ve anlamın ancak deneyim ve sembolleştirme etkileşimi sonucu ortaya çıkabileceğini dile getirir. Düşünür, deneyim ve sembol birlikteliğinin gerekliliğini Kant’ın ünlü sözüne referansla şu şekilde ifade eder: “Sembolleştirilmemiş hisler kör, hissiz sembolleştirmeler boştur” (Gendlin 1962: 5).

Gendlin felsefesinin özgün kavramı olarak tanımlayabileceğimiz “hissedilen”⁵ (*felt*) kavramı, his (*feeling*) ve duygudan (*emotion*) farklı bir anlama sahiptir. Duygular daha keskin ve açık bir şekilde hissedilen ve kavramlarla etiketlenip tanımlanabilen deneyimler iken, hissedilen deneyimleme etiketlenebilecek ya da tanımlanabilecek kadar belirlenmiş ya da açık değildir. Hissedilen kavramı, dünya ile etkileşim içinde oluşu, bir bilinç ve kavram bağlamında farkında olunmayışı ve kavramlardan bağımsız oluşu temsil eder. Hissedilen kavramı, bir nevi insanın bu dünyanın içinde bedenli varlığının dünyadaki olaylara ve durumlara maruz kalmasını yani bedenin bir bütünü parçası olarak, bütün bir akış içinde edilgen oluşunu temsil eder.⁶ Hissedilen deneyimleme ya da hissedilen duyum, bedenin kavramsal olmayan ve kavram öncesi bilgisini ve bedenin dünya ile sürekli olarak etkileşimde oluşunu temsil eder. Hissedilen deneyimleme olaylar ve durumlar üzerine bedensel bir farkındalıktır ve bu yüzden salt zihinsel değil, öznenin tüm bedenli varlığı ile katıldığı fiziksel bir deneyimlemedir. Bu nedenle hissedilen deneyimleme, düşünceler ya da kavramlar formunda değildir ve

⁵ Gendlin felsefesinin temel ve özgün kavramı “hissedilen” (*felt*) kavramıdır. Bu kavramın hem duyumu, hem deneyimi hem de anlamı temsil eden merkezi bir konumu vardır. Gendlin’in farklı eserlerinde hissedilen deneyim (*felt-experiencing*) ve hissedilen duyum (*felt-sense*) kavramlarını eş anlamlı kullandığı görülmektedir.

⁶ Hissedilen kavramının temsil ettiği bu edilgen yanı, Dewey’nin deneyim metafiziğinde de görmek mümkündür. Dewey bedenli bir varlık olarak insanın dünya ile etkileşiminde dünya karşısındaki durumunu deneyimi “katlanma, çekme, maruz kalma” kavramları ile tanımlayarak açıklar (Aydın 2017: 251).

dolayısıyla kavramlarla tanımlanabilen ve doğrudan doğruya ifade edilebilen bir şey değil; basit ve bedensel bir hissetmedir (Gendlin 1981: 15-16).

Dünya ile bedenli ya da bedene bağlı bu etkileşim, çağdaş zihin felsefesi alanında bedenlenme (*embodiment*) kavramı ile karşılanmaktadır. Bu anlamda Gendlin’in bedensel-hissedilen deneyimleme nosyonunun, tıpkı Merleau-Ponty’nin algılayan beden nosyonu gibi, bedenlenme teorilerine öncülük ettiğini söylemek mümkündür. Gendlin başlangıç noktasının beden olması gerektiğini, Merleau-Ponty’nin başlangıcının da bu yönde olduğunu, ancak bedenin ifadesi ve anlaşılması için daha fazlasına ihtiyaç olduğunu ifade eder (Gendlin 1999: 80). Bedensel hissetmenin dil ve anlam ile ilişkisini gösterilmesi, bu başlangıç noktasının ötesinde yeni bir dil oluşturulmasıdır. Gendlin, en genel ifade ile bedeni ve bedenli bir varlık olarak öznenin dünya ile ilişkisini şu şekilde açıklar:

Beden terimin kullandığımda, fiziksel bir makineden daha fazlasını kastediyorum. Sadece çevrendeki olayları fiziksel olarak yaşamını değil, onları zihninde düşünmeni de kastediyorum. Senin fiziksel olarak hissedilen bedeninin buranın ve başka yerlerin, şimdinin ve başka zamanların, senin ve başka insanların devasa bir sisteminin parçasıdır. Doğrusu bütün evrendir. Beden, muazzam bir sistemde bu anlamda bedensel yaşayan bir varlık olmak ve içinden hissedilmektir. (Gendlin 1981: 15)

Gendlin’in kendisinin de ifade ettiği şekilde, başlangıç noktası Merleau-Ponty’nin dile getirdiği bilinçle bütünleşmiş, algılayan, hissedilen ve yaşayan bir bedendir. Bunun yanı sıra düşünür, ikinci adım olarak bedenin dünya ile etkileşim içinde (*in interaction*) oluşunu, Martin Heidegger’den aldığını dile getirir. Gendlin için, bedenin etkileşimsel oluşu ve yukarıda sözü edildiği gibi burada oluşu Heidegger’ci anlamda bir burada oluşa tekabül eder. Beden kavramdan önce dünya ile etkileşim içinde burada bir varlık olarak bulunmaktadır. Bedenin etkileşimsel deneyimi sürekliliği, değişimi ve değiştirmeyi temsil eder. (Gendlin 1999: 80) Gendlin, etkilendiği düşünürlerden aldığı kavramsal miras ile, bedeni ve bedenin dünya ile etkileşim içinde bir varlık olarak burada oluşunu merkeze koyarken, Postmodern felsefenin, özellikle Post-yapısalcı düşünürlerin, özneyi ve benliği yok eden yaklaşımını ve fenomenolojik yorumunu “gerici tutum” (Gendlin 1999: 83) olarak tanımlar ve karşı olduğunu belirtir.

Deneyimleyen ve bedenli özne dünyayı hissedilen varlık olarak merkezi konumdadır. Anlam bu hissetmeden ve hissetme zemininde dünya ile karşılaşmadan ortaya çıkar. Bu nedenle, Gendlin için öznenin bedensel deneyiminin anlaşılması ile anlamın ve dilin nasıl oluştuğunun anlaşılması bürbüründen ayrı düşünülemez.

Bu bağlamda, bedensel-hissedilen deneyimleme anlamı ortaya çıkarabilecek ve dili olanaklı kılacak yegâne şeydir. Daha önce söz edildiği gibi, Gendlin'in hissedilen deneyimleme kavramı ile ifade ettiği şey, deneyimlenen ancak açık şekilde tanımlanamayan ve kavramsallaştırılmayan bir şeydir. Beden olaylar, durumlar ve başka insanlar karşısında bu deneyime bağlı olarak karşılık verir (*experiential response*) ve bu karşılık bir yorum, düşünme ve algı içerir. Bu bağlamda, deneysel karşılık ya da yansıtma hissedilenin yanı sıra düşünsel öğeler de içerir ancak bu düşünsel öğeler örtük bir şekilde bulunmaktadır. Gendlin, bu örtük ve bedensel deneyimleme ile ilişkili olan düşünsel içeriği hissedilen anlam ya da örtük anlam olarak tanımlar (Gendlin, 1968: 209). Bu bağlamda deneyimin içeriği, özellikle geleneksel psikoloji alanında kabul edildiği şekliyle duygusal varlıklar değil, doğrudan hissedilen karmaşık durumlardır. Gendlin deneyimde hissedilen ancak örtük olan anlamın özellikle psikoterapideki yerini ve önemini şu şekilde tanımlar:

Birey tarafından hissedilmesine rağmen, tüm bunlar kelimelere taşınmayabilir ve doğrudan genel tanınmış anlamlar ve kalıplar olarak görülemeyebilir. Pek çok görünüş güçlü şekilde hissedilir ancak henüz sadece örtüktür. Birinci kural, bizim *karşılık verdiğimiz hissedilen anlamdır*. (bireyin farkındalığında içerilen ancak hissedilen ve kavramsal olarak açık olmayan). (Gendlin, 1968: 210)

Gendlin için örtük şekilde tanımladığı anlam, hem deneyimi kavramsallaştırabilmesi ve bir bakıma doğru ifadesi açısından hem de özellikle psikoterapide bireyin anlaşılabilmesi açısından önemlidir. Bu nedenle düşünür, duygulardan çok hissedilen deneyime ve deneyimin kavramsallaştırılmamış yanına odaklanarak ortaya çıkarılmasına vurgu yapar. Hissedilen ya da örtük anlam, bireyin bedenli bir varlık olarak doğrudan deneyimini ve bir bakıma yaşayan deneyimini (*lived experience*) temsil etmektedir. Canlı ve yaşayan deneyime dayanan örtük anlam, bir

süreç olan yaşamın içinde sürekli olarak var olan bir şeydir. Bu nedenle, örtük anlam sürekli olarak yeniden üretilir.

2. Bedenlenmiş Anlam, Kavram ve Dil

Gendlin'in hissedilen deneyimleme ve beden kavramları, daha önce söz edildiği gibi, fenomenoloji geleneğinin ve Amerikan felsefe geleneğinin temsilcilerinden izler taşır. Bu anlamda, kendinden önceki düşünürlere referans vererek bir yeniden okuma yapan Gendlin, anlam, sembolleştirme ve dilin bedensel-hissedilen yanını göstererek, söylem ve iletişimin felsefi zeminde bir analizini yapmaktadır. Gendlin'in felsefesinin Yeni Fenomenoloji olarak adlandırılmasının nedeni de, bedensel deneyimden dile giden ve yeni bir dil tarzı sunmayı amaçlayan yaklaşımıdır. Gendlin, kendinden önceki düşünürlerden bir adım daha ileriye giderek, felsefenin kavramsal kalıplarına bağlı olmadan hissedilen deneyimlemeden çıkan anlam ve kavramların yeniden yapılandırılmasını alternatif bir yol olarak önerir. Ruby Sharma, Gendlin'in bedensel-hissedilen deneyimlemeden dile giden yoldaki temel sorularını şu şekilde dile getirir: "Sembolleşmemiş ya da söze dökülmemiş deneyimimize nasıl başvurabiliriz ve onları nasıl bilince getirebiliriz? Açıkça söylenmemiş deneyimlerimiz hakkında onlar üzerine mantıksal yapıyı dayatmadan nasıl bir şey söyleyebiliriz?" (Sharma 2011: 175).

Gendlin'e göre, bütün açık tanımlarımız ve etiketlemelerimiz daima hissedilen deneyimlemede örtük olan bir anlama ve anlamaya bağlıdır. Bizim açık ve tanımlanmış sembollerle ifade ettiğimiz düşüncemiz daima örtük olarak sembolleştirilmemiş bir hissedilen deneyimleme sonucudur. Sembolleştirilmemiş deneyimleme hissedilendir, örtük olarak anlamlıdır ve bu hissedilen aracılığı ile sembolleştirilerek açık hale getirilir. Gendlin, deneyimlemenin dolayısız olarak hissedilen ve farkında olunmayan bir sembolleştirme içerdiğini ve bu sembolleştirmenin "dil ötesinde" olduğunu dile getirir (Sharma 2011: 181). Dolayısıyla, bilince gelmemiş hissedilen anlam ve farkında olunmamış sembolleştirme, dilin mantıksal boyuttaki kalıplarından daha geniş bir ifadeyi temsil eder. Bu bağlamda hissedilenin dile gelmesi, ancak dilin kaynağının bu bedensel hissetme olduğunun açığa çıkarılması ile anlaşılabilir.

Dünyayı deneyimlememizde bedensel bir düzen vardır fakat bu düzen dil ve düşünce tarafından yeniden kurulur. Formlar bedensel düzeni olanaklı kılar ancak beden de dönüştürücü bir yolla onlara dönüp konuşabilme özgünlüğüne sahiptir. Gendlin bedensel-hissedilen deneyimlemenin varlığını düzenleyen formlardan ayrı olabileceğini iddia etmemek konusunda dikkatlidir, ancak göz ardı edilen formların bedensiz olamayacağı fikrine dikkatimizi çekmek ister. Çünkü kelimelerimiz ve kavramlarımız varlığımız üzerinde güçlü bir etki yapan bedenden gelir. (Sharma 2011: 183)

Hissedilen deneyimlemeden çıkan dil ve anlam bedenlenmiştir, çünkü hem beden olmadan olamazlar hem de bedenin içinde örtüktürler. "Bedenlenmiş anlam, hissedilen deneyimleme ve dil arasındaki ilişkiden ortaya çıkar" (Sharma 2011: 184) Konuşma, anlamlı kelime ve sembol kullanma ve anlam üretme bedenlenmiş ve etkileşimsel varlıklar olarak var oluşumuzda yatar. Bedensel-hissedilen deneyimleme dilsel düzeni önceler ve dilsel olandan çok daha geniştir. Gendlin dilin hissedilen deneyimlemedeki rolünü "farklılaştırma, belirleme ve tanımlama" (Gendlin 1962: 151) olarak ifade eder. Gendlin için düşünmemizi ve konuşmamızı sağlayan kavramlar, teoriler, varsayımlar gibi tüm kategoriler dilde, dil ise hissedilen deneyimlemede örtüktür ve hissedilen deneyimleme canlı bir şekilde tüm kategorilerin ve kavramların ötesindedir (Gendlin 2004: 127).

Gendlin'in kavram, dil ve kategorilerin hissedilen deneyimlemeden ve bedensel oluştan ayrı olamayacağına dair vurgusu, kendisinin postmodernizmi bırakıp fenomenoloji geleneğine geri dönüş ya da yeni fenomenoloji olarak tanımladığı noktadır. Düşünür iki noktada geleneksel felsefeye karşı çıkışını, hatta felsefenin sonu olarak tanımladığı eleştirilerini sıralar. Bu eleştirilerin tümü, felsefenin dünyayı belirlenmiş kavramsal kalıplarla okumaya çalışması üzerine şekillenir. Gendlin öncelikle, dili ve kavramları düşünsel alana iterek bedensel-hissedilen deneyimlemeden koparan yaklaşıma karşı çıkar ve bunu şöyle ifade eder: "deneyimleme dediğim şey kavramlardan ayrılabilir değildir, ancak süregiden düşünme içinde can alıcı ve doğrudan gösterilebilir bir rol oynar. Kavramların sergileyemeyeceği işlevler sergiler" (Gendlin 2004: 128).

Gendlin, geleneksel felsefeyi sadece kavramsal anlamaya odaklandığı için ve felsefe yapmayı belirli türden ya da belirli çeşitte kavramlar üzerine düşünmeye

indirgeyerek deneyimsel olanı ve etkileşimsel deneyimlemeye bağlı olarak yeniden üretilen, hissedilen ve örtük olan anlamı göz ardı ettiği için eleştirir. Düşünür bedeni “organize olamayan ve düzensiz bir biyolojik varlığa” indirgeyen ve düşünme ve anlamı bedenden ayrı belirlenmiş kavramsal ilişkiler olarak tanımlayan bu anlayışın, sadece bedensel deneyimi temel alan fenomenolojik bir tutumla aşılabileceğini iddia eder (Gendlin 1996: 3). Öte yandan Gendlin’e göre, felsefi teoriler her zaman deneyime kendi kavram ve kategorilerine göre anlam vermişlerdir ve kavramlar deneyime biçim vermiştir (Gendlin 2004: 128). Ancak düşünürün belirttiği gibi, tam tersine kavramları ve kategorileri biçimlendiren ve anlamı yaratan bedensel-hissedilen deneyimlenmedir.

Bu bağlamda Gendlin amacını “kavramsal kalıplardan daha fazlası olan yeni bir dil ve düşünme tarzı” olarak açıklar ve burada kavramsal kalıpları “ayrılar, farklar, karşılaştırmalar, benzerlikler, genellemeler, şemalar, şekiller, kategoriler, kavrayışlar, kültürel ve sosyal biçimler...” şeklinde tanımlar (Gendlin 1997: 3). Gendlin bu noktada, bedensel deneyimlemenin dilin ötesinde olduğunu söyleyerek ifade ettiği şeyi, kavramsal kalıpları “aşan” bir anlam olarak tanımlar. Felsefede birbirinden ayrılmaz olan kavram ve kategoriler, kalıplar ve ayrımlar olarak şekillenmiştir ve bu ayrımlar felsefi düşünme için yetersizdir. Gendlin yeni bir dil tarzı ve yeni bir felsefi tavırla bu kavramsal kalıplardan vazgeçilmesi gerektiğini iddia eder. Başlangıç noktası, kavramsal kalıplarla tanımlanmış bir deneyim, dil, mantık ya da argüman merkezli bir nokta değil, beden ve hissedilen deneyimleme olmalıdır. Deneyim üzerine konuşmak ancak deneyimlemeden hareketle olanaklıdır ve düşünürün söylemi ile yeni bir “yapılandırma yolu” mümkündür. Çünkü deneyim üzerine konuşmak kalıpları, sınırları ve dilin belirlenmiş dil bilgisel yapısını tekrar tekrar aşan ve daima daha fazlasını söyleyen bir şeydir. Gendlin için, deneyimlemeye ve deneyimlememizin durumlarına göre kelimelere yeni anlamlar vermek, kelimelerin durumlarımızla etkileşimini görmek ve durumların kelimelere “yeni bir yaşam ve yeni bir anlam” vermesini sağlamak olanaklıdır (Gendlin 1997: 4-7).

Gendlin kendi deyimiyle felsefi tutumu tersine çevirmeyi amaçlar. Düşünsel ve kavramsal anlama ile başlayan bir felsefi tutum yerine, bedensel ve deneyimsel bir

hissetmeyi başlangıç noktası olarak alan bir felsefi tutumu önerir. Kavramsal kalıplarla belirlenmiş bir özne ve dünya deneyimi yerine, öznenin bedensel deneyiminden çıkan bir dil sunar. Düşünür, deneyimleme halinin kendisini anlam, kavram ve dilin temel kaynağı olarak sunar. Kavramsal kalıpların sunduğu dünyaya göre şekillenen ya da uygunluk gösteren bir deneyimlemenin olanaksızlığını göstermeye çalışır, çünkü ancak kavramların bedensel-hissedilen deneyimlemeye göre oluşmasından ya da şekillenmesinden bahsedilebilir. Gendlin'in amacını ve isteğini şu sözü ile tamamlamak yerinde olacaktır: "Bunu tersine döndürmenin zamanı geldi: hadi "söyleme" diye söylerken ve başka kelimeleri söylediğimizde ne olduğunu söyleyelim" (Gendlin 1997: 6).

Sonuç

Gendlin'in felsefesinin özgün yanının sabit ve değişmez kavramlar tarafından belirlenen ve kurulan bir özne yerine, deneyim tarafından ve deneyim sonucunda sürekli olarak oluşturulan bir dil ve özne kavramsallaştırması sunması olduğunu söyleyebiliriz. Gendlin felsefesini "ekstra-deneyimsel" ve "post-postmodern" olarak tanımlar ve epistemolojik bir kavramsallaştırma yapmadığını söyler. Her ne kadar deneyimden dile giden sorgulamasında bilgi ve bilme edimi temel olsa da, Gendlin deneyime bedensel, toplumsal, kültürel ve tarihsel bir anlam yükleyerek ve deneyimi etkileşimsel oluşu ile tanımlayarak bir bakıma bir deneyim metafiziği sunar. Gendlin deneyim metafiziğini, Dewey ve Merleau-Ponty'nin bedenli deneyimi merkeze alarak kurdukları felsefelerini hem bir sentez yaparak hem de bir adım ileriye taşıyarak, geleneksel deneyim kavramsallaştırmasına ve postmodernizme bir meydan okuma olarak sunar.

Felsefe tarihi boyunca, bedensel-hissedilen deneyimleme boyutunun göz ardı edilmiş olması ve deneyimin deneyimden bağımsız ve deneyimle ilişkilendirilemeyen anlam ve kavramlara mahkûm edilmiş olması, Gendlin'in felsefe tarihinin kavramsal ve kategorik anlama ve düşünme kabullerine tepkisinin temel nedenidir ve bu durumu felsefenin bitişi olarak tanımlar. Gendlin için kaynağı sorgulanmadan belirlenmiş ve kabul edilmiş kavramlar bedenin hissedilen deneyimlemesine adeta dayatılmaktadır.

Gendlin’e göre dünya ile karşılaşmamızın kavram öncesi ve dolayimsız hali, dünyadaki durumumuzu ve bulunuşumuzu ifade eden hissedilen deneyimleme hali, bu deneyimlemenin kendisinden çıkmayan kavramlarla sınırlandırılmış ve kalıplara sokulmuştur. Gendlin bir nevi beden deneyimselliğini ve buna bağlı olarak dilin bedenselliğini özgürleştirmek ister. Bunun yolu ise, bedensel-hissedilen deneyimden çıkan anlam, kavram ve dildir. Bir yandan mantıksal-kavramsal kalıpları önceleyen ancak öte yandan bu kalıpları aşan hissedilen anlam, Gendlin için örtük olarak orada durmakta ve kavramsal kalıplar nedeniyle ortaya çıkarılamamaktadır. Bu nedenle, felsefenin konusunun bu bedenlenmiş örtük anlam ve bedenlenmiş dil olması gerektiğini iddia eder ve felsefenin yeni bir dile, kavramlara ve bedensel ifadelerle temsil edilmeye ihtiyacı olduğunu savunur.

Gendlin, geleneksel felsefenin dilden deneyime giden düşünme biçimini deneyimden dile giden bir yaklaşım ile tersine çevrilmiş yeni bir bakış açısıyla sunan yeni bir dil ve yeni bir fenomenoloji önerir. Gendlin’in amacı bedensel hissedilen bir deneyimlemeden çıkan felsefi bir tutumu ve bunun ancak yeni bir dil ile olanaklı olabileceğini göstermektir. Düşünürün bu amacı bağlamında sunduğu felsefesi, hem çağdaş felsefede beden üzerine yeni bir kavramsal çerçeve sunmuş olması açısından hem de fenomenolojik bakış açısının yerini ve önemini göstermiş olması açısından önemli ve felsefi sorgulama açısından değerlidir.

KAYNAKÇA

AYDIN, Aysun (2017). "Yaşayan Deneyim – John Dewey ve Maurice Merleau-Ponty", *Cogito - Maurice Merleau-Ponty*, 88: 247-266, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

GENDLIN, Eugene (1962). *Experiencing and the Creation of Meaning: A Philosophical and Psychological Approach to the Subjective*, Evanston&Illinois: Northwestern University Press.

GENDLIN, Eugene (1968). "The Experiential Response", *Use of Interpretation in Treatment*, U.S.A.: Grune & Stratton, Inc.

GENDLIN, Eugene (1981). *Focusing*, 2. Basım, New York: A Bantham New Age Book.

GENDLIN, Eugene (1996). "Making Concepts From Experience", Erişim Tarihi: 09.02.2020, (http://previous.focusing.org/gendlin/docs/gol_2154.html).

GENDLIN, Eugene (1997). "How Philosophy Cannot Appeal to Experience, and How It Can", *Language Beyond Postmodernism: Saying and Thinking in Gendlin's Philosophy*, ed. David Michael Levin, ss. 3-42, Evanston&Illinois: Northwestern University Press.

GENDLIN, Eugene (1999). "Implicit Entry and Focusing", *The Humanistic Psychologist*, 27(1): 80-88.

GENDLIN, Eugene (2004). "The New Phenomenology of Carrying Forward", *Continental Philosophy Review*, 37: 127-151.

SHARMA, Ruby (2011). "Carrying Forward: Explicating Gendlin's Experiential Phenomenological Philosophy and Its Influence on Humanistic Psychotherapy", *Journal of Humanistic Psychology*, 51(2): 172-194.

Makale Geliş | Received: 03.06.2020
Makale Kabul | Accepted: 02.07.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2020
DOI: 10.20981/kaygi.789659

Buket KORKUT RAPTIS

Doç. Dr | Assoc. Prof. Dr.
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Muğla, TR
Muğla Sıtkı Koçman University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Muğla, TR
ORCID: 0000-0002-0404-0910
buketkorkut@mu.edu.tr

Nietzsche'nin Bakışından Varoluşçuluk

Öz

Felsefe tarihinde varoluşçuluk akımı olarak ele alınan kuram her ne kadar Nietzsche'nin döneminden sonra ortaya çıkmış olsa da pek çok kaynak Nietzsche'yi varoluşçu bir filozof olarak ele almaktadır. Bu kaynaklara göre, varoluşçuluğun temel tezleri Nietzsche'nin felsefesinin bir devamı niteliğindedir. Bir diğer deyişle, Nietzsche varoluşçuluğun isim olmasa da fikir babası olarak düşünülmektedir. Bu yazımızda, varoluşçuluğun Nietzsche'nin görüşlerini geliştiren bir felsefi akım olup olmadığını ele alacağız. Buna yanıt ararken aslında sorumuzu şu şekilde tersten sormamız gerekecek: Nietzsche varoluşçuluk akımı hakkında bilgi sahibi olacak olsa bu akımın temel tezlerini kendi felsefi bakış açısından nasıl değerlendirirdi? Ancak böylesi bir soruya karşılık verebilirsek Nietzsche'nin varoluşçuluğun fikir babası olup olmadığını sağlıklı bir biçimde belirleyebiliriz. Bu doğrultuda, öncelikle varoluşçuluk kuramının üç temel tezi olan yabancılaşma, radikal özgürlük ve otantik yaşamın ne anlama geldiğini açıklayacağız. Nietzsche'nin felsefesinden yola çıkarak bu üç temel teze Nietzsche'nin nasıl bir karşılık verebileceğini tartışacağız. Bu tartışma sonucunda belirlemiş olduğumuz gerekçelerle Nietzsche'nin varoluşçuluğun fikir babası olarak görülüp görülemeyeceğine karar vermiş olacağız.

Anahtar Kelimeler: Nietzsche, Varoluşçuluk, Yabancılaşma, Radikal Özgürlük, Otantik Yaşam.

Existentialism from the Perspective of Nietzsche

Abstract

Although the philosophical theory that goes under the name of existentialist movement has appeared later than Nietzsche's period in the history of philosophy, a lot of sources consider Nietzsche as an existentialist philosopher. According to these sources, the main theses of existentialism follow up Nietzsche's philosophy. In other words, it is thought that Nietzsche is the father of ideas behind existentialism, even if he has not given the name of existentialism to his view. In this paper, we will reconsider whether or not existentialism is a philosophical movement that develops Nietzsche's ideas. As we seek an answer to this, we will need to ask our question in the reverse order: How would have Nietzsche evaluated the main theses of existentialism if he had known about this movement? Only on the basis of our answer to this question can we properly decide whether or not Nietzsche is the father of existentialist ideas. In this direction, we will first explain the main theses of existentialism, namely, alienation, radical freedom and authentic life. In view of Nietzsche's philosophy, we will then discuss how Nietzsche would have responded to these main theses. As a result of this discussion we will arrive at a conclusion considering whether or not Nietzsche is the father of existentialist ideas.

Keywords: Nietzsche, Existentialism, Alienation, Radical Freedom, Authentic Life.

Giriş

Varoluşçuluğu felsefi bir akım olarak ele almak güç de olsa ilginç bir şekilde hangi filozofların varoluşçu olduğuna dair yerleşmiş bir kanı hakim. Buna göre, Kiekergaard ve Nietzsche varoluşçuluğun isim olmasa da fikir babası, Heidegger, Jaspers, Sartre, Camus ve Merleau-Ponty başlıca varoluşçu filozoflar olarak anılmaktadır. Bu filozoflar içerisinde "varoluşçuluk" adı altında ortak bir felsefi akımın varlığında ısrarcı olan ise Sartre'dır. Varoluşçu olarak anılan diğer filozofların bir kısmı böylesi bir akıma dahil olmadıklarını söyleyerek Sartre'ın görüşleri ile aralarına mesafe koymaya çalışmışlardır. Bu yazıda Sartre'ın çerçevesini çizip yaygınlaştırdığı varoluşçuluk kuramının literatüre yansıyan temel tezleri üzerinden Nietzsche'nin felsefesi ve varoluşçuluk arasındaki ilişkiyi ele alacağız. Asıl sorumuz Nietzsche varoluşçuluk kuramından haberdar olsa ne ölçüde bunun kendi görüşünün bir devamı olduğunu düşünürdü sorusu olacaktır.

I. Varoluşçuluğun Bazı Temel Tezleri

Varoluşçuluğun tanımını vermenin mümkün olmadığı görüşüne katılmamak elde değil. Ama bu durum varoluşçuluğun bazı temel tezlerinin belirlenemeyeceği anlamına gelmiyor. Nietzsche'nin varoluşçu bir filozof olup olmadığına karar verebilmek için öncelikle bu temel tezleri açığa çıkarmamız gerekiyor.

Aslında Sartre, *Action* dergisinde varoluşçuluğun bir tanımını vermenin çok kolay olduğunu ileri sürüp bize bir tanım sunuyor:

Varoluşçuluğu okurlara tanımlamak mı? Çok kolay bir iştir bu! Felsefe terimleriyle söylersek, her nesnenin bir özü, bir de varlığı vardır. Öz, sürekli nitelikler topluluğu demektir. Varlık (ya da varoluş) ise dünyada etkin (actif) olarak bulunuş demektir. Çoğu kimseler özün önce, varoluşun sonra geldiğine inanırlar...

Varoluşçuluk ise tam tersini öne sürer bunun: İnsanda - ama yalnız insanda - varoluş özden önce gelir. Bu demektir ki insan önce vardır; sonra şöyle ya da böyle olur. Çünkü o, özünü kendi yaratır. Nasıl mı? Şöyle: Dünyaya atılarak, orada acı çekerek, savaşıyor yavaş yavaş kendini belirler... (Sartre 2012: 7-8)

Sartre'ın bu şekilde öne sürdüğü açıklamanın bir tanım olup olmadığı da tartışmalı. Örneğin, Asım Bezirci çevirisini yaptığı Sartre'ın *Varoluşçuluk* adlı eserine yazdığı önsözde Sartre'ın bu açıklamasını alıntıladıktan sonra şu yorumu yapıyor: "Görüldüğü gibi gerçekte, Sartre da tanımını yapmıyor varoluşçuluğun. Onun bir kaç ana özelliğini açıklamakla kalıyor." (Sartre 2012: 8) Bezirci'nin yorumunu haklı bulduğumuz için bir tanım bulmaya çalışmak yerine Sartre'ın bu açıklamasından hareketle varoluşçuluğun temel tezlerini literatürde de yer aldığı şekilde belirlememiz daha sağlıklı olacaktır. Bu temel tezleri "yabancılaşma olgusu," "radikal özgürlük" ve "otantik yaşam" başlıkları altında aşağıda ele alacağız. Yukarıdaki alıntıda geçen Sartre'ın yalnızca insan söz konusu olduğunda "varoluş özden önce gelir" görüşü aslında bu üç aşamalı tezin kaynağını oluşturmaktadır. Kısaca açıklayacak olursak, insan kendini, özünün ve değerlerinin ona verilmediği sancılı bir dünyada bulur ve anlamdan yoksun görünen bu dünyaya karşı hissettiği yabancılık duygusu ile yüzleşmesi gerekir; ancak, özünün belirlenmemiş ve değerlerin ona verilmemiş oluşu insanın aynı zamanda radikal bir özgürlüğe, yani kendi özünü ve değerlerini belirleme olanağına sahip olduğu anlamına gelir; böylesi bir özgürlük, insanı, kendi kendini belirleyerek otantik bir yaşam sürme sorumluluğu ile baş başa bırakır.

Burada, öne çıkan iki farklı kaynaktan yararlanarak yol haritasını belirlediğimiz bu üç aşamalı tezi desteklemekte fayda var. Öncelikle, "Felsefi bir akım olarak varoluşçuluk" makalesinde David E. Cooper'ın "varoluşçu manifesto" olarak adlandırdığı özeti biraz uzunca olsa da bir bütün olarak aktarmamız gerek¹:

İnsanlar yaşıyor oldukları dünyadan yabancılaşmaya yatkındırlar, ve bu anlamdaki yabancılaşma insanın varlığını şeylerin düzenine göre belirlemek isteyen felsefi girişimlere uzun süredir ilham vermiştir. Yabancılaşmanın bir anlamı, insanlar dünyanın cisimlenmiş bir şekilde yer edinenleri olmalarıyla beraber, refleksyon, kendini-yorumlama, değerlendirme ve seçim güçleri onları dünyada yer edinen ötekilerden - hayvanlar, bitkiler ve öylesine şeylerden - ayırdığı olgusunda yatmaktadır. Bu ayırmadan insanlar ve dünya arasında yakın bir ilişki olmadığı sonucunu çıkarmak yanlış olur. Gerçekten de, insanın varoluşu ve dünya üzerine düşünce, biri olmadan diğeri

¹ Türkçe'ye henüz çevrilmemiş olan bu ve bundan sonraki kaynaklardan yapılan alıntıların çevrisi bana aittir.

düşünülemeyeceğini ortaya koyuyor. Bunun temel nedeni şeylerin dünyasının insanın amaç ve eylemlerine yönelik bir öneme gönderme yapmadan anlaşılamayacağıdır. Bir kez bu yakınlık kavranıldığında - ve bir kez yabancılaşmanın anlamı doğru bir şekilde anlaşıldığında - her bir insanın sadece seçme ve eyleme bakımından değil aynı zamanda dünyayı yorumlama ve değerlendirme bakımından da radikal bir özgürlüğe ve sorumluluğa sahip olduğu ortaya çıkar. Bu rahatsız edici düzeydeki özgürlüğe sahip olduklarının insanlar tarafından dürüst bir şekilde tanınması, bireysel yaşamlarının karşılıklı bağımlılığını onore eden bir şekilde hem kendilerine hem de başkalarına karşı ahlaki bir tavır ya da duruş geliştirmeyi gerektirir. (Cooper 2012: 29-30)

İkinci olarak Richard Schacht'ın "Nietzsche: Tanrı'nın ölümünden sonra" adlı makalesinde yer alan varoluşçuluğun temel tezlerine bakalım:

Bu görüşe göre, tanrısız ve yabancı bir evrende "evde yalnızız." Değer ve ahlak alanlarında mutlaklar yok. "Mutlu son" ve birin gerçek olasılığı yok. İnsan yaşamı eninde sonunda anlamsız, insanın durumu esasen umutsuz. Monty Python'un "Aydınlık Taraf" şarkısının ölümsüz sözleriyle, "Yaşam oldukça saçma, ve ölüm son söz." Öbür taraftan, en radikal anlamda özgürüz - yeteneklerimizin ve yaşamımızın ve koşulların sınırlarına ve olumsuzluklarına rağmen - bize açık olan olasılıklar içinden karar vermekte ve seçim yapmakta özgürüz. Kararlarımızdan ve seçimlerimizden tamamen sorumluyuz, ve gerçekten tam anlamıyla önemli olan, özgürlüğümüzü kullanırken sağlam veya otantik bir biçimde bunları yapabilmeye yetkinliğimizdir. Bütün herşeyin temelde saçma ve boşuna oluşu bizim yazgımızı katlanılması güç yapıyor, ve bir çokları farklı biçimlerde kendini aldatarak ve otantik olmayarak bu durumla yüzleşmekten kaçınıyor. Ama böyle yapmanın cazibesine kapılmayarak ve saçma özgürlüğümüzü gerçekleştirerek, böylelikle de varlığımıza yanılığın olmayan tek insani anlamı vererek ulaşılabilecek bir çeşit haysiyet, değer ve hatta mutluluk var. (Schacht 2012: 113)

Her iki kaynak da varoluşçuluğun yukarıda belirttiğimiz üç aşamalı bir tezi olduğunu destekler nitelikte. Bunları üç ana başlıkta bu kaynaklardan yararlanarak teker teker açıklayacak olursak:

Yabancılaşma Olgusu. Öncelikli olarak "yabancılaşma" ya da "saçma" adını verebileceğimiz bir durumla yüzleşilmesi gerekiyor. Sartre özelinde bu yüzleşmeye

"bulantı" duygusu eşlik eder. İnsanın yaşadığı dünyaya yabancılaşmasının temelinde yatan, kendi özgün varoluşuna anlam katan değerlerin nesnel olmadığı yargısı. Bu yargıya varılma sebebi ise, Sartre'ın açıklaması doğrultusunda daha sonra ele alacağımız üzere, Tanrı'ya olan inancın kaybolması ve buna bağlı olarak da değerlerin nesnelliğini temellendiren zeminin ortadan kalkması.

Radikal Özgürlük. Bu yabancılaşma ya da saçma olarak tanımlanan durum aynı zamanda biz insanların radikal olarak özgür olduğu anlamını barındırıyor. Şayet yaşamı ilgilendiren değerler nesnel değilse, insan kendi değerlerini seçmekte özgür demektir. İnsanın bu anlamda radikal bir özgürlüğe sahip olması, koşullardan ve içinde bulunduğu durumdan tamamen bağımsız olduğu anlamına gelmemekle beraber, yaşamına yön vermek için kendi değerlerini kendi belirleme ve buna uygun eylemleri seçme gücüne sahip olması demek.

Otantik Yaşam. Radikal anlamdaki özgürlüğün sorumluluğunu üstlenerek yaşayabilmek otantik olmayı gerektirir. Otantik olmak bu radikal özgürlüğü kullanmaktan kaçınmamak, yani kendini aldatmadan yaşamak anlamını barındırıyor. Bir bakıma kendi özgün değerlerini seçerek yaşamak olarak da tanımlanabilir; insan ancak kendi seçtiği değerlere göre yapmış olduğu eylemlerle otantik bir yaşam sürebilir. Bundan insanın diğerlerini düşünmeden istediği gibi yaşayabileceği sonucunu çıkarmak doğru olmaz. İnsan kendi özgür eylemleri ile başkalarının da özgürlüğünü koruyacak şekilde hareket ederse ancak gerçek anlamda otantik olarak yaşıyor demektir.

Bu üç aşamalı tez üzerine Nietzsche olsa ne derdi? Ancak bu açıdan bakabilirsek Nietzsche'nin varoluşçuluğun gerçekten fikir babası olup olmadığını açıklığa kavuşturabiliriz.

II. Tanrı'nın Ölümü Ne Anlama Geliyor?

Varoluşçuluk tezine göre, Nietzsche nihilizmin kökenini "Tanrı'nın ölümü"ne bağlamaktadır ve yabancılaşma olgusu da bu tarz anlaşılan bir nihilizmle yakından ilişkilidir. Yabancılaşma olgusunun kaynağında Nietzsche'nin tanımlamış olduğu

nihilizmin yattığını düşünmek çok da aykırı bir görüş olarak gözükmeyebilir. Nihilizmi bütün değerlerin değerini yitirmesi olarak ele alacak olursak, varoluşçuların bu durumu değerlerin nesnel zeminin ortadan kalkması olarak değerlendirmeleri de doğal olarak görülebilir. Ama Nietzsche'ye kulak verecek olursak bunu yadırgayacağını iki nedenle görmek mümkün. İlki Nietzsche varoluşçuların nihilizmin kökenini yanlış yerde aradıklarını düşünecektir çünkü Nietzsche'ye göre nihilizmin kökeninde Tanrı'ya olan inancın ortadan kalkması yatmamaktadır. İkinci olarak da "Tanrı'nın ölümü" karşısında duyulan yabancılaşma ve benzeri kaygıların kendi deyimiyle "dekadans" olmanın bir biçimi olarak görecektir Nietzsche; çünkü ona göre bu sevinçli bir haberdir.

Genel kanıya göre, Nietzsche, nihilizmin kaynağını "Tanrı'nın ölümü"ne bağlamaktadır. Örneğin, Schacht Nietzsche'den şu alıntıyı yapıyor:

Bizi, bugüne değin süregelen idealden kurtaracağı gibi, o idealden zorunlulukla doğmuş olan şeyden de, o büyük tiksintiden, hiçlik istencinden, nihilizmden de kurtaracak olan geleceğin bu insanı, istenci yeniden özgür kılacak, yeryüzüne ereğini, insana da umudunu geri verecek olan, öğlenin ve büyük kararın habercisi bu çan vuruşu, bu Antichrist ve antinihilist, bu Tanrı'yı ve hiçliği alt edecek olan - günün birinde gelmeli o. (*Ahlakın Soykütüğü* II 24)

Schacht'ın yorumuna göre:

"Bugüne değin süregelen ideal" aşkın bir Tanrı'nın bütün anlam, değer, ve doğrunun mutlak temeli olduğudur; "o idealden zorunlulukla doğmuş olan" nihilizm - böyle bir temelin yokluğunda, değer, anlam ve doğru kavramlarının çökeceği inancı - burada önceki ideale bağımlılıktan vazgeçilmesinin belirtisi olarak ele alınıyor. (Schacht 2012: 119)

Nietzsche'nin alıntısından bu anlam çıkıyor mu gerçekten? Dikkatli bir okumayla metnin bağlamını da göz önünde bulunduracak olursak Nietzsche'nin nihilizmin kökenini Tanrı'nın ölümünden ziyade Tanrı ve öteki dünya fikrinin kendisine bağladığını görebiliriz. Nietzsche'ye göre, Tanrı idealinden "zorunlulukla doğmuş olan" en başta "hiçlik istenci"dir. "O büyük tiksinti" dediği ise öte dünya ideali karşısında bu dünyaya duyulan tiksintidir. Bu dünyadan tiksintinin ve de hiçliği istemenin kaynağı ideal bir öte dünya varsayımdır.

Ahlakın Soykütüğü eserinin üçüncü çalışmasında Nietzsche Yahudi-Hristiyan geleneğinde var olan "çileci ideal" olarak adlandırdığı bakış açısının insanı nasıl nihilizme sürüklediğini ayrıntısıyla açıklar. Ona göre, köle ahlakına sahip hınç insanı kendi mutsuzluğunun ve acı çekiyor oluşunun sebebini bir başkasında arama eğilimindedir. Köle ahlakı mantığına göre "hayır" ve "şer" ayrımını belirlemenin yöntemi, düşman olarak görülene "şer" ve düşmanın karşısında yer alıyor olmak bakımından kendine "hayırlı" demekten geçer. Bu nedenle Nietzsche bu insanın tepkisel ve hınç dolu olduğunu ifade eder. Çileci idealin savunucusu rahip ise hınç insanın acısına bir anlam kazandırır; "acı çekiyorsun çünkü günahlarının bedelini ödüyorsun" diyerek köle ahlakı insanının hıncını kendine yöneltmesini sağlar. Adı üzerinde "çileci" ideale göre insanın suçlu ve günahkâr olmasının bedelini ödemesinin yolu bu dünyaya özgü olan dürtü ve duygularını bastırması ile mümkündür; kişi öte dünya hayali ile bu dünyadan elini eteğini çekmelidir. Tam da bu anlamda, Nietzsche'ye göre, insan hiçbir şey istememektense hiçliği ister hale gelmiştir. Nihilizmin kaynağı çileci idealdir; öte dünya düşüncesi ile bu dünyada hiçliği isteme durumudur.

Nietzsche'ye göre, nihilizm Tanrı düşüncesinin sona ermesi değil tam tersine Tanrı düşüncesinin ortaya çıkışıyla ilgilidir. Nasıl tanımlar Nietzsche nihilist olan birinin düşüncesini? Tam da öte dünyanın mükemmel olduğu hayali üzerinden bu dünyayı olmaması gereken bir dünya olarak yargılayan kimsedir nihilist:

Bir basamak daha fakir doğmuş ve artık yorum yapma ve kurgular yaratma gücüne sahip olmayan aynı insan türü, nihilistleri meydana getirir. Nihilist, dünyayı sanki olmaması gerektiği gibi bir dünyaymış gibi ve olması gerektiği gibi bir dünya yokmuş gibi yargılayan insandır. Bu görüşe göre, varoluşumuzun (eylem, ıstırap, istençli olma, duygu) hiçbir anlamı yoktur: "boşuna" sözcüğünün dokunaklılığı, nihilistin dokunaklılığıdır—aynı zamanda, dokunaklılık olarak, nihilistler açısından bir tutarsızlıktır. (*Güç İstenci* 585 A)

Buna göre, nihilist, dünyayı olması gereken dünyadan ayırdığı için bu dünyanın olması gereken gibi bir dünya olmadığı, tam tersine, olmaması gereken bir dünya olduğu inancına sahiptir; tam da bu yüzden dünyadaki varoluşumuzun anlamsız ve boşuna olduğunu düşünen insandır.

Schacht Tanrı'ya olan inançsızlığın sonucunda nihilizmin ortaya çıktığı yorumunu Nietzsche'ye atfederken yalnız değildir. Lawrence J. Hatab da benzer bir yorumda bulunur: "Tanrı'nın ölümü, bu yüzden, doğrunun yok olduğunu ilan eder... Tanrı'nın ölümünün sonuçları muazzamdır çünkü bizi nihilizmle, anlam ve anlaşılabilirliğin kayboluşuyla, tehdit eder" (Hatab 2012: 139-140). David E. Cooper için de Nietzsche'nin meselesi aynıdır: "Nietzsche tarafından öne sürülen mesele 'Tanrı'nın ölümü'nü takip eden tarihsel çağda birey nasıl yaşmalıdır... Sonuç nihilizmdir" (Cooper 2011: 1). David W. Goldberg ise Sartre'a gönderme yaparak benzer bir düşünceyi bir soruyla dile getirir: "Sartre ateist varoluşçuluğun karşı karşıya kaldığı etik ikilemi açıklıyor: Tanrı'nın yok oluşunu göz önüne alırsak, etik ya da her hangi bir konudaki farklı görüşler arasında nasıl karar verebileceğiz?" (Goldberg 2006: 38). Goldberg, ahlaki göreceliği, nihilizme, nihilizmi de Tanrı düşüncesinin ortadan kalkışına bağlayarak Nietzsche'nin görüşünü bir çeşit "ateist varoluşçuluk" olarak tanımlar.

Goldberg'in "ateist varoluşçuluk" tanımı Nietzsche'nin görüşünü yansıtmaktan ziyade Sartre'ın çerçevesini çizdiği varoluşçuluk akımının bir tezidir aslında. Sartre bunu Dostoyevski'ye gönderme yaparak şöyle açıklar:

Dostoyevski, "Tanrı olmasaydı her şey mübah olurdu" diye yazmıştı. (İşte bu söz, varoluşçuluğun çıkış noktasıdır.) Gerçekten de Tanrı yoksa her şey yeğdir (mübahdır), hiçbir şey yasak değildir. Bu demektir ki insan, kendi başına bırakılmıştır. Ne içinde dayanacak bir destek vardır ne de dışında tutunacak bir dal. Artık hiçbir özür, dayanak bulamayacaktır yaptıklarına. (Sartre 2012: 46-47)

Nietzsche'nin "Tanrı öldü" ifadesini böylesi bir yoruma dayandırmanın neden yanlış olduğunu yukarıda açıkladık. Bütün bu benzer yorumlar karşısında sanırım Nietzsche'nin ilk tepkisi şu yönde olurdu: "Dünyada sanki tek bir Tanrı görüşü hâkim olmuşçasına değerlerin nesnel dayanağını Tanrı inancına bağlama yanılığısına kim sahip ve ne istiyor?" Bir diğer deyişle, Avrupa kültürüne özgü Tanrı düşüncesinin öncesinde ve yanı sıra bir sürü farklı kültürün bir sürü farklı Tanrı düşüncesi varken, Avrupa kültürüne ait Tanrı inancının mutlak anlamda değerlerin zeminini sağladığı düşüncesi

kime ait olabilir? Bunu söyleyen neyi istemektedir? Nietzsche mutlak bir ahlak anlayışına sahip olduğunu iddia edenler için ne diyordu anımsayalım:

Görünmez sanıp toz ve küf içinde bıraktıkları, en usta ellerin, duyuların bile yeterince ince olamadıkları betimleme görevinden ne denli uzaktır beceriksiz kibirleri! İşte tam bundan ötürü, ahlak felsefecileri, ahlak olaylarını, yalnızca, kabaca, keyfi, özetlerciden rasgele kısaltmalardan bilirler; çevrelerinin, sınıflarının, kiliselerinin, çağlarının ruhu, iklimleri ve yeryüzünün bir parçasının ahlakı olarak, -işte bundan ötürü değişik insanlar çağlar, geçmiş dönemler hakkında bilgileri, özürdür, bu konuları çok da az merak ederler, ahlakın asıl sorununu göremezler: - Oysa bu sorunlar farklı birçok ahlakın bir karşılaştırması yapıldığında su yüzüne çıkar. (*İyinin ve Kötünün Ötesinde* 186)

Bugünün Avrupa'sının ahlakı sürü hayvanı ahlakıdır: - İşte, anladığımız kadarıyla, olanaklı olan, olması gereken diğer çeşitlerin yanında, önünde, ardında, bütün daha yüksek ahlakların üstünde yalnızca bir çeşit insan ahlakı, oysa bu ahlak böyle bir "olanağa", böyle bir "gerekirliliğe" bütün gücüyle direnir: İnatla, amansız bir biçimde söyler: "Ben ahlakın kendisiyim, benim dışımda başka hiçbir şey ahlak değildir!" (*İyinin ve Kötünün Ötesinde* 202)

Nietzsche farklı kültürlerin farklı ahlak anlayışları olduğu gerçeğinden hareketle, kendi kültürünün ahlak anlayışının mutlak anlamdaki ahlak anlayışı olduğunu iddia etmenin özeleştirici olanağını ortadan kaldırdığı için kibirin bir ifadesi olduğunu söyler. Sonuç olarak Nietzsche'ye göre, değerlerin nesnel kaynağı insanlık için mutlak bir Tanrı düşüncesi olamaz çünkü insanların öne sürmüş olduğu pek çok farklı ahlak anlayışı ve Tanrı düşüncesi vardır. Bunun tersini düşünmek yani kendi kültürünün mutlak bir Tanrı anlayışına sahip olduğunu sanmak hem başka kültürler hakkında bilgi edinmemenin hem de kibirli olmanın bir sonucudur.

Şayet Nietzsche'ye göre değerlerin nesnel kaynağı mutlak bir Tanrı düşüncesi değilse, "Tanrı'nın ölümü" de değerlerin nesnel zeminden yoksun kaldığı anlamına gelmemektedir. Daha önceden de belirttiğimiz gibi, tam tersine, nihilizm Nietzsche'ye göre çileci idealin bir sonucudur. Nietzsche çileci idealin sadece Yahudi-Hristiyan geleneğine ait olmadığını ve başka pek çok kültürde de ortaya çıkabileceğinin farkındadır, örneğin, ona göre, benzer bir ideal Budizm'in de çekirdeğini oluşturur.

Sorumuza dönecek olursak, çileci idealin Tanrı'sının ölümü ne anlama gelmektedir Nietzsche için? Kendi sözleriyle:

Bizim sevincimizin anlamı... Gerçekten, "Yaşlı tanrının öldüğü" haberini duyduğumuzda, biz filozoflara, "özgür ruhlar"a sanki üzerimizde yeni bir gün doğmuş gibi geliyor; yüreğimiz şükranla, şaşkınlıkla, önseziyle, beklentiyle dolup taşıyor. Uzun bir süreden sonra çevren, tekrar açık görünüyor bize, oysa parlak olmaması gerek; uzun bir süre sonra gemilerimiz artık yeniden açılmağa cesaret edebilir, her türlü tehlike ile karşılaşmayı göze alabilir; bir kez daha bilgi aşığının gözüpeklğine izin veriliyor; deniz, denizimiz açılıyor gene; belki de şimdiye dek hiçbir zaman böyle bir "açık deniz" olmadı. (*Şen Bilim* 343)

Nihilizmin kökeni olmak bir yana Nietzsche için "Tanrı'nın ölümü" kutlanması gereken bir durumdur çünkü nihilizmin sona erme olasılığı doğmuştur. Oysa varoluşçuların yanlış bir şekilde Tanrı'ya olan inancın ortadan kalkmasının sonucu olarak gördükleri nihilizm karşısındaki ilk tepkileri bir çeşit yabancılaşma ile duyulan kaygı ve bulantı değil miydi? Nietzsche'nin betimlediği şenlikli havadan ne kadar da uzak.

Sonuç olarak, Nietzsche'ye göre nihilizmin kaynağı değerlerin nesnel zeminini oluşturduğu varsayılan mutlak bir Tanrı'ya olan inancın ortadan kalkması değildir. Nietzsche böylesi mutlak bir Tanrı kavramının olamayacağını düşünmektedir, çünkü her kültürün farklı farklı Tanrı kavramı olduğunun bilincindedir; pek çok yerde Antik Yunan çok tanrıcılığının tek tanrılı dinlere göre daha sağlıklı olduğunu vurgular. Yine de bir kültür kendi değerlerinin nesnel zeminini kendi kültürünün Tanrı anlayışına bağlayabilir. Bu durumda böylesi bir Tanrı'ya olan inancın ortadan kalkması değerlerin nesnel değerini yitirmesi olarak görülebilir. Bu varoluşçuların bakış açısını yansıtmaktadır; onlara göre, Avrupa kültürünün Hristiyanlığa olan inancını kaybetmesinin sonucu nihilizmdir. Ancak bu Nietzsche'nin görüşü değildir. Az önce açıkladığımız gibi, Nietzsche nihilizmin kökenini Yahudi-Hristiyan geleneğinin kökenindeki çileci ideale ve onun öte dünya inancına bağlamaktadır. Ayrıca Nietzsche'ye göre, modern Avrupa kültürü her ne kadar Tanrı'ya olan inancı bir kenara bıraksa da ona ait olan köle ahlakı bakış açısını sürdürmektedir. Bu anlamda nihilizm tam olarak aşılabilmiş değildir ama yine de "Tanrı'nın ölümü" Nietzsche için bir umuttur. Bu durum karşısında varoluşçuların dile getirdiği gibi bir yabancılaşma ya da

saçma olgusu ile yüzleşilmesi gerektiğini düşünmez. Nietzsche gibi soracak olursak "Kimdir böylesi bir kaygı ve bulantı duyan?" Nietzsche'nin vereceği cevap açıktır: Ancak köle ahlakı bakış açısını benimsemiş olan bir insan Tanrı'nın olmayışı karşısında böyle duyumsayabilir. Oysa Nietzsche'nin "özgür tınliler"i için bu oldukça sevinçli bir durumdur.

III. Seçme Özgürlüğü ve Otantik Olma

Burada ele almamız gereken ikinci konu varoluşçuluğun öne sürdüğü radikal özgürlük tezi ve otantik olma beklentisidir. Varoluşçuluğa göre Tanrı inancının kaybolması ile değerlerin nesnel zemini de ortadan kalkmıştır. Bunun sonucunda birey kendi değerlerini kendi belirleme özgürlüğü ile baş başa kalmıştır. Bu akıl yürütmeye karşı Nietzsche nasıl bir tavır alırdı acaba?

Öncelikle varoluşçuluğun "seçme özgürlüğü" kavramının ardında varsayılmış olduğu "özgür istem" kavramının Nietzsche için ne anlama geldiğine bir bakalım:

Causa Sui, şimdiye dek düşünülmüş en iyi çelişkidir, bir çeşit mantıksal ırza geçme ve yapaylık: Oysa, insanlığın aşırı kibiri, derinliğine ve korkunç biçimde kendini tam bu saçmalığın içine soktu. "İstem özgürlüğü" özlemi; en yüksek metafiziksel anlamıyla, yazık ki yarı eğitilmiş insanların kafalarına egemen; eylemlerinin tek tek sorumluluğunu taşıma özlemi ve Tanrı'yı, dünyayı, şansını, toplumu onlar için sorumluluktan kurtarma özlemi, tam bu *causa sui* özleminden, Münchhausen gözüpekliliğiyle kendi saçlarından tutup, hiçliğin bataklığından kendini varlığa çekme özleminden aşağı kalmaz... "Özgür olmayan isteme", mitolojidir: Aslında gerçek yaşamda yalnızca güçlü ve zayıf istemeler söz konusudur. (*İyinin ve Kötünün Ötesinde* 21)

Nietzsche'ye göre, "özgür isteme" de "özgür olmayan isteme" de bir tür mitolojidir. Çünkü istem yetisi diye bir yeti yoktur. Nietzsche için isteme dair söylenecek tek şey bir derece farkı olduğudur; güçlü ya da zayıf bir istemeden bahsedilebilir. Böylesi bir istem merkezi bir yeti olmak yerine karmaşık bir duyum ve düşünceler yumağından oluşur:

Felsefeciler "istem"i sanki dünyanın en iyi bilen şeyiymiş gibi söz konusu etmeye alışmışlar... İstem her şeyden önce, karmaşık bir şey,

yalnızca sözde kalan birliğe sahip... Her istemede önce, duyuların çokluğu, yani ardımızda bıraktığımız duyuların duyumu, ona doğru yöneldiğimiz durumların duyumu, bu bırakmamızın ve yönelmemizin kendilerinin duyumu vardır, ayrıca, o zaman bunlara "kollarımızı ve bacaklarımızı" oynatmadan bile, eşlik eden kas durumu, biz bir şeyi "isteyince", bir tür alışkanlıkla harekete geçer ve etkisini gösterir. Öyleyse, nasıl duyular (aslında çok çeşitli duyular) istemenin yapı taşları olarak tanınacaksa, ikinci olarak, düşünme de öyle olmalı. (*İyinin ve Kötünün Ötesinde* 19)

İstem kavramını ele alırken Nietzsche'nin sorguladığı insanın duyum, duygu ve düşünce dünyasından bağımsız tek başına karar verme iradesine sahip özgür bir merkezin varlığıdır. Sadece özgür istem varsayımı değil böylesi bir istemin ardında yattığı düşünülen töz olarak "özne" ya da "ben" kavramı da kendi başına sorunludur:

Dil, oluşumu gereği, psikolojinin en tortulaşmış biçimidir: dil metafiziğinin, açıkçası: aklın, temel varsayımlarını bilince çıkardığımızda, kaba bir fetişin içine gireriz. Odur her yerde bir eyleyen ve bir eylem gören: istencin neden olduğuna inanır; "Ben"e inanan, varlık olarak, töz olarak Ben'e inanan, ve Ben-tözüne duyduğu inancı tüm şeylere yansıtan — böylelikle "şey" kavramını yaratmış olur... Başlangıçta istencin, etkiyen bir şey olduğu — istencin bir yeti olduğu yanılığının doğurduğu büyük felaket vardır... Bugün onun yalnızca bir sözcük olduğunu biliyoruz... (*Putların Alacakaranlığı* 3: 5)

Ayrıca Nietzsche insanın özünün istem özgürlüğüne bağlanmasını da yadsıyacaktır. Nietzsche'ye göre "insanın özü" kavramı başlı başına sorunludur. Böyle bir öz arayışına geçen filozofların yanılığı insanın tarihsel, yani oluşum ürünü bir varlık olduğunu göz ardı etmeleridir:

Filozofların baş yanılığı: – Tüm filozofların ortak bir yanılığı vardır, şimdiki zamanın insanını çıkış noktası alırlar ve hedefe de bu insanın analizi yoluyla varacaklarını düşünürler... Tarihsel anlam, duyu eksikliği, tüm filozofların irsî kusurudur, hatta bazı filozoflar insanın belirli dinlerin, belirli siyasal olayların etkisiyle oluşmuş en yeni biçimlenişini, çıkış noktası olarak alınması gereken sabit biçim olarak kabul ederler birdenbire. İnsanın bir oluşum ürünü olduğunu, bilme yetisinin de bir oluşum ürünü olduğunu öğrenmek istemezler; hatta içlerinden bazıları tüm dünyayı bu bilme yetisinden çıkararak kurarlar... Her şey oluşum ürünüdür oysa; benî gerçekler yoktur: Tıpkı mutlak hakikatlerin olmayışı gibi. – Bu yüzden şu andan itibaren tarihsel felsefe yapmak ve onunla birlikte mütevazılaşıma erdemi gereklidir. (*İnsanca Pek İnsanca* I 2)

Burada Sartre'ın tanımladığı şekliyle varoluşçuluğun en temel tezi olan "varoluşun özden önce geldiği" görüşünün de insanın ortak bir özü olduğu inancını geride bıraktığı söylenebilir. Ama varoluşçuluk bu tez ile başka bir görüş ileri sürmektedir; bireyin özü bir Tanrı tarafından belirlenmemiştir ve bu anlamda her birey radikal bir kendini belirleme özgürlüğüne sahiptir. Tam da bu bakış açısı insanı diğer canlılardan ayıran ortak yanının özgür istem yetisi olduğunu öne sürerken insanın tür olarak bir özü olduğunu hala varsaymıyor mu? Bu soru P. Naville tarafından da bir söyleşide Sartre'a yöneltilmiştir. Naville bu sorunu şu şekilde dile getirir:

Acaba bu anlamda bir varoluş insan doğası kavramının bir başka biçimidir de tarihsel nedenlerle mi yeni bir kılığa girmiştir? Acaba orada, ilk bakışta görüldüğünden daha çok bir benzerlik vardır da sırt çevirdiğiniz 18. yüzyıl 'insan doğası' kavramı ile sizinki aynı kapıya mı çıkıyor? Acaba varoluşçuluğun kullandığı 'insan koşulu' (insan durumu) deyiminin arkasında, geniş ölçüde alınırsa, 'insan doğası' kavramı mı yatıyor? (Sartre 2012: 83-84)

Sartre bu yakınlığı kabul eder nitelikte yanıt vermektedir: "Bu anlamda, 18. yy.'daki insan doğası anlayışı, kuşkusuz, Marx'ın anlayışından çok varoluşçuluğun 'insanın koşullanması' anlayışına yakındır."(Sartre 2012: 87)

Nietzsche için "özgür istem" adı altında insana özgü bir yetinin var olduğunu öne sürmek de bir nevi insanın tarihsel bir oluşum ürünü olduğunu göz ardı etmek anlamına gelecektir. Nietzsche'ye göre insan sadece tür olarak değil, kültürel bir varlık ve bir birey olarak da tarihsel bir varlıktır. Şayet insan ile hayvan arasında bir farktan bahsedilecekse, bu Nietzsche için bir öze işaret eden "özgür istem" yetisi değildir. *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası* adlı kitabının ilk bölümünde açıkladığı üzere, Nietzsche'ye göre, hayvan tarihdışı bir varlıkken insan tarihsel varlıktır. Bir başka deyişle, hayvan geçmişten gelen bir birikim ve geleceğe yönelik bir kaygı ile değil anın içinde kaybolmuş bir şekilde yaşayan bir varlıkken, insan tarihsel bir bilince sahip olduğu için geçmişi ile hesaplaşarak geleceğine yön veren bir varlıktır.

Ancak varoluşçuluğun varsaymış olduğu özgür istem yetisine yönelik bütün bu karşı çıkışlar Nietzsche'nin özgürlük kavramını tümünden reddettiği anlamına gelmez. Nietzsche kendi özgürlük anlayışını şu şekilde açıklar:

Benim Özgürlük Kavramım. — Bazen, bir şeyin değeri, onunla neye ulaşıldığına değil, onun için ne ödendiğine — bize neye mal olduğuna dayanır... Nedir ki özgürlük! Kendinden sorumlu olma istencine sahip olmak. Bizi ayıran mesafeyi korumak... Özgürleşmiş insan, en az bir o kadar da, özgürleşmiş tin, esnafın, Hıristiyanların, ineklerin, İngilizlerin ve öteki demokratların düşledikleri aşağılık refah türünü ayaklarıyla çiğner. Özgür insan savaştır. — Neyle ölçülür özgürlük, bireylerde ve halklarda? Aşılması gereken direnişle, mal olduğu yukarıda kalma çabasıyla. En yüksek özgür insan tipini, sürekli en yüksek direnişin aşıldığı yerde aramak gerekir: tiranlıktan beş adım ötede, kölelik tehlikesinin hemen eşliğinde... (*Putların Alacakaranlığı* 9: 38)

Nietzsche'ye göre özgürlük aşılması gereken bir direnişle ölçülür; kendinden sorumlu olma istencine sahip bir insanın genel refah kaygısını aşabilme gücüdür özgürlük. Kendisine buyurulması gerektiği inancını ve kesinlik ihtiyacını geride bırakmaktır:

İnsan kendisine buyrulması gerektiği temel inancına erdiğinde, bir "inanın" olur. Tersine, en ince iplerin, olanakların üzerinde durup uçurum kıyısında dans etme alıştırmaları yapmış olarak insan öyle bir kendini belirleme gücü, mutluluğu; öyle bir isteme özgürlüğü tasarlayabilir ki, tını, bu tasarımda tüm inançları, bütün kesinlik isteklerini bırakır. Böyle bir tin en yetkin özgür tin olabilirdi. (*Şen Bilim* 347)

Burada karşımıza çıkan ve Nietzsche'nin yazılarında oldukça yer tutan "özgür tinli" kimdir? Nietzsche'ye göre "beklenilenden farklı düşünen" insandır:

Özgür tinli görelî bir kavram. – Kendisinden, kökeni, çevresi, zümresi ve mevkisi temelinde ya da zamanın egemen görüşleri temelinde beklenilenden farklı düşünen kişiye özgür tinli denir. O bir istisnadır, bağı tinliler kuraldır; bunlar özgür tinliye, özgür ilkelerinin ya dikkati çekme düşkünlüğünden kaynaklandığı ya da özgür eylemlere, yani bağı ahlakla bağdaşmayan eylemlere dayandığı suçlamasını yöneltirler. (*İnsanca Pek İnsanca* I 225)

Burada "özgür tinli" insanın bir istisna olduğunu görüyoruz. Her insanın özüne dair değildir özgür olmak ve bir seçimle ilgili de değildir. Daha da önemlisi özgür tinlinin asıl görevi bireysel yaşamına yön vermektense ziyade kültürün geliştirilmesine öncülüdür:

Bağımsız ve özenli bilgi tutumu âdeta bir tür delilik gibi küçümseniyor, özgür tinlinin adı, özellikle onun şeyleri inceleme sanatında kendi titizliklerini ve çalışkanlıklarını bulamayan ve onu bilimin tek bir köşesine sürgün etmek isteyen bilginler tarafından kötüye çıkarılıyor: oysaki özgür

tinlinin tamamen başka ve daha yüksek bir görevi vardır: uzak bir köşeden, tüm bir bilimsel ve bilgin insanlar sürüsüne komuta etmek ve onlara kültürün yollarıyla ve hedeflerini göstermek. (*İnsanca Pek İnsanca* I 282)

Özetleyecek olursak, Nietzsche için özgürlük insana özgü "istem" adı verilen bir yetinin özelliği değildir; çünkü insanın duyum ve düşüncelerinden bağımsız bir seçme otoritesi olarak istem yetisi yoktur. Eylemin arkasında belirleyici bir "özne" kavramının da içi boştur Nietzsche'ye göre. Bundan başka özgürlük insanın özüne ait bir olgu olarak da değerlendirilemez. İnsan tarihsel ve oluşuma tabi bir varlık olduğu için ona ait böylesi bir özden bahsetmek mümkün değildir. Nietzsche'nin anlayışına göre özgürlük insana özü itibarı ile verili bir yetiden ziyade uğruna mücadele ederek kazanılması gereken bir güçtür; yaşama dair yaratıcı bir duruş sergilemekle ilişkilidir. Özgür tinli insan olarak nitelendirdiği kimse Nietzsche için en başta kendinden sorumlu olan, egemen görüşün dışına çıkabilen, bayağı bir refah düzenine ayak uydurmayı reddeden, kendisine yönelik direnişlerin üstesinden gelebilecek güce sahip ve kültürün gelişimine öncülük edebilen bir insandır.

Nietzsche'nin özgürlük anlayışına göre yaşamak sanki varoluşçuların otantik olma diye adlandırdıkları durumla ilişkili gibi görülebilir. Ama burada da dikkat edilmesi gereken bir farklılık söz konusu. Varoluşçulukta otantik olma bireyin kendi değerlerini seçerek ahlak anlayışını kendinin belirlemesi ile ilişkilidir. Oysa Nietzsche "birey" merkezli ahlak anlayışını reddeder: "Felsefemin amacı, bireysel bir ahlaklılık değil, mertebelerin düzenlenmesidir." (*Güç İstenci* 287)

Gerçekten de herkesin "kendi değerlerine" göre birer "birey" olduğu otantik bir dünyada ahlaktan bahsetmek ne kadar mümkün olabilir? Bunun olanaksızlığını en çok da Nietzsche biliyordu: "Şahane bir ego gibi hissetmeye son ver! Sözde bireyselliğini, adım adım, fırlatıp atmayı öğren!... 'Ben' ve 'sen' ayrımının ötesine geç! Kosmosca deneyimle!" (alıntı Hatab 2012 makalesinden, kaynak: KSA (*Samtliche Werke: Kritische Studienausgabe*) 1x, p.443).

Otantiklikle ilgili asıl sorun her bireyin diğer herkesten farklı bir duruş geliştirmesi beklentisidir. Oysa Nietzsche için bu ne mümkün ne de istenilesi bir

durumdur. Mümkün değildir çünkü her insan böylesi bir farklılık yaratabilecek güç istencine ve kişiliğe sahip değildir. İstenilesi değildir çünkü asıl mesele daha yüksek bir kültüre ulaşma meselesidir. Kültür ise farklılıklar üzerine inşa edilemez; Nietzsche'ye göre kültür ortaklaşa bir sanatsal tarza işaret eder. Elbette ki bu tarzın geliştirilmesinde kimileri öncü kimileri ise sürdürücü olacaktır. Nietzsche insanların etik bağlamda eşit olmadıklarını düşünür. Etik, insanın kişiliğine verdiği bir biçimle ilişkilidir ve bunun hakkıyla yapıldığı ender görülür:

Birinin kişiliğine bir "biçim" vermesi büyük, az görülen bir sanat! Bunu ancak kendi doğasının bütün gücünü, güçsüzlüğünü araştıran, sonra bunların her birini, bir sanat olarak görecek biçimde, gerekçelendirilmiş olarak sanatsal bir plan içinde yerli yerine koyanlar yapabilir. (*Şen Bilim* 290)

Ama böylesi bir insanın asıl görevi kültürün gelişimine katkı sağlamaktır. Yoksa bir özne olarak kendini öne çıkarması değildir istenilen: "kim bir kez olsun tüm öznellikten ve onun lanet olası ipsissimositat'inden (kendi-fetişizminden) ölesiye bıkmış usanmamıştır ki!" (*İyinin ve Kötünün Ötesinde* 207)

Nietzsche'nin herkesin etik bağlamda eşit olmadığını düşünmesi ve özgür yaşamın ender görülen bir sanat olduğunu öne sürmesi onun elitist olduğu anlamına gelmemektedir. Doğru, Nietzsche her bağlamda eşitlik öğretisine karşı çıkar ama asıl haksızlık etik bağlamda eşit olmayanların eşit olarak görülmesi değil midir? Dürüst olan ve sahtekâr olan arasındaki ayrımı gözetmek elitist değil etik bir bakış açısının ürünüdür.

IV. Sonuç Yerine

Varoluşçuluğun yabancılaşma, radikal özgürlük ve otantik yaşam adı altında incelediğimiz üç temel tezine Nietzsche'nin nasıl bir karşılık verebileceğini ele aldık. Öncelikle yabancılaşma olgusunun Tanrı'ya olan inancın ortadan kalmasının bir sonucu olduğu tezini Nietzsche'nin yadsıyacağını ve "Tanrı'nın ölümü"nü aslında nihilizmi aşmanın ilk adımı olarak gördüğünü belirttik. İkinci olarak insanın radikal özgürlüğünün kaynağı olduğu düşünülen "özgür istem" adlı yetinin varlığına

Nietzsche'nin hangi nedenlerle karşı çıkacağını açıkladık. Son olarak da otantik yaşamın Nietzsche'nin özgür tinli dediği kimsenin yaşamıyla olan farkını ortaya koyduk.

Varoluşçuluğun Nietzsche'nin görüşlerinden etkilenen bir kuram olduğu bir gerçek olmakla beraber, bu kuramın temel tezlerine Nietzsche'nin nasıl karşılık verebileceğini böylelikle tartışmış olduk. Bu tartışma sonucunda görünen o ki, bir filozofun öne sürmüş olduğu felsefi sorunları devralmakla, bunlara yönelik o filozofun geliştirmiş olduğu felsefi görüşün bir devamını getirmek arasında bir fark var. Örneğin, Kant Hume’un nedensellik hakkında öne sürmüş olduğu sorunu kabul etmekle beraber buna Hume’dan bambaşka bir felsefi çözüm getirmiştir. Buradan yola çıkarak Kant’a Humecü yahut Hume’a Kant’ın felsefesinin fikir babası demek doğru olmaz. Benzer bir şekilde varoluşçu filozoflar Nietzsche’nin öne sürmüş olduğu felsefi sorunları ciddiye alıp bu sorunları kendi tarzlarında ve Nietzsche’nin karşı çıkacağı şekilde çözmeye çalışmışlardır. Bu nedenle, Nietzsche’nin varoluşçuluğun fikir babası olduğunu söyleyemeyeceğimiz açıktır.

KAYNAKÇA

COOPER, D. E. (2011). *Authenticity and Learning: Nietzsche's Educational Philosophy*, London: Routledge & Kegan Paul Publ.

COOPER, D. E. (2012). "Existentialism as a philosophical movement" in *The Cambridge Companion to Existentialism*, Ed. by Steven Crowell, Cambridge: Cambridge University Press. 27-49

GOLDBERG, D. W. (2006). "A Nietzschean Solution to Ethical Relativism" in *Existentialist Thinkers and Ethics*, Ed. by Christine Daigle, Montreal: McGill-Queen's University Press. 37-52

HATAB, L. J. (2012). "Nietzsche: selfhood, creativity, and philosophy" in *The Cambridge Companion to Existentialism*, Ed. by Steven Crowell, Cambridge: Cambridge University Press. 137-157

NİETZSCHE, F. (2001). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları.

NİETZSCHE, F. (2004). *Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları.

NİETZSCHE, F. (2009). *İnsanca Pek İnsanca*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Yayınları.

NİETZSCHE, F. (2010). *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları.

NİETZSCHE, F. (2011a). *Ahlakın Soykütüğü*, çev. Zeynep Alangoya, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

NİETZSCHE, F. (2011b). *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Yayınları.

NİETZSCHE, F. (2019). *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Yayınları.

NİETZSCHE, F. (2020). *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Yayınları.

SARTRE, J. P. (2012). *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, İstanbul: Say Yayınları

SCHACHT, R. (2012). "Nietzsche: after the death of God" in *The Cambridge Companion to Existentialism*, Ed. by Steven Crowell, Cambridge: Cambridge University Press. 111-136.

Makale Geliş | Received: 05.07.2020
Makale Kabul | Accepted: 30.07.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2020
DOI: 10.20981/kaygi.789943

Semra UÇAR

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Sinop Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Sinop, TR
Sinop University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Sociology, Sinop, TR
ORCID: 0000-0002-9813-7640
semraucar@sinop.edu.tr

Popper ve Heisenberg Belirsizlik İlkesi

Öz

Karl Raimund Popper, yirminci yüzyılın en önemli bilim felsefecilerinden biridir. Felsefede 'eleştirel akılcılık' dediği yaklaşımı, hem sosyal bilimlerde hem de doğa bilimlerinde oldukça etkili olmuştur. Popper'ın bu yaklaşımı, fizik felsefesinde de karşılık bulmuştur. O, fizik felsefesinde özellikle kuantum mekaniğinin temellerini sorgulayarak, modern kuantum fiziğinin yaratıcılarının başarılarını, bilim dehalarının şimdiye kadar gösterdiği başarıların en büyüğü olarak değerlendirmiştir. Yaklaşık 60 yıl boyunca kuantum fiziği konusundaki tartışmaların ön saflarında yer alarak, bir dizi seçkin fizikçi ile sert tartışmalara girmiştir. Felsefe ve fiziğin hızla birbirinden uzaklaştığı bir dönemde, onun felsefi ve yöntem bilimsel sorgulamaları fizik camiasında da dikkat çekmiştir. Böylelikle Popper, kuantum mekaniğinin anti- realist ve enstrümantalist Kopenhag yorumunun önde gelen muhaliflerinden biri olarak adından söz ettirmiştir. Kopenhag yorumunu çürütmek ve bilimsel gerçekliği doğrulamak amacıyla Popper, Heisenberg belirsizlik bağıntılarının yeniden yorumlanması gerektiğini savunmuştur. Bu çalışma, onun Kopenhag yorumuna karşı geliştirdiği eleştirel yaklaşımını, Heisenberg belirsizlik ilkesi üzerinden ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Karl Popper, Heisenberg Belirsizlik İlkesi, Kuantum Mekaniği Felsefesi, Fizik Felsefesi, Eleştirel Akılcılık.

Popper and Heisenberg Uncertainty Principle

Abstract

Karl Raimund Popper is one of the most important philosophers of science of the twentieth century. His philosophical approach, which calls 'critical rationality', has been very effective in both social and natural sciences. Popper's approach is grounded also in philosophy of physics. Popper questioned the basics of quantum mechanics through the philosophy of physics. He considered the theories of modern quantum physics to be the greatest scientific achievements. For nearly 60 years, he has been at the forefront of discussions on quantum physics, and has been involved in fierce discussions with a number of outstanding physicists. At a time when philosophy and physics are rapidly diverging, his philosophical and methodological questioning also attracted attention in the physics' community. Popper has made a name for himself as one of the leading opponents of the anti-realist and instrumentalist Copenhagen interpretation of quantum mechanics. In order to refute the Copenhagen interpretation and verify scientific realism, Popper argued that Heisenberg uncertainty relations should be reinterpreted. In this study, I will present his critical approach to the Copenhagen interpretation based upon his interpretation of the Heisenberg uncertainty principle.

Keywords: Karl Popper, Heisenberg Uncertainty Principle, Philosophy of Quantum Mechanics, Philosophy of Physics, Critical Rationalism.

Giriş

Karl Popper 28 Temmuz 1902’de Viyana’da dünyaya gelmiştir. Popper Viyana’da matematik, fizik ve felsefe eğitimi almıştır. Viyana çevresinin önde gelen üyelerinin dersleri ve yazılarının etkisiyle epistemolojik sorunlar üzerine çalışmış ve düşüncelerinin bir kısmını 1934’te, “*Logik der Forschung*” (Bilimsel Araştırmanın Mantığı)¹ kitabında yayımlanmıştır. Kendi bilim felsefesini içeren bu birinci yapıt, Popper’a Viyana’da küçük bilimsel topluluklar içinde belirli bir ün sağlamış (Baudoin 2003: 7) ve mantıkçı pozitivistlere karşı o zamandan beri genellikle benimsenen kanıtların başlıcaları bu yapıtta yer almıştır (Magee 1990: 11). Yapıtın 1959’da yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş hali İngilizce’ye çevrilerek yayımlanmıştır. Bu haliyle, “Bilimsel Araştırmanın Mantığı”, bilim felsefesinde en etkili çalışmalardan biri olarak yerini almıştır. Başlangıçta mantıksal pozitivistleri desteklediği düşünülse de kısa süre sonra kitabın bu felsefi okulun dağılmasından sorumlu olduğu anlaşılmıştır (Jammer 1991: 1358). Popper, kuantum mekaniğinin felsefi temellerini bu kitabının ilk basımında sorgulamış, 1959’daki basımında ise özellikle ‘*Postscript*’ kısmında bu sorgulamalarını daha da genişletip, öne sürdüğü ilk düşüncelerinin bazılarında vazgeçmiş ve hatalı oldukları gösterilen kısımların hatalarını üstlenmiştir. Popper’ın Kopenhag yorumuna ilişkin sorgulamalarının, özellikle Heisenberg belirsizlik ilkesinin yeniden yorumlanmasıyla ilgili görüşlerinin en kapsamlı hali bu eserde olduğu için, eser çalışmamın temel dayanağı olacaktır.

Yanlışlanabilirci fikirlerini fiziksel teorilere ve özellikle de kuantum mekaniğinin olasılıkçı yorumuna uygulayan Popper, olasılıklar hakkındaki ifadelerin test edilip edilemeyeceğini incelemiştir. Bu amaçla o, realist bir olasılıkçı yaklaşım ile Heisenberg belirsizlik ilkesini yeniden yorumlamaya çalışmıştır. O dönemde Heisenberg belirsizlik ilkesinin, kuantum teorisinin tümdengelimsel bir inşası için çıkış noktası olarak kabul edildiğini ve bilginin bir sınırlaması olarak yorumlandığını hatırlamakta fayda vardır: Bir parçacığın konumunu ne kadar kesin olarak ölçersek, momentumu hakkında o kadar

¹ Bkz., Karl R. Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, Çev. İlnur Aka, İbrahim Turan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.

az şey bilebiliriz ve bunun tersi de geçerlidir (Jammer1991: 1359). Popper, Heisenberg'e de atfettiği bu yaklaşımın savunulamaz olduğunu iddia etmiştir. Çalışmanın birinci kısmında, Popper'ın kuantum mekaniğinin istatistiksel yorumu olarak Heisenberg formüllerini ele almasına ulaşmak için öncelikle belirsizlik bağıntılarının Popper'a göre ne anlama geldiği araştırılmıştır. İkinci bölümde ise Popper'ın, kanıtlanmış bir matematik teorisi olarak değerlendireceği belirsizlik bağıntılarının geçerliğinin, ancak formel anlamda olabileceği iddiasına yer verilmiştir. Bu iddiayı araştırmak için ilkenin, ölçümde kesinlik için epistemolojik bir sınır oluşturduğunu, öznel bir yorum olarak ele alan Popper'ın metafizik anlayışı incelenmiştir. Böylelikle üçüncü kısımda değerlendirilecek olan Popper'ın mantıksal yapıdaki eleştirilerini temellendirmek için gerekli olan verilere ulaşılmış olacaktır. Bu kısımda Popper'ın eleştirel akılcılığı ve yanlılanabilirlik ile ilgili yöntem bilimsel görüşleri, Heisenberg belirsizlik ilkesi üzerinden değerlendirilmiştir. Daha sonra Popper'ın eleştirilerinin bir kısmının geçersiz olduğuna yönelik Einstein'ın eleştirileri ele alınarak sonuç kısmına varılmıştır. Değerlendirme ve sonuçta ise Popper'ın Heisenberg belirsizlik ilkesine yapmış olduğu eleştirilerde haklı ve haksız olduğu kısımlar ile Popper'ın fizik felsefesinde özellikle kuantum mekaniğinin temellerine yönelik ortaya koyduğu felsefi problemler tartışılmıştır.

1. Popper'ın Heisenberg Belirsizlik İlkesi Yorumu ve Eleştirileri

1. 1. Belirsizlik Bağıntıları

Popper, Heisenberg belirsizlik ilkesini ve genel olarak da Kuantum mekaniğini oldukça sert ve şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Onun bu eleştirileri, Kuantum mekaniğinin kabul gören doktrinine karşı realist bir tavır sergilemesi bakımından önemlidir. Popper'ın Heisenberg belirsizlik ilkesi eleştirilerini tartışmadan önce, ilkenin Popper'ın bakış açısından bağıntı olarak nasıl işlediğini görmekte fayda vardır.

Popper'a göre Heisenberg belirsizlik bağıntılarını oluşturan temel düşünceler şunlardır:

Her fiziksel ölçümün temelinde, ölçülecek olan cisim ve ölçüm cihazı (ya da gözlemci) arasındaki enerji alışverişi yatmaktadır. Örneğin cisim, ışıkla aydınlatılmış ve ondan saçılan ışık demetinin bir bölümü ölçüm cihazı tarafından soğurulmuş olabilir. Enerji alışverişi cismin durumunu değiştirecektir; öyle ki cisim ölçümden sonra, ölçüm öncesinden farklı bir durumdadır. Bu nedenle ölçüm, ölçme olgusuyla o an bozulmuş bir durumu karşımıza çıkarır. Bu tür etkileşimlerdeki değişimleri makroskopik cisimlerde göz ardı edebiliriz; ama örneğin, ışık saçılmasıyla önemli ölçüde etkilenen atomik cisimlerde dikkate almak zorundayız. Bu nedenle atomik bir cismin ölçümden sonraki durumunu, bu ölçme sonucunda çıkartamayız; yani ölçme işlemini, *kestirimlere temel olacak biçimde kullanamayız*. Belki yapılan her yeni ölçümle, bir önceki ölçümün sonucuna dayanarak cismin durumu hakkında bilgi sahibi olabiliriz ama sistem bütünüyle etkilenmiş olacak ve kestirimlere izin vermeyecektir. Gerçi ölçme işlemi, bazı büyüklükler (örneğin parçacığın momentumu) ölçümden etkilenmeyecek şekilde gerçekleştirilebilir; ama buna bağlı olarak başka büyüklükler (bu durumda, parçacığın konumu ya da yeri) fazlasıyla etkilenecektir. Birbirlerine bu biçimde bağlı olan iki büyüklük için şu önerme geçerlidir: Bu büyüklükler (her ne kadar ayrı ayrı kesin doğrulukla ölçülebilse de) aynı anda kesin bir doğrulukla ölçülemez: Onlardan herhangi biri, örneğin p_x momentum bileşeni, ne kadar doğru ölçülürse; yani Δp_x hata aralığı ne kadar küçük olursa, x yer koordinatı ölçümü de o denli belirsiz, Δx hata aralığı o denli büyük olmalıdır (Popper 2019: 251-252).

Dolayısıyla konum ve momentum arasında bir belirsizlik ilişkisi olup, şu şekilde ifade edilir:

$$\Delta x \cdot \Delta p_x \geq \frac{h}{4\pi}^2$$

Bir başka ifadeyle serbest bir elektronun gözlemlenebilmesi için, elektron üzerine bir ışık tanesi (foton) düşürüldükten sonra fotonun mikroskoba dönmesi gerekir. Ancak bu işlem elektronun konumunu bozacaktır. Elektronun konumunu en doğru şekilde ölçmek için kısa dalga boylu foton kullanılması gerekir. Bu durum ise elektronun enerjisini yükseltir ve darbe hızını daha çok bozar. Sonuç olarak parçacığın konumunu daha doğru ölçmek için yapılan ayarlamalar hızı; hızı daha doğru ölçmek için yapılan ayarlamalar ise konumu bozmaktadır (Heisenberg 1949: 20). Her iki değışkene ait erişilebilir en büyük kesinlik h (Planck sabiti) büyüklüğünde bir değerdir (Heisenberg 1987: 30).

² Bağıntının ayrıntıları için bkz., Werner Heisenberg, *The Physical Principles of Quantum Theory*, Translated by Carl Eckart and F. C. Hoyt, New York: Dover Publications, Inc., 1949, s. 14.

Popper’a göre Heisenberg, belirsizlik bağıntılarını türetirken, atom fiziksel olguların “hem kuantum kuramsal tanecik imgesiyle” hem de “kuantum kuramsal dalga imgesiyle” betimlenebilir olduğu düşüncesinden yola çıkmıştır (Popper 2019: 254). Ancak kuramın geliştirilmesinde Heisenberg, klasik tanecik kuramından yola çıkarak bunu kuantum kuramsal açıdan yorumlarken, Schrödinger ise klasik de Broglie dalga kuramından hareket etmiştir. Schrödinger, her bir elektronu bir “dalga paketi” ile ilişkilendirmiştir. Bu dalgalar küçük bir bölgede girişim yaparak güçlenirken, bölgenin dışında ise birbirlerini söndürmektedir. Bu biçimde Schrödinger Popper’a göre, kendi dalga mekaniğinin³, Heisenberg’in kuantum kuramıyla eş değer olduğunu gösterebilmiştir (Popper 2019: 254-255).

Popper, Heisenberg belirsizlik bağıntılarının kendisinden değil, yorumlanma şekillerinden rahatsızlık duymuştur. Bu yorumlardan biri, belirsizlik bağıntıları ile kuantum mekaniğinin istatistiksel yorumları arasında kurulan ilişkiye dayanmaktadır. Popper, türetebilirlik ilişkileri hesaba katıldığında tam tersi bir ilişkinin mantıksal açıdan kurulabilir olduğunu ifade eder (Popper 2019: 255). Popper bunun nedenini belirsizlik bağıntılarının, Schrödinger dalga denkleminden türetebilirken, Schrödinger denkleminin belirsizlik bağıntılarından türetilmeyeceği olarak öne sürüp, yeni bir yorumun bu nedenle gerekli olduğunu belirtmiştir (Popper 2019: 256).

Popper, belirsizlik bağıntılarıyla matematiksel olarak ifade edilen, erişilebilir en büyük kesinliğin Planck sabiti olmasını, bir tür ‘yasak’ olarak yorumlamıştır. Aynı anda bir elektrona ait hem konum hem momentumun kesin olarak bilinmiyor olmasının yasak-dışı görülmesine yönelik bir tanıtlamanın hiçbir zaman yapılamayacağına itiraz etmemiştir (Popper 2019: 256-257). Popper şöyle demiştir:

Belirsizlik bağıntılarının en azından kuantum mekaniksel ya da dalga mekaniksel varsayımlardan türetebilir ve yine onlarla empirik açıdan çürütülebilir olması gerektiği son derece aşikârdır. Konuyu böyle basite indirgemek, doğal olarak bize hiçbir şey kazandırmayacaktır (Popper 2019: 256-257).

³ Schrödinger dalga denklemi, elektronun belirli bir yerde bulunma olasılığını veren bir denklem biçiminde yorumlanabilir. Bu olasılık, dalga genişliğinin karesiyle belirlenmiştir; olasılık, dalga paketi içerisinde büyüktür çünkü orada dalgalar birbirlerini güçlendirmektedirler, dışında ise sıfırdır.

Popper’ın bu ifadeleri özellikle önemlidir çünkü Popper Heisenberg’in düşündüğü anlamda kesinlik sınırlaması olarak yorumlanması gerektiği sonucu çıkarılamayacağını iddia etmiştir. Çalışmanın üçüncü kısmında Popper’ın bu ifadelerinin karşısında bir tutum sergilediğini göstereceğim. Popper ele aldığım bu kısımda Kuantum mekaniğinde Schrödinger’in dalga yorumunu öne çıkarıp, Heisenberg’i net olarak eleştirmiştir. Ancak kendisi yeniden yorumlama şeklinde çözüm de önermiştir. Aşağıdaki başlıkta Popper’ın bu çözümüne yönelik ortaya attığı düşünce deneyini ele alalım.

1. 2. Popper’ın Düşünce Deneyi Önerisi ve Heisenberg’in Söylemleri

Popper’ın belirsizlik bağıntılarında gördüğü sorun, bağıntıların ölçümü yapılan parçacığın konum ve momentum bilgilerinin, ölçüm sonrası ile ilgili olmasıdır. Popper’a göre ölçüm anına kadar, bir elektronun yerini ve momentumunu sınırlandırılmamış bir kesinlikle ilkesel olarak saptayabiliriz (Popper 2019: 252). Bunun üzerine Popper, elektron üzerinde ardışık birçok ölçüm yapılabileceği yönünde bir öneri sunar:

- (a) iki konum ölçümü,
- (b) momentum ölçümü öncesindeki konum ölçümü ve
- (c) momentum ölçümünü izleyen konum ölçümü sonuçlarını birleştirerek, iki ölçüm arasındaki zaman aralığı için (en azından bu iki zaman için) yer ve momentum koordinatlarını kesin olarak hesaplayabiliriz (Popper 2019: 252).

Popper atom altı dünyadaki bu etkileşimleri, temel bir gerçekliğe indirgeyerek, Heisenberg’i tam bir kesinlikte konum ve momentum ölçümlerinin ‘fiziksel gerçekliklerini’ çaresizlikten sonuçlandıramamakla suçlamıştır (Popper 2019: 263). Oysa ona göre bahsi geçen a, b ve c deneylerini, istatistiksel olarak yorumlayabiliriz. Popper’ın konuya ilişkin düşünce deneyi şu şekildedir:

Bir ışın demetini perdeleriz (yer ölçümü) sonra da belirli bir yöne hareket etmiş olan parçacıkların momentumlarını ölçeriz (yapılan bu momentum seçimiyle doğal olarak yer koordinatında yeniden dağılmaya neden olunacaktır). Bu iki deneyle, ikinci seçimle kaydedilen parçacıkların iki ölçüm arasındaki yörüngesi kesin olarak belirlenir; aynı zamanda iki ölçüm

arasındaki yerler ve momentumlar tam olarak hesaplanabilir (Popper 2019: 263).

Heisenberg de o dönemde oldukça popüler olan düşünce deneylerinden faydalanmıştır. Popper bu tip düşünce deneylerinin gündeminde olan, istatistiksel dağılım nedeniyle, ölçme işleminden sonra parçacığın yörüngesinin artık kestirilemeyeceği yönündeki bildirimine itiraz eder (Popper 2019: 262). Heisenberg için gereksiz ancak Popper için gerekli olan bu ölçüm ve hesaplamalar, sıklık kestirimlerinin sınanması için yöntem bilimsel bir gerekliliktir.

Heisenberg’e göre, kuantum kuramının kavram ve yasalarına, sınırlı bir anlamda kesin diyebiliriz (Heisenberg 1987: 18). Popper’ın düşünce deneyinde öne sürdüğü empirik bir sınama, bu nedenle Heisenberg’e göre olanaksızdır. Aslında Popper, kendi düşünce deneyine yönelik Heisenberg’in bu görüşüne katılır:

Hesaplama yalnızca, *aralarında* başka bir büyüklüğün ölçülemediği, birbirini doğrudan izleyen iki deney arasındaki *yörünge* için geçerlidir. Öngörülen başka bir büyüklüğün sınanması amacıyla hazırlanan bu deney, elektronun yörüngesini etkileyecek ve bu nedenle bulgularımız geçersiz olacaktır (Popper 2019: 252).

Popper’ın bu yorumunda “*aralarında*” ifadesi ölçümde net bir zaman aralığına, “*yörünge*” ifadesi ise konum ve momentum bilgilerinin ikisinin birden aynı anda tam doğru ölçümlerine karşılık gelmektedir. Heisenberg, tam doğru ölçümlere ilişkin şunları yazmaktadır: “... Elektronun geçmişine ilişkin böyle bir hesaplamaya herhangi bir fiziksel gerçeklik atfedilip edilemeyeceği kişisel bir inanç meselesidir (Heisenberg 1949: 20). Popper, Heisenberg’in bu ifadesini sınanamayan yörünge hesaplamalarının fiziksel açıdan anlamsız olduğunu vurgulamak olarak yorumlamıştır (Popper 2019: 252-253).

Popper, bilimsel bir ilkeye yöneltilen “sınanamama” ve “anlamsız” ifadelerini doğru bulmaz. Onun gerçekleştirmeye çalıştığı şey, belirsizlik bağıntılarından bu ifadeleri uzaklaştırmaktır. Böylelikle belirsizlik bağıntıları yeniden yorumlanabilecektir.

Heisenberg’in temel olarak işaret ettiği nokta, deneysel düzlemde parçacıkların yörüngesine ilişkin, bir zaman aralığı söz konusu olduğunda son kestirimin belirsiz

olduğudur (Heisenberg 1973: 270). Popper elbette Heisenberg’in bu yaklaşımını yadsımaz. Ancak onun iddiası, belirsizlik bağıntılarına sadece terminolojide değil, içerik olarak da katkıda bulunma yönündedir (Popper 2019: 263). Popper bahsi geçen bu iddiasını, Kuantum mekaniğinin istatistiksel yorumuna dayandırarak, Heisenberg formüllerinin kuantum mekaniğinin biçimci önermelerinden türetildiğini ve böylelikle olasılık önermeleri olarak değerlendirilmesi yönünde temellendirmeye çalışır. Aşağıdaki başlıkta Popper’in bu yorumunu inceleyeceğim.

1. 3. Kuantum Mekaniğinin İstatistiksel Yorumu Olarak Heisenberg Formülleri (Öznellik-Nesnellik Sorunu)

Popper’in aktardığına göre atom fiziğinin deneysel yöntemleri, deneyimle yönlendirilmiş olup, yalnızca istatistiksel sorunlara yönelmiştir (Popper 2019: 255). Gözlemlenen kuralların sistematik kuramını getiren kuantum mekaniği, bugünkü deneysel fiziğe tamamıyla karşılık gelmektedir; bunun için de istatistiksel soru ve cevaplarla uğraşmaktadır (Popper 2019: 255). Dolayısıyla Heisenberg belirsizlik bağıntıları da bu içerikte olmalıdır. Bu amaca ulaşmak için Popper, erişilebilir ölçme kesinliğinin sınırlanması olarak yorumlanan belirsizlik bağıntıları ve ‘Heisenberg formülleri’ yorumu arasında bir ayrım yapılması gerektiğini ileri sürer (Popper 2019: 257). Ona göre belirsizlik bağıntılarının yorumunda bir parçacığın dalga paketiyle betimlenmesi, biçimci olasılık önermesi olarak tanımlanabilir. Dalga genliği ile ifade edilen şey, bir parçacığın belirli bir yerde bulunma olasılığını belirlemektedir. Popper, bu ilişkiden yola çıkarak, bir parçacığa ilişkin getirilen olasılık önermesinin biçimci olduğunu kabul eder. Böylelikle Kuantum mekaniğinin istatistiksel yorumu kabul edilirse, onun biçimci önermelerinden türetilmiş Heisenberg formülleri de bu durumda olasılık önermeleri olarak değerlendirilmelidir. Önermeleri tek tek parçacıklarla ilişkilendirdiğimizden, onlar aynı zamanda biçimcidir. Bu nedenle onlar da aslında, istatistiksel olarak yorumlanmalıdır (Popper 2019: 257).

Popper, “Bir parçacığın konumunu ne kadar doğru ölçersek, momentumu hakkında o kadar az bilgi edinebiliriz (Popper 2019: 257)”, şeklinde ortaya konan bir

önermenin öznel yorumuna karşılık temelde istatistiksel olan nesnel bir yorumu şu şekilde ifade eder:

Taneciklerin oluşturduğu bir kümeden, öngörülen bir kesinlikle, belli bir zamanda, belirli bir x-yer koordinatı ilişkilendirilebilecek tanecikleri fiziksel koşullarla seçmek istediğimizde, x – yönündeki momentum bileşenleri, Δp_x aralığında rastlantısal olarak dağılacaktır; bu arada Δx –yani yer koordinatındaki dağılma – ne kadar küçük seçilmişse, Δp_x dağılması da o kadar büyük olacaktır. Aynı şekilde: x-yönündeki momentum bileşenleri verilmiş bir Δp_x aralığına düşen tanecikleri fiziksel koşullarla seçmek istediğimizde, yer koordinatları, Δx aralığında rastlantısal olarak dağılacaktır. Bu dağılma Δp_x –yani momentumdaki dağılma- ne kadar küçük seçilmişse, o kadar büyük olur. Son olarak: hem Δp_x hem de Δx özelliği taşıyan tanecikleri seçmek istediğimizde, ancak her iki aralığı yeterince büyük belirlediğimiz zaman –öyle ki $\Delta x \cdot \Delta p_x \geq h/4\pi$ geçerli olsun- fiziksel açıdan seçim yapmak mümkün olacaktır (Popper 2019: 257-258).

Popper, yorumunu bu şekilde dile getirdiği Heisenberg formüllerini, istatistiksel dağılma bağıntıları şeklinde adlandırmıştır (Popper 2019: 258).

Popper’a göre yukarıdaki şekilde düzenlenecek her bir tanıt, tek tek parçacıklara uygulanmış kuantum mekaniğin düşünceleri, yani biçimci olasılık önermelerini kullanması gerektiğinden, adeta sözcük sözcük istatistiksel anlatım biçimine çevrilebilir olmak zorundadır. Bu durumda, olabileceği öngörülen tek tek kesin ölçümler ile kuantum mekaniğinin istatistiksel yorumu arasında bir tutarsızlığın yer almadığını görebiliriz. Bu şekilde amacına ulaşan Popper, ortaya çıkacak tek çelişkinin, tam doğru ölçümlerle biçimci önermeler arasında olduğuna dikkat çeker (Popper 2019: 261). Popper bu saptamasıyla belirsizlik bağıntılarının öznel ya da nesnel yorumlanması ile ilgili belirsizliğin açıklığa kavuşturulmuş olduğunu ileri sürer. Buna göre biçimci her olasılık önermesinin, -belirsiz kestirim ya da bilgilerimizdeki belirsizliğin ifadesi olarak- öznel yorumlanabileceğini, ancak bunun dışında bu tür önermelerin, nesnel yorumlanmak istendiğinde ise zaman zaman başarısız olacağını ileri sürmüştür (Popper 2019: 266).

Fakat Popper, 3. 3. Bölümde ele alacağım gibi Einstein’ın büyük ölçüdeki etkisi ile bu fikirlerinden vazgeçmiştir. Söz konusu duruma ilişkin Popper’ın güncel yaklaşımı şudur:

Nesnel bir yorum için getirdiğim kanıtlamanın ana hatları bu değişiklikten etkilenmemektedir: Bugünkü yaklaşımım artık şudur: Schrödinger kuramı, yalnızca nesnel ve tekil olarak değil, aynı zamanda da olasılık olarak yorumlanabilir ve yorumlanmalıdır (Popper 2019: 266).

Popper, sonuç olarak belirsizlik formülleri ile kuantum teorisinin istatistiksel yorumu arasında öznellik-nesnellik ilişkisi kurmaya çalışmıştır. Ona göre, Heisenberg formülleri, belirli istatistiksel dağılım aralıkları arasındaki ilişkiler olarak yorumlanmalıdır. ‘Bir parçacığın konumu ne kadar kesin olarak ölçülürse, tam tersi momentum hakkında o kadar az bilinir’ şeklinde ifade edilen öznel yorum yerine Popper, istatistiksel nesnel yorumu savunmuştur (Jammer 1974: 176).

Elbette buradaki öznellik ve nesnellik bakımından asıl sorun, dalga-parçacık ikiliğinin yorumlanması ile ilgilidir. Heisenberg’e göre gözlem sürecinden bağımsız bir şekilde parçacık davranışından bahsedemeyiz. Kuantum teorisinde matematiksel olarak formüle edilmiş doğa yasaları artık temel parçacıkların kendileriyle değil, bizim onlar hakkındaki bilgimizle ilgilidir. Bu parçacıkların uzay ve zamanda nesnel olarak var olup olmadıklarını sormak da bundan sonra mümkün değildir çünkü yöntem ile nesne bundan böyle birbirinden ayrı düşünülemezdir (Heisenberg 2000: 29-33). Kuantum fiziği, bir parçacığın sadece ortaya çıktığı ve ortadan kalktığı (doğduğu ve öldüğü, yayınlandığı ve soğrulduğu) anlarda bir parçacık olarak davrandığını, bu ikisi arasındaki dönem boyunca ise dalga olarak davrandığını ortaya koyar (Ford 2017: 249). Popper, öznel ve nesnel olarak yapılabilecek bu yorumları başka bir açıdan da değerlendirmiştir. Bu değerlendirme nesnel yorumun metafiziksel görünümü ile ilgilidir.

2. Metafizik

2. 1. Öznellik-Nesnellik Bakımından Metafizik

Popper, Heisenberg belirsizlik ilkesini oldukça ciddi bir şekilde eleştirmiştir. Hatta Heisenberg’in, programını başarıyla sonuçlandıramadığını bile ileri sürmüştür. Popper, bu iddiasını Heisenberg’in programında yer alan iki yoruma dayandırmıştır. Onun ifadesiyle:

Bunlardan biri, parçacığın tam doğru bir yeri ve tam doğru bir momentumu (böylece de tam doğru bir yörüngesi olduğu) ama onları aynı anda ölçemeyeceğimiz yaklaşımıdır: Bu durumda doğa, hala bazı fiziksel büyüklükleri gözlemlerimizden gizlemektedir –gözlemleyemediğimiz, parçacığın konumu ya da momentumu değil, her iki büyüklüğün birlikte oluşturduğu, ‘konum-momentum’dur (Popper 2019: 253).

Popper’a göre bu yorum, belirsizlik bağıntılarının bilgilerimizin kısıtlanması olarak değerlendirilmesine yol açtığı için öznelidir. Diğer yorum ise şu şekildedir: Kurama göre ya parçacığın yalnızca tam kesin olmayan momentumuyla birlikte tam kesin bir konumu vardır ya da tam kesin olmayan bir konumuyla birlikte tam kesin bir momentumu vardır ve bu parçacığın yörüngesi yoktur. Bu nedenle böyle bir yorum Popper’a göre nesnel bir bakıştır. Kuramı bu biçimde yorumladığımızda, formüller metafizik öğeler taşımaktadır (Popper 2019: 253).

Heisenberg, evrenin öznel ve nesnel yönlerini ayırmanın zorluğu hakkında epistemoloji için çok önemli olan temel tartışmaları gözden geçirmenin faydalı olduğunu dile getirmiştir (Heisenberg 1949: 65). Ancak bu ifadelerle rağmen, Popper’a göre Heisenberg’in programının metafizik öğelerin ortadan kaldırılması konusunda başarılı olup olmadığı ele alınmış değildir (Popper 2019: 253).

Popper, Heisenberg’in kuramının istatistiksel yorumunun, ayrı ayrı kesin ölçümlerin yapılabilmesi olağanıyla çelişmediğini iddia etmiştir. Ona göre böyle bir olanak kuramın sınanmasını mümkün kıldığı için, kuramı metafizikten uzaklaştırır (Popper 2019: 264). Popper’a göre Heisenberg, gözlemlenemez diye düşündüğü büyüklükleri dışarılamaya çalışmıştır. Ancak Popper, bu değerleri içeren formüllerin doğru olduğunu göstermeye çalışmıştır çünkü ona göre bu değerler metafizik öğeler değildir. Heisenberg’in getirdiği kesinlik sınırlaması biçimindeki kesin yargı ortadan kaldırıldığında, bu değerlerin fiziksel öneminden kaygılanılmasına gerek kalmayacaktır (Popper 2019: 264). Popper, Heisenberg’in yörünge kavramını kabul etmeyişi ve ‘gözlemlenemeyen değerler’ hakkında ileri sürdüklerini, felsefi, özellikle de olgucu akımların etkisinin bir göstergesi olarak yorumlamıştır (Popper 2019: 264).

2. 2. Popper’in Epistemolojisinde ‘Metafizik’

Popper’a göre metafiziğin iki yüzü vardır: Bir yandan bilgisel etkinliği sınırlayabileceği gibi, öte yandan onu ivmelendirip zenginleştirebilir (Baudoin 2003: 36). Örneğin yazı tura atışlarına ilişkin getirdiğimiz sıklık kestirimlerinden elde ettiğimiz başarıya dayanarak, tek tek atışların belirlenimci olmadığı sonucuna varamayız. Ancak belirlenimci olmayan bir metafiziği, ortaya çıkan güçlükleri ve tutarsızlıkları bu biçimdeki metafizik öğretilerle çözebilmek adına benimseyebiliriz (Popper 2019: 281).

Popper, metafiziğin, tahminlerin oluşmasında veya kuramların inşasında rolü olabileceğini öne sürmüştür (Baudoin 2003: 32). O, evrenin katı yasalarla yönetilip yönetilmediği sorusunu metafizik olarak değerlendirmiştir çünkü ona göre bulduğumuz yasalar, varsayımlar olup, her zaman yeniden değiştirilebilir ve gerektiğinde olasılık tahminlerinden de türetilebilir yasalardır (Popper 2019: 281).

Metafiziğe tanınan bu saygınlık, Popper’in tüm yapıtına eşlik eden ve bilimle felsefeyi uzlaştırmayı hedefleyen çok geniş bir tasarımın içinde yer alır (Baudoin 2003: 37). Popper’a göre Heisenberg’in tartışmasında değişik bir anlam kazanan ama hiçbir şekilde açıkça betimlenmeyen metafizik dünya imgesi şöyle bir imgedir:

Kendinde şey bilinemez kalır. Yalnızca (Kant’ın gösterdiği gibi) kendinde şeyin ve duyu organlarımızın bileşkeleri olarak düşünülebilen görüngüyü bilebiliriz. Görüngüler, kendinde şey ile bizim aramızdaki bir tür etkileşimin sonucudur. Bu nedenle, tek ve aynı şey bize farklı biçimlerde görünebilir çünkü duyu organlarımızın onu algılayışı, gözlemleyişi ve onunla etkileşime geçişi farklı olabilir. Biz, kendinde şeyi adeta bir kapana kısıtırmaya çalışırız ama bunu hiçbir zaman başaramayız. Kapana kısılmış şeylerde yalnızca görüngülere rastlarız. Biz ya klasik bir tanecik kapamı ya da klasik bir dalga kapamı kurabiliriz ve kapamı kendini çözdüğünde bu nedenle de onunla etkileşime girdiğinde, o şeyin bir parçacık ya da bir dalga görüngüsüne bürünmesi sağlanmış olur. Her iki görüngü biçimi ya da şeye bir kapamı hazırlamakla ortaya çıkan iki tür arasında bakışlımlılık vardır. Kaldı ki yalnızca kapamı kurmakla biz, klasik fiziksel görüngülere bürünmesi için o şeyi uyarılmış olmuyoruz. Bir de kapamı enerji yemiyle donatmalıyız öyle ki bu enerji bilinemez olan kendinde şeyin klasik fiziksel ortaya çıkışı (adeta canlanması) için yeterli miktarda olmalıdır. Böylece korunum yasaları da sarsılmamıştır (Popper 2019: 539-540).

Popper’a göre bu, Heisenberg ve belki de Bohr’un bize aşıladığı metafizik dünya imgesidir.

Popper için metafizik bir kuram, yalnızca anlamlı olabilmekle kalmaz, gerçekten doğru da olabilir; fakat onu sınınamamızın bir yolu yoksa destekleyecek deneysel tanıtı da yok demektir; dolayısıyla, bilimsel olduğu ileri sürülemez. Böyle olmakla birlikte, deneysel olarak sınınamayacak kuramlar, yine de eleştirel olarak tartışılabilirler; onlardan yana ve onlara karşı savlar birbirleri ile karşılaştırılabilir ve bunun sonucunda, aralarından biri ötekilere yeğ tutulabilir (Magee 1990: 44). Sonuç olarak Popper, olgucu ve aşkınıcı olarak yorumladığı Heisenberg’in bu metafizik evren imgesine taraftar olmadığı halde karşı da çıkmamıştır. Onun karşı çıktığı tek şey, bu metafizik evren imgesinin eleştirel bir çerçevede değerlendirilmeden kabul edilmesidir.

3. Popper’in Eleştirel Yöntemi-Yanlışlamacılık ve Einstein

Bu bölümde Popper’ın Heisenberg belirsizlik ilkesi üzerinde değerlendirmelerinin yöntem bilimsel yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağım. Bunun için önce Popper’ın yöntem bilimi ve buna ilişkin ortaya attığı kavramları incelemekte fayda vardır.

3. 1. Eleştirel Akılcılık

Popper bizden, sonu olmayan bir geri besleme sürecini hayal gücü ve duyarlılıkla kullanmamızı istemektedir – bu sürecin içinde cesaretle yeni fikirlerin ortaya atılması, değişmez bir düzenlilikle, onların deneyin ışığında sıkı bir hata ayıklama sürecine uyruk tutulmalarıyla birlikte yürütülecektir. Popper bu yaklaşıma felsefede “eleştirel akılcılık” demektedir (Magee 1990: 96). ‘Eleştirel akılcılık’ Popper’a göre Yunanlılara borçlu olduğumuz bir görüş, bir buluş ve bir gelenektir. Descartes ve okulunun ‘rasyonalizminden’ veya ‘entelektüalizminden’ ve Kant epistemolojisinden çok farklıdır (Popper 1966: 207). Popper’ın bu yaklaşımı, bilimsel tarafsızlıkla yakından ilgilidir. Bilimsel tarafsızlık dediğimiz şey, hiçbir bilimsel teorinin dogma olarak kabul edilmemesi ve tüm teorilerin belirsiz olması ve hataların ortadan kaldırılmasını

amaçlayan rasyonel eleştirel bir tartışmaya her zaman açık olmasından başka bir şey değildir (Popper 1994: 160).

3. 2. Yanlışlamacılık

Popper, doğrulama ve yanlışlama arasında mantıkça bir asimetri olduğuna işaret etmiştir. Bunu önermeler mantığıyla şöyle söyleyebiliriz:

Beyaz kuğuların gözlemlendiği yolundaki gözlem önermeleri ne denli çok sayıda olursa olsun, bunlardan mantıkça ‘bütün kuğular beyazdır’ tümel önermesini çıkarmamızın olanağı yoktur; ama kara bir kuğunun tek bir gözlemini anlatan tek bir gözlem önermesi, mantıkça ‘Bazı kuğular beyaz değildir’ önermesini çıkarmamıza izin verir. Bu önemli mantıksal anlamda, deneysel genellemeler, doğrulanamaz, ama yanlışlanabilirler. Bu ise, bilimsel yasaların kanıtlanabilir olmasalar da sınanabilir olmaları demektir; onları yadsıma yolunda sistemli girişimlerle sınanabilirler (Magee 1990: 21).

Magee’ye göre Popper’a her ne kadar mantık düzeyinde saf dil bir yanlışlamacı denilebilirse de metodoloji düzeyinde Popper son derece eleştirel bir yanlışlanabilircidir (Magee 1990: 22). Bu bakış açısıyla Popper’ın gözünden Heisenberg belirsizlik ilkesine bakacak olursak, ilkenin provokatif bir forma sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bir şeyin fiziksel olarak kesin olmadığını iddia etmek, fizikçileri itiraz etmeye ve bu iddianın açığını aramaya iter. Popper’ın buradaki en büyük motivasyonu, kendisinin de fizikçi olmasıdır. O, bilim felsefesine yapmış olduğu yöntem bilimsel katkının karşılığını sadece felsefe dünyasında değil, fizikçilerin dünyasında da aramıştır.

Doğanın, çevresindeki değişimlere ayak uyduramayıp yaşamlarını sürdüremeyen türleri yok etmesine çok benzer biçimde, sınamalar ve denemeler de Popper’a göre yanlışlığın giderilmesine olanak vermektedir (Baudoin 2003: 14). Bu düşünce bağlamında Popper’a göre, daha önce ele aldığımız düşünce deneyindeki dağılım bağıntıları söz konusu olduğunda, kesin bir yer seçimi, momentumların **dağılmasına** neden olmaktadır. Tek tek momentumlar aslında ‘belirsiz’ değil, kestirilemez olacaktırlar. Öyle ki dağılacaklarını önceden söyleyebiliriz. Zira bu, tek tek momentumları ölçerek ve onların istatistiksel dağılımlarını saptayarak Popper’a göre *sınamak* zorunda olduğumuz bir kestirimdir. Momentumların ayrı ayrı ölçümlerinden

elde edeceğimiz sonuçların tek tek herhangi belirgin bir değeri olacaktır; hatta bu değerler Δp 'den; yani ortalama dağılım aralığından daha da belirgindir. Şimdi artık farklı momentumların ayrı ayrı ölçümlerinden elde ettiğimiz değerlerin ışığında, konumun dar bir yarıkla seçildiği ve ölçüldüğü noktaya kadar geri giderek momentumların değerlerini hesaplayabiliriz. İşte, parçacığın böylece ‘geçmişinin hesaplanması’ özde çok önemlidir. Bu olmaksızın, momentumları hemen yer seçiminden sonra ölçtüğümüzü ileri süremezdik. Aynı zamanda, dağılım bağıntılarını da *sınadığımızı* iddia edemezdik (Popper 2019: 543-544). Böylelikle Popper, Heisenberg belirsizlik ilkesine yönelik eleştirisini mantıksal bir çerçeveye oturtmaya çalışmıştır.

Popper kendi ‘yanlışlamacı’ görüşlerini kuşkuculuktan özenle ayırmıştır (Baudoin 2003: 10). Ona göre Heisenberg belirsizlik ilkesinde gözlemlenmediğinde artık bir parçacığın şu ya da bu yörüngede hareket edeceği varsayımı doğrulanamaz. Bu Popper’a göre aşikârdır ancak o kadar da önemli değildir. Önemli olan, bu tür bir varsayımın ‘yanlışlanabilir’ olduğudur: Yörüngesine ilişkin getirebileceğimiz varsayımla cismin şu ya da bu yerde gözlemlenebileceğini kestirebilir, sonra da bu kestirimi çürütebiliriz. Popper kuantum mekaniğinin de böyle bir işlemi reddetmediğini rahatlıkla ifade eder. Böylece yörünge kavramının ‘anlamsızlığı’ ile ilgili olan tüm güçlükler ona göre artık ortadan kalkmaktadır (Popper 2019: 264-265). Burada Popper demarkasyon prensibine dikkat çekmiştir. Bilimle bilim olmayanın arasındaki sınırı çizmenin ayrıacı olarak yanlışlanabilirliği vurgulamıştır. ‘Anlamsızlığı’ doğrudan Heisenberg belirsizlik ilkesine değil, zaman aralığı sonunda belirlenemeyen olarak özellikle vurguladığı ‘yörünge’ yorumuna getirmiştir.

Popper, bir sonraki bölümde ayrıntıları ile ele alınacak olan kendi düşünce deneyine getirilen eleştirileri haklı bulup, fikirlerinin birçoğundan vazgeçmiştir ancak elektron yörüngesinin geçmişiyle ilgili hesaplamaların, istatistiksel kestirimlerin sınanması için gerekli olduğunu ve bu hesaplamalarının hiçbir şekilde ‘anlamsız’ olmadığını ileri sürmüştür (Popper 2019: 265).

3. 3. Popper, Einstein ve Heisenberg Belirsizlik İlkesi

Bu bölümde özellikle Einstein üzerinde durulmuştur çünkü bölümün ilerleyen kısımlarında Popper’ın düşünce deneyini dayandırdığı iddialarla Heisenberg belirsizlik ilkesi sorgulamalarının Einstein tarafından nasıl eleştirildiğini ve bunun üzerine Popper’ın bazı fikirlerinden vazgeçtiğini göstereceğim. Neden Popper’ın Einstein’dan etkilendiğini ve bu etkinin Heisenberg belirsizlik ilkesi ile ilişkisini ele alacağım.

Popper, Einstein’ın görelilik kuramından, bu kuramın devrimci keşiflerinin içermeleri ve sonuçlarından, kendi felsefesinin epistemik ve yöntemsel ilkelerini çıkarmıştır (Kabadayı 2011: 89). Popper, Einstein’ın görelilik kuramının, hiç kimsenin beklemeyi hayal bile etmediği gözlemlenebilir sonuçlarını önceden kestirerek kendisini yadsınmaya çırılçıplak sunma biçiminden çok etkilenmiş ve heyecan duymuştur (Magee 1990: 40). Düşüncelerini şöyle ifade etmiştir: “Einstein’ın düşüncesinin benim düşüncem üzerinde çok büyük etkisi olmuştur, belki uzun vadede etkilerin en önemlisidir” (Baudoin 2003: 11).

Yanlışlayıcı bir deneyin sonucu da bir kuramın (geçici olarak) kabulünü sağlarken, bir diğerinin (kesin olarak) elenmesi sonucunu doğurabilir. Deneyler bilim adamlarına yarışan kuramlar arasında seçme olanağını vermektedir (Baudoin 2003: 41). Bu bağlamda Einstein’ın yerçekimi teorisini gerçek bir teori olarak sunmadığını belirtmek çok ilginçtir. Aksine, Einstein bunun doğru olamayacağını savunmuş ve hayatının otuz yılı aşkın bir süresince teorisini geliştirmeye çalışmıştır. Ancak tüm bunlara rağmen, her zaman bunun gerçekliğe Newton’un teorisinden ve diğer teorilerden daha iyi bir yaklaşım olduğuna ilişkin inancını hiç yitirmemiştir (Popper 1994: 176). Hâlbuki Einstein’ın özel görelilik kuramı, ışık ışınlarının Güneş yakınlarında eğilecekleri gibi hiç beklenmedik bir sonuç içeriyordu. Bunun böyle olduğunun gözlemlenmesi ile güvenilirliği artmış oldu. Ama böyle olmasaydı ki beklenti bu yoldaydı, kuramın tartışmasız yanlış olduğu ortaya çıkacaktı; buna göre özel görelilik kuramının gerçek bir bilim kuramı olduğuna karar verilebilir (Rızatepe 2006: 133). Einstein’ın kuramıyla yeni bir yer çekimi kavrayışı ve yeni bir kozmoloji ortaya çıkar

ve bu, yalnızca bir olasılık değildir. Sözü edilen kuram, Newton’a kıyasla gerçek bir ilerlemeyi ve hakikate daha iyi yaklaşmayı temsil eder. Einstein belirli testleri geçemediği takdirde kuramının savunulamaz olduğunu açıkça belirterek kuramını destekleyecek doğrulamalar bulma yönündeki dogmatik tavırdan uzaklaşmış ve kuramını çürütebilecek deneylerin de bulunabileceğinin altını çizerek bilimsel bir tavır belirlemiştir (Somuncuoğlu 2019: 104). Bu bilimsel tavrı takdir eden Popper, kendisine yöneltilen eleştirilerden özellikle Einstein’inkisini, yukarıda bahsi geçen özelliklerden ötürü dikkate almış ve kabul etmiştir. Aşağıda bu eleştirileri değerlendireceğim.

Popper, ‘Bilimsel Araştırmanın Mantığı’ adlı eserinin 77. kesiminde⁴ betimlediği düşünce deneyini geri çekmiştir. Bu düşünce deneyinin bütünüyle bir hata üzerine kurulduğunu şu ifadelerle kabul etmiştir:

Bu deneyi artık ne doğru ne de kayda değer buluyorum çünkü getirdiğim savlarla ilişkili olarak bu deneyin yerini Einstein, Podolsky ve Rosen’in düşünsel deneyi alabilmektedir... Ancak bu kesimden önceki tüm düşünceler ve irdelemeler hala geçerliğini korumaktadır. Bu deneyin iptal edilmesi ile çürütülmüş değildirler (Popper 2019: 269).

Ancak Popper, hatasını kabul etse de eserinin 77. kesimini, yeniden basımda kaldırmamıştır. Bunun nedenini şöyle ifade etmiştir:

Aslında bu durum benim de hoşuma gitmemişti ama belki bazı okurların hangi hataları yaptığımı bilmek isteyeceklerini düşünmüştüm. Ayrıca bu kesimi yeniden yayımlatmasaydım, belki hatamı örtbas etmek ve ortadan kaldırmak istediğimi düşünenler olabilecekti (Popper 2019: 269).

Popper’in bu ifadeleri, kendi yöntem biliminin (eleştirel akılcılığın) takdiri olarak yorumlanabilir. Einstein, Popper’in bu düşünce deneyini çok sert eleştirmiştir. O, deneyin kuantum kuramsal bakış açısından, ilke olarak olanaksız olduğunu göstermiştir. Bu eleştiriden sonra Popper, düşünce deneyinin çürütüldüğünü ifade etmiştir:

Buradaki esas konu, kestirime elvermeyen ölçümlerle, yalnızca iki ölçüm – momentum ölçümü ve onu izleyen yer ölçümü (ya da tersi) –arasında parçacığın yörüngesinin saptanabilir olduğudur. Kuantum kuramına göre,

⁴ 77. Kesim için bkz.,Karl R. Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, Çev. İlknur Aka, İbrahim Turan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019, s. 269-279.

yörüngenin geriye dönük –yani bu ölçümlerin ilkinin önceki zamana dönük-izdüşümünü hesaplamak mümkün değildir (Popper 2019: 275).

Burada bahsedilen, daha önce dikkat çektiğimiz, belli bir zaman aralığı sonrasında parçacığın yörüngesinin hesaplanması meselesine yönelik hatalı fikirdir.

Popper’a göre Einstein, Podolsky ve Rosen daha zayıf ama buna karşın daha geçerli bir sav ileri sürmüşlerdir. Popper EPR, deneyini şu şekilde aktarmıştır:

Heisenberg’in yorumunu doğru olarak kabul edelim; buna göre X ’e varan ilk parçacığı ya yalnızca yerini ya da momentumunu belirli bir doğrulukla ölçebiliriz. Bu durumda şu geçerli olacaktır: İlk parçacığın yerini ölçtüğümüzde, ikinci parçacığın yerini hesaplayabiliriz. Aynı şekilde ilk parçacığın momentumunu ölçtüğümüzde, ikinci parçacığın momentumunu hesaplayabiliriz. Ancak yeri mi yoksa momentumu mu ölçeceğimiz, kararını daha sonra –hatta iki parçacığın çarpışmasından sonra – verdiğimizden, ikinci parçacığın verilen karar doğrultusunda deneysel ölçümden herhangi bir şekilde etkileneceğini ya da bozulacağını varsaymak anlamsız olacaktır. Buna göre, ikinci parçacığı etkilemeden, onun ya yerini ya da momentumunu ancak belirli bir doğrulukta ölçebiliriz. Bu durumu şu biçimde de ifade edebiliriz: İkinci parçacığın hem kesin bir yeri hem de kesin bir momentumu vardır (Popper 2019: 278).

EPR deneyi, fizik dünyasında büyük yankı uyandırmıştır. EPR düşünce deneyi, Popper’ın burada iddia ettiği gibi Heisenberg belirsizlik ilkesinin çürütülmesine yol açmamış, aksine kuantum mekaniğinde başka bir gelişmeye ışık tutmuştur.

Albert Einstein’ın 1935 yılında Popper’a yazdığı bir mektup şöyledir:

Sayın Bay Popper,

Makalenizi inceledim. Çoğu konuda size katılıyorum. Ancak, bir fotonun bir yer ve momentumunu (rengini), ‘izin verilmeyen’ kesin bir doğrulukta kestirmemizi sağlayan, ‘tümüyle salt bir durumun’ yaratılabileceğine inanmıyorum. Yönteminizi (seçici cam filtrelerle birlikte ekranı hızla açıp kapama yolunu) ilke olarak geçersiz buluyorum. Bana göre böyle bir filtre, tıpkı bir kırınım ağı gibi ‘konumu bulanıklaştıracaktır’... Gözlemlenebilirlikle ilgili olarak günümüzde “olgucu” eğilimlere sınıksız sarılmanın moda haline gelmesi, hiç de hoşuma gitmiyor. Buna göre, atomik ölçekli konularda istenen tamlikte kestirimler yapılamaz. Ayrıca (sizin gibi) ben de kuramın, gözlem sonuçlarına dayanarak üretilebileceği değil, keşfedilebileceği kanısındayım... Bence, ilke olarak günümüzde kullanılan istatistiksel betimleme, yalnızca bir geçiş dönemidir. Şunu bir kez daha vurgulamak istiyorum: Belirlenimci bir kuramdan istatistiksel vargıların

çıkarılamayacağı biçimindeki görüşünüzü doğru bulmuyorum. Bu konuyla ilgili olarak, yalnızca klasik istatistiksel mekaniği (gaz kuramını, Brown hareketleri kuramını) bir düşünün. Örneğin, maddesel bir nokta, kapalı dairesel bir yörüngede aynı biçimde hareket eder. Belirli bir zamanda, çevresinin belirli bir kısmında rastlayabileceğim noktanın olasılığını hesaplayabilirim. Bilmediğim ya da kesin olarak bilmediğim tek şey, yalnızca onun başlangıç durumudur (Popper 2019: 546-548).

Popper’a göre Einstein, kuram ve deney arasında kurduğu ilişkide, kuantum kuramının yorumlanmasıyla ilgili olarak genel ve olgucu yaklaşımların etkisini işaret etmektedir. Ancak Popper, Heisenberg’i kastederek ve eleştirerek, şüpheliliği, bakışımı olarak yere ve momentuma bağlı olan “ölçme sonuçları” hakkındaki alışılmış (olgucu ya da işlemci veya araççı) söylemlerle örtbas edilmekte olduğunu dile getirmiştir (Popper 2019: 538). Popper’ın, Heisenberg belirsizlik ilkesi ile ilgili söylemleri, eleştirileri genel olarak yöntem bilimsel bir yapıdadır ancak buradaki eleştirisi felsefidir.

Değerlendirme ve Sonuç

Heisenberg, atom altı dünyadaki ilişkileri açıklamak için kendinden önce kullanılan yolların hiçbirisinden gitmeyerek fizikte büyük yankı uyandırmış ve bununla beraber de eleştirilerin merkezinde kalmıştır. O, matris mekaniği adı verilen matematiksel yöntem ile atom altı bir parçacığın, konumu ve momentumu ile ilgili erişilebilir en büyük kesinliğe dair bir sınır olduğunu göstermiştir. Bu durumu açıklayan ilkeye Heisenberg belirsizlik ilkesi denir. Bu ilke, kuantum mekaniğinin bütünselliği ve tutarlığına yönelik şüphelerin geride bırakılmasını sağlamış ve geçerliğini günümüze kadar korumuştur.

Heisenberg belirsizlik ilkesi ve mutlak bir öngörebilmeden yoksunluk, kuantum mekaniğinin doğasında var olan özellikler olsa da fizik adına ilke olarak tamamıyla belirlenimci bir yapıyı korumak için girişimlerde bulunulmuştur (Cushing 2006: 183). Fizikte belirlenemezliği savunmasına rağmen Popper da Heisenberg belirsizlik ilkesini çürütmeye yönelik çeşitli girişimlerde bulunmuştur. Aslında Popper’ın eleştirileri genel olarak kuantum mekaniğindeki enstrümantalist görüşe karşıdır. Bu amaçla Popper, eleştirilerinin merkezine Heisenberg belirsizlik ilkesini almıştır. Onun

eleştirileri, yöntem bilimsel bir seviyede olup, ilkelerini kendisinin ortaya atmış olduğu yanlıslamacılık metodolojisi çerçevesindedir. Ancak yukarıda da göstermiş olduğum gibi yetersiz kalmıştır.

Popper’ın Heisenberg belirsizlik ilkesindeki öncelikli karşı çıktığı durum, ilkenin getirmiş olduğu epistemolojik sınırdır. Ortaya atmış olduğu düşünce deneyleri ile Popper, bu duruma ilişkin gözlemci etkisini ortadan kaldırmaya ve bunu istatistiksel dağılım bağıntıları ile göstermeye çalışmıştır. Ancak Popper bu konuda hatalıdır. Durum ile ilgili olarak radyoaktif elementlerin bozunmaları örneğini verebiliriz. Yarıömrü tamamlanan radyoaktif birçok atomun yarısının ne zaman bozunacağını bilebiliriz ama belirli tek bir atomun ne zaman bozunacağını tam olarak bilemeyiz. Yani radyoaktif maddelerin bozunmasında, belirsizlik, gözlemcinin etkisi olarak ortaya çıkmaz. Bu örneğe ek olarak, bir atomun içindeki bir elektron için uygun momentum değerleri hesaplanmak istenirse, bir atomun içindeki en küçük elektron yörüngesinin büyüklüğünün belirsizlik ilkesini çiğnemeyecek şekilde olabilecek en küçük değerde olduğu sonucu ortaya çıkar. Atomların büyüklükleri (hatta atomların var olması olgusu) kuantum mekaniğinin belirsizlik ilkesince belirlenir (Gribbin 2017: 559).

Popper, çalışmamda da belirttiğim gibi özellikle Einstein’ın etkisiyle Heisenberg belirsizlik ilkesine yönelttiği eleştirilerin çoğundan vazgeçmiş ve fikirlerinin çürütüldüğünü kabul etmiştir. Heisenberg formüllerinin ‘bütünüyle salt durumların’ aranmaması gerektiğini ileri süren bir yasak olarak yorumlamamasının uygun olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre formüllerden çıkan sonuç, yalnızca bu tür durumlara ulaşamayacağımız ve aynı zamanda da onları üretemeyeceğimizdir. Bu iki yasağın, araştırmayı özellikle yasaklanmış olguları aramaya zorladığını çünkü empirik önermelerin, ancak onları *yanlıslamaya* çalışırken, *sınanabileceklerini* ileri sürmüştür (Popper 2019: 283). Popper sonunda ulaştığı bu düşünceleri, yanlıslamaya ve dolayısıyla sınanabilmeye olanak verebilmesi olarak öne çıkarmıştır.

Popper kendi epistemolojisinde, Heisenberg’e eleştiri olarak sunduğu metafiziği aslında bütünüyle yadsımamış, indeterminizmi kabul ettiği gibi metafiziği de belirli bir seviyede kabul etmiştir. Popper’ın iddia ettiğinin aksine Heisenberg’in savunduğu

indeterminizm, metafiziksel bir tercihten bağımsız olarak kendini fizikte kabul ettirmiştir. Heisenberg, indeterminizmin, insani sınırlılıklarımızdan kaynaklanmadığını, doğanın gerçek bir durumu olduğunu savunmuştur.

Özetle Popper’ın yaptığı şey, Heisenberg bağıntılarına, istatistiksel karakterinin bu belirsizliklerden kaynaklandığı gerekçesiyle teorinin diğer prensipleri üzerinde mantıksal öncelik atama iddiasına meydan okumak olmuştur. Bu meydan okuma Heisenberg ile Bohr’u da içine alan Kopenhag yorumuna yöneliktir. Ancak Popper’ın bu programı tatmin edici bir başarıya ulaşmış gibi görünmemektedir. Hatta öğrencisi Feyerabend onun bu çabasını, Aristotelesçi metafizik geleneğinin yetenekli bir temsilcisi olmaktan çok bilmiş, sığ ve aksi bir eleştirmenliğe terfi ettiği şeklinde yorumlamıştır (Feyerabend 2012: 208).

1930’ların başlarında Heisenberg bağıntılarının istatistiksel bir yorumunu öneren Popper, bakış açısını sonrasında da asla terk etmemiştir. O, 1948’den 1960’ların sonuna kadar kuantum mekaniğinin temellerine yenilikçi katkılar (Del Santo 2019: 78-88) yapmıştır. Ortaya atmış olduğu olasılığın eğilimci kuramı (propensity theory), kuantum fiziğine uygulanınca madde kuramının bir yanda Einstein, de Broglie ve Schrödinger ile öte yanda Heisenberg, Neils Bohr ve Max Born’un tarihsel ayrılmaya ilişkin kimi sorunlarına bir çözüm getirmektedir (Magee 1990: 15). Onun özellikle ‘*Quantum Mechanics without “the Observer”*’⁵ isimli çalışması, kendisine ait ilk fizik makalesi olarak yayınlanmıştır. Popper’ın bu çalışması, dönemin fizikçilerinin dikkatini çekmiştir. Popper aynı zamanda aralarında Weizsäcker, Bohm, Bohr, Schrödinger, Einstein gibi dönemin birçok önde gelen fizikçisi ile entelektüel ilişkiler kurmuştur. Merkezi amaçları, Kopenhag yorumunu çürütmek ve bilimsel gerçekçiliği doğrulamak olan filozoflar ve fizikçilerin arasında yer almıştır.

Sonuç olarak bu çalışmada Karl R. Popper’ın felsefi çabalarının, fizikte etkin bir şekilde rol alabilmesinin (alabileceğinin) taşıdığı önem vurgulanmaya çalışılmıştır. Popper ve fizikçilerin çoğunluğu arasında sürekli bir eleştirel etkileşimin olmaması

⁵ Bkz., Popper, Karl R. 1967. “Quantum Mechanics without ‘the Observer’.” In Bunge, Mario, ed. *Quantum theory and reality*. Springer, Berlin, Heidelberg, pp. 7-44

sadece fizik için değil, aynı zamanda kültür için de bir kayıp olarak yorumlanabilir. Kopenhag yorumu muhalifi olan Popper, fizik felsefesinin neredeyse önemini yitirdiği bir zamanda, kuantum mekaniğinin temellerini sorgulamış, bu çabasıyla felsefenin fizikten ayrı tutulamayacağını göstermiştir.

KAYNAKÇA

BAUDOIN, Jean (2003). *Karl Popper*, çev. Bülent Gözkan, İstanbul: İletişim Yayınları.

CUSHING, James T. (2006). *Fizikte Felsefi Kavramlar*, çev. Özgür Sarıoğlu, İstanbul: Sabancı Üni. Yayınları.

DEL SANTO, Flavio (2019). “Karl Popper’s forgotten role in the quantum debate at the edge between philosophy and physics in 1950s and 1960s”, *Studies in History and Philosophy of Science Part B: Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, 67, pp. 78-88.

FEYERABEND, Paul (2012). *Akla Veda*, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

FORD, Kenneth W. (2017). *101 Soruda Kuantum*, çev. Barış Gönülşen, İstanbul: Alfa Yayınları.

GRIBBIN, John (2017). *Bilim Tarihi*, çev. Barış Gönülşen, İstanbul: Alfa Yayınları.

HEISENBERG, Werner (1949). *The Physical Principles of Quantum Theory*, trans. by C. Eckart and F. C. Hoyt, New York: Dover Publications, Inc.

HEISENBERG, Werner (1973). “Development of Concepts in the History of Quantum Theory”, *The Physicist’s Conception of Nature*, ed. J. Mehra, pp. 264-265, Holland: D. Reidel Publishing Company.

HEISENBERG, Werner (1987). *Çağdaş Fizikte Doğa*, çev. V. Günyol, O. Duru, Ankara: V Yayınları.

HEISENBERG, Werner (2000). *Fizik ve Felsefe*, çev. M. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları.

JAMMER, Max (1974). *The Philosophy of Quantum Mechanics*, USA: John Wiley&Sons, Inc.

JAMMER, Max (1991). “Sir Karl Popper and His Philosophy of Physics”, *Foundations of Physics*, 21(12): 1357-1368.

KABADAYI, Talip (2011). *Duhem’den Laudan’a Çağdaş Bilim Felsefecileri*, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

MAGEE, Bryan (1990). *Karl Popper’in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, çev. Mete Tuncay, İstanbul: Remzi Kitabevi.

POPPER, Karl R. (1966). “On the Source of Knowledge and of Ignorance”, *Studies in Philosophy*, British Academy Lectures, Sel.&Intr. by J. N. Findlay, London: Oxford University Press.

POPPER, Karl R. (1994). *The Myth of the Framework*, London: Routledge.

POPPER, Karl R. (2019). *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka, İbrahim Turan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

RIZATEPE, Harun (2006). *Anglo-Sakson Felsefede Bilgi Görüşleri*, Ankara: Ebabil Yayıncılık.

SOMUNCUOĞLU, Seda Ö. (2019). *Bilim Felsefesi*, Ankara: Nobel Yayıncılık.

Makale Geliş | Received: 01.07.2020
Makale Kabul | Accepted: 23.08.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2020
DOI: 10.20981/kaygi.790348

Yasin GÖKHAN

Doktora Öğrencisi | PhD Candidate
Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bursa, TR
Bursa Uludag University, Faculty of Theology, Bursa, TR
ORCID: 0000-0002-6289-0876
yasin.gokhan@hotmail.com

Dine Eleştirel Yaklaşımlar Bağlamında Pozitivizmin Serencamı

Öz

Pozitivist paradigmaya göre metafizik inançlar temelsiz ve bilim dışıdır. Adeta peri masalından farksızdırlar. Ancak söz konusu peri masallarının dünyanın her tarafına serpiştirilmiş devasa büyüklükte sanat harikası tapınakları ve kütüphaneler dolusu yazılı külliyatları bulunmaktadır. Öyle ki eğer onları çekip almak mümkün olsa dünyadan, yeryüzünde insanlık namına şaheser kalmazdı dense abartı olmayacaktır. Ancak ne kadar ihtişamlı olursa olsunlar anlamlarını kaybetmişlerdir. Bütün bir insanlık tarihi koca bir yanılısamadan, kalıntıları da adeta “tanrıların türbeleri”nden ibarettir artık. Devasa fiziki yapılardan daha tehlike olan ise zihinlerde kalan devasa metafizik yapılarıdır ki, ivedilikle yıkılmaları ve yerine rasyonel yapıların inşası gerekmektedir. Bu çalışma, Aydınlanma paralelinde gelişen pozitivist rasyonalitenin serencamını ve pozitivism gemisinin genel bir güzergahını, panoramik bir perspektifle ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Akıl, Bilim, Aydınlanma, Din, Mitoloji, Pozitivism.

Fate of Positivism in the Context of Religious Critical Approaches

Abstract

According to the positivist paradigm, metaphysical beliefs are baseless and unscientific. They are almost no different from the fairy tale. However, in the world of these fairy tales, there are gigantic and magnificent temples and libraries full of books. Moreover, these structures are so many that it will not be an exaggeration to say that even though it is possible to pull them out of the world, there would be no traces of the magnificent structures on earth. However, no matter how magnificent, unfortunately they have lost their meaning. A whole human history consists of a huge illusion and its ruins are the tombs of God. What is more dangerous than the gigantic structures are the giant metaphysical structures that remain in the minds that they need to be demolished immediately and rational structures to be built instead. This study aims to reveal the fate of the positivist rationality developed in parallel with the Enlightenment and a general route of the ship of positivism with a panoramic perspective.

Keywords: Mind, Science, Enlightenment, Religion, Mythology, Positivism.

Giriş

Kant’ın Romalı şair Horatius’tan alarak “Aydınlanma Nedir?” makalesi ile “Aydınlanmanın sloganı” ilan ettiği “Sapere aude! Aklını kullanmaya cesaret et!” (Kant 1984: 213; Kant 1963: 3) mottosunda özetlenen Aydınlanma paradigması bilme cesaretini merkeze alarak, yegâne bilgi kaynağı olarak aklı ve yegâne ölçü olarak da insanı temel almaktadır. Metafizik düşünce yerine natüralistik düşünce esas alınır. Doğaüstü düşünce olarak telakki edilen metafizik ve dini inançlar, temelsiz ve bilim dışı bulunduğu için dışlanır. Pozitif akıl ve eleştiri öncesi döneme ait ilkel düşüncelerden ibarettirler. Her şey aklın süzgecinden geçip yeterince rasyonelize edildiğinde ve tüm irrasyonel unsurlardan arındırıldığında, dini ve metafizik düşünceler hepsi boş inançlar mezarlığına dönüşecektir. İnançlar nihayetinde belirsizlik kaygısı, ölüm korkusu vb. insani zaafı algılama, anlamlandırma ve teselli biçimleridir. Bilim imkanından yoksun ilkel insanın bireysel ve sosyal psikolojik savunma mekanizmalarıdır. Ancak bilimsel gelişmelerin sağladığı pozitif bilgiler ışığında, zan ve tahminden öte bir değerleri bulunmayan metafizik yanılsamalara artık gerek kalmamıştır.

Gözlem ve deneye dayalı bilimsel metodu temele alan pozitif akıl, neden/niçin sorusu yerine “nasıl” sorusunu merkeze almaktadır. Yüzünü olgu ve olayların nedenine değil nasıl gerçekleştiğine, metafizik yerine fiziğe dönerek, yürürlükteki mekanik, materyalist ve determinist doğa yasalarını keşfe yönelmiştir. Böylece, cevapları doğası gereği zanni ve spekülatif olmak durumunda bulunan metafizik geleneğin temel sorusu olan neden sorusu, gittikçe yerini somut realiteyi esas alan nasıl sorusuna devretmiştir.

1. Aydınlanma ve Bilim Çağı

Pozitif düşünce yönteminin kendini bilim ve teknolojinin somut başarılarıyla özdeşleştirdiği Aydınlanma çağında insanın kendine ve aklına olan güveni artmıştır. Böylece, bilgi sektörünü tekelinde tutarak domine etmeye çalışan kilisenin indirgemeci ve ideolojik din yorumu ve metafizik şiddet pratikleri nedeniyle çatışma kaçınılmaz hale gelecektir. Bazı filozoflar akıl ve vahyin birbirini yadsıdığını düşünürken, bir kısmı ise

iki tanrısal gerçeklik arasında çelişki olamayacağını düşünmekteydiler. Kilise ise aslında yalnızca gerçeği aramaya talip olmaktan başka niyetleri bulunmayan büyük entelektüel dehalara karşı tatmin edici cevaplar aramak ve kendi yorumunu eleştirel bir okumaya tabi tutmak yerine acımasız yöntemlerle eleştirileri susturmaya ve baskılamaya çalışmıştır. Oysa daha önce aynı kilise, Aristo fiziği ve metafiziği ile akabinde Newton fiziği ile uzlaşımaya dayalı (Taslaman 2016: 12) uyuşmacı rasyonaliteyi uzun yıllar sürdürebilmiştir. Ne yazık ki, bir tür güç zehirlenmesi yaşamakta olan kilisenin mutlakiyetçi ve uzlaşmaz tutumu, insanlık düşünce tarihinde büyük bir travmaya dönüşecek ve yüzyıllarca sürececek olan bir din-bilim çatışmasına neden olan kıvılcımı ateşleyecektir. Bunda elbette “*Batı Medeniyetinin İsa Mesih’ten sonra en etkin adamı*” olan Pavlus’un Yeni Ahit tescilli bilgi anlayışı temel etkindir; “*God’a karşı son derece saygısız gevezelik ve saçmalıklardan ibaret olan ‘bilgi’ dedikleri şeylerden uzak dur. Onun (bilginin) peşinden giden bazı insanlar imandan sapmışlardır.*” (Alatlı 2019: 94) Çünkü “*Bilgi kibirlendirir, fakat sevgi binâ eder.*” (Baykan 1996: 37) Kilisenin dogmatik ve uzlaşmaz tutumu, aforoz ve engizisyonlarla iyice sertleşince, kanayan yarayı kangrene dönüştürmüş ve aslında birçoğu kilise mensubu ve son derece dindar olan bilim adamları için entelektüel savaştan başka seçenek kalmamıştır. O halde artık kilisenin sahte ilahları ve boş inançlarına karşı çıkmanın ve “*tanrıların maskesi*”ni düşürmenin zamanı gelmiş te geçmektedir. (Paden 2008: 29) Artık kilisenin oyunları deşifre edilmeli, hesap sandalyesine oturtulmalı ve yüzyıllardır insanlığa yaşattığı metafizik istismarın hesabı sorulmalıdır. Batı düşüncesindeki büyük kopuşun ve paradigmatik kırılmanın fotoğrafını başarılı bir şekilde resmetmesiyle büyük takdir toplayan Paul Hazard “*Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*” kitabında yaşanan sosyokültürel değişimin temel dinamiklerini çözümlenmeye tabi tutmaktadır. Paul Hazard mevzu bahis kopuş ve çatışmanın nihai halini tasvir babında, ünlü bir yorumunda oldukça manidar ve çarpıcı şu unutulmaz tespiti yapmaktadır; “*Aydınlanmanın amacı “Hristiyanlığı sanık sandalyesine koymak”, hatta “yaşamın dinsel yorumunu” sonlandırmaktır.*” (Köktaş 2017: 144)

Büyük reformasyon süreci, elbette sosyal dengeleri ve kültürel dinamikleri büyük oranda sarsmış ve kalıcı değişimlere neden olmuştur. Nihayetinde sürecin sonunda, “*Medeniyetlerin temeli olan tanrılardan artık bütünüyle sır perdesi kaldırıldı; din, en iyimser yaklaşımla budalalık ve yanlış, en kötü ihtimalle korkunç bir baskı şekli*” olarak görülmeye başlanmıştır. (Paden 2008: 30) Bu sürecin temel dinamiği olan rasyonalizmin temel karakteristiği, bilginin yegâne kaynağı olarak görülen pozitif akıl için gerekli özgürlük ortamı arayışıdır. Özgürlük için ise doğüstü tekelinin kırılması ve yerine natüralistik düşüncenin esas alınması gereği ön görülmüştür. İnsanın alâmeti farîkası olan akla karşı müsamahasız tavrı nedeniyle kilise ve temsil ettiği her şeye karşı derin bir güvensizlik ve öfke birikmiştir. Söz konusu konjonktür gereği rasyonalist paradigma, varoluş mücadelesinin esası olarak benimsediği akla saygı ve bireysel düşünceye özgürlük gibi en temel insani hak talepleri için radikalleşmek ve marjinalleşmek zorunda bırakılmıştır adeta.

Artık geometri zihniyetinin hâkim olduğu bir çağa, her şeyin ölçülebildiği ve ölçülemeyenlerin dışlandığı bir döneme girmiş bulunmaktayız. Dolayısıyla “*herşey mezura ile ölçülmelidir; herşey rakam ve ölçüye göre düzenlenmelidir.*” “Sütten ağzı yanan yoğurdu üfleyerek yer’ misali, artık her şey ölçülebilmelidir; insan boyunda(!) olmalıdır. Evler, sokaklar, bahçeler hep aynı büyüklükte olmalı, tek tip binalar gözleri yormamalı, sürprizler olmamalı. Ne pahasına olursa olsun hesaplı olmalı; “*korkunç, sarsılmaz bir saplantıdır bu yeknesaklık merakı*” diyenler olsa da plansız bir şehir düşünülemez artık. Ya nüfus, beş yıl sonra, 10 yıl sonra, yüzyıl sonra ne olacak? Hep gayri muntazam, kontrolsüz ve can sıkıcı şeyler şu bilinmezlikler; “*İnsan bu sarhoşluktan uyanıp da katı gerçekle karşılaşınca bayağı üzülüyor.*” O halde, yeni hayal kırıklıkları ve üzüntüler yaşamamak için modern insan, mümkün ve muhtemel acı gerçeklerle henüz gelmeden yüzleşmeli ve kontrol altına almalıdır. İsa Mesih ve Kitabı Mukaddes de aklımızı şaşkırtan -mezuraya gelmeyen- efsaneler içermektedir; onlar da akıl ve bilimin açık, net ve keskin sınırları içine çekilmek durumundadır. (Hazard 1973: 31-32) O halde, en iyi din doğal ya da rasyonel dindir. Doğala en yakın ya da en az bozulmuş din arayışları Aydınlanmanın temel dinamiklerinden biri olmuştur. Kilisenin

tekeline olmayan ve herkesin ilahi kitabı okuyup anlayabileceği ve her türlü ibadetini bireysel olarak yapabileceği bir din olarak, Aydınlanmanın rol model din arayışı için referans noktası İslam dini olmuştur. (Kalın 2019: 259) Nitekim ilk dönemlerde Protestanlar “Müslüman” olmakla, öykünmecilikle suçlanmıştır. Ancak kapılarındaki “Türk tehdidi” konjonktürü kadar, aynı zamanda, “ilerleme miti”nin güdülediği ideolojik tarih yazımı anlayışı nedeniyle objektif bir değerlendirme imkanı gerçekleşmemiştir. Gerçekleştğinde ise ancak oldukça sınırlı sayıda hakkaniyetli araştırmacı tarafından cılız bir sesle yapılabilmektedir. (Mete 2014: 55) Bu nedenle, İncil’in Almanca ve diğer yerel dillere çevirisiyle başlayan Protestanlık ve dinde reform hareketlerini bir rasyonalizasyon hareketi olduğu kadar, aynı zamanda bir İslamizasyon ve İslami rasyonaliteye öykünme hareketi olarak da değerlendirmek mümkündür.

2. Pozitivizmin Evreleri

Her türlü bilişsel boşluk ve belirsizliğin mitoloji, büyü ve kilisece istismar edilmek suretiyle rasyonel ve bilimsel düşünceye yaşam hakkı tanınmadığını düşünen, büyük çoğunluğu da teolog olan kimi rasyonalist düşünürler, gittikçe naturalist ve materyalist bir çizgiye kayan rasyonalist paradigmaya yön vermişlerdir. Bir anda ortaya çıkan keşifsel ya da devrimsel bir aydınlanma şeklinde değil, evrimsel gelişim çizelgesinde belirli duraklarda güç toplanması, ileri adımların test edilip yeni açılımlar ile zenginleştirilmesi, kimi hatalardan ders çıkarılması suretiyle ilerleyen bir süreçtir. Bu rasyonalizasyon sürecinin gelişim evrelerini ve rasyonel dönüşüm piramidinin basamaklarını değerlendirmeye geçebiliriz.

2.1. Deizm

Dini yadsımanın bir ara formülü olarak da değerlendirilebilecek deizm, 17. Yüzyıl Fransa’sında ortaya çıkmıştır. Latince “*deus*”tan türetilmiş ve “*yaradancılık*” anlamına gelmektedir. (Çüçen 2012: 347) Tanrı’nın yaratıcılığını kabul etmekle beraber insan hayatına müdahale edebileceğini kabul etmezler. Öncelikle, doğayı ezeli kabul edenler ve doğayı tanrının yarattığını kabul edenler olmak üzere iki ana formu vardır. Ancak her

iki yaklaşımda da Tanrı yarattıktan sonra pasiftir. İlginçtir ki, “*tanrının pasifliği*” tezi deizm ve Hristiyanlıkta da ortak görüşür. Aristoteles menşeli, “*hareket etmeyen İlk Muharrik*”e (Aristoteles 1996:484) indirgenmiş Tanrı anlayışının farklı versiyonlarıdır dense yeridir. Evreni ve insanı eksiksiz bir şekilde yaratan Tanrı, bir tür istirahate çekilerek, kurduğu mükemmel sistemi izlemek istemektedir. Kendisine verilen yeterli donanımla insan da tıpkı diğer canlılar gibi kendi hayatını idame ettirebilir. Evrende bir düzen olduğunu, bu düzenin kaynağının da Tanrı olduğunu hatta bütün bu nedenlerle Tanrı’ya minnettar olmak gereğini de yadsımazlar. Ancak kilisenin insana dayattığı türden bir dini yaşam, insan için onur kırıcıdır. Tanrı insandan kilisenin hizmetkârı olmak gibi, son derece onur kırıcı ve kısıtlayıcı bir yaşamı istemiş olamaz. Tanrı düzeni kurmuş ve bu düzeni sürdürmeyi akıl sahibi insana bırakmıştır, kiliseye değil. Mucizeler gibi bu rasyonel düzene aykırı ve doğaüstü yorumlara inanmayı yadsırlar. Zira bunlar rasyonaliteye olduğu kadar Tanrı’nın kendi kurduğu doğal düzene de aykırıdır. Muhtemelen kilisenin cahil kitleleri manipüle etmek için kurguladığı illüzyonik kimi mistifikasyonlardan başka bir şey değildir. Artık İsa’nın yolunu terk etmiş kilisenin tekelden dini ve tanrıyı kurtarmak gerektiği gibi halisane bir niyet ve motivasyonla yola çıkmış bulunsalar da sonuç maalesef ne din için ne de deistler için beklendiği gibi gelişmiş görünmemektedir. Şöyle ki, Hegel deizmi tanrıyı aklın hakkında hiçbir şey bilemeyeceği bir konuma yerleştirmekle itham etmektedir; deizm yoluyla tanrı nihayetinde akıl ile karşı karşıya getirilmiş, insana hiçbir fayda sağlayamayan bir konuma düşürülmüştür. Artık “*o yüce varlık boş ve ölüdür*”, pratik hayatta kullarının imdadına yetişemeyen, hiçbir fayda sağlayamayan yüce bir varlığın imajinatif bir tasavvurundan ibarettir sadece. Nihayetinde elimizde kalan, “*muhafaza edebildiğimiz tek şey Tanrının yüce varlığının tasavvuru, tanımını ya da soyutlamasıdır- soyutlamanın boşluğu, öbür dünyanın boşluğu. Bu tamamen rasyonel teolojinin sonucudur.*” (Hegel 2016: 18-19)

Deizmin tek bir yorumu yoktur elbette, sayısız farklı yaklaşımların kendisini deist olarak nitelediği bilinmektedir. Ancak görünen odur ki, dini temsil ettiği iddia edilen ancak fitraten kabulü mümkün olmayan kimi inanç ve uygulamaları reddeden ve

kendilerini deist olarak tanımlayan genel çoğunluğun itirazı Tanrı’ya değildir. Dar görüşlü olarak niteledikleri kilisenin baskıcı ve otoriter din yorumudur. Kilisenin yaptığı gerçek anlamda dindarlık değil, bir tür dinidarlıktır. Dolayısıyla kilisenin sahte dinine başkaldırmakla asıl dindar aslında kendileridir. Tanrı kullarını başka kullara ya da kiliseye kul olmasın diye, yolunu kendi seçebilsin diye gerekli akli ve vicdani mekanizmalarla donatmıştır. Bireyin kendi aklını bir başkasının rehberliğine ihtiyaç duymaksızın kullanabilme cesareti ve özgürce yaşamı önündeki engel tanrı değil, kilisedir. Zaten İsa’nın kilisesi yoktu, dindar olmak için gerekli de görmemiştir. Kilisenin yaptığı, kendi kendini dayatmasından başka bir şey değildir. Nitekim Luther’in İncil’i Almancaya çevirmesiyle birlikte kiliseye olan bu bağımlılık ortadan kalkmıştır. İlginçtir ki, büyük Alman felsefesinin doğuşu; Kant, Hegel vb. büyük alman filozofların ortaya çıkışı; her birinin dini ve dünyayı yeniden yorumlayışının İncil çevirisinden sonraya denk gelişi tesadüf olmasa gerektir.

O halde, esaslı “*dini tekelcilik*” ve “*ruhban sınıfı*” uygulamasına dayanan kilise sisteminin şiddetle yadsındığı; tanrı ve kul arasındaki aracılık anlayışının affi mümkün olmayan yegâne günah/şirk olarak nitelendiği başka bir din örneğin -özgürlüğü ve özerk bir birey olmayı inancın ön şartı sayan bir din- İslam söz konusu olduğunda, deizm sorunsalı taşıma ve öykünmecî bir sorun durumuna düşmekten kendini kurtarabilir mi sorusu, doğrusu kayda değer bir sorudur. Farklı kültürler, farklı dinler ve dolayısıyla tamamen farklı dinamikler söz konusu olduğu halde, sorunun gerçeklik değeri ve mantıksal statüsünün değişmeksizin kalması ve aynı şekilde ele alınması ne derece mümkündür?

Oysa günümüzde postmodernist düşünürler açıkça ortaya koymaktadır ki, aslında ne evrenselleştirilebilecek tek tip saf bir akıl; mutlak, nesnel ve evrensel bir rasyonalite söz konusudur ne de tek tip bir din! (Tüzer 2009: 149) Oysa, kültürlerin en temel karakteristiği, otantikliği değil midir? Nitekim her toplumun, aynı din ve rasyonaliteyi benimsediklerinde dahi kendi kültürel renkleri ve kodlarıyla yoğurarak özgün bir şekilde yeniden ürettikleri bilinçli tecrübelerimizle sürekli gözlemleyebildiğimiz bir gerçekliktir. (Hick 1963: 121) Dolayısıyla bütün farklı dinleri ve sayısız fraksiyonlarını

din adı altında tek bir kümeye yerleştirmek, Batıya özgü kültür öğelerini ve Batı tipi rasyonaliteyi evrenselleştirmek ve evrensel bir ilke ya da reçete olarak dikte etmek ne realiteye ne de pozitif akla uygunluk arz etmektedir. Rasyonel bir tercih olmaktan ziyade aslında teolojik bir tutumdur. Ayrıca kitapsız ve peygambersiz bir din, din denilen sosyolojik olgunun doğasına da uygun düşmemektedir. Yanlış temsiller nedeniyle bir gerçekliği tamamen yadsımak ne derece mümkündür? Nitekim deizm süreci boyunca da deistlerin relativizme kapılarak sübjektif bir psikolojizme, nihayetinde nihilizme ve zamanla daha negatif durumlara sürüklenmekten kendilerini kurtaramadıkları pozitif bir olgu olarak, deist tezleri adeta yadsımaktadır.

2.2. Evrimci Teoriler

Evrim teorisinin felsefi ve teolojik sonuçları nedir? Evrim teorisi yaratılış düşüncesi ile mutlaka çelişmek ve çatışmak zorunda mıdır? Bunlar elbette önemli ve değerli soru/n/lar olmasına rağmen makalemiz açısından bahsi diğer bir konudur, ancak evrim üzerinden hesaplaşmanın yürütüldüğü bir din-bilim savaşının yaşanmakta olduğu da tarihi bir vakiadır. 19. Yüzyılda modern akıl ve pozitivist bilim ekolü açısından evrim teorisi, her platformda dine karşı konumlandırılmış, adeta dini düşünceye atılan en büyük gol olarak değerlendirilmiştir. Öyle ki, eğer bir şey evrimle izah edilebiliyorsa tüm dini iddialar boşa çıkarılmıştır ön kabulüne dayalı bir saldırı stratejisi nedeniyle olsa gerek, neredeyse bütün bilimsel teorilerin tek motivasyon kaynağına dönüşüvermiştir. (Taslaman 2016: 12) Türlerin Kökeni kitabında Darwin, her ne kadar “*evrimsel gelişimi Yaratıcı'nın gerçekleştirdiği bir süreç olarak gördüğünü*” açıkça ifade etmiş ise de bu durum, gerçekleşmekte olan paradigmatik değişimin tarihsel süreci etkileyememiştir. (Taslaman 2016: 118) Darwin'in kendisi dahi materyalist anlamda bir Darwinci olmadığını ilan etmiş bulunmasına rağmen, dönemin pozitivist rüzgarlarının önüne gelen her şeyi silip süpürmesi, değişim talebini tetikleyen gerilim ve dinamiklerin gücü hakkında fikir vermesi bakımından düşündürücüdür. Bu bağlamda, gerçekten haklıymış demekten kendimizi alamadığımız, “*bilimsel kuramdan ya da paradigmadan*

diğerine geçişi mistik bir ihtida” (Tüzer 2009: 124) olarak değerlendiren Thomas Kuhn’un paradigmal değişimlerin kaçınılmazlığı tezini adeta doğrulamaktadır.

Ayrıca Darwin’den daha önce “*Hegel ve Comte [ve hatta Marx] gibi felsefelerinde “evrim” kavramını merkeze oturtan iki düşünür canlıların evrim geçirdiğini hiç düşünmemişlerdir.*” (Taslaman 2016: 110) Biyolojik anlamda canlıların değişim ve dönüşümü anlamında bir mana kastedilmeden uzun yıllar boyunca evrim teriminin sosyal ve kültürel bağlamda kullanılması, yalnızca düşünsel ve felsefi bir tekâmülün kastedilmiş olması da sanırım evrim teriminin yaşam hikayesi açısından ilginç bir anekdot olsa gerektir.

2.2.1. Naturizm Teorisi

Tanrı isimlerinin tabiat güçleriyle ifade ediliyor olmasından yola çıkan Friedrich Max Müller’e (1823-1900) göre, tabiat varlıkları kendilerine duyulan şükran ve insanın doğasında bulunan sonsuzluk duygusu nedeniyle sembolik değerler yüklenmek suretiyle önce kişiselleştirilmiş, sonra da tanrılaştırılmıştır. (Morris 2004: 152-154) Dolayısıyla din, aslında varlıklara, krallara ve kahramanlara duyulan şükranın ifadesinden ibarettir. Bilgelerin sözleri dışında gökten inen bir şey yoktur aslında; zamanla yüceltilerek mitolojik kalıplara sokulmuş ve adına da “din” denilmiştir. Sonraki nesiller, bu metaforik ve mecazi ifadeleri mutlak anlayarak kutsamış ve tanrılaştırmışlardır. Aslında bu insanlar “*koca birer çocuktan başka bir şey değildirler.*” (Schopenhauer 2013:102) Örneğin eti, sütü, derisi vb. sağladığı çok yönlü faydalar nedeniyle ineğe duyulan hayranlık, önce nesli tükenmesin diye koruma ve kollamaya yönelik kutsama zamanla tapınmaya dönüş olmalıdır. Çünkü primitif zihniyet akıl ve mantık ile değil, duyular ve duygular ile kavramaktadır. Rasyonel ve analitik değil, mistik ve bütüncü bir evren anlayışı hakimdir. “*Ne kadar çocuksu olursa olsun, bir din her zaman insan ruhunu tanrının varlığının içine yerleştirir; ve ne kadar mükemmellikten uzak ve çocuksu olursa olsun tanrı inancı insan ruhunun ulaşabileceği ve kavrayabileceği en yüksek mükemmellik idealini temsil eder.*” şeklinde iyimser bir yaklaşım sergileyen Müller, ilk dinlerin tektanrıcı olduğunu savlayan Alman ekolünü benimsemiştir. Tabiatın bölümleri

olan küçük ve anlamsız parçalara tapınmayı ise dinin bozulmuş versiyonları olarak değerlendirmiştir. (Morris 2004: 152-153).

2.2.2. Animizm Teorisi

Primitif insan bütün doğa nesnelерinin her birinin birer ruhu olduğunu ve dolayısıyla her birinin canlı olduğunu varsaymaktadır. Animizm, dinin ilk nüvesinin, evrendeki her şeyin canlılığına duyulan inançtan kaynaklandığını savlayan teoridir. Temsilcileri Herbert Spencer (1820-1903), Edward Tylor (1832-1917) ve James Frazer’den (1854-1951) oluşan İngiliz ekolü’dür. Filozof Henry Aitken, öncü çalışmaları nedeniyle Spencer’i “evrimin peygamberi” olarak niteler. Darwin’den de önce evrimci ilerleme ve tekamül fikrinin kurucu tohumlarını ortaya atan ilk teorisyendir. Animizm ve natürizm denilen her iki akıma göre de insan, akıl ve mantık sahibi bir canlıdır. Fakat henüz yeterli bilgi ve kavramlara sahip olamadığı için yanılığlara düşmesi nedeniyle dini evreden kurtulamamıştır. Yani dinî inançlar, aslında birer mantık ve çıkarım hatasıdır. Zor zamanlarda atalarının ruhlarına sığınma ihtiyacı duyan insan akli, öncelikle ruh fikrini, zamanla da ruh kavramını temele alan din fikrini geliştirmiştir. Atalar bedenlen ölmüş olsalar da ruhları ölmemiş ve ruhlar panteonunda varlıklarını sürdürmektedir. O halde, özel teknikler ile ruh çağırma neden mümkün olmasın? Ruh çağırma bilginlerinin, ruh çağırma tekniklerini ve ritüellerini geliştirmesi zamanla dine, ruhlar panteonu da tanrılar panteonuna dönüşmüştür. Dolayısıyla Spencer’a göre, “*atalar tapımı her dinin kökenidir.*” (Morris 2004: 159) Evrimsel olarak şöyle bir ilerleme şablonu ön görmektedir;

• ATALAR RUHU → RUH ÇAĞIRMA → RUHLAR PANTEONU → TANRI

Frazer de benzer şekilde, yine evrimci bir tablo ortaya koymaktadır. Sırayla önce en sübjektif evre olan büyü, sonra daha soyut ve nesnel olan din ve nihayetinde gelişim sürecini tamamlayarak rasyonel evreye ulaşıldığında ise bilim ortaya çıkmıştır;

• BÜYÜ → DİN → BİLİM

İlkel insan büyü döneminde doğal yollarla güç yetiremediği olaylara bir takım düşünce gücü teknikleri olan büyü ile müdahale edebildiğini düşünerek teselli buluyordu. Yoksa ilke insan çift sürmek, ekmek yapmak vb. güç yetirebildiği gündelik işleri için hiçbir zaman büyüye başvuruyordu. Sonra bir insani düşünce gücü varsaydığı büyüün de yetersiz kaldığı durumlarda, tabiatüstü güçlere sığınmaya ve onlardan yardım istemeye başladı. İşte “din” bu noktada ortaya çıkmıştır; insanın bittiği yerde, bir son çare ve sığınak olmuştur. Nihayetinde bir gerçeklik değeri ifade etmediği ve bir yanılsama olduğunun anlaşıldığı modern zamanlara gelindiğinde ise bilimsel düşünme aşamasına geçilmiştir. Frazer’a göre, “*Tek gerçekçi düşünce biçimi, bilimsel düşünce biçimidir!*” Diğer düşünme biçimlerinin ise düşünce hataları olmaktan başka epistemik bir değerleri yoktur. (Morris 2004: 165-172).

David Hume ise dinin primitif versiyonlarının çoktanrıcılık olarak başladığını, daha sonra gelişme göstererek tektanrıcılığa dönüştüğünü savlayanlardandır. O’na göre dinler, akıl kaynaklı değil, “*yaşamın doğal belirsizliklerinde, gelecek korkusundan*” fıskıran bir tür duygu patlamalarıdır. (Morris 2004: 228) Hayatı anlamlandırma, umut ve güven sağlama ve mutluluk arzusunu garantiye alma gibi işlevler dinin en temel fonksiyonudur. Oysa artık modern insanın böylesi sahte güvence ve tesellilere ihtiyacı yoktur. Acı da olsa kendi dışında bir gerçeklik olmadığı gerçeğiyle yüzleşmeyi ve hayallerin arkasına saklanmamayı öğrenmesi gerekmektedir. “*Din, insan yaşamının “düzensizlik sergileyen manzarası”nın üstesinden gelme aracıdır.*” (Morris 2004: 227-228) Ruh, cin, tanrı, melek, şeytan, büyü bunların hepsi henüz aklın olgunlaşmadığı zamanlara ait yanılsamalardır; ilkel insanın başvurduğu çocuksu ve büyülü araçlardır. “*Sıradan bir çoktanrıcı, ...evrenin her parçasını tanrılaştırır. Böyle birinin kurduğu dizgeye göre, ay, güneş, yıldızlar hep tanrılardır...*” (Hume 2016: 57) Fakat artık profan ve realist aklın hakim olduğu bilim çağında arkaik düşünce biçimleri gerilerde kalmıştır. Artık insandan ve pozitif akıldan öte bir güç aramak anlamsızdır. Eğer bir tanrı söz konusu olacak ise o ancak akıl olabilir. Aydınlanma bir nevi akılı tanrılaştırmıştır; artık tanrı logostur, din ise hümanizmdir.

2.2.3. Totemizm Teorisi

Hakkını vermek gerekirse Freud oldukça inovatif bir şekilde, kendi özümüzden yola çıkar; bebeğin gelişim tablosunu toplum ve insanlığın kültür tarihine de uygular. Bebeğin büyümesi nasıl aşamalı bir düzen üzere ise aslında toplumsal ve kültürel gelişim tablosu da aynı şekildedir; basitten gelişmişliğe doğru evrilerek ilerlemektedir. Düşüncenin arkaik olarak en alt basamağı olan ‘büyüsel dönem’den -bebeklik dönemi- kendine güvenli limanlar aradığı büyüme ve gelişme dönemi olan ‘din dönemi’ne -çocukluk dönemi- ve nihayetinde kendi aklını kullanmaya başladığı ‘bilim dönemi’ne -olgunluk dönemi- ulaşıncaya kadar geçerli olan bir gelişim tablosu söz konudur. (Freud 1999: 148-154) Bu gelişim tablosunu mukayeseli bir şekilde görselleştirmek mümkün olursa, teorinin orijinalitesi kendini daha iyi gösterecektir;

Çocuk ve Toplum açısından Gelişim Evreleri:

Bireysel/Biyolojik	Toplumsal/Kültürel
1) Narsizm (ÖZSEVİCİLİK) dönemi:	BÜYÜSEL DÖNEM
2) Anne-babaya BAĞLILIK dönemi:	DİNSEL DÖNEM
3) Olgunluk (NESNELLİK) dönemi:	BİLİMSEL DÖNEM

Freud’a göre, dini duygunun çekirdeğinde anne-babaya karşı duyulan korku ve suçluluk duygusu yatmaktadır. Din, suçluluk duygusunun bastırılmasından kaynaklanan bir toplumsal Ödip kompleksidir, büyümek için aşılması gereken zorunlu ve faydalı bir ara dönemdir. Doğal gelişim süreci ile aşamadığı zaman ise tedavi edilmesi zorunlu bir nevrozdur. (Freud 2014: 200-201) Dolayısıyla din, babanın ya da toplumun gücü karşısında duyulan korku, bastırılmış arzu ve ihtirasların bir yansıması ve bilinçaltının dışavurumudur. Özetle “*Freud, dinsel tutumun (hatta evrenle “bir olma” şeklindeki basit mistik hissiyatın) özde çocuksu çaresizlik hissinden kaynaklandığını öne sürer.*” (Morris 2004: 259-260) Hakeza sadece çocuksu bulmakla da kalmaz, “*aynı zamanda dinin tehlikeli olduğunu ileri sürer; öyle ki, din kötü insan kurumlarını kutsar; eleştirel düşünceyi yasaklayarak aklın yoksullaştırılmasına yol açar; ahlâki normları dinsel*

öğretilere bağlayarak ahlâkı oldukça zayıf temeller üzerine yerleştirir.” Nihayetinde, “*insan mutluluğu, özgürlük ve gerçeğin din tarafından tehdit edildiği*”ni düşünmektedir. Kendisini de bu noktada, insanlığı karanlıklardan aydınlığa çıkaran öncülerden biri olarak görmektedir. (Morris 2004: 263)

Freud’un anne-babaya bağlılığın nedenini ödenmesi mümkün olmayan emeğe, benzeri olmayan sevgiye, eşsiz iyiliklere, tarifsiz fedakarlıklara ve büyüleyici yüceliklere değil de korku, suçluluk duygusu vb. anne-baba denince akla en son gelebilecek enderiyattan hususlara bağlaması birçok yönden sorunsaldır. “Freud’un panseksüelizmi”, başta kendi öğrencileri olmak üzere, birçok bilim adamı tarafından yanlışlanmıştır. (Morris 2004: 266) Tüm orijinalitesine rağmen teori bu noktada realiteden tamamen kopmaktadır. Oysa kişinin anne-babasına sevgi ve muhabbet duymasından daha doğal ve reel ne olabilir şu hayatta? Hakeza, anne-baba da dahil olmak üzere hayatımızı çepeçevre kuşatan sayısız güzelliklerin nedeni olduğu düşünülen güce karşı minnettarlık duyulmasından daha rasyonel ne olabilir? Aslında sanıldığığının aksine peygamberler hiç de idealist değildir, bilakis son derece realisttir. Çünkü realite etik ve teistiktir. Aksi halde, egosantrik bir etik üzerine ne düzen kurmak ne de düzen olmaksızın toplumsal yaşam sürdürmek mümkündür. (Hick 1963: 82) Böylesi bir deha için, kendi sübjektif tecrübesine aykırı olsa dahi, anne-baba olgusuna dair nesnel ve objektif realiteyi gözlemleyip çözümleyebilmesi hiç de zor olmasa gerektir. Değil elbette. Ancak ne yazık ki, bu defa da pozitivizm kilisesinin dogmaları özgür düşünceye imkân tanımamaktadır.

2.2.4. Yansıtma Teorisi

Feurbach’a göre din, insani yansıtmalardır. Tanrı saflaştırılmış, nesnelleştirilmiş ve idealize edilmiş insan doğasından başka bir şey değildir. Tüm uyumsuzluklardan arındırılmış bir öz bilinç idealidir. İnsanın neye ihtiyacı varsa, o nihai arzusu yani Tanrı’sı olur; “*Yaşam ne kadar boşsa Tanrı o kadar dolu ve zengindir.Yalnızca yoksul bir insanın zengin bir tanrısı vardır. Tanrı bir tek istek hissinden çıkar; insan neyin ihtiyacını duyuyorsa... o Tanrı’dır.*” (Morris 2004: 40-41)

Kendisini dışa vurma ve nesnelleştirme yoluyla tanınması, insan doğasının bir özelliğidir. Kutsal, aslında insanın vizyonu ve ufkudur. Bireyin ufku ne ise tanrısı odur! Xenophanes’in ünlü teşbihiyle ifade edecek olursak; eğer hayvanlar kendi tanrılarını resmedebilecek olsalardı mutlaka kendi suretlerinde; atlar at, öküzler ise öküz şeklinde çizerlerdi. (Şimşek 2015:70) Kanıksadığımız için pek fark edemesek de, aslında insanlar için de durum farklı değildir. Belki de tanrı insanları kendi suretinde değil, insanlar tanrıyı kendi suretlerinde yaratmıştır. Eğer kuşların dini olsaydı, tanrılarını kesinlikle kanatlı olurdu diyen Feurbach’a göre, din bizim düşümezdür, doğamızın bir aynasıdır. Din aslında arzularımız, özlemlerimiz ve korkularımızın dinleştirilmiş halinden başka bir şey değildir! Kendi iç dünyasındaki tahayyüllerini dış dünyada sanki varmış ve gerçekmiş gibi dışsallaştırma ve inanma yetisine sahip yegâne varlık insandır. (Woods & Grant 2018: 59).

Aslında her teorinin dine yönelik eleştirdiği hususlar, ilahi özden sapması muhtemel bir dini yorumun deşifresi olabilirliği bakımından kayda değerdir. Dekonstrüktif bir okumayla, tersinden eleştirel tavsiyeler ve çözüm önerileri olarak da değerlendirmek mümkündür. Şöyle ki, kutsanan gelenek önce statikleşip zamanla sorgulanamazlık zırhına bürününce, artık o aşamadan sonra özgürlüğün teminatı olması gereken kutsal, köleleştirici bir yapıya dönüşebilmektedir. Kur’an bu durumu “atalar dini” (Bakara, 2/170) olarak nitelendirmektedir ki, hayatın ve toplumun dinamik yapısına aykırılık arz etmektedir. Dolayısıyla topluma yön verecek büyük zekalara ayak bağı olmaktadır. Tekâmül ve ilerlemenin motivasyonu olması gereken kutsal değerler, gözle görünmeyen ama dokunanı yakan ateşten kafesler misali bir kutsal pranga olarak yaşam dinamiğine aykırılık arz etmeye başlamaktadır. İnsan psikolojisinin zaafından kaynaklanan, bir tür yüceltme oyunu olan bu yanılsama, aslında dinin de putlaştırma ve şirk olarak yadsıdığı, insani yorumların kutsanmasından; insani olanın kutsal özün aslını örtmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak krizden tek çıkış yolu, kutsal özü de insani algı seviyesine indirgemek olmamalıdır elbette. Çünkü bu da daha vahim bir hata olacaktır; bir üst kategoriye alt kategoriye eşitlemek suretiyle düşülen “kategori hatası” olacaktır. (Kalin 2020: 46) Aslında kutsal özü insani öze açınlayan ama indirgeyici olmayan,

arındırıcı ve eleştirel bir akılla, sürekli orijinal olanın safiyetini korumaya dönük bir koruyucu hekimlik faaliyeti, rasyonalitenin en temel fonksiyonlarından biri değil midir? Tıpkı bedenimizdeki herhangi bir organı hastalandı diye kesip atmadığımız gibi, sürekli tedavi ve hastalıklardan korunma yollarını aradığımız gibi.

2.2.5. Toplumun Duvara Yansıyan Silueti Olarak Tanrı

Durkheim’e göre, dini duygu aslında sosyal duygunun kutsanmasından ibarettir. Din, toplum ve tabiatın doğal bir sonucudur. Toplumsal hayat bizatihi dinîdir. Toplumun ötesinde ayrıca din diye bir gerçeklik söz konusu değildir. Var olan tüm kutsallık, toplumun ortak kurallarının ta kendisidir. Din, toplumsal kuralların içselleştirilmesini sağlamak amacıyla yapılan bir yüceltme ve kişiselleştirme faaliyetinin sonucu ortaya çıkan sosyolojik bir fenomendir. Tanrı, toplumun duvara yansıyan bir siluetidir. Toplum neyse tanrı odur ve hakeza tanrı ne ise toplum odur. Dinler arası farklar, aslında toplumlararası farklılardan başka bir şey değildir. Toplum bizde kalıcı şekilde gerçekleşen bir olgudur. Çünkü bir toplum, kutsal açlığın doyumunu için ruhlara aktarılması gereken ne varsa onu sunmak zorundadır. Bireyi topluma bağlayan bu sosyal duygu, dini duygunun esası ve kaynağıdır. O halde, din aslında, toplumun kendi bütünlük ve birlik bilincine varmasıdır. Dini ritüeller, toplumun bir araya gelerek yüce ideallerini kutsamasıdır. Gelecek nesiller için bir tür uygulamalı aktarım modelleridir. Okullarda rasyonel yolla verilen toplumsal ilkelerin, kutsal yoluyla coşku yüklü, sade ve somut simgeler şekline dönüştürülerek okul dışı kitlelere sunulmasıdır. Zira toplum dediğimiz yapı, oldukça dinamik ve kozmopolit bir yapıdır. Dolayısıyla toplumsal değerlerin okulda öğretilip bırakılması düşünülemez, bir paket program haline getirilerek, inanç cümleleri sadeliği ve dozajında sürekli hatırlatılması gerekmektedir. O halde, her toplumun mutlaka bir dini olması gerekir. Nitekim tarihte dinsiz bir topluma rastlanmamasının nedeni de budur. Her toplum mutlaka bir din yaratır, dahası yaratmak zorundadır. Dinsiz bir toplum var olamaz; birlik ve beraberliğini sürdüremez, ortak ideallerini muhafaza edemez. Çünkü din, toplumsal yaşamı düzenleyen toplumsal sözleşmenin ve ideallerin ete kemiğe bürünmüş, yazılı olmayan anayasasından başka bir

şey değildir. Toplumsal değerlerin bir projeksiyonu, toplumların vizyonu ve manifestosudur. Totemizm, yalnızca bir dinden ibaret görülemez. Aslında totemizm hem ilk din hem de ilk toplum modeli; ilk toplumsal sözleşme örneğidir. Animizm, natürizm gibi teorilerin hepsi bireyci temelde açıklamalar sunduğu için yetersizdir. Oysa açıkça görülmektedir ki, din sosyolojik bir yapı ve sosyokültürel bir kurumdur. Dinin kaynağı olarak toplumu görmesi nedeniyle Durkheim, söz konusu toplumsal realiteyi esas alan tek teori olması nedeniyle Totemizm teorisini benimsemiştir. (Morris 2004: 194-198) Schopenhauer da “din kalabalıkların metafiziğidir” ifadesiyle bu sava katılmaktadır. (Schopenhauer 2013: 16-17)

Sonuç olarak Durkheim’a göre, dinin aslında bir gerçeklik değeri yoktur, tamamen bir yanılsamadan ibarettir! Tarihsel konjonktürün determine ettiği, sosyal ve kültürel ihtiyaçlara bağlı olarak sürekli değişen bir tür kıvılcık elmadır, idealler demetidir. Ancak ne yazık ki, Durkheim tarafından din olarak baz alınan, argüman olarak sunulan dinî inançlar, örnek olarak seçilen ritüeller ve semboller hepsi Hıristiyanlık ve Yahudilik dinlerine aittir. Örneğin Hıristiyanlıktaki ekmek şarap ayini ile totem yeme ayini arasında gerçekten de fark bulunmamaktadır. Ancak bütün dinlerin aynı potada eritilmesi ne kadar nesnel ve bilimsel bir yaklaşımdır, realiteye ne kadar uygun düşmektedir? Oysa “din” değil, tarihsel “dinler” ve hatta dönemsel olarak farklı temsilleri söz konusudur. (Sharpe 1983: 78) Aslında Durkheim, peygamberlerin sürgünler, hicretler ve ölümler pahasına yürüttükleri mücadelelerini ve dinlerin varlık nedeni olan toplumsal muhalefet boyutunu tamamen ihmal ederek, kendi öznel tarihsel koşulları gereği, bir tür toplumsal asimilasyon nesnesine dönüşmüş belirli bir dinin belirli bir tarihsel kesitini genelleme yoluna giderek evrensel ilke haline getirmektedir. Bununla da kalmayıp canlı ve organik bir bütün olan tarih, toplum ve kültürü, Nietzsche perspektifiyle deşifre edecek olursak; bütün dinamikliği, akışkanlığı ve olumsuzluğuna rağmen oluş dünyasının senfonik bütünlüğüne ve müzikalitesine aykırı bir inorganik, statik ve mekanik bir hakikat anlayışı (Aydın 1984: 82-83) temelinde ideolojik bir indirgemeye tabi tutmaktadır.

2.2.6. Sosyal Evrim Karşısında “Yabancılaşma” Olarak Din

Marx’a göre din, sözde kozmik hakikat öğretileri içerisine kadim sosyal tabakalaşmayı kodlayarak, ezilen halkları kendi politik değerlerinin esaretinde tutmak için toplumu büyüleme ve uyuşturma aracıdır. Egemen sınıfın sahte otoritesi ve emperyalizmin meşrulaştırma aracıdır. Her zaman güçlünün (patron) yanında, zayıfın (işçi) karşısındadır. Üstelik zalimin karşısında mazlumun yanında retoriğiyle, kuzu postuna bürünmüş kurt taktiğiyle, kişiyi kendi özüne yabancılaştırıp kendi haklarına düşman kılarak yapmaktadır bunu. Sosyal sorunlara, hayali ve kandırmaca bir çözümdür. Haksızlıklarla yüzleşme ve mücadele yerine, bir tür kaçış, bir sığınaktır. Marx’ın ünlü ifadesiyle din, “*kalpsiz bir dünyanın kalbidir.*” Ancak sahte bir kalptir! Gerçekte ise “*halkların afyonudur.*” (Kurt 2012: 79) Katlanılamaz acı ve ıstırapların, çekilen çilelerin teselli ve telafisi için hayali bir öteki dünya ütopyası, sömürünün devamı için kurbanları teskin edecek etkili bir uyuşturucu ve “*tahakküm araçları*” demetidir. (Morris 2004: 514-519) Emeğinin karşılığını isteyen işçiye patronun vadeyi ölüm sonrasına yani sonsuza dek ötelemesidir. Hayali bir tanrıyı yanına alan patronun işçilerine sınırsızca karşılıksız cennet çeki yazabilmesi imkanındır. O halde, insanların hayali ve yanılsamaya dayalı mutluluğu demek olan dinin derhal ortadan kaldırılmasını istemek, aslında halkın gerçek mutluluğunu istemekten başka bir şey değildir. Filozofun görevi bireyi ve toplumu sadece bilgilendirmek değil, toplumu dönüştürmektir. Çünkü birey, toplumdaki bağımsız ve müstakil fenomen olamaz, “*toplumsal bir özdür*” nihayetinde. Marx’ın sadece din değil kapitalizmi de içine alacak şekilde genişlettiği alinasyon/yabancılaşma eleştirileri gerçekten kayda değerdir; “*Kapitalizm öncesi toplumların en belirgin özelliklerinden biri “dinsel yabancılaşma” iken kapitalizmde esas olan “iktisadi yabancılaşma”dır.*” Aslında her iki yabancılaşma formunun nedeni de aynıdır; insanın kendi el emeği ve göz nuru olan ürünlerin egemeni olması gerekirken esiri ve bağımlısı olma durumuna düşürülmesidir; “*Dinde, insan kendi kafasından yarattığı şeyin (Tanrının) esiri olur; kapitalizmde ise, kendi eliyle yarattığı şeyin (metanın, sermayenin). Dinde, ideolojik fetişizm varken, kapitalizmde meta fetişizmi vardır.*” Dolayısıyla, fenomenler farklı olsa da

manipülasyon şekli aynıdır; “*Nasıl ki dinde insan, kendi beyninin ürünü olan şeylerin egemenliği altına girmişse, kapitalist üretimde de, insanoğlu, kendi elinin ürünü olan şeylerin hükmü altına girer.*” (Orkunoğlu 2014: 60)

Vahşi kapitalizmin en acımasız dönemlerinde, haklı olanın değil güçlü olanın yanında saf tutan Katolik kilisesine karşı haklı isyanı ile kanayan vicdanların temsilcisi olarak Marx, takdire şayan bir duyarlılık sergilemiştir. Sanayi Devrimi sürecindeki insanlık dışı işçi hakları ihlalleri ve siyahların köleleştirilmesi vb. süreçte Katolik kilisenin savunulması mümkün olmayan din dışı pratiklerini mutlaklaştırıp evrenselleştirerek, yaşanan yanlış temsilin bireysel ve tarihsel faturasını, söz konusu vahşet pratiklerini kesin bir dille lanetlediği için çarmıha gerilen Hz. İsa’ya ve kendisiyle aynı vicdani duruşu benimseyen diğer dünya dinlerine dahi kesmekte sakınca görmemesi, söz konusu vicdani duyarlılık ile bağdaşmayan bir tutum olsa gerektir.

2.3. Pozitivizm

Pozitivizmin kurucu babası kabul edilen Auguste Comte’e göre, pozitivizmin esası “ucu kapalı bir evrim” anlayışıdır; yani insanlığın düşünsel gelişimi teolojik aşama, metafizik aşama, üçüncü ve sonuncu evre olan pozitivist aşamadır. Artık daha ötesi yoktur. İnsanlığın gelişim çizgisi burada bitmektedir. (Taslaman 2016: 110) Artık deney ve gözlem konusu olmayan dini ve metafizik konular hakkında konuşamayız. Konuşsak da bunlar metafizik gevezelik ve zevzeklikten öteye geçmez. Metafizik ve dini düşüncenin rasyonelitenin hâkim olduğu modern dünyanın çağdaş sorunlarına karşı çözüm üretmediği görülmektedir. O halde fonksiyonlarını tamamlamış geleneksel bilgi unsurlarını günümüzde halen devam ettirmenin anlamı yoktur. Geleneksel dönemlerdeki kültürel açlığa ve sosyal adaletsizliğe bir şekilde çözüm üretmiş olabilirler. Ancak modern ekonomilere dönük cevap üretmesini beklemek beyhûdedir. Çağdaş sorunlara, teknolojik yaşam koşullarına, metropol hayatına ve sanal dünyaya dair bir cevapları ve söyleyecek sözleri yoktur. Artık klasik din ve mezhep tartışmaları merkezinde üretilmiş bilgi kırıntıları da modern insanın anlam arayışlarına cevap vermemektedir. Modern dünyanın sorunlarını domine etmek şöyle dursun cevap dahi

verememektedir. Russell’ın çarpıcı ifadesiyle özetleyecek olursak, modern insan artık bilim dururken yaşam olaylarını izah etmekte “tanrı teorisi”ne ihtiyaç duymamaktadır. (Russell 1996: 84-89)

Algısal ve deneysel olarak “doğrulanabilen” seküler bir dili, hayatın bütün alanlarını kapsayacak şekilde genişleten pozitivist paradigma, dini iddiaları olgusal olarak doğrulanması mümkün olmadığı için “doğrulanamayan” ve dolayısıyla rasyonelleştirilmesi mümkün olmayanlar kategorisine yerleştirerek elemiştir. Aslında kurtarıcı dinlerin mutlakiyetçi pratiklerinden ve dogmatik yaklaşımından insanlığı kurtarmak arzusuyla yanıp tutuşan pozitivism, kendisi de nihayetinde bir tür eskatolojiye; bir kurtuluş dinine dönüşmüş haldedir. Zira teolojik ve metafizik bilgiye nazaran daha üstün olduğunu düşündüğü bilimi kutsayıp mutlaklaştırmış ve kurtarıcı bir Mesih gibi pazarlamaktadır. Yegâne kurtuluş adresi olarak bilimi göstermekte ve adeta insanlığı bilim dinine tam bir imana ve mutlak bir itaate çağırmaktadır ve tıpkı dinler gibi bu tutumunda hiçbir sakınca da görmemektedir. (Gusdorf 2000: 17)

Pozitivizmin arka planında, aslında Batı aklının en büyük takıntısı olan somut düşkünlüğü yatmaktadır. Tanrı’yı dahi somuta indirgemeksizin idrak edemeyen (İkbal 2015: 78) bir düşünce formunun, insanı ete kemiğe ve bilgiyi de tamamen olgusal olanın bilgisine indirgemesinden daha doğal ne olabilir? Nitekim Paul Hazard’ın yukarıda da değinilen, çarpıcı metaforik deyişiyle, her şey mezura/cetvel ile ölçülebilmelidir. (Hazard 1973: 31) Pozitif bir usul ile ölçülmesi mümkün değilse rasyonel bir statüsü ya da bilgisel bir değeri düşünülemez. Doğa bilimleri ve teknoloji alanında yakalanan başarı nedeniyle insani ve sosyal bilimlere de aynı usul ve yöntemlerin uygulanması esas alınmıştır. Çoğunluk pozitivist camiaca itibar görmese de radikal versiyonlarınca insan sadece biyolojik bir canlı olarak hayvanlardan bir türdür; bir primat türü ya da pozitif mutasyona uğramış bir üst versiyonudur. İnsanı farklı görmenin elbette farklı sonuçları olacaktır ki, nitekim oldu ve bir ekonomi ve haz varlığına dönüşmüştür. Dünya matematikselleştirilerek parayla alınıp satılabilen arzu nesnelere dönüştürülünce ve ekonomi hayatın merkezi haline gelince, modern öznenin de ekonomik bedeli belirli homo economicus/ekonomik bir varlığa evrilmesi kaçınılmaz

olmuştur. Artık peri masalları peşinde koşmak zorunda kalmayacağı için özgür ve mutlu olması beklenen modern özne, bu defa da somut pragmalar ve hazlar peşinde özgürlüğünü kaybetmek tehlikesiyle yüz yüzedir. Ölçülebilir bir hayat ve determinist bir dünya da beklenen mutluluğu getirmemiştir. Arzu nesnelere fotokopiyle çoğaltıldığı plastik hayatlar, her mutluluğun kolayca ve hızla tüketilmesine neden olmuştur. Önceki can sıkıntıları gitmiş olsa da yerini yenilerinin alması hiç gecikmemiştir. Öyle ki, hayatta kalma endişesinin baskın olduğu survivor modu aşarak varoluş moduna geçen ve varoluş sancuları ile yüzleşen insan, eski halini de arar olabilmektedir. Bilim ise insanın cevapsız yaşayamadığı doğum öncesi ve ölüm sonrası metaempirik hayata dair, nerden gelip nereye gidiyoruz türü büyük sorularına karşın insanı tamamen yalnız bırakmakta, cevap vermektense dahi imtina etmektedir. Kendisiyle çelişkiye düşmediği sürece cevap veremeyeceği de açıktır. Zira kendisini gayelilik ya da teleolojik akıl yerine “doğal”, “olgusal” ve “gerçek” anlamında “pozitivite” ile sınırlamayı tercih eden Comte pozitivizminin temel karakteristiği (Özlem 2015: 50) 20. yüzyılın kaderini görüngü indirgemeciliği üzerinden okumaya ve domine etmeye çalışmıştır.

3. Neo-pozitivizm

Ancak çok geçmeden en sıkı pozitivistler dahi bu son derece muhafazakâr ve dogmatik pozitivist paradigmanın dar kalıplarına bağlı kalamamıştır. Ön kapıdan cesaret edemeseler de önce arka kapıyı hafifçe aralayarak mitolojinin girişine göz yummuşlardır. Zamanla dinler ve hatta daha uç mistik ve metafizik unsurlar dahi kimi arka kapıdan, kimi ön kapıdan içeri alınmaya başlanmıştır. Durumu en güzel örnekleyenlerden birisi, Robert E. Ornstein'dir; insan beyninin iki lobunun ayrı ayrı fonksiyonlarda uzmanlaşmış olmasına rağmen, birlikte ve uyumlu hareket etmedikçe, karışıkların birliği sağlanmadıkça sağlıklı çalışıyor sayılmadığı şeklindeki fizyolojik bulgudan (Ornstein 2003: 72) yola çıkarak, en az iki farklı bilinç ve rasyonalite türü bulunduğunu savlamaktadır. Birincisi analitik bilinç ki, rasyonel düşünen tarafımızdır, diğeri ise holistik bilinç; sezgisel düşünebilen tarafımızdır. “*Bilimsel yaklaşımın yöntem anlayışına*” ciddi eleştiriler yönelmektedir. Doğası gereği metodolojik yaklaşım ve

yöntemsel arındırmanın özden ciddi kayıplara neden olduğu gerçeğini, öncelikle açık yüreklilikle kabule davet etmektedir. Buğdayın saflaştırılması örneği üzerinden, genel olarak metodolojik yaklaşımı sorunsallaştırmaktadır; “*Rafine edilmiş buğday asıl buğdayın sahip olduğu besleyici değerinden, özünden çok şey kaybetmiştir. Psikolojide biz de özün (bilincin) büyük bir kısmını, yöntemin arındırılması işleminde dışlarız.*” Gözleri görmeyen uzmanların fiili incelemesi misali, her birinin tespiti hem doğru hem de yanlıştır. Aslında, toplanan bilgilerin her biri ayrı ayrı doğrudur ancak kısmen doğrudur. Fakat herkes sahip olduğu kısmi bilgiyi genelleştirdiği için yanlış bilgiye dönüştürmektedir. (Ornstein 2003: 25-26) İşte yöntemsel yaklaşım, bir şekilde zorunlu olarak, genellemecilik ve indirgemecilik yapmak suretiyle dinamik gerçekliği bir ana hapsederek tahrip etmektedir. Elde edebildiği ‘az gerçekliği’, ‘nihai gerçeklik’ olarak telakki etmekte ve ötekine de rasyonel şiddet yoluyla dayatmaktadır.

Sonuç olarak, “*bireysel, analitik bir bilinçten, sezgisel yanlarımızı eğiterek meydana getirilen bütüncül biçime sıçrama*” yoluyla “*aklın her iki alanının bir sentezini yaratabiliriz.*” Sonra bireysel benliğimizde sağladığımız bu bütünlüğü, farklı beyinlerden müteşekkil “genişletilmiş benlik” olan insanlık düzeyinde bütünlüğü yakalar ve “*hepimiz biriz*” bilincine ulaşırız, aynı gaye için varız, aynı amaç için çalışıyoruz bilincine ulaşabiliriz. (Ornstein 2003: 174-176) Yogacıların metabolizma etkinliklerini kontrol edip değiştirebildikleri ve hatta kalplerini dahi durdurabildiklerine dair raporlar yüzlerce yıldır Batı’nın elindedir. Bu verileri, yöntem dışı olması nedeniyle, görmezden gelme ya da yok sayma yobazlığından derhal kurtulmalıyız. Bilimsel yöntemin kutsadığı “*sıradan bilincin otomasyonu, yaşamı sürdürmek adına yaşantının zenginliklerini kaybettiğimiz bir değiş-tokuş*”tan öte bir şey olmadığı görülmüştür artık. Oysa Doğu kültüründeki yoga ustalarının psikolojik çalışmaları, Batılı bilim adamlarınca saplantılı bir şekilde benimsenen yöntemsel sınırlardan çok öte beden ve bilincimizi yönetme imkanları bulunduğunu açıkça ispatlamaktadır. (Ornstein 2003: 183) Kitabın mütercimlerinden olan Psikiyatr Dr. Erol Göka’nın, “*kelimenin tam anlamıyla pozitivisttir; somut ve ampirik kanıtları sever ve asla ilkelerinden vazgeçmez*” (Ornstein 2003: 10) şeklinde tanıttığı Ornstein’in Yeni Bir Psikoloji kitabının onuncu ve

son bölümünün başlığı dahi, “*Genişletilmiş İnsan Kavramı*” oldukça manidar değil midir? Zira bu aşamadan sonra artık pozitivizmin dine kapı araladığı saptaması dahi anlamsız ve yetersiz kalmaktadır. Çünkü, kimi aşırılıklar içerme potansiyeli nedeniyle dinin merkezi çoğunluğu tarafından dahi ihtiyatla yaklaşılan kimi uç tasavvufi yorumlara doğru “geniş” kapılar araladığı görülmektedir. Doğu ve Uzak Doğu kültürlerine iade-i itibar eyleyen Ornstein, bütün insanlığın dini tecrübe ve psikoloji deneyimlerini dikkate alan “*yeni bir sentez*” ve ‘bütün evreni insan bedeninin ayrılmaz bir parçası kabul eden’ “*yeni bir psikoloji paradigması*” önermektedir. (Ornstein 2003: 203) Böylesi devrimsel açılımların geleceği ne olabilir? Doğrusu her şeyi yeniden düşünme zamanı gelmiş olmalı!

Sonuç

Postmodern eleştiri döneminin aşılp post-truth ya da trans hümanizm dönemine girildiğinin tartışıldığı şu günlerde, söz konusu paradigmatik değişimlerin güle oynaya benimsendiğini düşünmek fazla safdillik olacaktır. Oysa “ilerleme mitosu” “tüketim mitosu” vulgarizasyonu ile sonuçlanmış, Nietzsche’nin saptamasıyla, hayatın temel dinamiği olan değişimi görmezden gelerek, varlığı betimleyebilmekten öte düzene de sokabileceğine iman eden “yüceltilmiş gerçek dışı bir yanılğı”; statik bir hakikat anlayışı nedeniyle, tekelci bilim anlayışı da nihayetinde isyan ettiği kilisenin akıbetine sürüklenmiştir. (Küçükalp 2017:123) Anlam dünyası elinden alınan insanın mahkum edildiği ruh fakirliği ve kimlik bunalımı, otomatik hesaplara bağlanan mekanik ve monoton bir yaşamı sürdürmenin motivasyonunu tüketmiştir. İzafiyet ve Kuantum teorisiyle birlikte, bütün bunlar materyalist pozitivist “paradigmanın iflasi”ni kaçınılmaz kılmıştır. Artık Batı bilimsel düşüncesini domine eden epistemik cemaatin temel motivasyonu olan indirgemeci-reductionist yaklaşım yerini bütüncül-holistik bir vizyona terk etmek zorunda kalmıştır. (Merdin 2013: 31) Böylesi bir arka plan ve özeleştirel bir sorgulama sonucu gerçekleşen geri adım, pozitivist rasyonalitenin bir zaafi olduğundan çok aslında gücü olarak da okunabilir. Zira tutarsızlığı artık açıkça ortaya konmuş bulunan din-bilim savaşını tetikleyen temel etken, mutlakiyetçi yorum

ve uzlaşmaz bir tutumla adeta kendisini özdeşleştirilen kilisenin dini yanlış temsilinden başkası değildir. Ne var ki, kilisenin ‘metafizik yabancılaşması’na karşın haklı bir isyan olarak yola çıkan bilimselci yaklaşım, tepkisel bir indirgemeci sapmayla materyalist kutba kayarak bir tür ‘karşı yabancılaşma’ sürecine sürüklenmiştir. Ancak gelinen noktada, kendini yenileme gücünü sergileyerek, kan tazelemek istemektedir. “Aklını kullanmaya cesaret et!” düsturuna dönüşü, kendi aleyhine de olsa, geç de olsa sergileyebilmektedir. Bu ise dinamik aklın ideolojik akılcılığa karşı zaferidir: tarihsel ve kültürel bir perspektifle sınırlılığını unutmamayı şiar edinen insanlık paradigmasını ihmal ya da ihlal eden; “insani” perspektifini “nihai” hakikat telakki eden dogmatik akılcılığın rasyonalist şiddet pratiklerine karşın eleştirel rasyonalitenin zaferidir.

Doğrusu insanı hayat karşısında en zayıf ve kırılgan kılan şey, anlam/gaye/hakikat yoksunluğu girdabına kapılmasıdır. Bireyin kolayca katlanması mümkün olmayan bir belirsizlik ve hiçlik duygusu, anlam ve değer yoksunluğudur. İnsanlık tarihi anlam/değer uğruna ölüme koşarak giden nice örnekler ile doludur. Anlamsızlığa düşüldüğünde ise olanca genişliğine rağmen koca evrenin daracık bir zindana dönüşüvermesini engelleyecek ikinci bir alternatif yoktur. Önce İstanbul Üniversitesi, akabinde ünlü Sorbonne Üniversitesi’nde olmak üzere, uzun yıllar felsefe tahsili yani filozof yönü pek bilinmeyen büyük şairimiz Necip Fazıl Kısakürek insanın bu trajedisini, büyüleyici bir sadelikle şöyle ifade etmektedir; “*Alemin küfre göre başı hiç sonu hiç / İki hiçlik arasında varlık olur mu ki hiç!*” Kitaplara sığmayacak bir hakikati, iki satırlık bir beyte sığdırabilen sembolik dilin çok çağrışımlı ve zengin rasyonalitesi, aslında aynı zamanda, çok boyutlu ve çok katmanlı insan bütünlüğünün indirgenemezliği ve tüketilemezliğinin en büyük delillerinden biridir. Anlam-değer şemalarımızı mündemiç hakikat modellerinin yüzyıllar içinde hızla eriyip eskidiği ve tüketildiği görünmekte olduğuna göre, insanın hayata tutunmasını mümkün kılan rasyonaliteyi sürekli güncel ve dinamik kılmak için eleştirel akıldan başka bir çare görünmemektedir. Zira ancak eleştirel akıl aklî kalabilmekte; dogmatikleştiğinde ise ister dini olsun ister seküler olsun, artık sönmüş bir ateşten farkı kalmamaktadır. Neo-pozitivist paradigmanın iki loblu/iki farklı bilinç açılımı; çifte rasyonalite ya da çifte

bilgi türünün ‘karşıtların birliği’ esasına dayalı çok boyutlu gerçeklik anlayışı, elbette ki çok daha renkli dünyalara kapılar aralayacaktır. Değerler dünyasından yoksun tek tipçi rasyonaliteyi esas alan bir bilim anlayışının dünyayı sürüklediği kültürel ve çevresel felaketler için de bir nefes olması muhtemeldir. Ayrıca dini rasyonalitenin kendine özgü gerçekliğinin yadsınamazlığının ortaya konmasıyla, nice entelektüel enerjileri heba eden çatışmalar son bulabilir, yeni sentezler ve yeni açılımlar mümkün olabilir. Bu sürecin kazanımlarından birisi de dinin insan için bir lüks değil, ihtiyaç olduğunun açıkça ortaya konulmuş olmasıdır. Tanrı öldürülünce(!) tanrısız kalmamadığı; aslı yadsındığında modern hurafeler ya da uyuşturucular ile ikamesi gerektiği ve ikamenin ise aslın yerini asla tutmadığı anlaşılmıştır. Nasıl yer çekimine karşı duyarsız kalmanın bir imkânı yoksa, aynı şekilde tanrısal içgüdünün grativitesine karşı durmanın imkânı olmadığı da görülmüştür.

Dini değerlere kapı aralanmış görünse de acaba öze dönük hakkaniyetli bir yöneliş midir, yoksa Heideggerce sorgulayacak olursak, “hesapçı rasyonalite”nin boğucu ve bunaltıcı vizyonuna, bir maneviyat protezi ikamesi arayışı mıdır? Materyalist paradigmanın iflası denecek özde bir değişim midir söz konusu olan, yoksa özde görünümlü sözde bir değişim midir? Samimiyet testi yapabilmeyenin bir yolu var elbette; tanrı yerine ne konulduğuna bakmak! Zira eğer tabiri caizse, sazın bam teli misali, dini düşüncenin de bam teli tanrı anlayışıdır. Neo-pozitivist dönemecin nirengi noktası da burasıdır aslında. İster toplum ister devlet densin, sonuç fark etmez, artık yeni tanrı bilimiyle, teknolojisiyle hatta son açılım ile eklemlenen yeni metafiziğiyle modern Devlet’tir. Nitekim Albert Camus ve Hegel’e göre modern devlet geleneksel devlet değildir artık, yeni işlevleriyle o bir “tanrı devlet”tir. Devlet toplumun yerine geçer ve tanrılaşır. Tanrı artık İsa’da değil, devlette tecessüm etmektedir. (Celilzade 2017: 44) Aynı şekilde Foucault’un tanrıya öykünen iktidar modeli olarak Panoptikon (her şeyi gören göz) kavramlaştırması ve Jung’un da modern dönemde devletin Tanrı’ya, devlete

itaatin tapınma ritüellerine dönüşmesi ve itaat etmeyenlerin şeytanlaştırılmasına dair nosyon ve analizleri bilinmektedir.¹

Kur'an'ın neden gerçek dinin yalnızca Allah'a has ve mahsus kılınması idealinden daha aşağısına rıza göstermediğini, bu bağlamda tekrar düşünmek gerekir. Tanrısal yetkileri modern devlete devredildikten sonra, din ve metafiziğe tanınan sınırların genişletilmesinde bir sakınca görmeyen yeni bir strateji midir yoksa gerçeklemede olan? Zira modern rasyonalitenin özü metafiziğe bir sınır çizme ve bu sınırlar dışında yetkisiz sayma paradigmasına dayanmaktadır aslında. Tüm dini ve metafizik rasyonalitelere kucak açan versiyonu ile “ilahî pozitivizm”(!) tüm klasik ve kadim değerleri kapsayana dek, kendini güncellemeye devam edecek görünmektedir. Umarız, yalnızca pragmatik pratiklerde kalmaz bu hakikat mayası ve varlığı indirgemeci ideolojik gözlüklerle değil hakikati üzere idraki esas alan yarınlara gebe kalır. Her parmak ucunda, her göz izindeki imzada kendini tescilleyen biriciklik yasası mucibince, aslında her hakikat özünde biricik ve tüketilemez bir farklılık taşımaktadır. Böylesi eşsiz renklilik ve zenginlik ontolojisi üzerine kurulu bir hayatı ve göz bebeği mesabesindeki insanı, ruhsal ve manevi katmanlarından soyutlayarak, kolunu kanadını kırarak, tek bir boyuta indirgemek suretiyle tüketmenin imkanı olmadığı açıktır. O halde, bilime düşen kendisini bilimselcilik ideolojisinin dar kalıplarına düşmekten kurtaracak olan çoğulcu rasyonalite ve eleştirel akılcılığı esas alarak, içine düşebileceği rasyonel tahakküm ve entelektüel şiddet pratiklerinden içtenlikle uzaklaşmaktır. Farkı yargılamayı değil anlamayı esas almalıdır. Eğer maksat anlamaksa, ötekine bir güle yaklaşır gibi yaklaşmalı, hakikati incitmemelidir! Zira “hakikate giden yollar akıl kadar şiir, mit [kıssalar, efsaneler] ve Tanrısal vahiy”lerden de geçmektedir. (Guthrie 2011:9) Batı özelinde dahi, dini rasyonalitenin Aristo ve Newton fizikleri ile yüzyıllar boyunca uzlaşma içinde yaşaması, söz konusu çatışmanın yapısal değil konjonktürel olduğunun

¹ Bkz. Gizem Özdil, “Foucault Bağlamında İktidarın Görünmezliği ve “Panoptikon” ile “İktidarın Gözü” Göstergeleri, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/138301>; Carl Gustav Jung, Kitle Zihniyetinin Dengeleyicisi Olarak -Devlet Denetimindeki- Din, <https://www.cafrande.org/kitle-zihniyetinin-dengeleyicisi-olarak-devlet-denetimindeki-din-carl-gustav-jung/?amp>; A. Yalçınkaya, (2012). “Tanrı: İktidar”, Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler, İstanbul: İletişim Yayınları; Carl Schmitt (2005). Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Yayınları.

apaçık kanıtıdır. İslam uygarlıkları tarihinde ise ilerleme ve medeniyet kurucu dinamiklerin neredeyse tamamı dini referanslıdır. Yeni bir gerçekliğin tezahürü ile değişen dinamiklerin kazananı aslında ne şudur ne budur ne pozitivizm ne de dindir, kazanan insanlıktır. Çünkü, bilimsiz dinin hurafelere boğulmaktan, dinsiz bilimin de insanı modern arzu nesnelere esiri kılmaktan kurtaramadığı bir kez daha görülmüştür. Hakeza asıl olan da budur; erdemlerin erdemi olan adaletin kazanmasıdır, adaletin yerini bulmasıdır. Zira erdemler arasında dahi olsa adalet sağlanamazsa kaos kaçınılmazdır. Eğer bir taraf kaybediyorsa, kazananın hangi taraf olduğunu bir önemi de yoktur; er ya da geç, her iki taraf da bu adaletsizlikten zarar görecektir.

KAYNAKÇA

- ALATLI, Alev (2019). *"Amerika the Beautiful" Fesüphanallah! Nasihatname I*, İstanbul: Turkuvaz Yayınları.
- ARISTOTELES (1996). *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- AYDIN, Hüseyin (1984). *Metafizikçi Olarak Nietzsche*, Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları.
- BAYKAN, Fehmi (1996). *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- CELİLZADE, Hayyam (2017). *"Devlet Teorisine İki Yaklaşım: Hegel ve Nurettin Topçu"*, Erişim Tarihi: 13.02.2020, (<https://www.dusuncemektebi.com/m/23715/devlet-teorisine-iki-yaklasim-hegel-ve-nurettintopcu>)
- ÇÜÇEN, A. Kadir (2012). *Felsefeye Giriş*, 7. basım, İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- FREUD, Sigmund (1999). *Dinin Kökenleri*, çev. Selçuk Budak, Ankara: Öteki Yayınevi.
- FREUD, Sigmund (2014). *Totem Ve Tabu*, çev. Hasan Can, Ankara: Tutku Yayınevi.
- GUSDORF, Georges (2000). *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yayınları.
- GUTHRIE, W.K.C. (2011). *Yunan Felsefe Tarihi*, çev. Ergun Akça, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- HAZARD, Paul (1973). *Batı Dünyasındaki Büyük Değişme*, çev. Erol Güngör, İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları.
- HEGEL, G. W. (2016). *Din Felsefesi Dersleri*, çev. D. N. Kadıoğlu, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- HENDRICKS, Scotty (2020). *"İnançsızlığın 5 Nedeni: Bertrand Russell Tanrı'ya Neden İnanmadı?"*, Erişim Tarihi: 06. 05.2020, (<https://medium.com/inancsizligin-5-nedeni-bertrand-russell-tanri'ya-neden-inanamadi?>)
- HUME, David (2016). *Din Üstüne*, 5. basım, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi.
- İKBAL, Muhammed (2015). *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- KALIN, İbrahim (2019). *Ben, Öteki ve Ötesi*, 20. basım, İstanbul: İnsan Yayınları.

- KALIN, İbrahim (2020). *Perde ve Mânâ*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- KANT, Immanuel (1963). "What is Enlightenment?", Ed. L. W. Beck, Kant: On History, pp. 154-161, New York: Macmillian Publishing Company.
- KANT, Immanuel (1984). *Seçilmiş Yazılar*, çev. N. Bozkurt, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
- KÖKTAŞ, Mümin (2017). "Aydınlanma, Hristiyanlık ve Deizm", Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 17/1, ss. 143-157, Eskişehir: Anadolu Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KURT, Abdurrahman (2012). *Din Sosyolojisi*, İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- KÜÇÜKALP, Kasım (2017). *Nietzsche ve Postmodernizm*, 2. basım, İstanbul: Kibele Yayınları.
- MERDİN, Sadettin (2013). *Tanrıyı Arayan Fizik*, İstanbul: Ozan Yayıncılık.
- METE, Ali (2014). "Avrupa'da Köklü İslam Algısı: Martin Luther Örneği", Erişim Tarihi: 13.10. 2019, (<https://perspektif.eu/2014/03/01/koklu-islam-algisi-martin-luther-ornegi>).
- MORRIS, Brian (2004). *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, çev. T. Atay, İstanbul: İmge Yay.
- ORKUNOĞLU, Yener (2014). "Marx ve Din", Erişim Tarihi: 14.02.2020, (<https://bilimvegelecek.com.tr/index.php/2014/12/01/marx-ve-din>).
- ORNSTEIN, Robert Evan (2003). *Yeni Bir Psikoloji*, 4. basım, çev. Erol Göka & Feray Işık, İstanbul: İnsan yayınları.
- ÖZLEM, Doğan. (2015). *Evrensellik Mitosu*. İstanbul: Notos Kitap.
- PADEN, William E. (2008). *Kutsalın Yorumu*, çev. Abdurrahman Kurt, İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- RUSSELL, Bertrand (1996). *Neden Hristiyan Değilim*, çev. Ender Gürol, İstanbul: İlke B. Yayım.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2013). *Din Üzerine*, 3 basım, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yay.
- SHARPE, Eric J. (1983). *Understanding of Religion*. London: Duckworth.
- ŞİMŞEK, Nurdane (2015) "Ksenophnes'in Tanrı Anlayışı", Felsefe Arkivi, 43. Sayı, 2015/II, ss. 65-81, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- TASLAMAN, Caner (2016). *Evrin Teorisi*, Felsefe ve Tanrı, 20. basım, İstanbul: İstanbul Yay.
- WOODS, Allen & GRANT, Ted. (2018). *Aklın İsyanı: Marksist Felsefe ve Modern Bilim*, çev. U. Demirsoy & Ö. Gemici, İstanbul: Yordam Kitap Yayınları.

Makale Geliş | Received: 29.07.2020
Makale Kabul | Accepted: 19.08.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2020
DOI: 10.20981/kaygi.790357

Adnan ESENYEL

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Düzce Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Düzce, TR
Düzce University, Faculty of Arts and Humanities, Department of Philosophy, Düzce, TR
ORCID: 0000-0001-8089-3459
adnanesenye@gmail.com

Felsefenin Özünden Felsefenin Felsefesine: Dilthey'da Bir Dünya Görüşü Öğretisi Olarak Felsefe

Öz

Bir metafizik olarak gelişen geleneksel felsefenin özçü ve evrenselci yapısının, insanın bilinçli ve amaçlı dünya tecrübesini anlama noktasında tümüyle işlevsiz kaldığını düşünen Alman filozof Wilhelm Dilthey, insanın tarihsel ve kültürel tekilliğini verecek olan bir anlama yöntemi geliştirmek ister. Dilthey bu sebeple her şeyden önce geleneksel metafiziğin çıkmazını göstermek durumundadır. Ona göre geleneksel felsefenin, evrensel bir hakikate ulaşma ideali, tarihselliğin üstesinden gelinemez önceliği sebebiyle hayata geçirilemez bir proje olarak ortaya çıkar. Dahası Dilthey geleneksel felsefenin yalnızca tarihsel ve kültürel bağlama ait olan bir Dünya Görüşü meydana getirdiği görüşündedir. Eğer metafizik bu şekilde, yaşamı yalnızca bir yönüyle sunabilen bir Dünya Görüşü olarak ortaya çıkıyorsa o halde metafizik yönelim, insanın araştırılmak ve anlaşılacak durumunda olan tekil bir kültürel yaşantısına dönüşmektedir. İşte bu yolla felsefe Dilthey'in kavrayışında bir metafelsefeye dönüşmektedir. Zira Dilthey geleneksel felsefeyi, incelenmesi gereken bir Dünya Görüşü olarak ileri sürerek aslında bir felsefenin felsefesini gerçekleştirmek ister. Bu çalışma Dilthey'in geleneksel felsefe eleştirisini değerlendirmeyi ve onun tarafından ortaya konulan bir metafelsefenin olanağını incelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dilthey, Felsefe, Dünya Görüşü, Felsefenin Felsefesi.

From the Essence of Philosophy to the Philosophy of Philosophy: Philosophy as a Worldview Theory in Dilthey

Abstract

German philosopher Wilhelm Dilthey, who thinks that the essentialist and universalist structure of traditional philosophy which was developed as a metaphysics is completely dysfunctional in understanding the conscious and purposeful world experience of man wants to develop a method of understanding that will give the historical and cultural singularity of human. For this reason, Dilthey must first of all demonstrate the impasse of traditional metaphysics. According to him, the ideal of traditional philosophy to reach a universal truth emerges as an unrealizable project due to the irrevocable priority of historicism. Moreover, Dilthey asserts that traditional philosophy constitutes a Worldview that belongs only to the historical and cultural context. If metaphysics emerges in this way as a Worldview that can present life with only one aspect, then the metaphysical orientation itself turns into a singular cultural lived-experience that has to be researched and understood. In this way, philosophy turns into a metaphilosophy in Dilthey's conception. For Dilthey is trying to achieve a philosophy of philosophy by putting forward traditional philosophy as a Worldview that needs to be studied. The present study aims to evaluate Dilthey's criticism of traditional philosophy and to examine the possibility of a metaphilosophy put forward by him.

Keywords: Dilthey, Philosophy, Worldview, Philosophy of Philosophy.

1. Giriş

Felsefenin özü ve neliği üzerine ortaya çıkan tartışmalar, daha Antik Yunan’daki başlangıcından beri felsefenin gündemini belirlemiştir. Zira her filozof şu ya da bu şekilde felsefenin ne olması gerektiğini mesele eden bir bilinçle iş görür ve esasen bu farkındalık, yalnızca felsefi etkinliğe özgü bir durum olarak “nelik” tartışmalarını beraberinde getirir. Felsefenin ne olduğunu belirlemek böylece *felsefe yapmaya* başlamadan önce her filozofun temel meselesi haline gelir. Fakat felsefe dışında hiçbir etkinlik tarzı, kendi yapılış şeklini bilince taşımak ve sorgulamak gibi bir misyona sahip değildir. Bu yüzden kendisine ilişkin sonu gelmek bilmeyen eleştirel bir refleksiyona girişmek belki de felsefenin en belirleyici özelliklerinden birisidir. Özellikle 19. yüzyılın ortalarından itibaren büyük felsefi sistemlerin artık kesin olarak geride kalmış bir tarihin parçası haline gelmesiyle beraber, felsefenin neliği üzerine ortaya çıkan tartışmalar daha da önem kazanmıştır. Dahası, doğa bilimlerinin neredeyse şaşmaz bir yöntemsel çerçeve içerisinde kendi alanına özgü nesnelere incelemesi ve evrenin işleyişini büyük bir başarı ile sunması karşısında; felsefenin değeri, görevi ve yöntemi üzerine bitip tükenmek bilmeyen tartışmalar günümüzde de hala sürmektedir.

Hermeneutik geleneğin bu tartışmada özel bir yeri vardır, zira felsefe, doğa bilimlerinin yöntemine ve nesnesine oldukça uzak olsa da, tin bilimlerinin anlama yöntemine ve araştırma sahasına çok daha yakın durmaktadır. Özellikle Wilhelm Dilthey’in tin ve insan bilimlerinin özerkliğini tesis etmek adına önerdiği *anlama yöntemi* esasen pek ala felsefenin üstlenebileceği bir yöntem olarak değerlendirilebilir. Çünkü Dilthey’in tasvir ettiği haliyle insan yaşantıları *açıklanamaz* ve fakat sadece tarihsel ve kültürel bağlamın sunduğu tekillik içerisinde *anlamladırılabilir* (1999: 38). Doğal nesne, bir takım sabit kategoriler ve evrensel kavramlar yoluyla açıklanabilir olsa da, kişinin yaşama tecrübeleri ya da yaşantıları ancak yaşama ayak uydurabilecek akışkanlığa sahip ilkeler aracılığıyla *anlaşılabilir*. Bu ilkeler de yalnızca tarihsel ve kültürel olabilir. Neticede insan yaşantılarının ortaya çıktığı tabir-i caizse habitat; tarih ve kültür dünyasıdır. Dolayısıyla Dilthey’in öngördüğü anlama yöntemi, insanın yaşam

ile sahip olduğu ilişkiyi ifşa etmek amacıyla evrensel ve değişmez kategoriler kullanmak yerine, insanın tarih içerisindeki tekil ve bireysel yaşantılarını anlamlandıracak tarihsel bir perspektif ile çalışır (Rockmore 2003: 488). Böylece insanın tekil tecrübeleri ancak o tarihsel ve kültürel bağlamın birer nesneleşmesi olarak anlam kazanır. Dolayısıyla felsefe, şimdiye kadar olduğu gibi evrensel olmak adına tarihe karşı değil, fakat tekil olana hakkını teslim edebilmek için tarihle birlikte çalışmalıdır. Bu yüzden felsefenin çıkış noktası; tümeli elde etme isteği değil fakat tekil olanı ve bizzat tekilliği anlama çabasıdır (Özlem 2012: 32). Böylece Dilthey felsefe için yeni bir yol çizmekte ve onu geleneksel olarak sahip olduğu anlamdan uzaklaştırmaktadır. Hegel sonrası dönemde felsefenin ihtiyaç duyduğu yeni başlangıç için Dilthey bu yüzden tin bilimlerine işaret etmektedir. Burada felsefe temel olarak yeni bir yöntem, yeni bir mekân ve içerik kazanmaktadır. Dilthey bir anlamda yeni ve özgün bir felsefe yapma tarzını gündeme getirerek ve böylece felsefi etkinliğe yeni bir yönelim kazandırarak (Özlem 2018: 48) onu doğa bilimlerinin karşısında bağımsız bir faaliyet olarak tesis edebileceğini düşünür.

Dilthey’in da söylediği gibi, yaşam ve gerçeklik asıl olarak tekillerden meydana gelmişse ve fakat şimdiye dek felsefe hep tümel kavramlarla çalışan bir dil ve mantık ile iş görmüşse, o halde felsefenin yeni başlangıcı bizden, tekili görünür kılacak bir dil ve yöntem talep etmektedir. Dahası, Dilthey’in aşmak istediği geleneksel felsefe bile aslında insanın geçklikle ya da yaşamla kurduğu tekil bir ilişkinin görünümünden ibaretse, o halde bu ilişkiyi anlamlandırmaya çalışan bir *metafelsefe* olarak Dilthey’in *anlamacı felsefesi* kaçınılmaz bir biçimde tarihsel ve kültürel bir yönelimle iş görmek durumundadır. Böylece Dilthey’da felsefe esasen bir *felsefenin felsefesine* dönüşür. Bu da felsefenin ister istemez tarihsel bir çalışma alanına evrilmesini içerir. Fakat felsefenin, evrensel olma iddiasını terk etmesi ve kendisini tarih ile kültür alanına teslim etmesi onu bir göreceliliğe sevk etmez mi? Dahası, evrensellik Dilthey tarafından neden felsefenin kamburu olarak görülmektedir? Diltheyci kavrayış ile ele alındığında felsefe sadece kendi işleyişinin tarihsel ve kültürel koşullarını inceleyen bir etkinlikten mi ibaret olacaktır? İşte mevcut çalışma bu soruların yanıtlanması ekseninde Dilthey’in

geleneksel felsefe eleştirisini ve genel olarak felsefeye vermek istediği yeni başlangıcı görünür kılmak ister.

2. Felsefenin Özünü Belirleme Çabası

Dilthey, felsefenin bir özünden bahsetmenin hiç de kolay olmadığını düşünür. Ona göre Yunanlıların icat ettiği bir sözcük olarak *philosophia*; tarih içerisinde farklı zamanlarda ve farklı mekânlarda birbiri ile neredeyse hiçbir ortaklığa sahip olmayan bir etkinlik türüne karşılık gelmiştir. Hatta her filozof bir anlamda kendi tanımladığı özel koşullarda bir felsefi icra gerçekleştirmiştir. Böylece Dilthey’a göre felsefe, bazen bilimlerin temelini tesis eden bir etkinlik, bazen bilimlerin sistematik bütünlüğünü meydana getiren bir öge olarak karşımıza çıkar. Birileri felsefeden sadece bir sistemi anlar, başkaları da onu sadece bilincin ya da içsel tecrübenin bir araştırması olarak değerlendirir. Son olarak o hayatın nasıl geçirileceğine ilişkin bir bilgelik olarak da görülebilir. Bu noktada Dilthey’a göre sorulması gereken şey; tüm bu farklı felsefe tanımlarını bir arada tutan ögenin ne olduğudur? Kısaca, bir şeye felsefe adını vermemize olanak tanıyan öz nerede bulunur (Dilthey 2008: 26)? Eğer bu sorulara uygun bir yanıt verilemezse o halde felsefenin bir özünden bahsetmek de mümkün olmaz. Bu durumda *bir felsefeden* değil fakat sadece çeşitli ve farklı kişisel *felsefelerden* bahsedilebilir. Son derecede değişik felsefi görüşleri birbirine bağlayan içsel bağ görünmez olduğunda, felsefe tarihi de bir anlamda “uydurma” bir tarih haline gelir. Dolayısıyla şu ya da bu şekilde, felsefenin özünde ne olduğuna ilişkin bir kavrayışımız bulunmalıdır.

Peki, felsefenin özünde ne olduğunu belirlemek için nasıl bir yol izlenebilir? Bu sorunun yanıtı için Dilthey bir kültür tarihçisi olarak; tarihsel ve toplumsal bağlama dönmemiz gerektiğini düşünür. Zira bir felsefi görüş her ne kadar tekil bireyin ağzından, kaleminden çıkıyormuş gibi görünse de aslında tarihte gerçek anlamda izole tekil bireylerden bahsetmek mümkün değildir. Her birey; bir aileye, karmaşık bir gruba, topluluğa, devlete, geleneğe kısaca bir kültüre aittir ve o kültürün bir nesneleşmesi ve bireyselleşmesi olarak var olur. Her kişi biricikliğin, eşsizliğin bir temsili olarak bulursa

da onun tüm psişik/zihinsel süreçleri, içinde bulunduğu kültürün dışavurumu olarak kendisi belli eder. Dolayısıyla felsefenin özü sorusu bu bağlamda esas olarak kültürel bir bağlama ve tarihsel bir değere sahiptir ve yalnızca bu şekilde gündeme gelebilir. O halde felsefelerden bahsederken bile onları, izole bir takım bireylerin söylemleri olarak değil fakat bir düşünürün de dâhil olduğu kültürün ürünleri olarak değerlendirmek durumundayız. Böylece Dilthey için felsefe yalnızca kültür dünyasının, yaşama ilişkin bir değerlendirmesi olarak anlam kazanır. Fakat ilginç bir şekilde bu durum, bizzat felsefenin kendisi tarafından genel olarak kabul görmez. Kültürel ve tarihsel bir ürün olarak ortaya çıksa da felsefe, kendi işleyişi gereği bu duruma direnir. Zira bizatihi “öz” kavramı; evrensel, değişmez, mutlak, tarih üstü bir hakikate gönderimde bulunur. Dolayısıyla “felsefenin özü nedir?” diye sorulduğunda, felsefe idesinin evrensel ve tüm zamanlar için geçerli olan yapısı gündeme gelir. Fakat eğer Dilthey’in da dediği gibi kültürsüz ve tarihsiz bir felsefe kavrayışından bahsetmek mümkün değilse, o halde felsefenin özünü soran soru daha en baştan temel bir yanlış anlamaya kurban gider. Öze ilişkin soru, tarihsel bağlamı göz ardı etmesi dolayısıyla esasen hatalı bir soru olarak gündeme gelir. Fakat tüm felsefe sorularının, Platon’dan beri kavramsal bir şekilde “nedir?” sorusu ile nesnesinin özüne ilişkin olduğu ortaya çıktığında, durum daha da ilginç bir hal almaya başlar. Felsefe; kendi tarihselliğini her seferinde göz ardı ederek, dahası bu tarihselliği aşmaya çalışarak, kendi varsayımlarını görmezden gelerek ve içinde bulunduğu kültürel bağlama yabancı kalarak bir evrenselliğe yönelmiş durumdadır ve belki de tam olarak bu durum onun “özünü” oluşturmaktadır. “Felsefenin özü”, ironik bir biçimde öz araştırmasının olanaksızlığını göz ardı eden bir öz araştırması olmasında bulunur. O halde öz sorusunun bulmak istediği tarzda, felsefenin bir özünden bahsedilemez ve soru bizler için burada olumsuz bir şekilde yanıt bulabilir.

Fakat diğer taraftan, felsefenin tarih üstü ve evrensel bir özü olmasa da, onun tarihsel ve kültürel bir “anlamı” vardır. İşte Dilthey tam da bu anlamı görünür kılabileceğimizi düşünür. Zira toplumsal ve kültürel anlamda yoğrulmuş bir faaliyet olarak felsefenin içsel tutarlılığı tarihsel bir bağlam içerisinde izlenebilir olmalıdır. Aksi

halde zaten bir felsefe tarihinden bahsetmiyor olurduk. Örneğin felsefe, bu bağlamda Yunanlılardan beri Batı uygarlığının/kültürünün temel bir parçası olarak işlev görmüştür ve ne kadar değişim gösterirse gösterebilir, Batı kültürünün belirleyici yapılarından birisi olarak bir devamlılığa ve tutarlılığa sahiptir. Dilthey bu yüzden ilk olarak felsefenin tarihsel gelişimini, farklı yönelimlerini takip etmeyi ve oradan yola çıkarak içsel tutarlılığa sahip bir kavrayışa ulaşmayı deneyebileceğimizi düşünür.

Fakat burada da tin bilimlerinde ve hermeneutik gelenekte sıkça karşılaşılan anlamamanın dairesel yapısı devreye girerek araştırmamızı tehlikeye düşürür. Her tarihsel ve toplumsal araştırma gibi, *felsefe üzerine* düşünmek de kendi içinde dairesel bir yapı meydana getirir. Bir başka deyişle tarihe bakarak neyin felsefe olduğunu belirlemek döngüsel bir sürece dönüşmektedir. Zira tarihsel olgulara bakarak bir değerlendirme yapmaya çalıştığımızda hangi olguların felsefi, hangilerinin felsefe dışında kaldığını belirleyebilmek için zaten peşinen felsefeye dair bir tanımımız olmalıdır. Felsefenin ne olduğu bilinmeden bu ayırım yapılamaz. Fakat bu tanıma ulaşmak için de yine tek tek olgulardan yola çıkmak durumundayız (Dilthey 2008: 30).

Bu durum, üstesinden gelinemez bir döngüsellik meydana getirirse de, araştırmayı tümünden olanaksız kılmaz. Zaten bir konu hakkında araştırma yürütebilmek için bu döngüsellik ihtiyacı duyarız. Zira Dilthey’in de söylediği gibi, yaşam ifadeleri bizim için tümünden yabancı bir şey olsaydı onlar hakkında bir yorumumuz ve açıklamamız olmazdı. Fakat onlarda yabancı hiçbir şey bulunmasaydı bu sefer de tüm yorumlar gereksiz hale gelirdi (Dilthey 1981: 278). Bu bağlamda bir yaşam ifadesi olarak felsefe de bize hem tanıdık hem de yabancı bir şey olarak ortaya çıkar ve kendisi tam da bu iki bölge arasında var olan bir etkinlik olarak bizden anlaşılmayı beklemektedir. Dilthey’a göre felsefenin, diğer insan başarılarından temel bir farkı vardır. Felsefe, sergilediği refleksiyonla kendi etkinliğini bilince taşıma olanağına sahiptir. Bir başka deyişle her filozof felsefenin özüne ilişkin bir farkındalığı bilince taşıyarak iş görür. Böylece tarih içerisinde çok sayıda farklı felsefe tanımı ile karşı karşıya kalırız. Buna rağmen esas önemli olan felsefenin, tarihsel süreçte ortaya çıkan tutarlı yapısına yön veren dönemsel

ilkeleri açığa çıkarmaktır. Felsefi tutuma güç veren yaşam biçimleri ve kültürel yönelimler belirginleştikçe felsefe idesi de anlam kazanmaya başlayacaktır.

Dilthey'a göre felsefe tarihinde filozofların farklı felsefi söylemlerinde tutarlılık sergileyen iki temel yönelim vardır. Bunlardan ilki felsefenin, bilince gelen tecrübeleri ayırım gözetmeksizin kullanması ve tek tek bilimlerden farklı olarak yaşamı/varoluşu bütünlüğünde anlamaya çalışmasıdır. Bu çabasına bağlı olarak felsefenin ikinci yönelimi, her seferinde *evrensel olarak geçerli* bir bilgi ortaya koymaktır (Dilthey 2008: 33). Zaten Dilthey'a göre felsefeyi dinden ve sanattan ayıran en önemli özellik, bu evrenselliğe ilişkin ortaya koymaya çalıştığı mantıksal tutarlılıktır (2008: 56). Burada tek tek bilimlerin; tecrübenin bir kısmına yönlediği yerde felsefe, yaşamın total deneyimini rasyonel bir şekilde anlamlandırmaya çalışır. İşte tam da buradan yola çıkıldığında Dilthey'a göre felsefenin çabasını belirleyen çok daha önemli bir *problem* kendisini belli eder ve eğer felsefenin, evrensel olmasa da tarihsel bir özünden bahsedilecekse bu problem kesinlikle onun gündemini belirlemektedir. Dilthey buna, dünyanın ve yaşamın bilmecesi adını vermektedir. (*Welt-und Lebensrätsel*) (2008: 34). O halde Dilthey'a göre felsefenin kaynağında, tümüyle varoluş bilmecisini çözme çabası yatmaktadır. Bu amaca yönelmemiş, yani bütünlüğünde yaşam fenomeninin anlamını ifşa etmeye yönelmemiş bir felsefi çabaya rastlanamaz. O halde felsefe tarihi içerisindeki tüm çeşitli görünümüne ve farklılıklarına rağmen felsefi sistemleri, düşünceleri ve söylemleri birbirine içsel olarak bağlayan husus varoluşun bilmecisini çözme çabasıdır. Her felsefi iddia bu bilmeceyi çözmek uğruna atılmış bir adımdır. Felsefenin evrensel olma ve nesnesinin özünü ortaya koyma isteğinin altında, o halde yaşamı bütününde kavrama ve dünyanın anlamını eksiksiz bir şekilde sunma çabası yatmaktadır.

Dilthey bu bağlamda felsefenin özü ve neliği meselesinin, dünyanın ve yaşamın bilmecesi problemi ile birlikte ele alınması gerektiğini söyleyecektir. İşte felsefe bu probleme yönelmekle tek tek bilimlerden ayrılır. Zira bilimler, bağlandıkları nesne ve yöntem yüzünden kendilerini bütünlükten kopartmak ve izole etmek durumunda kalmışlardır. Böylece hiçbir bilim dalı yaşamın total anlamına yönelik bir etkinlik

sergilemez. Fakat bilimlerden farklı olarak din ve sanat, felsefenin bu temel problemini üstlenir ve varoluş bilmecesini çözmeye çalışır. Felsefeyi dinden ve sanattan ayıran husus ise yukarıda değinmiş olduğumuz üzere felsefenin yaşam problemini mantıksal bir temellendirmeye evrensel bir şekilde çözmeye çalışıyor olmasıdır. Ancak aynı probleme bağlanmaları sebebiyle felsefe, sanat ve din birçok noktada kesişmektedir. Bu da son derece doğaldır zira kültürün vazgeçilmez unsurları olarak din ve sanat tıpkı felsefe gibi esas olarak yaşamın ve dünyanın anlamlandırılması ile ilgilenir. Bu üç etkinlik arasındaki kültürel etkileşim kaçınılmazdır ve her birisi bir şekilde diğerinin etkinlik alanına dâhil olur. İşte Dilthey tam da bu yüzden “felsefenin özü” sorusunu dönüştürerek ona tarihsel ve kültürel bir yönelim vermektedir.

Nesnesini bağlantılarından arındıran klasik bir öz sorgulaması yerine, nesnenin bağlam içerisinde sahip olduğu yeri göstermek isteyen Dilthey böylece aslında kültürel olana yönelmek durumunda kalır. Zira tüm anlamsal yönelimler (felsefe, sanat ve din) bir kültür dünyası içerisinde cereyan eder. Üstelik zaten kültürün ortaya çıkışı ilk başta insanın çevresine anlamsal bir bağlam ile bakması ile ilintilidir. Kültür, bu bakımdan salt doğal yaşamın ötesinde kurgulanan anlamsal bir perspektifi gündeme getirir ve din, sanat ile felsefe hep bu perspektifin farklı görünümüleri olarak var olur. Çevresini anlamlandırmak, o halde insanın ayırt edici bir özelliği olarak karşımıza çıkar. Nietzsche’nin deyişi ile insan, çevresine ölçü ve anlam veren bir varlığa karşılık gelir. Zerdüş’tün diliyle konuşacak olursak, insanın anlam yaratımı olmaksızın, varoluşun çekirdeği boş çıkar (Nietzsche, 1999a: 75; I, *Von tausend und Einem Ziele*). Fakat bu anlamlandırma Dilthey açısından hep tarihsel bir bağlam ve kültür içerisinde gerçekleşir.

3. Dünya Görüşü (*Weltanschauung*) Kavramı

Şimdi Dilthey için önemli olan husus, anlamlandırma ve yaşam bilmecesinin çözümü uğruna ortaya çıkan farklı etkinlikler arasında nasıl bir ilişki olduğunu göstermektir. Neticede felsefe bir faaliyet olarak, ancak içinde bulunduğu kültürel bağlamın, tecrübe edilen son derece karmaşık ilişkileri olarak bilince taşındığında kendisini belli edecektir. Bu tecrübe kendisi Dilthey’da *Dünya Görüşü*

(*Weltanschauung*) olarak duyurur ve insanın *yaşam ile dünyanın bilmecesi* karşısında ürettiği *geçici* bir çözüme karşılık gelir. Bu yüzden Dünya Görüşünün ne anlama geldiği ortaya konularak onun felsefi, sanatsal ve dini yönelimde nasıl şekillendiği görünür kılınmalıdır.

Dilthey için bir *Dünya Görüşü* esasen yaşamın ve dünyanın bilmecelerini çözmek için sanatçı, din adamı ya da filozof tarafından ileri sürülmüş bütünlüklü bir perspektiftir. Öyle ki bu bütün içerisinde yaşamın kendisi bir anlam ve amaç kazanır ve bu Dünya Görüşüne bağlanan bireyler de aynı amaçtan ve anlamdan pay alırlar. Dahası, söz konusu Dünya Görüşüne bağlanan bireylerin de artık bütün yaşam tecrübesi, ilgili Dünya Görüşü tarafından belirlenir. Ancak, bu durumu bir olumsuzluk olarak görmek mümkün değildir. Zira kişi yalnızca bir Dünya Görüşü, yani *Weltanschauung* bağlamında bir yaşam idealine sahip olabilir (Dilthey 2008: 74). Dolayısıyla Dünya Görüşleri; kişiler ve toplumlar için hayati bir öneme sahiptir. Zira yaşam ve dünya yalnızca bir Dünya Görüşü aracılığıyla anlamlı bir öge olarak kişiye sunulabilir. Burada Dünya Görüşleri bir bakıma kişi için ve doğal olarak da toplumun kendisi için, yaşama ve dünyaya açılan pencereler olarak değerlendirilebilir. Öyle ki yaşam ancak onlar aracılığıyla bir anlam ve yönelim kazanır. İşte insanın yaşama şeklini ve sahip olduğu değerleri belirleyen kültür, esasen bu pencerelere sahip olmakla alakalı bir durumdur. Dahası kültürel birer güç olarak felsefenin, sanatın ve dinin hem karşılıklı olarak sahip oldukları bağlantısallık hem de her birinin özgünlüğü onların birer Dünya Görüşü sunmaları ile yakından ilgilidir. Ancak her biri kendi önceliği ve özgünlüğü üzerinde ısrar ederken ve ortaya koyduğu Dünya Görüşünün sadece varoluşa açılan *bir* pencere değil de, adeta mutlak ve tarih üstü olan *tanrısal bir bakış* sunduğunu ileri sürerken, içinde buldukları tarihsel ve kültürel bağlamı gözden yitirir.

4. Dini ve Sanatsal Tecrübenin Doğurduğu Dünya Görüşleri

Felsefenin kültürel yapısına vurgu yapan Dilthey, dini ve sanatsal tecrübenin bir analizine girişir, zira onlar da daha önce söylendiği üzere felsefenin temel meselesi olan varoluş bilmecesine yönelerek kültürel birer güç haline gelmişlerdir. Şimdi Dilthey’a

göre bir Dünya Görüşünü dini yapan husus, özel bir yaşantıyı gerektirir. Bir yaşantıyı dini kılan karakteristik öge, *görülemeden (die Unsichtbare)* ile sahip olunan ilişki ve iletişimidir (Dilthey 2008: 77). Gerçekten de Dilthey’a göre din, özel bir yaşam tecrübesi olarak, görülemeden bir obje ile girilen ilişkiye ve iletişime eşlik eden bir refleksiyon tarzıdır. Dahası bu refleksiyon asli olarak yaşamın değerine, amacına ve şeylerin anlamına ilişkindir. Görülemeden ile kurulan bağın doğurduğu bu düşünüm, böylece bu tecrübeyi, kutsal bir şeye ve çok daha önemlisi bir Dünya Görüşüne dönüştürür. Bu dini tecrübe sonucunda, görülemedenin kendisi artık tüm eylemlerin, değerlerin belirleyicisi haline gelir. İşte dini Dünya Görüşünün ayırt edici yapısını belirleyen husus tam olarak budur. Varoluş bilmecesinin olası bir çözümü olarak dini Dünya Görüşünde böylece “görülemeden obje” artık anlamın ve değerlerin yegâne kaynağıdır. Burada felsefeyi bir Dünya Görüşü olarak ilgilendiren şey; dini görüşün, dünyaya teleolojik perspektifi getirmesidir ki, bu teleolojik bakış açısı Dilthey’a göre kısa süre içerisinde felsefe tarafından üstlenilmiştir (2008: 82). Bu durumu felsefenin Antik Yunandaki kuruluşunda rahatlıkla takip edebiliriz. Bir başka deyişle, dünyanın kutsal bir düzene sahip olduğu ve bir amacı yerine getirdiği fikri felsefenin temel öğretilerinde kendisine yer bulmuştur. Fakat din her seferinde kendisini, görülemedenin içsel ve öznel tecrübesine bağlayarak varoluş bilmecesini çözmeye yönelirken; felsefe daha dengeli bir zihinsel tutum içerisinde mantıksal temellendirme yoluyla nesnel olan bir Dünya Görüşüne ulaşmaya gayret eder. Din, öznel olanı ve böylece aslında aktarılamaz olanı temele alarak iş gördüğünden felsefenin çabasına yükselemez. Oysa esas olarak dini Dünya Görüşü her seferinde felsefi olmaya çalışır (Dilthey 2008: 87). Yani felsefenin temellendirici evrenselliğine ulaşmaya gayret eder, fakat doğası gereği hep öznel bir tecrübeye dayandığından bunu başarabilmesi mümkün değildir.

Sanatsal Dünya Görüşü söz konusu olduğunda ise Dilthey sanatlar arasında özellikle şiire ayrıcalıklı bir konum tanır. Zira şiir ona göre serbest bir şekilde tüm bir gerçeklik alanını ve fikirler dünyasını konu edinerek bir Dünya Görüşü olmaya en müsait sanat dalıdır. Dahası Dilthey’a göre şiir, yaşamı anlamak için temel bir araç ve şair de yaşamın anlamını açığa çıkarmak isteyen bir kâhindir (2008: 91). Her şiir,

yaşama ilişkin temel bir tecrübeyi öyle bir şekilde dile getirir ki onu adeta trajik bir yaşantıya dönüştürür. Bireysel yaşantının anlamını yüksek bir düzeye çıkaran şair böylece bu yaşantıda yaşamın anlamına ait derin bir refleksiyona ulaşır. Hatta onu toplum için bir Dünya Görüşü haline getirecek bir düzeye bile çıkarabilir. Özellikle efsaneler, mitler ve folklor bu anlamda yaşamın anlamına ve varoluşun bilmecesine ilişkin derin merakı giderecek bir işleve dönüşebilir. Bir Dünya Görüşü olarak sanatsal yönelim temelde felsefi olandan ayrılrsa da ve kavramsallaştırmanın olanaksız olduğu tecrübelerle iş görse de, felsefi çabaya çok katkı sunmuştur. Sanatsal perspektif hem Antik Yunan’da hem de Rönesans’ta felsefenin yeni başlangıcı için itici bir kuvvet olmuş hem de tümüyle kişisel ilgiden, faydadan bağımsık olan bir dünya yönelimini ve tavrını felsefeye kazandırmıştır (Dilthey 2008: 96). Fakat neticede sanatsal Dünya Görüşü yaşamın özüne yönelik bir tecrübe sunsa da her şeyi olduğu gibi bırakır, oysa felsefenin yükseldiği Dünya Görüşü yaşamın ve tecrübenin dönüştürülmesi ve bir anlamda rehabilite edilmesi ile ilgilidir.

5. Bir Dünya Görüşü (*Weltanschauung*) Olarak Felsefe

Filozofun, varoluşun bilmecesini çözmeye yönelik girişimi Dilthey için çok karakteristik bir biçimde gerçekleşir. Burada filozof, onu sınırlayan zamansal ve tarihsel durumdan bağımsız ve izole bir biçimde, yaşamın kuralına uygun olan bir düşünümeye, algıya ve davranışa yönelir (Dilthey 2008: 66). Dilthey açısından filozof, söz konusu edilen bu edimlere ilişkin evrensel bir temellendirmeye sahip olana ve tüm yaşantılarını içsel olarak bir arada tutan genel-geçer ilkeye ulaşana kadar uğraşmaya devam edecektir. Daha azı ile yetinmeyi ve kültürel zenginliğin sağladığı sonsuz olanaktan yalnızca birisini gerçekleştirerek dünyaya ve yaşama yönelik tek bir pencere açtığını kabul etmeyi aklından bile geçirmeyen filozof, yekpare bir sistemin hayaline kapılarak bir Dünya Görüşüne ulaşır. Fakat Dilthey’in da söylediği gibi filozofun bu yolla ulaştığı Dünya Görüşü, gerçekliğe ilişkin ortaya çıkan yalnızca *bir* yorumdan ibarettir, daha fazlası değil (2008: 74). Oysa varoluşun bilmecesine yönelik, kültürün zenginliğinden

hareketle çok sayıda farklı ve aynı geçerlilik düzeyine sahip Dünya Görüşü ileri sürülebilir.

Dilthey için felsefe bu bakımdan kültürel bir sistem olarak tanımlanabilir. Zira felsefenin gerçekliğe ilişkin bir yorum sunmasını sağlayan bizatihi içinde bulunduğu kültürel yapıdır. Bu yüzden tekil birey fikri, yani kültürden ve tarihten izole edilmiş bir birey fikri tümüyle bir soyutlama olup aslında bir olgusalığa ve gerçekliğe sahip değildir. Kan bağları, kamusal yaşam, birlikte ve rekabet içerisinde çalışmak, ortak amaçların kovalanması neticesinde ortaya çıkan çeşitli ilişki biçimleri sayesinde insan hep bir toplumun parçası haline gelir. İşte tarihsel bireylerin sergilediği ortak amaçlar; benzer kültürel yapıları ve sistemleri gündeme getirir (Dilthey 2008: 70). Bu kültürel düzenlilikler, bireyler üzerinden tarihsel bir evrim geçirir. Felsefe böylece bazı özel bireylerin bu kültürel düzenlilikleri üstlendiği bir Dünya Görüşü haline gelir. Öyle ki, gelenekten geleneğe taşınan ve yaşam bilmecesini çözmeye yönelik ileri sürülen kavramlar her filozof ile birlikte farklı bir tecrübeyle yeniden ele alınarak, geleneğe geri verilir. Böylece felsefenin, varoluş bilmecesini çözmek uğruna ortaya koyduğu kavramlar evrimleşir. Kavramlar bazen sahip oldukları anlamları ve bağlamı kaybeder, bazen de bir kavram farklı bir kültürel bağlam içerisinde yeni anlamlar kazanır. Kısaca her tarihsel dönem, kavramı değiştiren ve dönüştüren belirleyici bir öge haline gelir. Dolayısıyla Dilthey için bir kavram; hiçbir zaman ölü, sabit ve değişmez bir felsefi unsur meydana getirmez. Felsefenin kavramları, tarihsel tecrübelerle bağlı olarak evrilir ve çağın ihtiyaçları doğrultusunda yeni içerikler kazanır. Dolayısıyla her kavram aslında yaşayan ve değişen bir öge olarak ele alınmalıdır.

Felsefenin, sanat ve din ile birlikte kültür dünyası için son derece önemli bir görevi olduğunu düşünen Dilthey, filozofun da kültürel bir görevi yerine getirdiğini iddia eder (2008: 74). Toplumların tarihsel olarak yaşamla kurdukları bağlantı sürekli değişen tarzlar aldığından, filozof yeni duruma uygun olan bir *Dünya Görüşü* sunmalıdır. Problem, her defasında “varoluş bilmecesini çözmek” olmasına rağmen, her dönemde bu problem farklı bir şekilde tecrübeye sunulduğundan filozof bu tecrübeye karşılık gelecek bir değerlendirmeye ulaşmalıdır. Geçmişte yaşamın total anlamına

yönelik sunulan bir kavramı alıp, onu kendi zamanın koşullarına taşıyan filozof, böylece aynı anda hem tarihsel hem güncel kalmayı başarabilir. Örneğin, varoluşun değeri söz konusu olduğunda *özgürlük* temel bir kavram olarak karşımıza çıkar ve fakat bu kavramın Antik Yunan’da sahip olduğu anlam, bugün yaşadığımız bilimsel-teknolojik çağda sahip olduğu anlamdan oldukça farklıdır. Zira özgürlük kavramına şekil veren bağlam, yani içinde bulunduğumuz kültür ve yaşamı algılayış tarzımız dönüşmüş haldedir. Artık yapay zekânın insanın yerini almaya hazırlandığı bir çağda yaşayan kişi için özgürlük sözcüğü, kölelik kültürünün hüküm sürdüğü bir şehir-devlette ikamet eden Antik Yunan vatandaşının anladığından çok farklı bir anlama sahiptir. İşte filozofun dehası; gelenek ve kültür vasıtasıyla ona ulaşmış olan kavramı, *güncel* bir şekilde bilince taşıyarak çağdaş yaşantının sahip olduğu varoluş problemine yönelik bir çözüm denemesi olarak sunmasında yatmaktadır. Bir Dünya Görüşü düzeyine ulaşmakla filozof böylece bir bakıma toplumsal yapıyı etkileme ve belirleme gücüne sahip olabilir. Bu noktada Dilthey, Kant felsefesinde var olan özgürlük idealinin, kendi döneminde ve sonrasında Alman entelektüel hayatında sahip olduğu etkiyi örnek olarak gösterir (2008: 74). Bu ideal bütün bir geleneğin yaşama şeklini belirlemiş olmalıdır. Zira Kant özgürlük kavramını kendi döneminde tam da ihtiyaç duyulan şekilde, yani yükselen Aydınlanma bilimciliğinin doğurduğu determinizm tehlikesini göğüsleyebilecek tarzda formüle etmiştir. Özgürlüğü; bilimin ve bilginin tekelinden kurtaran Kant, onu yalnızca ahlakın vazgeçilmez bir temeli olarak ileri sürmekle bilim ile ahlak arasında ortaya çıkabilecek temel bir çatışmanın önüne geçebilmiştir.

6. Bir Metafizik Olarak Dünya Görüşünün Olanığı

Daha önce söylendiği üzere din temelli olan Dünya Görüşü, mantıksal olarak temellendirilmiş bir evrenselliğe ulaşma çabası içerisinde esasen bir felsefe olmaya çalışır ancak bunu, işleyişi gereği bir türlü gerçekleştiremez. Bir Dünya Görüşü olarak felsefenin tarih içerisindeki amacı da buna uygun olarak bir metafizik olabilmektir. Zira geleneksel felsefe en nihayetinde, tüm yaşamsal tecrübeleri evrensel bir şekilde birbirine bağlayacak olan ilkeyi keşfetme amacıdadır. Eğer felsefenin Dünya Görüşü;

kavramsal olarak idrak edilirse, genel-geçer ilkeler üzerine kurulursa ve böylece evrensel bir statüye yükselirse metafizik adını alır (Dilthey 2008: 99). Bir başka deyişle bütün bir yaşamın çokluğu, zenginliği ve anlamsallığı tek bir kaynaktan çıkarsanabilirse işte o zaman Dünya Görüşü bir metafizik haline gelebilir.

Dilthey’a göre metafizik, evrensel bir iddia olarak ortaya çıksa da çok sayıda değişik biçim altında icra edilmiş ve tarih içerisinde çeşitli konumlar işgal etmiştir. Temellendirmeyi sağlayacak ögenin ne olacağı konusunda bir türlü fikir birliğine varamayan metafizikçiler, yaşam ve dünyanın bilmecesini çözecek ilkenin ne olması gerektiği ile ilgili bir türlü anlaşamazlar. Şimdi Dilthey’a göre metafizikçinin temel varsayımı ve iddiası şudur: Yaşamın içerisinde, kesin ve şüpheden bağışık olan bir çıkış noktası vardır. Tüm metafizik Dilthey’a göre böylesi bir noktanın varsayımı ile iş görmüş ve gelişmiştir. Eğer örneğin Aristoteles, Spinoza, Hegel ve Schopenhauer’ın iddia ettiği gibi varoluşun bütün gizemini ve bilmecesini çözecek böylesi bir nokta varsa, o halde metafizik gerçekten de din, sanat ve bilimin üzerine yükselebilecek evrensel bir kavrayış sunabilir (Dilthey 2008: 103). Fakat tarihsel bir inceleme, yaşam bilmecesini tümüyle çözecek olan böylesi tek bir kaynağın veya çıkış noktasının hiçbir metafizikçi tarafından esas olarak elde edilemediğini gösterir.

Dilthey açısından böylesi bir metafiziğin yetersizliği Hume ve Kant gibi filozoflar tarafından zaten gösterilmiştir. Fakat burada metafiziğin olanaksızlığı sadece deneyimi ve yaşamın kendisini aşan bir bilgi türü ileri sürmesinde yatmaz. Dilthey’a göre metafiziksel yönelim çok daha temel bir gerçeğe kendisini tümüyle kapatmıştır. Şimdi örneğin gerçekliğe ilişkin nedensel bir kavrayış, değer hissedilmesi, anlam, iradi davranışın kendisi gibi yaşam tecrübeleri esasen aklın/bilincin yapısında birleşmiştir ve yalnızca bilincimizin yönelimleri olarak var olur. Bir başka deyişle yaşamsal momentler hep bir nesnenin tecrübesine yönelmiştir. Zaten kişi bu bilinç durumları arasındaki ilişkiyi, ancak böylesi bir yönelim içeren yaşantı/tecrübe anında fark eder. Yani onlar ancak bir yaşam deneyimi olarak ortaya çıkar.

Metafiziğin yapmaya çalıştığı gibi, bu tekil yaşantıların arkasına, üstüne ya da altına bir geçiş olanaklı değildir. Zira bu yaşantının kendisi zaten kişinin algılamasını,

düşünmesini ve konuşmasını sağlayan perspektifi tesis etmektedir. Hep bu deneyime bağlanmak durumunda olan özne o halde hep bir yaşantı içerisinde konuşmak ve idrak etmek durumundadır. Dolayısıyla özne, kavramak istediği bu total bilinç durumlarını hep tek taraflı olmak zorunda kalan bir yaşantı içerisinde deneyimlemektedir. Bütüne gitme isteği, hep yaşantının bağlamı tarafından engellenir ve böylece sahip olunabilecek bakış hep yönelimli, perspektifli ve taraflı kalmak durumundadır. O halde Dilthey’a göre özne, bu bilinç yönelimlerinin ardına gitme olanağına sahip değildir. Kısaca yaşamın totalitesini oluşturan bu bilinç durumlarına ilişkin kuş bakışı bir gözlem gerçekleştirilemez. Yaşantının kendisi, mesafe alınabilen bir şey olmadığından, yaşamın kendisini de kavramlar aracılığıyla karşımızda duran bir nesne haline getirilemez. Birey ona adeta raptedilmiş halde var olur ve bu yüzden hep yaşantının içerisinde konuşmak durumunda kalır.

Yaşamın bütünlüğü olarak bilmeyi, değeri, anlamı, amaçlı iradi tutumları temellendirecek nihai bir ilke, ya da onları indirgeyebileceğimiz son bir kategori bulunmaz (Dilthey 2008: 103-104). Yaşamın kendisi hep verili bir şey olarak daima kendisinden yola çıkmak durumunda olduğumuz kaynaktır. Yaşam böylece, sonsuz bir çeşitlilik sergileyen ama tutarlı olan bir tecrübe ağı olarak kendisini duyurur. Dolayısıyla Dilthey’a göre kişi hep kendi *dar* yaşamsal perspektiften hareketle düşünmek, eylemek ve bilmek durumundadır (Özlem 2012: 23). Yaşam ile sahip olduğu ilişkide kişi, hep kendi tarafından hareketle konuşmak ve düşünmek zorundadır. Nietzsche’nin de vurguladığı gibi kişi, yaşamın değeri hakkında hep taraf olmak zorundadır (Nietzsche, 1999b: *Das Problem des Sokrates* 2). Yaşam ile sahip olduğu ilişkide hep kendi tarafını bilmek durumunda kalan özne, ilişkinin öteki tarafına erişecek durumda olmadığı için, bir bütün olarak yaşamın karmaşık yapısını dışarıdan görüp onu nesneleştirecek bir pozisyon elde edemez.

Bu yüzden Bir Dünya Görüşü olarak metafizik Dilthey açısından bir imkânsızlığı ortaya koyar. Zira yaşamın bilmecesini çözme çabası içerisinde metafizik, ya yaşantının çok sayıdaki kategorisini adeta yapay bir şekilde bir araya getirmek, ya da onun tüm öğelerini analiz yoluyla birbirinden koparak parçalamak durumunda kalır. Her iki

durumda da *yaşamın özgün yapısı* bozulmakta ve böylece yaşam adeta yabancı olduğu bir sürece dönüşmektedir. Örneğin, bir bütün olarak yaşamın koşullanmış ilişkilerini koşulsuz bir ilkedен çıkarsamak, ya da varsayımsız bir noktadan hareket etmek pek ala düşünülebilir edimler olsa da, bunların hiç biri hakikatte gerçekleştirilebilir değildir (Dilthey 2008: 104). Zira böylesi bir çaba daha en baştan *yaşamın olağan yapısını* çarpıtır.

Varoluşun bilmecesini çözmek için, yaşamın son derece çeşitli öğelerinin bir bütünlük içerisinde nasıl bir arada durabildiği uygun bir biçimde açıklanmalıdır. Oysa metafizik, bu karmaşık fakat uyum içerisindeki çokluğun temel bir ilkedен ne şekilde çıkabileceğini gösterebilecek perspektife sahip değildir. O, örneğin sistemci filozoflarda olduğu gibi böylesi bir kudrete sahip olduğunu düşünse de, metafizikçi sadece kendi sınırlı, tarihsel ve kültürel yaşantısından hareketle konuşmak zorundadır. Yaşamın görünüşteki olumsal, birleşik ve son derece karmaşık yapısını bozmadan onu; sonsuz, koşulsuz ve mutlak olan bir ilkeye bağlamak olanaklı değildir. Bu yüzden Dilthey, felsefenin her seferinde dünyanın özünü metafizik bir sistem aracılığıyla ifşa etme denemesinin, başarısızlığa mahkûm olduğunu düşünür (2008: 104). Tekil yaşantıları kavramsal düzeye çıkarmak, onları genelleştirmek ve böylece yaşam-üstü bir perspektif elde etmek her metafizikçinin nafîle bir çabasına denk düşer. Zira metafizik hep genele, evrensel kavramlara yönelirken, yaşantıların tekliğini, biricikliğini gözden yitirir. Oysa gerçekliğin asıl kurucu öğeleri olan bu tekillikler hala anlaşılmayı beklemektedir ki Dilthey'in gözünde geleneksel felsefe, yani metafizik dahi- bu durumun farkında olmasa bile- bu tekilliğin dile gelmesinden ibarettir. O halde klasik felsefenin kendisi de, yaşam ile kurulan ilişkinin bir görünümü olarak ortaya çıkar (Grondin 2019: 254) ve böylece metafizik olarak felsefe bile Dilthey'a göre insanın gerçeklikle kurduğu tekil bir bağ olarak hala anlaşılmayı bekler. Bu yüzden Dilthey'in yeni tarz felsefeye yüklediği görev; bu anlamayı sağlamak, yani bir bakıma felsefenin felsefesi olmaktır.

7. Felsefenin Felsefesi Olarak Dünya Görüşleri Öğretisi

Tüm bu söylenenler Dilthey’a göre metafiziksel çabayı tümünden kıymetsiz ve değersiz kılmaz. Yaşamın bilmecesini evrensel bir şekilde çözemiyor olması yüzünden metafizik, örneğin Kant’ta olduğu gibi tümünden faydasız bir etkinlik olarak değerlendirilemez. Zira hakikati tümünden dile getirmiyor olsa bile metafiziğin bir Dünya Görüşü olarak azından yaşamın kendisine ilişkin *kısmı bir yorum* sunduğu ve böylelikle ona kısıtlı bir bakış atabileceğimiz *bir pencere açtığı* kabul edilebilir. Dünya Görüşü olması bakımından Dilthey metafiziğe tam da bu şekilde bakar. Nasıl ki şair, yaşamın daha önce hiç tecrübe edilmemiş bir özelliğini ifşa ediyorsa (Dilthey 2008: 105) ve böylece yaşamın tüketilemez zenginliğini bir tarafıyla bize sunuyorsa, metafizik de belli açılardan yaşam bilmecesinin çözümüne ilişkin bir *deneme* olarak ortaya çıkar ve her metafizik öğretisi esasen daha önce görmediğimiz bir perspektiften yaşamı bize gösterir. Dilthey’a göre metafizik öğretisi aracılığıyla önümüze bir dünya açılır ve dünyaya ilişkin bir yönelim (akıl, isteme, tasarım, duygu vs.) diğerleri üzerinde bir hâkimiyet elde eder. İşte bir Dünya Görüşü olarak metafizik, artık dünyayı sadece bu yönelimden hareketle sunmaktadır. Bu ne tümüyle doğru ne de tümüyle yanlış bir tavır olarak değerlendirilmelidir. Zira insan pek ala dünyaya belirli bir yönelimi ön plana çıkararak bakabilir ve onu o yönelimden hareketle de yorumlayabilir. Bunun sonucunda dünyanın daha önce hiç tecrübe edilmemiş olan bir yönü, bu metafizik öğretisi aracılığıyla açık hale gelebilir. Fakat metafizikçi tarafından sunulan dünyaya ait bu yönelim, hiçbir zaman yegâne geçerli, evrensel ve mutlak yönelim olarak görülemez. Çünkü hiçbir Dünya Görüşünün böylesi bir gücü yoktur.

Peki, bu noktada felsefenin görevi ne olmalıdır? O hiçbir zaman gerçekleştiremeyeceği bir idealin peşinde mi koşmalıdır? Dilthey’a göre eğer metafizik özünde olanaksız bir proje haline geldiyse, öğretimiz bizatihi bir *felsefenin felsefesi* haline gelmez. Dilthey’ın Dünya Görüşleri teorisi tam da böylesi bir felsefenin felsefesi olmak ister. Eğer tarih üstü ve evrensel bir felsefi bakış olanaklı değilse ve her felsefe, kültürel bir bağlamda ortaya çıkmış olan tekil yaşantıların bir ürünü olarak

varoluşa ilişkin bir takım değerlendirmeler sunuyorsa; üstlenilmesi gereken görev, “bu felsefeleri birer Dünya Görüşü olarak incelemektir”. Zaten Dilthey’in *Felsefenin Özü Üzerine* adlı geç dönem çalışması tam da böylesi bir amaca hizmet etmektedir.

Üstelik tarihin kendisi zaten böylesi bir fırsatı sunmaktadır. Aklın, geçmişe bakıp her defasında yaşamın yalnızca tek bir ögesini aydınlatan metafizik öğretileri analiz etme olanağı bulunmaktadır. Böylece her seferinde yaşama ait yalnızca tek bir ögenin geri kalanlar üzerinde nasıl egemenlik kurduğu ve evrensel bir konuma yükseldiği anlaşılabilir. Bu yüzden Dilthey için esas önemli olan, Bir *Dünya Görüşleri teorisi* geliştirerek, yaşama açılan farklı değerlendirme biçimleri olarak felsefi teorilerin analizini gerçekleştirmek ve ortaya çıkış koşullarını, yani kültürel bağlamlarını ifşa etmektir. Bu çaba aynı zamanda sanatın ve dinin birer Dünya Görüşü olarak analizini de içerir. Dilthey’in çabasının bir anlamda bir *metafelsefe* gerçekleştirmek olduğu düşünülebilir. Zira kültürel bir güç olarak klasik felsefenin geçtiği tüm aşamalardan sonra doğal olarak, o kendisine yönelik böylesi bir refleksiyona dönüşebilmelidir. Böylece ne metafizik ne din ne de sanat, artık tarihin geride bırakılması gereken dönemlerine ait oluşumlar olarak görülebilir. Onlar bizzat bir kültürün, dünyaya açılan pencereleri olarak anlaşılmalı beklemektedir. İşte bu yüzden Dilthey, Dünya Görüşleri öğretisi aracılığıyla insan aklının, varoluşun bilmecesine yönelik *ilişisini* sistematik bir biçimde ele almaya çalışır.

8. Sonuç

Bir Dünya Görüşü haline gelen her felsefi, dini ve sanatsal çaba ile yaşamın tüketilemez zenginliğinin bir yönelimi daha açığa çıkar. Hiçbir felsefi yönelim o çok arzuladığı evrensel noktayı elde edemediğine göre, metafizik teoriler arasında bir öncelik ya da sonralık sırası oluşturulamaz. Zaten böylesi bir sıralamayı yapabilmek için bile kendimizi yine tarih üstü bir bakış açısına yerleştirmek durumunda kalırız. Dolayısıyla Dilthey’in önerisi tüm felsefi görüşleri kültür dünyasına ait bir ifade biçimi olarak değerlendirmek ve böylece bir metafizik öne sürmekten ziyade felsefenin bir felsefesini yapmaktır. Bu anlamda Diltheyci perspektifin diğer felsefi görüşlere nazaran

bir avantajı olduğu söylenebilir. Zira Dilthey en azından; varsayimsız ve koşulsuz olduğunu ileri süren ve böylece mutlak, evrensel iddialarda bulunan bir metafiziğin cazibesine kapılmaktan kurtulmaktadır. Fakat felsefenin tarihsel yapısı hakkında söyledikleri sebebiyle Dilthey’in öngördüğü tarzda bir metafelsefenin olanaksız hale gelip gelmediği yine de sorulabilir. Zira felsefenin felsefesini gündeme getirerek bir anlamda felsefe üstü bir perspektife ulaşmayı hedefleyen Dilthey’in projesi, kendi tarihselci yaklaşımı tarafından tehdit edilmektedir. Neticede bir şekilde göreceliğe düşmemek ve Dünya Görüşleri hakkında tutarlı ve bütünlüklü bir yargı ortaya koyabilmek için Dilthey bir şekilde sabit bir çıkış noktasına ihtiyaç duymaktadır. Her ne kadar Dilthey’in kendisi böylesi bir referans noktasının olmadığını iddia etse de, bu sefer de Diltheyci değerlendirmenin o zaman neden geleneksel bir felsefi teori yerine tercih edilmesi gerektiği sorulabilir. Gerçekten de mutlak bir referans noktasının yokluğunda Dilthey’in metafelsefesi de diğer felsefeler içinde bir felsefe olma tehlikesini barındırmaktadır. Yine de, daima koşullanmış tarihsel bir yaşam perspektifinden hareketle konuştuğumuzun bilincinde olmanın önemine dikkat çeken Dilthey, böylece bu bilince sahip olmayan geleneksel metafizik teorilere kıyasla bir avantaja sahiptir. Dilthey burada bir bakıma, *bilmediğini bilen* ve böylece kendi varoluşsal sınırlarına ilişkin bir farkındalık sergileyen Sokrates’in ironik tavrına öykünen bir üstünlük sergiler.

KAYNAKÇA

DILTHEY, Wilhelm (1981). *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

DILTHEY, Wilhelm (1999). *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları.

DILTHEY, Wilhelm (2008). *Das Wesen der Philosophie*, Wiesbaden: Marix Verlag.

GRONDIN, Jean (2019). “Dilthey’s Hermeneutic and Philosophical Hermeneutic”, *Interpreting Dilthey- Critical Essays*, ed. by Eric S. Nelson, pp. 252-265, Cambridge: Cambridge University Press.

NIETZSCHE, Friedrich (1999a). *Götzen-Dämmerung*, Kritische Studienausgabe Band VI, Hrsg. von G.Colli und M. Montinari. München: de Gruyter Verlag.

NIETZSCHE, Friedrich (1999a). *Also sprach Zarathustra*, Kritische Studienausgabe Band IV, Hrsg. von G.Colli und M. Montinari. München: de Gruyter Verlag.

ÖZLEM, Doğan (2012). *Metinlerle Hermeneutik Dersleri I*, İstanbul: Notos Kitap.

ÖZLEM, Doğan (2018). *Tarihselci Gelenek: Dilthey-Weber-Gadamer*, İstanbul: Notos Kitap.

ROCKMORE, Tom (2003). “Dilthey and The Historical Reason”, *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 57, No:226(4): 477-494.

Makale Geliş | Received: 13.02.2020
Makale Kabul | Accepted: 15.08.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2020
DOI: 10.20981/kaygi.790368

Recep AKGÜN

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Karaman, TR
Karamanoglu Mehmetbey University, Faculty of Literature, Sociology Department, Karaman, TR
ORCID: 0000-0001-5944-4544
recocemalagun@gmail.com

Pierre Bourdieu's Theory of Culture and the Possibility of Social Change

Abstract

This article critically analyzes Pierre Bourdieu's ideas on the social change in the context of his sociology of culture. Around this analysis the study presents how Bourdieu places social change in his sociology of culture and shows his theoretical possibilities and limitations about the change within the social. Thus, it is claimed that Bourdieu's sociology of culture inserts the agency into the cultural analysis to open a space for the change within the social through assigning an active role to the agents vis-a-vis objective social conditions and structures, however, his ideas on agency delimits the scope of change in the social. Correspondingly, the study sets forth the possibilities and limitations of theory of social change in Bourdieu's sociology of culture critically by means of examining his general theoretical procedures and ideas on the social.

Keywords: Pierre Bourdieu, Sociology of Culture, Social Change, Agency, Habitus.

Pierre Bourdieu'nun Kültür Sosyolojisi ve Toplumsal Değişim İhtimali

Öz

Bu makale kültür sosyolojisi bağlamında Pierre Bourdieu'nun toplumsal değişim üzerine fikirlerini eleştirel olarak analiz eder. Bu analiz etrafında Bourdieu'nun toplumsal değişimi kültür sosyolojisine nasıl yerleştirdiğini ortaya koyar ve onun toplumsallıktaki değişime dair kuramsal olanaklarını ve sınırlılıklarını gösterir. Bu açıdan, Bourdieu'nun kültür sosyolojisi nesnel toplumsal koşullar ve yapılar karşısında faillere aktif bir rol yükleyerek, toplumsallıkta değişime alan açmak için failliği kültür analizine dahil ettiği, fakat onun faillik üzerine fikirleri toplumsallığın değişiminin kapsamını sınırladığı iddia ediyor. Buna bağlı olarak, çalışma Bourdieu'nun toplumsal üzerine genel kuramsal prosedürlerini ve fikirlerini eleştirel bir biçimde analiz ederek, onun kültür sosyolojisinde toplumsal değişimin olanaklarını ve sınırlılıklarını ortaya koyar.

Anahtar Kelimeler: Pierre Bourdieu, Kültür Sosyolojisi, Toplumsal Değişim, Faillik, Habitus.

1. Introduction

Pierre Bourdieu discusses the sociological topics and facts through a new methodology and theory which seeks to undo the dualities within sociological thought, such as agency-structure, subjectivity-objectivity, and individual-social. One of the topics within the discipline of sociology that Bourdieu concentrated upon is culture. Ideas of Bourdieu about culture offer new ways of reading and analyzing the cultural field framed by his general sociological and philosophical views on the subjectivity and the social. At first glance, the ideas of Bourdieu about the cultural product seem to be parallel with the Marxist thinking on the culture and cultural product from Theodor Adorno & Max Horkheimer (Adorno&Horkheimer: 2000), György Lukacs (Lukacs, 1988), and Antonio Gramsci (Gramsci: 2003) to Louis Althusser (Althusser, 2014), Henry Lefebvre (Lefebvre, 1991) and Guy Debord (Debord, 1995). These thinkers place their reading and analysis on the cultural product into the political and sociological contexts. These thinkers do not treat the cultural products per se; they concentrate on the function and role of the cultural product to produce and maintain the power relations in capitalist society through the very ideological operation of the cultural products. According to this framework, the cultural products are not merely the direct passive effect of economic relations but have a force to maintain the dominant order, even if the economic processes pave the way for the production processes of the cultural product. From a schematic and generalizing point, it is barely that they analyze, read, and interpret the cultural products concentrating upon the role of the production mechanisms and processes. That is to neglect the consumption processes of cultural production and their effects in the case of Adorno & Horkheimer, Lefebvre, and Debord. Arriving from views of Michel de Certeau, it becomes evident that these thinkers analyze the cultural products from the point of production overlooking the processes of the usage of the cultural products (de Certeau, 1988). Therefore, they neglect the role of the consumers and receivers of the cultural products to form and construct the cultural field.

However, Bourdieu's reading of culture and cultural products differentiate from the ideas and methods of these thinkers and analyzers, since he places his analysis and interpretations both in the consumption and production processes of the cultural products. These processes are not given, but the product of the social space in which different positions emerge through their relationships with each other; the product of the dialectical relationship between social structures and habitus at a given time and space. Different social positions and classes have different ways of consumption and production. This perspective is framed by his philosophical views on art and culture according to which he historicizes and socializes phenomena and ideas.

Here, he tries to develop a sociology of the cultural products and culture analyzing usages of the cultural products by different classes to expose the historical and social elements constructing ideas and practices. Given these, this study deals with Bourdieu's ideas about the consumption and production process of the cultural product. The study will mainly turn around how Bourdieu reads and places the cultural product in the sociological ground. This reading and analysis include ideas on social change. Therefore, this study will discuss Bourdieu's ideas on the social change around his ideas on culture.

Bourdieu's sociology of culture mainly turns around the idea of analyzing the determinants of all human actions concentrating upon the social and historical as he does in *Distinction* (Bourdieu, 1996) and *The Production of Cultural Field* (Bourdieu, 1993). However, these determinants are not the result of passive internalization of objective rules. His main problem is to link subjective and objective and structure to the agency. On the one hand, he approves the role of objective structures or langue to construct the practices of agents; on the other hand, he argues that the social space is not mechanically one to one imitation of the structures or langue. Correspondingly, he offers to look at actual usages of the structures or langue or internalization processes of the objective rules. Henceforth, Bourdieu attempts to solve the problem of Althusser's ideas on interpellation (Althusser, 2014). Moreover, he points out the gap in Foucault's ideas on the power to link the subject and power in the context of processes of

construction of subjectivities by power (Foucault, 1977; 1980). According to him, social space is not a strict space as it is closed to the intervention of the agents' practices but are produced and reproduced through the agents' active existence. Around these ideas, Bourdieu seems to open a space for social change (Bourdieu, 1998). However, the production and reproduction of the structures by agents are very related to their habitus, which is the incorporation of the structures and given social positions, even if agents can change the content of the game through constructing another position or reappropriating these positions with their way of producing and consuming. However, these changes in the contents of the structures and positions don't go beyond the boundaries and rules of the game. For instance, people's tastes are the product of the positions and position-takings. These positions are the expression of the constructed and symbolically legitimized inequalities and dominance relations.

These ideas are beneficial in explaining the workings of power relations, attempting to think beyond the symbolically constructed dualities and their correspondences in the actual life producing the domination. However, Bourdieu's thought doesn't leave a chance for the change within the system, even if the system is continually changing. Because his explanations are anchored only into spatial metaphors and do not mention time, thus, he uses the strategic possibilities but not tactics of the people. As space replaces time, strategic possibilities replace the tactics whose different modes can come together and create connections to create strategic actions or destruct the structures to create new modes of production. In that sense, this study argues that Bourdieu's sociology of culture is nihilistic and pessimistic about social change, even if he reveals the constructed nature of the power relations and their legitimization through the construction of doxas.

The study, firstly, briefly explains his philosophical ideas that attempt to criticize "the substantialist mode of thought," and sociological methodology that is the transcendent dualities project, such as objectivism and subjectivism, and habitus and structure. The second section makes clear the concepts like habitus, structure, and social field. All these philosophical and sociological ideas argue that all phenomena of art and

culture in human life have a social determination and must be placed within social history. In that sense, he tries to read the cultural products not as signs as formalism did, but as the product of the social space of which the cultural field is the part through concentrating upon the production and consumption processes of the cultural products. Thus, the third section of this study talks about the production of the cultural field. Fourth section approaches the consumption of the cultural products by different social classes. Bourdieu's concentration upon class distinctions through analysis of various lifestyles in *Distinction* in the case of taste is the focus of this section. This section discusses the class nature of the consumption processes. According to Bourdieu, every class has a unitary lifestyle, which is the product of their class positions. However, legitimate culture assumes that their way of life is because of their innate nature. So, dominant classes try to naturalize the distinctions through producing the symbolic distinction. The dominated classes also approve these distinctions. In that sense, the dominated classes internalize these power relations with complicity, as long as they do not go beyond the dominant classes' feelings and viewpoints. In that sense, this last section will offer to clarify Bourdieu's ideas on doxa, class, and distinction.

2. Transcending the Dualities: The Methodological Attempt of Bourdieu

As mentioned above, Bourdieu's sociology is related to his philosophical project to historicize and socialize philosophy, implying that all concepts and ideas in philosophy and thinking are the product of the material interests of the individuals who are the product of the social. Thus, as he argues in *The Logic of Practice*, any thought, conceptualization, or idea about the material world has no transcendental status, but merely applies abstract categories onto the actual world (Bourdieu,1990). Also, there is no philosophical idea and conceptualization beyond the positions of the thinkers. As he interrogates, there is a reason and social determination to use any discourse and study any subject. In this context, he objects to Kant's idea that all epistemological and aesthetical categories are ahistorical. In that sense, he maintains a tradition from Leibniz, Hume, Nietzsche, and Marx who tried to historicize, socialize and materialize

the mind, aesthetics, and beauty from different viewpoints. Thus, for Bourdieu, what makes a piece of art beautiful and makes information correct is very related to social positions. For Bourdieu, any abstract category, idea, and conceptualization is not naturally given but is related to the interests of the agents. In other words, the disinterestedness which makes episteme and judgments objective is a myth. In Nietzschean terms, all ideas are nothing other than the symptoms of forces, and all thoughts are metaphorical categories imposed into reality. Thus, interests and unconscious mechanisms that are the product of socialization determine the positions and position taking in scientific and philosophical points of view.

In this context, Bourdieu offers a sociological reading of ideas and aesthetic judgments. But this reading is very parallel to his epistemology, which is the criticism of objectivism and structuralism and also of subjectivism, according to which he attempts to transcend the methodological and conceptual dualities in sociology. Neither of these approaches considers lived experience but impose abstract categories on it as if their categories and ideas are exempt from their social positions. Thus, he offers "a critical objectification of the epistemological and social conditions that make a reflexive return to the subjective experience of the world and the objectification of the objective conditions of that experience."(Bourdieu, 1990: 25) On this ground, he objects to the objectivist outlook that gives priority to objective structures. He also criticizes and the subjectivist perspective that gives priority to the agency. In parallel to this, he both objects to structuralism and historicism in their views about the construction of the social. The quotation below summarizes his viewpoint:

of all the oppositions that artificially divide social science, the most fundamental, and the most ruinous, is the one that is set up between subjectivism and objectivism...To move beyond the antagonism between these two modes of knowledge, while preserving the gains from each of them (Bourdieu, 1990: 25)

In that sense, Bourdieu criticizes subjectivism , because it emphasizes the autonomy of the agents from the social structures. On the other hand, for him, the structuralism assumes the primacy of logic and structure over individual and collective

history or gives priority to structural analysis over external and social determinations. In that sense, he probably tries to open a space for agency. However, subjects are neither entirely free nor determined by the social structures. For this project, he inserts the term *habitus*, which is "the systems of durable, transposable dispositions, structured structures predisposed to function as structuring structures, that is, as principles which generate and organize practices and representations..." (Bourdieu, 1995: 53). So, social structures are activated by agents who have different *habitus*.

These points in Bourdieu's thought barely express that, on the one hand, he offers to examine the objective structures as structuralism does, and on the other hand, he contends that agents are not passive concerning objective rules of society. However, the objective structures are neither ahistorical nor are the subjects fully free vis-a-vis structures. These ideas are very evident in his criticism of structuralist linguistics. According to him, Saussure concentrates on objective grammatical structures or *langue* in parallel with his objectivism, which excludes speaking in which agents' actual usage of a language can be seen (Bourdieu, 1991: 32-34). Therefore, structuralism is concerned with the ahistorical objective structures, excluding the practices of the agents. Thus, structuralist semiology assumes that language is exempted from power struggles. In other words, structuralism gives the language a neutral character because it tends to look only at objective structures. For Bourdieu, structuralism's attitude towards the language is grounded upon an objectivist outlook that imposes the concepts as if these concepts are purely abstract and not the choices of the scholars as being the products of their social positions (Bourdieu, 1990). In that sense, Bourdieu offers to treat the parole or speaking where is the site of the social and language becomes the arena for the struggles in parallel with Voloshinov's ideas on language (Voloshinov, 1973). Such a perspective can be read as the strategy to open a space for the agents. However, this strategy doesn't argue that there are no objective structures in society, and agents create the language with free choices, as subjectivism argues. Instead, society is the product of the dialectical relationship between the objective structures and subjective strategic possibilities. As he emphasizes, the social is the product of the dialectical relationship

between the habitus, which is the dispositions of agents towards the external world and structures in which the agents were born.

This is why Bourdieu objects to semiology, which reads human actions as signs reducing the complexity of the human practices to abstract categories. Instead, Bourdieu offers to examine the social grounds of human actions. He doesn't say that human practices are exempted from social structures because the agents' production is the result of their interaction with structured structures. That position places human actions into the social field in which the social determinants of the theoretical and practical actions can be considered. As a result, he offers to look at the social field to read the cultural actions and products, which includes the consumption and production processes in which the dialectical relationship between agents and structures can be seen. Thus, the next section explains his ideas on the relationship between habitus, structure, and social field.

3. Structure, Habitus and Field

For Bourdieu, all human actions emerge within social fields. As mentioned in the third section, these fields consist of positions and position takings. In that sense, the agents are born into a society that has objective positions. However, the agents don't passively internalize the social structures and positions. Instead, the agents strategically choose the possibilities in the field due to having an active force. These strategic choices are very related to the habitus of agents. "The habitus, a product of history, produces individual and collective practices- more history- in accordance with the schemes generated by history." (Bourdieu, 1995:54). In that sense, the habitus provides the individuals with the schemes of action and dispositions in all social practices. In that sense, the habitus can be a structural system inscribed in the individuals through the internalization of society's objective rules. What constitutes habitus is related to the class backgrounds of the persons: "The conditionings associated with a particular class of conditions of existence produce habitus, systems of durable, transposable dispositions, structured structures predisposed to function as structuring structures, that

is, as principles which generate and organize practices and representations..."(Bourdieu, 1995: 53). Therefore, the person's habitus determines the choices of the individuals because the habitus operates an unconscious element. In other words, the habitus determines the capacities of an individual in social life.

So, on the one hand, it is clear that agents have a chance to develop in the social space through choosing strategic possibilities; on the other hand, the habitus determines their actions because it donates the individuals with schemes of perception and action within the social life. In other words, the dispositions of the persons are very compatible with the individuals' objective conditions. "In reality, the dispositions durably inculcated by the possibilities and impossibilities, freedoms and necessities, opportunities and prohibitions inscribed in objective conditions...generate dispositions objectively compatible with these conditions and in a sense preadapted to their demands." (Bourdieu, 1995: 54).

What determines the actions of the agents are very related to the dialectical relationship between habitus and the objective conditions within the social space. For this reason, the habitus determines the actions of the persons unconsciously contrary to the idea that the persons are fully free in their actions; on the other hand, the agents have no choice in social space. In that sense, these views are both the criticism of objectivism and a substantialist mode of thinking. As the former makes the agents passive and neutralize the objective structures, the later make the agents conscious and their properties the gift of nature.

Given these, the social space constructs the differences among the agents according to their habitus.¹ This fact reveals the class nature of the social space. In other

¹ The stratification of social space, according to the differences, is formed by the capital possessed by any agent. Bourdieu differentiates different kinds of capital belonging to various social fields. These are social, symbolic, cultural, and economic capitals. However, the number of forms of capital is not limited to four. Apart from them, there are religious, political, or bureaucratic capitals. There are as many forms of capital as fields. Each capital provides an agent with the capacities and ways of action to exist in any social field. One gains the capital during the lifetime of any agent. Thus, the social background may determine what type of and the extent of capital one has. For example, suppose an agent is a member of a working-class family against consuming the bourgeois high culture products, and her cultural habitus is structured along with the taste of the family's tastes. In that case, she may have no capital to exist in the

words, the individual exists within a social space, which is constructed through the oppositions between different classes. In that sense, in the social space, all actions bear the trace of the constructed differences:

This idea of difference, or a gap, is at the basis of very notion of *space*, that is a set of distinct and coexisting positions which are exterior to one another and which are defined in relation to one another through their mutual exteriority and their relations of proximity, vicinity, or distance, as well as through relations of order, such as above, below, and *between* (Bourdieu, 1998: 6).

For Bourdieu, every human action bears the mark of the distinctions between the positions and position takings in the social field. In that sense, the cultural production and consumption of the cultural products are grounded upon constructed positions and position takings in the social field. Thus, the production and consumption of any cultural product is not the result of naturally given properties of the individuals and, therefore, neutral. The actions of individuals are very related to their capacity to act, which is the result of the distribution of different capitals. Rather as he tries to show in *Distinction and The Production of Cultural Field*, every action of the producers and consumers is the product of the dialectical relationship of the dispositions and objective structures. In that sense, agents' practices emerge within a social field existing with a position and position-taking according to their dispositions.

These ideas make the social and actions of the individual products of class differences and the struggles between different class positions. However, classes are not homogeneous units, and class formation is not only related to the distribution of economic capital, but also to the distribution of symbolic, social, and cultural capital. Because habitus creates the capacity of an individual in the social field, it is constituted by the distribution of these different capitals. Also, as he showed in *Distinction*, different individuals of the same class can have different manners because of their

cultural field, if the bourgeois high culture dominates the cultural. Thus, the capital has a role in forming the stratification in the social fields. If an agent has a capital conforming to the dominant positions in any social field, she can find a dominant position. Conversely, as long as an agent has a capital compatible with the dominant positions, the agent can only settle in a subordinate position. Given these, any agent's capital determines which position of any agent can have in any social field.

different habitus. This class background of the actions of everything in social life makes the individuals' actions existing within the schemes and classifications, making the lifestyles of the persons coherent and accorded. For Bourdieu, the lifestyles of the individuals can be classified according to class distinctions:

The habitus is both the generative principle of objectively classifiable judgments and system of classification (*principium divisionis*) of these practices. It is in the relationship between two capacities which define the habitus, the capacity to produce classifiable practices and works, and to capacity to differentiate and appreciate these practices and products (taste), that the represented social world, i.e., the space of lifestyles, is constituted (Bourdieu, 1996: 170).

Not only lifestyle, which includes the consumption of cultural products, but also the production of any cultural product is related to the generation of the habitus in the social field. His views on the cultural field and lifestyles exemplify his general opinions on the relationship between the social field, habitus, and social structures. Therefore, the next section examines his views on the production of the cultural field.

4. The Field of Cultural Production: Historicalization and Socialization of the Aesthetics

In *The Field of Cultural Production* Bourdieu primarily strives to relativize and historicize cultural products' meaning and beauty. He deals with how perception, affection, senses, feeling, perception, and taste are socially constructed. Thus, social history and sociology are beneficial as a means to develop a critical stand against taking truth and beauty as ahistorical and coherent a priori unities:

Science can attempt to bring representations and instruments of thought - all of which lay claim to universality, with unequal chances of success - back to the social conditions of their production and of their use, in other words, back to the historical structure of the field in which they are engendered and within which they operate. According to the methodological postulate ... one is led to historicize these cultural products, all of which claim universality. But historicizing them determined state of the field of struggle; it also means restoring to them not only relativizing...it also means restoring them necessity by removing them from indeterminacy... (Bourdieu, 1993: 263).

On that ground, he develops the term of the cultural field. The cultural field's conceptualization differentiates him from internal readings and previous external readings because he includes the social and historical to his reading. The cultural field is a social space constituted by the struggles of agents in opposition to each other to gain recognition, legitimacy, and believability. Every agent's existence is determined by the position and position taking in which the artist makes a place with him. The cultural field consists of producers and other agents such as art dealers, art sellers, art critics, and spectators. Thus, any cultural product's characteristics are not only the production of the producers but also of other agents and elements of the field. So, Bourdieu's argument, the cultural universe is the constitution of social networks, does not merely make the cultural universe the effect of economics and politics. He argues that the cultural field has laws that make it independent: "...a field is a separate social universe having its own laws of functioning independent of those of politics and economy." (Bourdieu, 1993: 162). Thus, he criticizes the Lukacsian and Goldmanian idea that the artist is the spokesman of his or her class, meaning that economics and politics determine the cultural field. It is irrelevant to search for a cause external to the art field because the field of art is intrinsically social.

On the one hand, he objects the text's internal reading, excluding social conditionings as structuralists, post-structuralists, and formalists do. On the other hand, he criticizes the external readings, because they consider the cultural field causally determined by economic and political forces. However, he is very close to internal readings and external readings in the context of the philosophical ground that any cultural product's characteristic is not the product of a creative artist. In other words, he objects to the writer's image as he or she is a transcendental and unique person, and his creation comes from some divine forces.

Accordingly, he emphasizes a need to make a "radical break with the substantialist mode of thought foreground the individual or the visible interactions between individuals, at the expense of structural relations between social positions." (Bourdieu, 1993: 29). As a result, Bourdieu proposes a sociological reading of the

cultural products according to which he explores the determinants of cultural production within the cultural field. In that sense, which creates the creators and what makes a cultural product a cultural product is crucial for him. As mentioned above, the cultural field determines the meaning of the product, the image of the producers, or, more generally speaking, the characteristics of the product and producer. However, the cultural field does not mechanically determine the product and producer.

Thus, although he emphasizes the structural determinants of the field of culture on products and producers, the agents have a constituting role for the structuration of the field. So, Bourdieu makes room for the change in the field. In this context, the field's characteristics emerge due to the interaction between the positions and dispositions or habitus of a producer. There can be given positions, but every new element of the field may change them. The agents from producers to receivers reproduce the positions or the newcomers of the field and can be in opposition to the positions to construct new positions. The producer must construct a belief in other agents' eyes from receivers to other powers such as art critics for making a place in the field. So, the existence of an artist is related to his capability to be recognized. In other words, artists must consider the strategic possibilities that can be read as the ways emerging in-between the artist's positions and dispositions, which is the expression of the habitus. Thus, some of the artists maintain the traditional positions that are dominant in the field; some others strive to construct new positions because their dispositions can contradict the field's rules. In that sense, the change emerges from newcomers struggling to construct new-position takings in the field. Accordingly, the boundaries and the structure of the field is constantly changing, and the field is a complex space.

The field of power is a field of latent, potential forces which play upon any particle which may venture into it, but it is also a battlefield which can be seen as a game. In this game, the trump cards are the habitus, that is to say, the acquirements, the embodied, assimilated properties, such as elegance, ease of manner, beauty and so forth, capital as such, that is, the inherited assets which define the possibilities inherent in the field. These trump cards determine not only the style of play, but also the success or failure in the game of young people concerned...(Bourdieu, 1993: 149-150).

These ideas make apparent that Bourdieu's sociology of culture demystifies the prevalent ideas. These consider the artists charismatic being celestial creator and unique and exotic person. However, taking an artist not isolated from external forces in the field, Bourdieu includes the other agents in the process of the production and creation of meanings, styles, and discourses of artwork. In this way, he defines the ontological status of artists and artwork according to the determinants of the field. In that sense, he emphasizes the relationship between receiver and artist. In this relationship, the crucial element is the belief, which makes an artist recognized in the eyes of receivers and other agents of the field. On the one hand, there are artists; on the other hand, there are receivers. He mentions not only the artist's disposition but also the receiver's disposition in the process of receiving. Therefore, he writes about the construction of the perceptual states and habitus of the receiver. Any form and content of any cultural product are related to the producer's position-taking and position in the cultural field according to the dialectical relationship between habitus and structures of the field, which determines the producer's possibilities. An artist chooses one of the strategic possibilities to become a producer in the field. Therefore, any artist's styles, contents, and discourse are the construction of the power struggles in the field. In other words, all the products and expressions and their characteristics in the field is the effect of the forces in the field. His views on the cultural field are in harmony with his strategy to make the aesthetics the product of social, including power relations against the ideas that make aesthetic choices and expression as ahistorical, neutralized, and naturally given properties. In parallel to that, he tries to reveal the social determinants of the aesthetic choices in *Distinction*. Thus, the next section deals with the consumption of cultural products.

5. The Consumption of Cultural Products: Doxa, Class, Taste and Distinction

For Bourdieu, like every human action, the aesthetic choices are the product of social determinants. In *Distinction*, he analyzes in-depth and details how the class backgrounds of individuals determine their preferences in consumption (Bourdieu,

1996). In that sense, the analysis of consumption allows him to show how class backgrounds of individuals determine their preferences. However, the legitimate culture assumes that as their aesthetic choices or tastes are exempted from interests, the others' choices and preferences are due to worldly interests. In that sense, the ideological explanations function as creating the symbolically value-laden distinctions corresponding to distinctions in actual life. In other words, the dominant culture legitimizes its position by constructing ideas that consider the dominant classes' actions inferior. Through constructing *doxas* which is the ground, for assuming everything in social life as natural, the legitimate culture uses language for symbolic violence. For Bourdieu, the language is not neutral, but is the product of power relations. This idea is very related to his ideas on language that structuralist linguistics assumes that the language have a transcendent nature which makes its usage neutral.

Contrary to this idea of making the language a mere medium of communication, Bourdieu tries to show how the signs and meanings are related to users' social positions. This provides Bourdieu a way to criticize the binary oppositions such as ideal and material, interestedness, and disinterestedness. All of these distinctions assume that the dominant classes' preferences are beyond the necessities of life and are thus natural as Bourdieu says that his project is to show the social grounds of the choices.

Whereas ideology of charisma regards taste in legitimate culture as a gift of nature, scientific observation shows that cultural needs are the product of upbringing and education: surveys establish that all cultural practices (museum visits, concert going, reading etc.), and preferences in literature, painting and music, are closely linked to educational level (measured by qualifications or length of schooling) and secondarily to social origin (Bourdieu, 1996: 1).

On that ground, Bourdieu's project in *Distinction* can be read as to show how the supposedly neutral symbolic distinctions are very related to the power relations. In that sense, he tries to show that the cultural actions and production of the cultural products are grounded upon the class differences. Thus, he objects to the substantialist mode of thought. The following sentences well summarize these points:

The substantialist mode of thought, which characterizes common sense -and racism- and which is inclined to treat activities and preferences specific to certain individuals or groups in a society at a certain moment as if they were substantial properties, inscribed once and for all in a sort of biological or cultural essence, leads to same kind of error, whether one is comparing different societies or successive periods in the same society (Bourdieu, 1994:4).

Therefore, the distinctions are the product of the dominant classes' action to differentiate themselves from the dominated classes:

...different things differentiate themselves through what they are in common. Similarly, the different fractions of the dominant class distinguish themselves precisely through that which makes them members of a class as a whole, namely the type of capital which is the source of their privilege and the different members of asserting their distinction which are linked to it (Bourdieu, 1996:168).

In that sense, all of the differences and symbolic distinctions are related to the individuals' class backgrounds. Therefore, Bourdieu delves into the analysis of individuals' lifestyles from consumption of cultural products to the other practices of life that are seen as the marker of class distinctions. These lifestyles are the product of the tastes which can be seen as part of the habitus. The tastes make the lifestyles unitary schemes of acting because it determines the preferences of the individuals according to their class backgrounds: "Through taste, an agent has what he likes because he likes what he has, that is, the properties actually given to him in the distributions and legitimately assigned to him in the classifications." (ibid: 175). These preferences are not natural but related to the capacity to act and schemes of practice.

Taste, the propensity and the capacity to appropriate (materially and symbolically) a given class of classified, classifying objects or practices, is the generative formula of lifestyle, a unitary set of preferences which express the same expressive intention in the specific logic of the symbolic subspaces, furniture, clothing, language or body hexis (ibid: 173).

In that sense, using any language or viewing any film is based on the individuals' dispositions and capacities. Therefore, the idea that the popular classes watch only trade movies because they are fools or have vulgar preferences neglects the social determinants of the actions. That is to say that the individuals from the same

backgrounds have a unitary lifestyle. Thus, for Bourdieu, the preferences of the individuals can be classified according to their class backgrounds, not to the symbolically constructed dualities imposed by the legitimate culture, which makes everything naturally given. For Bourdieu, the lifestyles are the popular classes that are not inferior as assumed by the dominant classes. This idea tries to transcend the binary opposition between high and low culture in which the first is supposed as the expression of transcendental aesthetic values, and the later is supposed as intertwined with worldly interests. Thus, Bourdieu tries to transcend the duality between high and low culture in which the latter assumed to be inferior. Instead, all of the cultural actions are nothing other than the expression and product of the class positions of the individuals. Such a stand calls attention to the constructed nature of social practices and ideas. In that sense, Bourdieu tries to criticize the doxas, which ascribes the existing social life to a natural character. In other words, Bourdieu tries to reveal the symbolic power, which is "invisible power which can be exercised only with the complicity of those who do not want to know that they are subject to it or even that they themselves exercise it." (Bourdieu, 1991: 164).

As a result, For Bourdieu, the tastes of different classes that operate through lifestyles are the class backgrounds' product. In that sense, the tastes of the individuals producing the unitary lifestyles determine the forms and contents of the cultural practices. These tastes emerge as differentiated in the social space according to the different social positions. Therefore, tastes are the product of the internalization of social positions and the habitus of individuals determining their expression. Given these, through analyzing lifestyles as consisting of consumption processes of cultural products, Bourdieu reveals the class nature of taste, which is very parallel to his strategy to historicize and socialize aesthetics and language. Thus, for Bourdieu, social change is related to going beyond the doxas and its correspondence in life. Therefore, any social action, which doesn't go beyond the given and naturalized position, only reproduces the system. In other words, as long as the consumption of any cultural product is through the given schemes of action and perception, the only reproduction is nothing other than

the reproduction of the objective structures. The habitus as involving dispositions of the individuals which, is the internalization of the objective structures, determines the action and perception of the individuals: Because, "the habitus is both the generative principle objectively classifiable judgments and the system of classification (principum divisons) of these practices." (Bourdieu, 1996: 170). Although the habitus of individuals opens a space for the agents, the habitus determines the individuals' chances. For example, it is very difficult to become a lover of any dominant class member for any member of the lower class person. Even if they confront each other, the persons cannot create a different relationship because of their different dispositions; because they differently direct to live.

6. Conclusion

As seen, for Bourdieu, the actions and ideas of the individuals are the social product that assumes the dialectical relationship between agent and objective structures. His ideas analyze the positions of the structures and some forms of social life. He considers them as the expression of the naturalized positions. However, although he tries to open a space for social change through habitus by generating dispositions that can lead individuals to search for strategic possibilities in a social space to create new positions, these new positions emerge within the boundaries of the social space determined by the oppositions. In that sense, any change in the social field cannot go beyond the game rules. Thus, the only change comes through going outside the game. In the context of cultural production and consumption, it becomes apparent that the individuals reproduce the given lifestyles if they come within the system. Any different taste emerges within the consumption processes emerge as the marker of the individuals' positions as the product of the dialectical relationship between habitus and objective structures. Every new action is due to differentiate itself from the others, thus oppositionally emerge. Thus, the differences produce each other creating objective structures within the social field.

In that sense, although Bourdieu mentions different schemes of perception and action because these schemes and perceptions are socially constructed within the social field, they are nothing other than the expression of given structures and objective rules. In that sense, he is very different from de Certeau in the sense that de Certeau views a possibility to change the given structures in the consumption of cultural products. However, as mentioned above, for Bourdieu, these consumption processes only reproduce the system. Thus, for Bourdieu, there can be strategic possibilities to change the given structures within the system; the habitus of individuals determines these strategic possibilities. In that sense, these strategic possibilities do not offer to go beyond the given paroles. For Bourdieu, any different ways of living or using different parole cannot exist outside the objective structures. Because the individuals are born into a society, and in the beginning, they obey the rules of the game to exist in society. Therefore, even if he tries to open a space through the insertion of agents into the society because the agents are the product of the structurally constructed unconscious processes, their fates are determined. The structured disposition of the agents is subjected to the play of the forces in the field that may change the rules and ways of the actions in a field. On the other hand, for Bourdieu, the habitus of individuals and the rules of fields are open to change. Even though the social fields have rules and preexisting schemes of actions, a newcomer in a field and society can contribute to the change them. However, Bourdieu's sociology isn't interested in how the social changes, but how the constants in the social emerge. Therefore, his ideas concentrate on the firm and structured social institutions and actions. This perspective makes his sociology to overlook the possibilities for the change in society.

BIBLIOGRAPHY

- ADORNO, T., & Horkheimer, M. (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Stanford: Stanford University Press.
- ALTHUSSER, L.(2014). *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*. London: Verso.
- BOURDIEU, P. (1990). *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- BOURDIEU, P. (1991). *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Polity Press.
- BOURDIEU, P. (1993). *The Field of Cultural Production*. New York: Columbia University Press.
- BOURDIEU, P. (1995). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOURDIEU, P. (1996). *Distinction*. New York: Routledge.
- BOURDIEU, P. (1998). *Practical Reason: On the Theory of Action*. Stanford: Stanford University Press.
- BUTLER, J. (1997). *The Psychic Life of Power*. California: Stanford University Press.
- CERTEAU, M. (1988). *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- DEBORD, G. (1995). *The Society of Spectacle*. New York: Zone Books.
- DELEUZE, G., Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- DELEUZE, G., Guattari, F. (2000). *Anti-Oedipus*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- FOUCAULT, M. (1977). *Discipline and Punishment: The Birth of Prison*. New York: Vintage Books.
- FOUCAULT, M. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. New York: Pantheon.
- GRAMSCI, A. (2003). *Selections from the Prison Notebooks*. London: Lawrence and Wishart.
- LEFEBVRE, H. (1991). *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- LEFEBVRE, H. (2008). *Critique of Everyday Life*. London; New York: Verso.
- LUKACS, G. (1988). *Estetik*. İstanbul: Payel Yayınları.
- LUKACS, G. (1962). *The Historical Novel*. London: Merlin.

LUKACS, G. (1963). *The Meaning of Contemporary Realism*. London: Merlin.

SAUSSURE, F. (1966). *Course in General Linguistics*. New York: Macgrave-Hill Book.

VOLOSHINOV, V. N. (1973). *Marxism and the Philosophy of Language*. New York: Seminar Press.

Makale Geliş | Received: 05.07.2020
Makale Kabul | Accepted: 25.08.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2020
DOI: 10.20981/kaygi.792030

Osman Gazi BİRGÜL

Arş. Gör. | Res. Assist
Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara, TR
Middle East Technical University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Ankara, TR
ORCID: 0000-0003-2089-848X
gazibir@metu.edu.tr

Sayıların Onto-Epistemolojik Statüsü: *In Re* ve *Ante Rem* Yapısalcılık Yerine *In Constructio* Önerisi *

Öz

Bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, yapısalcılığın fraksiyonlara ayrılmasına dair kısa bir tarihsel giriş sunulmaktadır. İkinci bölümde, *in re* ve *ante rem* olarak bilinen yapısalcılık fraksiyonlarının sayıların onto-epistemolojik statüsüne dair argümanları güçlü ve zayıf yönleri ile birlikte ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde ise bu iki yapısalcılık fraksiyonuna Cantor'un diyagonal argümanı örneği üzerinden itiraz edilmekte ve sayıların onto-epistemolojik statüsünün çağdaş epistemoloji ışığında ele alınması halinde bu iki fraksiyonda gözlemlenen realizm kaynaklı problemleri dışarıda bırakabilecek bir *in constructio* yaklaşım önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler: In Re Yapısalcılık, Ante Rem Yapısalcılık, In Constructio, Sayılar, Diagonal Argüman.

Onto-Epistemological Status of Numbers: A Proposal of *In Constructio* as an Alternate to *In Re* and *Ante Rem* Structuralisms

Abstract

This study consists of three parts. In the first part, a brief historic introduction of the division of structuralism into its sub-branches will be presented. In the second part, the weaknesses and strengths of the two structuralist branches, viz. *in re* and *ante rem*, will be analyzed in terms of their arguments regarding the onto-epistemological status of numbers. In the third part, both branches of structuralism will be opposed through the example of Cantor's diagonal argument and an *in constructio* approach will be proposed instead, arguing that the problems resulting from realism encountered in these branches of structuralism can be avoided when the onto-epistemological status of numbers is evaluated in the light of the contemporary epistemology.

Keywords: In Re Structuralism, Ante Rem Structuralism, In Constructio, Numbers, Diagonal Argument..

* Bu çalışma, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü'nde Prof. Dr. David Grünberg danışmanlığında yürütmekte olduğum "Conceptualism: A New Onto-epistemological Framework of Sets and Numbers" adlı doktora tez çalışmasında yer alan bir başlığın kapsamı daraltılmış bir versiyonudur.

1. Giriş

Gerek sayılar gerekse de yapılar olsun, matematik felsefesinin en temel ontoloji sorunu matematiksel nesnelere¹ olarak sayıların varlığının ve gerçekliğinin açıklanması sorunudur. En temel epistemoloji sorunu ise matematiksel nesnelere bilgisinin imkânıdır. Literatürde bu sorunlara önerilen açıklamalara bakıldığında felsefi görüşlerin ontoloji ve epistemoloji yelpazesinde epeyce çeşitlendiğini görülecektir. Bu açıklamalardan *in re* ve *ante rem* şeklindeki iki yapısalcılık türünden ayrılan ama kendisi bir yapısalcılık olmayan *in constructio* (bundan sonra IC olarak kısaltılacak) önerimi sunmadan önce bu yapısalcılık türlerinin ortaya çıkışında rol oynayan motivasyonlara ve gidermeye çalıştıkları ontolojik ve epistemolojik kaygılara kısaca değineceğim.

Kabaca 19. yüzyılın son çeyreğine kadarki tarihsel süreçte sayıların adeta Platon’un ideaları gibi deneyimlenemeyen, özellikleri sabit, zihinden bağımsız varlığı olan aritmetik nesnelere oldukları gibi Platoncu görüşler² hala yaygındı. 20. yüzyılla birlikte Platonculuğa yönelik itirazların başlaması, o itirazlara dair yeni tartışmaları da beraberinde getirdi ve bu yüzyılın ilk yarısı matematik felsefesinin en üretken olduğu dönemlerden biri olduğu kadar dikkatlerin Platonculuğa doğrudan yöneltilmediği yıllar oldu. Haliyle Benacerraf’ın Platoncu geleneğe³ hem ontolojik hem de epistemolojik bir itiraz niteliğinde olan ve yapısalcılığa da ilham veren *What Numbers Could Not Be* (Bkz: Benacerraf, 1965) adlı makalesinin yayınlanması 1965 yılını buldu. Makalede Benacerraf’ın iki çocuk üzerinden kurguladığı düşünce deneyine göre Ernie ve Johnny⁴

¹ *Nesne, varlık, antite*, vs. gibi pek çok sözcük sayıların ontolojisine dair realist varsayımlar içermektedir. Ben bu varsayımları yazının dördüncü bölümünde açıklayacağım nedenlerden ötürü kabul etmemekteyim. Fakat en azından bu sözcükleri, onları benimseyen literatürü aktarmak için şimdilik kullanmaya devam edeceğim.

² Burada Platoncu gelenek olarak adlandırılan görüşler aslında Platon’un sayıya dair görüşlerini devam ettiren bir gelenek değildir. Sayılar adeta Platon’un idealar dünyasına aitlermiş gibi bir ontolojik açıklamanın benimsenmesinden ötürü ikinci literatürde Platonculuk olarak adlandırılmaktadır.

³ Burada Benacerraf’ın Platonculuk ya da realizm olarak bilinen bu geleneğe itirazı Frege’nin *referans* kavramı üzerinden ilerlemekte ve Frege’nin sayılara dair görüşlerini hedef almaktadır.

⁴ Friend, Ernie’nin aslında Ernst Zermelo’ya, Johnny’nin ise Johann von Neumann’a işaret ettiğini belirtir. Fakat Benacerraf, sayıları kurmak için çocukların aldıkları küme kuramsal prosedürlere gelince

adlarındaki çocukların babaları mantıkçıdır ve çocuklara sayı saymayı öğretmeden önce doğrudan küme kuramı öğretmeye başlarlar. Ernie, N adında sonsuz sayıda elemanı olan bir kümenin var olduğunu, elemanları arasında ‘daha küçüktür’ şeklinde geçişken, antisimetrik, yansımayan bir R bağıntısı olduğunu öğrenir. Bu bilgilerle N kümesine ait elemanların sıralanabileceğini gören Ernie, aksiyomları kullanarak teorem kanıtlayabilmektedir. Dört işlem, üst alma gibi operasyonları da öğrendiği küme kuramsal dilde tanımlayabilen Ernie, bu bilgilerini N kümesinin alt kümelerinin büyüklüklerini belirlemede, yani sayı saymada kullanmaya başlar. Jonny’de aynı türden bir eğitimden geçerek bu yetileri kazanır ve bir araya geldiklerinde teoremlerden ve sayılardan konuşan bu iki çocuk matematiksel işlemler de dâhil olmak üzere her konuda anlaşırken 3’ün 17’nin elemanı olup olmadığı konusunda fikir ayrılığına düşerler. Öğrendikleri hiyerarşiler şöyledir:

Tablo 1: Ernie’nin Öğrendiği Hiyerarşi

$\{\emptyset\}^5$	$\{\emptyset, \{\emptyset\}\}$	$\{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}$..
1	2	3	..

Tablo 2: Johnny’nin Öğrendiği Hiyerarşi

$\{\emptyset\}$	$\{\{\emptyset\}\}$	$\{\{\{\emptyset\}\}\}$..
1	2	3	..

Ernie’ye göre 3, 17’nin elemanı iken Johnny’e göre 17’nin elemanı 16’dır ve 3 sadece 4’ün elemanıdır. Benacerraf, bu noktada Platonculuğa yönelttiği iki itirazdan ontolojiye dair olanını şöyle ifade eder:

Ernie’ye Neumann’ın prosedürünü, Johnny’e de Zermelo’nun prosedürünü öğretmektedir. Bkz: Friend, 2007: 184, sonnot 2.

⁵ Benacerraf makalesinde köşeli parantez kullansa da farklı sembol kullanımını engellemek için yazının tamamında küme parantezleri tercih edilmiştir.

Eğer 3 sayısı gerçekten de b adındaki belli bir kümedeyse, “3”ün anlamı – dolayısıyla da referansı – üzerine iki doğru açıklamanın olması ve bunların da 3 için iki farklı küme göstermesi mümkün olamaz. Eğer bir b kümesi için $3 = b$ doğru ise, o halde b ’den farklı bir c kümesi için $3 = c$ ’nin doğru olması mümkün değildir. ... Bir ikilemin içindeyiz. (Benacerraf, 1965: 56).

Benacerraf’ın ikilem olarak adlandırdığı bu durum, literatürde özdeşlik (*identity*) problemi olarak bilinen bir ontoloji problemidir. Eğer 3’ün referansı, özellikleri sabit ve zihinden bağımsız varlığı olan tikel bir aritmetik nesne ise, o halde çocukların takip ettikleri prosedürlerle elde edilen $\{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}$ ve $\{\{\{\emptyset\}\}\}$ kümelerinden sadece birinin 3’ün referansı olması gerekir, çünkü bir ve aynı nesne birbirini dışlayan iki niteliği aynı anda haiz olamaz. Bu ise sanılanın aksine sayıların bir referans olarak adeta Platoncu idealar gibi olmadıklarını ve özelliklerinin sabit olmadığını göstermektedir.

Benacerraf’ın aynı düşünce deneyine dayanarak ortaya koyduğu epistemolojik itiraz ise erişim (*access*) problemi olarak bilinmekte ve küme kuramları arasında epistemolojik üstünlüğün söz konusu olamayacağı sonucunu güçlendirmektedir. Benacerraf, itirazını “ $3 = \{\{\{\emptyset\}\}\}$?” sorusu üzerinden şöyle dile getirir:

$3 = \{\{\{\emptyset\}\}\}$?” sorusunu lafı dolandırmadan (ve “Ernie’nin açıklaması çerçevesinde” gibi eklentiler yapmaksızın) ciddiye almak demek, bu [erişime dair] sorunu çözümlen başka bir yolunun olmadığı durumda, tamamen yolu kaybetmek demektir. Hayır, eğer böyle bir sorunun cevabı varsa, cevabı destekleyen argümanlar da vardır ama böyle argümanlar yoksa o halde birkaç sayfa önce bahsettiğimiz şartları⁶ yerine getirmeyen açıklamalardan “doğru” [*correct*] olması nedeniyle ayrılan bir açıklama da yok demektir. (Benacerraf, 1965: 58)

Benacerraf’ın bu sözleri, en öz haliyle sayıların referansı olan soyut nesnelere erişmeyi mümkün kılan tek bir doğru yöntemin bulunmaması, dahası bu yöntemlerin birbirini dışlayan özellikteki olası referanslar ortaya koyması nedeniyle bu soyut nesnelere erişilemediği anlamına gelmektedir. Haliyle Benacerraf’a göre Platoncu sayı kavramı epistemolojik olarak erişilemez olmaktadır.

Benacerraf’ın bu problemlerden çıkış için önerdiği ve yapısalcılığa ilham veren çözümler ise şöyledir:

⁶ Bahsedilen şartlar doğru açıklamanın zorunlulukla doğru olması şartı ve ancak ve ancak bu doğru açıklamada sayılara atanan belirli kümelerin doğru kümeler olması şartıdır. Bkz: Benacerraf, 1965: 57.

- i. Sayılar nesne değildir, yapıyı karakterize etmeye yararlar: “... çünkü sayılara dair (yani zorunlu ve yeterli olan) özellikler [*properties*] vererek ancak *soyut bir yapıyı* karakterize etmiş oluruz ...” (Benacerraf, 1965: 71)
- ii. Yapıdaki öğeler ontolojik bir önem arz etmezler:

[...] bu kuram, her biri [dizideki] diğer öğelerle bağıntılarına atıfta bulunmaksızın tanımlanabilen birbirinden bağımsız tekil [öğelerin] özelliklerine değil, soyut bir yapıya ışık tutmaktadır. Sayılar üzerine düşünmek yerine, ne zaman tikel bir diziyi *sayıların yapısı olarak* ele alırız, ancak o zaman hangi öğenin 3 olduğu ya da 3’e *karşılık geldiği* sorusu anlam kazanmaya başlar.” (Benacerraf, 1965: 71).

2. *In Re* ve *Ante Rem* Yapısalcılıklarda Sayılar ve Yapılar

Yapısalcıları *in re* ve *ante rem* olarak iki sınıfta tasnif edildiğinde⁷, literatürde öne çıkan isimlerden Hellman ve Resnik’in görüşleri *in re* yapısalcılıkta, Shapiro’nun görüşleri ise *ante rem* yapısalcılıkta konumlanmaktadır. *In re* ve *ante rem* arasındaki temel farkı görebilmek adına *in re* ifadesini (ontolojik olarak) *gerçekliğin içinde*, *ante rem* ifadesinin ise *gerçeklikten* (ontolojik olarak) *öncelikli* olarak çevirmek hatalı olmayacaktır. Bunu bir örnekle daha açık hale getirmek mümkün: ‘ $x < y$ ’ bağıntısının sembolik ifadesi olarak ‘ $P(xy)$ ’ atomik formülünü düşünelim. *Ante rem* yapısalcılara göre evrende bu formülü örnekleyebilecek hiçbir varlık olmasa bile ‘ $<$ ’ bağıntısı bir yapıdır, yapıyı örnekleyen varlıklardan ontolojik olarak bağımsız bir şekilde vardır ve bizimizden bağımsız bile olsa var olacaktır. *In re* yapısalcılar ise genel itibariyle sayı gibi varlıklar üzerinden örneklenmesi söz konusu değilse yapıların var olamayacağını ve örneklediği bir yapı bulunmayan varlıkların da olamayacağını savunmaktadırlar.

In re yapısalcılardan Hellman, yapıları birer imkân (*possibility*) ya da hipotetik yapı olarak değerlendirir (Hellman, 2006: 16-24). Ona göre, fiziksel dünyada birer

⁷ Hellman’ın yapısalcılığının genel olarak *kipsel mantık* ifadesindeki *kipsel* sözcüğü ile aynı anlama gelecek şekilde *kipsel yapısalcılık*, bazen de *nominalist yapısalcılık* olarak anılması literatürde oldukça yaygındır. Yine literatürde *in re* yahut eleyici olmayan (*non-eliminative*) olarak anılan tasniflerde Hellman ve Resnik’in isimlerine yer verilirken, *ante rem* yahut eleyici (*eliminative*) olarak anılan sınıf altında Shapiro’nun görüşlerine yer verilir. Ben, konuyu epistemoloji ya da ontoloji yerine onto-epistemoloji merkezinde tartışacağım için onto-epistemolojiye diğerlerinden daha yakın olan *in re* ve *ante rem* şeklindeki tasnifi kullanacağım.

örneği bulunsun ya da bulunmasın tüm yapılar birer imkândır. Salt imkânlar (*mere possibilities*) için var olma durumu söz konusu değildir ve fizik gerçekleriyle örtüşen imkânlar, kendisinin *şanslı rastlantı* (*lucky accident*) adını verdiği ve salt imkânlar dışındaki imkânlar olmak üzere iki çeşittir (Hellman, 2006: 118). Benacerraf ve Goodman gibi herhangi bir küme kuramını diğerine tercih etmenin matematiksel bir gerekçelendirmesinin olmadığını savunan Hellman’a göre (Hellman, 2006: viii), birer yapı olmaları bakımından hangi küme kuramı tercih edilirse edilsin, sayılar ancak içinde yer tuttıkları bir yapı var olduğu sürece var olabilirler ve yapılar da ikinci derece mantıkta ifade edilebilen imkânlardan başka bir şey değildir (Hellman, 2006: 73). Bu bakımdan uygulamalı matematik Hellman için birbirine üstünlüğü olmayan mümkün yapılardan birinin gerçeklikte örneklenmesinden ibaret olup Platonculuğun aksine, sayıların yapılardan bağımsız varlığı söz konusu olmadığı gibi yapıların da şanslı rastlantı değillerse varlığı söz konusu değildir. Bu bağlamda Hellman’ı *in re* yapısalcı yapan iki noktadan ilki sayılara ve yapılara birbirinden bağımsız varlık atfetmemesi, ikincisi ise yapıların varlığına deneyimlenebilir/örneklenebilir olmayı şart koşmasıdır. Bu iki nokta Hellman’ın Platoncuları uğraştıran nesne realizmi probleminden kaçınmasını sağlamaktadır. Buna göre sayılar da yapılar da ancak deneyimlenebilen şanslı rastlantı durumlarında var olmaktadır. Hellman, deneyimlenebilirliği uygulamalı matematiği açıklarken de kullanmaktadır. Yani hipotetik yapılar ancak aktüel yapılara dönüştüklerinde varlık alanına geçmiş olmaktadır, bu geçiş sonucu uygulamalı matematiğin sınırları içine dâhil olmaktadır.

Hellman’ın *in re* yapısalcılığına dair bu savlar başlıca iki probleme yol açmaktadır. İlk problem, Hellman’ın uygulamalı matematik için yapılara getirdiği örneklenebilir olma ölçütünün ordinal aritmetiğindeki bazı yapılar gibi soyut matematiğin yapılarını dışlaması ve bu problemin de doğruluk değeri realizmi ile aşılammamasıdır. Sonsuz yapıların⁸ örneklenmesi gibi bir problemde fizik ve matematik

⁸ Burada *sonsuz* (*infinite*) ve *sınırsız* (*unbounded*) kavramları arasındaki farka değinmek yararlı olacaktır. Bir şey sınırsız olduğu halde sonlu olabilir. Hilbert’in şu örneği yeterince açık görünmekte: Belirli herhangi bir uzamın dışında her zaman daha fazla uzamın var olduğu gerçeğinden yola çıkıldığında ancak

alanlarının sonsuz yapıları örnekleyecek ve Dedekind'in kanıtladığı eşlenebilirlik/kategorisite teoremiyle (*categoricity theorem*) uyum gösterecek şekilde izomorfik ya da en azından homomorfik olup olmadığı konusu bizler için *örneklenerek* bilinebilir değildir. Başka bir ifade ile herhangi bir sonsuz yapıyı bir şanslı rastlantı olarak örneklenemediğinde Hellman'a göre onlar salt hipotetik, dolayısıyla da yok kabul edilmelidirler. Fakat Hilbert'in sezgicilere yönelttiği *Büyük Otel* itirazı (bkz: Hilbert, 2013:730)⁹ hatırlanacak olursa, şanslı rastlantı olarak örneklenmesi imkânsız bir yapıyı *anlamak* mümkündür. Yani Kantçı terminoloji ile Hellman matematik ve bilim ilişkisini açıklamak için *anlama* (*understanding*) ve *duymaya* (*sensibility*) eş-kapsamlı bir şekilde yer vermeye çalışsa da anlamının kapasitesi duymanın kapasitesini aşmaktadır. Bu fark ise ordinal aritmetiğinde Hilbert'in *Büyük Otel* itirazını gerçekte böyle bir otele gitmeksizin anlayabilmeyi ya da düşünebilmeyi¹⁰ olanaklı kılmaktadır. Diğer yandan Hellman'ın savunduğu doğruluk değeri realizmine göre (bkz: Hellman, 2006: 2) tüm aritmetik ifadelerin nesnel, zihinden bağımsız doğruluk-değeri vardır.¹¹ Bu bağlamda Hilbert'in *Büyük Otel* itirazına dair “ $1 + \omega = \omega$ ” şeklinde bir aritmetik ifadesi ortaya konulacak olursa, bunun doğruluk değeri hakkında konuşmak, hipotetik olması nedeniyle var olmayan bir yapıya dair konuşmaya indirgenmekte, neredeyse “ *ω tek sayı mıdır?*” şeklindeki bir soruyla aynı kategoriye itilmektedir. Hellman yapıların

uzamın sınırsız olduğu sonucuna varılabilir, sonsuz olduğu sonucuna değil (Hilbert, 1967: 372). Ayrıca bkz: Linnebo, 2017: 63-64.

⁹ Bu referansa dair küçük bir literatür bilgisi vermenin faydalı olacağını düşünüyorum. Hilbert, Göttingen'de Ocak 1924'teki bir konuşmasında sonlu ötesi konusunda otel örneğini vermesine rağmen bu konuşma 2013'e kadar yayınlanmamıştır. Konuşma yayınlanmadığı için de uzunca bir dönem Hilbert'in bu konuda herhangi bir şey yazmadığı ve paradoksun Gamow'a ait olduğu gibi söylentiler hâkim olduysa da hem paradoks hem de paradoksun altında yatan sonlu ötesine dair görüşler Hilbert'e ait olup otel üzerinden bir sonlu ötesi tartışması ilk olarak (Hilbert'e atıfta bulunmaksızın) Haupt ve Aumann tarafından kaleme alınmış (bkz: Haupt & Aumann, 1938: 19) fakat asıl ününe Gamow'un 1947'de yayınladığı kitabındaki versiyonuyla kavuşmuştur (bkz: Gamow, 1947: 17). Daha detaylı bilgi için bkz: Mart 2014.

¹⁰ Burada *düşünmek* fiilini geçişli bir fiil olarak kullansam da Kant'ın epistemolojisi bağlamında *hakkında düşünmek* (*think about*) şeklinde değil düşünülen şeyin realist anlamda varlığını varsaymadan kullanılan *think of* fiilini kastetmekteyim.

¹¹ Hellman her ne kadar yapıları imkânlar olarak değerlendirerek Platonculuktan kaçınmaya çalışsa da doğruluk realizmi Hardy'nin ifade ettiği üzere “Matematik teoremleri ya doğrudurlar ya da yanlış; onların doğruluk ve yanlışlıkları da mutlak ve bilgimizden bağımsızdır. *Bazı* açılardan, matematiksel doğruluk nesne realizminin bir parçasıdır”, bkz: Hardy, 1929: 4. Hellman'ın kendisi de bu realizmin farkındadır ve bu tutumunu gördüğü o ki matematiğin evrenselliğini korumak adına savunmaktadır, bkz: Hellman, 2006: 2.

ikinci derece mantıkta ifade edilebilen imkânlar olduğunda ısrar etse bile ifade edilebilirlik örneklenebilirliğin sınırlarını aşmaktadır.

İkinci problem, sonsuz yapıların örneklenmesinde ikinci derece mantığın ifade gücünün ve mümkün dünyaların işe koşulmasının çözümsüz kalmasıdır. Hellman ifade edilebilirlik konusunda her sayıyı geçen, örneğin o sayıdan bir fazla olan bir ardışık sayının ifade edilebilir olması itibarıyla bir imkân olduğunu söylemekte ki bu da sayıların içinde yer aldığı yapının da mümkün olduğu anlamına gelmektedir. Örneğin, ona göre “*Her sonlu sayı arttırılabilir* ifadesi¹² $\Box \forall m \Diamond \exists n E(nm)$ şeklinde yazılabilir” (Hellman, 2006: 81). Yine Hellman’a göre bu ifade m sonlu sayısından bir fazla n sayısının bir mümkün dünyada olabileceğini, yani bu ifadeyi kullanmanın aslında $\forall m \exists n E(nm)$ şartını sağlayan bir dünyayı onaylamayı gerektirmediğini belirtir (Hellman, 2006: 81). Fakat bu yine de ω ’yı örneklememekte, sadece herhangi bir doğal sayıdan daha büyüğüne ulaşabileceğimizi söylemektedir. İfade edilebilirlik tek başına kipsel bir var olma ölçütü olarak alınsa bile Linnebo’nun da işaret ettiği üzere tamamlanmış ve sonsuz sayıda doğal sayı içeren bir küme olarak ω , $\Diamond \forall m \exists n E(nm)$ şartını, yani sonsuz ardışıklığın bir küme olarak tamamlanmasını gerektirir fakat $\Box \forall m \Diamond \exists n E(nm)$ ifadesinden $\Diamond \forall m \exists n E(nm)$ ifadesine çıkarım yapmak mümkün değildir (Linnebo, 2017: 67-68).¹³ Dolayısıyla, $\Box \forall m \Diamond \exists n E(nm)$ ifadesi verilen bir doğal sayının ardışığını bulmamızı mümkün kılsa da seriyi tamamlamamızı ve örneklememizi asla garanti etmemektedir. Hellman ω ’yı örnekleme konusunda potansiyel sonsuzluk ve kipsel sonsuzluk nosyonlarını harmanlayarak ω ’nın varlığına dair kiplik temelinde iddialar önermeyi denese de bu girişim de sonuçsuz kalmaktadır. O, *tamamlanmış olmak* kavramını kafa karıştırıcı bulur ve önerdiği yapısalcılığa göre “sonsuz bütünlerin varlığı ... her biri kendince ‘yapılandırmacı köklere’ dayanan ‘Potansiyel Sonsuzluk’ ve ikinci-derece kapsam adındaki iki varsayımdan

¹² Burada Hellman ilgili ifadeyi “ $\Box \forall x \Diamond \exists y (y \text{ extends } x)$ ” şeklinde sunmaktadır. Ben diğer ifadelerle uyumlu olması açısından ifadeyi m ve n değişkenleriyle birlikte $E(nm): \dots n, m$ ’den bir fazladır yüklemiyle kullandım.

¹³ Hellman’ın kendisi bu konuda potansiyel sonsuzluk kavramını hem $\Box \forall m \Diamond \exists n E(nm)$ ifadesini hem de $\Diamond \forall m \exists n E(nm)$ ifadesini içerecek şekilde kullandığını belirtmekte fakat aradaki bağı açıklamayarak ω ’ya salt imkân gibi davranmaktadır, bkz: Hellman, 2006: 30, dip not 39.

çıkarımlanabilmektedir” (Hellman, 2006: 33). Fakat önerdiği çıkarım, bir ω -serisine yapılandırmacı bir prosedürle ulaşmanın potansiyel sonsuzluğun kapsamında olduğunu söylemekten ileri gidememektedir. Bu kısıtlılığın farkında olan Hellman bunu şöyle dile getirir:

Oysa fark edildiği üzere, kipsel-varlık iddialarının yol açtığı kendi problemleri bulunmaktadır. Bunları [kipsel varlık iddialarını] dilsel uyuşmalar olarak görmenin, bu da mümkün değilse bir gözlem, ölçümleme ya da formel manipülasyon olarak açıklamanın mümkün olmadığını düşünüyoruz. Kipliği temele alan yaklaşım, standart Platonculuğa üstünlük sağlayamadığı gibi matematiğin temellerinin bu yönüne dair derin felsefi konulara bir çözüm önermenin de çok uzağındadır. (Hellman, 2006: 143-144).

Resnik, Hellman’ın sadece örneklenebilen yapılara gerçeklik atfetmesine rağmen adeta tümeller gibi muamele ettiği yapıların gerçek olabilmesi için örneklenebilirlikten daha makul bir gerekçelendirme olmadığını belirtir ve mantıksal bakımdan mümkün olmanın kümeler bağlamında da bilinemez olması, somut sonsuzların varlığı ihtimalinin epistemolojik gerekçelendirme olmaksızın işe koşulması (bkz: Resnik, 2005: 67-81) gibi nedenlerle Hellman’ın yapısalcılığından uzak durur. Kendi *in re* görüşünün realist karakterini ise şu üç tez ile ifade eder: “(1) matematiksel nesnel bizlerden ve yapılandırmalarımızdan (*constructions*) bağımsız varlığa sahiptir, (2) çağdaş matematiğin büyük kısmı doğrudur, (3) matematiksel hakikatler bizim inançlarımızdan, kuramlarımızdan ve kanıtlarımızdan bağımsızca varlıklarını sürdürürler” (Resnik, 2005: 4). Tartışmanın bağlamı gereği tezlerden birincisini matematiksel nesnel ontolojisi, ikinci ve üçüncüsünü ise doğruluk değeri realizmi bağlamında tartışmak uygun görünmektedir.

Birinci teze ilgili başlıca iki problem ortaya çıkmaktadır. Bu tez ve yol açtığı problemler arasındaki ilişkiyi daha anlaşılır kılmak için Resnik’ten bir başka alıntıya yer vermek yararlı olacaktır:

Benim iddiam, matematikte yapılar içinde düzenlenmiş ‘içsel’ oluşumlu nesnel bulunmadığı, sadece yapıların bulunduğudur. Matematiğin nesnel ... yapılarda yer alan [ama kendileri] yapısız noktalar ya da

konumlardır. ... yapıların dışında ne bir özdeşlikleri ne de özellikleri vardır (Resnik, 1981: 530).

Burada bahsedilen dâhili kompozisyon somut nesnelere bağlamında fiziksel, kimyasal ya da geometrik özellikler olarak örneklendirilebilir. Fakat aynı durum sayılar için söz konusu değildir. Resnik sayıların özdeşliği (*identity*) konusunda şöyle der:

Doğal sayı olan 2'nin Zermelo İki'si ile aynı olmaması konusuna gelince, görünen o ki doğal sayı olan 2, pozitif tam sayı olan 2, pozitif rasyonel sayı olan 2, pozitif reel sayı olan 2 ve pozitif karmaşık sayı olan 2 hep aynı 2'dir. Bu konuda sessiz kalmak şöyle dursun, matematik pratiği bu sayılar arasında hiçbir fark görmemektedir (Resnik, 2005: 214).

Bu alıntıyla birlikte birinci tezin yol açtığı iki problemlerden ilki Linnebo'nun da işaret ettiği üzere sayıların yapılar dışında pek çok özelliğinin bulunması ve bunların göz ardı edilmesidir. Bunlar “soyut olmak, doğal sayı olmak, gezegenlerin sayısı olmak, Dedekind'in favori sayısı olmak gibi” (Linnebo, 2017: 163) özelliklerdir. Eğer Resnik doğal sayı olmanın doğal sayılar dizisinin yapısı içinde mümkün olduğunu, Dedekind'in en sevdiği sayı özelliğinin yine Dedekind'in sevdiği ve sevmediği sayılar şeklinde ayrık kümelerden oluşan bir yapıda mümkün olduğu gibi bir itirazda bulunsaydı bile bu onu daha ciddi olan ikinci problemden kurtarmaya yetmeyecekti.

İkinci problem ise, aynı olduğu iddia edilen tüm 2'lerin farklı yapılarda farklı özellikler kazanarak özdeşliklerini yitirmeleridir. Resnik'in şu ifadesi sayısal özdeşlik ve özellik bakımından özdeşlik bağlamında problemlere yol açan bir ifadedir: “... benim paradigmam olan matematiksel nesnelere geometrik noktalar, özdeşlikleri yalnızca birbirileri ile olan ilişkileri üzerinden tanımlanabilir” (Resnik, 2005: 4). İkinci problem bağlamında bu ifadenin bir karşı modelini düşünecek olursak, örneğin doğal sayı olarak 2, bir *I* sayısının ardışı iken reel sayı olarak 2'den hemen önce gelen sayı *I* değildir. Dolayısıyla, $\exists xP(x2)^{14}$ ifadesi her yapıda sağlanamayan bir yüklem olmaması nedeniyle sayıların farklı olduğunu göstermektedir. Aslında Resnik, söz konusu birbirini kuşatan yapılarda aralıkları az yoğun olandan çok yoğun olana doğru geçtikçe sayıların yeni özellikler kazandığını göz ardı etmektedir. Bu itiraz karmaşık

¹⁴ $P(xy)$: ... y, dizide x'ten büyük sayıların en küçüğüdür.

sayıların yapısı gibi diğer sayı kümelerinin çoğunu kapsayan bir yapıyı temel aldığımda bile cevapsız kalmaktadır. Karmaşık sayı yapısının bir ögesi olması bakımından 2'nin özelliklerinin bilgisi onun doğal sayı olması bakımından özelliklerinin bilgisini kapsarken, tersi bir kapsama söz konusu değildir. Bu ise birinci tezde geçen, nesnelerin yapılandırmalarımızdan bağımsızca var oldukları iddiasıyla – aksi yönde epistemolojik bir açıklama sunulmadığı sürece – çelişmektedir. Çünkü birinci problem bağlamında sayıların özelliklerinin bizim onları nasıl yapılandırdığımıza bağlı olduğu, ikinci problem bağlamında ise sayıların birbirileri arasındaki üzerinden değil, bizim ilişkilendirmemiz üzerinden özdeşlik kazanabileceği/kazanamayacağı yorumlarını yapmak da gayet meşru görünmektedir.

İkinci ve üçüncü tezler ele alınacak olursa, sayıların ontolojik statüsü konusunda ise agnostisizmi benimseyen Resnik, “eğer matematiksel nesnelere varsa, matematiksel realizm bunların bilinemez olduğunu işaret ediyor gibi görünüyor” (Resnik, 2005: 84) demektedir. Bu ifadede amaçladığı şey, bilgisine sahip olmadığı nesnelerin varlığını iddia etmek değil, Benacerraf'ın etkisi ile söz gelimi 2 sayısının tek bir referansı varsa bile bunun bilinmeyeceği, dolayısıyla epistemolojik temelden yoksun bir ontolojik iddiayı desteklemediğini dile getirmektir. Bu da Resnik'in görüşlerini açıklamak için bir epistemolojik çerçeveye ihtiyaç duyduğu anlamına gelmekte. Bunun farkında olan Resnik örüntü tanıma (*pattern recognition*) temelinde bir açıklama yapmakta (bkz: Resnik, 2005: 224-243), örüntünün bilgisinin örüntüyü tanımaktan farklı olduğunu ve örüntülerin kendilerini değil onlara uyan örnekleri tanıdığımızı belirtir (Resnik, 2005: 225). Fakat önerdiği epistemolojik açıklama genel olarak sayı ve yapıların birbirinden bağımsız varlığının olamayacağını öne sürerken realizmin sonucu olarak örüntü ve örnek ayrımı üzerinden neyi-yapılandırmak ve nasıl-yapılandırmak¹⁵ ayrımı

¹⁵ Burada bu iki kavram hakkında bir açıklama yapmak yerinde olacaktır. Öncelikle epistemolojide neyi-bilmek (*know-that*) ve nasıl-bilmek (*know-how*) kavramları geniş bir literatürde tartışılmıştır. Bunlardan nasıl-bilmek kavramının epistemoloji literatüründe artık neredeyse doğal bir yetenek anlamında kullanıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu makaledeki temel iddialardan birinin matematik bilgisinin önermesel veya prosedürel bir bilgi türü değil, edimsel (*performative*) ve yapıtsal (*artifactual*) bilgi türüne ait olduğu göz önünde bulundurulursa, doğal yeteneklerin tartışmanın dışında kaldığı açıktır. Dolayısıyla bu iki kavram yerine neyi-yapılandırmak ve nasıl-yapılandırmak kavramlarını kullanmayı tercih ettim. Neyi-yapılandırmak ve nasıl-yapılandırmak kavramlarının birbirinden ayrılamayacağı iddiası

yapmaktadır. Dahası, Resnik’in *epistemik yapısalcılık* adını verdiği pozisyonunun sayı kavramının gelişim serüvenine getirdiği yarı epistemolojik yarı antropolojik açıklama (bkz: Resnik, 2005: 265-270), edimsel (*performative*) ve yapıtsal (*artifactual*) bir bilgi türü olarak nasıl-yapılandırmanın imkânının epistemolojik koşullarına hiç değinmeyerek yapılandırmalarımızın matematiğe dair fikirlerimizi nasıl etkileyebileceğini göz ardı etmektedir.

Shapiro’nun *ante rem* yapısalcılığına gelindiğinde sayıların ve yapıların ontolojisine dair iddiaların bir epistemolojik temel üzerinde öne sürüldüğü, dolayısıyla epistemolojik problemlerin ontoloji alanında da sorunlara yol açtığı görülecektir. Ben bu sırayı tersten takip ederek önce sayı ve yapıların ontolojisine dair iddialarına yer vereceğim. Shapiro yapıları için şöyle bir tarif sunar:

Benim *ante rem* yapısalcılığımın göre bir matematik dalının konusu matematikçiler veya bilim insanları topluluğundan, onların zihinlerinden, dillerinden, yaşam biçimlerinden bağımsızca ve objektif bir şekilde var olan bir yapı veya yapılar sınıfıdır. ... Dolayısıyla, *ante rem* yapısalcılık geleneksel Platonculuğun bir versiyonudur, en azından matematiğin ontolojisi ve metafiziği bakımından (Shapiro, 2011: 131).

Sayıların yapılarla ilişkisi konusunda ise şöyle der: “Sayı konumdur, yapının içinde bulunan yerdir. Aynı şey reel sayılar, Öklid geometrisindeki noktalar, küme kuramı hiyerarşisindeki elemanlar ve matematiğin cebirsel olmayan tüm nesnelere için geçerlidir” (Shapiro, 1997: 77-78). Yalnız Shapiro’ya göre sayıların özü onların yapıdaki diğer sayılarla olan ilişkisi üzerinden tanımlanmalıdır.¹⁶ Buna göre “2 sayısının özü 0’ın ardışığının ardışığı ve 3’ten hemen önceki sayı olması, ilk asal sayı olması vb. ilişkilerdir” (Shapiro, 1997: 72). Fakat bu yapının varlığı, yapının sayılara ontolojik olarak öncelikli olması iddiasıyla birlikte öne sürülmektedir. Shapiro için “Doğal sayılar yapısı ‘6’ sayısından önceliklidir, tıpkı ‘beyzbol savunması’ yapısının ‘pasör’

ise bilgiyi edimsel ve yapıtsal olarak ele alan yaklaşımların çoğunda karşımıza çıkmakta ve en temelde Wittgenstein, Rorty vb. isimlerin uygunluk kuramına (*the correspondence theory of truth*) itiraz ederken kullandıkları anti-realist savlara dayanan ve Allen gibi bilgiye bir yapıt olarak yaklaşan isimlerden esinlenen onto-epistemolojik bir tutumdur.

¹⁶ Shapiro, bu yaklaşımı ile özdeşlik bağlamında Resnik’te ortaya çıkan farklı dizilimlerde sayıların kazandığı farklı özellikler sorunuyla karşılaşmamaktadır. Fakat aynı problem, aşağıda değineceğim üzere, sayılar bağlamında değil asli yapı bağlamında Shapiro’da da ortaya çıkmaktadır.

konumundan öncelikli olması veya ‘ABD hükümeti’ yapısının ‘başkan yardımcısı’ konumundan öncelikli olması gibi” (Shapiro, 1997: 9). Bu iddialar bağlamında başlıca dört sorunla karşılaşmaktadır.

İlk sorun yapıların bilgisinin nasıl elde edildiği ile ilgili olarak metodoloji sorunudur. Shapiro sayıların bilgisine dair soyutlama (*abstraction*), gösterim (*projection*) ve betimleme (*description*) olmak üzere üç katmanlı bir epistemolojik açıklama sunar (bkz: Shapiro, 1997: 109-118). Bu açıklamaya göre önce küçük yapıları fark ederek başlarız, örneğin *başkan*, *başkan yardımcısı*, *ekonomi bakanı* şeklinde üç nesnenin birbiri ile olan ilişkisi gibi. Gösterim ise yapıların farklı nesnelere uygulanabilirliğini mümkün kılan basamaktır, örneğin söz konusu ilişkinin *yönetim kurulu başkanı*, *yönetim kurulu başkanı yardımcısı* ve *ekonomiden sorumlu kurul üyesi* gibi. Betimleme ise, sayılamayacak kadar çok nesne arasında ilişki kurulmasını anlaşılır kılan ögedir. Fakat bu adımların tam tersi bir metot olan tümdengelim matematiğin yöntemi olarak ifade eden Shapiro (Shapiro, 1997: 98), nesnelere yapıları soyutlama şeklinde tümevarımsal bir metodu yapıların bilgisine dair epistemolojik bir açıklama olarak sunmaktadır. Shapiro’nun tarif ettiği bu çerçeveye, örneklenebilirliklerinden bağımsızca Platoncu anlamda var olan yapılarda sadece yer tutucular olarak konumlandırılan sayı nosyonu da eklenirse, bu tavrın epistemik erişim problemine yol açtığı ve uygulanamayan-örneklenemeyen bir yapının bilgisinin nasıl elde edildiği sorusunu gündeme getireceği açıktır. Nitekim en başta duyu verisi üzerine kurulu gibi görünen bu epistemolojik açıklama, matematiğin uygulanamayan-örneklenemeyen yapılara erişimini ilk basamakta kaybetmektedir. Bu bakımdan yapılara dair nesnelere ve zihinlerden bağımsız bir ontolojik statünün bilgisinin reddedilmesini makul bulmaktayım.

Betimleme adındaki üçüncü basamak irdelendiğinde bu problem daha aşikâr hale gelmektedir. Bu bağlamda betimlemenin bazı indeks kümeleri gibi sayılamayacak kadar çok nesneden oluşan yapıları tanımlamada faydalı olabileceği açıktır. Fakat sayılamaz sayıda çok nesneden oluşan yapıların içerdiği nesnelere hakkında onların aynı niteliğe sahip olduğunun bilgisini bize veren betimleme değil matematiksel tümevarımdır.

Başka bir ifade ile bu özellik bilgisine nasıl ulaştığımız sorusunun cevabını betimleme vermemekte, betimlenin kendisi de matematiksel tümevarım temelinde açıklanabilmekte, dolayısıyla betimleme adımı temel bir açıklama sunmamaktadır. Örneğin kaçta denk geldiğini bilmediğimiz n pozitif tam sayısına kadar olan tüm pozitif tam sayıları toplamda kullanılan Gauss yöntemini ele alacak olursak, her ne kadar formülün kendisi toplama karşılık gelen x sayısına nasıl ulaşacağımızın yöntemini betimlese de bu betimlemeyi mümkün kılan şey sadece başta pozitif doğal sayılar kümesinin alan/yapı olarak tanımlanması değil, bu tanıma ek olarak matematiksel tümevarımdır. Matematiksel tümevarımı mümkün kılan epistemolojik koşullara dair bir açıklama ise elbette betimlemeyi de kapsamına dâhil ederek daha etraflı bir açıklama sunacaktır.

İkinci sorun, yapılar ve birer sistem olmaları bakımından içerdikleri nesnelere ve aralarındaki ilişkilerin *biçimsellik* kavramı ile birlikte nasıl ele alınacağını belirsiz olmasıdır. Shapiro'nun “nesnelere arasındaki karşılıklı ilişkileri vurgulayan ve sistemin içindeki nesnelere birbirileri ile ilişkilerini etkilemeyen tüm özelliklerini göz ardı eden soyut bir sistem biçimi” (Shapiro, 1997: 74) şeklindeki yapılar ve ilişkilerini konu edinen tanımında geçen *ilişki* ve *sistem* sözcükleri de *biçimsellik* kavramının muğlak olması nedeniyle bu epistemolojik açıklamayı bir noktada tıkamaktadır. Shapiro ilişkiler, sistemler ve onların biçimselliği hakkında içlerinde yer alan diğer nesnelere ve ilişkilerinin de tanımlandığı ve sadece bu nesnelere, aralarındaki ilişkilerin ve Tarski'nin mantıksal nosyonlarının terminolojisi kullanılarak üst-derece dilde tamamen tanımlanabildiklerini, akabinde de matematiksel bir yapıdaki ilişkilerin bu şekilde tanımlanabilirlikleri bağlamında biçimsel olduğunu söyler (Shapiro, 1997: 99). Hodes ise biçimsellik ile ilgili soruna şöyle işaret eder:

Ben bunu tatmin edici bir şekilde anlamayı başaramadım. ‘Sistem’ nedir? Biçimsellik, (metindeki diğer ifadelerden anlaşıldığı gibi) ilişkilerin mutlak birer niteliği midir yoksa biçimsellik görelidir? Eğer ikincisi ise, hangi sistemler biçimsel olmasa da olur? Yoksa biçimselliğin görelisi sadece bir tane mi sistem var ve eğer durum buysa o zaman bu sistem nedir? Belki de yapının kendisidir? Bu tanımın kendisi için üst derece dilin hangi kaynakları işe koşulmuştur? Bu sorular cevapsız kaldığı sürece Shapiro'nun

biçimselliğe dair açıklaması aydınlatıcı olmaktan uzak kalacaktır (Hodes, 2002: 470).

Üçüncü sorun, küme kavramının salt bir yapı olarak ele alınması durumunda yapının konumları olan elemanlar değiştiğinde kümenin kimliği değişirken yapısının değişmediği iddiasıdır. Bu sorun yapıların nesnelere olan önceliği ile doğrudan ilgilidir. Brown bu konuda Benacerraf’ın örneğine benzer bir örnek vererek başlar: “Zermelo’nun tanımına göre bir yandan $2 \in 3$ (yani, $\{\{\emptyset\}\} \in \{\{\{\emptyset\}\}\}$ iken diğer yandan $2 \notin 4$ ’tür. Von Neumann’ın tanımına göre ise her sayı daha büyük bir sayının elemanı olabilmektedir” (Brown, 2008: 65). Buradan, eleman olmak ilişkisinin hangi kümenin hangi kümede konumlanacağı konusunda, dolayısıyla da küme kuramlarından türetilen sayıların birbirileri arasındaki hiyerarşik ilişkide belirleyici oldukları açıktır. Buna ek olarak, bir kümenin elemanları

[...] yer aldıkları kümelere (ya da yapılara) karşı bir tür öncelik sahibidirler. Eğer küme sadece bir yapı olsaydı, elemanlarını değiştirmek bir yapı olarak onu değiştirmezdi. ... Fakat bir kümenin kimliği tamamen elemanlarına bağlıdır- elemanı değiştirdiğinizde küme de değişir (Brown, 2008: 66).

Bu durum ise ilk bakışta Shapiro’nun yapılarda yer alan nesnelere birbirileriyle ilişkilerini etkileyen özelliklerinin yapı için önemli olduğuna dair savını destekler gibi görünse de sayıların Zermelo ve von Neumann’daki karşılıklarından hareketle iki farklı doğal sayı kümesi yapısının olduğu sonucuna çıkar. Haliyle, her ne kadar Shapiro sayıların özünün diğer sayılarla olan ilişkisinden ibaret olduğunu, 2’nin özünün doğal sayılar yapısındaki ikinci konumdan, 6’nın özünün ise altıncı konumdan ibaret olduğunu söylese de (Shapiro, 1997: 72) bu söylem sayıların özünü açıklamada yine sayıların kendilerine başvurmakta, onların diğer sayılarla ilişkilerinin yapıları değiştiren boyutunu göz ardı etmektedir. Bu göz ardı ediş ise “Nasıl dile getirilirse getirilsin, yapısalcılık iki sistemin ‘aynı’ yapıyı örneklediği nosyonunu temel almaktadır” (Shapiro, 1997: 90) ifadesiyle birlikte ele alındığında ortaya çıkan bu iki doğal sayı yapısının hangi *asli* yapıyı örneklediği şeklindeki cevapsız soruya yol açmaktadır. Aslında bu Benacerraf’ın probleminin hangi yapının doğal sayılar yapısı olduğu şeklinde yapısal düzeyde ortaya çıkan bir versiyonudur. Eğer böyle bir asli yapı varsa

bile yukarıda bahsi geçen üç adımlı epistemolojik açıklama da bu yapının bilgisine erişim imkânı sunmadığından, *ante rem* yapısalcılık bilgisine erişilemeyen yapıların varlığı şeklindeki ontolojik ve epistemik bir problem barındırmaktadır.

Dördüncü sorun ise Shapiro'nun sonsuz bir yapının var olduğuna dair ontolojik iddiasıdır. Bu yapının var olduğunu doğrudan bir aksiyom olarak verme yolunu seçen Shapiro, varoluşsal niceleyiciyi realist bir tutumla *vardır* şeklinde yorumlar: “Yapıların varlığına dair ilk aksiyomumuz basit bir aksiyomdur ama ontolojik açıdan belli bir öneme sahiptir: **Sonsuzluk:** İçinde sonsuz sayıda konum bulunan en az bir yapı vardır” (Shapiro, 1997: 93). Varlıksal niceleyici olarak \exists 'nin nasıl yorumlanması gerektiği sorununa geçmeden önce sonsuzluk aksiyomunun küme kuramındaki karşılığına da yer vermek gerek: $\exists I(\emptyset \in I \wedge \forall x \in I (x \cup \{x\} \in I))$.¹⁷ Bu noktada sonsuz yapı da dâhil matematiksel nesnelere varlığını doğrudan Shapiro'nun aksiyomu ile iddia etmek Dedekind'in yaptığı gibi, tüm sayıları kapsayan bir alan var sayarak geniş bir ontolojik envanter tanımlamak ve o bilinmeyen envanterden dilenen yapıyı elde ederken envanterin kendisi olarak sonsuz yapının ontolojik ve epistemolojik statüsünü gündeme getirmeyi gerektirecektir. Ben yapılandırmacıların \exists yorumunu onto-epistemolojik açıdan daha güvenli bulmaktayım: yani, *vardır* yerine *yapılandırılabilir* şeklindeki yorum. Bu yorum sonsuz yapının nasıl yapılandırılacağına yönelik transandantal bir açıklama gerektirecektir, başka bir ifade ile sonsuz yapıyı kavramanın epistemolojik koşullarını açıklamak *aksiyom* gibi sihirli bir sözcük kullanarak ontolojik bir iddiada bulunmaktan daha kolay ve daha güvenlidir. Bu bakımdan Shapiro'nun aksiyomu yerine Kant'ın Zaman formunun ardışıklık ve eşzamanlılık şeklindeki iki ögesini aynı anda düşünmek probleme bir çözüm önerisi olarak ele alınabilir. Buna göre, eğer sayılar arasındaki ilişki sadece ardışıklık ile açıklanmaya çalışıldığında Spinoza'nın itirazına cevap vermek güçleşir. Nitekim Spinoza'nın sonsuz sayıyı reddetmesinin nedeni ardışıklığın sadece bir sonraki nesneye ulaşmayı sağlasa da sonsuz tane nesnenin tamamına ulaşmayı mümkün kılmamasıdır. Dolayısıyla en az bir tane sonsuz bir

¹⁷ Burada \exists niceleyicisinin bir yüklem olarak alınmadığı açık olduğundan Kantçı çerçevede varlığın bir yüklem olmadığı iddiasını bu tartışmanın dışında bırakacağım.

yapının yapılandırılabilir olduğu savı ardışıklıktan fazlasını gerektirecektir, yani eşzamanlılığı. Bu yapılardan biri olarak ω , doğal sayılar kümesi, yani ardışık ve sonlanmayan bir nesne diziliminin kümesi olmak durumundadır. Bu dizilimin tek tek sayıları saymaya gerek kalmadan kavramsallaştırılarak anlaşılmasını mümkün kılan dizilimin sürekli ardışıklık olarak kavramsallaştırılmasıdır. Bu da sonsuzca uzayıp giden dizilimin kendisiyle eşzamanlı olan tamamlanmış bir bütün olarak düşünülmesiyle mümkün olmaktadır.

3. *In Constructio* Önerisi

Bu öneriyi ifade etmeden önce onto-epistemoloji kavramı üzerine birkaç söz etmek yerinde olacaktır. Yukarıda ele aldığım problemler epistemoloji ve ontoloji problemleriydi. Fakat matematik felsefesinde ontoloji ve epistemolojiyi birbirinden seçik alanlar olarak ele almak her halükârda matematiksel bilginin nesnesine dair ontoloji sorunları ve nesnelerin bilgisine dair epistemoloji sorunları yaratmaktadır. Fakat onto-epistemoloji kavramı, edimsel ve yapıtsal bilginin neliği konusunda neyi-yapılandırmak ve nasıl-yapılandırmak kavramlarının özünde birbirinden ayrılamayacağı savı üzerine kurulu olduğundan söz konusu problemlerin ele alınışına farklı bir perspektif sunabilir. Burada önermek istediğim IC önerisini de onto-epistemolojik bir perspektif üzerinden Kant’a kadar geriye götürmek mümkündür. Bilindiği üzere Kant’ın transandantal felsefesi anti-realist bir akımın da öncülüğünü yapmıştır. Bu bağlamda Nietzsche’nin konfor karşıtı tavrı, Wittgenstein’in ve Rorty’nin uygunluk kuramına karşı eleştirileri gibi bağlamlar düşünüldüğünde geline noktanın hakikat-sonrası dönem olduğu görülecektir. Ontoloji ve epistemolojinin kadim soruları olan varlığın ve bilginin ne olduğu soruları bu hakikat-sonrası dönemde yeniden formüle edilerek cevaplandırılmaya çalışılmaktadır. Burada dikkate değer nokta, perspektifin değişmiş olmasıdır. Bir örnek olarak Barry Allen’ın bilgiye dair şu tespitine yer vereyim:

Söylediğim gibi, eğer bir yapıt bir performansın ya da kasıtlı edimin bir sonucuysa ki yapıtlar arasına tahmin edilen ve edilemeyen sonuçlar ve yan-ürünleri de dâhil edelim, o zaman modern insan nörolojisi de evrimsel bir yapıttır, ata türlerin yapıtlarının bir yapıtı. Ve eğer nörolojimiz yapıtsal ise o

zaman onun karakteristik ürünleri de öyledir: yani algı verileri, kavramlar ve düşünceler (Allen, 2004: 264).

Buna göre matematikte neyi-yapılandırmak ve nasıl-yapılandırmak arasındaki ayırım önemini kaybetmekte, matematiksel bir nesnel birer yapıt olarak yapılandırma ediminin sonucu olmakta ve matematiğin bilgisi de yapıtların özne tarafından yapılandırılabilirliğinin¹⁸ bilgisi olmaktadır. Bu noktada matematiğe dair bilginin yapıtsal ve edimsel bilgi olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu perspektiften bakarak Cantor’un diagonal argümanını ve Erdinç Sayan’ın kullandığı bir ağaç diyagramını karşılaştırmak¹⁹ matematiksel bilginin yapıtsal ve edimsel yönünü daha belirgin hale getirecektir. Bu noktada diyagonal argümanı tartışmak üzere şu tabloya yer verelim:

Tablo 3: Diyagonal Argümandaki d Sayısı (Sayan, 2018: 4)

1.	0.10111011000...	
2.	0.11010111000...	
3.	0.10100101101...	
4.	0.01101110001...	
5.	0.10000100011...	
6.	0.11000110100...	= d
7.	0.10010001110...	
8.	0.00101110001...	
9.	0.01111011100...	
10.	0.00111001011...	
11.	0.01010001010...	

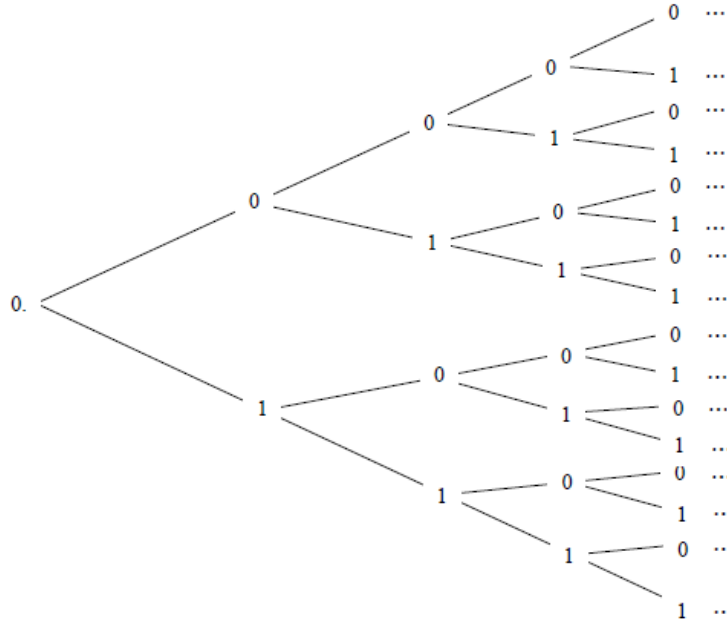
...

¹⁸ Burada önemli bir noktayı açıklamak yerinde olacaktır. Matematik felsefesinde yapılandırmacılık olarak bilinen ve Brouwer, Dummett, Heyting gibi isimler tarafından önerilen yaklaşımı benimsediğimi söyleyemem. Yapılandırmacıların kendi aralarındaki farklılaşmalar bir kenara, genel olarak aktüel sonsuzluğun reddinden matematiksel kanıtlarda hangi çıkarım kurallarının ve prensiplerin kullanılacağına kadar pek çok konuda onlardan farklı düşünmekteyim.

¹⁹ Bu karşılaştırma hakkında şunu belirtmem gerekir: Sayan’ın metnindeki ana fikre katılmamakla birlikte onun önerdiği ağaç diyagramını oldukça önemli bulmaktayım. Cantor’un metni konusunda ise Cantor her ne kadar diyagonal argümanını tablolaştırmasa da Sayan bu argümanı sade bir şekilde 0 ve 1 rakamlarını kullanarak tablolaştırmış. On rakamı da içeren diyagramlar çok yer kaplayacağından sadelik adına Sayan’ın tablolarını alıntılacağım. Bu konuda Cantor ve Sayan’ın metinleri için sırasıyla bkz: Cantor, 1891: 920-922 ve Sayan, 2018.

En sade haliyle ifade etmek gerekirse, Cantor’un argümanına göre sonsuz ve *reductio* olarak tamamlanmış varsayılan bir sayı kümesini tablodaki gibi alt alta yazdığımızda kalın yazılmış sayılar da bir d sayısı oluşturur: $d = 0.11100100110 \dots$. Her ne kadar bu sayı kümesi sonsuz ve tamamlanmış olsa da d sayısını bu kümede bulmak mümkün değildir. Argümana göre buradan yola çıkarak $[0,1)$ aralığındaki tüm reel sayıların yer aldığı bu kümenin aslında tamamlanmamış olduğu sonucuna varabiliriz. Dahası tabloya bu sayıyı eklemek de çözüm değildir çünkü $0.xyz \dots$ şeklinde ilerleyen sayıların hepsinde x yerine 0 ya da 1 yazıldığında kalın yazılan sayıların yeri değişecek ve $[0,1)$ aralığında kalınarak yeni bir diyagonal sayı elde edilecektir. Şimdi Sayan’ın sunduğu ağaç diyagramına²⁰ bakalım:

Tablo 4: Sayan’ın Ağaç Diyagramı (Sayan, 2018: 16)



²⁰ Cantor’un diyagonal argümanı ve Sayan’ın ağaç diyagramı karşılaştırıldığında karşılaşılan en temel felsefi farklardan biri de reel sayıların listelenip listelenemeyeceği konusundaki görüş ayrılığıdır. Cantor bu sayıların listelenemeyeceğini savunurken Sayan’ın bu konudaki tavrı net olmamakla birlikte bu sayıların diyagonal bir tablo yerine bir ağaç diyagramında listelenmesi mümkün görünmektedir. Fakat buradan Sayan’ın reel sayıları, dolayısıyla da sonsuz ögeli bir dizinin tam listesini verdiğini düşünmek hatalı olacaktır. Bunun yerine Sayan’ın savını şöyle ifade edersek daha yerinde olacaktır: Matematikçiler diyagonal tablo yerine ağaç diyagramı kullanırlarsa diyagramın dışında kalan bir sayı göstermek mümkün olmayacaktır, yani ağaç diyagramı tüm reel sayıları içerecek şekilde genişleyebilen bir diyagramdır ve bu özellik Cantor’un diyagonal argümanını tablolaştırdığımızda ortadan kalkmaktadır.

Diyagonal argüman d sayısı örneğinden yola çıkarak kümenin tamamlanmamış olduğu sonucuna varırken Sayan’ın ağaç diyagramı d sayısı ve $[0,1)$ aralığındaki tüm reel sayıları içeren bir kümeyi betimlemektedir. Bu kümeye A diyecek olursak $A = \{\forall x: x \in \mathbb{R} \wedge (x \geq 0) \wedge (x < 1)\}$ kümesinin sonsuz elemanlı ve tamamlanmış bir küme olduğunu söylemek mümkündür.

IC önerisi burada ‘ d sayısını bilmek demek ne demektir?’ sorusuyla gündeme getirilebilir. Yapısalcıların argümanları hatırlanacak olursa, d sayısı hakkında seçenekler şunlardır: Hellman: (1) şanslı bir rastlantıda yer alan bir sayı, (2) salt imkân olan bir yapıda yer alan bir sayı; Resnik: (3) bizlerden ve yapılandırmalarımızdan bağımsız bir varlığa sahip bir sayı; Shapiro: (4) yapının içinde yer alan bir konum, (5) yapıdaki diğer sayılarla ilişkisi üzerinden tanımlanan ve yapılandırmalarımızdan bağımsızca var olan bir konumdur. Bu seçenekleri karşıt örnek olarak birer istisna ya da karşı-argüman ile sırasıyla ele alacak olursak,

(1) d sayısının şanslı bir rastlantıda yer aldığını söyleyemeyiz, zira bu d sayısı da dâhil olmak üzere bir yapı olarak birinci tablo fiziksel dünyada örneklenebilir değildir.

(2) d sayısı salt imkân olan bir yapıda yer almamaktadır. Zira d ’nin yer aldığı yapılar olarak birinci ve ikinci tablonun salt imkân olmadığı, yapılandırılabilir olmanın gerçeklik için yeterli olduğu itirazı, *imkân* kavramını fiziksel dünyada örneklendirilemeyenlerle sınırlandırmayıp daha geniş bir alana yayan anti-realist bir metafiziğe dayandırılarak meşru bir şekilde öne sürülebilir.

(3) d sayısı bizlerden ve yapılandırmalarımızdan bağımsız bir varlığa sahip bir sayı olamaz. Çünkü birinci tabloda d sayısı aslında diğer sayıların hangi sırayla alt alta dizildiğini betimleyen bir yönerge gibi hareket etmektedir. Sayıca sonsuz olsa bile, birinci tabloda sıralanan sayılar karışık bir şekilde verildiğinde teorik olarak d sayısına bakarak bunları tekrar aynı sıraya dizmek mümkündür. Dolayısıyla dizilimin kendisini bir yapılandırma olarak ele alacak olursak d sayısı bu yapılandırmadan bağımsız bir varlığa sahip olmayacaktır.

(4) d sayısına yapının içinde yer alan bir konum demek mümkün değildir, çünkü Shapiro'nun yapı kavramı sayılara ontolojik olarak önceliklidir. Fakat (3) için yer verdiğim gerekçelere dayanarak d sayısının birinci tablodaki yapıda yer almaması ve yapının d sayısına öncelikli olduğunun düşünülmesi söz konusu değildir, çünkü d bir bakıma yapının kendisinin sayı biçiminde ifade edilmiş halidir.

(5) Yapıdaki sayıların nasıl dizildiğini belirten bir yönerge olarak d sayısını yapıdaki diğer sayılarla ilişkisi üzerinden tanımlamak mümkün olsa da onu yapılandırmalarımızdan bağımsız bir varlığı olan bir konum olarak ele almak mümkün değildir, çünkü d sayısı bir dizim olarak yapılandırmanın kendisini ifade etmektedir.

‘ d sayısını bilmek demek ne demektir?’ sorusuna geri dönecek olursak, ben d 'nin bilgisinin yapıtsal ve edimsel olduğunu düşünüyorum. Buna göre d sayısı yapılandırmaların sonunda ortaya çıkan bir yapıttır. Yapılandırmalar üçüncü ve dördüncü tabloda olduğu üzere farklılaşabilir. Fakat iki tablo arasındaki en temel fark şudur: Eğer dizilimi bir yapılandırma olarak ele almak mümkünse, üçüncü tablo yapılandırmanın kendisini d olarak bir sayı formunda ifade etmektedir. Dördüncü tablo ise yapılandırma ve sayıları birbirinden ayırmaktadır, yani yapının kendisi bir ağaç diyagramı olarak karşımıza çıkmakta ve sayılar onda konumlanmaktadır. Dördüncü tablo bağlamında sayıların ve yapının birbirinden ne kadar ayrılabilir olduğu sorusunu ise neyi-yapılandırmak ve nasıl-yapılandırmak arasındaki ayrımın matematiksel bilgi bağlamında ortadan kalktığı iddiasıyla birlikte yanıtlamaya çalışayım.

İlk olarak matematiksel bilginin edimsel ve yapıtsal olduğu öncülünden ve ikinci olarak da birer yapıt olarak yapıların ve birer edim olarak yapılandırmaların birbirinden ayıramayacağı öncülünden hareketle yapının var olduğu ama yapılandırmanın olmadığı ya da yapılandırmanın gerçekleşip de bunun sonucunda bir yapının ortaya çıkmaması durumlarının saçma olacağı açıktır. Burada dile getirilmeyen temel ön kabul matematiksel nesnelere dair anti-realist ve agnostik bir tutumdur. Başka bir ifade ile matematiksel bağıntılar onto-epistemolojik olarak onları yapılandıran bir zihinden bağımsız düşünülemezler, yani matematiksel bağıntılar doğada zihinden bağımsız var olan ilişkiler değil doğayı anlarken düşüncelerini yapılandıran zihinlerin birer ürünü

olan yapılardır. Bu bakımdan doğada insanlığın bilmediği matematiksel bağıntıların Platoncu ya da realist bir eğilimle varlığını iddia etmek epistemik erişim problemine neden olacaktır, nitekim yukarıda \exists niceleyicisinin *vardır* yerine *yapılandırılabilir* şeklinde anti-realist yorumunun bir üstünlüğü de bu erişim problemini engellemesidir. Diğer yandan bu anti-realist tutum doğada insanlığın bilmediği matematiksel bağıntıların var olmadığını iddia etmemektedir. Zira doğası bakımından matematiksel bilgi edimsel ve yapıtsal ise “Neyi bilmekteyiz?” sorusuna matematik literatürünü göstererek cevap verebilirken “Neyi bilebiliriz?” sorusuna edimsel ve yapıtsal bilginin imkânını örnek gösterebiliriz. Bu ise onto-epistemoloji ile mümkündür ve en temelde insanın neleri bilebileceğine dair bir soruşturmayı gerekli kılmaktadır. Matematiksel bilginin edimsel ve yapıtsal karakterini göz önünde bulundurursak, gelecekte doğayı daha farklı ve gelişmiş bir matematiksel perspektifle kavramamızı ve yorumlamamızı mümkün kılan keşifler veya paradigmatik değişimlerin gerçekleşme ihtimalini göz ardı edemeyiz. Dolayısıyla, doğada insanlığın bilmediği matematiksel bağıntıların varlığı konusunda epistemolojik açıdan agnostik bir tutum benimsemek ve ontolojik açıdan da anti-realist bir tutum benimsemek yukarıda bahsi geçen önerilerden daha avantajlı ve makul görünmektedir.

Ağaç diyagramına geri dönecek olursak bu diyagram bir yapıttır ve bu yapıt reel sayıların bir dizi şeklinde yapılandırılması edimiyle ortaya çıkmaktadır. Eğer bir yapıt olarak diyagramdan reel sayıların bir dizi şeklinde yapılandırılması edimini dışlarsak geriye boş bir diyagram kalmaz, diyagram da edimle birlikte yok olur. Diyagramı Ryle’in meşhur Oxford ziyaretçisi örneği (bkz. Ryle, 1949: 16) üzerinden bir analogi ile ele alacak olursak Oxford bir yapı ve reel sayıları da Oxford’daki binalar olarak ele alıp bu ayrılmazlığı modellemek mümkündür. Buna göre, iki kişinin Oxford’u gezmeye gittiğini düşünelim. Bunlardan A, B’ye üniversiteyi tanıtmaktadır. Kütüphane, yurt gibi çeşitli binaların önünden geçmekte ve A her yeni binaya geldiklerinde B’ye o binanın adını ve hangi amaçlarda kullanıldığını anlatmaktadır. Gezi bittiğinde A, B’ye şunu sorar: “Oxford’u nasıl buldun?”. B ise buna şöyle cevap vermiş olsun: “Ben Oxford’u görmedim, hâlbuki bana Oxford’u tanıtacağını düşünüyordum, sense bana kütüphane,

yurt gibi binaları tanıttın. Oxford nerede?” Bu soru karşısında hemen herkes bu binaların hep birlikte Oxford yerleşkesi olduğu, binaları çıkarınca geriye Oxford’dan da bir şey kalmayacağı cevabını verir. Dördüncü tabloda da sayıları tablodan çıkardığımız bir senaryoyu ele almadan önce sayıların tabloya nasıl yerleştiğini, yani tablonun nasıl yapılandırıldığına bakmamız gerekir. Buradaki diyagram kullanılan rakamların çeşitliliğine göre daralan veya genişleyen bir yapılandırmayı örneklemektedir, yani ağaç diyagramı en başta sayılar temel alarak yapılandırıldığı için sayılar bu diyagramın yapılandırılmasından ayrı düşünülemez.

Sonuç

Sonuç olarak, sayıların zihnin ürünü olduğunu söyleyen Gauss’u ve bilginin yapıtsal olduğunu savunan Allen’ı göz önünde bulundurarak, matematiksel bilginin yapıtsal ve edimsel olduğu kanısı onto-epistemoloji bir çerçeve içinde ortaya konulduğunda matematiksel nesnelere dair daha problemsiz bir yaklaşım sunabilir. Başka bir ifade ile neyi-yapılandırmak ve nasıl-yapılandırmak birbirinden ayrılmadığı için matematiksel nesnelere ontolojik ve epistemolojik statülerini soruşturmak için *in re* veya *ante rem* bir perspektif yerine bu statü problemini onto-epistemolojik bir problem olarak ele almak ve IC bir perspektif tercih etmek daha verimli olacaktır.

KAYNAKÇA

- ALLEN, Barry (2004). *Knowledge and Civilization*, Colorado: Westview Press.
- BENACERRAF, Paul (1965). “What Numbers Could Not Be”, *The Philosophical Review*, 74 (1).
- BROWN, James Robert (2008). *Philosophy of Mathematics: A Contemporary Introduction to the World of Proofs and Pictures*, 2. Basım, New York: Routledge.
- CANTOR, G. (2005). “On an Elementary Question in the Theory of Manifolds”, çev. E. William, *From Kant to Hilbert: A Source Book in the Foundations of Mathematics*, ed. E. William, Cilt 2, Oxford: Clarendon Press.
- FRIEND, Michèle (2007). *Introducing Philosophy of Mathematics*, Stocksfield: Acumen.
- GAMOW, George (1947). *One, Two, Three ... Infinity: Facts and Speculations of Science*, New York: Viking Press.
- HARDY, G. H. (1929). ‘Mathematical Proof’, *Mind*, 38 (149).
- HAUPT, O.; Augmann, George (1938). *Differential- und Integralrechnung unter besonderer Berücksichtigung neuerer Ergebnisse*, Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- HELLMAN, Geoffrey (2006). *Mathematics without Numbers: towards a Modal-Structural Interpretation*, New York: Clarendon Press.
- HILBERT, D. (1967). “On the Infinite”, *From Frege to Gödel*, ed. J. Van Heijenoort, Cambridge: Harvard University Press.
- HILBERT, David (2013). “Über das Unendliche”, Ed. Ewald, William; Sieg, Wilfried. *David Hilbert’s Lectures on the Foundations of Arithmetics and Logic 1917-1933*, Heidelberg: Springer-Verlag.
- HODES, H. (2002). “Review: Stewart Shapiro’s Philosophy of Mathematics”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 65 (2).
- LINNEBO, Øystein (2017). *Philosophy of Mathematics*, New Jersey: Princeton University Press.
- MART, Helge Kragh (2014). “The True (?) Story of Hilbert’s Infinite Hotel”, Erişim Tarihi: 2020, (<https://arxiv.org/ftp/arxiv/papers/1403/1403.0059.pdf>).
- RESNIK, Michael D. (1981). “Mathematics as a Science of Patterns: Ontology and Reference.” *Nouûs*, 15 (4).
- RESNIK, Michael D. (2005). *Mathematics as a Science of Patterns*, New York: Clarendon Press.
- RYLE, Gilbert (1949). *The Concept of Mind*, Chicago: The University of Chicago Press.

SAYAN, Erdinç (2018). *Contra Cantor: How to Count the “Uncountably Infinite”*. (Yayınlanmamış yazı).

SHAPIRO, Stewart (2011). “Epistemology of Mathematics: What are the Questions? What Count as Answers?”, *The Philosophical Quarterly*, 61 (242).

SHAPIRO, Stewart (1997). *Philosophy of Mathematics: Structure and Ontology*, New York: Oxford University Press.

Makale Geliş | Received: 27.07.2020
Makale Kabul | Accepted: 31.08.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2020
DOI: 10.20981/kaygi.792057

Yavuz KILIÇ

Prof. Dr. | Prof. Dr.
Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Aydın, TR.
Aydın Adnan Menderes University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Aydın, TR.
ORCID: 0000-0002-2948-9810
ykilic@adu.edu.tr

Burak SAYIN

Arş. Gör. | Res. Assist
Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Aydın, TR.
Aydın Adnan Menderes University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Aydın, TR.
ORCID: 0000-0001-9618-2758
burak.sayin@adu.edu.tr

Benedetto Croce'nin Felsefesinde Sezgi-İfade Özdeşliği Bakımından Sanatın Konumu

Öz

Benedetto Croce'ye göre sezgi, tüm bilme tecrübemizin temelini oluşturması bakımından en önemli bilgi formudur. Hakiki sezgiyi; yani Tinsel olguyu daha alt seviyede bulunan pasiflikten veya başka bir deyişle Tin'den yoksun salt doğallıktan ayırt etmemizi sağlayan kesin dayanak, sezginin ifadeyle özdeş olmasıdır. Croce'nin felsefesine, estetik ve bilgi problemi bakımından özgün karakterini veren bu özdeşlik aynı zamanda bazı problemlere de yol açar. Croce her hakiki sezginin ifade edilmiş olmak şartıyla gerçek olduğunu, dolayısıyla sezgi ile ifadenin birbirinden ayıramaz olduğunu ileri sürerken hem tek tek bireysel şeylerin hem zihnimizdeki imgelerin hem de ifadenin en mükemmel formu olması bakımından sanat eserinin de sezgi olduğunu belirtir. Ancak sezgi ve ifade özdeş, yani birbirinden ayıramaz ise ifade edilebilir olması ve bilgi değeri bakımından bireysel bir olgu ile bir sanat eserinde ortaya çıkmış mükemmel bir ifade arasında nasıl bir fark gözetmemiz gerektiği, üzerinde durulması gereken bir noktadır. Bu makalede Croce'nin sezgi ve ifade kavramları söz konusu problem ekseninde ele alınarak, sanat eserinin neden diğer sezgi türleriyle aynı cinsten olmadığı ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sezgi, İfade, Sanat, İzlenim, Bilgi, Tin, Temsil.

The Position of Art in terms of Intuition-Expression Identity in the Benedetto Croce's Philosophical Thought

Abstract

According to Benedetto Croce, intuition is the most important form of knowledge since it underlies our knowing experience. The identity of intuition and expression is the basis which enables us to distinguish real intuition, that is to say, the spiritual phenomenon from passivity, the lower state of things meaning pure naturalism devoid of the Spirit. This identity gives Croce's philosophy its original character regarding aesthetics and the problem of knowledge as well as emerging diverse problems. Croce argues that real intuition can exist only if it is expressed and therefore intuition and expression are indivisible. Alongside the individual things and the images in our minds, the work of art is also intuition since it is the perfect form of expression. If intuition and expression are identical, meaning indivisible, the difference between expressibility and an individual fact in respect to value of knowledge and a perfect expression in a work of art is an important point worth considering. In this article, we will discuss Croce's

concepts of intuition and expression regarding the problem in question and we will suggest that a work of art is not the same with other types of intuition.

Keywords: Intuition, Expression, Art, Impresion, Knowledge, Spirit, Representation.

1. Giriş

Benedetto Croce 1902 yılında *İfade Bilimi ve Genel Dilbilim Olarak Estetik (Estetica come Scienza dell'espressione e Linguistica Generale)* başlıklı büyük eserini yayımladı. Bu yapıt, onun dört kitaptan oluşan *Tin Felsefesi*'nin (Filosofia dello Spirito) ilk kitabıdır. Tin kavramı, Alman İdealizmi ve özellikle Hegel etkileri taşıyan Croce'nin felsefesinin temelini ve aslında dünyayı açıklayan bütün sistemin bizzat kendisini oluşturur. *Estetica*'dan sonra gelen kitaplar; *Saf Kavram Bilimi Olarak Mantık (Logica come Scienza del Concetto Puro)*, *Pratik Olanın Felsefesi: Ekonomi ve Etik (Filosofia della Pratica: Economica ed Etica)* ve *Tarihyazımının Teorisi ve Tarihi (Teoria e Storia della Storiografia)* olarak sıralanır. Bu eserlerin başlıklarını belirleyen mantık, ekonomi ve etik, nihayetinde de tarih kavramları, hakikati ifade eden Tin'in içinde organik bir biçimde ele alındıkları takdirde anlaşılır hale gelir. Estetik'in temel iddiası olan, sezgi bilgisinin kavramsal bilgi başta olmak üzere tüm bilgimizin temelini oluşturduğu argümanı ile uyumlu biçimde, söz konusu eser de dört kitaplık soruşturmanın sadece kronolojik bakımdan değil, temeli olması bakımından da ilk sıradadır. Dolayısıyla Croce'nin sezgiyi tüm bilgimizin temeline oturtması, insana ait bilgi alanlarını ele alırken her zaman belirli bir hareket noktasına sahip olmamızı gerektirir. Ancak tek bir tür bilgi olmadığına göre, sezginin bu bilgi türleri bakımından hem konumu hem ele alınması dikkat gerektiren bir duruma işaret eder. Zira tinsel olanın hakiki, Tin'den yoksun olan salt maddenin ise pasiflik ve hayvanilik olduğunu öne süren Croce (Croce, 1990: 9), bu farkı oluşturmak üzere, bir diğer önemli kavramı olan *ifadeye* başvurur ve sezginin ifade edildiği takdirde hakiki olduğunu, dolayısıyla sezgi ve ifadenin bu bakımdan özdeşliğini ortaya koyar. Ancak bir yandan da hem tek tek bireysel şeylerin hem de sanat eserlerinin sezgi olduğunu öne sürer. Bu bakımdan olsa gerek, Croce'nin sezgi hakkında söylediklerini anlamak zorlaşmaktadır.

Bu makalede amacımız, sanat eseri ile tekil bir nesne arasındaki farkı Croce’nin görüşleri bağlamında, ama eleştirel bir yaklaşımla irdeleyerek sanat eserinin özgün karakterini ortaya koymaktır. Bunun için başta sezgi ve ifade kavramlarını ele alıp, sonrasında sanatın Croce’nin felsefesi bakımından ne anlama geldiğini tartışacağız. Nihayetinde ise sanatsal ifade ile gündelik sezgiye ilişkin ifadenin karşılaştırmasını yaparak sanat eserinin neden farklı olduğunu açıklamaya çalışacağız.

2. Sezgi, İfade ve Sanat Özdeşliği

Croce’nin felsefe dizgesini ele alırken, sezgi kavramı hareket noktamız olmak durumundadır. Ona göre

“Bilginin iki formu vardır: sezgi bilgisi ya da mantık bilgisi; hayal gücü yoluyla edinilen bilgi ya da zihin yoluyla edinilen bilgi; bireysel olanın bilgisi ya da tümel olanın bilgisi; tek tek şeylerin bilgisi ya da onların arasındaki ilişkinin bilgisi; özetle bilgi ya imgeler ya da kavramlar meydana getirir” (Croce, 1990: 3).

Croce sezgiden kendisinin de altını çizdiği üzere bir bilgi formunu anlar ve üstelik bu, mantık bilgisi veya kavramsal bilgi olarak adlandırdığı ve içine felsefenin de girdiği bilgi türünün varlığı için zorunlu olması bakımından temel bir bilgiyi teşkil eder. Kavramlara dayanan bilgi “nesnelere arasındaki ilişkilerin bilgisidir ve nesnelere de sezgilerdir. Sezgiler olmadan kavramlar mümkün değildir; tıpkı izlenim materyali olmadan sezginin de olamayacağı gibi” (Croce, 1990: 29). O halde tekil nesnelere sezgidir ve bunlar arasında zihnimizde kurulan ilişkiler de bizim kavramsal bilginizi oluşturur. Peki bu kitabın, bu kalemin vb. sezgi olması tam olarak ne anlama gelir? Paul Carus’a göre Croce’nin sezgi kavrayışı, mistik metinlerdeki sezgiden ve Kant’ın kavrayışından farklıdır. Mistik sezgide “sezgiler şaire Tanrıdan gelen vahiyler olarak betimlenir ve bu yüzden şair, düşüncelerini kendi oluşturduğunu değil, onları keşfettiğini ileri sürer” iken “Kant’ın *Anschauung* kavramı çok farklıdır. Onda mistik düşünceden en ufak bir iz bulunmaz. O görme duyusuna ilişkindir ve karşılığı olarak sık sık ‘duyum’ sözcüğü de kullanılır” (Carus, 1916: 313). Ancak Croce’ye göre sezgi ne salt duyuşal olandan ne de şairin sezgisinden ibarettir:

“Duyum basitçe, duyular tarafından algılanan ham maddedir, sezgi ise Croce’nin ‘ifade’ dediği kavramı kapsar; yani bir kavramın salt tanımını olarak değil, bütün detaylarıyla ve somut biçimde bireyselleştirilmiş sanatsal bir resim formunda, şiirsel biçimde sunulmuş somut bir görüntü haline getirilmiş olan şeydir” (Carus, 1916: 314).

Dolayısıyla hem önümde duran kalemin hem zihnimde oluşturduğum kalem imgesinin sezgi olması, bunların ikisinin de somut biçimde ifade edilebilir olmaları bakımındandır. Tekil nesnelere sezgi olması, kavramsal bilgimizin temelini oluşturan ifade edilebilir unsurlar oldukları anlamına gelir. Yani onlar, salt fiziksel, dolayısıyla Tin’den yoksun pasif elemanlar değildir. Sezgide algıya ilişkin bir yön kesinlikle vardır ancak gerçek ve gerçek olmayan ayrımının sezginin doğasına yabancı olmasından ötürü hem maddi hem maddi olmayan şeyler birer sezgi olabilirler.

“Fiziksel olgular, iç mantıkları ve ortak uzlaşma aracılığıyla bir gerçeklik olarak değil, fakat *bilimsel gayelere yönelik zihinsel bir kurgu olarak* ortaya çıkarlar” (Croce, 2007: 11). Zira “gerçeklik ve gerçek olmayan arasındaki ayrılık, sezgiye doğası gereği yabancıdır ve ikinci dereceden bir şeydir” (Croce, 1990: 6). Dolayısıyla gerçeklik dediğimiz şeyin (ki bu aslında Tin’dir) özünü teşkil eden sezgi, Croce’ye göre bilimin imkânı için gerekli olan fiziksel dış dünyanın dahil olduğu gerçek-gerçek olmayan ayrımına tabi değildir.

“Bu gerçeklik olan zihin ya da bu zihin olan gerçeklik, formlarını ayırt edebileceğimiz bir etkinliktir; ve bu formların sırası ile ilişkilerini de ayırt edebiliriz; fakat onları birbirinden ayıramayız, çünkü sağlam, organik bir bağlılık ve dayanışma birliği içinde bulunurlar. Gerçeklik bir sistemdir. Felsefenin işi bu etkinlik formlarını ortaya koymak ve süreçleri boyunca somut tecrübe dünyasını oluşturmak üzere nasıl birleştiklerini göstermektir” (Carr, 1917: 8).

Carr’ın zihin ile kast ettiği Tin’dir. Croce’nin kullandığı anlamıyla Tin, kimi zaman zihinle de eş anlamlı kullanılır çünkü aynı zamanda bir ve tek sistem olan Tin, Carr’ın da altını çizdiği üzere bir etkinlik ve bu etkinliğin temelleri de sezgiye dayanmaktadır. O halde gerçekliğin Tin/zihin ile ifade edilen bir sistem olduğu ve bu sistemin de kendi içinde birbirine bağımlı ancak birbirinden koparılamaz etkinlik formlarından oluşan organik bir bütünlük olduğu kavrandığı takdirde, fiziksel dünyanın neden özünde gerçek

değil kurgusal, gerçek-gerçek olmayan ayrımının da sezgiye (yani Tin’in temellerini oluşturan ögeye) neden ikincil olduğu anlaşılır hale gelir.

Peki sezginin ayırt edici niteliği nedir? Gerçek ve gerçek olmayan ayrılığı ona ait olmadığına göre, o gerçeğe ilişkin bilindik kavrayıştan farklı bir zeminde ele alınmalıdır. Croce’ye göre,

“Hakiki sezgiyi ... daha alt seviyede olan şeyden: Tinsel eylemi mekanik, pasif, doğal olgudan ayıran güvenilir bir yol vardır. Her hakiki sezgi veya temsil aynı zamanda ifadedir. Bir ifadede nesnelleşmemiş olan şey sezgi veya temsil değil, ancak duyum ve doğallıktır. Tin eylemeden, biçim vermeden, ifade etmeden sezgi ile bilemez (*intuire*). Sezgiyi ifadeden ayıran kişi onları bir daha bir araya getirmeyi başaramaz” (Croce, 1990: 12).

Croce’nin sezgi kavrayışına özgün karakterini veren nokta işte bu özdeşliktir. Yani sezgi dediğimizde ifadeyi, ifade dediğimizde sezgiyi anlamamız gerekir ve bu iki kavram birbirinden ayrı olarak düşünülemez, çünkü

“Bedeni zihinden, içsel olanı dışsal olandan veya sezgiyi ifadeden ayırırsak, birinden diğerine geçmemiz veya felsefi bir düalizmi (ki Croce’ye göre savunulmazdır) onaylamaksızın onları birleştirmemiz mümkün değildir” (Dimler, 1963: 481).

Burada şu soruyu sorabiliriz: Sezgi ile ifade aynı şey midir, yoksa bu iki sözcük farklılıklara sahip iki kavrama işaret etmelerine karşın birbiri yerine kullanılabilir mi? Wildon Carr’a göre,

“Bilginin ilk temel, basit formu olan sezgi ve insanlığın en genel ve evrensel dili olan ifadenin sanatla özdeşliği, Croce’nin ısrarla üzerinde durduğu bir sanat niteliğini açıklar. Sanat her zaman ve özünde şiirseldir; insan ruhunun dışarı taşması, içinde form verdiği şeyleri ifadeye getirmesidir” (Carr, 1917: 76).

Bu noktada Croce’nin sezgiyi ve ifadeyi sanatla özdeş kılmasının gerekçesinin, şiirsellik, yani sanatın özünde ifade olmasında yattığını görüyoruz. Şiirin özünü imgeler oluşturur ve “ifade etmeyen, yani bir söz, şarkı, çizim, resim, heykel veya mimari olmayan bir imge var olmayan bir imgedir” (Croce, 2014). Şiirin Croce’nin estetik teorisi bakımından taşıdığı önem ve sanatın özünü oluşturan bir karakter olmasının nedeni bu satırlarda daha açık kılınır. Sanatın özsel niteliği bir imgenin ifadesinde yatar

ve ifadeye gelmemişse bir imge zaten imge değildir. O zaman tüm sanat aynı zamanda sezgidir ve sezgi de tüm bilgimizin en temel basamağı olduğu için, dünyayı kavrayışımız aslında özünde sanatsaldır. Zira Croce,

“Hepimiz insan doğasının en evrensel yetilerine ve enerjilerine en yüksek derecede sahip olduğumuzdan, aslında hepimizin içinde biraz şair, biraz heykeltıraş, biraz müzisyen, biraz ressam, biraz nesir yazarı yatar: Fakat içimizdeki sanatçı bu sıfatları hakıyla taşıyanlara kıyasla pek küçüktür” (Croce, 1965: 11)

Diyerek bütün insanların özünde, yoğunluğu ama az ama çok olan bir sanatçı yattığını öne sürmüş olur. Dolayısıyla Croce’nin sanata yaklaşımı, sanata ve sanatçıya özel bir yetenek veya deha bahşeden görüşten ayrılarak, onu daha kamusal ve genel bir düzlemde ele alma eğilimindedir. Tabii ki Croce, tabiri caizse *sıradan* insanın içinde yatan şairin, *hakiki* şaire kıyasla, potansiyelini gerçekleştirip ortaya çıkarmak bakımından aynı ölçüde yetkin olmadığını altını çizmiştir. Ancak onun vurguladığı nokta, herkesin içinde yatmakta olan az ya da çok sanatçı yetisinin, sanat eserinin; yani ifade edilmiş olan hakiki bir sezginin tüm insanlık için kavranabilir, anlaşılabilir olmasında ana etken olduğudur. Sanat eserinin ortaya çıkışında *doğa üstü* bir yaratıcı dehadan çok niceliksel bir faktör vardır:

“Büyük sanatçılar için, bizi kendimiz için bilinir kıldıkları söylenir. Fakat onlarınkiyle bizim hayal gücümüzün doğası özdeş ve aradaki fark yalnızca niceliksel olmasaydı bu nasıl mümkün olurdu? *Poeta nascitur*¹ cümlesini *homo nascitur poeta*’ya² çevirmek daha iyidir: Bazı insanlar büyük şairler olarak doğar, bazıları küçük. Deha kültü ve ondan çıkan tüm hurafeler bu niceliksel farkın niteliksel olarak anlaşılmasından doğmuştur. Dehanın gökten inen bir şey değil, insanlığın ta kendisi olduğu unutulmuştur” (Croce, 1965: 14-15).

Görüldüğü gibi Croce, bütün insanlığın deha olduğunu söyleyerek, sanatsal yaratıcılık bakımından insanlar arasında bulunması olası her türlü niteliksel farkı reddetmektedir. Sıklıkla şair örneği üzerinden argümanını götürmesi de yukarıda altını

¹ “Şair, şair olarak doğar”. Aslı “poeta nascitur, non fit” yani “şair, şair olarak doğar; sonradan olmaz” anlamına gelen Latince söz.

² “İnsan şair olarak doğar”. Croce, Latin deyişini tersine çevirerek, her insanın biraz şair olduğu fikrine uyarlıyor.

çizdiğimiz şiir ve imge kavramları göz önünde bulundurulduğunda şaşırtıcı değildir. İnsanlık, yani Tin’i oluşturan ve Tin’in de kendisinden oluştuğu evrensel zihin olarak insanlık, özünde dehadır ve bireyler arasındaki fark niceliksel bir dehadır. Herkes biraz sanatçı olarak görüldüğünden, ortaya konulan sanat eserlerinin tümü, yani tüm hakiki sezgiler de bütün insanlar tarafından kavranabilir. Dimler’in vurguladığı gibi, insanüstü bir dehanın kabulü durumunda, Croce’nin yine bir düalizm tehlikesi görmüş olabileceği ve bu düalizmden kaçınmak üzere söz konusu tavrını takındığını ileri sürmek de akla yatkın olacaktır. Çünkü sanatçı ve ortaya koyduğu sanat eseri, insanların geri kalanının tabi olmadığı tanrısal, göklerden gelen bir yeteneğe, yani dehaya dayanıyor olsa; Croce için her şeyden önce Tin ile insan arasında giderilmesi mümkün olmayan bir ayrılık ve ontolojik ikilik tehlikesi doğardı. Ayrıca, böyle bir durumda hakiki bir sezgi olan sanat eseri yalnızca Tin’in dokunduğu özel insanlar tarafından anlaşılabilirdi ve geri kalan insanların Tin’e herhangi bir katılımı söz konusu olamazdı. Oysa sezgiyi hem derece hem de mantıksal öncelik bakımından temele koyan Croce’ye göre böyle bir durum söz konusu dahi olamaz; olsa o zaman ideal bir sistemden söz edilemez. Bu tasarımda bilginin bizzat kendisi, olası düalizm sonucu belli bir zümrenin ulaşımına açıkken, geri kalanların asla erişemeyeceği bir evrede kalırdı.

Croce, sezgiyi böyle konumlandırarak, dolayısıyla estetik etkinliği de dünyayı kavrayışımızda kurucu, temel bir düzleme oturtmuş olur. Tunalı bu durumu şöyle ifade eder:

“Bununla şimdiye kadar günlük hayattan ve günlük sezgilerden, hayat gerçeğinden bağımsız kendine özgü, lüks bir etkinlik alanı olarak düşünülen sanatı, Croce, gündelik sezgi bilgisine bağlıyor ve böylece sanatı gündelik hayat gerçeğinin içine sokuyor. ... Croce’nin ulaştığı bu sonuç, çağdaş estetik teorisi yönünden önemli bir sonuçtur. Çünkü, Croce için estetik bir lüks etkinlik olmayıp, kökü gündelik hayat sezgileri içine girmiş bulunan temel bir etkinliktir” (Tunalı, 1973: 30-31).

Probleme bu perspektiften bakıldığında, Tunalı’nın çıkarımının son derece yerinde olduğu görülecektir. Zira estetiğe, sanata ilişkin satırlarında açıktan açığa politik bir tavır pek sık görülmesine de Croce’nin filozof ve estetikçi kimliğinin yanı sıra bilhassa Mussolini döneminde, faşizmin filozofu olarak adlandırılan arkadaşı Giovanni

Gentile’nin karşısında konumlanarak anti-faşist entelektüel hareketin bir numaralı figürü olarak durduğunu görürüz. Yani Croce’nin kendi yaşamında benimsediği dünya görüşüyle onun estetik kuramı arsında entelektüel bir bağ olduğunu çıkarsamak yanlış olmaz. Nitekim faşist estetik söz konusu olduğunda “güzel ideali bu estetik için merkezidir; ister insan bedenine ilişkin bir güzel olsun ister politik litürjiye dair. Bir güzellik standardına duyulan özlem Avrupalı orta sınıflarda kökleşmiş haldeydi ve ‘iyi, doğru ve kutsal’ anlamında güzel tanımı faşist kültürün önemli bir arka planını teşkil ediyordu” (Mosse, 1996: 246). Oysa Croce’nin estetiğine baktığımızda tam da bunun aksi bir kavrayış görürüz. Güzel hangi alanda olursa olsun, bir kutsiyet ya da doğruluk vaz etmez. Onun temel karakteri ifade gücüdür. Sözgelimi Croce için “her bilimsel yapıt aynı zamanda bir sanat yapıtıdır” da (Croce, 1990: 32). Bunun temel nedeni hakiki bir bilim yapıtının, olabildiğince uygun bir şekilde içeriğini ortaya koyması, yani ifade etmesidir. İşte bu ifade edilebilirlik onun sanatla kesiştiği noktadır ve faşist estetiğin aksine ne bir kutsallık ne de iyilik iddiasındadır. Faşist ideolojinin belirlediği güzel ise hem muazzam ölçüde ayrımcı hem de *a priori* karakteristikleriyle dünyanın geri kalanını baştan dışarıda bırakan bir yapıdadır. Ancak hem gündelik yaşantımızın ve bilginin hem de bütün hakikatin kendisi olan Tin’in temeline oturan sezgi bilgisi, dolayısıyla güzel kavramı ise Mosse’nin vurguladığı gibi, artık belli bir sınıfa değil, tüm insanlığa ait ve herkes tarafından anlaşılabilir bir değer haline gelir. Çünkü onun ana karakteri, kutsallık, iyilik, doğruluk vb. nitelikler değil, son derece basit bir biçimde ifade edilebilir olmasıdır.

3. Sanatsal Sezgi ve Gündelik Sezgi Farkı

Gördüğümüz üzere Croce’nin estetiğine özgün karakterini veren ifade kavramı, sadece sanat değil, genel bilgi kuramı bakımından da merkezi bir role sahiptir. Onun sezgiyi ele alış tarzı ve bu tarzı destekleyen motivasyonlar kendi içinde son derece tutarlı olmakla birlikte, bazı problemler de oluşturmaktadır. Sanat kavramının tarihsel süreci göz önünde bulundurulduğunda, şüphesiz sanata ilişkin tüm yaklaşımları ya da tanımları ele almamız mümkün değildir. Ancak bu durum, sanatın ve dolayısıyla sanat

eserinin doğasına dair evrensel olma iddiası taşıyan muhtelif ölçütler savunamayacağımız anlamına da gelmez. Sanatın erekselliği, zanaat ile olan benzerlikleri ve farkları, toplumsal olup olmadığı, ahlaka uygunluğu vb. farklı öğeler çağlar boyunca tartışma konusu olmasına karşın; sanatsal yaratıcılık, sanatın en yüksek değerinin güzel olduğu, sanat dehası gibi kavramlar da sanatın kendisinden neredeyse asla ayrılamaz olan karakteristiklerini oluştururlar. Sözelimi güzelin ne olduğu, neye güzel denmesi gerektiği tartışılabilir olsa da hakiki bir sanat eserinin güzel olması gerektiği tartışmalı değildir. Çünkü bu tartışma başladığı anda biz sözünü ettiğimiz güzelin alelade bir sözcük değil *sanatsal güzel* olduğunu biliriz.

Croce’nin bilimsel bir yapıtı da sanat eseri olarak yorumlaması ve aynı zamanda gündelik sezgilerle sanatsal sezgiler arasında da özce bir fark olmaması onun sanat anlayışıyla ilgilidir. O, sanatın bizzat kendisi hakkında da şöyle diyor:

“İnsan izlenimleri işleyerek kendini onlardan kurtarır. Onları nesnelleştirerek kendini onlardan ayırır ve onların efendisi haline gelir. Sanatın kurtarıcı ve arındırıcı işlevi onun başka bir yönüdür ve etkinlik karakterinin başka bir formülüdür. Bu etkinlik, eylemsizliği ortadan kaldırdığından kesinlikle özgürleştiricidir” (Croce, 1990: 28).

Yani sanatsal etkinliğin özgürleştirici, hatta kurtarıcı karakteri, son tahlilde onun eylemsizliği ortadan kaldırmasında yatar. Eylemsizlik veya pasiflik ise Tin’den yoksunluk anlamına geldiğine göre, aslında sanat özünde sadece Tinsel değil fakat bizzat Tin ile bir olma, onunla bütünleşik olarak anlamlı hale gelen bir etkinlik biçiminde düşünülebilir. Bu durum Breviario’daki şu satırlarda açıkça ortaya çıkar: “Tin’in bütünlüğünün gücü vasıtasıyla, sanatta bütün bu adı geçen şeylerle birlikte diğer her şey mevcut olduğundan, sanatta bir kavram, tarih, matematik, ... ve diğer başka bir şey gören haklıdır” (Croce, 2016: 51). Bu söylenen dikkate alındığında, sanatın tüm insan etkinliklerini kapsayan evrensel bir alan olduğu görüşü daha tutarlı hale gelir. Tin insanın yaşamında teorik ve pratik olmak üzere kendini gösterir ve ekonomi, ahlak, felsefe, bilim gibi alanlarda ayırt edilebilir. Ancak sonuçta tüm varlık alanı Mutlak Tin’in bütünlüğü içinde bir anlam kazanır ve dünyayı kavrayışının derece bakımından ilk sırasında estetik sezgi yatan insan için de sanat, bütün bu öğeleri kapsayıcı nitelikte

bir etkinlik olarak tasarlanır. Bu yaklaşım tabii ki tarihte ilk kez Croce tarafından benimsenmiş değildir. Doorly de benzer şeyler söylemektedir:

“D’alembert’in açıklamasına göre pozitif kurallara indirgenmesi mümkün olan, kişisel heves, kapris veya fikirlere göre değişiklik göstermeyen her bilgi sistemini bir sanat olarak tanımlıyoruz: dolayısıyla pratikte birçok bilim dalının sanat olarak görülebileceğini söyleyebiliriz” (Doorly, 2019: 59).

Ancak özellikle modern sanatın ortaya çıkışıyla beraber, sanata olan yaklaşım da artık klasik bakış açılarından sıyrılarak daha özgün bir hal almıştır. Dolayısıyla bir sanat eserinde bilimsel öğeler bulunmasının ya da tam tersinin, bilimin sanat ile özdeş olduğu sonucuna ulaşması artık şüpheli bir durumdadır. Öte yandan felsefi bir yargı bildirildiğinde ise, bu yargı özü gereği evrensel bir karaktere sahip olduğu için, Croce’nin sanata ilişkin görüşlerinin geçerliliğini çağdaş bir perspektiften sorgulamak haksızlık olmaz. Zira Croce hem yaşadığı dönem itibarıyla modern sanata aşinadır hem de en ünlü argümanı “her gerçek tarih çağdaş tarihtir” ifadesi (Croce, 1921: 12), onun insanın varlık alanına yaklaşımını gözler önüne serer. Sanatın veya bir etkinliğin bizzat kendisi üzerine öne sürülmüş bir yargı da dolayısıyla evrensel bir düzlemde ele alınmak zorundadır. Düşünceleri biçimlendiren tarihsel koşulların varlığı gerçektir ama söz konusu koşulların altında şekillenen fikirler veya yargılar nihayetinde evrensel olma iddiasındadırlar.

Croce’nin ortaya koymuş olduğu ifade-sezgi özdeşliği ve sanat bağlantısını daha iyi anlayabilmemiz için, sanatın ne olduğuna ilişkin soruşturmayı, sanatçının doğası, güzel, beğeni gibi ilgili öğeleri daha geniş bir perspektiften ele alarak tekrar yapmak gerekir. Croce sanatsal güzele ilişkin şunları söyler:

“Doğal nesnelere estetik bir zevk alabilmek için, onlardan dışsal ve tarihsel realitelerinden soyutlamalı, yalın görünüş ve görüntülerini varlıktan ayırmak gerektiği gözlemlenmiştir. ... Doğa, ona sadece *sanatçı gözüyle bakanlar* için güzeldir; zoologlar ve botanikçiler *güzel* hayvan ya da çiçek diye bir şey bilmezler; doğal güzel *keşfedilir* ... *yaratıcı hayal gücünün yardımı* olmadan doğanın hiçbir parçası güzel değildir” (Croce, 1965: 98-99).

O halde pozitif bir bilim dalının nesnesinde güzel olanı görmek sadece sanatçı gözü diye adlandırılan bir yaklaşım veya yetiyle mümkündür ve bilim insanı bu yetiye sahip değildir. Zira Croce bir botanikçi için güzel çiçek diye bir şey olmayacağını söyleyerek bunu çok açık biçimde ortaya koymuştur. Botanikçi için o çiçek olsa olsa mükemmel bir renk uyumuna veya başka türlü bitkisel özelliklere sahiptir. Ancak bir sanatçının ve bir sanat eserine bakan sanatçı gözüne sahip insanın hissettiği güzel duygusu burada söz konusu değildir. Botanikçi bir çiçeğe baktığında botanikle ilgili nitelikler görür ama Botticelli’nin İlkbahar³ tablosuna baktığında gördüğü çiçekler onda güzel duygusu uyandırır. Çünkü bu tabloya bakarken o, artık botanikçi değil, sanatçı görüşüne sahip bir insan olarak esere bakan kişidir. O halde bilim ile sanat arasındaki farkın yanı sıra, Croce’nin düşünce dizgesinde sanatın bilimi kapsayıcı bir yönü de vardır. Öyle ki yaratıcı hayal gücü yoluyla doğada güzeli tesis etmek mümkün iken, bilimsel bir yaklaşımla bilimsel olmayan bir etkinliği bilimsel olarak kavramak mümkün değildir.

Peki güzel nedir? Croce şöyle diyor:

“*Güzel* yalnızca başarılı bir ifade için değil, bilimsel bir hakikat, başarıyla gerçekleştirilmiş bir eylem ve ahlaki bir eylem için de kullanılır: böylece *zihinsel güzelden*, *güzel eylemden*, *ahlaki güzelden* bahsetmiş oluruz. Bu sayısız türde kullanım takip edilmeye çalışılırsa, pek çok filozofun ve sanat öğrencisinin yolunu kaybettiği çıkışı olmayan bir dil labirentine girilir. ... Bize *güzeli başarılı ifade* veya yalnızca *ifade* olarak tanımlamak makul ve akla yatkın geliyor, zira ifade başarılı olmadığı takdirde ifade değildir” (Croce, 1965: 78-79).

Dolayısıyla daha önce vurgulamış olduğumuz gibi, Tin’in kendisi ve onu oluşturan, onun içinde ortaya çıkan her şey güzel olarak adlandırılır. İdealist felsefe açısından bu güzel kavrayışı oldukça anlaşılır bir durumdur. Sözgelimi Hegel’e göre,

³ İlgili eser için bkz. <https://www.uffizi.it/en/artworks/botticelli-spring>. Bu tabloda Botticelli’nin en az 138 farklı bitki çizdiği belirlenmiştir. Bu bilgi bize Botticelli’nin çiçekleri ve diğer bitkileri çizmeden önce gayet kapsamlı bir gözlemlerde bulunduğu çıkarımını yapma imkanı verir. Ancak bunları tabloya aktarırken bir sanat eserinin öğeleri olarak çizmiştir ve resme bakan bir insan da bu öğelerden estetik bir haz duyar. Dolayısıyla bir sanatçı, eserinin hammaddesi için bilimsel bir metot kullanmış olsa bile nihayetinde ortaya çıkan eser bilimsel bir yapıt olmaz. Sanat bu bakımdan kapsayıcıdır.

“Güzel sanat yalnız bu kendi özgürlüğü içinde hakiki biçimde sanat olur ve o ancak kendisini din ve felsefe ile aynı alan içerisine yerleştirdiği zaman ve *ilahi olan*’ı, insanlığın en derin ilgilerini ve tinin en kapsamlı hakikatlerini zihinlerimize getirmenin ve ifade etmenin yalnızca bir yolu olduğu zaman en yüksek ödevini yerine getirir” (Hegel, 2019: 6-7).

Croce’nin düşüncesinin Hegel’in düşüncesinden en temel farklarından biri, felsefesinde herhangi bir teolojik öge bulunmamasıdır. Dolayısıyla onda sanatın dinle kesiştiği bir nokta yoktur. Ancak her ikisinde de “Güzel” Tin’in insan için anlamlı hale gelerek ifade edilmesidir. Croce’nin yine ayrıldığı ve özgüllüğe ulaştığı nokta bu ifadenin neredeyse tüm felsefenin omurgası olmasıdır.

Sanatçının nasıl ele alındığına baktığımızda yine farklı bir durumla karşılaşmayız:

“Sanatçı, ortaya koyduğu eser düşkün bir ahlak veya zayıf bir felsefe içerse bile her zaman ahlaki açıdan suçsuz, felsefi açıdan hatasızdır. O sanatçı olarak başkalarını etkilemek ya da akıl yürütmek için uğraşmaz, bunun yerine şiirle dile getirir, resim yapar, şarkı söyler; kısacası kendisini ifade eder” (Croce, 2016: 51).

Bu satırlar yine sanatın, yani Tin’in teorik kısmının temelini teşkil eden sezgisel etkinliğin, zihinsel olan ve pratik olan üzerindeki kapsayıcılığını göstermektedir. Bu düşünceler de Hegel’den gelmiş görünüyor:

“[B]ir sanatçının üretici hayalgücü, büyük bir tinin ve yüreğin hayalgücüdür, tasarımların ve şekillerin kavranmasıdır ve yaratılmasıdır ve gerçekten de en derin ve en tümel insan ilgilerinin betimsel ve tamamıyla belirli duyuşsal biçim içinde sergilenmesidir” (Hegel, 2019: 17).

İşte bu duyuşsal biçim sanat eseri ve sanatsal etkinliğin Tinsel içeriğinin bu dünyada ortaya konmasını ifade eder. Croce için ise biçim ifadedir ve şairi şair; ressamı ressam, yani sanatçıyı sanatçı yapan ögedir (Croce, 1965: 25). Demek ki en genel anlamıyla sezgi, sanatçıyı sanatçı, daha da ötesinde insanı insan yapan şeydir, çünkü bu, Tin’in anlamlı hale gelmesinin biricik ölçütüdür.

Croce’nin çizdiği çerçevede sezgi hem sanatçıya hem de sıradan insana ait olarak betimlenir: “genelde sanatsal olarak kabul edilen sezginin, gündelik sezgiden daha yoğun bir sezgi olarak ayrılması kabul edilemez.” (Croce, 1965: 13).

“Sanatı sezgi bilgisiyle özdeşleştirmemize sıkıca sarılmamız çünkü sanatın bilimi olan Estetiğin sanatın gerçek doğasını ortaya koymaktan alıkoyan temel sebepler arasında, sanatın insan doğasındaki gerçek köklerinin genel Tinsel hayattan koparılması, dolayısıyla sanatın özel bir işlev veya aristokratik gruba ait hale getirilmesi yatar” (Croce, 1965: 14).

Bu noktada Patankar’ın değineceğimiz bir tespiti çok anlamlıdır. Ona göre Croce

“Sezginin tüm insanların erişimine açık olduğunu düşünür gibi görünmektedir. Neredeyse durmaksızın sezgisel etkinlikte bulunduğumuz söylenmiştir. Ancak gözlem bize, Croce’nin bu fikrini abarttığını kanıtlayacaktır. Sıradan insan genellikle gerçek dünyayı keşfetmekle meşguldür. Bu yüzden sürekli olarak, gördüğü şeylerin varlığını açıklar gibi görünür. Başka bir deyişle o, sürekli olarak bir şeyler *algılar*. Sıradan insanın sezgisel tavır takındığı durumlar çok nadirdir ve o bu tavra ulaşmak için de özel çaba göstermek zorundadır. Sezgisel tavır Croce’nin öne sürdüğü gibi doğal ve kendiliğinden gelmez” (Patankar, 1962: 117).

Aslında Patankar çok göz önünde olan ama idealist bir felsefeye karşı söylemesi belli ölçüde cesaret isteyen bir noktayı vurgulamaktadır: Herkes biraz şair ya da biraz ressam değildir. Dahası çoğu insan böyle değildir. Nitekim üstteki sözlerin sahibi Croce güzelin ifadesi üzerine konuşurken şu satırları da kaleme alır: “Örneğimizi, bize daha yakın ve ulaşılabilir olduğu için söz alanından seçtik, çünkü hepimiz konuşuruz ancak hepimiz çizim ya da resim yapmayız” (Croce, 1965: 118-119). O halde Croce herkesin ressam, heykeltıraş, müzisyen olamadığını kabul eder, fakat herkesin sözcüklerle iletişim kurmak zorunda olduğunu göz önünde bulundurarak aslında yazı sanatlarını bir bakıma indirgemeci bir yaklaşımla ele almış olur. Herkesin şair doğduğu iddiasının temelinde yatan nokta budur. Ona göre şiir “ne duygu ne imge ne de ikisinin toplamıdır; şiir ‘duygunun temaşası’ veya ‘ lirik sezgi’ veya (aynı anlama gelen) ‘saf sezgi’dir” (Croce, 2014). Croce nesir ile şiir arasındaki farkı da şöyle açıklar:

“Şiir duygunun dilidir, nesir ise zihnin; fakat zihin de somutluğu ve gerçekliği içinde aynı zamanda duygu olduğu için, bütün nesirlerde şiirsel bir yan vardır. Sezgi bilgisi veya ifade ile zihin bilgisi veya kavram, sanat ile bilim, şiir ile nesir arasındaki ilişki ancak iki dereceli bir ilişki olarak tanımlanabilir. Birinci derece ifade, ikinci kavramdır: birincisi ikinci olmadan var olabilir fakat ikincisi birinci olmadan var olamaz. Nesirsiz şiir mümkündür fakat şiirsiz nesir mümkün değildir. ... Şiir ‘insan ırkının ana dilidir’; ‘ilk insanlar doğaları gereği yüce şairlerdir’ (Croce, 1965: 26).

Bu görüşün kaynağı Vico’dur:

“Eğer uluslar kanunlara dayanarak tesis edilmişse ve bu ulusların kanunları dizeler halinde veriliyse; ve söz konusu ulusların ilk kurumları da benzer biçimde dizeler biçiminde muhafaza edilmişse, bundan mantiken ilk ulusların şairlerden oluştuğu çıkar” (Vico, 2016: 158).

Vico’nun *Yeni Bilim* eserine burada uzun uzadıya değinmemiz mümkün değildir, zira söz konusu kitap fazlasıyla kapsamlı ve kendi bütünlüğü içinde ele alındığı takdirde anlamlı olan bir yapıttır. Ancak, Vico’dan başlayıp Croce üzerinden Collingwood’a kadar uzanan köprü, çağlar boyunca birbiriyle etkileşimde olan bir geleneğe işaret eder. Dolayısıyla Collingwood’dan geriye doğru gittikçe bu geleneğin ilk nüvelerine rastlamamız bakımından Vico önemlidir. Onun bahsettiği ilk uluslar, ilk insanlar vb. terimler vurguladığımız gibi kendi felsefi dizgesi içinde çok daha anlaşılır hale gelir. Ancak Croce’nin insan ırkının ana dilinin şiir olduğunun altını çizmesi ve Vico’nun da ilk insanların şairler olduklarını öne sürmesi tesadüf değildir. Croce’nin nesir ve şiir ayrımını göz önünde bulundurarak Vico’nun şu satırlarını okursak bu paralellik daha açık hale gelir:

“İnsan ırkının çocukları olan ilk insanlar önce sanatların dünyasını inşa etmişlerdir; ardından uzun bir süre sonra gelen ve bu nedenle ulusların eski insanları olarak kabul edilen filozoflar, bilimlerin dünyasını kurarak insanlığı mükemmel hale getirmişlerdir” (Vico, 2016: 167).

İlk insanlar, yani şairler sanatı; ardından da filozoflar bilimi tesis ederek, insanlığı mükemmel, yani tam veya bütün bir hale getirmişlerdir. Tıpkı Croce’de Tin’in teorik yönünde gündelik (ancak tüm insanlar sözcüklerle anlaştığı için şiirsel olan) sezginin bütün insan etkinliklerinin temelini ve onun ardından gelen kavram bilgisinin, yani felsefenin de teorik etkinliğin bilimi teşkil eden ikinci ayağını oluşturması gibi.

Croce’nin Tin Felsefesi çerçevesinde, nesir ve şiiri bilim ve sanatın ifade biçimi olarak kavrayarak, aynı zamanda insanlığın temel iletişim araçlarının sözcükler olmasından ötürü, bütün insanların pay aldığı bir ifade etkinliği biçiminde ortaya koyması kendi içerisinde oldukça tutarlıdır. Ancak şiir sırf sözcüklerden oluştuğu için tüm insanların birer şair olarak doğduğu önermesini öne sürmek ne kadar tutarlıdır?

Dahası herkes çizim yapmaz iken sözcüklerle iletişime geçer; fakat büyük bir ressam olan Van Gogh ile Dante arasında nasıl bir fark gözetmemiz gerekir? Yine *Estetica*’da Croce şöyle der:

“Dante’yi değerlendirmek için, kendimizi onun seviyesine çıkarmamız gerekir: ampirik olarak ne bizim Dante olmadığımız ne de Dante’nin biz olmadığı çok iyi anlaşılmalı. Fakat o temaşa ve yargı anında, ruhumuz şairinkiyle bir olur ve o anda Dante’yle biz bir ve aynı şey oluruz” (Croce, 1965: 121).

Ancak Patankar’ı tekrar hatırlarsak, burada sormamız gereken soru, gündelik insanın çoğu zaman içinde bulunduğu sıradan algılar ve duyular denizi arasında gerçekten de Dante ile bir ve aynı olacak tinselliğe ulaşma ihtimali var mıdır; varsa bile bu ihtimalin oranı tüm insanlar göz önünde bulundurulduğunda ne kadar yüksektir? Bunun ötesinde, sanatın diğer dallarında bunu uygulamanın ne derece mümkün olacağı tartışmalıdır. Çünkü gündelik sezgiyle sanatsal sezgiyi birbirinden ayırmadan, tüm insanlarda Dante gibi bir şairin seviyesine çıkacak gücü görmek bizce problemlili bir durum yaratır. Zira “sanat eseri dünyadaki bir soruna cevap değil, hayal gücü sahnesinde kendi sorunları uydurup çözüme kavuşturan bir tasavvur nesnesidir” (Dutton, 2017: 261). Bu aslında şu anlama gelir: Sanat eseri tamamen yaratıcı hayal gücünden ortaya çıkan ve bu nedenle kendi *benzersiz* doğasını barındıran küçük bir dünyadır. Croce için de dünyayı kavramada temel olan hayal gücü ile burada sözünü ettiğimiz hayal gücü arasındaki en büyük fark budur. Croce’ninki tüm insanlarda ortak bulunan ve bu yüzden olası düalizmlere fırsat vermeyen bir hayal gücü iken, sanat eserini ortaya çıkaran ve her çıkardığı eserde, özgül sorunlar barındıran sanatsal hayal gücü ise sayısız *entiteyi* ortaya koyan bir yaratıcılığa işaret eder.

4. Sonuç

Croce’nin sanatı temelde sezgi-ifade özdeşliğini merkeze koyarak ele alması ve şiiri kavrayış biçimi, özellikle artık biçim ve içerik tartışmalarının ötesine geçen modern sanatın mevcudiyeti de göz önünde bulundurulduğunda oldukça problemlili görünmektedir. Sanat eseri mutlaka onu anlayacak özneler olmadan bir anlam ifade

etmez çünkü “felsefeyle özünde bağı olmayan, belli bir felsefi anlam taşımayan ve belli bir toplumsal ideali dile getirmeyen tek bir sanat yoktur. ... Sanat kendi özü gereğince, felsefidir” (Ziss, 2016: 53). Ancak sanatın özünde felsefi, yani insani bir etkinlik olması, herkesin içinde sanatçı idealinden pay almış bir ruh bulunduğuna dair idealist bir yaklaşımı temellendirmeye yetmez. Çünkü bu sözü edilen toplumsal ideal, pek çok farklı türde olabilir. Özünde felsefi olan bir etkinliğin ise salt estetik hazza indirgenmesi mümkün değildir. “Yaratıcılık ve yenilik sanatın kurallar ve rutinlerce idare edilmeyen yönü olarak bireysellik ve dehaya ev sahipliği yapar. Sanatta hayal gücü yeteneği yaratıcılığı gösterme becerisiyle ölçülür” (Dutton, 2017: 67). Sanat eserini anlamak (eğer böyle bir deyiş mümkünse) bu yaratıcılığın farkına varmakla mümkündür. Ancak bu farkına varış, Croce’nin Dante örneğindeki gibi sanatçının kendisiyle bir ve aynı olmak biçiminde fazlasıyla ideal bir biçimde olamaz. Çünkü böyle bir durumda söz konusu hayal gücü sanatçıya ait olmaktan çıkar. Her şeyin ötesinde, Croce’nin “Dante’nin seviyesine çıkmak” ifadesini kullanması da şiir, yani ona göre tüm insanlarda ortak olan yeti söz konusu olsa dahi, bazı insanlarda bu yetinin çok daha yetkin olduğunu kabul ettiğini gösterir. Şüphesiz, sanatı bir zümreye ait bir etkinlik olarak görmek de son derece problemlidir, ancak Croce’ninki kadar idealist bir yaklaşım da vurgulamış olduğumuz ve kendisinin de bazen satır aralarında kabul ettiği gibi, sanatın benzersizlik içeren doğasına aykırı görünmektedir. Belki, gündelik insanın geri kalan tüm özelliklerini görmezden gelerek, herkeste bir şair ya da sanatçı doğası olduğunu düşünmek yerine, Dutton’ın vurguladığı gibi, “Sanat felsefesinin ihtiyacı olan, sanatı insan hayatında doğal olarak ortaya çıkan bir dizi eylem, nesne ve deneyim olarak ele alan bir yaklaşım olmasıdır” (Dutton, 2017: 63), demek daha makuldür.

KAYNAKÇA

- CARR, H. W. (1917). *The Philosophy of Benedetto Croce: the problem of art and history* by H. Wildon Carr, London: Macmillan.
- CARUS, P. (1916). CROCE'S USE OF THE WORD "INTUITION." *The Monist*, 26(2), 312-315. Retrieved July 17, 2020, from www.jstor.org/stable/27900592
- CROCE, B. (1990). *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale: teoria e storia*. Milano: Adelphi.
- CROCE, B. (2014, August 14). *Benedetto Croce on aesthetics*. Retrieved May 17, 2020, from <https://www.britannica.com/topic/Benedetto-Croce-on-aesthetics-1990551>
- CROCE, B. (1921). *History Its Theory and Practice*. (J. E. Spingarn, Ed.). New York: Harcourt, Brace and Company
- CROCE, B. (1965). *Æsthetic as science of expression and general linguistic*, çev. D. Ainslie, The Noonday Press.
- CROCE, B., Bodei, R., & Fudemoto, H. (2016). *Breviary of Aesthetics*. Toronto: University of Toronto Press. doi: <https://doi.org/10.3138/9781442684089>
- DIMLER, G. R. (1963). “Creative Intuition in the Aesthetic Theories of Croce and Maritain”. *The New Scholasticism*, 37(4), 472-492. <https://doi.org/10.5840/newscholas19633744>
- DOORLY, P. (2019). *Sanatta Hakikat- Niteliğin Dönüşü*, çev. A. Çavdar, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- DUTTON, D. (2017). *Sanat İçgüdüğü Güzellik, Zevk ve İnsan Evrimi*, çev. M. Turan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- HEGEL, G.W.F. (2019). *Estetik Güzel Sanat Üzerine Dersler*, çev. T. Altuğ, H. Hünler, İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.
- MOSSE, G. (1996). “Fascist Aesthetics and Society: Some Considerations”, *Journal of Contemporary History*, 31(2), 245-252. Retrieved May 3, 2020, from www.jstor.org/stable/261165
- PATANKAR, R. B. (1962). “What does croce mean by “expression”?” *The British Journal of Aesthetics*, 2(2), 112–125. doi:10.1093/bjaesthetics/2.2.112
- TUNALI, İ. (1973). *B. Croce Estetik'ine Giriş*. İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- VICO, G., Bergin, T.G., & Fisch, M.H. (2016). *The New Science of Giambattista Vico: Unabridged Translation of the Third Edition (1744) with the addition of "Practic of the New Science"*. Ithaca: Cornell University Press. muse.jhu.edu/book/57749.

ZISS, A. (2016). *Estetik Gerçekliği Sanatsal Özümsemenin Bilimi*, çev. Y. Şahan, İstanbul: Hayalperest Yayınevi.

Makale Geliş | Received: 10.05.2020
Makale Kabul | Accepted: 20.07.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2020
DOI: 10.20981/kaygi.792161

Aliye KARABÜK KOVANLIKAYA

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
Galatasaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, TR
Galatasaray University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, İstanbul, TR
ORCID: 0000-0002-4149-0718
akovanlikaya@gsu.edu.tr

Boş Kavram: Gerçekliğin Yitirilmesi

Öz

Bu makalede kavramların anlam bakımından boşalması ile gerçeklik hissinin yitirilmesi arasında, terimleri Kant düşüncesi çerçevesinde ele alarak bağlantı kurmaya çalışacağız. Filozoflar, hatta yanıltıcı doğası nedeniyle hissetme yetisine hiç güvenmeyenler bile bu yetide göz ardı edemeyecekleri bir şey bulmuşlardır. Hisleri bilginin tek kaynağı olarak gören ampirist filozofları ayrı tutarsak, Kant'ın hissetmeye yönelik tutumunu, bir bilme yetisi olarak hissetmenin itibarını iade etme diye tarif etmek haddini aşan bir ifade olmayacaktır. Kant'a göre hissetme, düşünme yetisi kadar değerli ve kaynak teşkil edici bir bilme yetisidir. Bu makalede, hissetme yetisini vazgeçilmez kılan şeylerin, his ile ilgili tek şüphe götürmez şey olan her hissin tekliği ile genel olarak kabul edildiği gibi irademizden bağımsızlığı olduğunu tespit edeceğiz. Kant'a göre gerçekliğin ne olduğunu ve insan bilgisi bakımından nasıl sadece tezahürlere sınırlandırılmış olduğunu açıkladıktan sonra, bir kavramın kapsamı (veya küresi) ile içeriği arasında yaptığı ayrımı ve içeriğin kapsam genişledikçe daralmasını değerlendireceğiz. Son olarak ise, bu ayırmadan hareketle 'sanal gerçeklik' olarak kullanıldığında gerçeklik kavramının boşaldığını, anlamını yitirdiğini öne süreceğiz.

Anahtar Kelimeler: Kant, Gerçeklik, Gerçeklik Yitimi, Kapsam, İçerik.

Empty Concept: Loss of Reality

Abstract

In this essay, we will try to construct a relation between concepts' becoming empty of sense and loss of the sense of reality by taking each term in its Kantian sense. Throughout history, philosophers, even who do not lay much trust on sensibility due to its misleading nature, find something indispensable in it. If we let aside empiricist philosophers who take sensibility to be the sole source of cognition, it will not be extravagant to characterize Kant's approach as the restitution of the dignity of sensibility as a faculty of knowing, which is as equally valuable and original as the faculty of thinking. We will argue that what makes sensibility indispensable is what is indubitable in sensation, that is, its uniqueness and also, as a generally accepted fact, its independence from our will. After explaining what reality is according to Kant and how it is restricted to mere appearances in so far as human cognition is concerned, we will elaborate the distinction he makes between the extension (or sphere) of a concept and its content, and how the content diminishes due to the expansion of the concept's extension. Finally, depending on this distinction, we will argue that the concept of reality is emptied and denuded of sense when it is employed in the expression "virtual reality."

Keywords: Kant, Reality, Loss of Reality, Extension, Content.

I. Giriş

Beşte birini tamamlamak üzere olduğumuz yirmibirinci yüzyılda sanal gerçekliğin giderek daha baskın olması nedeniyle gerçeklik tasavvurumuzun epeyce değiştiğini, farklı ve dolayısıyla izafi gerçeklik tasavvurlarına zemin teşkil edecek bir ortak noktanın birçok kişi için kaybolduğunu düşünüyorum. Ortak ve bu nedenle bağlayıcı gerçeklik tasavvurunun yitilmesiyle hem kişisel hem topluluk hem de toplumsal düzeyde kendi gerçekliğimize hapsolmuş gibiyiz. Bunun en can yakıcı sonucu, yine hem kişisel hem de toplumsal düzeyde sağlıklı ve adil karar alabilme imkanının, dolayısıyla geleceğin yitirilmesidir. Gerçek ve gelecek kaybedildiğinde geçmişten geriye bişey kalır mı, kalırsa ne kalır, onların başına gelen geçmişin de başına gelir mi soruları, bu yazıda dikkate alamayacağımız fakat kendilerini dayatmalarına omuz silkip geçemeyeceğimiz sorular. Bu noktaya gelmemizi en azından kolaylaştıran ve hızlandıran şey, çok eski olmamakla birlikte her konuda hızlandığımız için eskimiş bir tamlamayı kullanacak olursak ‘iletişim araçlarının’, ‘çoğunluğun’ asla öngöremeyeceği şekilde ‘gelişmesi’ elbette. O kadar geliştiler ki, iletişmeden ‘var’ olamıyoruz, neredeyse. Karşılıklı iletilenden ziyade iletişimcinin kendisi, ‘görünür’ olmayı, bu anlamda ‘var’ olmayı sağlaması nedeniyle kendi başına amaç haline gelmiş gibi. İletilenlerin birbirini tutmaması, genellikle kendi ‘gerçekliğimize’ uygun kişi ve çevrelerle iletişim, araçların sağladığı tadil etme kolaylıklarıyla yeni yeni gerçeklikler ‘üretebilmek’, bunların bir sonucu olarak kişisel ve toplumsal düzeyde tutarlılık beklentisinden ‘serbestleşmek’, istediğimiz kadar ve gibi gerçeklik oluşturabilmek; hepsi mümkün ‘görünüyor’.

Dilimizde ‘gerçeklik’ kelimesi bazen ‘hakikat’ ile eş anlamlı kullanılıyor. Hakikat de, İngilizceyi örnek alırsak ‘truth’ karşılığı olan ‘doğruluk’ ile. Türkçedeki ‘doğru’nun ahlaken olması gereken anlamındaki kullanımını da dikkate aldığımızda en azından dil düzeyinde bazı karışıklıklar doğuyor. Karışıklık gibi görünen şey, belki daha derinlerdeki kısmi veya tam örtüşmelere, ortak zeminlere işaret ediyordur. ‘Gerçeklik’ ‘realitas’ın da karşılığı. Latince ‘şey’ anlamına gelen ‘res’ kelimesinden türeyen,

‘şeylik’ anlamına gelen ‘realitas’ın. Burada konu edeceğimiz ‘gerçeklik’ de ‘realitas’ ve ondan türeyenlerin karşılığı olan ‘gerçeklik’; hakikat yerine, doğruluk yerine kullanılan gerçeklik değil. Hakikatin, doğruluğun (Eski Yunanca *aletheia*, Latince *veritas*) yanı sıra bir de ‘realitas’a niçin ihtiyaç duyulduğu sorusunu da bir yana bırakıp ‘şeylik’ anlamındaki gerçekliğimize dönelim.

Kısaca ifade edersek, gerçeklikle kast edilen ‘bişey’in (İng. *something*; Alm. *Etwas*) olmasıdır. Bişeyin ‘birer’ şey olmasının imkanını zihnin dışında bulan filozoflar genel olarak ‘realist’, zihinde bulanlar ise ‘idealist’ diye adlandırılır. Realistler kendi aralarında şeyleri zihnin hangi dışında (duyuların konusu olarak fiziksel ‘maddi’ dünyada mı veya mesela Platon’a atfedildiği gibi ‘idealar’ dünyasında mı) bulduklarına göre ayrılırlar. Benzer bir ayırım idealistler için de şeyleri zihnin hangi içine yerleştirdiklerine göre geçerlidir. Yine genel olarak söylersek, *bir* şey olma imkanını hissetme (Alm. *Sinnlichkeit*) yetisinde bulanlar ampirist, düşünme yetisi olarak anlaşılan akılda bulanlar ise rasyonalist diye anılır. Rasyonalistler hissetmeyi bir tür düşünme gibi, ampiristler düşünmeyi bir tür hissetme gibi ‘telakki’ ederler. Ampiristler için, bilginin kaynağının hisler olduğu iddiasına karşı çıkan güçlü şüpheli argümanları cevaplamak, hislerin güvenilirliğini tesis etmede önemlidir. Rasyonalistler için ise niçin düşünülenlerden bazılarının “şey” olabildiğini, düşünülmenin ötesine geçebildiğini, mesela ‘yaşandığını’ açıklamak temel konulardan bir tanesidir.

Özetle hisleri düşünce yapmanın, tıpkı düşünceleri his yapmak gibi kendince zorlukları vardır: Hisler hissedene özgü olmakla kalmaz, hissedilme yerine ve zamanına da özgüdür; bir his, hatırası sayesinde başka bir hisse benzetilebilir, onunla karşılaştırılabilir. Her hissın aslen bir hatıra olduğunu, hafızanın her hissetme fiiline müdahil olduğunu teslim etsek bile, ilk hatıra olarak his ile onun hatıraları arasındaki fark kapanmayacaktır. Her koku, doku, renk, ses, tat, her haz, her acı yegâne olduğu gibi yekpâredir. Hepsi gelip geçicidir; tekrarlanamaz, sürdürülemez, yinelenemez, ‘paylaşılamaz’, ziyaret edilemez; hepsinin hatırasını insan belleğinin imkanları dahilinde muhafaza etmek mümkün olmakla birlikte. Düşünce ise geneldir; aynı düşünceyi (mesela üçgen düşüncesini, sayıları, uçan atı) tekrar tekrar düşünmek, bir

cümlede özne yapıp, farklı farklı yüklemelerle belirlemek mümkündür. ‘Renkler ve zevkler tartışılmaz’ iken, düşünceler müzakere edilebilir, ‘iletilebilir’, doğrulanabilir, yanlışlanabilir, kayıtsız kalınabilir, inanılabilir vs. Bundan başka insan kendi düşüncelerini kısmen de olsa denetleyebilir, bir şeyi düşünmeyi özellikle isteyebilir veyahut o düşünceden uzaklaşabilir; hisler için bu söz konusu değildir. His organı işlevini yerine getirdiği sürece ona karşılık gelen ‘şey’i hissederiz; hissetmemek için organın işlemlerini engellemek, göz yummak, kulak tıkamak gerekir. Ayrıca arzuladığımız bir şeyi hissedebilmek kendi çabamızın yanı sıra başka şeylerin de ‘yolunda gitmesine’ bağlıdır. Dolayısıyla ne hislerden ne düşünmeden kolay vazgeçilir. Vazgeçildiğinde bile hissetmeyi ikame edecek bir şey bulunur mutlaka. Hisleri hep şüpheli gören, histeri şüphe götürmeyi ise düşünmeye yerleştiren ‘rasyonalist’ Descartes bile, böylece kaybettiğini iki yaratılmış ‘res’ tanıyarak bulur: ‘Düşünen şey’den ayrı bir de ‘uzanan şey’ (Descartes 1985: 210).

Descartes’ın genel olarak biri ‘ruh’ diğeri ‘madde’ diye anılabilecek iki yaratılmış cevherde ifadesini bulan düalizmini Kant zihninin (Alm. *Gemüt*) içine yerleştirir. Descartes’ta hep şüpheli kalan hisler, Kant’ta tam da insanın bilebileceği tek realitenin malzemesine bağlanacak şekilde değerlendirilir. İnsanın hislerine ‘aldanması’, hislerin yanıltılması ihtimali sürmekle birlikte düşünme yetisi olarak anlaşılan akıl düzeyindeki önü alınamayacak daha vahim ‘aldanmanın’ açığa çıkarılmasında, saf aklın eleştirisinde hissetme yetisinin itibarı iade edilir: “İnsan bilgisinin iki kökeni vardır; müdrike (*Verstand*) ve hissetme diye. Bunlar, bizce bilinmeyen ortak bir kökten doğuyorlardır, belki.” (Kant 1998: A 15 / B 29).¹

II. Bilme Yetileri, Gerçeklik Kavramı, İçerik ve Kapsam

II.1. Bilme Yetileri Düalizmi

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*’nde söz konusu iki yetinin işleyişini a priori bilgiye imkan verecek şekilde açıklar. Bilme bakımından iki yetinin birbirine hiçbir üstünlüğü

¹ Kant’ın eserlerinden çeviriler, “Kaynakça”da yer alan İngilizce ve Fransızca eserler, Almanca eserlerle karşılaştırılarak yazar tarafından yapılacaktır.

yoktur. Hiçbiri tek başına bilmek için yeterli değildir (A51 / B75). Yine de bir öncelik vardır; bilineceklerin verilmesi düşünülmelerini önceler (A19 / B33). Hissetme bilinecekleri kabul eden yetidir; bu nedenle kabullenicidir, düşünme ise kendiliğindedir. Hissetmeden görüler, düşünmeden kavramlar doğar ki, bilincimizde görü ve kavramdan başka temsil yoktur. Görü mütekalbine (*Gegenstand*) aracısız bağlanırken, kavram (varsa eğer) mütekalbine en sonuncusu görü olmak zorundaki başka temsiller aracılığıyla bağlanır.

Kant’ın ikiliği zihne taşınması, Descartes’ta tek faaliyeti düşünme olduğu için zihne (Fr. *esprit*; Lat. *mens*) indirgenen ruha (Fr. *âme*; Alm. *Seele*) düşünmeden başka kabiliyetler atfetmenin yolunu açar. Descartes’ta *ruh* sadece düşündüğü için *zihin* ile aynı şeyken, Kant’ta *zihin* hem düşünüp hem hissedebildiği için *ruhun* düşünmeden başka yetileri olabilir. Hissetmenin *bildiğimiz kadarıyla* bağımsız bir yeti olarak taltif edilmesi, kısaca söylemek gerekirse, Descartes’taki ruhtan ayrı uzamlı şeyin, içindekilerle birlikte uzay diye anlaşılabilir olarak ruhun içine alınması demektir. Bilmenin, hissedilen düşünülmesi diye anlaşıldığı, tek tek hassalardan gelenlerin olsa olsa ampirik bilgiye malzeme olabileceği bu çerçevede a priori bilgiyi mümkün kılmanın tek yolu, uzay içindekilerle düşünülebilirken, içindekiler uzaysız düşünülemez (A24 / B38) gerekçesiyle uzayı içindekilerle beraber içeriye taşımak, böylece uzay (veya Descartes’taki uzam) ile zamanı aynı seviyeye getirmektir; tek farkla: uzay içimde olmakla birlikte dışımda temsil etmenin şartıyken zaman içimde temsil etmenin dolaysız, dışımda temsil etmenin dolaylı şartıdır. Kant saf aklın eleştirisini ve bunun üzerinde inşa edilecek saf akıl sisteminin imkanını sentetik a priori bilgi nasıl mümkündür sorusuna, yani bilineceklerin ancak hissen verildiği, aklen hiçbir bilineceğin verili olmadığı bir çerçevede, verili olanın analizinden ibaret olmayan, fakat a priori olan bir bilginin imkanına dair soruya indirgemeyi başarmıştır. A posteriori bilginin zıttı olarak a priori bilgi, aksi mümkün olmama (zorunluluk) ve istisnası olmama (evrensellik veya tümellik) ile damgalanmıştır (B4). Uzay ile zamanın hissetmenin a priori formları olmasından (*bkz.* A267 / B42 ve A32-33 / B49-50)

anlaşılması gereken budur. A priori bilgi, kabaca söylersek uzay ile zamanın bilgisidir; a posteriori ve ampirik bilgi ise uzay-zamandakinin.

II.2. Neleri Bilebiliriz?

Bilme için oluşturulan bu çerçevenin zorunlu sonucu insanın şeyleri olduğu gibi değil zuhur ettiği gibi bilmesidir. Zaten Kant’a göre insanın bilinene kendi katmadığı şeyi a priori bilmesi mümkün değildir. Bir şey kattığında da bildiğini olduğu gibi bilemez. Ne uzay ne zaman ne de içindekiler bilenden bağımsız, ‘kendinde şeyler’dir; yani bilenden bağımsız hiçbir şeylikleri, hiçbir gerçeklikleri yoktur. Bilebileceklerimiz bunlar olduğuna göre biz ‘şeylerin kendilerini’, (bizden ayrı anlamında) ‘kendi başlarına’ veya ‘kendinde’ (bizden bağımsız anlamında) şeyleri değil tezahürleri bilebiliriz. Bu demek değildir ki uzayın, zamanın ve içindekilerin hiçbir gerçekliği yoktur. Uzay ve zaman ampirik bakımdan gerçek, transandantal yani tecrübeye zemin teşkil etmeleri bakımından idealdir; bunlardan ayrı olarak düşünüldüklerinde ise hiçtirler (*bkz.* A28 / B44 ve A35-36 / B52). Uzay ve zaman içlerindeki ampirik malzemedan bağımsız olarak düşünüldüklerinde saf kavramlar olarak a priori bilimlerin (geometri, aritmetik ve en temel ilkeleri bakımından doğa bilimi) konusunu teşkil ederler. İçlerindeki tezahürlerin bilimin konusu olması da bu sayededir. Tezahürlerle dolu olmaları bakımından uzay ve zaman gerçektir; elbette ampirik açıdan.

Burada tezahürlerle dolu uzay-zamana yüklemeye çalıştığımız gerçeklik, Kant’a göre bir saf müdrike kavramıdır. Saf müdrike kavramları hissetmenin formlarının aksine verili değildir; düşünme faaliyetinin içinde üretilirler. Bu kavramların nasıl mümkün olduğu *Saf Aklın Eleştirisi*’nin en belirleyici ve bir o kadar zor meselesidir. Bu nedenle söz konusu kavramların, daha yaygın kullanılan isimleriyle kategorilerin dedüksiyonunu bir yana bırakıp, bir temel saf müdrike kavramı olarak gerçekliği kısaca tanıtmakla yetinelim.

II.3. Gerçeklik

Gerçeklik bir nitelik kategorisidir. İlk kategori olan nicelik gibi nitelik de bir büyüklük (*Größe*) kategorisidir. Bu iki kategori, temsillerin görüde edinilmesiyle (*Apprehension*) ilgili olduklarından matematik kategorileridir ve bu açıdan diğer iki kategoriden, bağıntı ve modalite kategorilerinden ayrılırlar (B110). Nicelik kategorileri olan birlik, çokluk ve bütünlük tüm büyüklüklere, saf büyüklük olarak uzay ve zaman aracılığıyla uygulanabilir. Bu nedenle saf geometri ve saf aritmetik (A162-166 / B202-207) ile hareketliden ve nedeninden ayrı bir şekilde sadece bir büyüklük olarak mülhaza edilen hareketin bilimi olarak foronomi (Kant, 2002a: 4:481-495) imkanlarını bu kategoride bulurlar. Bir büyüklük kategorisi olması nedeniyle nicelik kategorisiyle aynı tarafta yer almasına rağmen bilme dikkate alındığında nitelik kategorisinin uygulanabileceği tek şey sadece ve sadece uzay ile zamanı dolduran tezahürlerdir. Nitelik kategorileri gerçeklik (*Realität*), gerçekliğin değillenmesi (*Negation*) ve sınırlandırılması (*Limitation*) olduklarından, tüm niteliksel belirlenimler gerçekliğe dairedir. Bu kategoriyle belirlenen tezahürlerin bilinci histir (*Empfindung*). Gerçek, hisse uzay ve zamanda karşılık gelene yüklenebilir. Nicelik kategorisi altındaki büyüklükler uzamlıdır (*extensive*). Nitelik kategorileri altındakiler ise yeğin (*intensive*), yani dereceli büyüklüklerdir. Görü ister dış (zamanda olduğu kadar uzayda da yer tutan) ister iç (sadece zamanda yer tutan) görü olsun daima nicel uzamsal büyüklüğün bilincidir. Büyüklüğün niteliği yoksa saf büyüklüktür; nitelikliyse ampiriktir ve gerçektir. Niteliğin yeğin büyüklüğü uzamlı / yayılmacı / kaplayıcı değildir; bir anın (*Augenblick*) doluluk derecesine tekabül eder. Bu nedenle ona tekabül eden his de anlıktır. Gerçeklik sadece tezahürlere uygulanabilmesine rağmen bir saf a priori müdrike kavramıdır: Gerçeklik, tezahürlerde hisse tekabül eden gerçeğin / şeyin yeğin büyüklüğü haiz olması zorunluluğunu belirtir (A166 / B207).

Söz konusu zorunluluk tezahürlerdeki veya formları olarak uzay ve zamandaki değil, idraklerindeki zorunluluktur. Uzay ve zamanın bir *res* olarak idrak edilmesindeki bu zorunluluk, uzay ve zamana (elbette ampirik) gerçeklik sağlarken, ayrı bir şekilde ele

alındıklarında öznel olmaktan öte gidemeyecek hislere de tabi oldukları uzay-zaman sayesinde belli bir nesnellik kazandırır. Yine bu nedenle uzay-zamandaki değişim olarak hareketin hareketli (yani bir uzayı dolduran madde) bakımından incelenmesi nitelik kategorisi altında yapılır ve bir doğa bilimi olarak dinamiğin imkanı, itici kuvvet (*repulsive Kraft*) ve çekim kuvveti (*Anziehungskraft*) yoluyla tesis edilir (Kant, 2002a: 4: 496-535). Dolayısıyla, gerçeklik ‘şeylerin kendilerine’ değil ‘tezahürlerine’, tezahürün hissetme yetisinden gelen formları bakımından değil, his olarak bilincine varılan maddesi / malzemesi bakımından uygulanır. Nitelik kategorisi altında ortaya çıkan gerçeklik, diğer kategorilerin de nesnel geçerliliğini sağlar ve tecrübe bu şekilde tesis edilir. Kavramları mümkün tecrübeye temsil etmek onlara nesnel gerçeklik sağlamaktır; bu yapılamıyorsa kavramlarımız boştur (Kant, 2002b: 20: 276-279). Bazı kavramların ‘idea’ olmasının nedeni de tecrübeye herhangi bir gerçekliğe tekabül etmelerindeki imkansızlıktır (A313 / B370).

II.4. Kapsam ve İçerik

Kısaca özetlersek tüm kavramlarımızın zemininde saf müdrike kavramları olarak kategoriler vardır. Tüm kavramlarımız tümel temsillerdir ve bu açıdan tekil temsiller olan görülerden ayrılırlar. Kavramların formu sadece tümeliktir (Kant, 1997: 100 ve 2004: 589). Bu form kavramlara kural işlevini kazandırır. Genel olarak kategorilerle belirlenen tezahürler bütününe nasıl farklı farklı kavramlar altına yerleştirilebildiği ise Kant’ın genel hüküm öğretisinin ayrıntılı bir şekilde incelenmesini gerektirir. Burada sadece kavramların kapsam ve içeriği ayırımına kısaca değinmekle yetineceğiz.

Bir kavramı iki şekilde mülahaza etmek mümkündür: “Her kavram, *kısmi kavram* olarak şeylerin temsili içinde içerilir; *bilgi zemini* olarak, yani damga (*Merkmal*) olarak ise bu şeyler onun altında içerilir. İlki bakımından her kavram bir içeriği, diğeri bakımından bir kapsamı (Alm. *Umfang*; İng. *extension*) haizdir.” (Kant, 1997: 104-105 ve 2004: 593). Biraz farklı ifadeyle tekrarlarsak, bir açıdan kavram temsilde içerilirken, başka açıdan o temsilin temsil ettiği şeyler o kavramda içerilir. Fakat bu iki içerilme aynı şekilde değildir. İlkinde kavram temsilin *çinde* içerilir, *kısmen* kavradığı temsil

ona içerik sağlar. İkincisinde ise temsil edilen şeyler kavramın altında içerilir ve bu açıdan kavramın kapsamını oluştururlar. Örnek vermek gerekirse, kırmızı kavramı elma temsilinde *kısmi kavram* olarak bir içerik bulur ve içinde içerilir. Bu temsilin temsil ettiği elmaların kırmızılıkları ise *kırmızı kavramının altında* içerilirler. “Bir kavramın içeriği ve kapsamı birbirine ters orantılıdır (Alm. *Verhältnis*); bir kavram *altında* ne kadar çok [şey] içerirse, *içinde* o kadar az şey içerir, ve tersi.” (Kant, 1997: 105 ve 2004: 593). Mesela, en genel kavram, kategorilerle belirlenen ‘genel olarak müteakbil kavramıdır’; mümkün olup olmamalarından bağımsız olarak düşünülebilecek her şey bu kavram altına düştüğü için kategorilerde düşünülen mantıksal birlikten başka bir şey değildir (A290 / B346-347).

III. Sonuç: Gerçeklik Kavramının Boşalması

Kant’ın gerçeklik kavramını aslen uzay zamanda zuhur edene uygulanabilecek şekilde tesis etmesi, kavramın analogik kullanımlarına da açıklık getirebilir. Mesela toplumsal gerçeklik, toplumun uzayında-zamanında zuhur edene uygulanır. Benzer şekilde tarihsel veya siyasi gerçeklikten bahsetmek mümkündür. Bunları gerçeklik kavramının kapsamını genişleterek içeriğini azaltan kullanımları olarak değil analogik fakat içerikli kullanımlar olarak değerlendirmenin daha uygun olduğunu düşünüyorum. Amacım, kelimenin olur olmaz gibi görünen kullanımlarına işaret etmek de değil. Türkçeye ‘gerçeklik gösterisi’ diye çevrilebilecek, çok eski olmayan bir geçmişte birçok kişinin zamanını dolduran ‘reality show’lar gibi mesela. Benzer şekilde sorun ‘sanal’ (İng. *virtual*) ve ‘gerçeklik’ kelimelerinin buluşmasında değil. Hislerle olan bağlantısı nedeniyle yaşanmışlıkla yüklü gerçekliğe ilişkin bu belirleme her dilde aynı şekilde olmasa da belli bir gerilim oluşturuyor elbette. Özellikle dilimizdeki sanal gerçeklik terimi içinde bulunduğumuz durum için belki de hiç öngörülmeleyen bir şekilde uygun düşüyor.

Gerçeklik ile his arasında kurulan bağ, her hissin yegâneliğini ve yekpâreliğini taşır. Gerçekliği karakterize eden şey yaşanmışlıktır öncelikle. Bu yaşanmışlık görme, işitme, dokunma, kokusunu ve tadını alma, haz veya acı duyma biçiminde olabilir.

Sanal gerçekliğimiz ise görmeden görmek, işitmeden işitmektir. Elbette dokunmadan, kokusunu, tadını almadan; en azından şimdilik. Ayrıca bu tek taraflı da değil. Görülmeden görülmek, işitilmeden işitilmek, konuşmak sanal gerçekliğimiz. Bunları gerçeğinden veya sanal gerçekleri gerçekten ayıran şey kaydedilebilmeleri, tekrarlanabilmeleri, iletilebilmeleri, ‘paylaşılabilmesi’, iradeye tabi hale gelmeleri. Bunlar nedeniyle de modifikasyona çok açık olmaları. Dolayısıyla sanal gerçeklikte gerçeklik sadece kapsam genişlemesi nedeniyle içerik daralmasıyla yüz yüze kalmıyor; gerçek olamayacak şeyler de kapsama dahil oluyor. İçerik daralmakla kalmıyor; boşalıyor. Belki de yeni içerik eskisinin yerini alıyor. Çelişik, tutarsız gerçeklere alışıyoruz; birinden diğerine gidip gelebiliyoruz. Sanal gerçekler giderek vaktimizin daha çoğunu doldurmakla kalmıyor, doldurma derecesi de giderek yükseliyor; bu anlamda daha gerçek olduklarından daha etkili oluyorlar.

Kant’ın bilinenin gerçekliğini tesis etmek için ikisini de ‘asıl şeylere’ değil de tezahürlerine bağlamasının, gerçekliğin bugünkü durumuna gelmesinde bir kırılma anı oluşturduğunu düşünüyorum. Sanal gerçeklik, Kant’ın aldatıcı olduğu için çok dikkatli bir şekilde tezahürden (Alm. *Erscheinung*) ayırmaya çalıştığı parlamaya (Alm. *Schein*) benziyor. Kaçınmamız pek mümkün değil, yine de böyle olduğunu akılda tuttuğumuz sürece kanmama, teslim olmama imkanımız var, sanki. Hatta parlamanın tezahürü ele geçirmesi, tezahüre raptedilen gerçekliği asla irca etmeye, yüzümüzü asla dönmeye vesile olabilir.²

² Mesela, sanal gerçeklik klinik psikolojide gerçeklik yitimi tedavisinde çoktan kullanılmaya başlamıştır (Bkz. Üzümcü vd. 2018).

KAYNAKÇA

DESCARTES, R. (1985) “Principles of Philosophy,” *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. I, trans. J. Cottingham, R. Stoothoft ve D. Murdoch, pp. 179-291, Cambridge: Cambridge University Press.

KANT, I. *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*, <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant>.

KANT, I. (1997). *Logique*. Tr. L. Guillermit, Paris: Libraire Philosophique, J. Vrin.

KANT, I. (1998). *Critique of Pure Reason*, ed. & trans. P. Guyer & A. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.

KANT, I. (2002a). “Metaphysical Foundations of Natural Science”, *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Theoretical Philosophy After 1781*, eds. H. Allison & P. Heath, trans. M. Friedmann, pp. 181-270, Cambridge: Cambridge University Press.

KANT, I. (2002b). “What Real Progress Has Metaphysics Made In Germany?”, *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Theoretical Philosophy After 1781*, eds. H. Allison & P. Heath, trans. P. Heath, pp. 349-424, Cambridge: Cambridge University Press.

KANT, I. (2004). “The Jäsche Logic”, *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Lectures on Logic*, ed. & trans. M. Young, pp. 517-640, Cambridge: Cambridge University Press.

ÜZÜMCÜ, E., B. AKIN., H. NERGİZ, M. İNÖZÜ & U. ÇELİKCAN (2018). “Anksiyete Bozukluklarında Sanal Gerçeklik”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 10(1): 99-117 (Doi: 10.18863/pgy.336593).

Makale Geliş | Received: 13.02.2020
Makale Kabul | Accepted: 10.06.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2020
DOI: 10.20981/kaygi.792651

Engin YURT

Assoc. Prof. Dr. | Doç. Dr.
On Dokuz Mayıs University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Samsun, TR
On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Samsun, TR
ORCID: 0000-0002-5056-9786
engin.yurt@omu.edu.tr

Sıla Burcu BAŞARIR

Res. Assist. | Arş. Gör.
Istanbul Technical University, Department of Architecture, İstanbul, TR
İstanbul Teknik Üniversitesi, Mimarlık Bölümü, İstanbul, TR
ORCID: 0000-0001-7905-5853
silabasarir@gmail.com

Aesthetics of Anaesthetics: Western Postmodern Attitude and Japanese *Wabi-Sabi* (侘寂)

Abstract

In Japanese aesthetics, there is a traditionally embraced concept named *Wabi-sabi* (侘寂) which cherishes -in a narrow sense- the beauty that springs from the imperfection or impermanence. At first sight, this understanding -when it is considered comparatively within traditional Western theories of aesthetics- does not find any concrete corresponding western element for itself (even though the theme of “the beauty in the flaw” is a well-known idea in Western literature and philosophy), because of the dominant aesthetic values towards Greek ideals of perfection and symmetry’s beauty within modern Western art. But, especially with the negative approach towards the concept of symmetry in the beginning of modernism within architecture and positive opinions about the concept of Anaesthetics (or un-aesthetics) within postmodern understanding of art, there might be something in western aesthetical theories which can be read in a similarity with *Wabi-sabi*. Western aesthetical themes like “beauty in the asymmetry”, “aesthetic of the Anaesthetic one”, “aesthetic of decay”, “aesthetic of ruins” and “anaesthetically appealing” might have a possibility of a comparative reading with *Wabi-sabi*. Even though it is not explicitly expressed, some opinions in postmodern attitude might provide a philosophical ground for this comparative reading. With the help of some Japanese terms like *Shibusa* (渋さ), *Kintsugi* (金継ぎ), *Mono no aware* (物の哀れ), this paper aims to search and to explain resemblances, differences and interconnections (if there are any) between idea of *wabi-sabi* and some western postmodern theories of anaesthetics.

Keywords: Aesthetics, Anaesthetics, Art, Japanese, Postmodern, *Wabi-sabi*.

Anestetğin Estetiği Batı Postmodern Tavrı ve Japon *Wabi-Sabi*

Öz

Japon estetiğinde *Wabi-sabi* (侘寂) adında geleneksel olarak benimsenmiş ünlü bir kavram bulunur. Dar bir bağlamda bu kavram kusurlu olmaktan ya da geçici olmaktan doğan güzelliği ön plana çıkarır. İlk bakışta, bu anlayış -geleneksel Batı estetiği ile karşılaştırıldığında- kendisine Batı dünyasında tekabül eden sağlam bir öğe bulamaz gibi gözükür (her ne kadar “kusurun içindeki ya da kusurun güzelliği” teması modern Batı literatürü ve felsefesinde olduğu bilinen bir şey olsa da), Batı sanatında baskın olan mükemmelliğin ve simetrisinin güzelliğine dair Grek ideallerinin estetik değeri dolayısıyla. Ama özellikle Post-modern sanattaki anestetik olana (ya da estetik-olmayana) yönelik olumlu yaklaşımlarda ve sanatta modernizmin mimarideki başlangıcındaki mekân algısı ve simetri kavramına yönelik negatif eleştirilerde, *Wabi-sabi* ile benzerlik ya da paralellik içinde okunabilecek bazı nüanslar bulunabilir gibi gözükmektedir. “Asimetrideki güzellik”, “anestetik olan”, “çöküş estetiği”, “yıkıntı estetiği” ve “anestetik olarak çekici” gibi temalar *Wabi-sabi* ile karşılıklı bir okunma potansiyeline sahipmiş gibi gözükmektedir. Her ne kadar doğrudan ifade edilmemiş olsa da bazı post-modern fikirler bu karşılıklı okunma için felsefi bir temel sağlayabilir. *Shibusa* (渋さ), *Kintsugi* (金継ぎ) ve *Mono no aware* (物の哀れ) gibi terimlerinin de yardımıyla, bu çalışma *Wabi-sabi* ile anestetğin güzelliğine dair Batı post-modern teoriler arasındaki benzerlik, farklılık ve karşılıklı ilişkileri (eğer mevcutsa bunlar) araştırmayı ve açıklamayı amaçlar.

Anahtar Kelimeler: Anestetik, Estetik, Postmodern, Sanat, *Wabi-sabi*.

Kein aisthesis ohne anaisthesis

Introduction

When W. Welsch had written this line above (Welsch, 1990, p. 32), he did something more than just an etymological word play. First, as he emphasizes the Greek cultural and semantic usage of the word *aisthesis*, he reminds that the conception of aesthetics does not have to focus only on elements like art, beauty, artistically pleasing, ugly, golden ratio, aesthetic taste, aesthetic attitude etc. As the Greek word [which means perception] implies, the scope of the study field of aesthetics is bigger and has a wider range as a whole. Welsch’s endeavour’s aim was accorded to -even though different in content- the scale which A. Baumgarten intended this word -aesthetics- to have, as a frame of definition. Both Baumgarten and Welsch wanted -from different perspectives- that aesthetics is not only interest in what is artistic. This emphasize is actually not that important and new. Aesthetics and art criticism are two different things

(Danto, 1997, 87-93), just like aesthetics and artistic aesthesiology are two different things (Merleau-Ponty, 1968, p. 146-160).

Especially with the emergence of postmodern era, enterprises to broaden the borders and definitions of aesthetics and art were like an intellectual challenge and fad. Different thinkers coming from different educational, sociological, philosophical, cultural etc. backgrounds tried to explain [to determine, to clarify, to reduce, to investigate, to extend etc.] and deconstruct the theories on art and aesthetics. While some of them approached the theories with a mind-set emphasizing the relation between world, self and art (Siegel 1997, p. 53), some others pointed toward the relation between art and criticism (Genosko, 2010, p. 13); between art and aesthetic attitude (Dickie, 1964, p. 61-63); and between aesthetics and culture industry (Adorno, 2002, p. 16-18). As a common ground, most of these thinkers aimed to problematize the centralization of the concept of beauty in art and aesthetics (Habermas, 1987, p. 5-12), while some of them saw this problematization as a false direction for aesthetics theories to evolve towards (Danto, 2004, p. 27-30). Most of the postmodern era thinkers (especially thoughts of T. Adorno and W. Benjamin will be mentioned later in a contradictory, even though it's impossible to draw a decisive line between modern and postmodern) had a thing or two to say about the situation of art and aesthetics in their timelines. All these things which are articulated within the postmodern era about aesthetics and art can be seen as both attempts to overcome the unexamined assumptions of traditional aesthetic theories that are mainly based on the thoughts of Baumgarten, Kant, Hegel [and also Aristotle] and as a self-critical continuation of this tradition in a new manner where the idea of aesthetics was one of the possible manners (Andina, 2017, p. 155-162). No matter which one is, one thing is for sure that with postmodern era, comes the radical questionings and shakings of the grounds where the theories of aesthetics and art build themselves on [Even though, it also should be mentioned that there are also plenty of questionings of these grounds in modern theories as well]. The idea of beauty might be well placed with theoretical, intellectual and conceptual supports within a specific understanding of art in Renaissance, but in Postmodern era, it [no matter in which art

and aesthetic understanding it was theorized] (Adams, 2010, p. 30-37) was more fragile, transient and “hanged by a thread”, so to speak, than ever. It is not just that postmodern approaches toward the aesthetics saw it unnecessary and unfit to postulate a universal and permanent idea of beauty but also, with postmodern era, not even one single aesthetic and artistic attitude dared to, or were able to, afford putting all its trust in soundness of their understanding of beauty, and in other elements circling around it.

Postmodern mentality indeed helped humanity to take into consideration the main questions like “what is beauty?”, “what is beautiful?”, “what is art?”, “what is aesthetics?” in the most thorough and comprehensive way that was seen in the history of human so far. But they incorrectly thought that they also had to give up the credibility and substantiality of what art is and what aesthetics are alongside with their conditions of universality and generality [alongside with so many other methodological problematics (Crasnow, 2007, p. 779-790)]. Still, the late era of postmodern situation can be seen as the effort to put the artistry, substantiality, aesthetic value and meaning of the art [and aesthetics] in light, while trying to keep the dogmatic and false assumptions of traditional aesthetic theory [and history] such as universality, permanency, inalterability from perspectives etc. away. For today, this is a long-going and still in effect debate, therefore in this article we are not intended to deal or get involved with these fields of discussion.

In here, we aimed to contemplate on [or at least start to contemplation with] what Welsch’s aforementioned line did secondly. The connection of *aisthesis* with *anaisthesis* is not that important for now. Even though it is still unknown for this article to what *anaisthesis* really means, it is almost for sure that it can’t be something unlearnable. Once the meaning of *anaisthesis* reveals itself, that remark of Welsch will reach its destination.

However, the important thing in here is the chosen conjunction. The importance here belongs to the *kein-ohne* relation. This conjunction with the usage of prefix *-an* in the remark reminds the reader Hegelian dialectics or maybe even Heraclitusian unity of opposites and the opposite flux. Even though postmodern attitude was somewhat

against this type of thinking [i.e., thinking in dualities and dichotomies with intense severity and decisiveness], it is still for sure that Welsch knew something better by this remark. Moreover, this thing that he knew was the very reason which he deliberately chose the *kein-ohne* relation. For this thing to manifest, one first should look at the rather philosophical definition of *anaesthesia*.

***Anaesthesia* Comes into Scenery**

Since we have started with Welsch’s remark, we can continue from the same intellectual lineage and understanding, which also gives us the way to problematize it in a philosophical manner.

For Donna Kerr, the anaesthetic is an obstacle to aesthetic utopia, arising from either ‘routines and understandings which are psychologically too comfortable’ or ‘abrasive environmental conditions – conditions that can psychologically deafen and blind or psychologically numb or disable.’ Neil Leach’s anaesthetic is the effect of the ‘intoxicating world of the image’ which he sees as characterising contemporary architectural and general cultural practice. This cultural veneer is seen, by Leach as well as by Welsch, to erode critical awareness and to precipitate mindless consumption and a protective indifference in the face of overstimulation. In opposition to this involuntary response, Monica Sassatelli refers to the anaesthetic as a strategy whereby art reacts against this ‘banalization of the aesthetic.’ A similar idea to this art as anaesthetic is also central to Welsch’s investments in the anaesthetic. The main thing to point out here is that there seem to be two key conceptions of the anaesthetic: firstly, as an involuntary response to the excess of aestheticised experience or the inoculation of routine; secondly, as an intentional and strategic response to or thematisation of this state of affairs in art (Carroll, 2006, p. 37-38).

Now, at first look, the terminological meaning -within the field of aesthetics- of the word *anaesthetic* seems like it derives from somewhere close to its general usage. It points towards a kind of numbness, indifference, emotionless, and insensitivity. While also associating with the medical meaning, Welsch seems like he wanted this word to have a power of a defense mechanism, both on conscious and subconscious level. *Anaesthetic* seems like both as an uncontrollable state of being [or state of unaware attitude] to the overdoing of something and as a deliberate and intentional reaction [or mind-set] to approach with, to that overdoing. This overdoing can be summarized as

aestheticisation to the point of meaninglessness. It is not like the meaninglessness when someone repeats a word over and over again so much and so fast in a short period of time that the word starts to sound empty and meaningless to ear, like no semantic meaning is attached to the word at all. But, it is like the meaninglessness when one decides to transform everything around into something a little bit artistic, or art-sy, so to speak (Welsch, 2003, p. 8). It is the meaninglessness which comes after being overwhelmed and being psychologically, spiritually and mentally suffocated to the point of inertia or apathy by something (Buwert, 2017, p. 39-41). Something that causes the exact opposite of what it is aimed to cause. Loss of the sense of aesthetics which is caused by the very act which aims to create the sense of aesthetics. This loss can be created by both in the manner of a lack (an absence) and in the manner of an excess (excess of something). It is the loss of aesthetics which is happened because of the aestheticisation itself. Is it true that everything needs its counterpart to be meaningful? Is it true that light can't build its meaning without the concept of dark? Is it true that where everything is art-sy, then nothing is art-sy? These unanswerable questions belong to a mentality which is stuck between modern and postmodern condition. And, the idea of *anaesthetic* comes from that condition of being stuck. So, it seems like anaesthetic is kind of a numbing dystopia that happens to humanity.

But in Adorno's writings, the world which might make sense of that authorial sensibility, the world of the 'heroic' phase of an entrepreneurial capitalism, is fast disappearing and is being supplanted by a monolithic, rational-technical commodity of capitalism. The poisonous gas of that 'totalitarian' world, its *anaesthetic*, is the dream-stuff pumped out by the culture industry, by the Hollywood dream machine, Tin Pan Alley, advertising jingles, 'lollipop' music concerts, jazz, radio and so forth (Witkin, 2005, p. 1).

But, as Welsch thought, it can also be an intentional and deliberate attitude for an awareness (awareness of the aesthetic numbing). It can also hold the possibility of exiting from that dystopia. But for this exiting to emerge, one should look at the first remark again and pay more attention to what has been said: *Kein aisthesis ohne anaesthesia*. To understand what this remark is really saying, maybe it is time to take a step back and look at the other contexts involving this term and mentality. “Cultural

anaesthesia is my gloss of Adorno’s (1973) insight that in a post-Holocaust and late capitalist modernity the quantitative and qualitative increase of objectification increases the social capacity to inflict pain upon the Other -and I would add- to render the Other’s pain inadmissible to public discourse and culture. It is upon this insight that a political anthropology of the senses in modernity can be elaborated.” (Feldman, 1994, p. 90).

It can clearly be seen that the idea of anaesthetics does not just belong to the field of aesthetics. For Adorno, it is a matter of something social, political, ethical, industrial just as much as it is a matter of something aesthetical and artistic. It is a matter of morality and subjectivity. “In Aesthetic Theory Adorno notes that, ‘[b]rutality towards things, is potentially brutality towards people’ He believes that something similar is true of sensitivity. For Adorno the greatest moral failing, which allowed Auschwitz to happen, was indifference. It is interesting to compare him with Primo Levi, who considered that the greatest moral failing of the Germans was to have been silent, to have failed to speak out” (Finlayson, 2002, p. 23). For Adorno, the idea of anaesthetics, [i.e., not being able to feel, sense or be bothered] can show itself in social and moral sphere which are deeply connected to each other (Tonon, 2015, p. 190-195). Just like these social, political, moral and ethical aspects [and it should also not be forgotten that it has an ideological aspect to it (Eagleton, 2004, p. 370-378)], with the remark of *kein aisthesis ohne anaisthesis*, Welsch pulls the aesthetics into the field of perception, or to say more precisely, to the field of epistemology, with the idea of anaesthetics. Moreover, this remark [which is saying “without anaesthetics, there is no aesthetics”] fundamentally means that aesthetics is not just only about judgements of taste or artistic concerns but it is also about how we perceive and experience the reality itself. With the idea of anaesthetics, aesthetics became more entangled in [and involved with] ontology and phenomenology. But, how so?

As said earlier, anaesthetics comes around as the result of the aestheticisation of art and of the world. The anaesthetics is the aestheticisation which is cancelling itself. It is the aestheticisation which got sick. But, how can an aestheticisation cancel itself? How can a thing be anaesthetical just because it is aesthetical? Can a thing be

anaesthetical? How can anaesthetics manifest when a thing is aestheticized? These questions are deeply related to the questions of “what is art?” and “what is that thing which turns the work into an artwork?” The terms like creativity, authenticity, originality, genuineness, uniqueness, specificity come into play here. Most of these terms can be read with the context of difference. Aestheticisation cancelling itself means aestheticisation losing its difference. This means that aestheticisation can no longer create the sense of the aesthetical when it doesn’t include the difference.

Adorno argues that thought separates the subject from the object and reduces the object to the subject’s concept of it. Difference is thus collapsed into identity: the difference of the object and its complexity are collapsed in the simplified identity that the subject gives to it. This reductionism is what Adorno calls the problem of identitarian thinking [...] This modern subject is intolerant of contradiction, nonidentity, and difference in the object and strives to understand the object’s complexity through the familiarity of homogenizing conceptual thought. Against this modern mode of thinking that falsely categorizes the world, Adorno is interested in developing a philosophy that examines the nonidentical, that is, the difference that identity logic erases [...] phenomenologists have long since emphasized [...] our experience of the world is irreducible to those concepts and categories (Fritsch, 2013).

So, the problem of the aestheticization [which results in causing the anaesthetics] is actually rooted in the famous postmodern problem of difference and identification, even though there are also some modern criticisms towards the dominance of symmetry and beauty in the art. The aestheticisation which doesn’t have difference is problematic because it doesn’t act like itself. It is emptied by itself. When the aestheticisation is no longer creative [authentic, original, genuine, unique, specific etc.], it can no longer create what is aesthetical, hence comes the anaesthetics. When the aestheticisation loses its aesthetical essence and becomes a technical formula which is applied forcefully to every aspect of art [and of word], hence comes the anaesthetics. When aestheticisation loses its difference, hence comes the anaesthetics.

Postmodern attitude was well aware how these kinds of paradoxical situations can emerge within both modern and postmodern life (Pippin, 2005, p. 105-110). Then, this means that for something to be aesthetical, it can be discernible. Difference makes it

discernible. Without the difference, the same sense of artistic and aesthetic application can be repeatedly experienced again and again. It is just like structuralism and post-structuralism had told about those underlying patterns and structures which shape the reality and everything around. It is the formula as a structure. If one starts to sense the formula, then all those things which that formula was applied to become [turn into] the facets of the one same thing, simply because they lose their difference. And when they lose their difference, they also lose the ability to make someone feel something, hence comes the anaesthetics. This is the main reason why we choose to focus on the postmodern discourses, because these discourses are the main examples which philosophically problematize the concept of difference.

Someone Save Aesthetics!

Since it is a little clear what anaesthetics is now, the question arises: How can aestheticisation be saved? How can aesthetics be saved? How can this aesthetical and artistic deadness disappear? Actually, this rescue was already well imagined and discussed.

Adorno's desire to “rescue” repressed affect finds perhaps its most extreme test, a sort of limit-case, in a 1959 lecture in which Adorno speaks feelingly of “the emotional force of Kant's *Critique of Pure Reason*”. Most readers today, I wager, will raise eyebrows at this characterization. It was apropos of Kant, after all, that Terry Eagleton joked that in the tradition of philosophical aesthetics, “the aesthetic might more accurately be described as an anaesthetic” (196)--and indeed Adorno himself characterizes Kant's aesthetics elsewhere as “a castrated hedonism, desire without desire” [...] Eagleton's “anaesthetic” notwithstanding, for Adorno, Kant's “emotional force” lies in the ineradicable felt force of the agon itself, the drive for “domination” of emotion and affect [...] Adorno's project is heavily invested in an ambition to undo this anaesthesia or (Adorno's own frequent protest-word) “ataraxia”--that is, to redeem the numbness programmatized in modern, bourgeois, enlightenment projects, whether aesthetic or scientific; or, if “redeem” seems too messianic, to “rescue” (Adorno's own word) for “critical” and “conceptual” purpose the affective force normatively repressed in our culture's sundering of thought and feeling (Helmling, 2009, p. 20-21).

Of course, it should not be forgotten that anaesthetics, for Adorno, has always an epistemological and political aspect which is as dominant as its ethical aspect

(Bernstein, 2001, p. 340). Whether these aspects are more dominant than philosophical and aesthetical aspects or not is still open to debate (Foster, 2016, p. 111-112). And also, aesthetically, with an optimistic manner, it can be said that anaesthetics isn't really a curse which humanity should be saved from but actually a transition gate which enables future generations to create purer aesthetics and art. No matter from which point of view, the questions of “where does this leave the humanity at?” and “how can the difference be given back to aestheticisation?” await. In this paper, the necessary insight which was best uttered by Aristotle and Tolstoy is needed to be emphasized. In *Nicomachean Ethics*, Book 2 Aristotle says: “Again, it is possible to fail in many ways (for evil belongs to the class of the unlimited, as the Pythagoreans conjectured, and good to that of the limited), while to succeed is possible only in one way (for which reason also one is easy and the other difficult- to miss the mark easy, to hit it difficult); for these reasons also, then, excess and defect are characteristic of vice, and the mean of virtue; For men are good in but one way, but bad in many.” (Aristotle, 2009, Book 2.6). Almost the same insight is articulated by Tolstoy in *Anna Karenina*: “All happy families are alike; each unhappy family is unhappy in its own way” (Tolstoy, 2002, p. 12). When Aristotle says “good in but one way, but bad in many”, or when the *Anna Karenina* principle is taken into consideration, is it possible to create a metabasis here? Can this insight be taken into the field of aesthetics? Can this insight be rethought with the idea of anaesthetics? What if the focus themes and elements in art and aesthetics are turned 180 degree? What if the focus is not beauty but ugly, not perfectness, but flaw, not symmetry but asymmetry? We are not talking about the asymmetry when there is an underlying symmetry is hidden but present (McManus, 2005, p. 157-160), but rather the elegant and delicate usage of asymmetry. We point toward not proportion but disproportion, not excellence but failure, not splendid but incomplete. Flaw, fault and defect might be the thing which is able to give the difference back to the aestheticization. Perfectness might be in common, but flaws are unique in their specific, own way, just like Tolstoy and Aristotle said.

Actually, this is not a new point of view. K. Rosenkranz had famously problematized the idea of “ugly” with regard of how it is considered within aesthetics and within its relation with beauty. He suggests that thinking and understanding the ugly as the counterpart or the inverse of beautiful (or the beauty) gives an incomplete picture. He deals with the relationship between ugly and beautiful with other aesthetical elements like formlessness, disfiguration and deformation. (Rosenkranz, 2015, p. 31-50). And when Adorno said “scars of damage and disruption are the modern’s seal of authenticity; by their means, art desperately negates the closed confines of the ever-same; explosion is one of its invariants” (Adorno, 2002, p. 23), he also points toward the same mentality which assumes the flaws, faults, scars, damages, disruptions can hold a possibility of authenticity. Of course, what he meant as “authenticity” should be explained here at first:

[..] Adorno identifies the accepted notion of authenticity as ‘being-so-and-not-being-able-to-be-otherwise’. However, it is clear that he is not using the concept in any of its more familiar senses when he maintains that, after Auschwitz, the authentic works are the failures and that ‘the authentic artists of the present are those in whose works there shudders the aftershock of the most extreme terror’. Revealed here are the polarities we come to expect in Adorno: On the one hand, authenticity concerns the way a work appears to be what it is because it can be no other way, an idea which contains a range of related concepts, including those of self-contained structural consistency and of totality; on the other hand, pitted against this is the idea that the authentic modernist work is characterized by the failure in these terms and that the social and the historical impinge on the apparently autonomous world of the work of art, fracturing its integrity and making its consistency look suspect [..] (Paddison, 2004, p. 198-199).

While Adorno expands and characterizes the meaning of authenticity with social and political aspects according to his own thoughts, he emphasizes terms like self-consciousness, self-reflexivity, ability-to-criticize within art and aesthetics. The positive understanding of “failure” in aesthetics and art surfaces related to this emphasize.

Such a notion of authenticity, however, whereby a work attempts to achieve consistency of form (which implies integration) through a critical relationship to the handed-down material (material which, since the period of the late Beethoven and Berlioz, has tended increasingly toward fragmentation and disintegration), leads to failure, according to Adorno – a

kind of failure which is not simply the result of technical inadequacy on the part of the composer but rather comes from the impossibility of succeeding in the task to be faced, a task which must be undertaken nevertheless. (Paddison, 2004, p. 216).

What Adorno is partly saying that, some failures can be a sign of the path of a great artistically and aesthetically successful work. Heidegger brought out the same mentality towards failures when he once said “he who thinks greatly must err greatly” (Heidegger, 2001, p. 9). Flaws and failures can be effective and decisive parts of an aesthetic attitude, instead of being unwanted outcomes. They can be the key elements which create the aesthetic and artistic sense, instead of being left out of aesthetic and art theories by being something irrelevant, something unimportant, something which has to be hidden, something that has to be covered. It is an understanding of aesthetics and art which welcome the flaw. It is an aesthetic and artistic mentality which cherish the flaw.

Maybe an aestheticisation which is fundamentally reshaped with this attitude can have its difference again, so the anaesthetics prevail no longer. This is the aesthetics of decay, aesthetics of ruins, aesthetics of vanishing (Virilio, 2009). The appealing of nostalgia and remembrances, the aesthetic value of ruins and wrecks have their own ground in this attitude. Beauty of the flaw is the beauty of the incompetence. Beauty of the ruins is beauty of the rotting. Ruins, decay and rotting represent [and remind] humans their own imperfection as being a human. Biological mortality of humans and phenomenological vanishing their cultures, governments, ideas, histories etc. off from the face of the earth can be thought within this imperfection. This imperfection might be a nauseating and disgusting curse [and even a blasphemy to the human life and essence], but it is still something that can be aestheticized. This is the reversed-beauty and aesthetics of the ultimate metaphysical insult to human soul. This is the aestheticisation of a flaw and failure. This is the aestheticisation of what is ugly and anaesthetic. Embracing the element of flaw in aesthetics might transform aesthetics into something which belongs more to the condition of being human, more natural, more in

accord with the universal and cosmic change and becoming, more fit to the idea of eternal recurrence within nature.

By dint of aesthetic appreciation, the physical manifestation of decline, be it the classical ruin, the disused boatyard, or the charred pier falling into the sea, creates a unity between space and the idea dormant in that space. In the gaze of decayed place, decline individuates itself. What we see in the place rouses the imagination. Through an imperceptible yet dormant correspondence between consciousness and the ruin, an uncanny dynamic emerges in which ruin and subject are recognized in each other. As the ruin mirrors the fragmentation of reason, so subjectivity bears witness to the future of rationality [...] Though the manifestation of decay has been suppressed and celebrated according to the ontological configuration of different historical epochs, decay presupposes the very experience of a narrative form [...] When Rome was verging on collapse, a concession to failure was made which enabled decay to become aesthetic [...] Under this atmosphere of thick melancholy, the ruin becomes an object of aesthetic contemplation. At the beginning of the seventeenth century, the ruin was used as an ornamental motif, encouraged by the Renaissance’s rediscovery of Rome (Trigg, 2009, p. 97-104).

The idea of welcoming flaw, failure, decay and ugly in the aesthetical theory might rescue art from the crisis that it is drowning in, from the drowning that characterizes the art since the so-called transition from modern to postmodern era (Sorčan, 2013). What was anaesthetic in the first place now has the ability to create what is aesthetical. Moreover, what was anaesthetic (as something lacks of aesthetic) is now aesthetical by itself. Even though it is also possible to find this mentality within modern art theories, it is possibly fit more to that transition. Things which were not meant to [or able to] create aesthetic feeling inside are now responsible for creating it. The sense of aestheticisation now can spring from what it had thrown out of aesthetics. The creative importance of the element of flaw in aesthetics is now well-established. But, as said before, anaesthetics does not only surface when the aesthetics lacks. It also emerges when excess of aesthetics is present. With this excess, another problem emerges within the relation between aesthetics and anaesthetics.

The key word for this development is phantasmagoria [...] It describes an appearance of reality that the senses through technical manipulation [...] These nineteenth-century forms are the precursors of today’s shopping malls, theme parks, and video arcades, as well as the totally controlled

environments of airplanes (where one sits plugged in to sight and sound and food service), the phenomenon of the “tourist bubble” (where the traveler’s “experiences” are all monitored and controlled in advance), the individualized audiosensory environment of a “walkman,” the visual phantasmagoria of advertising [...] Phantasmagorias are a technoaesthetics. The perceptions they provide are “real” enough-their impact upon the senses and nerves is still “natural” from a neurophysical point of view. But their social function is in each case compensatory. [...] It has the effect of anaesthetizing the organism, not numbing, but through flooding the senses [...] The role of “art” in this development is ambivalent because, under these conditions, the definition of “art” as a sensual experience that distinguishes itself precisely by its separation from “reality” becomes difficult to sustain. Much of “art” enters into the phantasmagoric field as entertainment, as part of the commodity world [...] Benjamin describes the flaneur as self-trained in this capacity of distancing oneself by turning reality into a phantasmagoria: rather than being in the crowd, he slows his pace and observes it, making a pattern surface. He sees the crowd as a reflection of his dream mood, an “intoxication” for his senses (Buck-Morss, 1992, p. 22-24).

Now, there is a problem of reality [or to be more precise, a sense of real] at hand. When aestheticisation (both meaning referred) infested all the reality (for the arguments sake, let’s assume that the aestheticisation includes difference), anaesthetics appears. This anaesthetics is not because of the lack of aesthetical difference but it is because of the congestion of the aesthetical senses. If what is aesthetical and artistic can create its aesthetic-ness and artistic-ness with its ability to non-discern itself from the reality [ordinary, everydayness of the reality in here is presumed, (Markin, 2016, p. 87)], then the realness of the artwork can’t be separated from its artistic-ness, or at least they have to give up being two different attributes. From this point of view, the reality and the art can merge (half-negatively for Adorno, half-positively for Benjamin) within the concepts of aestheticization and anaesthetics. This situation of being separated and merging is what confirms Benjamin’s understanding of aura when the art and reality are thought with regard to mechanically reproducible artworks (Gasché, 2002, p. 183-186). Because without this merging, the liberation of artwork from its property of ritual and cult would never realize (Franks, 2006, p. 194-196). Negatively, aestheticization might bring the danger of turning artworks into something generic (and hyperreal or hypermodern at most) pastime activity which is already alienated and altered deep down, by merging what is artistic into daily life. Positively, aestheticization might bring

what is artistic to the reach of people with its mass society, so the art won't have to be under the monopoly, hierarchy and specialty of small coteries.

But again, with this interrelation between reality and art, the dilemmatic and paradoxical situation of Greek *aisthitikos* and *aisthisis* again shows itself here. Does the term “aesthetic reality” belong more to aesthetics or the ontology? (Buck-Morss, 1992, p. 6-8). This problematic situation finds itself a place in everywhere with different contexts alongside the postmodern attitude. What is the approach of postmodern thinking to aesthetics? There is no right answer, nor there is only one. There are contradictory layers and understandings about what postmodern aesthetics is.

I want to deal with two main kinds of postmodernist aesthetics and a third kind which can be located between them. First, I want to look at the ideas of Lyotard and Welsch, writers arguing for a postmodernism which is clearly connected with the avant-garde tradition. The second kind of postmodernist aesthetics I associate with the works of Jencks and Oliva: these authors treat postmodern aesthetics as essentially new and opposed to the avant-garde heritage. The third, middle approach is represented by Eco's conception of what postmodernist aesthetics should be. In what follows I will juxtapose the three approaches and at the end pursue two important questions: What was modern aesthetics for?; and: to what degree do the postmodernist attempts have anything to do with aesthetics? (Morawski, 2003, p. 49).

So, even though it seems not likely to pinpoint what postmodern aesthetics is in its poly-forms and singularities, it is still possible to highlight the controversial and contradictory aspects of different aesthetics (plural) about a given subject (Foster, 1987, p. xi). Even though both W. Benjamin and T. Adorno were somewhat postmodernist thinkers, they thought differently and almost opposite at some points about popular culture and mass media (McBride, 1998, p. 465-467). But it can be said that [about the over-aestheticization and this over-aestheticization's link to anaesthetics], they approach the matter from the same mentality, from the same postmodern attitude. The interaction between real and art is precisely the erasing or blurring the lines between art and life, converting life into an artwork and overfill ordinary life and its sociological, institutional, phenomenological aspects with so-called aesthetic and artistic elements. Of course, it is debatable whether this “blurring of the lines between art and life” is

really an approximation, a closing up the gap between, or not. Maybe, conversely, it is the falling further away which happens on both art and life, because the process of aestheticization turns them into something they essentially are not and they can't cope with this kind of *sensitization* and *de-realisation*. Without entering this debate, it is enough for now just to point that it might be indeed an unplanned and automatic ideology. It might be indeed an unplanned and automatic economy. But moreover, it might be carrying the possibility of a total redesign and social engineering which is able to reshape the understanding of human and life (Lyotard, 1984, p. vii-x). Even though it is not crystal clear to define the exact point of friction between a modernist thought and a postmodernist one, this ambiguity doesn't hold a critical significance now.

Wabi-sabi: Beauty of the Flaw at the Edge of Nothingness and Time?

Now that the situation of aestheticization and anaesthetics in western postmodern attitude has been investigated, at this point of the article, it seems fit to digress from the path a little, to both widen the discussion field and to gain a new point of view to look at the issue. There is a parallel but another context to the mentality about the relation between flaws and aesthetics summarized above. This can both strengthen the situation of flaws being welcomed in an aesthetical theory and help to solve the problematic and paradoxical condition [uttered with the terms of sensitization and derealisation] between art and life which is the result of the process of aestheticization. A context that comes from North-east Asia, mainly from Japanese and Chinese aesthetics with Buddhist and Taoist background, especially with the ideas about relation between absence and presence (Jullien, 2009, p. 1-14). The understanding of Wabi-sabi (侘寂).

Philosophically, wabi-sabi (侘寂) designates a world-view or a mind-set towards life and everything inside it with an attitude of accepting the transient state of things and their imperfections, accord with the understanding of the place of nothingness in universe, nature and life. It is based on the Buddhist teaching of the three marks of existence, namely impermanence (*aniccā*), unsatisfactoriness or suffering (*dukkha*), and

non-self (anattā). In Japanese terms, these are impermanence (無常 mujō), suffering (苦 ku) and emptiness (空 kū).

It is also related to the realizing, comprehending and valuing the emptiness and imperfection before the Kenshō (見性) and Satori (悟り), which is the awakening or the enlightenment especially in the context of seeing the true nature of all universe with every little thing, human and phenomena in it. In aesthetics, it emphasizes the idea and presence of beauty that is created by the state of imperfection, impermanence, and incompleteness; a beauty which is itself because of its flaws, a beauty which is itself because it is flawed (Koren, 2008, p. 15-39). This welcoming of the flaw also cherishes asymmetry, roughness, simplicity, austerity in artistic and aesthetic manner.

Even though its roots go back to Chinese influences, in modern world, *wabi-sabi* is seen as one of the most important elements of Japanese aesthetics, including the senses of wisdom in (or of) natural transience, flowing and ever-changing nature of things (Keene, 1998). It is also well-connected with other three Japanese aesthetics terms: (1) *Kintsugi* (金継ぎ) [repairing broken things -especially potteries- by mending the broken parts together with powdered gold, silver, or platinum. The fractured and cracked parts of the thing are not thought as something to be hid or disguised, but on the contrary, by staying visible, they are cherished and welcomed, as part of the history of that thing] (Santini, 2019). (2) *Shibusa* (渋さ) [an aesthetic attitude that cherishes the elements like irregular forms, simplicity, subtlety, naturalness, serenity, quietude, spontaneity, everydayness with especially merging contrasting elements to create a sense of timelessness and tranquillity] (Casebier, 2006, p. 227-230). And, (3) *mono no aware* (物の哀れ) [a term from Japanese aesthetics which designates the awareness of impermanence of things or transience of the reality and flow of nature. It can be thought as sensitivity to ephemera or the feeling of empathy toward the natural state of things, their constant state of decaying, which is precisely the beauty of those relevant things. This empathy is also accompanied by a feeling of wistfulness or compassionate sorrow about how things slowly vanish and disappear in life, and also by a gentle sadness

which comes with the realization that this vanishing and disappearing is the true and unchanging nature of nature. It is the sincere and longing sense of beauty which is the result of the awareness of that nothing in nature lasts forever. It’s the sweet melancholy and appreciative of transience of life. It is the aesthetics looking at the point where life and death meets (Kempton, 2018).

Of course, when it is read linguistically, this phrase has also a sense of surprise. The word *mono* (物), which generally means “thing”, and *aware* (哀れ), which was an ancient usage of vocative for being surprised (similar to “ah”, “oh” or “what” in today’s world). Thus, *mono no aware* might also be translated as “the ‘ahh-ness’ in the flow of things in nature and life”. It is the sense of surprise which comes along with the realization of ever-changing nature of things (Khoon Choy, 1995, p. 138-145). This surprise out of the appreciation of transience (which means true) nature of things creates a sense of beauty. This surprise creates a sense of beauty in a thing because that thing is in decay, in dissolve. That decay makes the thing ever-flawed. There is no such state where a thing in nature holds a flawlessness. So, flaw and beauty belong to the thing in its true nature. Seeing this belonging increases the awareness of both flaw and beauty. Sensing the flaw heightens the gentle sadness. Seeing the beauty heightens the appreciation. They both belong together intrinsically. There is no beauty without flaw. There is no flaw without beauty (Izutsu, Toyo – Toshihiko (1981, p. 29-54). *Wabi-sabi* is like a center element which binds these four terms (three terms plus *wabi-sabi*) together. These are not about the intrinsic and objective features of the things, but they are about an aesthetical happening which happens when things are composed in a right way.

To understand the meaning and scope of this word, it is also better to investigate it from etymological, lexicographical and historical aspect. This term, which became very popular in western world through interior architecture and interior design especially in the beginning of 21th century [“beauty at the edge of nothingness” is generally said about the understanding of *wabi-sabi*] consists of two characters, *wabi* 侘 and *sabi* 寂.

Even though the characters are hard to translate into English, their associations and connotations might reveal its aesthetical and philosophical importance deeper.

The first character *wabi* -which has a sense of subdued taste- is associated with originally referred to the loneliness of living in nature, remote from society. There is a linguistic connection to poverty, insufficiency and despair in this character [since the Japanese verb *wabiru* (侘びる) means to worry or to pine, and related adjective *wabishii* 侘びしい means wretched, lonely or poor]. This situation gives the word *wabi-sabi* an underlying sense of negativity, which creates that melancholy and sorrow. *Wabi* implies a stillness, with an aura of rising above what is mundane. It is an acceptance of reality, and the insight that comes with that acceptance. It allows us to realize that whatever the situation is, there is beauty hiding somewhere. *Wabi* can describe the feeling which is generated by recognizing the beauty which is found in the creation of simple flaws. It is a sense of quiet contentment which has found a way from the materialistic side of the aesthetics.

The second character *sabi* can mean “patina”, “antique look” and “elegant simplicity”. The character can also be translated as “tranquillity”. The adjective *sabishii* (寂しい) means “lonely”, “lonesome” or “solitary”. The verb *sabiru* (寂びる) [with a different logograph, but the same reading] meant to rust, to decay or showing signs of aging. Over time, the word *sabi* started to communicate a deep and tranquil beauty which emerges with the passing of time. This is recognized as the patina, weathering, tarnishing and signs of antiquity. *Sabi* is a condition created by time, not by the human hand, although it often emerges on quality objects that were originally crafted with care. It is interested in the refined elegance of aging. It is beauty revealed in the process of using and decay (Kempton, 2018). It is obvious that the aesthetical power of the understanding of *wabi-sabi* comes from its philosophical background.

These words, *wabi* and *sabi*, have their roots deep in the historical progress of philosophy and aesthetics in both Japanese and Chinese culture. That’s why it can also be described as “worldview” and “way of perception”. It is not just a concept which

belongs to the field of aesthetics and art, but it is a philosophical way of thinking, a way of seeing, a way of experiencing the world around. It is almost a metaphysical understanding toward the inner structure of Being’s truth. This power enables it to get involved with the problematic postmodern aporia about life and art mentioned above.

Now, to understand this sense of wabi-sabi better, and to fully show the resemblances between wabi-sabi and its somewhat western counterpart (anaesthetics) of this Japanese term, we can examine and interpret some examples where these both occur. By examining these examples, we can also deepen and enrichen the philosophical meaning of both terms. Alongside with this deepening and enrichening, we can also make another link possible between Western and Asian thought, or within the comparative philosophy for that matter. These examples consist of different and anonymous photos from all over the world where the sense of wabi-sabi and anaesthetics emerged. With interpreting these examples, we hope that we will have a better grasp of the phenomenality of wabi-sabi and anesthetics.



1- The Worn Marble Steps - Leaning Tower of Pisa

There is nothing perfect about these steps. They are worn-out, disfigured and out of shape. One might even argue that it is more likely to stumble while climbing these steps than the regular and identically shaped ones. But still, there is an aesthetical beauty in them. Their disfiguration represents the history of the tower and the stories

that happened inside it. This is not the artwork of an artist who made the disfiguration on purpose. So, even though the steps create a sympathetic and aesthetical feeling inside by just looking at them, this can't be seen as something artistic. Or, can it be? What is artistic? Is the condition of these steps beautiful? They are interesting to look at, it's for sure, and they cause a sensation of history and passing of time materializing in physical world inside the tower as steps, as a hyper-reality where past and present merged into one. Disfiguration makes the steps belong to both past and present. Experiences without owners reside on these steps. When subjects left their experiences behind, it is for sure that those experiences don't disappear into thin air, not right away at least. They are the experiences of the steps now. Those experiences create the flaws and flaws bring the beauty. Does everything include beauty have to be within the field of art? Who knows. But, this example of wabi-sabi definitely shows the mentality summarized above: These steps are definitely not something to be replaced with brand new ones.



2- Waiting Room in Gara De Nord, Timisoara, Romania

There are taints and stains on the wall. Should it be painted nicely for a fresh look and feeling? Maybe. The stains on the wall seems like human silhouettes. It almost feels like ghosts are sitting in the chairs, leaning against the wall. But ghosts hardly leave traces of shadows in physical space. Living humans easily can. By leaning against the wall and blocking the sun, they surely can leave a trace on the paint of the wall. This creates a sense of liveliness and vitality to this sitting area. Even when there is no human in this waiting room, it feels like there is still human breath in the air of the

room. A sense of soulfulness which comes with a paint flaw. How can an empty room create a sensation of crowd? An alive room. These traces are the scars of presences which turns this inanimate room into something that has its own characteristic, like an old human. A flaw transforms the room into something authentic. Maybe, it is not something beautiful. But it is for sure not something mundane and ordinary. There is an aesthetic feeling inside the room. Because it triggers the perception and senses with a contradictory attitude. Traces on the wall problematize the philosophical ideas of presence and absence. The well-established lines between presence and absence is blurred in here. It is now impossible to differentiate presence from absence and absence from presence. The situation of the ultimate difference between these elements is now out of the question. They are not in contradiction with each other anymore as they are seen in a classical Aristotelian logic. There is no absolute opposition between these elements anymore. This creates a sense of history for this room. This room has stories to tell. Time passes for this room too, just like the way it passes for humans. Traces on the wall make the room has a past. Just because of this, it also has a future. This is how this room is or happens in phenomenological manner within nature or Being. This gives the room an aesthetical sense. It is not about the beauty and art per se, but it is definitely about what is art and beauty is about on a bigger scale. Wabi-sabi makes sure of that.



3- Footprints Carved into the Floorboards

In the monastery town of Tongren, in Qinghai province [Tibetean region of western China], monk Hua Chi's -who is also a doctor of traditional medicine- footprints are carved into the floorboards of the Rongwo Gonchen Gompa shrine [which dates from 1301], because he has knelt in prayer as his daily ritual at the same exact spot for almost 20 years. This ingrain of foot shape can be seen as a deformation of the floorboards, if wanted. This carving of the wood can be seen as something to be fixed, if wanted. But it can also be seen as something to cherish, something to protect. This deformation of the wood can represent the essence of devotion and faith. This flaw of the floorboard is the materialization of the sincere and self-enclosed relation between the human soul and the realm of divinity.

It is not just a regular carving of ordinary two feet on a casual wood. It is the phenomenological proof of the possibility of something metaphysical and transcendent. It is almost the trace of a bridge between what is natural and what is supernatural. It is the physical mark of a non-verbal and non-written agreement between two parts. It is the result of a silent conversation in physical space which has been on going both for hundreds of years and for 20 years. It is the volumetric and cubical extent of the act of *religere*. This binding or tying is this natural carving. This flaw of the wood is a source of admiration and inspiration for the young monks inside the monastery. This flaw of the wood turned into a ritual where other young monks plan to continue by repeating Hua's movement, after he stops. This flaw brings the monks together into a singular sense of sacredness inside the monastery. This single flaw is what constitutes and constructs the wholeness of the holy inside the monastery. Thanks to this carving on the wood, sanctus is something spatial and locational. Thanks to this carving on the wood, sanctus is something about the life of humans, not some cold, distant, hollow and abstract concept. Thanks to this carving, the holy is something tangible and interactionable. This flaw gives vitalness to the sensation of religion within the monastery and among the monks.



4- The Wind and the Plants

What happened is obvious. The wind has blown these plants back and forth so much that the movement worn the wood down. It is just a couple of unimportant plants which are grown just next to the wooden fence. They can be extirpated, and the fence can be repainted, then everything would be good as new. And, this probably wouldn't affect the beauty of the garden that the fence is guarding and framing. The scene that is created by the wind and the plants are not that beautiful anyway. But it is not ugly either. This is not directly about the aesthetics, but it is surely about the way of understanding life, nature and universe. It is about the attitude and behaviour that a human can have towards the essence of environment. Wind and the plants create a pattern together and the wood records it. It is the seizing of what is unseizable otherwise. It is the design result of what happens when nature is let be. The pattern on the wood is indeed a flaw. But it is a flaw where it is better to let it stay as it is than fixing it. It is the scene [which is neither aesthetic nor anaesthetic] that comes from the nature. It is the movement of nature's happening on its own. The sensation of pendulum and cycle comes from the untouched roots of nature's inner structure. Hypnotic to watch. It is the nature and cosmos acting on a minor scale. The miniature show of the nature's dynamism. It gives the hint that every act of creation within nature can be seen as a scar from some aspect. Creating by destroying. Becoming by annihilating. At the same time, nature at rest. Nature in idle. *Wabi-sabi* at work. Sublime in miniscule. The

relation between aesthetics and life has its layers opened up in nature’s various ways of occurring. Is there an artistic aspect to this? Nonetheless, this is an authentic event in the sense of Heideggerian Ereignis. This is the instantaneity of a soulful mechanism where the spectator is also one of the gears, a process which ends up creating the link between ontology and aesthetics. There is nothing artistic about in the traditional sense, but there is everything aesthetical about it. This is the positive manner of anaesthetics. This is the anaesthetics which cleanse the aesthetics. This is the nature taking a step out of its zone to start to create what is cultural. Realization, or to be more precisely, re-realization of one of nature’s possibilities on a new phase. It is the idea of flaw getting into the realm of beauty for the first time ever.



5- The Threshold

Why does a threshold wear thin? This erode and abrade is not only about the material that the threshold is made of. Materials does not only fray out because of time passes. This flaw of the threshold might point towards the amount of time passed since it was first built. But, it might also tell about the amount of welcoming it and the door committed together. This is not only an old gate. This is a gate where lots of welcoming and seeing people off took place. The condition of the gate whispers that decisive differentiations between inside and outside are in vain there. The door might be a border, but, it is a transitive and transparent one, especially when it is let to act. A door is not only something between a wall and a curtain, but it is an act of choosing. A gate chooses when to open and when to close. This ability to choose is what creates the fraying of the threshold out. This gate is not an ornament, nor it is a replica. This gate

has its own truth in being every time it opens and closes. That’s why a gate belongs to the world of human more than a wall or a way does. This is the border which holds the passage from one place to another. Gate is at the both places on its sides at the same time and this is the spot where wabi-sabi happens. Of course, the threshold can be replaced. But, as long as the gate keep acting its essence, the element of wabi-sabi will keep surfacing, manifesting on the same spot. It is almost like nature wants a wabi-sabi at that particular spot. Time goes in, time goes out. People goes in, people goes out. Stories go in, stories go out. True life experiences go in, and they go out. This wabi-sabi is not a matter of antiquatedness or time-wornness. It is a matter of the gate keeping its essence intact and in-use. It is a matter of people mimicking and copying the kinesis of nature. The repetitive loops and cyclic motions which nature is built on also construct what is phenomenological in humans’ and societies’ life fluency. This time, span of wabi-sabi does not come from nature, but it is hand-made. Just like a gate is a gate not when it opens, but when it opens *to* [a gate in the centre of a room can physically be but does not have the ability to happen at all].

This is the precondition of the wabi-sabi here. There is wabi-sabi, because the gate opens to the other. If both sides of the gate were the same, then there would be no gate at all. Then, there would be no wabi-sabi at all. That’s why, this unadaptable and impractical threshold does not bother the aesthetics, conversely, add itself to it to complete it. Because a threshold is never a blockage, barricade or an obstacle. The gap between the threshold and the bottom of the door is not created of nothing, but just enlarged. From that gap, inside and outside is connected to each other [This is the reason why pushing a letter under the door has a ritualistic sense, because that passing is a metaphysical change of realms]. This connection is the same connection wabi-sabi has established between flaw and the beauty. The flaw of the threshold is the proof of the existence of that threshold. By courtesy of that flaw, that threshold lived and realized its essence. And, this is the solemn reason for the truth which tells that threshold is just perfect as the way it is. This is the ultimate calling of the wabi-sabi: Even there is a flaw, nothing is wrong.

Conclusion

It seems like wabi-sabi can be read as it holds the spirit of an antithesis of western idea of beauty in traditional understanding of aesthetics. In the process of postmodernism challenging this very tradition by problematizing and examining this tradition's major themes and ideas, wabi-sabi can be useful to provide a solid and durable ground and mentality to support and maintain this problematizing and examining. Nevertheless, this doesn't have to be the only usage of wabi-sabi in western aesthetic tradition. Understanding of wabi-sabi can also supply philosophical arguments and assertions to both enrichen the relation between aestheticisation and anaesthetics. It can solve the problematic and paradoxical situation between the life and the art. In understanding of wabi-sabi, the artistic and aesthetical value of the thing is not even considered under the dichotomy of life and art. Because life and art is not two separated things trying to merge into one. In wabi-sabi, the worn-out condition which is created by the passage of time is what creates the condition of artistic and aesthetic. Flux of nature and life over the things creates the aesthetical and artistic value and attribute. In wabi-sabi, the beauty is still artificial, but this artificial-ness is not in contrast, conflict or disagreement with natural-ness. It is the sense of artificialness that is created by the nature itself. This is not about the art and aesthetic theories of the North-East Asia where wabi-sabi finds itself a place to blossom and thrive, this is about the phenomenological understanding of the relation between human and nature, more precisely, human and Being, of that cultural pool. This is about the difference between how the concept of subject or subjectivity is understood by these two different cultures. This is about how disconnected or how well intertwined the nature and the human is thought within these cultures. This is about two different mentalities approaching from two different points to this question: To where does the art belong? Out of habit, one hears this question as “to where does the art belong? To nature or to human?” and starts its research and thinking from this perspective. Out of habit, the other hears this question as “where does the art reside belongingly?” and it starts its research and thinking from this perspective. It is not a matter of being right or wrong. It is not about

the answer, but about the how thoroughly, comprehensively and extensively the question can be laid bare. Thanks to this situation, comparative studies result fruitful for the intellectual development, because both sides can heed to the process of the other’s adventure -with the same question- to learn something from it.

IMAGES

1- https://img.izismile.com/img/img10/20170620/640/time_doesnt_care_who_or_what_you_are_640_12.jpg
Accessed: 2020.04.10 – 21:31

2- https://img.izismile.com/img/img10/20170620/640/time_doesnt_care_who_or_what_you_are_640_53.jpg
Accessed: 2020.04.10 – 21:32

3- https://img.izismile.com/img/img10/20170620/640/time_doesnt_care_who_or_what_you_are_640_high_03.jpg
Accessed: 2020.04.10 – 21:33

4- https://img.izismile.com/img/img10/20170620/640/time_doesnt_care_who_or_what_you_are_640_25.jpg
Accessed: 2020.04.10 – 21:34

5- https://img.izismile.com/img/img10/20170620/640/time_doesnt_care_who_or_what_you_are_640_56.jpg
Accessed: 2020.04.10 – 21:35

BIBLIOGRAPHY

- ADAMS, D. (2010). *The Postmodern Revolution and Anthroposophical Art*. Evolving News: Research Issue 2010: 27-39.
- ADORNO, T. (2002). *Aesthetic Theory*. Tr. Robert Hullot-Kentor. New York: Continuum.
- ANDINA, T. (2017). “Normativity and Beauty in Contemporary Arts”. *Rivista di estetica: Discrimination in Philosophy*. 64: 151-166.
- ARISTOTLE (2009). *The Nicomachean Ethics*. Tr. David Ross. Oxford: Oxford University Press.
- BERNSTEIN, J. M. (2001). *Adorno: Disenchantment and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BUCK-MORSS, Susan (1992). “Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin’s Artwork Essay Reconsidered”. *October*. 62: 3-41.
- BUWERT, P. (2017). “Aesthetic Justice. Design for a Blind-spot Culture”. *The Design Journal: An International Journal for All Aspects of Design*. 20(1): 38-48.
- CARROLL, J. (2006). *Art at the Limits of Perception: The Aesthetic Theory of Wolfgang Iser*. Bern: Peter Lang Publishing.
- CASEBIER, A. (2006). “Japanese Aesthetics with some Western Analogues”. *The Pursuit of Comparative Aesthetics: An Interface Between East and West*. Ed. Mazhar Hussain, Robert Wilkinson. Vermont: Ashgate Pub. Company, p. 227-232.
- CRASNOW, S. (2007). “Feminist Anthropology and Sociology: Issues for Social Science”. *Philosophy of Anthropology and Sociology*. Ed. Stephen P. Turner, Mark W. Risjord, Amsterdam: Elsevier B. V., p. 755-790.
- DANTO, A. C. (1997). *After the End of Art*. New Jersey: Princeton University Press.
- DANTO, A. C. (2004). “Kalliphobia in Contemporary Art”. *Art Journal* 63(2): 24-35.
- DICKIE, G. (1964). “The Myth of the Aesthetic Attitude”. *American Philosophical Quarterly* 1(1): 56-65.
- EAGLETON, T. (2004). *The Ideology of Aesthetic*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- FELDMAN, A. (1994). “From Desert Storm to Rodney King via ex-Yugoslavia: On Cultural Anaesthesia”. *The Senses Still: Perception and Memory as Material Culture in Modernity*. Ed. C. Nadia Seremetakis. Chicago: The University of Chicago Press, p. 87-108.
- FINLAYSON, J. G. (2002). “Adorno on the Ethical and the Ineffable”. *European Journal of Philosophy*. 10(1): 1-25.

FOSTER, H. (1987). *Postmodernism: A Preface. Anti-Aesthetics: Essays on Postmodern Culture*. Ed. Hal Foster. Washington: Bay Press.

FOSTER, R. S. (2016). *Adorno and Philosophical Modernism: The Inside of Things*. Maryland: Lexington Books.

FRANKS, M. A. (2006). “An-aesthetic Theory: Adorno, Sexuality, and Memory”. *Feminist Interpretations of Theodor Adorno*. Ed. Renée J. Heberle. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

FRITSCH, K. (2013). “On the Negative Possibility of Suffering: Adorno, Feminist Philosophy, and the Transfigured Crip To Come”. *Disability Studies Quarterly*, 33(4)

GASCHÉ, R. (2002). “On Some Kantian Themes in Benjamin’s ‘The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction’”. *Walter Benjamin’s Philosophy: Destruction and Experience*. Ed. Andrew Benjamin, Peter Osborne, p. 183-204.

GENOSKO. G. (2010). “Coping with the McLuhans: The Passively Active Receiver in Communication Theory and Cultural Studies”. *Transforming McLuhan: Cultural, Critical, and Postmodern Perspectives*. Ed. Paul Grosswiler. New York: Peter Lang Publishing.

HABERMAS, J. (1987). “Modernity: An Incomplete Project”. *Anti-Aesthetics: Essays on Postmodern Culture*. Ed. Hal Foster. Washington: Bay Press, p. 3-15.

HEIDEGGER, M. (2001). *Poetry, Language, and Thought*. Tr. Albert Hofstadter. New York: HarperCollins.

HEMLING, S. (2009). *Adorno’s Poetics of Critique*. New York: Continuum.

IZUTSU, Toyo – IZUTSU, Toshihiko (1981). *The Theory of Beauty in the Classical Aesthetics of Japan*. Dordrecht: Springer Science+Business Media.

JULLIEN, F. (2009). *The Great Image Has No Form, or on the Nonobject through Painting*, Chicago: University of Chicago Press.

KEENE, D. (1998). *Essays in Idleness: The Tsurezuregusa of Kenkō*. New York: Columbia University Press.

KEMPTON, B. (2018). *Wabi Sabi: Japanese Wisdom for a Perfectly Imperfect Life*. London: Piatkus.

KHOON CHOY, L. (1995). *Japan: Between Myth and Reality*. Singapore: World Scientific Publishing Co.

KOREN, L. (2008). *Wabi-Sabi for Artists, Designers, Poets and Philosophers*. California: Imperfect Pub.

LYOTARD, J. F. (1984). *The Postmodern Condition*. Tr. Geoff Bennington, Brian Massumi. Manchester: Manchester University Press.

MARKIN, P. (2016). *The Growing Aestheticization of Society, Culture, and Everyday Life*. Unpublished. <https://doi.org/10.13140/RG.2.1.2913.7681>: 81-115.

McBRIDE, D. B. (1998). “Romantic Phantasms: Benjamin and Adorno on the Subject of Critique”. *Monatshefte*. 90(4): 465-487.

McMANUS, C. (2005). “Symmetry and Asymmetry in Aesthetics and the Arts”. *European Review*. 13(2): 157-180.

MERLEAU-PONTY, M. (1968). *The Visible and The Invisible*. Tr. Alphonso Lingis. Evanston: Northwestern University Press.

MORAWSKI, S. (2003). *The Troubles with Postmodernism*. London: Routledge.

PADDISON, M. (2004). “Authenticity and Failure in Adorno’s Aesthetics”. *The Cambridge Companion to Adorno*. Ed. Tom Huhn. Cambridge: Cambridge University Press, p. 198-221.

PIPPIN, R. B. (2005). *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*. New York: Cambridge University Press.

ROSENKRANZ, K. (2015). *Aesthetics of Ugliness: A Critical Edition*. Tr. Andrei Pop, Mechtild Widrich. New York: Bloomsbury Academic.

SANTINI, C. (2019). *Kintsugi: Finding Strength in Imperfection*. Missouri: Andrews McMeel Pub.

SIEGEL, E. (1997). *Modern Quarterly Beginnings of Aesthetic Realism 1922-1923: The Equality of Man, the Scientific Criticism and Other Essays*. New York: Definition Press.

SORČAN, V. H. (2013). “Art of Crisis: Modern or Postmodern”. *Diskusije – Discussions: Art+Media*. 3: 46-49.

TOLSTOY, L. (2002). *Anna Karenina*. Tr. Richard Pevear, Larissa Volokhonsky. New York: Penguin Books.

TONON, M. (2015). “Adorno’s Response to Kierkegaard: The Ethical Validity of the Aesthetic?”. *The Marriage of Aesthetics and Ethics*. Leiden: Brill, p. 185-202.

TRIGG, D. (2009). *The Aesthetics of Decay: Nothingness, Nostalgia, and the Absence of Reason*. New York: Peter Lang Publishing.

VIRILIO, P. (2009). *The Aesthetics of Disappearance*. Tr. Phil Beitchman. California: Semiotext(e).

WELSCH, W. (1990). *Asthetisches Denken*. Stuttgart: Reclam Verlag.

WELSCH, W. (2003). “Aesthetics beyond Aesthetics”. *Action, Criticism, and Theory for Music Education* 2(2): 1-26.

WITKIN, R. W. (2005). *Adorno on Music*. New York: Routledge.

Makale Geliş | Received: 30.07.2020
Makale Kabul | Accepted: 24.08.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2020
DOI: 10.20981/kaygi.793322

Zeynep ZAFER ESENYEL

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Düzce Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Düzce, TR
Düzce University, Faculty of Arts and Humanities, Department of Philosophy, Düzce, TR
ORCID: 0000 0002 8419 7335
zeynepzr@gmail.com

Kayıp Göndergeler ve Dişil Eşitsizlikler: Etin Cinsel Politikasını Düşünmek

Öz

Cinsiyetçilik ile türçülük arasında paralellik kuran bu çalışma, cinsiyet eşitsizliği sorununa kadına bakışın diş hayvana bakışla belirlendiği tespiti üzerinden yaklaşmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda ataerkil kültürde diş hayvanın ve kadının kayıp bir göndergeye dönüştürülerek cinsel bir politikaya alet olduğuna dikkat çekilmekte ve kadın özgürleşmesinin hayvan problemi aydınlatılmadan gerçekleştirilemeyeceği iddia edilmektedir. Hayvan etinin beslenme alışkanlıklarındaki yerinin ve gerekliliğinin sorgulanması kadın-erkek eşitsizliğinde önemli sonuçlara ulaşmamızı sağlamakta ve kayıp göndergenin dilsel pratiklerde ortaya çıkış sürecini gözler önüne sermektedir. Görülen odur ki ataerkil bakış sadece kadının değil, ondan çok daha öncesinde diş hayvanın da nesneleştirilmesinden sorumludur. Dahası cinsiyetçiliğin kendisi zaten tam da bu türkü bakış açısının sonuçlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle etik bir talep olarak cinsiyet eşitliğinin, insan dışı hayvanları da kapsayacak bir biçimde tüm canlıların çıkarlarını hesaba katan bir ilkeye ihtiyacı vardır. Zira bu, kültürel miras ve cinsel kimliklerden arınmayı, dilde ve düşünmede yepyeni bir yönelim kazanmayı ve etik alanı insan dışı hayvanlara da açmayı gerektirir.

Anahtar Kelimeler: Cinsiyetçilik, Türçülük, Kadın, Hayvan, Et, Eşitlik, Etik.

Absent Referents and Feminine Inequalities: Thinking The Sexual Politics of Meat

Abstract

This study, which establishes a parallel between sexism and speciesism, aims to approach the problem of gender inequality through the conception of woman is determined by the conception of the female animal. In this context, it is pointed out that in the patriarchal culture, the female animal and the woman are transformed into an absent referent and become a tool for sexual policy, and it is claimed that women's liberation cannot be achieved without clarifying the animal problem. The questioning of the place and necessity of animal meat in dietary habits enables us to achieve important results in the male-female disparity and reveals the process of the appearance of the absent referent in linguistic practices. It is evident that the patriarchal view is responsible for the objectification of not only the woman but also the female animal long before that. Moreover, sexism itself is precisely occurs as a result of speciesism. Therefore, gender equality as an ethical demand needs a principle that takes into account the interests of all living things, including nonhuman animals. In fact, this requires freeing from cultural heritage and sexual identities, gaining a new direction in language and thinking, and opening the ethical field to non-human animals.

Keywords: Sexism, Speciesism, Woman, Animal, Meat, Equality, Ethics.

Giriş

Diyelim ki hakikat bir kadındır...neden olmasın?

Nietzsche (2002:3)

Cinselliğin biyolojik bir yapı olmaktan çok, iktidar ilişkileri tarafından üretilen ve belirlenen ideolojik bir kurgu olarak ortaya çıktığının görülebilmesi, insanın sadece kadın-erkek ikiliği karşısındaki tavrını değil, fakat aynı zamanda kendi varoluşunu ve dünyasını nasıl kurduğunu da ortaya koyar. Dünya içinde ve başkalarıyla birlikte kendini var eden insanın doğaya, hayvana ve başkasına karşı tavrı büyük ölçüde cinsellik tarafından şekillendirilmektedir. İnsanın cinsel bir varlık olması onun dünyayı kurmasında, nesnelere alanını var etmesinde oldukça önemli bir ontolojik yapıdır. Zira burada cinselliğin biyolojik bir özcülüğün ötesinde kullanıldığı ve cinselliğin, kadın-erkek ikiliğinin üretilmesinden önceki pre-refleksif¹ anlamına önerimde bulunduğu unutulmamalıdır. Cinselliğin kendisinin değilse de, ona yüklenen anlamların tarihsellikten ve iktidar ilişkilerinden ayrı düşünülmesi mümkün değildir. Burada cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ayrım ortaya çıkar ve toplumsal cinsiyet kadın-erkek ilişkilerinin bir tahakküm biçimine dönüşmesini doğallaştırarak, cinsiyetçiliğin cinsel bir şiddet politikası olduğu gerçeğinin üzerini örten pratikleri meşrulaştırır. Simone de Beauvoir tarih boyunca kadına yapıştırılmış olan sıfatların hiçbirinin kadının doğasından, hormonlarından ya da beyin hücrelerinden kaynaklanmadığını ve doğuştan getirilmediğini ifade ederken tam olarak buna işaret etmektedir. Kadına ilişkin tüm betimlemeler kalıp halinde kadının içinde bulunduğu tarihsel *durum* tarafından sonradan yaratılmıştır. Ünlü “kadın doğulmaz, kadın olunur” ifadesi, kadınlığın iktidarın ürettiği yapay bir kategori olduğunu vurgular. Kadınlar bir araya gelip başkaldırarak bir “karşı-

¹ Burada cinselliğin pre-refleksif anlamı ile kastedilen şey, cinsel ayrım ya da kimliklerin refleksiyondan ve tematize edilmeden önceki örtük anlamına işaret edecek şekilde insan-hayvan ya da kadın-erkek gibi düaliteleri içermeksizin doğaya ortak bir katılımı varsayan teori-öncesi bir yaşam alanıdır. Bu bağlamda pre-refleksif alan tüm deneyimlerin ufku olarak, bütün kültürel koşulların ötesinde yüklem-öncesi bir deneyim alanına gönderimde bulunmaktadır.

evren” şeklinde ortaya çıkmayı başarsalar da, bu evreni yine erkek dünyasında kurmak zorunda kalmışlardır (Beauvoir 1993: 7). Kadın, ancak kadınlığından vazgeçmek zorunda kalarak kendine bağımsız bir dünya kurmaya çalıştığı için hiçbir zaman erkeğin kadın dünyasına girdiği şekilde, erkek dünyasına girememiştir.

Erkek, Beauvoir’a göre doğduğu andan itibaren ayrıcalıklı bir dünya içinde konumlanır. Onun ayrıcalığı, insan olma sorununun ataerkil düzenle örtüşmesindedir. Erkeğin varlığı, kadınıki gibi birkaç parçaya bölünmemiştir. Toplum içinde sahip olduğu başarılar ona erkekliğinin bir ürünü olarak yansıtılmış ve erkek her zaman kendisini güçlü hissederek yetişmiştir. Oysa kadının kişiliği parçalanmıştır ve onun insan olma eğilimi, kadınlık yazgısı ile çatışmak zorunda bırakılmıştır. Kadının güçlü hissetmek ve toplumda saygın bir yere gelmek için kadınlığından vazgeçmek zorunda bırakılması gerçekte insanlığından vazgeçmesi demektir. Oysa insan, kadınsal nitelikleri yadsımakla erkek niteliklerine kavuşmaz; erkek gibi giyinen kadın bile erkekleşemez; kılık değiştirmiş bir kadın olarak kalır (Beauvoir 1993: 116). Beauvoir’ın yıkmak istediği şey, toplumsal cinsiyetçiliğin tam da bağımsızlığını kazanmaya çalışırken dahi kadının her durumda yine erkeğe göre belirlenme mekanizmasıdır. Cinsiyetin fenomenolojik incelemenin nesnesi haline getirilmesinin önemi burada ortaya çıkar. Kadına ilişkin tüm kabullerin askıya alınması sadece kadının kendisi için değil, tüm insanlığın ilerlemesi ve özgürlüğün arttırılabilmesi için kaçınılmazdır.

Benzer bir yaklaşıma *Cinsiyet Belası*’nda Judith Butler da işaret eder. İnsan bedeni iktidar söylemleri tarafından kadınlaştırılmadan önce cinsiyetli değildir. Cinsiyet yapay bir kategori olarak hâkim söylem tarafından düzenlenen bir boyun eğdirme mekanizmasına hizmet ettiği ölçüde dolaşıma sokulur (Butler 1990: 92). Günlük hayatta bilinçli ya da bilinçsiz bir biçimde kullanılan dilsel pratiklerin çoğunun kadının şeyleştirilmesinden, aşağılanmasından ve ötekileştirilmesinden yok sayılmasına kadar uzanan bir şiddet politikasından beslenerek kendi kendini üretmeye devam ettiği görülmektedir. Verili bir kadın ya da erkek *doğasından* söz etmek, toplumsal cinsiyetçiliği bilimsel verilerle desteklemek şiddetin, sömürgeciliğin ve köleliğin normleştirilmesine hizmet eder. Kadının biyolojik yapısı gereği erkekten daha şefkatli

ve daha az şiddet eğilimli olduğu düşüncesi, kadının kendi bireysel seçimlerini yapabilen ve sorumluluk alabilen iradi boyutunu salt hormonal belirlenmişliğe indirgeyerek kadını etik alandan da dışlamaktadır.

Kadın-erkek, insan-hayvan, köle-efendi gibi yapay tüm karşıtlıkların şiddeti meşrulaştırmak üzere kurgulanmış ekonomik ve politik ideolojilerin ürünleri olduğunun farkında varılması insanın başkasına ve dünyanın kendisine vermeye devam ettiği zararın görülmesi açısından son derece önemlidir. Yaratılan tüm bu karşıtlıkların benzer bir metafizik ardalanı paylaşımları bakımından birbirleriyle ve dünyanın geleceğiyle yakından ilişkileri vardır. Burada bunlardan yalnızca kadın-erkek ve insan-hayvan karşıtlığı arasındaki ortak dokuya odaklanılarak diş hayvan ve kadın ideolojileri arasında benzer tahakküm ve şiddet mekanizmalarının var olduğu olgusuna dikkat çekilmeye çalışılmaktadır.

Hayvanların araçsallaştırılmasının etik bir problem olduğu gerçeğiyle bir süredir yüzleşmeye başlanılmıştır. İnsanların, hayvanları diledikleri her amaç için kullanmaya haklarının olmadığı farkına varıldıkça, hayvanlara davranışlarımızda farklılığa gitme gerekliliği de çarpıcı bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Aslında kendisi de bir hayvan olan insan, tarih boyunca insan dışı hayvanları terörize etmiş ve onları yiyebileceği, eğlenebileceği, giyebileceği, kobay olarak kullanabileceği bir *nesne* olarak görmüştür. Oysa hayvanlara uygulanan terörün kurumsallaşmış olduğu gerçeği, bunun etik olarak da haklılandırılabilir olduğu sonucunu beraberinde getirmemektedir. Kabul edilmesi gerekir ki, hayvanlar sadece hissetmekle kalmayıp gerçekte bir tür yaşamın *öznesi* olarak da *var olmaktadır*. Bu yaşamın düzeyinin insan hayatından daha az komplike oluşu, onların kendi başlarına var olduğu gerçeğinin yadsınmasını gerektirmemektedir. Hayvanların da tıpkı kadınlar gibi acı ve mutluluklardan oluşan bir hikayeleri ve bir tarihleri vardır. Bu hikayenin yalnızca insanlara hizmet etmek için yazıldığı düşüncesi, kadınların da erkeklerin kölesi olduğu önyargısı gibi sadece insanların bencil hayvanlar oldukları gerçeğini destekler niteliktedir. Üstelik tıpkı kadın haklarını savunmak için kadın olmaya gerek olmadığı gibi, hayvan haklarını savunmak için bir hayvan sever olmaya ve hayvan sahiplenmeye (sahiplenme kavramının kendisi bile hala köleliği

çağrıştırıyor gibi görünmektedir) gerek de yoktur. Hayvan hakları meselesinin onlara ilişkin sevgimizden ve sempatimizden çok daha rasyonel bir zemine gereksinimi vardır. Bu da hayvanları kendi başlarına değerli görececek bir *eşitlik* ilkesi üzerinden gerçekleştirilebilir. Dahası böyle bir eşitlik ilkesi yalnızca hayvan yaşamını değil, kadın dünyasını ve tam da ona bağlı olarak insan hayatının kendisini iyileştirmeye katkıda bulunacaktır. Hayvanı sömürmeye dayalı türcülük ile kadını köleleştiren cinsiyetçilik arasında çok güçlü bağlar vardır.

I

İnsan ve hayvan arasındaki ilişkinin iktidar ilişkileri ve hak kavramı çerçevesinde sorunsallaştırılması gerektiği açıktır. Peki, hayvan haklarının, insan haklarıyla birlikte düşünülmesi doğru bir adım mıdır? Ve hayvan hakları meselesinin kadın hakları sorusuyla nasıl bir ortaklığı vardır? Hak kavramının kullanılma tarzı çoğu kez meselenin özünün gözden kaçırılmasına neden olabilir. Hayvan haklarını kabul etmek sadece onlara iyi davranmak, işkence çektirmemek ya da onları sevmekle ilgili bir mesele değildir. Bu, tüm bir yaşam tarzının, alışkanlıkların kitlesel olarak terk edilmesi gibi daha derin bir anlama gelir. Ve böylesi köklü bir değişim için atılacak ilk adım, aslında sanıldığı aksine hayvanların da insanlar gibi bazı haklara sahip oldukları iddiasını haklılandırmak gibi görünmemektedir. Hayvanların *kişi*² olarak kabul edilmesi bu değişime elbette pratik açıdan çok büyük katkı sağlar, fakat örneğin onların niçin yenmemesi gerektiği etik sorusuna yine insan merkezci bir yanıt vererek esas meselenin

² Kişi (persona) kelimesinin kökeni klasik dramdaki bir aktörün giydiği maske için kullanılan Latince bir terimdir. Maske takarak belirli bir rol oynayan, başka bir deyişle bir faili canlandıran aktör özbilinçli ve rasyonel bir varlık olarak hayatta bir rol alan, fail olan insana gönderimde bulunur. Bir canlıyı kişi yapan özellikler yalnızca 46 kromozoma sahip oluşu değil, özbilince, rasyonaliteye, zamansal farkındalığa, şimdiye geleceğe doğru projekte edebilme yetisine, dostane ilişkiler kurabilme becerisine ve merakına göre belirlenir. Bu anlamda homo sapiens türünün üyesi olduğu halde kişi olmayan veya *homo sapiens* türüne ait olmadığı halde kişi olan insan dışı hayvanlar da mevcuttur. Öyleyse *kişi* ve *homo sapiens* ayrımı genel olarak insan ve hayvan arasında yapılan ayrımın eksikliğine dikkat çeker (Singer 2012-121-2). *Homo sapiens* türünün üyesi olan ancak kişi olmayan zihinsel engelliler, embriyo veya fetüs yiyecek olarak tüketilmezken ya da kobay olarak kullanılmazken, özbilince sahip olmalarından dolayı bu insanlardan çok daha fazla *kişi* olan insan dışı hayvanlara bunların yapıyor oluşu türcülüğün bir göstergesidir. Bu da insan hakları ile hayvan hakları arasında sanıldığı gibi derin bir uçurumun bulunmadığını ortaya koyar ve hayvanların maruz kaldığı zulümlerin ahlaki bir problem olduğunu düşünmemizi sağlar.

gözden kaçırılmasına da neden olabilir. Hayvanların da (en azından çoğunun) kişi özellikleri gösterdiği için ahlaki statüyü hak ettikleri düşüncesi, onlarla insanlar arasındaki benzerlikleri temele alır. Kendi türümüzün bir üyesini yemediğimiz, aynı işkenceleri insanlara yapmadığımız için hayvanların da aynı muameleyi hak ettiklerini düşünmek önemlidir ancak bu yaklaşım niçin bir hayvana acı çektirmemeliyiz, niçin bir hayvanı yememeli ya da giymemeliyiz sorularını kendi başına etik olarak ele almak anlamına gelmemektedir. Ve burada bu sorulara gerçekten bir yanıt verilmiş olmamaktadır. Özgecilik görünümü altında benmerkezci bir yaklaşım ve hayvanın salt insana benzerliği ölçüsünde değerli olduğu önyargısı korunmaya devam edilmektedir. Etik bir haklılandırma, hayvanın kendi özel yerini insan merkezci bir yaklaşımdan hareket etmeksizin tesis etmelidir.

Hayvanın çektiği acıya karşı kayıtsız kalan, onu yaşayan ve nefes alan bir canlı değil de bir eşya gibi gören türcü bakış açısı, kadının ya da derisinin rengi farklı olanın da metalaştırılmasını ve acısına karşı yabancılaşmayı normalleştirmektedir. Hayvanları *başkası* olarak görmeye devam etmek, onları kendi çıkarlarımız için araçsallaştırarak doğayla aramıza mesafe koymak, aslında insanın kendi yaşamı için çok ciddi bir tehdittir. Hayvan endüstrisi bugün küresel ısınmaya sebep olan en büyük etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun anlamı, insanın istediğini yeme özgürlüğünün gerçekte onun insanca yaşama özgürlüğüne karşı bir başkaldırıdan başka bir şey olmadığıdır. Hayvana bakış açısı ve davranışlar bütünü değiştirilmedikçe, dünya yaşanılabilir bir gezegen olmaktan hızla çıkmaya ve tükenmeye devam edecektir. Tüm bu problemlerden söz edildiğinde genellikle ilk verilen tepki dünya üzerinde çok daha önemli pek çok sorun varken hayvan haklarıyla ilgilenmenin lüks olduğuna yöneliktir. Ancak bu çalışmada gösterilmek istenen, tam da dünya üzerinde var olduğu söylenen o pek çok sorunun kendisinin zemininde gerçekte hayvanlara yönelik tavrımızın yer aldığı gerçeğiyle yüzleşme gerekliliğidir. Zira bugün eğer cinsiyetçilik veya ırkçılık gibi daha önemli olduğu düşünülen problemlere bir çözüm aranıyorsa bu yalnızca semptomları ortadan kaldırarak değil ancak hastalığın kökenine inilerek gerçekleştirilebilir. Türcülük; tam da cinsiyetçiliğin ve ırkçılığın kökeninde yer alan ve tedavi edilmesi

gereken bu hastalık olarak belirlemektedir. Eğer bugün dünya küresel ısınma gibi bir hayati tehlikeyle karşı karşıyaysa, iklimler değişiyor ve buzullar eriyorsa bunun en büyük nedenlerinden biri hayvanların yenilebilir, yeniden üretilebilir ve birbirlerinin yerine konulabilir araçlar olarak düşünülmesidir. Görülen odur ki türçülük yalnızca cinsiyetçilik ve ırkçılığın değil, yaşanılabilir tek gezegen olan dünyamızın yok oluşu gibi daha pek çok sorunun da kökenindedir. Bu sorunlardan yalnızca biri olan cinsiyet eşitsizliğini, kadın ve diş hayvan bedeni arasındaki benzerlikler üzerinden anlamaya çalışmak yol gösterici olabilir.

Hayvanlara yönelik şiddet ve tahakkümünü belirleyen *türçülük* ile kadınları hiyerarşik iktidar düzeni içinde ikincil konuma iten *cinsiyetçilik* arasında ciddi bağlantılar vardır.³ Ataerkil bakışla belirlenen toplumsal cinsiyetçilik ile kişi özelliklerinin çoğuna sahip olmasına rağmen sırf *homo sapiens* türünün dışında kaldığı için nesneleştirilen hayvanlara yapılan türçülük arasındaki ortaklıkların görülmesi, kadın bedeni üzerindeki eril tahakkümün çözülmesi için zorunludur. Hayvanlara ama özellikle de diş hayvanlara yönelik tavır, büyük ölçüde kadına yönelik tavrı da belirler. Cinsiyet eşitsizliklerinin ortadan kaldırılması, insanın kendisinin de ait olduğu hayvan dünyasını da kapsayan bir eşitlik ilkesinden hareketle gerçekleştirilebilir.

³ Bir başka türün mensubu olan canlılara, sırf bu başkalık üzerinde zarar verme gücü olan türçülük, yalnızca cinsiyetçilin değil, ırkçılığın da zeminindedir. Hitler’in imha kampı modelini Fordist montaj bantlarından esinlenerek geliştirdiği bilinmektedir. Henry Ford’un montaj hatlarındaki işbölümü fikri ise Şikago’daki mezbahaların demontaj hatlarının tersine çevrilmiş bir versiyonudur. Mezbahanın demontaj hattında hayvana canlı bir varlık olarak değil, bir nesneymiş gibi yaklaşılır (Adams 2013:118-9). Tıpkı Hitler’in imha kamplarında Yahudi ve eşcinseller birer insan değil de, eşya şeklinde yaklaşmasında olduğu gibi. Oysa ırkçılık ve cinsiyetçilik gibi türçülük de zeminini hiçbir mantıksal argümandan alamayan bir önyargıdır sadece. Ancak bu önyargı sayısız insan yaşamına mal olmaya devam etmektedir. Çetin Nerse’nin belirttiği gibi elbette insanları sevmek ve haklarını gözetmek iyidir, zira kötü olan ‘sadece’ insanları sevmek ve onların haklarını gözetmektir. Akıl yetileri düşük olan insan dışı hayvanların ‘doğal köleler’ olduğu ve bir eşya gibi kullanılacakları düşüncesi Hitler’i soykırım fikrine kadar götürebilmiştir. İnsan kendisi gibi olmayı sevmeme önyargısına sahip bir varlıktır. Sevmeme duygusu dışlamaya, elimine etmeye ve nefrete dönüşür. Hitler insanları sevmiştir ama sadece kendi ırkının insanlarını, bu nedenle Yahudilerden nefret ederek sadece Almanların dünyaya hakim olması gerektiğini düşünmüştür. Türçülük gibi ırkçılık da akli bir referans noktası olarak alır ve ona sahip olmadığını düşündüğü canlılara tahakküm uygular, bunu da bizzat akıl ile gerçekleştirmesi ironiktir (Nerse 2016:75-7). Kriminolojik istatistikler katillerin yüzde doksanının geçmişinde hayvan istismarı olduğunu göstermektedir. Bu nedenle günümüzde çözüm bekleyen pek çok problemin temelinde hayvanlara bakışımızın yer aldığını görmek bir lüks değil, aksine hayatidir. Hayvanlara uygulanan şiddetin özbilinci, zamansal farkındalığı ve akıl sağlığı olmayan insan türünün diğer üyelerine uygulanmaması gerektiği düşüncesinin ardında türçülük bulunmaktadır.

Kadınların maruz kaldığı bastırma, susturma ve şiddet gibi adaletsizlikler tartışmasız hayvanlarda tanımlanması daha kolay olan istismarın bir uzantısıdır. Ataerkil bir bakış açısıyla şekillendirilen kadının başkalığı ile hayvanın daha radikal olan başkalığı arasında bir korelasyon bulunmaktadır. İstismarın büyüklüğü ve yabancılaşma göz önünde bulundurduğunda hayvan başkalığı ile kurulan benzerlik kadınların istismarcılarına göz yummalarından kurtarılmasına hizmet edebilir. Hayvan zulmüne dikkat çekmek, kadına yönelik gizli şiddetin ortaya çıkarılmasına yardım edebilir. Zira ataerkil kültür, kadınlardan çok daha öncesinde hayvanlara yabancılaşmıştır (Scholtmeijer 1999: 305-6). Türçülük, cinsiyetçiliğin dayandığı metafiziğin zemininde yer alır, bu nedenle hayvanın insan dünyasındaki yerinin sorgulanması, kadının ataerkil düzendeki yerinin sorunsallaştırılmasıyla birlikte gerçekleştirilmelidir.

II

Hayvan-insan ya da kadın-erkek karşıtlığı problemi bir varoluş meselesidir. Çünkü karşıtlıklardan oluşan her sistem karşıtlardan birinin diğerinin varoluşu üzerindeki hakimiyetine dayanır. Her egemenlik bir tahakküm ve boyun eğdirme biçimi olarak şiddeti varsayar. Zihin-beden, ben-başkası, içkinlik-aşkınlık, insan-doğa, insan-hayvan, kadın-erkek gibi karşıtlıkların ardında her zaman bir dışta bırakma metafiziği yer alır. Hayvan sorununun böyle bir metafiziğinin ürünü olduğunu ve kadını dışta bırakan iktidar mekanizması içindeki yerini fark eden Derrida, insan-hayvan ikiliğinin Batı felsefesindeki yansımalarının söz-merkezci gelenek içinde okunabileceğini ifade eder. Hayvan *logosa* sahip olmayan varlık olarak tıpkı yazının söz karşısındaki ikincil konumu gibi insanın karşısında yer alır. Logosantrizmin, fallus-merkezci yaklaşımla benzerliğini kuran Derrida insan-hayvan karşıtlığının, söz-yazı karşıtlığı gibi bir kurgu olduğunu düşünür. Zira her türden düalizm gibi bu karşıtlığı da insan yaratmıştır.

Derrida, insanın kendisi dışındaki bir canlıya ‘hayvan’ adını verme otoritesini kendinde bulması karşısında şaşkıncıdır⁴ (Derrida 2006: 43).

Derrida’ya benzer biçimde Judith Butler da iktidarın bir boyun eğdirme mekanizması olduğuna dikkat çeker. Butler, Foucault’yu hatırlatarak iktidarın bir tabi kılma ve düzenleme mekanizması olduğunu ifade eder. Burada Butler’in vurguladığı önemli nokta bu mekanizmanın önceden var olan bir özneye etki etmekten çok, onu kurduğu ve şekillendirdiğidir. İktidarın tabi kılması için önce özneyi, özne olarak kurması gerekir. Her iktidar üretici bir etkiye sahiptir; sadece özneyi düzenlemez, aynı zamanda onu üretir de. Düzenlemeye tabi olmanın kendisi zaten özneleştirilmeyi varsaydığı için, iktidar söylemler aracılığıyla öznesini var eder (Butler 2009: 74-5). Butler iktidarın özneleştirme sürecini Althusser’e gönderimle polisin hitap şekli örneği üzerinden betimler. “Hey sen!” şeklindeki çağrısıyla polis memurunun sadece yasayı temsil etmekle kalmadığını, fakat aynı zamanda yasayı çağırdığı kişiye bağlama yetkisine de sahip olduğunu ifade eden Butler, henüz kendisine seslenilmemiş olan kişinin tam olarak toplumsal bir özne olmadığına ancak polisin çağrısıyla birlikte özneleştirildiğine dikkat çeker. Çağrı anına kadar yasayı çiğneme durumunda değilmiş gibi görünen (ve şimdi belli bir eylemi bu çağrı tarafından bir kanunu çiğneme olarak saptanan) “o”, tam olarak toplumsal bir özne değildir, daha tam olarak özneleştirilmemiştir, çünkü henüz azarlanmamıştır. Azar, sadece özneyi korkutup denetlemekle kalmaz, öznenin toplumsal ve yasal *oluşumunun* yaşamsal bir kısmını da biçimlendirir. Çağrı, oluşturucudur (formative) hatta *performatiftir* (icra edicidir), çünkü bireyin boyun eğdirilmiş özne statüsüne girişini başlatmaktadır (Butler 1998: 123). Böylece dilin özneleştirici yapısı gözler önüne serilmekte ve özneliliğin koşulunun iktidara ve yasaya tabi olmak olduğu anlaşılmaktadır.⁵

⁴ Öyle ki Derrida için bu adlandırma, hayvanlara yönelik şiddetin ve tahakkümün ilk biçimidir. Zira hayvan dünyasında böylesi bir kategorizasyon yapmayı sağlayacak bir homojenlik bulmak mümkün değildir. Tam da bu nedenle Derrida hayvan (animal) sözcüğü yerine *animot* kelimesini kullanır, böylece bir tür olara hayvan yerine birey olarak hayvanın düşünülmesini ister (2006: 73). Bu hamle aynıısının kadınlar için de geçerli olduğunun düşünülmesini sağlar ve kadını ikincil bir kategori olarak erkeye eklemleyen her türlü metafiziğin karşısında yer alır.

⁵ Bu çağrı bir şeyi saptıyormuş gibi yapar ya da önceden var olan bir gerçeği ifşa ediyormuş gibi görünür, fakat aslında ifşa ettiği gerçeğin imkânının koşulu (faily, yasayı ihlal eden özneyi) kuran da odur. Özne

İktidarın Psikik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler'de de Butler özneye dışsal gibi görünen ve onu tahakküm altına alan iktidarın öznenin kimliğini kurduğunu ifade eder. İktidar kendi varlığını sürdürmek için öznenin varlığını tehdit ettiği halde, çağrılan, iktidarın bu sesine kulak verir ve onu inkâr etmekle birlikte aynı anda onu kucaklar da. Özne, kendi varlığının tanınması için kendisinin dışında yer alan, kendisinin yaratmadığı kavramlara tutkuyla bağlıdır, bu nedenle de savunmasız ve sömürüye açık haldedir. Özneleşme sürecinde varoluşun bedeli tabi olmadır (2005: 27). Dilin şiddetinin tam da iktidarın özneyi mümkün kılmasında ortaya çıktığını ifade eden Butler, insanın varlığının dilde başkası tarafından çağrılabilir oluşuna bağlı olduğunu ve bunun da insanın kırılğan olmasına neden olduğunu iddia eder. Tehdit ve saldırganlık içeren ifadeler insanın yaralanabilir olduğunu gösterir (1997: 13-23).

Derrida ve Butler'ın betimlemeleri toplumsal cinsiyetin de böylesi bir özneleştirme sürecinin ürünü olduğunu ortaya koymaktadır. Kadın ve erkek öznelere kendileri zaten iktidar ilişkileri tarafından dil aracılığıyla çoktan belirlenmiştir. Kadın-erkek eşitsizliğine dayandırılan toplumsal cinsiyet zaten kadın ve erkek arasındaki eşitsizliğin kendisini varsayar. Cinsiyet, cinsiyetçiliğin kendisi tarafından üretilen bir kategoridir. Bu anlamda toplumsal cinsiyet bir başlangıç değil, bir sonuçtur. Cinsiyet zaten çoktan kadın ve erkek olarak bölünmüş bir cinsiyetçilik tarafından kavranılmaya çalışılmaktadır. Bu anlamda cinsiyet doğuştan getirilen doğal bir özellik olarak değil, tarihsel ve politik bir özneleştirme mekanizmasının ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Cinsiyetin, cinsiyetçiliğin icadı olduğu gibi ırk, ırkçılık; tür de türçülük tarafından icat edilmiş birer kategoridir.

III

(subject) aynı zamanda tabi olan anlamına gelmektedir. Bu anlamda öznellik verili bir şey olmayıp, yasa ve iktidarla karşılaşmayı gerektirir. Özne olmanın koşulu öncelikle iktidara tabi olmak ve boyun eğmektir. O halde ontolojik ve epistemolojik başlangıç noktası öznenin egemenliği ve özerkliği değildir (Direk 2015: 76-7).

Öznelendirme sürecinin dille olan ilişkisinin, söyleme egemenlik atfeden bir tahakküm sistemini üretmekte ve beslemekte olduğuna dikkat çektikten sonra, diş hayvan ile kadın bedeninin bu boyun eğdirme mekanizmasındaki yerini türçülük ve cinsiyetçilik arasındaki benzerlikler üzerinden tartışabiliriz. Kadını aşağılayan ve ötekileştirerek tahakküm altına alan dilsel ifadelerin çoğunun hayvanlarla ilişkili olması bir tesadüf değildir. Carol J. Adams, diş hayvanlar ile kadın bedeni üzerindeki tahakkümün ortaklığını *etin cinsel politikası* olarak yorumlamaktadır. Etin cinsel politikası, “kadınları hayvanlaştıran, hayvanları da cinselleştirip dişilleştiren bir tavır ve davranışlar bütünü” olarak karşımıza çıkar (2013: 24). Bunun anlamı insan (özellikle kadın) ve hayvan (özellikle diş hayvan) ıstıraplarının birbirleriyle ilişkili olduğudur. Bu ilişki doğru bir şekilde kurulmadan cinsiyet eşitsizliklerini de doğru bir şekilde kavramak mümkün olmayacaktır. Kadınların ikinci sınıf vatandaş olarak görülmediği, erkekler tarafından dövülmediği, öldürülmediği, tecavüz edilmediği ve güvende oldukları bir dünya için hayvanla insan arasında yaratılan uçurumun kapanması gerekmektedir. Şüphesiz böyle bir dünya sadece kadınların değil, erkeklerin, çocukların ve hayvanların da dahil olduğu bütün bir doğanın özgürleştiği bir yaşama işaret eder.

Hayvanlara zarar vermek, erkeğin gücünü ilan eden ve pekiştiren bir cinsel hakimiyet biçimi ve bir üstünlük göstergesi olarak yorumlanabilir. Hayvan istismarının kadına şiddetin bir biçimi olarak görülmesi gerekir çünkü hayvan istismarı şiddetin kasıtlı bir biçimde gerçekleştirildiğini ortaya koyar. Hayvana şiddet, şiddetin kontrolün kaybedilmesiyle gerçekleştirilmediğini, tam aksine bir kontrol mekanizması olduğunu gösterir (Adams 1999: 101).

Şiddetin normalleşmesi sürecinin hayvan sömürüsüyle doğrudan bir ilişkisi olduğunu görmek önemlidir. En basit olarak beslenme pratikleri büyük ölçüde hayvanlara yapılan eziyetlerin gündelik bir rutinine dönüşmüştür. Tabaktaki bir bonfilenin bir zamanlar canlı olan bir hayvanın sırtı olduğu düşünülmemektedir. Hayvan bedeninin nesneleştirilmesi ile kadın bedeninin nesneleştirilmesi arasında ortaklık olduğunu ifade eden Adams’a göre tecavüz edilip öldürüldükten sonra parçalara ayrılan bir kadın bedeni de tıpkı tabaktaki hayvan bedeni kadar kişiliksizleştirilmiş,

anonimleştirilmiş ve bir eşyaya dönüştürülmüştür. Güçlü olanın her zaman haklı olduğu önyargısı böylece giderek daha da meşrulaşmaktadır. Ataerkil toplumda cinsiyet algısı hayvanlara yaklaşımın kendisi tarafından belirlenmektedir. Tom Regan herkesin hayatında en az bir defa mezbahaya gitmesi gerektiğini ifade etmekte haklıdır. Hayvanların kesim bantlarında direnişlerine şahit olmak unutulamayacak kadar kötü bir deneyimdir (2007: 146). Ve burada çalışan insanların Marx’ın değimiyle kendi üretimlerine yabancılaşan işçiler gibi yaşama, doğaya, hayvana ve insana nasıl yabancılaştıklarını görmek gerekir. Orada çalışabilmek için insan, yaşamı değil, ölümü olumlmalıdır.

Adams beslenme alışkanlıklarının kadın-erkek ayrımını destekleyecek şekilde üretildiğine dikkat çeker. Et yemek daha çok erkeklikle ilgili bir mesele olarak görülürken, sebze ağırlıklı beslenmek ise genellikle kadınlara hitap eder, bir restoranda büyük bir salata tabağı sipariş veren bir erkek görmek alışıldık değildir. Yemek pişirmek kadının görevi olduğu halde, mangal yapan çoğunlukla erkeklerdir. Bu, kısmen etin değeriyle ilgili bir durumdur. Avcı toplayıcı dönemlerde eti getiren erkek olduğu için değerli olanın kontrolü de erkeğe ait olmalıdır. Böylece erkek gücüne güç katar. Et ve erkek gücü birbirlerine gönderimde bulunur. Sebze ise kadınla özdeşleştirilerek ikincil bir besin olarak görülmeye başlanmıştır. Bir kadının erkeksiz yapamayacağını düşünülmesi gibi, sebzenin de etsizken bir besin olamayacağı algısı yaratılır (2013: 88). Bir kadın için vejeteryan olmak son derece gurur vericiyken, klasik bir erkeğin vejeteryan olması utanç verici olabilir. Zira et yemenin güçlü olmakla ilişkisi olduğu düşünülür.⁶ Bu nedenle et yerine sebze tercih eden erkeklerin kadını olarak görülme tehlikesi vardır. Carol J. Adams hayvansal gıdalara dayalı ekonomilerde kadınların erkeklerden daha çok iş yaptıkları halde, yaptıkları işe daha az değer verildiğine işaret eder. Bunun yanı sıra, bitki temelli ekonomiler eşitlikçi olmaya daha yatkındır. Bunun sebebi kadınların eskiden beri sebzelerin toplayıcısı olmaları ve bunların bitki temelli kültürler için en değerli gıdalar olmalarıdır (2013: 91).

⁶ Oysa yapılan çalışmalar bu önyargının tam aksini kanıtlamıştır. Fiziksel güç kısa vadede değil, uzun vadeli dayanıklılıkta ortaya çıkmaktadır. Vegan ya da vejeteryan beslenen insanların dayanıklılığının et tüketenlerden çok daha fazla olduğunu ortaya koyan bilimsel veriler mevcuttur.

Et ve ot arasında yaratılan cinsiyetçi ayırım eti erkeğe, otu da kadına vererek aktiflik ve pasiflik arasında bir ilişki kurar ve kadını pasifleştirerek aşağılamanın sıradanlaşmış ve normalleşmiş boyutunu gözler önüne serer. Aktif olan erkek özneleştirilirken, pasif olan kadın ise nesneleştirilir. Tüm bir yaşamsallık etle birlikte erkeğe verilirken, bitkisel hayat teriminin de gönderimde bulunduğu gibi ölü atıllık ota ve kadına gönderimde bulunur.

IV

Etin Cinsel Politikası'nda Carol J. Adams dişli hayvanlar ile kadın bedeni arasındaki ilişkiyi “kayıp gönderge sistemi” fikriyle somutlaştırmaktadır. Et, yumurta ve süt ürünleri sağlamak amacıyla dişli hayvanın doğurganlığı üzerine kurgulanmış sistemin kadınlara yönelik tecavüzün bir benzeri olarak ortaya çıktığını ifade eden Adams, hayvanlarda ve kadınlarda kayıp haline getirilen şeyin ortak olduğunu fark etmiştir. Eti yenen hayvan ve tecavüz edilip, parçalara ayrılan kadın bedeni birer kayıp göndergedir. Tıpkı bireyler gibi dişli hayvanlar da canlı varlıklar olarak ortadan kaybolurlar (2013: 34-5). Tikel bir kuzunun yerini et kelimesi aldığı anda, bir canlı varlık olarak hayvan kayıp bir göndergeye dönüştürülmüş olmaktadır. “Et” kategorizasyonu yaşayan bireysel bir hayvanın ölümünün yerini alır. Böylece hayvan ile onu yiyen insan arasında hiçbir bağ kalmamaktadır. Zira kayıp gönderge tabaktaki *etin* bir zamanlar *yaşayan bir varlık* olduğu düşüncesini unutturma işlevine sahiptir. Bir egemenlik biçimi olarak söylem, et ile canlı hayvan arasındaki farkı kapatarak iktidar ve tahakküm mekanizmasının işleyişine hizmet etmektedir.

İnsanların süt üretimi için ineklere tecavüz ettirilerek yavrulatilmasına ve sonrasında yavruların hastalıklarla mücadele etmeleri için önemli olan anne sütünü asla tadamamadan annelerinden ayrılmalarına karşı kayıtsız kalabilmesini sağlayan şey tam da Adams'ın işaret ettiği gibi bir dişli, bir anne ve bir canlı olan hayvanın göndergesinin kaybedilmiş olmasıdır. Bir ineğin üretebildiğinden yirmi kat fazla süt üretmesini sağlamak için doğasının bozulması, yatacak bir yeri olmadığı için ayakta ve kendi dışkıları içinde uyuması, sürekli antibiyotik alması ve ona her gün büyüme hormonu

iğnesi yapılması normalleştiyse bunun sebebi hayvanın göndergesinin kaybedilmiş olmasıdır. Doğal hayatta yirmi yıl yaşayabilecekken fabrika çiftliklerinde dört yaşında tükenerek kesime giden hayvanın başarısız birçok bayıltmayı çabasına rağmen boğazı kesildiğinde, hatta parçalarına ayırma ve derisinin yüzülme işlemlerinin bir kısmında bile hala canlı olması şiddet olarak görülmüyorsa bunun sebebi göndergesinin kaybolmuş olmasıdır. Her gün tabaklarda birer ceset olarak karşımıza çıkan bifteğin ve hamburgerin bir zamanlar canlı olduğu gerçeğini unutulmuşsa bunun sebebi göndergelerin kaybedilmiş olmasıdır. Tavukların yumurtalarını daha ucuza yemek için kanat bile çırpamayacakları tel kafeslerde acı içinde yaşamalarına, üretkenlikleri artsın diye üç gün susuz bırakılmalarına, iki yaşını geçtiklerinde bir kafeste aç susuz, hava koşullarına maruz kalarak, kamyon içinde mezbahaya gitmelerine, zaten zayıflamış kemiklerinin tepetaklak bir bandın üzerinde ilerlerken kırılmasına ve tüm bu süreçte hala bilinçliyen otomatik bıçağın boğazlarını kesmesine kayıtsız kalınabiliyorsa bunun sebebi göndergelerinin kaybolmuş olmasıdır.

Kadının da bedeni aracılığıyla aynı kayıp gönderge sistemine dahil olduğunu görmek önemlidir. Bir ismi ve öyküsü olan bireysel bir kadın bedenine tecavüz edildiğinde ya da tüketilebilir bir nesne olarak yansıtılan her kadın imgesinde veya ataerkil söyleme konu olmuş bir espride kadın, göndergesinden koparılır. Bu nedenle etin cinsel politikası dikkatleri diş hayvanların doğurganlık sürecinin sömürülmesine çekerek bir farkındalık yaratmayı hedefler. Dişil beden tarafından üretilen süt, yumurta ve kesimlik körpe yavruların gerçekte birer *dişilleştirilmiş protein* olduğunu belirten Adams, diş hayvanların iki kat daha fazla sömürülmekte olduğuna dikkat çeker.

Onlar gerçek anlamda kadın et parçalarıdır. Diş hayvanlar kadınlıkları yüzünden sömürülür, taşıyıcı annelere dönüştürülür. Daha sonra, doğurganlıkları sona erdiğinde kesilir ve hayvanlaştırılmış proteine, başka bir deyişle et biçiminde proteine dönüştürülürler (Adams 2013: 44-5).

Beslenme sürecinde diş hayvan üzerinden gerçekleşen cinsiyetçilik böylece zararsız bir görünüme bürünmekte ve normalleştirilmektedir. Oysa kadına yönelik şiddetle hayvana yönelik şiddet aynı kayıp gönderge sistemini paylaşır. Tabaktaki birkaç köfteden *ceset* diye bahsedilmemesi hayvanı, bir futbol maçında *mağlubiyet*

kelimesinin yerine tecavüz kelimesinin kullanılması da kadını kayıp göndergeye dönüştürür.⁷ Cinsiyetçiliğin zararsız bir kılığa bürünerek doğallaşmasına hizmet eden fallus-merkezci anlayış, erkek olmanın güçlü olmak demek olduğu varsayımıyla kadınların yaşadığı bu korkunç deneyimi mecazi bir dille ifade ederek şiddeti meşrulaştırmaktadır. *Haneye tecavüz* ifadesi bile konut dokunulmazlığını kadın bedeni üzerinden betimleyerek kadının nesneleştirilmesine hizmet eder. *Zorla tecavüz* ifadesi de benzer bir işleve sahiptir, sanki kadının rızası alınarak tecavüz edilebilmiş izlenimini yaratmaktadır. Tüm bu dilsel kullanımlar akşam yemeğinde birkaç köfte yemek kadar masum görünür.

Hayvan kesiminde de cinsel şiddette olduğu gibi bir nesneleştirme sürecinin var olduğunu görmek önemlidir. Nesneleştirme bir ezenin başka bir varlığı nesneye indirgemesini mümkün kılar. Ardından ezen, bu varlığı ona nesne muamelesi yaparak istismar eder: Kadının hayır deme özgürlüğünü inkâr eden tecavüz ya da hayvanları yaşayan, soluk alan varlıklardan ölü objelere dönüştüren kesme eyleminde bu sürecin bölümlere ya da şiddetle parçalara ayırmayı ve nihayet tüketmeyi içerdiği görülmektedir (Adams 2013: 109). Göndergenin kaybolması ve tüketilmesiyle nesneye indirgenen kadın ve diş hayvan bir zamanlar kendi başlarına var olan ve yaşayan öznelere değildiler artık, geriye sadece temsil ettikleri şey aracılığıyla var olmaya devam eden içi boş terimler kalır.

Yaşayan hayvanları şiddet uygulayarak ölü ve tüketilebilir nesnelere dönüştürme, et yemenin gönderge noktasının değiştiği kavramsal bir sürecin sembolüdür. Birleşik Devletler ve Büyük Britanya gibi endüstrileşmiş et yiyen kültürler, canlı hayvan olgusunun et düşüncesinden koparılmaya sürecinin örnekleridir. Fiziksel olarak bir hayvanı kesme süreci, sözlü aşamada, nesneleştirme ve bölümlere ayırma kelimeleri aracılığıyla bir kez daha tekrarlanır. Hayvanlar yalnızca teknoloji yoluyla değil, ayrıca ‘besin üretici ünite’, ‘protein hasatçısı’, ‘dönüştürme makinesi’, ‘ekin’ ve ‘biyomakine’ gibi masum ifadelerle de aşağı varlıklar olarak betimlenir. Et üreten endüstri bir hayvanı ‘yenebilir’ ve ‘yenebilir’ kısımlardan ibaret sanır. Bu parçalar birbirinden ayrılmalıdır ki ikincisi birincisini kirletmesin. Bir

⁷ 2014 Futbol Dünya Kupası yarı final karşılaşmasında Almanya’nın Brezilya’yı 7-1 mağlup ettiği mücadelede, Almanya’nın attığı üçüncü golden sonra ‘Almanya tecavüze başladı’ şeklindeki ifadeler kadının dil aracılığıyla nasıl kayıp bir göndergeye dönüştürüldüğünü göstermektedir. Oysa aynı maçta tribünlerde pankartlarla tecavüze uğrayıp parçalara ayrılan Özgecan da anılmıştır.

hayvan ‘demontaj hattı’ üzerinde ilerler ve her durakta bedeninin bir parçasını yitirir. Bu bölümlere ayırma yalnızca hayvanı parçalamakla kalmaz, bizim hayvanları kavramsallaştırmamızı da değiştirir. Böylece ‘kuzu’ tanımı, küçük dostunuz ile değil; kaburga, fileto, baldır ve but olarak bölünmüş yenilebilir bir beden ile resmedilmiştir. Kesimden sonra birbirinden ayrılan beden parçaları genellikle, bunların bir zamanlar canlı hayvanlar oldukları gerçeğini gizlemek için, yeniden adlandırılır. Ölümünden sonra inekler biftek, külbastı, hamburger; domuzlar pastırma ve sosis olur. Nesnelere birilerinin mülkü olduğuna göre, onların herhangi bir mülkiyeti olamaz; dolayısıyla ‘kuzu budu’ ya da ‘tavuk kanadı’ deriz, ‘bir kuzunun budu’ ya da ‘bir tavuğun kanatları’ demeyiz (Adams 2013: 110-1).

Benzer bir nesneleştirme kadın bedeni üzerinde de yapılmaktadır. Ataerkil bakışın bacak, kalça, göğüs şeklinde parçalarına ayırarak bireyselliğinden ve özneliğinden kopardığı kadın bedeni de tavuk budu gibi bir et nesneye dönüştürülerek tüketim döngüsüne sunulur ve kadınbudu köfte olarak tabaklardaki yerini alır. Kadınbudu köfte gibi adlandırmalar bir yemeği betimlemekten çok daha derin anlamlara sahiptir ve aslında dilin gerçekliği yaratma ve algılamadaki rolünü ortaya koyarlar. Kayıp göndergelerin gizlenmesinde ve türcü-cinsiyetçi söylemlerin normalleşmesinde en büyük pay dile aittir. Hayvanlar, insanlar tarafından henüz yenilmeden çok önce zaten dil aracılığıyla öldürülürler. Böylece akşam yemeğinde et olduğunu söylemek ile bir ceset olduğunu söylemek arasında yapay bir fark inşa edilir. Hiçbir gurme, çok ünlü bir restoranın menüsünde ‘marine edilmiş kuzu cesedi’ ifadesini görmeyi beklemez, ancak gerçekte olan tam olarak budur. Adlandırma şiddeti, tahakkümü ve öldürmeyi doğal bir aktivite olarak gösterme gücüne sahiptir. Tıpkı ‘adam gibi’ ifadesinin *erkeklikten* çok *insanlığı* vurgulamasında ya da insanlık için *insanoğlu* sözcüğünün kullanılmasında olduğu gibi, ‘hayvan’ kelimesi de aslında insanı da içine aldığı halde yalnızca insan dışı hayvanları betimlemek ya da insanları aşağılamak için kullanılmaktadır. Genç ve güzel bir kadından *piliç* şeklinde söz ederken ya da *at gibi bir kadından* bahsederken de dilsel mecazlar yoluyla türcülük ile cinsiyetçilik arasındaki benzerlikler ortaya çıkmaktadır.

Kadın ve hayvan arasındaki benzetmelerin özünde hakaret vardır çünkü bu ifadeler her şekilde kadının akılsız bir köle olduğu anlayışını yansıtır. Hayvanlar akılsızdır ve bundan ötürü de köledirler. O halde bu türcü yaklaşımdan ve hayvanların insanlara hizmet etmek için var oluşu önyargısından hareketle kadınların da erkeklere

hizmet etmek için var olduğu sonucu çıkarılır. Tavuk yumurta için, inek süt için kullanılıyorsa kadın da cinsellik için kullanılabilir. İngilizce’de dişil tilki anlamına gelen *vixen* kelimesinin bir diğer anlamı da kadınlar için kullanılan cadaloz ifadesidir. Erkeğin kendisini tehdit altında hissetmesine veya özsaygısını yitirmesine neden olan davranışlarda bulunan kadın şirret veya cadalozdur (*vixen*) (Dunayer 1999: 25).

Dilin kurgulanma biçimi gerçekliğin nasıl algılandığını gözler önüne sermekte, kültürel ve etik değerler hakkında ipuçları vermektedir. Söz ve eylem bir ve aynı şeydir. Sözlerin masumlaştırılarak eylemlerin suçunu maskeleymesi her türden eşitsizliği desteklemekte ve şiddeti meşrulaştırmaktadır.

Bir kıyım merkezi *endüstriyel çiftlik* olarak adlandırıldığında orada hayvanların özgürce gezip dolaştıkları bir çiftliğin değil, işkence altında geçirilen yaşamların demontaj hattında son bulduğu bir fabrikanın var olduğu hatırlanmalıdır. Etin ve hayvanın gerçekte bir ve aynı varlık olduğu fark edilmedikçe, et yemenin hayvan cinayeti olduğu kavranamayacaktır.⁸ Hayvan yemek kurumsallaşmış bir şiddet biçimidir. Ceset üretimine dayanan tüketim mekanizması, bu sistemin hayvanların sömürülmesi üzerine inşa edildiği gerçeğini maskeleyerek devam etmesini sağlar. Kurumsallaşmış şiddet, ölü hayvan tüketmenin hayvanlarla kurulan bir ilişki olarak algılanmamasına hizmet eder. Oysa insanların çoğunun hayvanlarla kurduğu en büyük ilişki biçimi onları yemektir. Bu nedenle etik sorumlulukların anlaşılabilmesi için öncelikle kurumsallaşmış şiddetin doğru kavranması gerekmektedir (Adams 2018: 155).

⁸ Aslında birçoğumuzun çocukluğunda beslediği bir tavuğun kesilip yemeğe getirilmesiyle ya da Kurban Bayramından birkaç gün önce alınıp bahçede bakılan koyunla kurulan bağın kesimle birlikte koparılmasıyla yaşadığı travmaya dair anıları vardır. Çünkü çocuklar aslında dünyanın nasıl görülmesi gerektiği hakkında çok daha dolaysız bir kavrayışa sahiptirler, çocuk büyürken zamanla kültür, bilim ya da felsefelerle dünyaya bakmayı yeniden öğrenmek zorunda bırakıldığında bu kavrayışı da geride bırakır. Çocuk için gönderge her zaman öznesine aittir, bir yetişkin için kaybedilmesi ve anonimleşmesi gereken bir araçtır sadece. Peter Singer’ın da ifade ettiği gibi hayvanlara karşı yaklaşımımız çok küçük yaşlarda oluşmaya başlar. Çocuklar hayvan yemeye şüpheyle yaklaşırlar ancak aileleri tarafından bu şüpheleri etin gerekli olduğu düşüncesiyle askıya alınır. Ve çocuk et yemeği ile ceset arasındaki ilişkiyi kurabilecek döneme geldiğinde zaten çoktan et yiyor olur. Çocukların hayvanlara karşı doğal sevgileri ilk başta tüm hayvanlara yönelikken sonraları kültürel baskıyla yalnızca evcil hayvanlarla sınırlanır. Böylece eti yenilen hayvanlar ile evde beslenen hayvanlar arasında yapay bir fark yaratılır (2018: 322).

V

Hayvana ilişkin kavrayışın değişmesinin gerekliliği ortada olduğu halde böyle bir yeniliğin gerçekleştirilmesi şüphesiz çok kolay da değildir. Bu noktada David Wood’un hayvanlar konusunda Heidegger’in düşünmenin ‘üstünü açış’ yolunu hatırlatan üç adımlı yönetimini uygulamakta fayda olabilir. Wood, yapısökümcü bir perspektiften üçlü bir stratejiyle hayvanlar hakkındaki hakikatin ortaya çıkarılabileceğine dikkat çeker. Öncelikle Wood’un *semiyotik şüphe* adını verdiği birinci adımda ‘hayvan’ sözcüğünün neleri kapsadığı netleştirilmelidir. Hem bir türü hem de tikel hayvanları içine an bu sözcük farklılıkları bastırmaktadır. Çünkü hayvan sözcüğü eğer bir kelime olarak hayvanı imlemiyorsa (Derrida’nın ‘animot’ kelimesini yaratarak işaret ettiği gibi) ikincil bir konuma itilerek üzerinde şiddet uygulanmasına imkân verecek şekilde zenci, Yahudi, Kızılderili, haşere, terörist, komünist ya da et gibi başkaca yaftalarda olduğu gibi tahammülsüzlük ve şiddet barındıran aşağılama biçimine dönüşmektedir. Hayvan isimlerinin insanları aşağılamak için kullanıldığı pek çok örnek bulunmaktadır: Polisler domuz, Yahudiler haşere, Bin Ladin’in arkadaşları inlerine girilecek köpekler, avukatlar akbaba olarak adlandırıldığında hayvanlar da kötülenmektedir (2015: 124-5).

İkinci olarak *eleştirel hermeneutik* adını verdiği adımda Wood, hayvan sözcüğünün yapısökümünün hem onları bir tür hem de tikel canlılar olarak görmenin aynı zamanda onlarla ilişkimizin ve onlara karşı davranış tarzlarımızın iktidar ve mülkiyet ilişkisi üzerinden şekillendiğini ortaya çıkaracağını ifade eder. Hayvan deyince aklımıza kedi, köpek, kuş gibi sadece belli hayvanlar gelmektedir. Ancak bunların ötesinde hayvanlarla karşılaştığımız farklı durumlara odaklanmanın gerektiğini ifade eden Wood için bu karşılaşmaların sınırları zaten çizilmiştir. Gözlem denilince yalnızca kuş gözleminin, tüketim denilince hayvan yemenin ve kürk giymenin; sahiplik denilince evcil hayvanların; eğlence denilince sirk ve hayvanat bahçelerinin; fotoğrafçılık denilince vahşi yaşam fotoğrafçılığının; çiftlik yetiştiriciliği denilince serbest dolaşan tavuklar ve besi alanındaki sığırların; spor denilince at yarışı veya boğa güreşlerinin anlaşılması bu pratiklerin *yemel meşruiyet* denilen şeyi yarattığını gösterir. Yerel meşruiyet dışsal eleştiriye karşı bir tür savunma mekanizmasıdır. Zira bütün mesele

hayvanların mülk olarak görülmesiyle ilgili olarak şekillenmektedir (2015: 125-7). Eleştirel hermeneutik bu savunma mekanizmalarına yönelik eleştirel bir yorumlama yapma gerekliliğini ortaya koyarak, hayvanlarla ilişkilerimizin sınırlarını genişletmeyi hedefler.

Wood’un yönteminin üçüncü adımı *fenomenolojik dikkat* olarak adlandırdığı stratejik hamleden oluşur. Bu adım dünyaya ve hayvana mülk olarak yaklaşan söz konusu bakıştan öncesine yaklaşmaya ve insan dışı canlılara kendi kavramsal şemamızdan hareketle bakılmasını askıya almaya yönelik bir çabayı içerir. Burada yapılması gereken şey, hayvanların yetileri ve eksiklikleriyle ilgili bütün varsayımların dışlanarak onlarla ilgili bütün ayrıntıların onları romantikleştirmeksizin farkına varılmasıdır (2015: 128).

İçinde bulunduğumuz çağ gerçekten de doğaya ve hayvana ilişkin yaklaşımımızın teknik ve pragmatik ölçütlere göre belirlendiği ve bu belirlemenin kendisinin etik bir mesele olduğu gerçeğine karşı kayıtsız kalmanın meşrulaştığı ve normalleştiği bir dönemdir. Wood’un burada vurgulamak istediği nokta fenomenolojik yaklaşımın bu alışkanlığın ötesine geçmede önemli olduğu ve insan dışı hayvanların kendilerini insani ihtiyaçların birer metası haline gelmeden önce kendi başlarına sahip oldukları özel alanı ortaya koymakla ilgili bir çabaya dikkat çekebilme gücüdür. Hayvan dünyasına bir tür *epokhe* ile yeniden bakmayı denemek onları kendi başına değerli olarak görmek için zorunludur. Yine de akıllı bir hayvan oluşu ile kendisini konumlandıran insan varlığı eğer bu özerk alanı hayvanlara tahsis etme konusunda isteksizse bile, en azından bunu sahip olmakla övündüğü aklını kullanarak, bencilce bile olsa, üzerinde yaşanılabilecek olan tek gezegen olan dünyamızı korumak için yapmalıdır.⁹

⁹ *Hayvan Özgüleşmesi*’nde Peter Singer’in dikkat çektiği gibi hayvancılık aslında gıda miktarını sanıldığı gibi arttırmamakta, aksine azaltmaktadır. Hayvancılığın gıda sektöründen dışlanması, gıda miktarını artırır ve eğer bu gıdanın eşit dağıtılması sağlınırsa dünyada açlık sorunu kalmaz (2018: 45). David Degrazia’nın da ifade ettiği gibi fabrika çiftçiliği aslında çevreyi mahvetmektedir. Harcanılan enerji miktarının çok fazla olması, aşırı toprak ve su tüketimi, hayvanların metan gazı salınımının taşımacılık sektöründen bile fazla olması ve hayvancılığın doğal alanları yok etmesi göz önünde bulundurulduğunda tarım, hayvancılıktan çok daha verimli bir gıda üretme türü olarak karşımıza çıkar. Ayrıca yenilebilir yarım kilo dana eti üretmek için hayvanın on kilo proteinle beslenmesi gereklidir, oysa bu tahılın doğrudan hayvanlara değil de insanlara ayrılması çok daha etkilidir (2002: 116).

Wood önerdiği bu yapışöküm ve fenomenoloji metodu ile varlığın tözsel olarak değil de, ilişkişel olarak görölmesinin ve hayvanı başkası olarak kurban eden bu sömürü düzeninin insanlığımızı geliştirme yolunda ileriye değil, geriye götüren bir adım olduğunun fark edilmesinin imkânına işaret eder. Böylece şiddetin yapışal bir şey olarak yeniden düşünölmesi mümkün hale gelir. Bu noktada imkânsızı başarmak için farklı ve radikal bir düşünme modeline geçmek gerekir. Hayvanları düşünme tarzımızda Kopernik devrimi gibi bir değişikliğe ihtiyaç olduğunu ifade eden Wood, türşel bir solipsizmin en az kişisel bir solipsizm kadar hatalı olabileceğine dikkat çekmektedir (2015: 130-2).

Cinsiyet eşitsizliğiyle mücadelenin hayvan istismarıyla mücadeleyi içermesi gerektiği görölmemtedir. Kadınlara eşitliği sağlamak için her türden hiyerarşinin devrilmesi gerektiği ortadadır. Çünkü zulmün her türü benzer yapışal ifadeleri ve mekanizmaları paylaşır. Bu nedenle feministlerin türşülüşü ciddiye almaları gerekmektedir (Fraser&Taylor 2019: 200). Bu anlamda Kappeler’ın “cinsiyetçilik, zoolojide doğallaştırılmış ve biyolojikleştirilmiştir” ifadesi çok yerindedir (1999: 442).

Eşitlik bir olgu değil, etik bir taleptir. Elbette bir hayvan sahip olduğü yetiler bakımından bir insana eşit değildir ancak etik bir ilke olarak eşitlik, tüm canlıların hakkı olmalıdır. Akıl yürütme yetisinin hayvanlarda bulunmadığı iddiası çok gerilerde kalmış ve bilim hayvan dünyasında da çok komplike zeka davranışlarının bulunduğunu çoktan göstermiştir. Akıl da dahil olmak üzere hiçbir yeti -ki insanlar arasında bile eşit bir dağılım yokken- tüm canlıları kapsayan bir varlık hiyerarşisi oluşturmak için uygun değildir. Eşitlik bir olgu değil, eylemdir ve herhangi bir canlının -kişi özelliği gösterebilir ya da göstermez- bir amacın aracı haline getirildiği her anda eşitsizliğe dönüşür.

Pratik Etik’te Peter Singer eşitliğin temelini *çıkartların eşit gözetilmesi ilkesinde* bulur (2015: 46-51). Bunun anlamı kimin çıkarı olduğundan bağımsız olarak yalnızca çıkartların kendileri arasında bir ilişki kurmanın gerekli olduğüdür. Çünkü acı çeken her varlığın çıkarı vardır. Ve acı çeken bir varlığın çıkartlarını gözetmeyi reddetmenin hiçbir ahlaki gerekçesi bulunamaz. Çıkartların eşit gözetilmesi ilkesi, eğer bir insan ile bir hayvanın yaşamı arasında bir seçim yapılması gerekirse hayvanın seçilmesi gerektiğini

değil, insanın et yeme özgürlüğüyle bir hayvanın yaşama hakkı arasındaki seçimde yaşama çıkarı damak tadına daha ağır bastığı için hayvanın seçilmesi gerektiğini göstermektedir. Çünkü insan et yemeden de hayatta kalabilmektedir. Salt *homo sapiens* türünün üyesi olduğu için insanın çıkarı insan dışı bir başka canlının çıkarından daha değerli değildir. Bir hiyerarşi kurulacaksa bu, canlılar arasında değil, çıkarların kendileri arasında olmalıdır. Hayvanlarla aramızda pek çok farka rağmen çok derin bir ortaklık vardır: *Yaşamak*. Kendi söz hakları olsaydı acı çekmekten keyif almayacak ve ölmek istemeyecek olan bu canlıları kendi iradeleri dışında kullanmanın, öldürmenin ve yemenin hangi çıkarı haklılandığına etik olarak belirlenmesi gerekir.

Kimin ya da hangi canlının çıkarının olduğu sorusundan bağımsız olarak, öznesinden soyutlanmış bir eylem olarak salt çıkarlar arasında bir değerlendirme yapıldığında, insan dışı hayvanlara gereksiz yere acı çektirilemeyeceği gerçeğiyle ortaya çıkmaktadır. Hayvanlarla insanlar arasında ciddi farklılıkların olduğu doğrudur, bu farklar kimi zaman insanların, kimi zaman da hayvanların lehine olabilir. Kuşkusuz değerler yaratan, soyut düşünen, kendisinin zamansal olarak farkında ve öz bilince sahip olan bir varlık olarak insan ile bu yetilere sahip olmayan ya da ondan daha az sahip olan bir varlık arasında ciddi bir fark vardır. Ve bu farka dayanarak ilkinin, ikincisinden daha değerli olduğu sonucunu çıkarmak haklı görünmektedir. Ancak unutmamak gerekir ki, insanlar kendi aralarında da bu yetilerden farklı derecelerde pay alırlar, hatta bunların hiçbirine sahip olmayan ve asla olamayacak olan insanlar da vardır. Yine de buradan etik açıdan bireyler arasında bir hiyerarşi uygulanabileceği anlamı çıkmamaktadır. Bu yetilerden görece daha az pay alan insan dışı bir varlığın daha değersiz olduğu düşüncesinin temelinde, gerçekte bu varlığın bu yetilere kısmen sahip oluşu ya da olmayışı değil, sadece insan olmayışı yer alır. Hayvanları etik alandan dışlamanın hiçbir rasyonel zemini olmadığı gibi, bu sadece insanın tarih boyunca yaptığı cinsiyetçilik ya da ırkçılık benzeri önyargıları da şekillendirmiş olan bir türçülükten başka bir şey değildir.

VI

İnsan-hayvan ya da kadın-erkek düalizmlerinin ötesine geçmek, aslında Derrida, Merleau-Ponty ve Sartre gibi düşünürlerin ortaya koyduğu gibi cinselliğin ontolojik bir özellik olarak insanın dünyaya dair kurucu bir yapısı olduğunun görülebilmesi adına oldukça önemlidir. Cinselliğin kadın ya da erkek kurgularından önceki ilksel ve nötr anlamı içinde henüz insan ve hayvan karşıtlığının yaratılmadığı pre-refleksif alana işaret ederek Varlık’ın kendisiyle temas kurmada hakiki bir gücü olduğunu keşfeden bu filozoflara göre cinsellik insanın *dünya içindeki varlığını* kavramasının yollarından biridir. Vücudun cinsel boyutunun incelenmesinin Merleau-Ponty açısından önemi, insan varlığı için şeylerin nasıl varlığa geldikleri sorusuyla ilişkisinde ortaya çıkar. Bu nedenle cinselliğin doğası sadece açlık gibi doyurulması gereken bir içgüdü olmaktan ibaret değildir. Merleau-Ponty’ye göre herhangi bir varlığın, arzu ve sevgi aracılığıyla insan için nasıl var olmaya başladığı sorusu, şeylerin genel olarak nasıl var oldukları sorusunun bir biçimidir (Merleau-Ponty 2012: 191). Vücudun kendisini cinsel bir şekilde var etmesi, bir algı nesnesinin karşısında gerçekleşir. Erotik algı, genel olarak algının kavranmasında yol göstericidir ve bir ‘cogitatum’u hedefleyen bir ‘cogitatio’dan farklı olarak bir vücudun, başka bir vücudu hedeflemesiyle bilinçte değil, fakat *dünya içinde* gerçekleşir. Bir görüntünün (*spectacle*) insan için cinsel bir anlama sahip olması demek, onun cinsel organlarla veya haz ile ilişkilendirmesi demek değil, insan için var edilmesi anlamına gelmektedir (Merleau-Ponty 2012: 194).

Merleau-Ponty’nin görünür dünyanın temelinde görünmez pre-refleksif bir anlam dünyası bulunduğu dair yorumu hayvanla insan arasındaki ilişkinin söylem ve iktidar tarafından belirlenmeden önceki bu nötr anlamına gönderimde bulunur. Her görünürde sonsuzca zengin olan görünmez bir anlam katmanı vardır. Bu nedenle görmek ya da algılamak her zaman gördüğünden fazlasını görmek ya da algılamaktır. Çünkü görünende her zaman onu görünür kılan, ancak kendisi görünmeyen anlamlar yer alır. Her görünür anlam, görünmeyen başka anlamlarla iç içedir. Algıyı mümkün kılan, algının tam merkezindeki bu algılanmayandır. Görünür ancak bu görünmez aracılığıyla

görünebilir. Gördüğümüz şey, sadece aktüel olarak görünenden ibaret değildir, algı dünyaya doğru bir aşkınlık olduğu için görünen, görünmezi de içinde barındırır. Hatta görünürün, görülebilmesini sağlayan şey, tam da görünmezin kendisidir. Görmek, görünenle birlikte gördüğünün ötesini ve ondaki örtük varlığı görmektir. Görmemizi sağlayan örtük anlamlar, ortak ve anonim dokular bize duyulur dünyayı açan görünmez katmanlardır. Merleau-Ponty tam da bu görünmez alanda insanın hayvanla olan yakınlığını keşfetmiştir. Henüz insan ve hayvan ayırımının olmadığı bu pre-refleksif alan, algının görünmez, kimliksiz ve anonim¹⁰ yapısını hayvanla insanın iç içeliğinden ve birbirlerinin sınırlarını ihlal ederek birbirlerine dönüşebilmelerinden hareketle kurmaktadır. Tüm kültürel, bilimsel ya da felsefi üretimlerin temelinde yer alan bu ilksel algıda şeylerin kendiliğinden organizasyonuna, Merleau-Ponty'nin deyişiyle Vahşi ya da Kaba Varlık'a (*l'être sauvage*) temas ederek, kavramsal düşüncenin sonucu olmayan, görünürün görünür kılınmasına şahitlik ederiz. Tüm kültürün, yargıların ve bireysel varlığımızın anonimliğinin üzerine inşa edildiği bu sessiz ve örtük deneyimde Varlık'la temas ederiz.¹¹ Bu pre-refleksif doğal dünya, hayvanın insanın alternatifi olarak onunla eş zamanlı yer aldığı ve algının kişi öncesi anonimliğinin kuruluşu yerdir, dünyaya bu kişi öncesi katılım tam da insanlığın hayvansallıkla kesişmesinden kaynaklanır. İnsanın, insanlığı bu ilksel hayvansallıkta saklıdır.

Sartre da cinselliğin, kaynağını cinsiyetten almadığını, tam tersine cinsiyetin kaynağının cinsellik olduğunu iddia ederek, insanın, bir cinsiyeti olduğu için cinsel bir

¹⁰ Merleau-Ponty algının her zaman anonim bir varoluşa da işaret etmesi bakımından bireyi önceleyen bir kişi-öncesi alana gönderimde bulunduğunu ifade eder. Kişisel varoluşumuzun etrafında kendi mantığına sahip kişisiz bir dış varoluş vardır. İnsan dünyasının etrafında her birimizin kurduğu *anonim* bir dünya bireysel yaşamımızın altında genel bir varoluş olarak doğuştan gelen bir yapıdır (Merleau-Ponty 2012: 111).

¹¹ Bu alan, tüm kültürel koşullamalardan önce, algısal yaşamın kendi vücudumuzun hareketlerine bağlı olarak gerçekleştiği için hem bireyselliğine hem de sanki bizi önceleyen ve her zaman biz angaje olmadan önce dünyayı zaten hazır bulduğumuzu hissettiğimiz için de anonimliğine işaret eder. Algı, dünyayla kurulan anonim bir ilişkidir. Dünya içinde olmak, bu anonim varoluş içinde olmaktır. Bu nedenle artık Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'de algılayan vücuda yaptığı vurgunun yerine, *Görünür ile Görünmez*'de vücutta algılanan dünyanın bu anonim yapısını geçirir. Algı kişi-öncesi ve anonimdir. “Her algı bir genellik atmosferi içinde gerçekleşir ve kendini bize anonim olarak verir” (Merleau-Ponty 2012: 249). “Algılayan ben değilim, bende algılanmaktadır (*on perçoit en moi*). Bu bağlamda her duyum bir kişisizleştirme tohumu taşır. Kişisel varoluşum, kişisel olmayan bir varoluşla kuşatılmıştır. Her birimiz mutlak biçimde bireysel olma anlamında ve mutlak biçimde genel olma anlamında ‘anonim’izdir. Dünya içinde olmamız bu ikili anonimliğin taşıyıcısıdır” (Merleau-Ponty 2012: 512).

varlık olduğu kabulüne karşı çıkmıştır. İnsan kökensel olarak cinsel bir varlık olduğu için bir cinsiyete sahiptir. Öyle ki çocuk cinselliğinin, cinsel organları gelişmesinden önce gelişmeye başladığı görülür. Hadım edilmiş erkekler bu durumlarına rağmen cinsel arzu duyarlar. Cinsel organlara sahip olmak, cinselliğin sadece bir boyutudur. Burada vücudun rolü büyük olmakla birlikte, cinselliği anlamak için *dünya-içindeki-varlık* ve *başkası-için-varlığa* başvurmak gerekir. Neticede arzulanan bir böcek değil, dünyada bir durum içindeki insandır. Arzulanan insan başkasıdır ve arzulayan da onun için başkasıdır. Dolayısıyla Sartre için cinsellik, fizyolojik doğamızın olumsal bir özelliği değil, *başkası-için-kendi-için* varlığın zorunlu bir yapısıdır (Sartre 2013: 424). Sartre başkasının özgür öznelliğini, onun benim için bir nesne oluşunda kavrama girişiminin *cinsel arzu* olduğunu ifade eder. Bu bağlamda cinsellik, salt psiko-fizik bir tepki değildir. Psikoloji, arzuyu cinsel organlarla ilişkili olarak ortaya koyar ve arzuyu anlamanın bu organları incelemekle olacağını düşünür. Oysa Sartre için cinsel arzu, insana dışarıdan eklenmemiştir ve cinsel arzu ile onun tersi olan cinsel korku başkası-için varlığın en temel yapılarıdır.¹²

¹² Başkasını arzularak veya onun arzulanabilir olmadığını kavrayarak, ya da başkasının kendi vücudumuza ilişkin arzusunu algılayarak onun cinsel varlığını keşfederiz. Arzu, onun ve kendi cinsel varlığımızın ve cinsiyet olarak kendi vücudumuz ile cinsiyet olarak onun vücudunu keşfetmemizi sağlar. Arzu Sartre için sadece şehvet veya acıyı dindirme arzusu şeklinde yorumlanamaz. Sartre, öncelikle arzunun neye yönelik olduğu sorusunu cevaplar. Ona göre arzunun nesnesi aşkıdır ve salt bir fizik nesneden, başka bir deyişle, fiziksel bedenden fazlasıdır. Arzu, arzulanan nesneye sadece fiziksel açıdan sahip olmak demek değildir. Arzu, *yapmak* arzusu da değildir. Yapmak, arzudan sonra belirli pratiklerin öğrenilmesiyle gerçekleşen bir eylemdir (Sartre 2013: 425). Arzu bir vücudun arzusudur, ancak vücut, salt bir fizik nesne değildir, ya da arzulanana sadece vücudun açıkta kalan bir uzvu değildir. Vücut, açıkta kalan bir uzuvdan dolayı arzulanana da, burada bir bütünlük içinde tüm bir vücut zemini üzerinde arzu gerçekleşir. Vücut, bir bütün olarak bir durum içinde (*en situation*) orada mevcuttur. Vücut, salt maddi bir nesne gibi arzulanmaz, çünkü maddi bir nesne asla bir durum içinde var olamaz. Burada arzulanana vücut halindeki organik bütünde, yaşam ve bilinç açığa çıkmaktadır. Bu nedenle bilinç her zaman arzulanana vücudun ufkunda yer alır, onun anlamını ve birliğini oluşturur. Arzunun nesnesi Sartre’a göre bir durum içinde organik bir bütün olarak yaşayan vücut ve onun ufkunda duran bilinçtir (Sartre 2013: 426). Bilinç, arzuda olgusallığını başka bir şekilde var etmeyi seçer. Ondandır kaçmak yerine, bir başka olumsuzluk olan vücudu arzu edilir olarak kavradığında, kendi olumsuzluğunu destekler. Bu nedenle arzu sadece başkasının vücudunu değil, bireyin kendi vücudunu da açığa çıkarır. Kişi kendi vücudunu (derisini, kaslarını, nefesini) hisseder ama onları, açlıkta olduğu gibi ötesine geçmek için değil, dünya içinde olmasını sağlayacak şekilde kavrar ve dünya içinde olmanın tehlikeli olduğunu hisseder. Burada arzulanana varlık, kendini vücut haline getiren bilinçtir (Sartre 2013: 429).

Sonuç

Görülen odur ki cinsellik toplumsal önyargılarla şekillenmeden, dilsel pratiklerle ve iktidar ilişkilerinin hiyerarşik yapısıyla belirlenmeden önceki anlamı içinde insanın varoluşunun ve dünyayı var etme tarzının vazgeçilmez bir koşuludur. Ancak bu koşulun varlığının üzeri ona yüklenen sonsuz bir anlam katmanıyla örtülmüştür. Cinselliğin yapısökümünün ve insan-hayvan veya kadın-erkek kurgularıyla ona yüklenen bu anlamların fenomenolojik olarak paranteze almanın gerekliliği insanlığın ve dünyanın içinde bulunduğu krizlerin çözülebilmesinde çok büyük bir öneme sahiptir.

Özgürlük yalnızca bazı sınıflara ait olan ya da bazı varlıklar tarafından talep edilen bir durum değildir. Eğer birileri değilse gerçekte hiç kimse özgür değildir. Bu nedenle hayvan özgürleşmesiyle kadın özgürleşmesi birbirlerini varsayar ve birbirlerinden beslenirler. Bunun görülebilmesi için hayvanların haklarının olup olmadığı tartışması yerine, çıkarlarının olup olmadığı sorusu sorulmalıdır. Çıkarları olan her canlı, çıkarlarının eşit gözetilmesi hakkına sahiptir. Başkasının çıkarlarına karşı kayıtsızlığın da şiddetin bir biçimi olarak görülmesi, şiddet ve hakikat arasındaki karşıtlığın kavranması açısından önemlidir. Hakikat kadındır, hakikat hayvandır, hakikat şiddetin ve iktidarın dışındadır.

Bilginin güç olduğu çıkarımıyla insanlığın doğayı tahakküm altına alma süreci ironik bir biçimde bir tüketim nesnesi haline getirerek insanlığın kendi kendisini tahakküm altına almasıyla sonuçlanmıştır. Özgürlük uğruna yapılan her şey, tam da özgürlüğün yok edilişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğanın, hayvanın veya kadının araçsallaştırılması emeğe, yaşama, tüm insanlığa ve en nihayetinde kendimize yabancılaşmamızdan başka bir şey değildir. Görünen odur ki bakış açımızı, algımızı, dilimizi ve düşünme biçimimizi değiştirmekten başka bir alternatif yoktur. Cinsiyet eşitsizliğini ortadan kaldırabilmek hayvan dünyasından anladıklarımızın ve alışkanlıklarımızın değiştirilmesiyle doğrudan ilişkilidir. O halde feministlerin ifade ettiği gibi “her şey politik, her şey cinseldir.”

KAYNAKÇA

ADAMS, Carol, J. (1999). “Woman-Battering and Harm to Animals”, *Animals and Women, Feminist Theoretical Explorations*, eds., Carol J. Adams & Josephine Donovan, pp. 77-116, Durham and London: Duke University Press.

ADAMS, Carol, J. (2013). *Etin Cinsel Politikası*, çev. Güray Tezcan & Mehmet Emin Boyacıoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

ADAMS, Carol, J. (2018). *Neither Man Nor Beast, Feminism and the Defense of Animals, USA*: Bloomsbury Publishing Inc.

BEAUVOIR, Simone de (1993). *Kadın, “İkinci Cins”, Bağımsızlığa Doğru*, çev. Bertan Onaran, İstanbul: Payel Yayınevi.

BUTLER, Judith (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge, Chapman & Hall Inc.

BUTLER, Judith (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, London and New York: Routledge.

BUTLER, Judith (1998). “Toplumsal Cinsiyet Yanıyor: Sahiplenme ve Yıkma Sorunları”, *Defter*, çev. Mehmet Moralı, haz. Zeynep Direk & Semih Sökmen, (34): 123-141.

BUTLER, Judith (2005). *İktidarın Psikik Yaşamı: Tabiyet üzerine Teoriler*, çev. F. Tütüncü, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

BUTLER, Judith (2009). “Toplumsal Cinsiyet Düzenlemeleri”, *Cogito, Feminizm*, çev. Begüm Kovulmaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, (58): 73-93.

DEGRAZIA, David (2002). *Hayvan Hakları*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

DERRIDA, Jacques (2006). *L’animal que Donc Je Suis*, ed. Marie-Louise Mallet, Paris: Éditions Galilée.

DİREK, Zeynep (2015), “Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedeni Maddeleşmesi”, *Cinsiyetli Olmak, Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar*, derl. Zeynep Direk, ss. 67-85, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

DUNAYER, Joan (1999). “Sexist Words, Speciesist Roots”, *Animals and Women, Feminist Theoretical Explorations*, eds. Carol J. Adams & Josephine Donovan, pp. 21-48, Durham and London: Duke University Press.

FRASER, Heather & TAYLOR, Nik (2019). “Women, Anxiety and Companion Animals: Toward A Feminist Animal Studies of Interspecies Care And Solidarity”, *Animaladies, Gender, Animals, and Madness*, eds. Lori Gruen & Fiona Probyn, pp. 190-210, USA: Bloomsbury Publishing Inc.

KAPPELER, Susanne (1999). “Speciesism, Racism, Nationalism or the Power of Scientific Subjectivity”, *Animals and Women, Feminist Theoretical Explorations*,

eds. Carol J. Adams & Josephine Donovan, pp. 413-453, Durham and London: Duke University Press.

MERLEAU-PONTY, Maurice (2012). *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Éditions Gallimard.

NERSE, Çetin (2016). *Hayvan Hakları*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich (2002), *Beyond Good and Evil, Prelude to a Philosophy of the Future*, eds. Rolf-Peter Hortsman & Judith Norman, trans. Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press.

REGAN, Tom (2007). *Kafesler Boşalsın, Hayvan Haklarıyla Yüzleşmek*, çev. Serpil Çağlayan, İstanbul: İletişim Yayınları.

SARTRE, Jean-Paul (2013). *L'Être et le Néant, Essai d'ontologie Phénoménologique*, Paris: Éditions Gallimard.

SCHOLTMEIJER, Marian (1999). “The Power of Otherness: Animals in Women’s Fiction”, *Animals and Women, Feminist Theoretical Explorations*, eds. Carol J. Adams & Josephine Donovan, pp. 303-342, Durham and London: Duke University Press.

SINGER, Peter (2012). *Pratik Etik*, çev. Nedim Çatlı, İstanbul: İthaki Yayınları.

SINGER, Peter (2018). *Hayvan Özgüleşmesi*, çev. Hayrullah Doğan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

WOOD, David (2015), “Hayvanlar Hakkındaki Hakikat”, *Cogito, Felsefede Hayvan Sorusu*, çev. Emre Koyuncu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, (80): 118-134.

Makale Geliş | Received: 19.06.2020
Makale Kabul | Accepted: 22.08.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2020
DOI: 10.20981/kaygi.793337

Mücahit ÖZDOĞAN

Doktora Öğrencisi | PhD Candidate
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Eskişehir, TR
Eskişehir Osmangazi University, Inst. of Social Sciences, Department of Phil. and Theology, Eskişehir, TR
ORCID: 0000-0002-7127-3554
mucahitozd@hotmail.com

Hayatın Anlamı ve Din İlişkisine Dair Kanıksanmış Bazı Görüşlerin Eleştirisi

Öz

Bu çalışmada hayatın anlamı ve din ilişkisine dair literatürde sıkça karşılaşılan görüşler eleştirilerek insanın anlama dair bakış açısı daha kapsamlı ve gerçeğe yakın şekilde anlatılmaya çalışılmaktadır. Bu amaçla ilk önce anlam ve hayatın anlamının ne olduğuna dair bir giriş yapılarak daha sonra dinlerin bakış açısı anlatılmıştır. İlerleyen bölümlerde anlam söz konusu olduğunda bugüne kadar üzerinde pek durulmayan hususlar açıklanmaya çalışılmıştır. Makalede ulaşılan sonuca göre özellikle teist dinlerin anlama dair fikirleri genel itibarıyla hazırcıdır, kalıpsaldır ve yeterince rasyonel değildir. Din odaklı görüşlerin "Tanrı olmazsa anlam olmaz" tarzı yaklaşımları nesnel anlam-öznel anlam ayrımı ve kusursuz Tanrı anlayışının kendi dinlerinin Tanrı'sı olup olmadığı gibi hususlardan dolayı yeterince makul değildir.

Anahtar Kelimeler: Hayatın Anlamı, Dinler ve Hayatın Anlamı, İbrahimi Dinlerin Eleştirisi, Tanrı'nın Matrix'i, Hayatın Nesnel Anlamı.

Critique of Inured Some Wiew about Relation of Meaning of Life and Religion

Abstract

In this study, the views about the meaning of life and religion are criticized and the views of people are explained in a more comprehensive and realistic way. For this purpose, an introduction has been made about what is the goal of life first, and then the perspective of religions is explained. In the following sections, it is tried to explain the issues that have not been dealt with so far in terms of meaning. According to the results reached in the article; in particular, the ideas of the theological religions are generally literary, stereotypical, and not sufficiently rational. Religion-oriented views, "God can not be meaningless" approaches such as the distinction between objective and subjective meaning and whether the perfect understanding of God is the God of their own religions is not reasonable enough.

Keywords: Meaning of Life, Religions and Meaning of Life, Criticism of Abrahamic Religions, God's Matrix, Objective Meaning of Life.

Giriş

Özellikle çoğunluğu İbrahimi dinlere mensup olan ülkelerde, gerçeklikle uyuşmadığı hâlde yanlışlanamaz bir gerçek olarak sunulan bazı fikirlerin olduğunu gözlemliyoruz. Bu makalenin amacı, bu fikirleri ele almak ve gerçeklikle uyuşup uyuşmadığını ortaya koymaktır. Yıllardır doğru olarak işlenen fakat bizim yanlış olduğunu düşündüğümüz bazı fikirler, âdeta insanlığın en doğal hâliymişçesine insanlara sunulmakta ve sorgulanmasına gerek olmayan bir düşünce hâline getirilmektedir. Bu düşüncelerden biri, hayatın anlamı ve din ilişkisine dair yapılan tespitler topluluğudur. Bu çalışmayla birlikte, hayatın anlamını, sadece belirli bir dine indirgediği hâlde, yanıltıcı şekilde bütün ruhi ve kutsal seçenekleri tekeline almaya çalıştığını düşündüğümüz bu tespitler topluluğunun görüşlerinin incelenmesiyle birlikte sadece dinin hayatın anlamıyla ilgili rolü tartışılmayacak, aynı zamanda hayatın anlamı kavramının tam olarak neyi ifade ettiği de irdelenecektir.

Çalışmada din olarak Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi İbrahimi dinler kastedilmiştir. İbrahimi dinlerin iddiaları ‘hayatın nesnel anlamı’ kıstasını karşılamaktadır fakat bu durum onların iddialarının gerçek olduğu ve hayata nesnel anlamı başka bir şeyin veremeyeceği anlamına gelmemektedir. Başka herhangi bir din veya fikir de hayatın nesnel anlamını sunma iddiasında olabilir. Fakat İbrahimi dinlerin dünyadaki yaygınlığı, hayatın anlamını dinlerin tekelinde gibi gösteren anlayışların zihinlerde yerleşmesine neden olmaktadır.

Çalışmamızda hayatın anlamı-din ilişkisini sağlıklı değerlendirmek için hayatın anlamının öznel ve nesnel iki farklı ciheti olabileceğini söyleyen hibrit anlayış benimsenecektir. Böylelikle dinin mutlak nesnellik olarak sunulmasının dine inanmayan biri için öznel olması gibi çelişkili duran bir takım sonuçların daha gerçeğe yakın işlenmesi hedeflenmiştir. Böyle bir tercihte bulunmamızın diğer sebebi hayatın herkes için geçerli olan nesnel anlamının şu an için bilinmediğini düşünmemizdir.

1. Anlam ve Hayatın Anlamı

Hayatın anlamının tanımını yapmadan önce anlamın tanımını yapmak gerekmektedir. Anlam kavramı genel olarak şöyle tanımlanabilir: “Bir kelimenin, sembolün, işaretin, anlatımın, teorinin taşıdığı bilişsel veya duygusal içerik.” (Akıncı 2005: 7)

Anlamı, hayata dair düşündüğümüzde, insanın içinde yaşadığı hayata atfettiği değerlerin ve yönlerin ön plana çıktığını görüyoruz. Anlam kavramının zihne yansımaları varoluşsal bağlamda ele alındığında; hayatın anlamının, insanın gözlemlediği, deneyimlediği, tahayyül ettiği olay ve durumlar karşısında hayata içkin değerler sistemiyle karşılaştığını düşündüğü noktada tezahür ettiğini söyleyebiliriz. Başka bir açıdan hayatın anlamını, insanlar için hayatın bütününe, varlığına ve “Neden?” sorusuna giydirdiği bir farkındalık elbisesi olarak tanımlayabiliriz.

Hayatın anlamı, fiziki varlığı da kapsayan her şeyin altında yatan gerçeklik olarak düşünüldüğünde, şeylerde ve insanda aslolan şeyin anlam olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Görüşümüzü daha anlaşılır kılmak için şu soruları düşünelim: Sizin bu yazıyı okumanızın anlamı ne? İşe gitmemizin anlamı ne? Uyanmamızın anlamı ne? Nefes almamızın anlamı ne? Evrenin anlamı ne? Her şeyin anlamı ne? Bu sorulardan görüldüğü üzere anlam fizikten farklı ve aşkın olarak değerlendirildiğinde ‘her şeyin altında yatan sebep veya mana’ anlamına gelmektedir. Fakat buradaki sebeplilik, nedensel zincirin bir halkası olmaktan ziyade bir şeyin neden varolduğunun ve neden o şekilde olduğunun nihai açıklaması anlamında kullanılmaktadır. Latif Tokat, Tolstoy gibi düşünürlerden yola çıkarak hayatın anlamı sorunuyla kastedilenin aslında insanın kendi içinde değil, dışındaki bir şeyle veya bir değerle ilgili olduğunu belirtmektedir (2014: 16).

Hayatta var olan anlamı bulma amacı sadece tek tek bireyler için değil, aynı veya benzer anlamı bulduğunu iddia eden birden çok insan için veya bir arada yaşama ihtiyacının farkında olduklarından dolayı birlik olmak isteyen toplumlar için de geçerli olabilir. Çünkü anlam arayışı tanımına dâhil edilen bireyi motive edici unsurlar, hem

bireyin kendisine hem de diğer insanlara yansıyan etkileri itibariyle toplumun ihtiyaçlarıyla çoğunlukla uyum göstermektedir. Aynı şekilde anlam aradığını söyleyen bir insanın giderek yalnızlaşması, diğer insanlarla iletişimini azaltması, “hayatın anlamı” kavramının taşıdığı anlamlar çerçevesinde tutarsızlık oluşturmaz. Hayatın anlamı, her iki ayrıma da izin verecek esnekliktedir.

Literatürde hayatın anlamına dair yapılan tanımlara bakıldığında genellikle hayatın amacına ve nihai noktasına vurgu yapıldığı görülmektedir (Akıncı 2005: 10). Örneğin Thomas Nagel’e göre hayatın anlamıyla ilgili endişelere cevap bulabilmek için, insanın hayatta herhangi bir amaç edinmesi ve bu amacını değerli görmesi gerekir (Evers 2017: 37). Bu tarz düşünceler öznel-nesnel ayırım çerçevesinde şöyle yorumlanabilir: Öznelciliğe yakın olan birinci bakış açısına göre hayatın anlamı demek, insanın kendisine yaşam amacı/işi/hedefi bulması demektir. Böylelikle anlam, insanın ölüme kadar ki macerasında kendine biçeceği rolü bulmasıyla eş değer hâle getirilmektedir. Nesnellığe daha yakın olan ikinci bakış açısına göre ise hayatın amacı veya nihai noktası olması demek, genel olarak varlığın ve bütün yaşamın amacı veya nihai noktası olması demektir (Aralık 2014).

Amaç ve anlam arasında çok sıkı bir ilişki olsa da iki kavramı eş anlamlılık seviyesine getiren yaklaşımların, anlamın belirsizliği nedeniyle sıkıntıları olduğunu düşünüyoruz. İlk başta iki kavram da çağrışım olarak birbiriyle neredeyse eşit gibi duruyor ama hayattaki nedenselliklerden yola çıkarak amacı, anlam için vazgeçilmez kılmak için daha sağlam temellendirmenin yapılması gerektiğini düşünüyoruz.

Victor Frankl'a göre hayata anlam veren etmenlerden biri insanın biricikliği durumudur. Ona göre bir insanın yerine başkasının konması imkânsızdır (1995: 76-77). İnsanlardaki benliğin gerçekte yanılısama olduğunu söyleyen mistik yorumları şimdilik göz ardı edersek, her insan -fiziki benzerlikler ne kadar benzer olursa olsun- mutlak şekilde diğer insanlardan farklı bir kendiliğe sahiptir. Frankl’ın vurgulamak istediği husus kanaatimizce budur: Bir insanı diğer herkesten ayıran benlik, insan hayatının anlamını oluşturur. Frankl’ın yorumunun öznel kapsamda değerlendirilmesi gerektiği hemen fark edilebilir çünkü benliği bir yanılısama olarak gören fikirsel akımlar

açısından böylesi bir anlamın hiçbir anlamı yoktur. Tam tersi, onlar için asıl anlam benlikten sıyrılmak ve benliğin gerçekte bir yanılısama olduğunu fark ederek mutlak varlıkla bütünleşmektir.

Kıymaz’ın aktardığına göre hayatın anlamı en genel perspektifte öznelci natüralizm (sübjektivisit), nesnelci natüralizm (objektivist) ve süpernatüralizm olmak üzere üçe ayrılır. Öznelciliği savunanlara göre hayatın anlamı, bireylerin hayata dair tutumları demektir. Nesnelcilere göre, hayatın anlamının zihinden bağımsız bileşenleri içermesi gerekir. Süpernatüralistlere göre hayatın anlamının kaynağı Tanrı veya ölümsüz ruhtur (2019: 147-148).

Bu çalışmada sık sık dillendirilecek öznel anlam ve nesnel anlam Kıymaz’ın aktardığı ayrımdan farklıdır. Çünkü söz konusu ayrımda hayatın anlamının tek bir yönü olduğu ön kabülünden hareket edilmektedir. Bu düşüncüyü şöyle ifade edebiliriz: Hayatın bir anlamı vardır o da, öznelciliğe/nesnelciliğe/süpernatüralizme uyan anlamdır. Bu çalışmada ise hayatın anlamının tek yönlü olup olmadığının bilinmediğini düşündüğümüzden dolayı sağlıklı değerlendirmeler yapmak için hayatın öznel anlam ve nesnel anlam gibi iki farklı cihetinin olabileceği varsayımından yola çıkılmıştır. Kullandığımız bu yaklaşıma “hibrit görüş” (Weijers 2014: 2) ismi verilebilir. Çalışmada benimsediğimiz bakış açısına göre varlığın neden var olduğunu bilmediğimizden dolayı herkes için geçerli olabilecek bir anlamın var olup olmadığı şu an için bilinmemektedir fakat bu düşünce, bulunma ihtimali olan hayatın anlamının öznelci, nesnelci veya süpernatüralist ayrıma kesinlikle uymayacağı gibi bir sonucu ifade etmemektedir. Hayatın nesnel anlamının veya öznel anlamının olup olmadığına dair belirsizlik; öznelci, nesnelci, süpernatüralistik, hibrit veya hayatın anlamına dair diğer ayrımlardan hangisinin doğru veya yanlış olduğu sorusunu da şu an için belirsiz bırakmaktadır.

Dinler, genel olarak süpernatüralistik kapsama giriyor gibi dursa da, dinlerin gerçekliği, hayatın anlamı ve din ilişkisi söz konusu olduğunda öznel anlam-nesnel anlam ayrımı yapmayı zorunlu kılıyor. Bu durumun sebeplerini ilerleyen sayfalarda irdedeceğimiz için şimdi, bu çalışmada kullanılan öznel anlam ve nesnel anlamın tanımına geçmek istiyoruz.

Öznel anlam, insanın yaptığı gözlemler neticesinde hayata ve evrene dair görüşlerini kendi hayatında –somut ve soyut olarak- sindirmesi olarak tanımlanabilir. Bu çerçevede insan, bir nevi kendi anlamını kendisi oluşturur. Evrende ve varlıkta nesnel anlam olsun veya olmasın, öznel anlam nesnellikten bağımsızdır (Wolf 2012: 194). Öznel anlam, nesnel anlamdan farklı olarak zamana ve ortama göre değişkenlik gösterebilir (Aydın, Kaya, Peker 2015: 41). Kısaca öznel anlam, hayatın anlamı denilen şeyin bireylere göre değiştiği düşüncesidir. Nesnel anlam ise varlık temelinde yükselen ve herkes için geçerli olabilen bir anlamdır. Bireylerin kendilerine seçtikleri veya oluşturdukları öznel anlam ne olursa olsun nesnel anlam değişmez. Bütün gerçekliği kapsayan mutlak varlığın ne olduğuna dair tartışmalar hâlâ devam ettiği için özellikle metafizik hakikatler konusuna bu çalışmada girmemeye çalışacağız. Bunun yerine nesnel anlamın imkânı ve olası nitelikleri çerçevesinde İbrahimi dinlerin görüşlerini ele alacağız.

Anlam sadece öznel ve nesnel gibi kapsam itibariyle değil insan hayatının farklı kısımları itibariyle de ayrılabilir. Örneğin kariyer, aile, arkadaşlar vd. (Aydoğan 2010: 54). Fakat hayatın anlamı dendiğinde genelde hayatın içindeki bütün bölünmeleri ve farklılıkları aynı anda kapsayacak bütüncül bir tanım kastedilir.

İnsanlar kendileri için ortak anlamı paylaşabildiği gibi birbirinden farklı anlamlara da bağlanabilir. Bu açıdan öznel anlamın insan zihninin özgürlüğüyle paralel olduğu söylenebilir. Çalışmamız açısından öznel anlamı değerlendirebilmemiz için insanın -düşünceleri itibariyle örüntülerden ve paradigmalardan kaçamasa da- az veya çok (farklı düşünceler mevcut) bir özgürlüğe sahip olduğunu varsaymamız gerekmektedir.

Anlamdan kastedilen düşünceler genellikle bu kısmî özgürlük alanıyla ilgilidir çünkü anlam, genellikle insan zihninin maddeye bağımlı olmadan kendini içinde bulduğu tasavvurlarla ve hayallerle ilgilidir. Hayatın anlamı kavramında, görünüşleri ve maddeyi bütün olarak görme meyli vardır.

Öznel anlamın sadece zihinle mi yoksa sadece varoluşla mı ilgili olduğuna dair çeşitli yorumlar mevcuttur. Bizce öznel anlam sadece zihinle veya her ikisiyle aynı anda

İlgili olabilir çünkü bir insan nesnel anlamı ve hayatın tamamını umursamadan kendisine anlam kurmaya çalışabilir fakat böyle yaptığı anda bile aslında kendi zihninin oyun kurucu özelliğiyle karşılaşır. Bu yüzden öznel anlamı zihinden ayırmanın pek mümkün olmadığını düşünüyoruz. Öyle ki, hayattaki anlamı, başkasının ona dikte ettiği rollere uygun şekilde yaşamak olarak ayarlayan bir insan bile kendi zihniyle bu anlamı sürdürür çünkü o rolü ancak zihnen kabul edebilir.

Hayatın anlamının, hayatın değişen yönlerine bütün değişimleri kapsayan sabit bir açıklama getiren boyutu da vardır. Bu boyut çerçevesinde insan, hayattaki farklılıklara tek bir açıklama getirebilir (Ayten 2012: 53). Değişim odaklı bu okumanın aksine değişimi hayatın bizatihi anlamı olarak gören yorumlar da yapılabilir. Tabii böyle bir yorum da yine sabit bir yorum olur çünkü bütün hayatı ve değişimi, değişimin kaçınılmazlığıyla açıklamak değişim gibi bir sabitin var olduğunu söylemek demektir. Burada asıl dikkat edilmesi gereken husus, hayatın anlamını bulma serüveninin, insanı bütüncül bir çabaya yöneltmesidir. Değişimin nihai hedefinin belirlenip belirlenmemesi ayrımı, insanların değişim, hayat ve evren arasındaki ilişkiyi nasıl okuduklarını gösterecek veriler sunabilir.

1.1. Hayatın Nesnel Anlamının Ne Olduğu Problemi Varlık Probleminden Ayrılabilir Mi?

Hayatın anlamı konusu üzerine çalışılırken sıkça “Hayatın anlamı iyi yaşamaktır.”, “Hayatın anlamı erdemli insan olmaktır.” vb. sözlerle karşılaşılmaktadır. Nesnel bir kapsayıcılığa sahip hayatın anlamını arıyorsak bu tarz tespitlerin yeterince güçlü olmadığını düşünüyoruz. Çünkü kanaatimizce “Hayatın nesnel anlamı nedir?” sorusu, “Varlık nedir?” veya “Neden hiçbir şey yerine bir şeyler var?” sorusundan ayrılamaz. Bu iki farklı problemi hayatın anlamı nezdinde ayıramamak, sonsuza kadar sürecek bir belirsizliğe mahkûm olmak şeklinde anlaşılmalıdır. Eğer bir insan hayatın anlamının bütün insanlar için belirli olduğunu düşünüyorsa, bu düşüncesini varlık temeline oturtmalıdır. Dolayısıyla eğer varlık anlamsızsa iyi yaşamak, erdemli insan olmak gibi kazanımlar da nesnel açıdan anlamsızdır. Varlık temeli olmadan, ömrü

boyunca topluluk şeklinde yaşamının faydalarından yararlanmak, kendini iyi hissetmek veya iyiliğin kendisi için erdemlilik ve iyi insan olmak gibi ahlaki amaçlar güden insanın kendince bulduğu anlamlar –şimdilik- öznel anlamlardır.

Hayatın nesnel anlamını, varlık probleminden ayırmamız yeni bir problemi karşımıza çıkarmaktadır: Varlığın anlamlı ya da anlamsız olduğuna karar verebilecek bilinçli bir özne yokken, varlığın anlamlı ya da anlamsız olduğu söylenebilir mi? Eğer insan haricinde varlığın içinde veya dışında olup varlığı oluşturan/yaratan bir özne veya mekanizma yoksa varlık hakkında anlamlılık/anlamsızlık sonucuna ulaşılabilir mi? Bu ve benzeri problemler din-hayatın anlamı ilişkisi konusunu da kapsıyor fakat hemen belirtmemiz gerekmektedir ki, varlığın bir yaratıcısının var olup olmadığı problemi dinleri de kapsayan fakat dinlerden ayrı bir problemdir. Başka bir anlatımla, “kutsal kitaplar” sayesinde hakkında bilgi sahibi olabildiğimiz ve sınıyabildiğimiz dinlerin Tanrı’sının, din kitapları gibi somut kanıtlardan yola çıkılarak varolmadığının ispatlanması, varlığın başka bir yaratıcısının olmadığı anlamına gelmemektedir. Bu nedenle çalışmamızın başlığı “Hayatın Anlamı-Tanrı İlişkisi” değil, “Hayatın Anlamı-Din İlişkisi” şeklinde olmuştur. Dinlerin öne sürdüğü yaratıcının sınıyabilir olması, bize, yukarıda nesnel anlam için belirttiğimiz şüpheleri aşarak hayatın nesnel anlamını konuşma ve tartışma imkânı sunmaktadır.

Bilinçli özne olmadan varlığın anlamlı ya da anlamsız olduğuna karar verebilme yeteneğimizi, bir anlığına “Varlık nedir/nereden gelmiştir?” sorusundan azat ederek değerlendirecek, karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: Evreni yaratan bir varlığı veya mekanizmayı göz ardı edip sadece evrenin kendisine odaklanırsak, insanlardan önceki evrenin durumu bize yol göstericilik yapabilir. Örneğin bundan 65 milyondan daha önce yaşayan, kuş olmayan büyük dinazorların ve diğer canlıların yaşadığı hayat nesnel açıdan anlamlı mıdır, anlamsız mıdır? Tarihin belirli bir döneminde bilinçli özne olan insanı doğurma potansiyeli taşıyan ama o an içinde bulunduğu şartlar göz önünde tutulduğunda insan için basit bir gaz ve toz bulutundan ibaret olan evrenin ikinci, üçüncü veya dördüncü milyar yıllarındaki hâli anlamlı mıdır anlamsız mıdır?

Eğer dışsal müdahaleye ihtiyaç duymadan evreni tek başına değerlendiriyorsak mikro evren-makro evren ayrımı bağlamında Kuantum Teorisi'ne de değinmek gerekmektedir. Evrenin kuantum düzeyindeki hâli, pek çok insan için evrenin saçma olduğunun ispatıdır çünkü kuantum dünyasında tamamen rastgele gerçekleşen olaylar vardır. Kimi çağdaş bilim insanı ve filozof için evren tamamen alelade ve rastgele gerçekleşen kuantum salınımlarının bir sonucudur. Bu tespit kimi insanlar için anlamsızlıkla eşdeğerdir. Bu paragraf özelinde evreni dışsal ihtimallere kapattığımız için böylesi tespitler makul karşılanabilir fakat günümüzde bu tarz yorumların, varlığı tamamen çözmüşçesine yapılmasını doğru bulmuyoruz çünkü kuantum düzeyindeki verilerin evrenin metafiziksel ve nihai tablosunu verip vermediği konusunda şüphelerimiz var. Konunun yönünü çok fazla değiştirmek istemesek de, hayatın anlamını sorgulayışımızdaki kaçınılmaz uğrak yerlerinden birisi, bilim-metafizik ilişkisi oluyor. Hayatın nesnel anlamını varlık probleminden ayıramamak, bilim-metafizik ilişkisinin yorumlanmasından yola çıkarak fikrîsel bir çıkış noktası belirlemeyi gerektirmektedir. Bilim-metafizik ilişkisinin bize sunduğu seçeneklere bakıldığında iki ana ayrım göze çarpmaktadır: Birinci düşünceye göre bilimin öne sürdüğü veriler metafiziği de içine alan verilerdir, yani bilim metafizik konular hakkında bize söz söyleme yeteneği kazandırır; ikinci düşünceye göre ise bilim ne kadar gelişirse gelişsin metafizik alanlar hakkında söz söyleyemez. Örneğin kuantum dünyasında her şeyin rastgele meydana gelmesi, nihai gerçekliğin de rastgele olduğu anlamına gelmez. Başka bir anlatımla, bu düşünceye göre rastgele kuantum salınımları, neden rastgele kuantum salınımlarının olduğunu açıklamaz.

Varlık problemi-hayatın anlamı ilişkisini henüz bilinmeyen nesnel anlamın öznel anlamla ilişkisi bağlamında düşündüğümüzde şu ihtimal de mümkün olabilir: Bir insanın kendisi için oluşturduğu anlam, nesnel anlamla uzlaşmasa bile o insan için geçerli olabilir. Örneğin varlık sorununa bir cevap bulunup hayatın anlamı ortaya konsa bile bilinçli bir özne açısından başka bir nesnel anlam sadece o insan için geçerli olacak şekilde yaratılabilir. Değerlendirmemizi şu soruyla özetleyebiliriz: Bilinçli bir özne, belirli ve doğrulanmış nesnel bir anlamı reddedebilir mi?

Farklı cevaplar verilebilir ama kanaatimizce özne, nesnel anlamı reddetse ve kendisi yeni bir nesnel anlam bulduğunu iddia etse dahi ortaya koyduğu anlam öznel olur. Böylesi öznel bir anlamın nesnel sayılabilmesi için, nesnel anlamın, kişilerin öznel anlamıyla kurulabildiği bir sistemin olması gerekir. Yine de mevcut belirsizlik pek çok farklı ihtimali olasılık bazında gündemde tutar; örneğin başka bir kişi de varlıkta nesnel bir anlam olmadığını, bu yüzden öznel anlamın nesnel anlam sayılması gerektiğini söyleyebilir. Nesnel bir anlamın yokluğu, insanlara nesnel anlamı kendilerinin kurma yeteneğini ve fırsatını kazandırabilir.

1.2. Ahlaki Erdemler Hayatın Nesnel Anlamı Olarak Sunulabilir Mi?

Hayatın anlamıyla ilgili çalışmalara bakıldığında hayatın anlamını ahlaki erdemlerden ibaret gören düşüncelerle karşılaşabiliyoruz. Daha önce de değinildiği gibi varlık problemini temel edinmeyen ahlaki söylemlerin indirgeyici bir anlayışla hayatın yegâne nesnel anlamı olarak sunulması temelsiz bir düşüncedir. Ahlaki erdemlerin nesnel anlam olabilmesi için metafiziksel temellendirme zorunludur. Dolayısıyla bu temel olmadan öne sürülen ahlaki erdemler ancak öznel anlam kapsamında değerlendirilmelidir.

Bu tespit bizi, varlığın kendinde iyiliği veya kötülüğü taşıyıp taşımadığı sorununa götürüyor. Metafizik alandaki belirsizlik, içinde yaşadığımız dünya ve evren içerisinde karar kıldığımız iyilik ve kötülüğün neden iyi ve kötü olduğunu sorgulatmaktadır. Örneğin belki de bizim iyilik olarak algıladığımız fiiller veya durumlar evrenin içinde bulunduğu metafiziksel sistem için kötü, nötr, boş, yapılmaması gereken veya bizim bilemediğimiz başka tanımları hak eden fiiller veya durumlar olabilir. Bu noktada içinde bulunduğu metafiziksel alan bilinmeyen evrenin iyi ve kötü olarak bölünmesinin pek sağlıklı olmadığı sonucuna ulaşıyoruz. Fazla şüpheli gibi görünse de burada demek istediğimiz, metafiziksel köken itibarıyla iyi ve kötünden başka alternatiflerin olabileceği, farklı anlamlara gelebileceği veya bu kavramların insan gibi bilinçli öznel haricinde hiçbir anlamı olmayabileceği ihtimalidir. Ayrıca metafiziksel belirsizlik, evrenin ve insan yaşamının kötücül özelliklerinin varolabileceğini de bir seçenek olarak

zihnimizde bulundurma imkânını bize verir. Evrenin ve yaşamın, “kötü” nitelemesini hak eden bir yapıda olması imkânsız değildir. 13.8 milyar yıllık evrende insan denen varlığın kendince belirlediği gibi varlığın iyi olması veya insanın ‘iyi’ olarak tanımladığı kavramın varlık açısından yegâne amaç olması zorunda değildir veya varlık böyle mi değil mi bilinmiyor denilebilir. Özetle, varlığın iyi olmak veya bilinçli özneye mutluluk vermek gibi bir amacının olup olmadığı bilinmediğinden dolayı iyiliğin veya mutluluğun hayatın yegâne anlamı olduğunu ön kabul hâline getirmek için çok erken olduğunu düşünüyoruz.

Ahlaki erdemlerle ilgili bir diğer problem, öznel anlam çerçevesinde de iyi insan olmak gibi ifadelerin herkes için geçerli olmayabileceğidir. Örneğin insanların çoğu tarafından kötü olarak tanınan bir insan kötü bir eylem yaptığında, dışarıdan bakan birisinin o insana “Senin yaptığın anlamsız.” deme hakkı olmayabilir. Böyle bir sorgulama genellikle “öznellik” olarak etiketlense de, ahlaki erdemlerin hayatın anlamı olarak sunulmasının, bu tarz problemlerden kaçmasının zor olduğunu düşünüyoruz (Landau 2011: 309). Bu tespitin olası sonuçlarından biri şu olabilir: Ahlak ve hayatın anlamı, literatürde yer aldığı aksine –en azından belirli bir noktaya kadar birbirinden daha uzak ve daha bağımsız şekilde incelenmelidir. İki kavram birbiriyle ilişkili olsa da, hayatın anlamının ahlaka indirgeme çabaları pek sağlıklı bir yöntem değildir. Böyle düşünmemizin sebebi, öznelci görünen endişelerden ziyade iki alanı birbirinden farklı problemler olarak görmemizdir. İki alan birbirine fazla yaklaştığında insanları yanlış yönlendirecek derecede aynışmakta ve iç içe geçmektedir.

2. Dinlerin Hayatın Anlamına Dair Tezleri

Bu çalışmada, dinler eleştirilirken genellikle İslâm ve Hıristiyanlık gibi kitaplı teist dinler kastedilmektedir. Din psikolojisi ve din felsefesi literatüründe taranan çalışmalarda sürekli olarak kitaplı teist dinlere mensup yazarların benzer tespitleriyle karşılaşmaktadır. Bu tespitler genel olarak şöyle özetlenebilir:

Eğer ölüm varsa ve Tanrı yoksa hayatın hiçbir anlamı yoktur. Bilime göre evrenin Big Bang adı verilen bir başlangıcı vardır ve evren bir gün yok

olacaktır. Tanrı olmazsa varlıkla yokluk arasında hiçbir fark olmaz. İnsanlığın ve evrenin sonsuza kadar var olduğunu varsaysak bile Tanrı olmadan anlam olmaz. Ölümsüzlük bile tek başına insana hayatın anlamını vermez. Eğer Tanrı olmazsa bizler maddenin kör üretimi ve hayatın ucubesi oluruz (Craig 2008; 72).

Anlam arayışı, tamamen dini olmamakla birlikte en nihai ve tatmin edici konuma dini bir muhteva kazandığında ulaşır (Hökelekli 2010: 60).

Varoluşun anlamı nedir sorusunun en doyurucu cevabını din verir. Hayattaki anlam söz konusu olduğunda dinin rolü tartışılmaz. Din hayatın anlamının yanı sıra insana, ölüm korkusundan sıyrılma, dünyada gerçekleştiremediği arzularını tatmin etme ve sosyal mahrumiyetten kurtuluş imkânı sağlar (Şentürk ve Yakut 2014: 53).

Ölüm, insanlığı anlamsızlığa götürdüğü için insan ölüme anlam vererek hayata anlam verir. Ölümün anlamı olmazsa hayatta kalmanın da anlamı olmaz (Akıncı 2005: 12).

Verilen dört örnekten de görüleceği üzere din odaklı bakış açısı dini, hayatın anlamı konusunda vazgeçilmez yapıyor. Sadece insanın veya dünyanın değil evrenin hatta varlığın her zerresi dine ve dinin Tanrı'sına bağlanıyor. Din felsefesi içerisinde yer alan ve teizmin savunduğu kozmolojik kanıta ve düzen-gaye deliline paralel olarak varlık başta olmak üzere her şeyin kaynağı olarak kendi dininin Tanrı'sını her şeyin sebebi gören bakış açısı, farklı konularda doğal olarak devam ettirilmektedir.

Tanrı'nın tanımında yer alan her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, her şeyi yaratan gibi nitelikler hem bu dünyaya hem evrene hem de metafizik alana dair tespitlerde din temelli bakış açısına sahip yazarların hemen hemen bütün konularda temel argümanlarının kaynağını teşkil etmektedir (Megill ve Linford 2015: 3). Fakat kanaatimizce böyle bir Tanrı'nın varlığını hararetle savunmadan önce dindarların bu Tanrı'nın neden kendi Tanrı'ları olması gerektiğini açıklamaları gerekmektedir, aksi hâlde yaptıkları kanıtların kendileri açısından hiçbir anlamı olmayacaktır. Özellikle din felsefesi literatüründe bu hususun çok fazla göz ardı edildiğini düşünüyoruz.

Öncelikle, hayatın geçiciliğine vurgu yaparak anlamı tanımlayan dinlerin totolojiye düştüğü söylenebilir. Eğer anlamlılık en baştan ölümsüzlüğe ve Tanrılığa

bağlanırsa, anlamı tanımlama ve arama arayışımızda ulaşacağımız sonuç baştan belli olur (Muzio 2006: 132).

Dinlerin tezlerinin kapsam itibariyle nesnel anlam şartlarını karşıladığını söyleyebiliriz çünkü dinlerin temel tezleri varlık problemine bir cevap buldukları iddiasına dayanmaktadır. Dinler, her şeyi yaratan bir yaratıcının var olduğunu ve bu yaratıcının kendi dinlerinin Tanrı’sı olduğunu söylemektedirler. Fakat iddia bakımından nesnel anlam kriterini sağlamak o dinin hayatın nesnel anlamını sağladığı anlamına gelmemektedir çünkü ortada sadece bir iddia vardır. Bu iddianın bir anlam ifade edebilmesi için o dinin varlık sorununa getirdiği cevapların kanıtlanması gerekir. Dolayısıyla bir dindarın yapması gereken öncelikle “Din olmazsa anlam olmaz” demek değil, elimizde somut şekilde bulunan ‘kutsal’ kitapların içeriğinde yer alan ve sınanabilen bilgilerin doğru olduğunu göstermeleridir. Aksi hâlde dindarların yürüttüğü akıl yürütmeyi benimseyen fakat farklı bir dini veya düşünceyi vaaz eden bir insan da rahatlıkla öne sürdüğü düşüncenin, hayata anlam katan yegâne şey olduğu için kendi kendisini ispat ettiğini öne sürebilir ve bu tarz yüzlerce farklı görüş ileri sürülebilir. Bu hususla ilgili dikkat çekmek istediğimiz düşüncemizi basitleştirmek ve daha iyi ifade etmek adına şöyle formülize edebiliriz:

1. Hayatın nesnel anlamını bulduğunu iddia eden görüşler varlık problemini çözmelidir.
2. Dinler hayatın nesnel anlamını bulduğunu iddia etmektedir.
3. O hâlde dinler varlık problemini nasıl çözdüğünü ortaya koymalı, ispat etmeli ve ‘kutsal kitaplar’da dünya, evren ve doğaya dair en ufak bir yanlış önerme olmamalıdır. Başka bir anlatımla dindarlar her şeyin o dinin Tanrı’sı tarafından yaratıldığını ispat etmek zorundadırlar.

Varlığın aşkın ya da içkin bir yaratıcısının olması ihtimali dinlerin tezlerinin ispatlandığını veya konunun kapandığını göstermez; çünkü dinler sadece “Tanrı vardır.” deyip susmazlar; insanlığın önüne o Tanrı’dan geldiğini iddia ettikleri bir kitap korlar. Başka bir insan da çıkıp Tanrı’dan vahiy aldığını ve vahiy sayesinde evrenin neden ve nasıl yaratıldığını bize söyleyebilir. Bu iddia da aynı dinler gibi bizim için nesnel anlam seçeneklerinden birisi olur fakat asıl yapılması gereken vahiy iddiasının ispatlanmasıdır.

Hıristiyan ülkelerde yapılan, dinin insanların hayatta anlam bulmasına yardımcı olduğunu gösteren pek çok anket çalışması mevcuttur (Bahadır 1999: 105). Bu çalışmalar mevcut olsa bile dinlerin tezlerinin sorunları bitmez. Hıristiyan nüfusun ağırlıklı olduğu yabancı ülkelerde yapılan anket araştırmaları dinin anlam verici rolünü ispat edici şekilde kullanılıyorsa o zaman hayatımızın anlamlı olması için yapmamız gereken en öncelikli unsur, Hıristiyanlığın doğru olduğunu kabul etmemiz olacaktır.

Türkiye'deki İslâm dinini savunan ilahiyat kökenli isimlerin yazdığı makale, tez ve kitaplarda Hıristiyan nüfusun çoğunlukta olduğu ülkelerde yapılan çalışmalara yer verdikleri görülmektedir (Bahadır 1999: 105; Şentürk ve Yakut 2014: 51). İki farklı dinin inanırlarına göre birbirinden farklı dine inananlar sonsuz bir azapla karşılaşacaklardır. Sonsuz azap, anlam arayışındaki insanın istemeyeceği bir nihai noktadır. Örneğin Müslüman bir kişinin inancı, Hıristiyan bir kişiyi metafizik anlamsızlığa itecek görüşleri içinde barındırabilir. Zaten aynı makaleleri okumaya devam ettiğinizde aslında herkesin kendi dinini haklı çıkarmaya çalıştığını, yani normal olarak diğer dinlerin yanlış olduğunu anlatmaya çalıştığını fark etmekteyiz. Ki bu çaba, hayatın nesnel anlamı için ortaya koyduğumuz kriteri hatırlatmaktadır. Bir dinin diğer dini yanlışlamaya çalışması, “Sen hayatın nesnel anlamını sunmuyorsun.” iddiasıyla aynıdır. Sonuç olarak bir yaratıcının var olup olmaması, dinler açısından mutlak bir savunma ve ispat mekanizması değildir.

3. Anlamın Göreceliliği

Herkes için geçerli olabilecek nesnel anlamın varlığını mümkün görsek de, şu an için bu anlamın bulunduğu dair kesin bir yargının doğrulanamadığını düşünüyoruz çünkü şu an nesnel anlama dair ortada sadece birbirinden farklı cevaplar vardır. Bu cevaplardan hangisinin doğru olduğu yine insandan insana göre değişmektedir. Örneğin dinler, nesnel anlam iddiacılarından biridir fakat çoğu zaman dinlerin kendi içinde bile hayata dair onlarca farklı yorum ortaya çıkabilmektedir. Dolayısıyla bu konunun insanların eğilimlerinden, öznel yorumlarından, tecrübelerinden, toplumdan, bilimsel gelişmelerden ve çevreden bağımsız düşünülmesi mümkün görünmemektedir. Bundan

dolayı Frankl gibi bazı yazarlar nesnel anlamın olamayacağını savunmuşlardır. Frankl'a göre anlam, bireylerin hayattaki problemlere doğru çözümler bulmasıdır (1995: 97).

Nesnel anlamın şu an için bilinmeyişi öznel anlamın görecelilikten kaçamaması, dinlerin tezlerini boşluğa düşürmektedir. Çünkü din temelli görüşler, kusursuz-mükemmel Tanrı tanımındaki niteliklerden dolayı hem nesnel anlamı hem öznel anlamı Tanrı'sız düşünmemektedirler. Din temelli görüşler, dine inanmayan bir kişinin anlamlı bir hayat yaşayıp yaşayamayacağı konusunda ikiye bölünmüş gözükmektedirler. Bir kısım dindarlar, bir insanın anlamlı hayat yaşasa bile nesnel anlamdan ve hakikatten mahrum olacağını söylerken bir kısım dindar da Tanrı, din ve ölümsüzlük olmadan ne öznel ne nesnel hiçbir anlam olamayacağını söylemektedirler. Onlar kendi buldukları öznel anlam ve bulduğunu iddia ettikleri nesnel anlam çerçevesinde bu tespiti yapmaktadırlar (Megill ve Linford 2015: 4). Din temelli görüşler, kendileri haricinde nesnel anlamı mümkün görmeyerek örneğin hayatın anlamını insanın evrensel/kozmetik ruhla birleşmesi olarak gören ve bu anlamı herkesin keşfetmesini bekleyen ruh merkezli yorumlardan çok da farklı değillerdir. Kimin nesnel anlamı gerçekten bulunduğu ancak ispat ile mümkündür.

Nesnel anlamı din olmadan okuyamayan yorumlar anlamın göreceliliğini ortadan kaldırmamanın yolunu yine din olarak sunarak aslında yine öznel anlam kapsamında değerlendirilebilecek totolojik bir iddia öne sürmektedirler. Dindarların bu tarz görüşleri, kendileri için oluşturdukları düşünsel fanusta yapılan tespitleri andırmaktadır.

Özellikle kitaplı teist dinlerin anlama dair yaptıkları tespitlerde özellikle şu sorunları çözemedikleri görülmektedir: Hangi Tanrı? Hangi yaratıcı? Hangi din? Hangi mezhep? Hangi ekol? Hangi yorum?

4. Metafizik Anlamsızlığın İmkânı Olarak Din

Hayatın anlamı-din ilişkisinde dinler açısından sorun teşkil edebilecek hususlardan bir diğeri, dinlerin insanların tercihine göre bir hayat sunması nedeniyle metafizik anlamsızlığın imkânına dair ihtimal ortaya çıkarmalarıdır. Örneğin teist bir

din doğru diyelim. Şimdi bu durumda o dine inanmayan kişinin hâlini düşünelim. O kişi için metafizik alan dâhil her şey anlamsızlıktan başka bir şey değildir; çünkü o kişi, -bir dinin öne sürdüğü- her şeyi yaratan yaratıcıya inanmadığı için ve o yaratıcıyı kızdırdığı için herhangi bir anlama kavuşamayacaktır. Her şeyin sebebi olan ve her şeyi yaratan yaratıcıya inanmadığınızda ve onu beğenmediğinizde oluşacak kesinlikte insanın kendi öznel anlamını (eğer böyle bir ihtimal varsa) oluşturması dahi zora girebilir.

Yukarıda bilinçli bir öznenin ispatlanmış nesnel bir anlamı reddedip reddemeyeceğini irdelemiştik. Şu an değindiğimiz konuyla beraber düşündüğümüzde bir insanın ispatlanmış nesnel anlama karşı gelse bile bunun ancak öznel olabileceği düşüncesi hâlâ güçlü görünmektedir fakat burada dinler bir istisna oluşturabilirler. Çünkü dinler insanlara geniş, ayrıntılı ve farklı yorumlara izin veren inanç paketi sunarlar. Kendi özlerini ve temel tezlerini oluşturan iddiaları gereği bu inanca inanmayan bir kimsenin o dine inanmasa bile anlamı bulduğunu söylemek çok zordur. Dinlerin insanların tercihine göre asli bir hayat sunması hayatın anlamı açısından da tercih edilecek bir alanın olduğunu göstermektedir. Başka bir anlatımla dinlerin kapsadığı inanç paketine anlam paketi de dâhildir. Bu noktada din odaklı bakış açısından şöyle bir karşı cevap verilebilir: Cehennem de bu dünyadaki yaşamın nihai noktası olduğuna göre böylesi bir sonuç hayatın anlamı olmaktan çıkmaz. Fakat bizce böylesi bir düşünce makul değildir çünkü hayatın anlamını bilmek, kazanmak, tatmak veya yaşamak isteyen birisi için bu varoluş tablosu, bireyin tercihine dayalı inanç paketi sunan dinlerin istisna teşkil ettiği durumu gündeme getirir. Dolayısıyla cehennem gibi bir sonuç hayatın anlamından ziyade sadece olumsuz bir sınav sonucu gibi durmaktadır. Böyle bir düşüncenin hayatın anlamını, ‘sınav ortamı’ görevi verilen dünya hayatının sınav sonuçlarını yaşamaya indirgediği görülmektedir.

Bu konuda sağlıklı değerlendirme yapmak için nesnel anlamın öznel açıdan nasıl bir bağlayıcılığının olduğunun tespit edilmesi gerekmektedir. Bu tespiti yapabilmek için de o nesnel anlamı bilmek, görmek, tecrübe etmek vd. gerekmektedir (ki bu yeteneklerden hangisinin nesnel anlamı tam karşıladığı da meçhuldür). Bu yeteneğe

ulaşmadan yapılacak yorumlar öznel çerçevede kalacaktır ve sadece bir tahmini ifade edecektir.

5. Dindarların Savunma Mekanizması Olarak Teori-Pratik Ayrımı

Din odaklı yorumların tezlerinden bir diğeri, dinlere inanmadığı hâlde öznel anlamını oluşturarak hayatına huzurla devam eden insanların teori-pratik ayrımı çerçevesinde 'din olmadan anlam olmaz' tespitini boşa çıkaramayacağına yönelik değerlendirmedir. Bu düşüncenin farklı bir versiyonunu şöyle ifade edebiliriz: Hâli hazırdaki dinlerin içindeki hatalar ve çelişkiler “Din olmazsa hayatta anlam olmaz” cümlesini yanlışlamaz.

Dini yorumlar, teori-pratik ayrımına dikkat çekerken kendi tezlerinin pratikten ayrılmadığını hesaba katmamaktadırlar. Deneyime ve olgulara dayanan pratikle ilgili teorileri (din-hayatın anlamı ilişkisi vb.), bazı konularda pratikten varoluşsal olarak ayırmaya çalışmak çelişkili bir yaklaşım olarak görünüyor. Mesela “Din yoksa anlam yoktur” fikri pratikten tamamen soyutlanamayacak bir tespittir. Çünkü din kavramı içerisinde dinlerin pratiğe yönelik söylemleri ve emirleri de yer almaktadır, hatta dinlerin teorik alandan daha çok pratik alana ve somut şeylere (örneğin ‘kutsal’ kitaplar) atıf yaptığı bile söylenebilir. Dolayısıyla “Din olmazsa hayatta anlam olmaz” sözü pratikten tamamen bağımsız saf bir teorik cümle değildir. Dinlerin ne olduğunu bilmek, öğrenmek ve düşünmek için somut kitaplara başvurmak zorunluyken, dini keyfi şekilde bir anda tamamen teorik kavrammış gibi sunmak doğru değildir.

Dindarlar varlığa ve ahlaka dair tezlerine benzer şekilde anlam konusunda da felsefi temellendirmeyi sadece kendi inançlarından ibaret görmektedirler. Fakat onlar, din olmadan ahlaklı veya anlamlı hayata sahip olan bireylerin felsefi temellerinin neden dinsiz olamayacağını net şekilde ortaya koyamamaktadırlar. Sanıyoruz ki bu durum onların “Dinlerin Tanrısı olmadan hayatta anlam olmaz.” gibi totolojik bir cümleden sıyrılmadıkları için gerçekleşmektedir.

Din eğilimli yorumların şu hususu açıklamaları gerektiğini düşünüyoruz: Düşünce tarihinde pek çok filozofun dinlerden önce veya dinlerden bağımsız şekilde tartıştığı ahlak ve hayatın anlamı gibi konuların neden bir anda dinlerin ortaya çıkmasıyla beraber boşa düşmüş olduğunu düşünmemiz gerekiyor? Kaldı ki dediğimiz gibi ahlaki veya nesnel anlamı temellendiren bir Tanrı, yaratıcı, akıllı tasarımcı ve benzerinin dinlerin Tanrı’sı olması gerekmez, olası bir Tanrı’nın böyle bir zorunluluğu yoktur. Böyle bir Tanrı’ya gelmeden önce farklı dinlere, farklı mezheplere, farklı ekollere mensup inanırların şu sorulara ikna edici cevaplar vermesi gerekiyor: Eğer bir yaratıcı varsa neden farklı din, farklı kurallar, farklı inançlar, farklı ibadetler göndersin? Bir Tanrı neden sadece belirli coğrafyadaki insanlara seslensin?

5.1. Hayatın Sınav Olması ve Kulluk

Dini bakış açısıyla özdeşleşen fikirlerden biri, dünya hayatının sonraki hayat için bir hazırlık ve sınav olmasıdır. Bu söylem konumuz açısından önemlidir çünkü çalışmamız boyunca dikkat çekmeye çalıştığımız Tanrı’nın/yaratıcının dinlerden ibaret olmadığı fikrini pekiştirmektedir. Dinlere göre yaşadığımız hayat insanların öldükten sonra cennet, cehennem ve araf gibi mekânlardan hangisine gideceğinin tespit edildiği bir sınavdır. İnsan sadece bu sınavı geçmeye çalışan bir kuldur: Her şeyi yaratan Tanrı’nın kulu. “Din olmazsa anlam olmaz” sözünün açık karşılıklarından biri bu düşüncedir.

Hayatın sınav olmasını ve yaptıklarımızın mutlaka karşılığını tatmamızı anlam ölçüsü olarak koyan dini düşüncenin bilinçaltında, yaratıcının anlama olan ontolojik önceliğinin büyük yer tuttuğunu düşünüyoruz. Çünkü dindarlar tarafından insanların önüne konan anlam tablosunda asıl vurgulanmak istenen, bir yaratıcının bu dünyayı yaratmasıdır. Sonuçta eğer her şeyi yaratan bir yaratıcı varsa ve hayatı sınav olarak belirlediyse biz oyunun kurallarını değiştiremeyiz veya “Ben böyle bir oyunun parçası olmak istemiyorum” dediğimizde oyunun dışında kalamayız: İpler tamamen yaratıcının elindedir.

Hayatı sınav olarak gören dini bakış açısının bizce diğer büyük hatası şudur: Dindarlar yaygın şekilde dünyadaki iyiliklerin ve kötülüklerin karşılığının olması gerektiğinden yola çıkarak hayatın sınav olduğunu dolayısıyla yaratıcıya inanılması gerektiğini öne sürerler fakat bazıları bilerek ya da bilmeyerek bir çarpıtma yaparak sanki dinlerin Tanrı’sı sadece iyilik ve kötülüğe bakarak eleme yapıyormuş gibi bir söylem üretmeye çalışırlar. Halbuki bu tamamen yanlıştır ve dinlerin özüne terstir. İslâm ve Hıristiyanlık gibi dinlerin Tanrı’sının esas derdi hiçbir zaman sadece iyilik-kötülük olmamıştır; onun asıl derdi, kendisine kendi istediği gibi tapılmasıdır. Bazı dindarların yaptığı bu çarpıtma maalesef hâlâ çok yaygındır ve normal karşılanmaktadır. Dinler tarafından işlenen zihinsel atmosfer o derece yoğundur ki böylesi basit bir yanlış yönlendirme bile çoğu zaman göz ardı edilir, unutulur. Bir insan istediği kadar iyi olsun, eğer o dinin Tanrı’sına o dinin kitabında yazdığı gibi inanmıyorsa yaptığı iyiliğin din ve o dinin Tanrı’sı açısından hiçbir anlamı yoktur. Tabii mesele sadece o dinin Tanrı’sına inanıp inanmamak da değildir; aynı zamanda o dinin buyruklarının da iyi anlaşılması gerekir yoksa Tanrı’nın emirlerinin uygulanmaması, tek bir hükmünün dahi kaldırılması veya çarpıtılması da bütün iyilikleri silecek bir durumdur. Dinlerin kendi içindeki farklı mezhepler, görüşler ve yorumlar göz önünde tutulduğunda dinlerin yapısının kendi tezleri açısından son derece yetersiz olduğunu göstermektedir.

6. Mükemmel-Kusursuz Tanrı’ya Göre Hayatın Anlamının Anlamı – “Tanrı’nın Matrix’i”

Metafizik anlamsızlığın imkânı olarak değerlendirilecek bir diğer konu da özellikle teist dinlerin Tanrı’sına dair kanıksanmış tanımlarda görülen mükemmel ve kusursuz nitelikli Tanrı’nın, ihtiyaçları ve sınırları olan insan hayatından ne isteyebileceği ve mükemmel bir Tanrı için aşırı derecede düşük olan böyle bir hayatın Tanrı için anlamının ne olacağı konusudur.

Her şeye gücü yetecek, her şeyi bilecek ve her şeyi yaratacak kadar aşkın olan bir Tanrı, içinde bulunduğumuz evrenden, dünyadan, insandan ve insan hayatından ne isteyebilir? Böyle bir varlığı niçin yaratır? Düşüklüğe, acizliğe, kötülüğe sebep olan

mutlak güçlü bir Tanrı'nın kendisi açısından hayatın nasıl bir anlamı olabilir? Bu dünyayı yaratan Tanrı'nın iyi olması mı daha büyük ihtimaldir, yoksa kötü olması mı?

İrdelemekte olduğumuz sorunsal, ahlak-Tanrı ilişkisi konuşulduğunda gündeme gelen Euthyphro problemini çağrıştırmaktadır (Metz 2007). Platon'un diyaloglarına dayanan bu problem; bir şey, Tanrı ona iyi dediği için mi iyidir, yoksa o şey iyi olduğu için mi Tanrı ona iyi demiştir? sorusunu ifade eder. İyi ve Tanrı arasındaki ontolojik ilişkiye dair sorgulamayı insan hayatı ve mükemmel Tanrı ilişkisi için düşündüğümüzde, mükemmellik-hayatın anlamı ilişkisi açısından kapanması neredeyse imkânsız çok büyük bir farkın oluşacağını, dolayısıyla böylesi bir ilişkide anlamı belirleyen Tanrı'nın sadece ontolojik bir önceliğinin olduğunu ve mükemmel olarak değerlendirilemeyeceği sonucuna ulaşıyoruz. Başka bir anlatımla, olası bir Tanrı veya yaratıcı, ancak varlıksal bir referans noktası olması açısından hayata anlam verici olabilir. Tanrı'nın salt mükemmelliğinin anlam verici olması tartışmalıdır. Örneğin bir insan için kötülüklerle dolu böyle bir hayatı yaratan Tanrı kendi bakış açısıyla mükemmel olamaz, Tanrı'nın kendindeki mükemmelliği o insan için hiçbir anlam ifade etmeyebilir. Dolayısıyla mükemmellik yer yer anlamsızlığın kaynağı dahi olabilir.

Dinlerin Tanrı'sı gerçekten var kabul edildiğinde her şeyi bilen ve her şeyi yaratan niteliği, insan için nesnel anlamın derecesini düşüren anlamlar taşıyabilir çünkü dinlere göre biz Tanrı'nın kurguladığı bir sistemde yaşarız. Daha verimli düşünmek için bu sisteme 'Matrix' ismini verebiliriz. Matrix ismini kullanıyoruz çünkü insan gibi sonradan olmanın, sanallığı ve düşüklüğü çağrıştıran yönleri olduğunu düşünüyoruz. Sistemin kontrollerinin Tanrı'da olduğu bu sistemde bizler her şeyi kuşatan yaratıcının haricinde sonradan var olan sınırlı varlıklar olarak kendimizi kurtarmaya veya efendisinin çizdiği kodlara uymaya çalışan canlılara dönüşürüz.

Bu düşünceye karşı dindarların verebileceği cevaplardan biri şu olabilir: “Mutlak iyi olan kusursuz Tanrı anlamsızlık yaratmaz.” (Megill ve Linford, 2016: 3) Başka bir ifadeyle “Mükemmel-kusursuz Tanrı bu hayatı yaratıyorsa vardır bir bildiği.” denmeye çalışılıyor. Fakat bu görüş, insan zihnini tembelleştirebilir ve insanı yanlışlanması mümkün olmayan katı bir imancı görüşe sevk edebilir.

Tanrı-evren ilişkisi bağlamında aşkınlık ve içkinlik ayrımını düşünürsek, tamamen aşkın olan bir Tanrı'ya ulaşamayacağının farkına varan veya bu hayatı yaratan böylesi bir Tanrı'nın mükemmel olamayacağını düşünen bir insan bu hayatı anlamsız olarak görebilir. Diğer taraftan Tanrı'nın içkinliğini arzulayan panteizm, mistisizm, ezoterizm vb. düşünsel yaklaşımlara yakın dindar bir kişi, ısrarla inandığı dinin Tanrı'sının aşkın olduğunu söyleyen kişi tarafından kafir, müşrik, zındık veya mühlid olmakla suçlanabilir. Kısacası dinlerin Tanrı'sının göreceliliği ortadan kaldırması, dindarların sunduğu kadar kolay değildir. Dinlerin ayrışmayı teşvik edecek kadar ayrıntılı olması, hayatın anlamı-din ilişkisinin sadece bir yaratıcının var olup olmaması sorunsalından ibaret olmadığı gerçeğini tekrar hatırlatmaktadır.

7. Hayatın Anlamı-Ölüm İlişkisi ve Ölümün Eşitleyiciliği

Hayatın anlamı konuşulurken genelde insan hayatının bir gün sona erecek olması referans noktası olarak ele alınır. İnsanın, hayallerine ve evrene göre fazlasıyla kısa olan hayatı karşısında, bu kısacık yaşamın ne anlama geldiğine dair arayışa dikkat çeken söylemler geçmişten bugüne tartışılmıştır. Hayatın anlamı ve ölüm ilişkisi birbirine zıt sayılabilecek iki farklı yaklaşıma yol açmıştır. Bu yaklaşımlardan birine göre hayata anlam veren asıl şey ölümdür.

Bu yaklaşımı benimseyenlere göre ölüm olmasaydı belki de biyolojik varlık olan insanın kendisi olmayacaktı çünkü ölümsüz hayat içinde insan bu kadar üremek istemeyebilirdi, hatta belki de üreme gibi bir ihtiyaç hiç olmazdı; dolayısıyla bir bireyin dünyaya gelmesi şimdiki hayata nazaran çok daha düşük ihtimalli olabilirdi. Ayrıca eğer ölüm olmasaydı insanın hayatta amaç ve anlam aramak gibi bir derdi olmayacaktı. Özetlersek bu görüşü savunanlar, ‘ölüm olmasaydı insanın anlam gibi bir derdi olmazdı’ demek istiyor gibi durmaktadır. Ölümle ilgili bu yaklaşımı biraz daha genişletirsek kusurlu ve sınırlı canlılar olmanın da, bu yaklaşıma göre anlam sağlayıcı unsurlar olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bir yoruma göre eğer insan mükemmel bir varlık olsaydı, kendini geliştireceği, tekâmül edeceği bir hedef/doğrultu/amaç olmayacağı için hayat anlamsız olurdu.

Kanaatimizce bu tarz fikirler, anlamı bir eksikliği tamamlamaya mahkûm etmektedir. Yine de bu fikirler nesnel anlamdan ziyade öznel anlam temelli olduğu için makul karşılanabilir. Öznel anlam söz konusu olduğunda “Hayır, senin o görüşün hayatın anlamı değil” demek anlamsız durmaktadır. Yine de bu tarz görüşün öznel eleştirisinin yapılabileceğini söyleyebiliriz. Bu tarz fikirlerde dikkatimi çeken sorunlardan biri, insanın ölümsüzlüğü veya mükemmelliği bilinmeden bu düzeyler hakkında yorum yapılmasıdır. Mükemmel bir yaşama sahip olduğunda hayatın anlamının olup olmayacağını değerlendirmeden önce mükemmel bir yaşamın ne olduğunu bilmek veya hayali ve düşünsel seviyede mutabık kalınan bir mükemmel hayat tablosu, anlatısı bulunması gerekmektedir. “Mükemmel hayat” kavramının kavramsal düzeyde bir karşılığı olsa da mükemmellikten neyin kastedildiğinin anlam sorunu açısından netleştirilmesi gerekmektedir. Çünkü mükemmel hayat dendiğinde çok fazla farklı senaryo kurgulanabilir. Örneğin kimisi dinlerdeki cennet tablosuna benzeyen bir yaşamı mükemmel olarak görürken kimisi insan bilincinin saf bilinç hâline geldiği bir yaşamı mükemmel olarak tanımlayabilir. Bu noktada mükemmellik konusu ikiye ayrılabilir: Birincisi, şu anki insan yaşamının mükemmel olup olmaması, ikincisi insanın dünyadaki yaşamında veya daha sonra ulaşacağı mükemmel bir hayatın varolup olmaması.

İkinci ayırım dinlerin cennet anlatısına girdiği için ona daha sonra değinmek istiyoruz. Birinci ayırımın ise birinci seçeneğine (mükemmel olsaydı hayatta anlam olmazdı) yukarıda değindik, şimdi ikinci seçeneğe (mükemmel olsaydı hayatta anlam olurdu) geçelim. İlk başta ikinci seçenekte de çeşitli ayrımlar görünmektedir. Şöyle ki, bir görüşe göre mükemmellikten kasıt eksiklerden sınırlılıklardan arınma olduğu için mükemmelliğin hayatı anlamlı kılmasının sebebi eksiklerimizi ve sınırlılıklarımızı gidermesidir. Yani buradaki düşüncede anlamı, eksikleri tamamlamakta gören bakış açısının izlerine rastlamaktayız. İkinci seçeneğin diğer ayırımına göre mükemmelliğin eksik tamamlamayla doğrudan bir ilgisi yoktur çünkü mükemmelliğin olduğu yerde eksiklikten söz edilemez. Buradaki mükemmellik, eksikliğin giderilmesi değildir; eksiklik diye bir şeyin –kavramsal olarak olması gerekir mi gerekmez mi farklı bir

tartışma konusu- olmamasıdır. Eğer söz konusu, ezelden ebede mükemmel olmaksızın böyle bir varlık olarak akla ilk Tanrı gelmektedir. O hâlde bu düşüncüyü benimseyenler açısından nesnel anlam ancak insanın Tanrı olması durumunda mümkün olmaktadır denilebilir.

Mükemmel varoluşun “anlamsızlık” olarak değerlendirilmesi için yeteri kadar sağlam temeller olmadığını düşünüyoruz. Elbette, “anlamlılık” olarak değerlendirilmesi için de elimizde yeterli veriler yok fakat en azından böylesi bir ihtimalin doğrudan “anlamsızlık” olarak nitelendirilmesinden ziyade iki seçeneği direkt zorunlu sonuç olarak görmeyen bir değerlendirmeyi daha makul buluyoruz.

Ölümden mükemmel hayata kadar uzanan tartışmamızdan çıkarılacak en açık sonuçlardan biri insanın ölüme karşı bakış açısının hayata dair bakış açısını da belirlediğidir.

Dinlere dönersek, hayatın anlamı-din ilişkisiyle ilgili olarak yukarıda çizdiğimiz çerçeve neticesinde teist dinlerin bu konudaki tezleri rahatlıkla tahmin edilecektir. Bu dinlere mensup felsefecilere ve diğer kişilere göre bir gün öleceksek ve ölümden sonra yaşam yoksa bu hayatın hiçbir anlamı yoktur. Öyle ki, Hıristiyan din felsefecisi William L. Craig, Tanrı olmazsa ölümsüzlüğün bile anlamı olamayacağını söyler (2008: 72). Hayatta anlam olması için insanın ölümsüz bir ruha veya yaşama sahip olmasını zorunlu koşul olarak sunan fikirlere “Nihai Sonuç Teorisi” ismi verilmektedir (Kıymaz, 2019: 147).

Hayatta anlam olması için ölümden sonra yaşamı veya ölümsüzlüğü şart koşan dini yorumları iki farklı yönden incelemek gerekmektedir. Bir yönüyle hayatta anlam olması için ölümden sonra tekrar insana sonsuz bir hayat verecek bir Tanrı'nın olması şarttır. Diğer yönden ise asıl mesele insanı yaratan bir yaratıcının var olmasıdır, sonsuz yaşam biraz daha ikincil plandadır. İki yön birbiriyle ilgili olsa da aynı değildir. Örneğin insanı yaratan bir yaratıcı olabilir fakat bu yaratıcı insana sonsuz hayat vermeyebilir. Dindarlar genel olarak çok hatalı bir şekilde bu tarz farklı ihtimalleri göz ardı etmektedirler.

Hayatın anlamı-ölüm ilişkisi söz konusu olduğunda dini çevrelerde sıklıkla öne sürülen yorumlar, nesnel-öznel ayırımını netleştirmemekte, yok saymakta veya göz ardı etmektedir. Öldükten sonra hayat olmadığını düşünen ve hiçbir dine inanmayan bir kişinin, ölümü hayata asıl anlamını veren unsur olarak görmesinde bir engel görmüyoruz. Ölümsüzlük istemeyerek bu dünya hayatında anlamın tadına varan/vardığını düşünen pek çok yaklaşım sayılabilir. Hayata asıl anlamını veren ölümün bizzat kendisi olduğu fikrini benimseyen insanlara göre ölümlü hayatta insanın kendi ideallerinin ve değerlerinin peşinde koşması, insanın değerini artırır. Örneğin hümanizmi benimseyen bir ateist, deist, panteist, agnostik vb. bu değer üzerine sınırlı hayatını değerlendirmek isteyebilir (Aydoğan 2010: 32).

Ölümün hayata anlam katan yönünü vurgulayan bazı yaklaşımlara göre başkalarının ölümünü gören insan, hayatta kaldığı için bunu başarı sayar. Bu yüzden uzun süre yaşayabilmek için ölen insanların ölüm nedenleri neyse onlardan kaçınır. (Durmuşoğlu ve Ataman 2018: 138).

Bu dünya özelinde bakıldığında ölümün en önemli niteliklerinden birinin canlılar için eşitleyici rolü olduğu görülüyor. Ölümün -şu an için- herkesin başına gelen nesnel niteliği, anlam söz konusu olduğunda yine göreceli bir etki gösterir. Çalışma boyunca anlatılanlar itibarıyla aslında her insanın tabiri caizse kendine has bir dünyasının veya hayatının olması bu konuda da geçerlidir. Hayatı umursamayan insanla çok kritik bir bilimsel devrimi gerçekleştiren insanı bile öldürebilen hayat karşısında, kimi insan kaçınılmaz olanın mutlaklığında elinden gelen gayreti evreni anlamak için göstermeye devam ederken, kimi insan da hayatı fazlasıyla acımasız bularak umursamazlığa veya intihara meyilli olabilir. Doğanın insanın çabasına ve başlı başına bilincine rağmen sessiz kalarak kurallarını sürdürmeye devam ettirmesi kimi insan için anlamsızlığın ta kendisidir. Fakat daha önce dediğimiz gibi bu tarz düşünceler nesnel anlamdan ziyade öznel anlam çerçevesinde değerlendirilmelidir.

7.1. Modern öncesi ve modern toplumların ölüme dair yaklaşımları

Ölüm-anlam ilişkisine dair yapılan kanıksanmış din odaklı yorumlardan biri de günümüz modern insanın ölüme yabancılaştığı için hayatında anlam olmadığıdır. Bu yorum bizce gerçeklerle örtüşüp örtüşmediği tartışmalı olan, dayanağı net olmayan kalıpsal bir ifadedir. Örneğin şu an tıp alanında çalışan bilim insanı ateistleri, deistleri, panteistleri veya farklı dinlere inananları düşündüğümüzde bu insanların ölümü bilmediği veya yabancılaştığının söylenmesinin makul olmadığını söyleyebiliriz. Bu ve benzeri yorumların daha dikkate değer olması için “ölüme yabancılaşan insan” vb. edebi ifadelerden tam olarak neyin anlatılmak istendiğinin söylenmesi gerekmektedir. Ölüme uzak olmamak veya ölümü unutmamak demek, ancak dinlerin öne sürdüğü ibadetleri yerine getirmekle mi mümkün olmaktadır?

Birtakım senaryolarla ölüme yakın olmak ve olmamak konusunu “Teknoloji, Bilgi, İletişim Çağı” olarak tanımlanan günümüz açısından değerlendirmek istiyoruz. Geçmiş dönemde uzaklara savaşmaya gönderdiği yakınlarından haber alamayan bir insanla, modern dönemde iletişim araçları sayesinde hasta yakınlarıyla her an görüşebilen insandan hangisinin ölüme ve ölümlüye yakın olduğu sanıyoruz ortadadır. Bir insanın ölüme yakın olması ve ölümü düşünmesi demek, illa inzivaya çekilerek veya o dine mensup olmayanlarca garip görünen ritüeller sergileyerek ölümü kutsaması demek midir?

Modern öncesi dönemde daha fazla belirsizlikle ve yoklukla baş etmek zorunda kalan insanların veya gelişmiş teknoloji sayesinde bugünün canlılığı ve ölümü daha iyi bilen insanların hayatın anlamı konusunda ne düşündüğünü bilmek için “Ölümden uzaklaşan modern insan” gibi temelsiz görüşlerin bir kenara bırakılması gerektiğini düşünüyoruz.

‘Anlamdan/manadan uzaklaşan modern insan’ gibi iddiaların yeterince temellendirilmemiş olduğunu daha iyi anlamak için bilimsel gelişmeleri, insanların hayatı anlamlı bulması ve yaşaması için ana aktör hâline getiren optimistik natüralizmi örnek olarak verebiliriz. Optimistik natüralizme göre fiziki evren içinde yaşayan insan

için hayatın gerçek anlamı, sınırlı olan hayatta insanın yaptığı faaliyetlerin sınırsız sonuçlarının olmasıdır (Weijers, 2014: 2). Bu perspektifle bakarsak modern insanın geçmiş insanlardan çok daha anlamlı bir hayat yaşadığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla bahsi geçen klişe cümlelerin bu derece kesin doğruymuşçasına ve bütün konuyu çözmüşçesine yaygın olmayı hak etmediğini düşünüyoruz.

Diğer yandan kanaatimizce modern öncesi dönemle özdeşleştirilen batıl inançların bugün tamamen yok olduğu ve tersi olarak bugünün hiç ölmeyecekmiş gibi zevklerine düşkün şekilde yaşayan insanların modern öncesi dönemde olmadığı söylenemez. Bu tarz keskin bölümlenmelerin insan doğası ve insanlık tarihi açısından –şu an için- doğru olmadığı kanaatindeyiz.

8. Sonuç

Anlamın insan yaşamında oynadığı önemli rolün farkında olsak da özellikle dini çevrelerce yapılan tespitlerin İbrahimi dinlere inananlar özelinde yapılmasına rağmen bütün insanlar için geçerli olarak sunulmasının tutarlı ve makul bir yaklaşım tarzı olmadığını düşünüyoruz.

Özellikle teist dinlerin Tanrı kavramını belli başlı dinlere sıkıştırdıktan sonra, kendi dinlerini savunma pozisyonunu güçlendirme amacı olarak hayatın anlamını irdelemelerini, tarafsız bakış açısıyla gerçeği arayış bakımından hatalı görüyoruz.

Tezleri ve karşı tezleri analiz ettiğimizde dinler ve dinlerin Tanrı'sının nesnel anlamı sağlamak için yeterli şartlara sahip olduğunu fakat zorunlu bir unsur olmadığını görüyoruz. Tanrı/yaratıcı kavramının dinlerden ibaret olmadığına dikkat çekerek hayattaki anlamın dindarların sunduğu kadar basit ve tek yönlü olup olmadığının bilinmediği sonucuna ulaşıyoruz.

İçinde barındırdığı ayrıntılar, çeşitlilikler, farklı yorumlar ve insan zihninde yaptığı farklı çağrışımlar nedeniyle dinlerin Tanrı'sının, öznel anlam açısından anlamın göreceliliğini kaldıramayacağını düşünüyoruz.

Anlamın esnekliği, bütün insanları tek bir ortak amaca yönelmiş gibi duran aynı varlıklar olarak yorumlamayı zorlaştırır. Nesnel anlamın nasıl bir yapıda olduğunu bilmediğimiz için nesnel anlamın öznel anlama ne derece izin verdiğini bilmesek de nesnel anlam bulunmadıkça “X olmazsa hayatta anlam olmaz.” tarzı tespitlerin öznel anlam kapsamına girdiğini düşünüyoruz.

Dünyaya gözlerini açan ve bu yaşadıklarının sebebini düşünen insanların nesnel anlam arayışından kaçması zor görünmektedir. Bu arayışta dinler nesnel anlam kıstasını sağlayan cevaplardan sadece bir tanesidir. Dinlerin bir yönüyle avantaj bir yönüyle dezavantaj sayılabilecek en ayırt edici özelliği ‘kutsal’ denilen somut kitapları olmasıdır. Bu kitaplar bize dinler konusunda -dindar biri için ‘cüretkâr’ olarak değerlendirebilecek- sağlam temelleri olan görüşler öne sürmemizi sağlamıştır.

Anlamın psikolojik olarak sağlayacağı faydanın hem tecrübi hem de teorik olarak farkında olsak da insanların yaşadığı kötü ve istemediği olaylar karşısında geliştirdiği umursamazlık ya da unutkanlık yeteneğinin, insanları nesnel anlam ne olursa olsun bir şekilde hayatta tutmaya yetecek motivasyonu sağlayabileceğini düşünüyoruz. Bu açıdan 'anlamsızlık girdabında boğulan modern insanın ızdırabı' tarzı beylik lafların yeterli gerekçelere dayanmadan geçerliliğinin olmayacağını düşünüyoruz. Elbette bu tarz buhranlara sahip insanlar olabilir fakat bunu milyarlarca insanı kapsayacak şekilde sunmanın doğru olmadığını düşünüyoruz. Bize göre insan yaşamı ve insanlık tarihi bu kadar doğrusal değil.

Kanaatimizce İbrahimi dinlerin gerçeği söylemediği, dolayısıyla hayatın nesnel anlamını sunamayacakları ispatlanmıştır. Kitapları sayesinde sınanabilen söz konusu dinlerin, ‘kutsal’ olduğuna inanılan kitaplarındaki doğaya dair yanlış önermeler ve kitapların kendi içerisindeki çelişkiler, bize, fazla keskin görünen bazı düşünceleri söyleme cesareti vermektedir.

KAYNAKÇA

- AKINCI, Âdem (2005). “Hayata Anlam Vermede Dini Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 3 (9): 7-24.
- AYDOĞAN, Cevriye Arzu (2010). *Meaning of Life as a Mental Concept*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- AYTEN, Ali (2012). *Tanrı'ya Sığınmak*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- BAHADIR, Abdülkerim (1999). *Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-Sosyal Faktörler ve Din*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- CRAIG, William Lane (2008). *Reasonable Faith*, Illinois: Crossway Books.
- DURMUŞOĞLU, Kadriye, ATAMAN, Kemal (2018). “Kutsaldan Sekülere: Değişen Ölüm Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 5, Sayı 1: 123-149.
- EVERS, Daan (2017). “Meaning in Life and the Metaphysics of Value”, *De Ethica, A Journal of Philosophical, Theological and Applied Ethics* Vol. 4:3, 27-43.
- FRANKL, Victor (1995). *İnsanın Anlam Arayışı*. (Çev. Selçuk Budak). Ankara: Öteki Yayınevi.
- HÖKELEKLİ, Hayati (2010). *Din Psikolojisine Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları.
- KIYMAZ, Tufan (2019). “On The Meaning Of The Meaning Of Life”, *Unionsions Journal of Philosophy*, 20(2): 146-154.
- KULA, Tahsin; EERDEN, Müslime (2017). “Varoluşsal Kaygı ve Din”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 17, Sayı 2: 21-41.
- LANDAU, Iddo (2011). “Immortality and the Meaning of Life”, *Journal of Value Inquiry*, 45: 309-317.
- MEGİLL, Jason, LINFORD, Daniel. (2016). “God, The Meaning of Life, and a New Argument for Atheism”, *International Journal for Philosophy of Religion*, Volume 79, Issue 1: 31-47.
- METZ, Thaddeus. (2007). “The Meaning of Life”, <https://plato.stanford.edu/entries/life-meaning/>, Erişim Tarihi: 16.05.2020
- MUZIO, Di Gianluca (2006). “Theism and the Meaning of Life”, *Ars Disputandi*, 6:1, 128-139.
- O'BRIEN, Wendell. (2014). “The Meaning of Life: Early Continental and Analytic Perspectives”, Erişim Tarihi: 16.05.2020, (<https://www.iep.utm.edu/mean-ear/>).

ŞENTÜRK, Habil, YAKUT, Selahattin (2014). “Hayatın Anlamı ve Din”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 33: 45-60.

TOKAT, Latif (2014). *Anlam Sorunu*, Ankara: Elis Yayınları.

WEIJERS, Dan (2014). “Optimistik Natüralizm: Scientific Advancement and the Meaning of Life”, *SOPHIA*, 53: 1-18.

WOLF, Susan. (2012). “Hayatın Anlamı”. (Çev. Süleyman Aydın). *Hikmet Yurdu*, Yıl 5, Cilt 5, Sayı 9: 193-197.

Makale Geliş | Received: 10.07.2020
Makale Kabul | Accepted: 26.08.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2020
DOI: 10.20981/kaygi.793354

İsmail SERİN

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Samsun, TR
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Samsun, TR
ORCID: 0000-0002-3164-5181
ismail.serin@gmail.com

Carnap'ın Mantıksal Doğruluk Çözümlemesi

Öz

Bu çalışmada Rudolf Carnap'ın mantıksal doğruluk çözümlemesi ele alınmaktadır. Viyana Çevresi'nin önde gelen isimlerinden birisi olan Carnap'ın mantıksal doğruluk konusundaki görüşleri yirminci yüzyılın ilk yarısında etkin olan analitik felsefe geleneği içerisinde belli ağırlığa sahip olmuştur. Willard V. O. Quine'nin analitik-sentetik ayrımına getirdiği yıkıcı eleştirileri Carnap'ın görüşlerinin geçtiğimiz yüzyılın ikinci yarısında arka plana atıldığını göstermektedir. Ancak, son yıllarda yapılan araştırmalarda Carnap'ın analitik önermeleri çözümlerken yaptığı tespitlerin geçmiştekinin aksine yeniden önemsendiğini anlıyoruz. Carnap'ın farklı mantıkların olabileceğini öne sürmesi ve bilimsel dilin üzerine düşünme çağrısı onun doğruluk çözümlemesinin günümüz felsefesi için hayati değerde olduğunu göstermektedir. Bu çalışma Carnap'ın mantıksal doğruluğa ilişkin çözümlemesinin günümüz analitik felsefesinde kilit bir rolü olduğunu savlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Analitik, Sentetik, Deneyim, Üstdil, Bilim.

Carnap's Analysis of Logical Truth

Abstract

In this study, the analysis of Rudolf Carnap's logical truth is discussed. One of the leading names of the Vienna Circle, Carnap's views on logical truth have had a certain weight in the tradition of analytical philosophy that was active in the first half of the twentieth century. Willard V. O. Quine's destructive criticisms on the analytical-synthetic distinction show that Carnap's views were thrown into the background in the second half of the last century. However, in recent years, we understand that Carnap's determinations while analyzing analytical propositions are being valued again contrary to the past. Carnap's suggestion that there may be different logics and his call to reflect on scientific language shows that his analysis of truth is vital for today's philosophy. This work argues that Carnap's analysis of logical truth has a key role in today's analytical philosophy.

Keywords: Analytic, Synthetic, Experience, Metalanguage, Science.

Giriş

Rudolf Carnap (1891-1970) yirminci yüzyıl başlarında ortaya çıkmış Viyana Çevresi’nin önde gelen temsilcilerindendir. Çevre’nin o güne değin pozitif bilimlerde elde edilen başarıların hem bilim açısından hem de felsefe açısından çözümlenmesine verdiği önem, bir yandan bilim felsefelerine kapıyı aralarken bir yandan da felsefenin bilimselleşmesine dair olanakların sorgulanması tartışmalarını ateşledi. Bilimlerin işleyişinin, deneysel yöntemlerle sıkı ilişki içinde olması, bilimlerin elde ettiği sonuçların kesin olmaktan öte olasılık içeren yargılar olduğunu göstermektedir. Bilimlerin doğruları, genel olarak felsefenin peşinde olduğu kesinliği taşımaktan uzaktır. Öte yandan pratik alan başta olmak üzere bilimlerin gösterdiği ilerleme göz kamaştırıcıdır. Kant’tan beri insanın kendi aklına duyduğu hayranlığın kendini en iyi bilim alanında ortaya koyduğu savı geniş ölçüde kabul görmektedir. Bilginin biricik kaynağının deneyim olduğu savı deneysel felsefenin, akılcı felsefe karşısında konumlanmasını sağlayan ayırt edici özelliği olagelmıştır. Bilimlerin parlak başarılarıyla birlikte deneysel felsefe artık felsefenin de bir tür bilim olmasını amaçlamaktadır. Ne var ki, deneyimin kuşatıcılığı iki önemli alanda yakıcı sorunlar doğurmaktadır. Mantık ve matematiğin temellendirilmesinde deneyime başvurmak söz konusu alanlarda çağlar boyu alışkın olduğumuz kesinliğe ağır bir darbe indirmektedir. Deneyime başvurulmadığı durumda ise, deneysel felsefeden sapmış olmak tehlikesi baş göstermektedir.

Matematiğin temelleri alanında, yirminci yüzyılda başlıca üç konum ortaya çıkmıştır: Frege ve Russell tarafından kurulmuş mantıkçılık öğretisi, Hilbert ve yandaşlarının formalizmi ve büyük ölçüde L.E.J. Brouwer ile Hermann Weyl tarafından temsil edilen sezgicilik. Çevre’de yer alan çoğumuz mantıkçı kavrayışı benimsemişti, ama öteki iki yaklaşımın geçerliliği ve kapsamını belirlemek üzere ayrıntılı tartışmalar yapmaya büyük çaba harcadık. (Carnap 1963: 48)

Dünyanın nasıl bir yapısı olduğunu, olup biten her şeyin ne anlama geldiğini irdelerken kabaca iki yol izlemek mümkündür: Yaygın kabul gören ve pozitif bilimlerin benimsediği yola göre ele aldığımız nesnenin/konunun yapıtaşlarına, bileşenlerine ayırıştırılarak çözümlenmesiyle ortaya dünyanın o kesitine ilişkin bir betimleme koyarız.

Böylesi bir betimlemenin içerikli oluşu, bu içeriğin deneyimle sınanmasına olanak tanır. Öte yandan aynı sorunun içeriğini betimlemeye çalışmadan önce söz konusu sorunu ele almaya uygun araçların ilkin tasarlanması ise, ikinci yol olarak karşımıza çıkar. Bu ikinci yolun içerikten yoksun oluşu, ilkece birden fazla ve birbirinden farklı formellikler barındırabilmesi, Carnap’ın benimsediği bu yolda birden fazla mantık olabileceği sonucu doğurmuştur. İkinci yolun ilkinden farklı olarak, dünyada örtük bir biçimde bulunan anlamı ortaya çıkarmaya kalkışmak yerine, anlam arayışı için kullanılabilir araçların neler olduğunu düşünmeyi yeğlediği görülmektedir. Böylelikle Carnap’ın özelde mantıksal doğruluk görüşünü genel olarak felsefesini betimleyici, içerikli ve dolayısıyla deneyci bir yaklaşım saymak yerine içeriksiz ve olası düşüncelerimiz için kurucu nitelikleri olan bir üst felsefe diye görmek yerinde olacaktır.

Pozitif bilimlerin gözlem ve deney bulgularını, dünyayı açıklamada ve anlamada en uygun kaynak saymasının yirminci yüzyılda felsefe alanında mantıksal olguculuk adıyla bilinen eğilimde karşılık bulduğu iyi bilinen bir felsefe-bilim kesişmesidir. Geleneksel metafizik yargıların anlamsız olduğunu da savlayan bu tutumun Scott Soames’in altını çizdiği üzere bilimin felsefe içindeki rolünü açıklığa kavuşturması gerekecektir. (Soames 2009: 424) Analitik önermelerin doğasına ilişkin Quine ile Carnap arasında patlak veren tartışma bilimsel önermelerin niteliklerinin sorgulanmasına yol açacak; önermelerin doğruluğunu belirleyen koşulların neler olduğu konusunda derin görüş ayrılıklarına zemin hazırlayacaktır. İngiliz deneyci geleneğine daha yakından bağlı görünen Quine açısından analitik önermelere deneyden gelen bir içerik katamadığımız sürece, analitik önermelerin doğruluğunun zorunlu olduğunu savlayamayız. Böylece Kant’tan beri yapılan analitik-sentetik önerme ayrımının temelsiz olduğunu, aslında tüm önermelerimizin sentetik nitelikte olduğunu, yani içinde felsefede olmak üzere tüm bilgimizin deneyimden gelen bilgi olduğunu benimsemekten başka çaremiz kalmamaktadır.

Felsefenin, tüm bilimin temelinde yatan epistemolojik, semantik ve ontolojik sorunları kavramada bilimlere destek olacak biçimde konumlandırılması, felsefenin bilimsel bilginin yapısına ilişkin çözümler yapabileceği beklentisini doğurmuştur.

Paul O'Grady'nin irdelediği üzere Carnap yirminci yüzyılın ilk yarısına hâkim bu felsefe anlayışında kökten bir değişikliğe gitmiştir. (O'Grady 1999: 1022) Felsefenin, bilimlerin bulgularını çözümlemesi Carnap'a göre bu çözümlemenin felsefeye bilginin olgusal olmasını kaçınılmaz kılması nedeniyle kısır döngüye neden olacaktır. Bu haliyle felsefenin bilimlerin bulgularını, teorik sonuçlarını belli türden bir metafiziğe yol açmadan ele alması olanağı yoktur. Oysa felsefeye düşünme, bilimsel teorilerden farklı ve ayrı olarak olgusal içerikten yoksundur. Carnap'ın bilimlere felsefeye bir temel oluşturmak yerine bilimsel terimlerin açıklanmasına hizmet edecek bir çerçeve ya da formel bir yapı kurma amacında olduğunu gözlemliyoruz. Elbette felsefenin peşinde olduğu doğruluğun ilk bakışta deneyimden bağımsız bir biçimde açıklanmaya çalışılması bir tür metafiziğe kapıları araladığı izlenimi doğursa da aslında Carnap'ın öne sürdüğü doğruluk anlayışının söz gelimi Frege ile Russell'ın çizgisiyle karşıtlık içinde olduğunu söylemek yerinde olmayacaktır. Zira Carnap daha 1936'da şöyle demektedir:

Deneyciliğin ilkesini “tüm bilgi deneyden gelir” ya da “bilebildiğimiz tüm sentetik tümceler deneyimle bağlantılıdır veya deneyime yaslanır” vb. ifadelerle anlatmak yerine öneri ya da gereklilik biçiminde anlatmayı yeğlerim. ... Böylesi bir formülasyonla, bana öyle geliyor ki, deneyciler ile deneyci karşıtları arasındaki tartışmayı sürdürmenin yanı sıra deneycilerin düşünceleri için de çok daha fazla açıklık seçiklik elde edilecektir. (Carnap 1990: 188)

Öyle görünüyor ki, modern felsefenin en azından Leibniz'den beri nitelikleri iyi belirlenmiş bir dile yakıcı bir gereksinim içindedir; tüm bilginin deneyimden geldiğini öne sürmek yanlış değilse de eksik kalmaktadır. Deneycilerin açık seçik olmasına büyük özen gösterdiği bilim dili üzerine düşünmek felsefenin göz ardı edemeyeceği yeni görevi olarak sayılmalıdır. Nitekim Carnap özyaşamöyküsünde bu gereksinimin önemini şu sözlerle vurgular:

Kullanılan kavramların belirsizliği ve argümanların sonuçsuz doğası sıklık beni şaşırttı. Rakiplerin farklı amaçlarla konuştuğu tartışmalardan bunalmıştım; anlaşmazlık bir yana, karşılıklı anlayış için neredeyse hiç şans yok gibiydi, çünkü tartışmaya karar vermek için ortak bir kriter bile yoktu. ... Matematik çalışmalarından çok keyif aldım. Çeşitli felsefe okulları

arasındaki bitmeyen tartışmaların aksine, matematikteki sonuçlar tam olarak kanıtlanabilirdi ve daha fazla bir tartışma çıkmıyordu. (Carnap 1963: 45)

Quine’in da içinde olduğu Frege-Russell çizgisiyle uyum içinde Carnap’ın bilimlerin üstünde ya da dışında felsefeye değeri olan bilgi olamayacağını benimseyişi, onun en azından deneyci çerçeveden kopmadığını göstermektedir. Carnap’ın mantıksal doğruluğu deneyimle ilişkilendirmeye itirazı olmadığını, ancak deneyimle mantıksal doğruluğun temellendirilemeyeceğini düşündüğünü anlıyoruz. Onun doğruluk anlayışının giderek deneyimden gelen herhangi bir içerikten uzaklaşarak bütünüyle formel bir nitelik kazanır.

Analitik-Sentetik Ayrımı

Quine ilkin 1951 yılında basılmış, 1961 yılında ise gözden geçirilerek yeniden yayımlanan “Deneyciliğin İki Dogması” başlıklı ünlü makalesinde analitik nitelikteki önermelerin deneyime bağlanmadan nasıl doğru sayılabildiğini sorgular. Ona göre bu türden önermelerin sıradan deneyim önermelerinden ayrı bir doğası olduğunu öne sürmek bir dogmaya inanmakla eşdeğerdedir. Quine’in eleştirisinin merkezinde büyük ölçüde Carnap’ın analitik önermeleri anlamını dilsel bir çözümlemeye yaslama eğilimi bulunmaktadır. En temelde analitik önermelerin anlamları gereği doğru olduğunu savlamak deneyci yoldan sapıldığını kanıtlar. Bir bakıma Quine’cı eğilim deneyciliği sonuna kadar koruyarak neredeyse felsefeye hiç yer bırakmazken, Carnap’ın ise bilimlerin bulgularına karşı çıkmadan en genel anlamında dil üzerine düşünmenin felsefenin görevi saydığını anlıyoruz. O halde Quine’in istediği gibi analitik önermeleri yok saymadan ve her şeyi deneyime bağlamadan önce elimizdeki bu kavramlar “üzerine” düşünmek olanaklıdır. Bu düşünmenin yeni bir metafizik olması kaçınılmaz değildir; çünkü Carnap mantığı zihnine kazanmış yasalar gibi çözümlememektedir. Geleneksel felsefedeki gibi değişmez tek bir doğruluk olduğu ve bunu sadece düşünerek kavrayabileceğimiz büyük bir yanılgıdır. Deneyimlerken gösterdiğimiz çeşitlilik düşünürken de vardır. Carnap tek bir mantık yerine çok sayıda mantık olabileceğini öne sürer. Farklı mantıkların varlığı mantıksal doğruluğu yitirdiğimiz anlamına gelmez; bu doğruluğun üzerine düşünmeyi yani dilsel işleyişi çözümlemeyi gerekli kılar.

Apaçık olması ve kesinlik taşınması doğruluk kavramının mantık alanında iyi bilinen bir niteliğidir; özellikle mantıksal doğruluğun sınanması için deneyime başvurmaya gerektirmeyecek denli zorunlu görülmesi, Frege ile başlayan ve Russell ile olgunlaşarak günümüze dek gelen mantığın temellerine yönelik tartışmaların da en can alıcı bölümünü oluşturmaktadır. Mantıksal doğruluğun kaynağının olası iki kaynağından ilkinin deneyimden gelen veriler olması, giderilmesi zor bir belirsizliğe yol açacağı için bu kaynağı bir kenara koyacağız. Geriye kalan ikinci kaynaktan ise, mantıksal terimlerin çözümlenmesine başvurulmasıyla elde edilen doğruluğun mantık için uygun olacağını savlıyoruz. Bir bakıma tanım gereği doğru saydığımız terimlerin kullanılmasıyla mantıksal doğruluğu elde etmekteyiz. Carnap’ın doğruluk kavramını betimlemek üzere kullandığı önermeleri ele aldığımızda, onun doğruluk ile doğruluğun bilgisi arasında bir ayırım olduğunu öne sürdüğünü görürüz:

- 1) Bu kaptaki madde alkoldür.
- (2) “Bu kaptaki madde alkoldür.” önermesi doğrudur.
- (3) X (şu anda) bu kaptaki maddenin alkol olduğunu biliyor.
- (4) X “Bu kaptaki madde alkoldür.” önermesinin doğru olduğunu biliyor.
(Carnap 1946: 598-599)

Anılan önermelerden (3) fizik dünyaya ilişkin bir bilişsel süreç gerektirdiği için bu önermenin Carnap’ın deyişiyle “mükemmel olmayan bilgi” diye görülmesi istenir. Carnap, mükemmel olmayan bilgi derken bu bilgilerin kesinlik taşımadığını, belli bir derecede olasılık içerdiğini vurgulamak istemektedir. Öte yandan (1) ile (2) önermeleri mantıksal bakımından özdeşler. Taşıdıkları bilgi aynıdır; birini onaylarken diğerini yadsımak mümkün değildir. Carnap’ın “mükemmel bilgi” ifadesi tam da bu aşamada karşımıza çıkar; böylesi bilgilerin zamanla ya da yeni bulgularla doğruluğu değişmez. (1) ile (2) önermeleri mantıksal özdeşliklerine rağmen Carnap’a göre biçimsel yönden önemli bir farklılığa sahiptir. Ona göre (1) nesne diline ait bir önerme iken (2) üst-dile ait bir önermedir. Bu biçimsel farklılık mantıksal özdeşliği etkilemese de (2) numaralı önermenin semantik yönden doğru sayılmasıyla (1) numaralı önermeden farklı bir “doğruluk” taşımaktadır. Önermelerin taşıdığı doğruluğun biçimsel yönden bu farklılığının göz ardı edilmesi, doğruluk kavramının anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

Carnap’ın doğruluk çözümlemesi, nesne dilinden çok üst-dil düzeyinde karşımıza çıkan doğrulukla, yani semantik doğruluk öğretisiyle ilgilidir.

Carnap’ın mantıksal doğruluk anlayışını kavramada analitik-sentetik ayrımı temel bir rol oynamaktadır. Carnap, analitik önermeleri anlamı gereği, yani oluşturulduğu dil içerisinde doğru sayar. Creath’a göre bu ayrım o kadar önemlidir ki, hem bilimlerdeki hem de felsefe içindeki kısır tartışmalardan kurtulma potansiyeline sahiptir:

Carnap bu yeni görüşe iki yönden ulaştı. İlk yolda, bizim için gerçekten farklı mantıkların mevcut olduğu fikriyle korkusuzca uğraştı ve buna karşılık olarak Hoşgörü İlkesini benimsedi. Aslında bu, sorunu öyle bir kavrama stratejisidir ki, hangi mantığın eşsiz bir biçimde doğru olduğunu sormayı bile anlamsızlaştırır. Sonuca ilk yolla birleşen diğer yol görünüşte rakip fiziksel teoriler, özellikle de fiziksel alan teorileri arasından seçim yaparken beklentilerimizin derin bir şekilde yeniden değerlendirilmesinden kaynaklanır. (Creath 2007: 334)

Dünyayı bilimsel yöntemlerle çözümlmek, çevremizde olup bitenleri anlamının en iyi yolu sayıla gelmiştir. Ne var ki, bilim insanlarının bilimsel etkinliklerinin eleştiriden bağımsız olması beklenemez; doğayı ele alan bilimlerin izlediği yöntemlerin irdelenmesi yani bilimsel dilin yapısının açıklanması en az bilimsel bulgular kadar vazgeçilmezdir. Carnap’ın farklı mantıklar olabileceğini öne sürmesi bir kargaşadan çok bir zenginliğin üzerine düşünmeye çağrı olarak okunması uygun olacaktır. Bu okumanın tarihsel bakımdan büyük ölçüde Quine’in eleştirileriyle kesintiye uğradığını kabul edebiliriz; ama Creath’in vurguladığı gibi günümüz dünyasında Carnap’a yöneltilen eleştirileri yapıcı bir biçimde ele almak olanağımız vardır. (Creath 2007: 335)

Sonuç

Doğruluk arayışının genel olarak felsefenin tüm alanlarında önemsendiği ortadadır. Bu çalışmada yirminci yüzyıl başlarında oldukça etkili olmuş Viyana Çevresi’nin önde gelen isimlerinden Rudolf Carnap’ın mantıksal doğruluğa ilişkin görüşleri ele alınmıştır. Carnap’ın doğruluk konusundaki görüşlerinin analitik felsefenin ilerleyeceği doğrultu üzerinde hayati bir etkisi olacaktır. Analitik-sentetik ayrımının Quine tarafından dogma ilan edilmesiyle Carnap’ın savları yirminci yüzyılın ikinci

yarısında ciddi bir darbe almış olsa da, onun farklı mantıklara olanak tanıyan çözümlemesi ve özellikle bilimsel dil üzerine düşünme çağrısı Carnap’ın göz ardı edilmiş değerini yeniden felsefenin gündemine sokmuş görünmektedir. Bu bağlamda Carnap’ın mantıksal doğruluğu bilimsel bulgularla uyum içinde ele almasını, onun yeni bir metafizik peşinde olmadığını açık göstergesi sayabiliriz. Mantıksal doğruluk üzerine düşünürken Carnap’ın “Bilimsel işleyiş aslında doğruluğu değil, mükemmel bilgiyi dışlar.” (Carnap 1946: 600) sözünün hatırdan tutulması öğretici olacaktır.

KAYNAKÇA

- CARNAP, Rudolf. (1946). “Remarks on Induction and Truth”, *Philosophy and Phenomenological Research* 6 (4): 590–602. <https://doi.org/10.2307/2103107>.
- CARNAP, Rudolf (1963). "Intellectual Autobiography", *The Philosophy of Rudolf Carnap*, ed. Paul Arthur Schilpp, ss. 3-87, La Salle, Ill: Open Court.
- CARNAP, Rudolf (1990). "Testability and Meaning", *Classics of Analytic Philosophy*, ed. R. Ammerman, ss. 130-195, Indianapolis: Hackett, 1990.
- CREATH, Richard. (2007). “Quine’s Challenge to Carnap”, *The Cambridge Companion to Carnap*, ed. Michael Friedman, Richard Creath, ss. 316-335, New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521840156>.
- QUINE, W. V. O. (1951). "Two Dogmas of Empiricism", *The Philosophical Review*. 60 (1): 20–43.
- QUINE, W. V. O. (1961). "Two Dogmas of Empiricism", *From a Logical Point of View*, ss. 20-46, Cambridge, Mass: Harvard University Press,
- SOAMES, Scott (2009). “Ontology, Analyticity, and Meaning: The Quine–Carnap Dispute”, *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, ed. David John Chalmers, David Manley, Ryan Wasserman, ss. 424-443, New York: Oxford University Press.



KAYGI: YAYIN İLKELERİ

1. *Kaygı*, Bursa Uludağ Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi (e-ISSN: 2645-8950), kısa adıyla *Kaygı*, “Mart” ve “Eylül” aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanır.

2. Dergiye gönderilecek eserler esâsen “felsefe” ve teorik olmak kaydıyla “sosyal / beşeri bilimler” alanlarına dâir olmak zorundadır ve iki ana grupta sınıflanır: İlk grupta, “Araştırma Makalesi” türündeki eserler bulunur. İkinci gruptaki eserler ise derginin amaç örgüsüne uygun olan ve rayıçteki konuların irdelendiği “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi” ve “Konferans / Seminer Metinleri”nden oluşur.

3. Dergiye Türkçe (“Yayın Kurulu”nun görüşüne bağlı olarak da İngilizce, Almanca veya Fransızca) yazılmış eserler kabul edilir (Bu husûs “Madde 2”de belirtilen birinci grup yazılar için geçerli olup aynı maddede sözü edilen ikinci grup yazıların Türkçe olması mecbûridir). Gönderilen çalışmaların, daha önce başka bir dergide yayımlanmamış, yayımlanmak üzere gönderilmemiş ya da yayım için kabul edilmemiş olması zorunludur.

4. Dergiye gönderilen tüm eserler öncelikle muhtevâ, akademik özgünlük, alana katkı, yazım kuralları ve benzeri yönlerden “Yayın Kurulu” tarafından incelenir ve ancak bu incelemeyen geçen eserler için “Hakem Süreci” başlatılır.

5. Dergiye gönderilecek “Araştırma Makalesi” eserlerinde sırasıyla Türkçe “Öz” ve “Anahtar Kelimeler” ile İngilizce “Abstract” ve “Keywords” bulunmalıdır (Bu husûs, “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi” ve “Konferans / Seminer Metinleri” türündeki eserler için zorunlu olarak geçerli değildir).

6. Dergide, “Araştırma Makalesi” türündeki eserler için “kör hakemlik” sistemi uygulanır. “Yayın İlkeleri”ne uygun olan bu türdeki eserler iki “Hakem” tarafından değerlendirilir. Böyle bir eserin yayıma kabul edilebilmesi için eserin gönderildiği hakemlerden ikisinin de olumlu raporu gereklidir. Raporlardan birinin olumlu, diğersinin olumsuz olması durumunda ilgili eser üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden gelecek rapor doğrultusunda eserin kabul veya reddine “Yayın Kurulu” karar verir. “Yayın İlkeleri”ne uygun olan “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi” ve “Konferans / Seminer Metinleri” türündeki eserlerin yayımlanıp yayımlanmayacağı “Yayın Kurulu”ndan en az iki üyenin raporuna bağlıdır. Her sayının hakemleri, ilgili yılın son sayısında toplu bir şekilde unvan ve alfabetik sıraya göre verilir.

7. Dergiye gönderilen tüm eserlerin, ilgili süreçler tamamlandıktan sonra, olduğu gibi veya kısmen düzeltilerek yayımlanmasına veya aksine “Yayın Kurulu” karar verir ve sonuç, yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen eserler, en geç bir ay içinde dergi yönetimine ulaştırılmalıdır.

8. Dergide yayımlanan eserlerin yasal sorumluluğu tümüyle yazar(lar)a aittir ve eserlerde savunulan fikirler ne “Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü”nün ne de “Yayın Kurulu” üyelerinin görüşünü yansıtmaz.

9. Yayımlanan eserler için yazar(lar)a telif ücreti ödenmez. Bu çerçevede, yayımlanan eserlerin telif hakları, ilgili bir beyân olsun-olmasın, *Kaygı* dergisine devredilmiş kabul edilir (Bu husûs aynı zamanda, eser sahiplerinin “Tübitak DergiPark” tarafınca belirlenen “Açık Dergi Sistemleri” kurallarını kabul ettiğini de gösterir).

10. Dergide yayımlanan eserlerden kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir.