

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

(*flsf*)

E-Dergi / E-Journal

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

ISSN 2618-5784

Sayı 30, Güz 2020
Issue 30, Autumn 2020

Bilgi için/For Information

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

Yazışma Adresi

Mailing Address

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

Tel: (+90 312) 310 32 80 / 1225 ya da 1234

Mail: flsfdergisi@hotmail.com

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

İmtiyaz Sahibi / Owner

Hamdi BRAVO

Sayı Editörleri / Editors

Işıl BAYAR BRAVO

Hamdi BRAVO

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief

Işıl BAYAR BRAVO

Yardımcı Editörler / Associate Editors

Eda ÇAKMAKKAYA

Melek Candan ÖZTÜRK

Erman KAÇAR

Sedat BİNGÖL

Yayın Kurulu / Editorial Board

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

Prof.Dr. Işıl BAYAR BRAVO (Ankara Üniversitesi)

Prof.Dr. Hamdi BRAVO (Ankara Üniversitesi)

Prof.Dr. Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)

Prof. Dr. Thomas DUTOIT (Université Lille 3)

Dr. Adi EFAL-LAUTENSCHLÄGER (University of Cologne)

Prof.Dr. Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof.Dr. Durmuş GÜNAY (Maltepe Üniversitesi)

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

Prof.Dr. Mark JUERGENSMEYER (Santa Barbara University)

Prof.Dr. Talip KABADAYI (Celal Bayar Üniversitesi)

Prof.Dr. Abdullah KAYGI (Hacettepe Üniversitesi)

Prof.Dr. Sinan ÖZBEK (Kocaeli Üniversitesi)

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

Prof.Dr. Theodore SCALTSAS (Edinburg University)

Dr. Paolo STELLINO (Universidade Nova de Lisboa)

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

Prof.Dr. Şafak URAL (Emekli Öğretim Üyesi)

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir. Philosopher's Index, EBSCOHost Humanities Source, TÜBİTAK ULAKBİM, ISAM Veri Tabanı ve ASOS Index tarafından listelenmekte ve ilgili veritabanları üzerinden tam metin olarak erişime sunulmaktadır.

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

BU SAYININ HAKEMLERİ

REVIEWERS

Prof. Dr. Mehmet ANIK

(Bingöl Üniversitesi)

Prof. Dr. Recep ARDOĞAN

(Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Ayhan BIÇAK

(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hamdi BRAVO

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Yücel BULUT

(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa Cihan CAMCI

(Akdeniz Üniversitesi)

Prof. Dr. Nevzat CAN

(Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Emin ÇELEBİ

(İnönü Üniversitesi)

Prof. Dr. Hakan ÇÖREKÇİOĞLU

(Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Haluk ERDEM

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Kurtul GÜLENC

(Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)

Prof. Dr. Hakan GÜNDÜĞÜDÜ

(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Prof. Dr. Talip KABADAYI

(Manisa Celal Bayar Üniversitesi)

Prof. Dr. Taşkın KETENCİ

(Mersin Üniversitesi)

Prof. Dr. Emel KOÇ

(Gazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

(Bursa Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Muhammet Hanifi MACİT

(Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal TÜREDİ

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet Ulvi TÜRKBAĞ

(Galatasaray Üniversitesi)

Prof. Dr. Yavuz UNAT

(Kastamonu Üniversitesi)

Prof. Dr. Ogün ÜREK

(Bursa Uludağ Üniversitesi)

Doç. Dr. Nurhayat ÇALIŞKAN AKÇETİN

(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)

Doç. Dr. Banu ALAN SÜMER

(Kırıkkale Üniversitesi)

Doç. Dr. Hülya ALTUNYA

(Süleyman Demirel Üniversitesi)

Doç. Dr. Ömer Faik ANLI

(Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. Kemal BAKIR

(Erzurum Teknik Üniversitesi)

Doç. Dr. Efe BAŞTÜRK

(Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)

Doç. Dr. Meriç BİLGİÇ

(Kocaeli Üniversitesi)

Doç. Dr. Seyit COŞKUN

(Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. Ahmet Erdem ÇİFÇİ

(Mersin Üniversitesi)

Doç. Dr. Ahmet DAĞ

(Uludağ Üniversitesi)

Doç. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ

(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Fatih DOĞRUCAN

(Akdeniz Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Ali DOMBAYCI

(Gazi Üniversitesi)

Doç. Dr. Fatma DORE

(Afyon Kocatepe Üniversitesi)

Doç. Dr. Musa DUMAN

(Erciyes Üniversitesi)

Doç. Dr. Engin ERDEM

(Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. Emre Arda ERDENK

(Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi)

Doç. Dr. Erdal İSBİR

(Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Cem KAMÖZÜT

(Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)

Doç. Dr. Sıtkı KARADENİZ

(Mardin Artuklu Üniversitesi)

Doç. Dr. Saffet KARTOPU

(Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi)

Doç. Dr. Senem KURTAR

(Gaziantep Üniversitesi)

Doç. Dr. Osman MUTLUEL

(Pamukkale Üniversitesi)

Doç. Dr. Muhammet ÖZDEMİR
(Mersin Üniversitesi)

Doç. Dr. Cengiz İskender ÖZKAN
(Adnan Menderes Üniversitesi)

Doç. Dr. Eren RIZVANOĞLU
(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Doç. Dr. Ercan SALĞAR
(Selçuk Üniversitesi)

Doç. Dr. Emine Funda SERİN
(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Doç. Dr. Emre ŞAN
(İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)

Doç. Dr. İskender TAŞDELEN
(Anadolu Üniversitesi)

Doç. Dr. Cengiz Mesut TOSUN
(Mersin Üniversitesi)

Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ
(Hacettepe Üniversitesi)

Doç. Dr. Koray TÜTÜNCÜ
(Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)

Doç. Dr. Halil İbrahim ÜÇER
(İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Doç. Dr. Mustafa Serhan YÜCEL
(Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Tuncay AKGÜN
(Hacı Bayram Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Okan AKKIN
(Ardahan Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Haluk AŞAR
(Erciyes Üniversitesi)

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

Dr. Öğr. Üyesi Serhat Celal BİRDAL
(Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Nihal Petek BOYACI
(İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Bengü Cennet COŞKUN
(İstanbul Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Işıl ÇEŞMELİ
(Selçuk Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Caner ÇİÇEKDAĞI
(Artvin Çoruh Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ülhak ÇİMEN
(Atatürk Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Baver DEMİRCAN
(Üsküdar Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Enis DOKO
(İbn Haldun Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Melek Zeynep ESENYEL
(Düzce Üniversitesi)

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

Dr. Öğr. Üyesi Ekin Kaynak İLTAR
(Akdeniz Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Sever IŞIK
(Gaziantep Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Hilal KAHRAMAN
(İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Sinan KILIÇ
(Erciyes Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Doğan Barış KILINÇ
(Dicle Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Sibel KİRAZ
(Manisa Celal Bayar Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Bahtinur MÖNGÜ
(Erzurum Teknik Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Adem ÖKTEN
(Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Evren Erman RUTLİ
(Erciyes Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Murat SATICI
(Manisa Celal Bayar Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Tonguç SEFEROĞLU
(Ardahan Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Diler Ezgi TARHAN
(İstanbul Gelişim Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Metin TOPUZ
(Mersin Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ahmet TÜZEN
(Gümüşhane Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Nihal Petek BOYACI
(İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ece ÜNÜR
(Haliç Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Alper Bilgehan YARDIMCI
(Pamukkale Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet YILDIZ
(Erciyes Üniversitesi)

Dr. Mete Ulaş AKSOY

Dr. Sercan ÇALCI
(Dicle Üniversitesi)

Dr. Merve ERTENE
(Sakarya Üniversitesi)

Dr. Alber Erol NAHUM
(Galatasaray Üniversitesi)

Dr. Fatma ERKEK
(Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Dr. Selvi Elif GÖK
(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Dr. Zafer KALFA
(Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi)

İçindekiler / Contents

BİLİNMEYEN ALAN (TERRA INCOGNITA)'IN KEŞFİNE BİR VESİLE OLARAK
ÖTEKİNİN BOŞLUĞU

(VOID OF THE OTHER AS AN OCCASION OF DISCLOSURE OF TERRA
INCOGNITA)

Burhanettin TATAR (1-16)

HEIDEGGER'DE 'HERKES' SORUNSALI

(THE PROBLEMATIC OF 'THE THEY' IN HEIDEGGER)

Özkan GÖZEL (17-35)

HUSSERL'İN BAŞKASININ BENİNİN ARİSTOTELES'İN DOST KAVRAMI
ÜZERİNDEN YENİDEN DÜŞÜNÜLMESİ

(RE-THINKING HUSSERL'S OTHER-SELF THROUGH THE CONCEPT OF THE
FRIEND IN ARISTOTLE)

Fikriye Gözde MOCAN (37-56)

INSTANTANEOUS CONSCIOUSNESS OF TIME: RECONSIDERING DAINTON'S
MODEL OF THE SPECIOUS PRESENT IN THE CONTEXT OF HUSSERL'S AND
BROAD'S MODELS

(ZAMANIN ANLIK BİLİNCİ: HUSSERL VE BROAD MODELLERİ
BAĞLAMINDA DAINTON'UN ALDATICI ŞİMDİKİ AN MODELİNİ YENİDEN
DÜŞÜNMEK)

Corry SHORES (57-78)

DESCARTES VE RYLE'DE 'ZİHİN-BEDEN İLİŞKİSİ' VE 'ÖTEKİ ZİHİNLER'
SORUNU

(THE PROBLEM OF 'MIND-BODY INTERACTION' AND 'OTHER MINDS' IN
DESCARTES AND RYLE)

Feyza CEYHAN ÇOŞTU(79-96)

DUYULAR, DOKUNMA VE VÜCUT BİLİNCİ
(SENSES, TOUCH, AND BODILY CONSCIOUSNESS)

Çağlar KOÇ (97-114)

ÖJENİ VE SAĞLAM BEDENLİLİK

(EUGENICS AND ABLE-BODIEDNESS)

Nuran AYTEMUR SAĞIROĞLU (115-134)

LOUIS ALTHUSSER'DE MAKİNE VE AYGIT AYRIMI BAĞLAMINDA DEVLET
NOSYONU

(THE NOTION OF THE STATE IN THE CONTEXT OF MACHINE AND
APPARATUS SEPARATION IN LOUIS ALTHUSSER)

Zeliha DİŞCİ (135-156)

KARL MARX'IN SINIF MÜCADELESİ VE POLİTİK EKONOMİ ANLAYIŞININ
ARİSTOTELESÇİ TEMELLERİ

(ARISTOTELIAN GROUNDS OF MARX'S CLASS STRUGGLE AND POLITICAL
ECONOMY UNDERSTANDING)

Özgün BULUT (157-176)

ALTIN BİR ELMA? ÇAĞDAŞ ARAPÇA VE TÜRKÇE ARAŞTIRMALARDA LEO
STRAUSS'UN ALGISI ÜZERİNE

(A GOLDEN APPLE? THE RECEPTION OF LEO STRAUSS IN
CONTEMPORARY ARABIC AND TURKISH SCHOLARHIP)

Malik MUFTİ (177-194)

ROUSSEAU CU LOGOSANTRİZM VE LAKONOFİLİ: SPARTA BİR MİTİK
ÜTOPYA MIDIR POLİTİK ÜTOPYA MI?

(ROUSSEAU EAN LOGOCENTRISM AND LACONOPHILIA: IS SPARTA A
MYTHICAL UTOPIA OR A POLITICAL UTOPIA?)

Canberk ŞEREF (195-222)

JOHN RAWLS'UN İNSAF OLARAK ADALET TEORİSİ'NİN ELEŞTİREL BİR
DEĞERLENDİRMESİ

(A CRITICAL ASSESSMENT OF JOHN RAWLS'S THEORY OF JUSTICE AS
FAIRNESS)

Enes ERYILMAZ (223-240)

HUGO GROTIUS'UN DOĞAL HUKUK DÜŞÜNCESİNE KAZANDIRDIĞI
PARADİGMAL DÖNÜŞÜM

(THE PARADIGMAL TRANSFORMATION BY HUGO GROTIUS INTO NATURAL
LAW)

Celal YEŞİLÇAYIR (241-258)

VAROLMAYAN NESNE VAR MIDİR?
(ARE THERE NON-EXISTENT OBJECTS?)

Tuğba YAVUZ (259-277)

ÇAĞDAŞ NESNE TARTIŞMALARI: İNDİRGENEMEZCİ BİR ALTERNATİF
(THE CONTEMPORARY DEBATES ABOUT OBJECTS:
A NON-REDUCTIONIST ALTERNATIVE)

Egemen Seyfettin KUŞCU (279-296)

İBN MEYMÛN'DA NEDENSELLİK SORUNU
(THE PROBLEM OF CAUSALITY IN MAIMONIDES)

Hasan AYDIN (297-327)

BRUNO VE KANT: AV VE AVCININ İÇ İÇE GEÇİŞİ
(BRUNO AND KANT: INTERTWINING OF THE HUNT AND HUNTER)

Barışcan DEMİR (329-344)

BEĞENİ YARGILARINDAN HUKUK VE POLİTİKAYA: KANT'IN AHLAK
METAFİZİĞİ'NDE ESTETİĞİN İZLERİ
(FROM THE JUDGMENTS OF TASTE TO LAW AND POLITICS: THE TRACES
OF AESTHETICS IN KANT'S METAPHYSICS OF MORALS)

Toros Güneş ESGÜN (345-358)

PERFORMATİF FELSEFEDE KURAMSAL ZEMİN ARAYIŞI: EDİME
YÖNELTEN FELSEFE SORULARI VE FRANÇOIS LARUELLE'İN STANDART-
OLMAYAN FELSEFESİ

(A SEARCH FOR A THEORETICAL GROUND FOR PERFORMATIVE
PHILOSOPHY: QUESTIONS THAT LEAD TO ACTIONS AND FRANÇOIS
LARUELLE'S NON-STANDARD PHILOSOPHY)

Demet KURTOĞLU TAŞDELEN (359-375)

ARTHUR SCHOPENHAUER'DE EVRİM, ETİK VE ESTETİK İLİŞKİSİ
(THE RELATION OF EVOLUTION, ETHICS AND AESTHETICS IN ARTHUR
SCHOPENHAUER)

Sedat BİNGÖL (377-396)

ŞAMANİK ŞEFLERDEN GASTRONOMİK ŞEFLERE VARLIĞIN MİDEYE
İNDİRİLMESİ
(FROM SHAMAN CHIEFS TO GASTRONOMIC CHEFS INGESTING THE
BEING)

Özlem DERİN (397-417)

MİTOSTAN LOGOSA: TRAGEDYANIN NİETZSCHECİ ÖLÜMÜ
(FROM MYTHOS TO LOGOS: NIETZSCHEAN DEATH OF TRAGEDY)

Suat Soner ERENÖZLÜ (419-435)

SPİNOZA VE NIETZSCHE'NİN FELSEFESİNDE ÖLÜM SORUNU
(THE PROBLEM OF DEATH IN PHILOSOPHIES OF SPINOZA AND
NIETZSCHE)

Nuriye MERKİT (437-450)

DAVID HUME'DA AHLAK-SİYASET İLİŞKİSİ: DUYGU TEMELLİ AHLAKTAN
FAYDA TEMELLİ SİYASETE GEÇİŞ
(THE RELATIONSHIP OF ETHICS AND POLITICS IN DAVID HUME:
TRANSITION FROM EMOTION-BASED ETHICS TO UTILITY-BASED
POLITICS)

Ferhat AKDEMİR (451-472)

TOLSTOY'DA SANATIN DİN VE AHLAKLA İLİŞKİSİ
(THE RELATIONSHIP OF ART WITH RELIGION AND MORALITY IN
TOLSTOY)

Şahin EFİL (473-496)

SHAFTESBURY'DE DİN-AHLAK İLİŞKİSİ
(RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION AND MORALITY FOR
SHAFTESBURY)

Mehmet Akif ALTUNIŞIK (497-516)

POSTMODERNİZM ÇERÇEVESİNDE HALKLA İLİŞKİLERİ YENİDEN
DÜŞÜNMEK
(RETHINKING PUBLIC RELATIONS WITHIN THE FRAMEWORK OF
POSTMODERNISM)

Beris Artan Özoran (517-537)

Yayın İlkeleri

- 1) FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), öncelikle bir felsefe dergisidir. Kuramsal olmak kaydıyla, sosyal bilimlerin diğer alanlarındaki yazılara da yer verilir.
- 2) Hakemli olan bu dergi, yılda iki kez (Bahar/Güz dönemlerinde) yayınlanır.
- 3) FLSF **elektronik bir dergidir**. Derginin basılı hali bulunmamaktadır.
- 4) **İçerik**: Yalnızca araştırma makaleleri değerlendirmeye alınmaktadır. Makaleler başka yerde yayınlanmamış olmalıdır. Makalelerin sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.
- 5) **Dil**: Makaleler Türkçe ya da İngilizce olarak yayınlanabilir.
- 6) **Başlık**: Makalenin başlığı 16 punto olarak, hepsi büyük harflerle, Cambria karakterinde yazılmalıdır. Başlık, akademik çalışmalara uygun olması gözetilerek, konu hakkında bilgilendirme amacı taşımalı ve kısa olmalıdır.
- 7) **Yazar Bilgileri**: Yazar adı ve soyadı başlığın altında, sağa yaslı şekilde, 11 punto olarak ve Cambria karakterinde yazılmalıdır. Soyadı büyük harflerle yazılmalıdır. Yazar ya da yazarların çalıştığı kurum ve ünvanları, her bir soyadına eklenmiş dipnotta belirtilmelidir.
- 8) **Öz**: Yazarın adının hemen altına 100-200 sözcük aralığında Türkçe bir "Öz", 4 ile 8 sözcükten oluşan "Anahtar Sözcükler", bunların altına da aynı boyutlarda İngilizce bir "Abstract" ve "Keywords" eklenmelidir. Bunlar 10 punto, italik ve Cambria karakterinde yazılmalıdır. Öz, çok kısaca makalenin problemini, amacını, yöntemini ve ana sonuçlarını özetlemelidir.
- 9) Makalelerin **5500 sözcüğü** aşmamasına özen gösterilmelidir.
- 10) Makalenin marjinleri A4 ebatlarına göre sağdan ve soldan 4,5 cm, üstten 5cm, alttan 4 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
- 11) **Altbaşlıklar** sol tarafa yaslı şekilde, 10 punto ve koyu (bold) olarak yazılmalıdır.
- 12) Değerlendirilmesi istenen çalışmalar **ULAKBİM Dergipark** uygulaması üzerinden ulaştırılmalıdır.
- 13) Kabul edilen makalelerin yukarıda sayılan kısımları haricindeki ana metinleri, Word programında, 10 punto ve Cambria karakterinde yazılmalıdır. Dipnotları 9 punto ve Cambria karakterinde olmalıdır.
- 14) **Makale Değerlendirme Süreci**: ULAKBİM Dergipark üzerinden ulaştırılan yazılar, öncelikle içerik, yazım kuralları vd. yönlerden editörler tarafından incelenir ve değerlendirilmek üzere isimsiz olarak konu ile ilgili iki hakeme gönderilir. Değerlendirme sürecine giren her makalenin iki hakemden olumlu görüş alması gerekmektedir. Hakemlerden birinin olumsuz diğerinin olumlu görüş bildirdiği durumlarda makale üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden gelecek görüşe göre de editör makalenin yayınlanıp yayınlanmayacağına karar verir. Özel koşullarda, hakemlerin olumlu görüş bildirdiği durumlarda dahi, editörlerin makaleyi reddetme hakkı saklıdır. Bu tür durumlarda yazarlar hak iddia etmemeyi kabul ederek çalışmalarını değerlendirme sürecine sokar. Düzeltme istenen yazılar, elden geçirildikten sonra, en geç iki hafta içinde Dergipark üzerinden yayın kuruluna geri gönderilmelidir.
- 15) Yayınlanmayan yazılar geri gönderilmez. Yazar(lar)a bilgi verilir.
- 16) **Referanslar** dipnotlarda aşağıdaki şekilde verilmelidir: Yazarın Adı Soyadı; alıntı yapılan Metnin Adı; (varsa Çevirmeni); yayınlayan Kurum, yayımlandığı Şehir ve Yıl; sayfa numarası 9 punto ve Cambria karakterinde yazılmış olmalarına dikkat ediniz.
- 17) Metnin sonuna, yazarların soyadlarının alfabetik sırasını gözeterek -dipnotlarda toplanmış ve yararlandığınız kaynaklara dayanan- bir **KAYNAKÇA** koyunuz.
- 18) **INTERNET KAYNAKLARI** en sonda bu başlıkla ayrıca belirtilmelidir. Yararlanılan link adresi ve bu yararlanma tarihi belirtilmelidir.
- 19) Bahar sayısı için yazılar, en geç Şubat ayının sonuna; Güz sayısı için en geç Eylül ayının sonuna kadar gönderilmelidir. Yazılar hakemlere **Bahar sayılarında Mart'ın ilk gününden, Güz sayılarında Ekimin ilk gününden itibaren** gönderilmeye başlar. Önceden gönderilmiş olsalar da, bu tarihlerden önce makaleler için değerlendirme süreci başlatılmaz. Hakemlere (yazının uzunluğu ve kısalığına, hakemin vaktinin uygun olup olmamasına göre) 2 ya da 3 hafta süre tanınır. İki rapor da ulaştıktan sonra, değerlendirme sonucu yazarlara iletilir. Bahar sayıları Mayıs'ın 15-31'i arası, Güz sayıları Aralık'ın 15-31'i arası yayınlanır.

Publication Principles

1) FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences) is mainly a journal of philosophy. Provided that being theoretical and philosophical, also open to evaluate papers on the other fields of social sciences.

2) FLSF is a **biannual** (Spring/Fall) peer-reviewed journal.

3) FLSF is an "e" **electronic journal**. Printed version of the journal is not provided to any author or individual.

4) **Content:** Only research papers are accepted for the review process. The articles should not be published anywhere else before. The responsibility of the articles belongs to the author.

5) **Language:** Articles can be either in Turkish or English.

6) **Title:** The title of the article should be in Cambria, 16-point bold font. Title should be concise and informative regarding the subject. Try to avoid abbreviations where possible.

7) **Author's Information:** Author's name must be written in Cambria and 11-point font, just under the headline, leaning to the right; all letters of the surname must be written in uppercase.

The university or the institution where author(s) currently works should be stated by a footnote attached to the surname and no title should be used.

8) **Abstract:** It should be in English and between 100-200 words just below the author's name and with 10 fonts, Cambria and italic.

The abstract should state briefly the purpose of the study, methods, the principal results and major conclusions.

9) **Keywords** should be added to abstract and should not be less than four and more than eight.

10) Papers should not exceed **5500 words**.

11) The **margins of paper** should be set up according to A4 paper format as 4,5 cm on the left and the right, 5 cm on the top and 4 cm on the bottom.

12) The **subtitles** should be written in bold and 10 font size on the left margin.

13) Accepted texts should be written in Cambria, 10 font size in the Word Program and sent to <http://dergipark.gov.tr/flsf>.

14) **Paper Review Process:** The article submitted to the journal are primarily looked over by the editors in terms of its content and editorial principals and anonymously sent to two reviewers. Every evaluated paper should get the approval of two referees. If one of the referees has rejected and the other one has approved, the editor sends the paper to the third referee. In line with the opinions and suggestions of the third referee, editor acts in accordance with her/his own authority. Chief Editor of the journal unilaterally reserves the right to REJECT even if the paper has been approved by referees. In this case, none of the author(s) can claim a right or demand. All kinds of management, practice and procedure belong to the chief editor of the journal.

The papers revised according to Paper Review Forms should not be sent to the editorial board later than two weeks.

15) Unpublished articles will not be returned and the authors will only be informed about the rejection.

16) **References** should be given as footnotes in the below order:

Author's first and last name, the name of the cited text, translator (if any), publisher, publisher's city and publishing year; page number. They will be in Cambria 9 font size.

17) Prepare a **bibliography** at the end of the text taking into account the alphabetical order of the surnames of the authors. Bibliography must be based on the sources that have collected in the notes and which were benefited from.

18) The internet resources should be indicated in the references part under the title of "INTERNET RESOURCES". The link should be included in the resources and the Access date should be after the link.

19) Papers for the volume of Spring should be sent at the latest for February and papers for the volume of Fall should be sent at the latest of September.

Articles are sent to the reviewers from the first day of March on the Spring volume, and from the first day of October on the Fall volumes. Two or three weeks are granted to the referees (depending on the length and shortness of the article, whether the time of the jury is appropriate). Reports are forwarded to the authors as they arrive.

Spring volumes are published between May 15-31, Fall volumes are published between December 15-31.

BİLİNMEYEN ALAN (*TERRA INCOGNITA*)'IN KEŞFİNE BİR VESİLE OLARAK ÖTEKİNİN BOŞLUĞU

Burhanettin TATAR*

ÖZ

Sosyal ve özel alanlarda insan varlığına özgü boşluğun en temel tezahürü, insanın dünyadaki temel durumunu etkileyen ve biçimlendiren ontolojik anlamında fark edilmektedir. Her ne kadar Heidegger dünya içinde temel insani durumu *Dasein* (orada varolan) şeklinde tasvir etse de, bu kelimeyi yalnızca 'tarihsel ufuk içinde başkalarıyla birlikte dünyaya açıklık' olarak değil, aynı zamanda 'her bir bireyin kendisi için açılan mekan ya da boşluk' şeklinde anlama eğilimindeyiz. Her insan yalnızca kendi varlığı için açılan ve rezerv edilen boşluk için(d)e doğar. Bu boşluk onun ölümü sonrasında hatırlandığı sürece açık kalmaya devam eder. Bu yazımızda ötekiyle ilişkimiz esnasında boşluğun farklı tezahürlerini irdelemeye çalışacağız ve şunu ileri süreceğiz: Ötekinin boşluğu, paradoksal olarak, görünmez olanın görünürlüğü şeklinde işlev görmektedir. Diğer bir deyişle, boşluk ya da görünmezlik çoğu kez kendisini dolaylı biçimde farklı form ve isimlerle açığa vurmaktadır.

Anahtar sözcükler: boşluk, çok kültürlü toplum, öteki, açıklık, kapalılık

VOID OF THE OTHER AS AN OCCASION OF DISCLOSURE OF *TERRA INCOGNITA*

ABSTRACT

The most fundamental manifestation of the void of a human being in social and private realms seems to appear in its ontological sense which determines and shapes his /her basic condition in the world. Even if Heidegger describes fundamental human condition in the world with the notion of 'Dasein' (being-there), I am inclined to take this word not solely as openness toward the world within a historical horizon, but also as free space or void just reserved for his /her individual being. Each human being is born within the void opened and reserved just for his /her being, and it remains open as long as he/she is remembered after his/her death. This paper will try to explore different manifestations of void in our relation to other, and make a claim that void of the other functions paradoxically as visibility of invisible. In other word, void or invisible reveals itself mostly indirectly with different forms and names.

Keywords: void, multicultural society, other, openness, closedness /hiddenness

* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2020 Güz, sayı: 30, ss. 1-16

Makalenin geliş tarihi: 19.06.2020

Makalenin kabul tarihi: 10.10.2020

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2020, issue: 30, pp.: 1-16

Submission Date: 19 June 2020

Approval Date: 10 October 2020

ISSN 2618-5784

Nice insanlar gördüm üzerinde elbise yok

Nice elbiseler gördüm içinde insan yok

Mevlana

Öncelikle insanların imgeleri (görünüşleri) ve gerçeklikleri arasındaki fark veya zıtlığa dikkat çeken yukarıdaki epigraf, 'elbise' kelimesi aracılığıyla şiirsel bir boşluk ya da açık mekan inşa etmektedir. O, literal olarak, görünen ve elbisesiz olan insan bedeni ile elbise içindeki görünmez bedeni keskin bir karşıtlık içine yerleştirmektedir. Açıkçası bu şiirsel ifadeler, toplumda genel kabul gören işaretler, semboller ve elbise gibi zamanla fetişleştirilen nesnelere aracılığıyla yönlendirilen ve kontrol edilen sosyal algının kritik durumuna ışık tutmaktadır. Bu yazının konusu bağlamında ilgi çekici görünen hususlardan biri, Sufi Mevlana'nın bu satırlarda insan varlığını, onun manevi dünyasına açık bir göndermede bulunmaksızın, beden ve elbisesi üzerinden ele almasıdır.

Her ne kadar şiirin ilk satırında 'görünen çıplak beden' imgesi, ilk elde fakir insanları ima etse de, yoksunluk ve elde bulunmayan bir şey olarak *elbisesizlik* üzerine vurgu yapmaktadır. Böylece o yokluğu, mevcut olmayışı yani boşluğu çağrıştırmaktadır. Her ne kadar 'yoksunluk' (elbisesizlik), bir taraftan fakirlerin sosyal ve ekonomik düzeyde sınırlı (olumsuz) durumunu dile getirirse de, diğer taraftan bu şahısların ahlaki gerçekliğini sınırlamaksızın açığa vurmaktadır. Böylece söz konusu şiirsel boşluk aynı anda hem sınırlılık (yoksunluk, eksiklik) hem sınırsız açıklık (ahlaki bütünlük, tamlık) gibi zıt kutuplara işaret ederek kararsız bir mekan oluşturmaktadır.

Şiirin ikinci satırında elbisenin mevcudiyeti mevcut olmayan ya da görünmeyen beden, kısacası boşluk ile karşıtlık halindedir. Bu boşluk ahlaki değerlerden yoksun olup, ekonomik olarak zengin ve sosyal alanda görünür kişileri simgelemektedir. Yine burada mevcut (elbise) ve gayri mevcut (görünmez beden) arasında kararsız bir mekan söz konusudur. Son tahlilde Mevlana'nın bu şiiri bizim diğer insanlarla ilişkimizdeki çok boyutluluğu ve belirsizliği ifşa etmektedir. Tam olarak 'mevcut' olan şey, bir başka açıdan kritik bir 'yoksunluk' ya da boşluğun göstergesi olabilir; gayri mevcut olan şey, diğer taraftan sınırsız bir açıklığın iması haline gelebilir. Her halükarda boşluk, aynı anda hem olumlu hem de olumsuz referanslara sahip olduğu için, insanların sosyal ilişkilerindeki ince bir çizgiyi yani bıçak sırtı durumunu imlemektedir.

Yukarıdaki kararsız durum veya belirsizlik hali, gerçekte, Türkçe 'boş' kelimesinin etimolojik kökeninde yansıtılmaktadır. 'Boş' kelimesi aynı anda

hem yok(sun)luk hem de sınırlanmamışlık (özgürlük, boşanmışlık, serbest kalış, açık kalış) haline işaret etmektedir. Buna göre bu kelime yok(sun)luk ve gayri mevcudluk şeklinde olumsuzluk bildirirse de, açıklık ve sınırlanmamışlık açısından olumlu bir anlama da sahiptir. Görebildiğimiz kadarıyla boş kelimesinin olumlu ve olumsuz anlamları arasındaki temel farklılık şu şekilde ortaya konabilir: Olumsuzluk durumunda 'bir şey', *başka bir şey* açısından ele alınmaktadır. Olumlu anlam ise, bir şey yine *kendi adına* veya *kendi olarak* ele alındığında açığa çıkmaktadır.

Bu husus, Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı eserinde analiz ettiği *el altında (zuhanden)* ve *elde mevcut (forhanden)* kavramlarıyla daha anlaşılır hale gelebilir. *El altında*, bir nesnenin pratik amaçlar için kullanıma elverişli durumunu dile getirmektedir. *Elde mevcut* ise yine bir nesnenin bizim pratik amaçlarımızdan azade halini yansıtmaktadır. Buna göre *el altında*, bir şeyi kendi dışındaki bir şey açısından görme durumudur. *Elde mevcut* ise bir şeyi kendine özel hali ile anlamaktır. *El altında*, bir şeye empoze edilen sınırlı (pratik) bir anlam ufkunu ön plana çıkardığı için o şey artık kendine özgü bir mekandan ve anlamdan yoksundur. Zira o artık 'dışarı' ya da 'öteki'ne bağımlıdır. Buna karşın *elde mevcut*, işlev görmeyen veya kullanıma elverişli olmayan bir şey olarak kendine özgü mekânından hareketle dile gelmektedir. Böylece boşluğun olumlu ve olumsuz anlamları arasında sarsıntılı bir alan ortaya çıkmaktadır. Diğer bir deyişle boşluk bir açıdan olumlu anlam ifade ettiğinde diğer açıdan olumsuz anlamı da içermektedir. Böylece o her halükarda bir şeyi kazanırken bir başka şeyden yoksunlaşmayı ima ettiği için kaçınılmaz bir belirsizlik söz konusudur.

Şayet bu 'belirsizlik' boşluğun en temel tezahürü ise o, çok kültürlü bir toplumda insan ilişkileri hakkında bize bir şeyler söyler mi? Daha açık deyişle, çok kültürlü bir toplum çeşitliliğin ve eş zamanlı çoğulculuğun inşa edilmesiyle oluşuyorsa, bu durumda biz çok kültürlü toplumun merkezsizleştirilen (tek merkezden azade) mekânının organizasyonunda boşluğun belirsizliğinin önemli bir rol oynadığını ileri sürebilir miyiz? Böylesi bir toplumda 'ben ve öteki' şeklinde kavramsallaştırılan şey ötekinin boşluğunun olumlu ve olumsuz anlamları ile biçimlenmekte midir? Kısacası biz kamusal (hatta özel) alanlarda biriyle karşılaştığımızda bu ilişki ya da iletişim esnasında boşluk ne tür form veya görünümler kazanır? Bu yazımızda ötekiyle ilişkimiz esnasında boşluğun farklı tezahürlerini irdelemeye çalışacağız ve şunu ileri süreceğiz: Ötekinin boşluğu, paradoksal olarak, görünmez olanın görünürlüğü şeklinde işlev görmektedir. Diğer bir deyişle, boşluk ya da görünmezlik çoğu kez kendisini dolaylı biçimde farklı form ve isimlerle açığa vurmaktadır.

Sosyal ve özel alanlarda insan varlığına özgü boşluğun en temel tezahürü, insanın dünyadaki temel durumunu etkileyen ve biçimlendiren ontolojik anlamında fark edilmektedir. Her ne kadar Heidegger dünya içinde temel insani durumu *Dasein (orada varolan)* şeklinde tasvir etse de, bu kelimeyi yalnızca 'tarihsel ufuk içinde başkalarıyla birlikte dünyaya açıklık' olarak değil, aynı zamanda 'her bir bireyin kendisi için açılan mekan ya da boşluk' şeklinde anlama eğilimindeyiz. Her insan yalnızca kendi varlığı için açılan ve rezerv edilen boşluk için(d)e doğar. Bu boşluk onun ölümü sonrasında hatırlandığı sürece açık kalmaya devam eder. Türkçede "... yer/yeri var.." ¹ veya İngilizce "There is room for..." tabiri bu boşluğu ima eder. Bu boşluk kişinin kendisinden hareketle konuştuğu, eylemde bulunduğu, başkalarıyla ilişki içine girdiği, kendi bedenini ifşa ettiği en temel duruş (konumlanma) noktasıdır. Bu yüzden söz konusu boşluk asla bir başkası tarafından doldurulamaz veya işgal edilemez. Tam da bu özel (biricik) boşluk nedeniyle her insan özgür birey olarak doğar. Herhangi biriyle sosyal (kamusal) mekanda karşılaştığımızda, o kişi kendisini yalnızca kamusal alanın anonimliği ve ortaklaşalığı içinde değil, aynı zamanda yalnızca kendi varlığı için açılan ve rezerv edilen boşluk ya da açık alanın mahremiyeti içinde gösterir. O kişi nereye giderse gitsin, üzerinde durduğu fiziksel mekan bir başkasına ait olsa bile, hala kendi boşluğu içindedir. Bu özel mahrem boşluk ya da açık alan 'yuva' kelimesinin en temel anlamıdır. Her birey, nerede olursa olsun, daima bu biricik yuvasındadır—sosyal, kültürel, siyasi vs. açılardan sürgünde bulunması veya bir göçmen olması durumunda bile. İnsan varlığı en temelde bu boşluğa ve boşluk insan varlığına aittir. ² Ölüm dışında, bu boşluktan çıkış veya sürgüne gidiş söz konusu değildir. ³

¹ Bahsettiğimiz durum, '... kalbimde özel yeri var' gibi duygusal ifadelerde, 'kanun yani anayasa karşısında tüm vatandaşların eşitliği' gibi hukuki metinlerde, 'tarih içinde x'in yeri bambaşka' gibi tarihsel analizlerde, ebeveynin karşısında tüm çocuklarının ayrı yerlerinin olduğuna dair tespitlerde vs. açıkça görülebilir.

² Genel olarak İslam kültürü ve Batı düşüncesi ilk elde varlık /varolan yani 'doluluk' kavramına odaklandığı için, özellikle insan varlığı ve bu varlık için açılan boşluk ilişkisi sosyal ilişkilerde pek dikkat çekmemektedir. Bu nedenle boşluk, varlık merkezli düşünme biçimlerinde varlığın ortadan kalkması veya gizlenmesi durumunda varlığın geride bıraktığı 'artık alan' veya 'artakalan' gibi tasarlanmaktadır. Doğu düşüncesi ve özellikle Budizm'de boşluk ile daha ziyade 'kendi başına varlık' tasavvurunun zıddı anlaşılmaktadır. Yani her varlık, başka varlıklarla iç içe geçmiş olduğu için kendi bütünlüğüne ve özdeşliğine sahip olamayan bir ara-varlık veya karşılıklı-varlık (inter-being)'tir. Dolayısıyla her varlık aynı zamanda boşluktur. Bizim bu yazımızda bahsettiğimiz boşluk, elbette Doğu düşüncesinden veya Budizm'deki boşluk tasavvurundan kalkış noktası itibarıyla farklıdır. Ozum Uçok-Sayrak'ın Levinas ve Budizm bağlamında makalesi kültürler arası varlık merkezli veya boşluk merkezli düşünme farklılığını daha iyi kavramak için yararlı bir perspektif sunuyor. Bkz. Ozum Uçok-Sayrak, "Interbeing and The "Ethical Echo" of Levinas: Exploring Communication

Bahsettiğimiz bu durum, herhangi bir sanat eserine özgü durumla benzerlik arz eder. Sözelimi, bir sanat eseri olarak *Mona Lisa*, yalnızca (şimdi içinde bulunduğu) Louvre Müzesinin metrik olarak ölçülebilir boş duvar mekanında mı kendisini göstermektedir yoksa o aynı zamanda sanat dünyası içinde kendine özgü mekanından (boşluk) hareketle mi görünür olmaktadır? Hangi mekan daha köklü anlama sahiptir: Müze mekanı ya da eserin kendine özgü mekanı (boşluk)? Açıkçası, *Mona Lisa*, nereye götürülürse götürülsün, kendi adına konuşmaya devam eden bir sanat eseridir. Kendisine bakıldığı, analiz edildiği, yorumlandığı ve hatırlandığı sürece kendine özgü mekanda kalmaya devam eder. Mesela, akademik bir ortamda *Mona Lisa* hakkında konuştuğumuzda, onun müzedeki fiziksel mekanını genelde dikkate almaz. Daha ziyade onu, kendi varlığını görünür kıldığı açık mekan veya özel boşluğu içinde anlarız. Bu eserin sanat tarihi içindeki 'yer'i, tam da bu boşluğu imlemektedir. Görebildiğimiz kadarıyla, *Mona Lisa* 1911 yılında Louvre Müzesi'nden çalındığında, meraklı gözlere sahip bazı insanların onun müzede boş kalan duvar mekanını ziyaret etmelerinin⁴ nedeni boş duvar mekanının artık orada olmayan yani çalınan *Mona Lisa*'nın kendi boşluğunu ikame (temsil) etmesiydi. Söz konusu duvar boşluğunda *Mona Lisa*'nın kendi boşluğu görünür hale gelmiştir. Böylece görünmez olan görünür bir şey olarak tezahür etmeye başlamıştır. Farklı deyişle, *Mona Lisa*'nın boşluğu boş müze duvarında enkarne olmuş yani bir şekilde bedenleşmiştir.

Benzer durumlar farklı dini sembollerde, kutsal mekanlarda ve fetişleştirilen nesnelere gözlemlenebilir. Hıristiyanlıkta haç ve İslam'da Kabe en temelde Tanrı'nın varlığının görünmezliğinin daimi temsili, yani görünmezliğin kendisinin görünür kılınmasıdır. Tanrı'nın görünmezliği haç veya Kabe'de temsil edilen bir boşluk olarak tezahür eder.⁵ Bu nedenle

Ethics beyond Willed Agency", *Review of Communication*, (2014) 14:3-4, 245-269, DOI: [10.1080/15358593.2014.986515](https://doi.org/10.1080/15358593.2014.986515).

³ Belki insanların zaman zaman kendilerini dünyanın merkezi gibi algılamaları kendilerine özgü bu boşluk yüzündendir.

⁴ Terence Mcardle, "How the 1911 theft of the Mona Lisa made it the world's most famous painting", <https://www.spokesman.com/stories/2019/oct/20/how-the-1911-theft-of-the-mona-lisa-made-it-the-wo/> (06.01.2020).

⁵ Kuşkusuz Hıristiyanlıkta haç, insanların günahı karşısında İsa'nın acı çekmesi, Tanrı'nın insanlara olan sevgisi gibi çok farklı açılardan ele alınmaktadır. Bizim yazımız bağlamında, İsa'nın çarmıhta ölmesi ve bilahare göğe çekilmesi gibi dini anlatılar, en temelde haçın İsa'nın geride kalan boşluğunu simgelediği düşüncemizi güçlendirmektedir. Benzer durum Kerbelâ hadisesi ile birlikte Hz. Hüseyin'in geride kalan boşluğunun Şia ve Alevilik gibi yaklaşımlarda teolojik ve mitik karakterli anlatıların merkezi haline getirilmesinde görülebilir. Yani gerek Hıristiyanlık açısından İsa ve Şia ile Alevilik açısından Hz. Hüseyin'in geride bıraktıkları boşluk, onların tarihsel varlığından daha fazla anlamın üretilmesine yol açmış görünmektedir. Böylece bu boşluk, bizzat kutsal mekanı üreten bir kaynak haline gelmiştir. Kısacası, bu inanışlarda

Bilinmeyen Alan Terra Incognita'nın Keşfine Bir Vesile Olarak Ötekinin Boşluğu
Burhanettin TATAR

Hıristiyan ve Müslümanlar için hacca gidiş, görünmez olanın (boşluk) görünürlüğünü tecrübe etmeyi amaçlar. Hakeza fetişleştirilen nesnelere çoğu kez artık görünmez olan bir tarihi, bu tarihin parçası olan şahısları, anlatıları, kişisel tecrübeleri, idealleri vs. *orada bir yerde* görünür hale getiren şeyler olarak ele alınırlar. Böylece boşluk (görünmez olan) fetişleştirilen nesnelere bedenleşen ve yansıtılan bir şeye dönüşür.

Cenaze merasimleri ise, boşluğun açığa çıkışı bağlamında, daha karmaşık bir sosyal fenomen olarak görünür. Cenaze merasimleri, vefat eden kişinin hayatının yokluğunu şimdi-burada aciliyet arz eden bir zamansal-mekansal gerçeklik olarak sunma durumudur. Kısacası cenaze törenlerinde vefat eden kişinin hayatının yokluğu (kayboluşu), zamansal baskı üreten bir mevcudiyet haline gelir. Barthes'in fotoğraf analizinden⁶ mülhem olarak söylersek, cenaze merasiminde ölen kişinin kaybolan hayatı, artık mevcut olmayan bir geçmişi şimdi burada teşhir eden bir fotoğraf gibi ön plana çıkarılır. Böylece ölmüş şahsın hayatının yokluğu, cenaze merasiminde, onun geride bıraktığı özel boşluğunun doğrudan tecrübesine yol açar. Hatta törende ölmüş kişinin bedeni, o insanın kendine özgü açık mekan veya boşluğunda vuku bulan can yakıcı ölüm hadisesinin bir tür izi veya külüne dönüşür. Bu durumda törende yeni bir boşluk daha tezahür eder: ölüm hadisesinin kendi boşluğu. Ölüm, başa gelen bir hadise olarak, sessizlik formunda konuşmaya başlar. Törene katılanlar, hayatın bir gizemi ve sırrı olarak ölüm hadisesiyle yüz yüze bir ilişki içinde kendilerini bulurlar.

Ölüm, kendi gizemli tezahürüne nüfuz etme ve keşfetme çabalarına direnen bir hadise olarak orada ifşa olur. Ölüme nüfuz edilemez zira onun ifşa oluşu bir kara delik ya da boşluğun sergilenmesinden ibarettir. Ölümlü varlık olduğumuz için ona oldukça yakınızdır; buna karşın nüfuz edemediğimiz için onun oldukça uzağındayızdır. O, kendisine dokunulamaz bir şey olarak bize dokunur. Bu nedenle sessizlik cenaze törenlerinde en yüksek perdeden konuşur ve bu sessizlik içinde törende yer alan herkes ölüm hadisesinin canlı performansının (icrasının) katılımcısı haline gelir. Sonuçta, cenaze törenlerinde, ölüm hadisesinin boşluğu ya da gizemi teatral veya dramatik bir sahneye dönüşür ve bu sahnede yer alanlar ölümün sessiz çağrısına tanık olup kulak verirler. Kısacası ölümün sırrı -ki her sır nüfuz edilemediği sürece bizden boşanmıştır- kendi boşanmışlığına bizi davet eder. Böylece katılımcılar hiç

boşluk, teolojik ve mitik anlatılar eşliğinde görünür hale getirilmiş ve görünmez görünür kılınması noktasında kutsal mekanı üretmiştir. Nazi soykırımına uğrayan Yahudilere referansla çekilen filmler, yazılan romanlar, farklı seremoniler öldürülen Yahudilerin geride bıraktıkları boşluğu daimi görünür hale getirme çabasıdır.

⁶ Roland Barthes, *Camera Lucida: Reflections on Photography*. trans. Richard Howard. New York: Hill and Wang, 1981, s. 106.

kimsenin merkezde yer almadığı bu boşluk içinde kendilerini bulurlar. Bu boşluk içinde herkes gündelik hayatında sahip olduğu konum, statü, unvan veya merkezin dışına savrulmuştur; öyle ki tam da ölümün gizemine referansla kendi varlıklarının boşluğunu daha açıkça fark ederler. Buna göre cenaze törenlerinde iki farklı boşluk yani her bir insanın kendisine özgü boşluğu ve ölüm hadisesinin boşluğu birbirine zıt fenomenler olarak açığa çıkarlar. Her bir şahsın kendine özgü boşluğu o kişiye merkez inşa ederken, ölümün boşluğu merkezden uzaklaştıran (merkezsizleştiren) bir rol üstlenir.

Dikkatle baktığımızda, bize hem çok yakın hem oldukça uzak bir hadise olarak ölümün gizeminin, kamusal alanda insanların yüz yüze görüşmelerindeki paradoksal durumu kavramamıza yardımcı olduğunu görürüz. Zira kamusal alandaki herkes gerçekte ölüme yönelmiş fani varlıklar olarak merkezden savrulma hali içinde yaşamaktadır. Ölümün gizemine oldukça yakın durmaları nedeniyle herkes birbirine oldukça yakınlaşmış haldedir. Buna karşın herkes aynı zamanda kendilerine özgü merkezi boşluk içinde var olduğu için aralarında bir diğerini ötekileştiren ve aşılabilir olan mesafe söz konusudur. Kısacası sosyal alanda her şahıs aynı anda hem merkez kuran hem de merkez yıkan mekanlardadır. İnsanlar bir taraftan ortak, kamusal, anonim mekanı paylaşırken, diğer taraftan kendilerine özgü heterojen mekandadırlar.

7

Muhtemelen Schopenhauer'ın sosyal ilişkileri analiz etmek için kullandığı kirpiller öyküsü bizim deendiğimiz noktaya kısmen ışık tutabilir:

Soğuk bir kış günü, çok sayıda kirpi karşılıklı ısınarak donmaktan kurtulmak amacıyla birbirlerine çok yaklaştılar. Ancak kısa süre sonra oklarının birbirlerini (olumsuz) etkilediğini fark ederek uzaklaştılar. Sıcaklık ihtiyacını hissettiklerinde tekrar birbirlerine yaklaştılar; oklar yine batmaya başlayınca iki kötülük karşısında kendilerini buldular. Bu durum birbirlerine en iyi tahammül edebilecekleri mesafeyi keşfedinceye değin sürdü. Bunun gibi, insanların hayatının boşluğu ve monotonluğundan kaynaklanan toplum ihtiyacı onları bir araya getirir; ne var ki onların rahatsız edici, itici özellikleri ve katlanılmaz sıkıntıları yüzünden birbirlerinden uzaklaşırlar. Sonuçta keşfettikleri ve bir arada var olmalarına yol açan uygun mesafe kibarlık ve yumuşak başlıktır. İngiltere'de böyle davranmayanlara 'ondan uzak dur' denir. Tam da bu yüzden karşılıklı sıcak ilişki ihtiyacı sadece kısmen tatmin edilir. Diğer taraftan bu kısmi tatmin esnasında okların acısı da

Bilinmeyen Alan Terra Incognita'nın Keşfine Bir Vesile Olarak Ötekinin Boşluğu
Burhanettin TATAR

hissedilmez. Kendi iç sıcaklığı yüksek olanlar, ne sıkıntı vermek, ne de sıkıntı çekmek için topluluklardan uzak durmayı tercih ederler.⁷

Schopenhauer'ın yaklaşımı M. Buber ve Z. D. Gurewitch'in sosyal mesafeye dair temel iddialarına yakındır. Bu son ikisi için mesafe, karşılıklı ilişki kurma ve konuşmayı mümkün kılan bir temel varsayımdır. Gurewitch'e göre "Mesafe söz konusu olmasaydı, buluşma noktası da söz konusu olmazdı."⁸ Buber açısından 'başlangıçta belli bir mesafe'de bulunmak ilişki kurmayı mümkün hale getirir.⁹ Ancak yukarıda belirttiğimiz gibi, bu mesafe yüz yüze konuşmak, göz teması kurmak veya elle tokalaşmak gibi eylemlerle bile aşılabilir. Aksine yüz yüze ilişki ve karşılıklı temas yeni mesafelerin ve yeni boşluk formlarının ortaya çıkmasına yol açar.

Zira sosyal alanda kiminle karşılaştığımızı bildiğimizde o kişiyi diğerlerinden ayıran sınır çizgisini de fark etmiş demektir. Bu mantığın özdeşlik ilkesinin temel yansımasıdır: A'yı bilmek, A'nın B, C, D, vs olmadığını bilmektir. Buna göre A ile karşılaşmak hem A'nın varlığına (mevcudiyetine) hem de B, C, D, vs.nin mevcut olmayışına tanıklık etmektir. Mevcut olmayış ya da olumsuzlama, özdeşliğin bir boyutudur. Bu durumda biriyle karşılaşmak, aynı zamanda karşılaşılan kişinin mevcudiyetinin ima ettiği mevcut olmayış veya boşluk (olumsuzlama) ile karşılaşmaktır. Bunun anlamı şudur: Kişiyi özel boşluk, bir başkasıyla karşılaşma esnasında ikili bir karaktere bürünür. Yani biriyle karşılaşmak hem o kişinin kendisini içinde ifşa ettiği boşluk hem de bu boşluğun sınırında açığa çıkan mevcut olmayış veya olumsuzluk anlamındaki diğer bir boşlukla karşılaşmaktır.

Bununla birlikte Gaston Bachelard'ın "İnsan yarı-açık bir varlıktır."¹⁰ formülü, her bireye ait özel boşluğu farklı bir açıdan görmemizi mümkün kılmaktadır. Bachelard'a göre insan hem görünür hem görünmez, hem açık hem kapalı olmak istemektedir.¹¹ Burada bireyin kendisine özgü boşluğun bireyin saf tezahürünün mekanı olarak ele alınmaması gerektiği fark edilmektedir.

⁷ Arthur Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena: Short Philosophical Essays*, trans. E.F.J. Payne, Vol. Two, Oxford: Clarendon Press, 1974, ss. 651-652.

⁸ Z. D. Gurevitch, "Distance and Conversation", *Symbolic Interaction*, Vol. 12, No. 2 (Fall 1989), s. 251.

⁹ Martin Buber, *Distance and Relation*, in *The Martin Buber Reader*, ed. Asher D. Biemann, Palgrave Macmillan, New York, 2002, s. 206. Ayrıca bkz. Lisbeth Lipari, "Listening for the Other: Ethical Implications of the Buber-Levinas Encounter", *Communication Theory*, 14 (2), 2004, ss. 122-141.

¹⁰ Gaston Bachelard, *The Poetics of Space*, trans. Maria Jolas, Penguin Books, New York, 2014, s. 237.

¹¹ Tarryn Handcock, "Transgressing boundaries: Skin in the construction of bodily interior", in S. Attiwill (ed.) *Proceedings of 2012 IDEA Symposium*, Perth, Australia, 6-9 September 2012, ss. 1-8.

Derrida'nın meşhur tabirini kullanarak şunu söyleyebiliriz: Söz konusu boşluk insan varlığı hakkında yeni bir huzur (presence) metafiziği kurmak amacıyla kullanılacak bir mekan değildir. Aksine, Bachelard'ın formülünün ima ettiği üzere, bu boşluk insanın kendi içine kapanmasını, başkalarından gizlenmesini ve saklanmasını da mümkün kılmaktadır. Böylece kişinin sahip olduğu boşluğun son derece kişisel ve mahrem olduğu şu şekilde dile getirilebilir: Boşluk, insanın içinde kendisini hem açığa vurduğu hem de gizlediği bir mekandır. Zira boşluk her bireyin hem kendi dışıyla irtibat kurma hem de başkalarından özgürleşme imkanı olarak durur. İnsanların sosyalliği ve asosyalliği temelde onların yarı açıklığından yani hem mevcudiyet hem de boşluğundan kaynaklanıyor görünmektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla “yarı açıklık”, çok kültürlü toplumda sonu gelmez bir kişiler arası oyunu oynama ve yapılandırmanın şartıdır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, şayet çok kültürlü toplum çeşitlilik ve eş zamanlı çoğulculuk için gerekli mekanın üretimi ve organizasyonu ise, şunu söylememiz mümkündür: Çok kültürlü toplumun merkez-yıkan veya tek bir merkezi imkansızlaştıran mekanının organizasyonu kişiler arası sonsuz bir oyun ile yapılaştırılır. Burada ‘oyun’ kelimesini Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem* adlı eserinde felsefi hermenötik bağlamında analiz ettiği şekliyle kullanmaktayız. Gadamer, metinleri anlamının zamansallığını ve sürpriz karakterini güvenceye almak amacıyla okur ve metin arasındaki ilişkinin bir oyun formu olduğunu ileri sürer. Yaptığı oyun analiziyle okuma ontolojisinin metodolojik bir sürece indirgenmesini engellemeye çalışır.

Gadamer'e göre metni okumak okurun ön yargıları (varsayımları) ve metnin temel iddiaları arasında bir oyunun tezahürüdür. Oyunun katılımcıları veya iki gücü arasında meydana gelen oyunda ileri-geri hareketler ve oyunun sonucu okumanın başlarında peşinen öngörülebilecek bir şey değildir. Bunun en temel nedeni şudur: Oyun esnasında oyuncular değil, oyunun kendisi (game) oyuncularla oynar (play) ve katılımcılar bu oyuna dahil olurlar. Oyun, metnin konusu ile metnin okura ve okurun metne sorduğu sorularla yapılandırılır ve yönlendirilir. Diğer bir deyişle, oyun esnasında soru-cevap mantığı hüküm sürer ve bu mantık katılımcılar arasında ortak anlamayı mümkün hale getirir. Elbette bu, metin ve okurun belli bir konuda hemfikir olacakları anlamına gelmemektedir. Aksine hem metin hem de okur geleneğin tezahürü olarak tarihsel diyalogun bir parçası haline gelirler. Buna göre oyuna

Bilinmeyen Alan Terra Incognita'nın Keşfine Bir Vesile Olarak Ötekinin Boşluğu
Burhanettin TATAR

dahil olmak geleneğin oluşumunun bir parçası haline geldiğimizin farkına varmaktır.¹²

Gadamer'in oyun kavramının ima ettiği üzere, oyun hem bazı kuralları hem de hareket özgürlüğünü gerektirir. Her ne kadar kurallar oyuna belli bir sınır koyduğu için ona bir kimlik kazandırsa da, hala oyunun kendi içindeki temel belirsizliğini ortadan kaldırmaz. Bu belirsizlik oyundaki hareket özgürlüğü ve oyunun sürpriz karakterinin devamlılığından başka bir şey değildir. Daha açıkçası, bu belirsizlik katılımcıların oyuna katılımını sağlayan boşluk veya açık alanın ortaya çıkışıdır. Söz konusu boşluk bir dördütlü kavşakta trafiğin kilitlenmesine benzer bir durumun oyun içinde ortaya çıkmasına engel olur. Bir başka deyişle boşluk oyun içinde açılan bir merkezdir ve bu merkezde katılımcılar merkezsizleşirler. Oyunun oyuncularla oynamasının anlamı bu merkezsizleştirme hadisesinde açığa çıkar.

Buna göre çok kültürlü toplum çeşitlilik ve eşzamanlı çoğulculuk için açılan bir oyun alanıdır ve bu oyun alanının merkezinde sosyal diyalogu mümkün kılan bir boşluk söz konusudur. Sosyal diyalog insanların birbirine yarı açık kalmasının bir başka adıdır. Diğer bir deyişle, sosyal diyalog insanların kendi aralarındaki ilişki içinde mevcudiyet (presence) ve mevcut olmayış (non-presence), ifşa ve gizlenme durumunda kalmalarıdır. Bu diyalog esnasında önümüzde duran başkası veya 'öteki'nin bize gizli kalan tarafı siyah bir nokta, kara delik yani boşluk oluşturur. Bu yüzden ötekiyle gerçekleşen bir sosyal diyalog, ötekine dair birbirinden kopuk bilgiler, gözlemler, tecrübeler, anlatılar, algılar, beklentiler arasında sonu gelmeyen bir montajlama faaliyetine dönüşür.

Zira karşımızdaki kişi, tıpkı bizim gibi, kendisini kendi zamansallığı ve tarihselliği içinde görünür kılar. Diyalog esnasında bile dönüşüm geçirmesine karşın kendi özdeşliğini bir şekilde kurmaya devam eder. Onun söylemleri, eylemleri, görünümleri, jest ve mimikleri, hikayeleri, tepkileri vs. bizi bütün bu hususlar arasında bir bağlantı kurmaya zorlar. Bu yüzden tıpkı video veya film hazırlanırken kamera çekimleri veya sahneler arasındaki boşluğun montajlama yoluyla hem gizlenmesi hem de açığa vurulmasına benzer şekilde, sosyal diyalog esnasında, ötekinin görünmezliği (gizli kalan boyutları) anlamında boşluklar veya aralıklar zamansal yorumlama ve montajlama çabamız içinde hem kamufle hem de teşhir edilir.

Genelde, farkında olarak veya olmayarak yaptığımız bu montajlama eylemini biz ötekine dair oluşturduğumuz ve belli bir kurguyu içeren anlatı formunda dışa vururuz. Montajlanan hususlar arasındaki kopukluk ya da

¹² Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Continuum: New York, 2006, ss. 102-119, 277-383.

boşluk kaçınılmaz şekilde kurguyu gerektirir. Kestirmeden söylersek kurgu, boşluğu ve boşluk, kurguyu sever. Bu yüzden karşımızdakinin bize söylediklerini bu söylemlere dair kendi montajlama veya anlatı oluşturma eylemimizden tümüyle soyutlayamayız. Zira karşımızdakini işittiğimizde yalnızca onun söyleminin muhtevasına odaklanmayız, aynı zamanda ona özgü boşluğunun sessiz çağrısını da duyarız. Diğer bir deyişle, karşımızdakinin söylemine odaklandığımızda ona özgü olan duruş noktasını (kendisinden hareketle konuştuğu yeri yani boşluğu) ve orada kendisini hem açığa vurma hem de gizleme durumunu fark ederiz.

Kuşkusuz karşımızdaki veya öteki hakkında bir anlatı oluşturma veya montajlama esnasında çeviri sorunu baş gösterir. Ötekini dinleme ve işitme her zaman onun dilini kendi dilimize çevirme veya dönüştürme şeklindedir. Çeviri esnasında bize yabancı olan şey kendi anlama, yorumlama, anlatı oluşturma ve montajlama çabamız sayesinde tanıdık bir şey haline getirilir. Açıkçası çevirinin en riskli tarafı, Bernman'ın bizi uyardığı şekliyle, yabancı olanı en tanıdık bir şeye indirgemektir.¹³ Başka bir deyişle, çeviri süreci, yabancı (misafir) bir söz ya da metni kendi başat ufkumuzu oluşturan (ev sahibi) dilin otoritesi altında silme ve yeniden yazma riskiyle baş başadır. Bunun anlamı şudur: Sosyal diyalog esnasında karşımızdaki ötekinin bize gösterdiği ve bizden gizlediği şey, o şeye dair anlatı oluşturma veya montajlama çabamız aracılığıyla silinme ve yeniden yazılma tehdidi altındadır.

Böylece birbirine zıt iki hadise aynı anda tezahür eder. Kendine özgü boşluğu veya görünmezliği içinde karşımızdaki şahıs, bizim dilimizin ufkunu ve ona dair kavramlarımızı aşar. Derrida'nın 'çevrilemez olanın çevrilmesi'¹⁴ ve Levinas'ın *ötekinin yüzünün sonsuzluğu* söylemleri değindiğimiz bu son nokta ile ilişkili görünmektedir. Ne var ki, aynı nedenden ötürü, söz konusu ötekinin boşluğu, görünmezliği kendi dilimizin rasyonelliğinin bittiği ya da kaybolduğu bir nokta ya da mekan haline gelir. Bu yüzden karşımızdaki ötekinin görünmezliğine dair anlatılarımız veya montajlama faaliyetimiz içinde rasyonel ve irrasyonel hususlar birbirine karışır. Sonuçta kendi anlatılarımız veya montajımız ötekinin mevcudiyeti ve gayri mevcudiyetine dair bir fazlalık veya ilave (artı) anlam haline gelir.

Osmanlı şairi Muallim Naci (1850–1893), bu sorunlu duruma şu sözlerle işaret ediyor görünmektedir: “Ben ne yazdım, sen ne vehmettin, bir garip

¹³ Tong King Lee, “The Epistemological Dilemma of Translating Otherness”, *Meta*, 56 (4), ss. 878–895. <https://doi.org/10.7202/1011258ar> (29. 05. 2020).

¹⁴ Jacques Derrida and Lawrence Venuti, “What Is a “Relevant” Translation?”, *Critical Inquiry*, Vol. 27, No. 2 (Winter, 2001), ss. 174–200; Lisa Foran, “An Ethics Of Discomfort: Supplementing Ricoeur On Translation”, *Ricoeur Studies*, Vol 6, No 1 (2015), ss. 25–45.

Bilinmeyen Alan Terra Incognita'nın Keşfine Bir Vesile Olarak Ötekinin Boşluğu
Burhanettin TATAR

efsanedir!". Karşımızdakinin bize ifşa ettiği şeyi kendi dilimize indirgeme çabamız kendi anlatı veya montajımızı onun mevcudiyet ve gayri mevcudiyetine empoze etmekten başka bir şey değildir. İndirmek, empoze ve asimile etmenin bir başka ifadesidir. Gerçekte bu indirgeme veya asimile etme durumu, sanki karşımızdakinin tüm gerçekliğine erişebilirmişiz gibi, kendi kendimizi yanltan bir imge oluşturmaktır. Bu imge ise bizim gizli kalan güç irademizi veya panoptikon (her şeyi gören) bir göze sahip olma arzumuzu yansıtır.

Bu illüzyona düşmediğimizde yani kendi anlatı ve montajımızı karşımızdakine empoze etmekten kaçındığımızda ortaya çıkan sonuç ise bir belirsizlikle yüz yüze gelmektir. Bunun nedeni şudur: Başkasının boşluğu – benim dilimin rasyonalitesinin sınırı olduğu için—beni mevcudiyet-gayri mevcudiyet, tamlık-eksiklik, görünürlük-görünmezlik, gerçeklik ve imge arasında bir yerde tutacaktır. Yazımızın başında dile getirdiğimiz gibi, boşluk, olumlu ve olumsuz anlamları açısından, sarsıntılı bir durum ya da mekana bizi yönlendirir.

Ne var ki, ötekini işitme ve dinleme eyleminden anlaşılacağı üzere, anlatı oluşturma veya montajlama faaliyeti hala bir şekilde bizim karşımızdakine açıklığımızı ima eder. Her ne kadar anlatımızın veya montajlama eylemimizin artı (ilave) anlamı ötekine (bu esnada kendimize) yönelik bir tehdit, risk veya illüzyon olsa da, hala ötekine açık kaldığımızın da bir tür ilanıdır. Zira ötekinin varlığının tezahür etmesine imkan tanıyan bir boşluk bizde söz konusu olmasaydı, onun ne varlığını ne de boşluğunu fark edebilirdik. Bu nedenle başkasını dinlemek ve işitmek kendi içimizdeki boşluğu veya açık alanı keşfetmektir. Öteki, dışarıdakiler veya yabancılar için açılan bu boşluk sayesinde bize erişebilmektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla bizdeki boşluk iki farklı yönde işlev görmektedir. Birincisi, az önce değindiğimiz gibi ötekinin bize ulaşmasına ve daha önce bilmediğimiz bir şeyi bize söylemesine imkan verir. İkincisi, bu boşluk ötekinin söylediği, gösterdiği, ifşa ettiği veya yaptığı şey karşısında birkaç adım geri çekilmemize yol açar. Başka bir deyişle, bizdeki boşluk karşımızdakinin bize tezahürü ile aramıza bir mesafe koymamızı sağlar. Geri adım atmak veya mesafe koymak önümüzde tezahür eden şeye dair bir refleksiyon yani entelektüel düşünme anı ve mekanı haline gelir. Ancak bizdeki boşluk ve karşımızdakinin boşluğu aynı zamanda bizi ve karşımızdakini yeni bir hal veya durum içine fırlatır. Zira insanların her bir informal (belki her bir formal) karşılaşması, onların bir şekilde hazırlıklı olmadığı bir hal veya durum içine fırlatılmasıdır. Kısacası sosyal mekanda biriyle (aniden veya randevulararak) karşılaşmak, daima karşılaşma anına bir şekilde hazırlıksız

yakalanmak yani açığa düşmektir. Bu hazırlıksız yakalanma veya açığa düşme anlamında fırlatılma tecrübesi, çoğu kez karşılaşılan insanların konuşma veya bakışma esnasında kısa bir süre de olsa sessiz kalmasına yani ne söyleyeceklerini bilememesine yol açar.

Bu sessizlik anlarında, karşılaşılan insanlar kendilerini saf dokunuş ve bakışma eylemi içinde algırlar. Saf dokunuş ve bakışma tabirleri ile karşımızdakine ne söyleyeceğimizi ve nasıl cevap verebileceğimizi bilmeksizin ve bu noktada herhangi bir karar vermeksizin salt varoluşsal (Dasein) boyutumuzun ön plana çıktığı duruma işaret etmekteyiz. Açıkçası bu saf dokunuş içinde durduğumuz ve bizim, içimizde olan boşlukları hissetme ve tecrübe etme eylemimizdir. Bu esnada hem karşımızdakinin boşluklarına erişiriz hem de bu boşluklar nedeniyle karşımızdaki ile aramızdaki mesafeyi koruruz. Bir başka deyişle, başkasının boşluğuna erişmek, paradoksal olarak, kendimizi dokunulmaz kılarak ötekine dokunmak ve onun tarafından dokunulmaktır. Biz boşluğa ve boşluk bize dokunur -boşluk dokunulamaz bir şey olarak kaldığı halde. Bu durum, daha önce değindiğimiz üzere, cenaze törenlerinde ölüm hadisesiyle, bir gizem veya sır olarak yüz yüze gelmemizi hatırlatmaktadır. Başkasıyla karşılaşma esnasında kaçınılamaz şekilde hazırlıksız yakalandığımızı ve açığa düştüğümüzü fark ettiğimizde, biz gerçekte boşluk tarafından yakalanmışız demektir. Karşımızdakine hazırlıksız yakalanmamız ve açığa düşmemiz, boşluğun bize konuşmaya başlaması ve dünyanın merkezi olmadığımızı fark etme durumudur. Tam da bu yüzden boşluğun çağrısına cevap verme tarzımız genel olarak sessizliğe gömülmekten (veya bu sessizliği örtbas etmeye çalışan klişe soru¹⁵ ve lakırtıdan) ibarettir.

Müzik tecrübemiz bu noktayı belli oranda aydınlatabilir. Müzik dinlerken müzik bize ve biz de ona dokunuruz.¹⁶ Ancak müziğin etkisinde kaldığımız

¹⁵ Türk kültüründe böylesi anlarda akla ilk gelen 'daha daha nasılsınız?' sorusu tıpkı fıkra veya komik anlatılardaki boşluğa /açığa düşme /hazırlıksız yakalanma durumuna oldukça benzemektedir ve genelde ortaya çıkan boşluk tecrübesinin yol açtığı derin komediyi ciddiyet görüntüsü altında örtbas ederek ironik mizah üretme formunu alır.

¹⁶ Müziğe dokunma durumunu anlamanın en iyi yollarından biri, müzik icracılığıdır. Vokal veya enstrümantal olarak bir müzik eserinin icrası, icracıyı yalnızca notaları teknik düzeyde seslendirmeye değil, müziğin kendine özgü dünyasına girmeye zorlar. Bu farkı en açık şekilde müzik nota yazım programlarında dijital olarak notanın seslendirilmesi ile müzisyenin aynı eseri seslendirmesi arasındaki derin farka bakarak görebiliriz. İkinci yol ise gerek icracı gerek dinleyicinin müziğin seslendirilmesinde aktif rol üstlenmeleri yani müziğin kendi dünyasını açığa çıkarırken oradaki boşlukları, çağrışım alanlarını, müzikte açıkça duyulmayan ilave yorumsal melodileri eserin kendisine katmasıdır. Hermenötik gelenekte bu durum, dinleyicinin kendi müzikal tecrübesini eseri dinlerken aktifleştirmesi ve birikimsel tecrübeden hareketle müziği anlamlandırması olarak takdim edilir. Atiye Gülfer Gündoğdu'nun okurun eser karşısındaki aktif konumu hakkında söylediği "Okur ait olduğu zamansallık ve

Bilinmeyen Alan Terra Incognita'nın Keşfine Bir Vesile Olarak Ötekinin Boşluğu
Burhanettin TATAR

sürece o, aynı zamanda dokunulamaz bir şey olur. Aksi halde duyduğumuz şeyi müzik değil, bizi rahatsız eden bir gürültü olarak algılarız. Benzer şekilde bir ressamın tuvale fırçasıyla dokunması ile resimden hiç anlamayan birinin fırçayla tuvale dokunması arasındaki fark, ilkinin dokunulamaz olana (anlam dünyasına, güzelin tezahür hadisesine) dokunması, ikincisinin ise yalnızca tuvale temas etmesidir. Hakeza yakın bir arkadaşımızla el sıkışmak, dokunulamaz olana dokunmaktır. Bunun nedeni el sıkışmanın ellerin birbirine temasından ibaret olmamasıdır. Aksine o bize en azından gizli ve görünmez olarak duran bir şeyin ifşasıdır: başkalarına olan varoluşsal ihtiyacımız ve başkaları hakkındaki iyi dileklerimiz. Buradan anlaşılacağı üzere ötekinin boşluğu saf hiçlik ya da yokluk değildir. Aksine o, çoğu kez ötekinin dokunulamazlık hali ve görünmezliğidir. Başkasının boşluğunu fark etmek onu görünür bir form şeklinde açığa çıkmaya zorlamaktır.

Ötekiyle bakışmak, bu noktada oldukça ilgi çekicidir. Kesinlikle karşılıklı bakışmak, Derrida'nın değindiği üzere, dokunulamaz olana dokunmak ve onun tarafından dokunulmaktır.¹⁷ Ancak görebildiğimiz kadarıyla, başkasıyla bakışmanın her bir anı aynı zamanda başkasına hazırlıksız yakalanmaktır. Zira başkasıyla bakışmak, salt göze veya yüze değil, bakışın kendisine yönelmek, bakışa sızmak, kendi bakışımız içinde kısırılmaz olan bir bakışın derinliğine dokunmaktır. Bu nedenle başkasıyla bakışmak hem merkez oluşturan hem de bizi merkezsizleştiren boşlukları tecrübe etmektir. Yani bu süreç içinde hem kendimize özgü boşluğu –ki bu boşluk karşımızdakine yönelmemizi mümkün kılmakta ve varlığımızın merkezini oluşturmaktadır- hem de ötekinin boşluğunu -ki bu boşluk karşımızdakiyle buluşma anına ve tecrübesine hazırlıksız yakalanmamıza, açığa düşüp savrulmamıza, dolayısıyla bir şekilde merkezsizleşmemize yol açmaktadır- tecrübe ederiz. Bu tür bir tecrübe esnasında biz ve karşımızdaki şahıs değişme ve bilinmeyen bir alana (terra incognita) yönelme durumu içine fırlatılırız. Zira bilinmeyen bir alana

mekânsallık içinden edebi metinlerle buluşup ona ses verir” tezi bahsettiğimiz müziğe dokunuş hadisesine bir açılım sağlamaktadır. Gündoğdu'nun dillendirdiği şekliyle söylersek müziğe ses vermek, müziğe dokunmak, onu yaşanan hayat ortamı içinde yaşayan bir şeye dönüştürmektir. Bkz. Atiye Gülfer Gündoğdu, “Okumanın Tarihselliği ve Alımlama Estetiği ile Yeni Tarihselcilikte Anlamanın Tarihselliğinin İmkân ve Sınırlılıkları”, Milet ve Nihal, Vol. 16, Sayı: 2, 2019, s. 365.

¹⁷ Bu cümlenin geniş analizi için bkz. Jacques Derrida *On Touching-Jean-Luc Nancy*, trans. Christine Irizarry, Stanford University Press, California, 2005. Bir Youtube videosunda Arno Boehler, Derrida'nın alıntuladığımız cümlesine açıklık kazandırmak için göz doktorunun göze bakmasıyla, karşılıklı bakışan insanların nazik, hassas ve anlam üretecek şekilde bakışmaları arasındaki farka dikkat çeker. Video için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=DvHrM0MdsmU> (15.06.20). Bu videonun yazıya geçirilmiş şekli için bkz. Arno Boehler, “On Touching” [https://www.academia.edu/773480/ On Touching](https://www.academia.edu/773480/On_Touching) (12.06.2020)

Bilinmeyen Alan Terra Incognita'nın Keşfine Bir Vesile Olarak Ötekinin Boşluğu
Burhanettin TATAR

yönelmek, salt iradi yani kontrolümüz altında kalan bir eylem değildir. Aksine karşılaştığımız boşluklar bizi kendi merkezimizden uzaklaştırdığında, açığa düştüğümüzde, beklenmedik bir durumla yüzyüze kaldığımızda bilinmeyen alana yönelik ilk adım atılmış ve belki ilk kıvılcım çakılmıştır. Bu yüzden bizdeki boşluk ve başkasının boşluğunun bir şekilde karşılaşması terra incognita yani henüz bilmediğimiz alanların keşfinin vesilesi olarak rol üstlenirler. Bu yüzden ötekiyle karşılaşmak, bilinmeyen bir geleceğin bizi karşılaşmasıdır.

Bilinmeyen Alan Terra Incognita'nın Keşfine Bir Vesile Olarak Ötekinin Boşluğu
Burhanettin TATAR

KAYNAKÇA

- Bachelard, Gaston. *The Poetics of Space*, trans. Maria Jolas, Penguin Books, New York, 2014.
- Boehler, Arno. "On Touching" [https://www.academia.edu/773480/ On Touching](https://www.academia.edu/773480/On_Touching) (29.05.2020).
- Buber, Martin. *Distance and Relation*, in The Martin Buber Reader, ed. Asher D. Biemann, Palgrave Macmillan, New York, 2002.
- Derrida , Jacques. *On Touching-Jean-Luc Nancy*, trans. Christine Irizarry, Stanford University Press, California, 2005.
- Derrida, Jacques and Venuti, Lawrence. "What Is a "Relevant" Translation?", *Critical Inquiry*, Vol. 27, No. 2 (Winter, 2001), 174-200.
- Foran, Lisa "An Ethics Of Discomfort: Supplementing Ricoeur On Translation", *Ricoeur Studies*, Vol 6, No 1 (2015), 25-45.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Continuum: New York, 2006.
- Gurevitch, Z. D. "Distance and Conversation", *Symbolic Interaction* , Vol. 12, No. 2 (Fall 1989), 251-263.
- Gündoğdu, Atiye Gülfer. "Okumanın Tarihselliği ve Alımlama Estetiği ile Yeni Tarihselcilikte Anlamanın Tarihselliğinin İmkân ve Sınırlılıkları", *Milel ve Nihal*, 16 (2), 2019, ss. 351-374.
- Handcock, Tarryn. *Transgressing boundaries: Skin in the construction of bodily interior*, in S. Attiwill (ed.) *Proceedings of 2012 IDEA Symposium*, Perth, Australia, 6-9 September 2012, 1-8.
- Lee, Tong King. "The Epistemological Dilemma of Translating Otherness", *Meta*, 56 (4), 878-895. <https://doi.org/10.7202/1011258ar> (29.05.2020)
- Lipari, Lisbeth. "Listening for the Other: Ethical Implications of the Buber-Levinas Encounter", *Communication Theory*, 14 (2), 2004, 122-141.
- Mcardle, Terence. "How the 1911 theft of the Mona Lisa made it the world's most famous painting", <https://www.spokesman.com/stories/2019/oct/20/how-the-1911-theft-of-the-mona-lisa-made-it-the-wo/> (06.01.2020).
- Roland, Barthes, *Camera Lucida: Reflections on Photography*. Trans. Richard Howard. New York: Hill and Wang, 1981.
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga and Paralipomena: Short Philosophical Essays*, trans. E.F.J. Payne, Vol. 2, Oxford: Clarendon Press, 1974.
- Ucok-Sayrak, Ozum. Interbeing and The "Ethical Echo" of Levinas: Exploring Communication Ethics beyond Willed Agency, *Review of Communication*, (2014) 14:3-4, 245-269. DOI: [10.1080/15358593.2014.986515](https://doi.org/10.1080/15358593.2014.986515)

HEIDEGGER'DE 'HERKES' SORUNSALI

Özkan GÖZEL*

ÖZ

Heidegger'in Varlık ve Zaman adlı eserindeki § 27'ye odaklanan bu çalışma, herkes (das Man) sorunsalını ve onunla ilgili meseleleri analiz edip yorumlamayı amaçlamaktadır. Birlikte-olma Dasein'in egzistansiyal-ontolojik bir belirlenimidir. Herkes ise birlikte-olma'nın gündeliklikte aldığı genel bir biçimdir. Dasein gündelik hayatta öncelikle ve çoğunlukla herkes'tir yani kendi değil de her hangi biridir. Başka bir deyişle, Dasein'in gündelik hayattaki kendiliği, gerçekte, bir herkes-kendiliğidir; çünkü bu kendilik herkes'e dağılmış vaziyettedir. Herkes'in Dasein üzerinde örtük ve adı konmamış bir diktatörlüğü söz konusudur; öylesine ki, Dasein, bu nötr ve gayri şahsi özneye kaçınılmaz bir şekilde tâbidir: Gündelik varoluşun anonim öznesi olan herkes, Dasein'i gündelik varoluşunda bütünüyle belirlemektedir. Bu durumda, Dasein'in karar, yargı ve değerlendirmeleri hakiki anlamda kendisine ait değildir; çünkü o, herkes'e soğrulmuş vaziyette olup sahici bir kendiliğe sahip olma imkânından uzaktır. Bu çalışmada aynı zamanda sıradanlık, kamusalılık ve düzleştirme gibi herkes'in hâkimiyetini tesis ettiği yollar üzerinde durulmakta ve bu surette söz konusu hâkimiyetin nasıl cisimleştiği örneklendirilmektedir. Son olarak da, herkes'in sultanından kurtulup sahici bir kendiliğe ulaşmanın iki ayrıcalıklı yolu olarak teemmül ve sanat ele alınmaktadır: Bu iki imkân yoluyla insan gündelik ya da rutin hayatın yaydığı gaflet ve rehabetin dışına çıkabilir ve kendini bulabilir.

Anahtar Kelimeler: Dasein, Herkes, Sıradanlık, Kamusalılık, Düzleştirme, Teemmül, Sanat.

THE PROBLEMATIC OF 'THE THEY' IN HEIDEGGER

ABSTRACT

Focusing on § 27 in Heidegger's Being and Time, this study aims to analyze and interpret the problematic of the They (das Man) and related issues. Being-with is an eksistential-ontological determination of Dasein. The They is a general form of being-with in everyday life. Dasein is primarily and mostly the They in everyday life. In other words, Dasein's self in ordinary existence is the They-self, that is to say, it is found to be scattered across the They. The They has an implicit and unnamed dictatorship on Dasein, so it is inevitably subject to this neutral and impersonal subject: The They determines Dasein entirely in his everyday life. After all, the They is the anonymous subject of ordinary existence. In this case, Dasein's decisions and evaluations are not really his own; he is, in fact, embedded in the They and is far from the possibility of having a true/authentic self. This study also focuses on the ways in which the They establishes its dominance by the way of mediocrity, publicness, and flattening, and in this way, how this domination is embodied. Finally, meditation and art are highlighted as two privileged ways of getting rid of the They's dictatorship and reaching a true/authentic self: Through these two possibilities, man can get out of the heedlessness and lethargy found in the daily or routine life and find himself.

Keywords: Dasein, the They, Ordinariness, Publicness, Flattening, Meditation, Art.

* Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2020 Güz, sayı: 30, ss. 17-35

Makalenin geliş tarihi: 06.06.2020

Makalenin kabul tarihi: 16.11.2020

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2020, issue: 30, pp.: 17-35

Submission Date: 06 June 2020

Approval Date: 16 November 2020

ISSN 2618-5784

Hayvan salt ötekileşmedir; kendi benliğine dalamaz.

Ortega y Gasset, *Benliğe Dalma ve Ötekileşme*, 1939

Giriş

Bu makale, Heidegger'in *Varlık ve Zaman* (1927) adlı eserine ait § 27'nin tahlil ve yorumuna ayrılmış bulunuyor.¹ Burada biz Heidegger'in gündelikliğin bir nevi gizli öznesi olarak anladığı *herkes* (*das Man*)² kavramını ve buna ilişkin meseleleri tahlil edip yorumluyoruz. Heidegger daha önce (§ 25 ve § 26) *kendi-olma* (*Selbstsein*) ve *birlikte-olma* (*Mitsein*) kavramlarının bir tahlilini yapmış bulunuyordu, şimdi *herkes* kavramının tahliliyle gündelik Dasein'in kimliğine ilişkin resim tamamlanmış oluyor. Bu surette, dünya-da-olma'nın anlamı ya da dünyanın anlamlılığı (*Bedeutsamkeit*) meselesi, gündelik Dasein'in *herkes suretindeki* kendiliğinin bu tasvir ve tahlili yoluyla daha sarih ve bütünlüklü olarak göz önüne serilmiş oluyor.

"Biz, tekrar ettiğimiz şeyiz" diyor *Nikomakhos'a Etik*'te Aristoteles.³ Bu sözü bağlamından tecrit edebilir ve ona gündelik hayatımızın ontolojisini anlamada müracaat edebiliriz. O zaman gündelik belli işlerin ve ilişkilerin alışılmış ve bilindik tekrarı anlamında *routine* (rutin) kavramıyla karşılaşırız. Pek çok dünya diline ve bu arada Türkçeye geçmiş olup *route*'dan (yol) gelen bu Fransızca kelimeyi *Littré* şöyle tarif ediyor: "Tetikik ve kurallar yoluyla olmaktan ziyade, âdet ve teamül yoluyla (*par l'usage*) edinilmiş yeti veya kabiliyet. Bir şeyi yapmanın veya öğrenmenin bir nevi mihânîkî yordamı. Bir şeyi onu teori yoluyla aydınlığa kavuşturmaksızın daima ve uzun süre aynı tarzda yapma âdeti."⁴ *Le Petit Robert* ise şu karşılığı veriyor bu aynı kelimeye: "Her zaman aynı tarzda, mihanîkî bir şekilde... hareket etme ve düşünme

¹ Bu makalede *Sein und Zeit*'dan (Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag: Tübingen, 2006) yaptığımız alıntılarda veya bu kitaba atıflarda K. H. Ökten'in "tümüyle yenilenmiş ve düzeltilmiş" tercümesini (Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, çev. K. H. Ökten, Alfa Yayınları: İstanbul, 2018) de göz önünde bulundurmakla birlikte, Aziz Yardımlı'nın yapmış olduğu tercüme (Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, çev. A. Yardımlı, İdea Yayınları: İstanbul, 2004) –gerektiğinde bazı değişikliklere başvurarak– esas aldık. Burada özgün metin yani *Sein und Zeit* "SZ" kısaltmasıyla, esas alınan A. Yardımlı tercümesi ise "VZ" kısaltmasıyla belirtilmiştir; ayrıca "–ç.d." "çeviri değiştirildi" ve "iba" "italikler bize ait" anlamına gelmektedir.

² Heidegger'deki bu *das Man* kavramını –K. H. Ökten'i izleyerek– "herkes" olarak karşılıyoruz. Bu arada, bu kavramın A. Yardımlı tarafından "insan" olarak karşılanmasını yanıltıcı, dolayısıyla da isabetsiz bulduğumuzu ifade etmek isteriz.

³ "Biz tekrar ettiğimiz şeyiz. O halde, mükemmellik bir eylem değil, bir alışkanlıktır." Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. par J. Tricot, Vrin: Paris, 2007.

⁴ Littré, E., *Dictionnaire de la Langue Française*, Librairie Hachette: Paris, 1918.

alışkanlığı (*habitude*).⁵ Gerçekte, insanlar olarak, her gün tekrar ettiğimizden rutin haline gelmiş bulunan bir pratiğe gark olmuş durumdayız. Daima ve olağan bir şekilde “en yakından” tecrübe edip durduğumuz bu pratiğe *gündeliklik* (*Alltäglichkeit*) diyoruz.

Biz, gündelik işler ve ilişkiler münasebetiyle *rutin olarak yaptığımız* bir bakıma. Sabahları metroya biner, işimize gideriz sözgelimi. Ofiste önümüze gelen hergünkü işlerle uğraşır ve onların gerektirdiği bir takım ilişkiler içinde bulunuruz. İş dönüşü markete uğrarız. Komşularımızla selamlaşıp ayaküstü laflarız. Akşam ailemizle birlikte yemeğimizi yer ve sohbet ederiz. Pijamalarımızı giyer televizyonun ya da internetin karşısına geçeriz. Gece olur, uyuruz alışageldiğimiz saatte ve ardından sabah olur, uyanırız. Kahvaltı eder ve işe gideriz yine. Bütün bir hafta mutut olduğu üzere çalışmayla geçer. Ve hafta sonu gelir her zaman olduğu gibi, belki bir teneffüs imkânı olarak. Derken Pazartesi olur, yeniden işbaşı... Geçip giden günlerin anaforunda, bir döngüye biteviye kapılmış haldeyizdir. Bir ömür böyle geçer. Gündelik hayata dağılmış hâliyle insan varlığımız, neredeyse bu mihânikî işleyişten ibarettir, gündelik-rutin yapıp etmelerimizden oluşmadır. “İnsan yaptıdır” sözü yerindedir bu bakımdan. Az çok öngörülebilir bir akış içinde yaşayıp gitmekteyizdir, herkesin içinde, herkesin yaptığını, herkes gibi yapmaktayızdır. Kendimizi ister istemez kapılmış bulduğumuz bu rutin içinde biz kendi biricikliğimizi yaşamaktan uzak bir biçimde *her hangi biriyiz*dir. İşte Heidegger insanın içinde kendini kaybettiği, gündelik hayatın bu gayrişahsi öznesine *das Man* yani -Türkçe söylersek- “herkes” adını vermektedir. Birebir olarak karşılanamayan bu Almanca terim, Fransızcaya *le On*, İngilizceye de *the They*, Arapçaya da *el-Hüm* olarak tercüme edilmektedir.⁶ Mâcerâdan, gerçek anlamda farklılık, sürpriz ve yenilikten yoksun bir şekilde mutut yazgımızı *herkes olarak* yaşar dururuz gündelik hayat içinde. Benim kendim yani ben olmaklığım *herkes*'te yitmiştir bu akışta. Gündelik hayatı itibariyle Dasein yani insan varlığı, “en yakından ve çoğunlukla” (*zunächst und zumeist*) böyledir tam da. Ya da şöyle de denebilir pekâlâ: Biz insanların kendimizi “genellikle” içinde bulduğumuz hâl olarak *beşeriyet* tam da böyle bir şeydir. Rutinin dışına çıkarak kendi sahiciliğimizi, emsalsizliğimizi ya da tekilliğimizi yaşadığımız yani hakiki anlamda *kendimiz* olduğumuz anlar nâdirdir gerçekte.

⁵ *Le Nouveau Petit Robert: Dictionnaire Alphabétique et Analogique de la Langue Française*, Dictionnaires Le Robert: Paris, 2003.

⁶ Bkz. Heidegger, M., *Etre et Temps*, trad. par F. Vezin, Gallimard: Paris, 1986, s. 169; Heidegger, M., *Being and Time*, trans. by J. Macquarrie & E. Robinson, Harper Collins Publishers: New York, 1962, s. 163; Heidegger, M., *el-Keynûne ve'z-Zaman*, tercüme-takdim-talik: Fethi el-Miskîni, Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye: Bingazi, Libya, 2013, s. 251

Heidegger, gündeliklik fenomenini, Dasein'ın ontolojik yapısının incelenmesine hasrettiği egzistansiyal analizin fenomenal zemini haline getirir ve Dasein'ı onun kendisini içinde bulduğu, daha doğrusu yitirdiği bu gündeliklikten hareketle *tasvir eder*. Dolayısıyla o geleneksel felsefenin yaptığı gibi insana sabit bir *t/öz* (*substance* ve/veya *essence*) atfedip sonra buradan uygun çıkarsamaları yaparak onu teorik olarak çerçeveleme yani *tanımlama* (*Definition*) yoluna gitmez. Ama Dasein'ı yani insan varlığını içinde bulunduğu *somut ve olağan gündelik hâl* üzere ve bu hâlden hareketle anlayıp anlamlandırma yolunu seçer. Bu, balığı el-önüne ve/veya göz-önüne serildiği tezgâhtaki hâliyle değil de, denizde, kabarcıkların, yosunların ve çakıl taşlarının arasında yüzüyorken, tek kelimeyle "doğal hâliyle" gözlemlemeye çalışmaya benzer. Gerçekte, gündelik hayat da Dasein'ın bir nevi "doğal hâli"ni oluşturmaktadır. Buna göre Dasein, bir yandan, çevre-dünya'da (*Umwelt*) gereçlerle, diğer yandan, birlikte-dünya'da (*Mitwelt*) başkalarıyla kurduğu ilişkiler içinde/n neyse o olarak varlığını izhar eder. Gündelikliğin tahlilinden hareketle Heidegger, Dasein'ın *ilk elden* bir tasvirini elde etmek istemektedir. Ama bu *ilkel* (*primitif*) Dasein'ın bir tasviri olmayıp onun *pozitif* konstitüsyonuna aittir. Bu fenomenolojik *tasvirden* hareketlidir ki Dasein'ın ontolojik yapısını somut olarak ortaya koymak mümkün olabilmektedir, yoksa geleneksel felsefenin yaptığı gibi bazı teorik koyutlamalardan ya da soyut mülahazalardan hareketle değil.

Kendi-olma ve Herkes-olma

Heidegger Dasein'ı başkalarından yalıtık, yalnız ve soyut bir kendilik olarak tasavvur etmez, ne de onu ilkin dünyadan ayrı olup onun dışında ya da karşısında yer alan ve sonradan bir şekilde onunla irtibata geçen kendine-yeterli ve kendine-kapalı bir özne (*Subjekt*) olarak düşünür. Daha toparlayıcı bir ifadeyle, Heidegger'e göre gerek *dünya-da-olma* (*In-der-Welt-sein*), gerekse *birlikte-olma* (*Mitsein*) Dasein'a özsel olarak ait *egzistansiyaller* yani ontolojik belirlenimlerdir: Dasein *daha baştan ve daima* dünyada başkaları ile birlikte-vardır. Keza, dünya-da-olma dediğimiz temel fenomen, özü itibariyle kaygıdan (*Sorge*) yapılmış olan Dasein'ın bir cihetten onun çevre-dünya'da gereçlerle tasa (*Besorgen*) esaslı ilişkisine bakarken, diğer cihetten onun başkaları ile özen (*Fürsorge*) esaslı ilişkisine bakar. Dolayısıyla gündeliklik düzeyinde dünya Dasein'a en azından bu iki cihetten belirir. Gündelik dünya-da-olma'nın gereçlerle ilişki boyutunu Heidegger § 15 ilâ §18'de ele alıp tahlil etmiş ve bu boyutta dünyanın çevre-dünya üzerinden bir ilgililik (*Bewandtnis*) ve anlamlılık (*Bedeutsamkeit*) suretinde nasıl açığa çıktığını göstermiştir. Öte yandan o, işbu dünya-da-olma'nın kişilerle ilgili boyutunu da *kendi-olma* ve *birlikte-olma* gibi

egzistansiyallerin tasvir ve tahlili yoluyla § 25 ve § 26'da ortaya koymuştur. Şu an ele alıp yorumladığımız ve önceki iki paragrafı tamamlayıcı mahiyette olan § 27'de ise Heidegger, gündelikliğin fenomenolojik "özne"si olarak *herkes'i* (*das Man*) hususen inceleme ve tartışma konusu yapmaktadır. Kendi-olma, birlikte-olma ve herkes, bunlar gündelik Dasein'ın kim'liğine, dolayısıyla onun bir cihetten dünya-da-olmaklığına ilişkin sorunsallardır.

Gündelik hayatın rutin akışı içinde Dasein *herkes suretinde* yani *her hangi biri olarak* yaşayıp giderken, *dünyaya soğurulmuş* bir vaziyette olup *başkalarına doğru* bir birlikte-olma tarafından belirlenmektedir, öyle ki bu belirlenim içinde Dasein'ın kim'liği (*Wer*) ya da kendiliği (*Selbst*) bir tür *kendi-olmama* tarzında ortaya çıkmaktadır. *Kendi-olmama/kendi-olarak-kalmama* (*Unselbstständigkeit*) ilk bakışta, kendiliğin bir yadsınması olarak görünse de, aslında, kendilik hermenötğine aittir: *Kendi-olmama*, kendiliğin gündelikliğe, dolayısıyla herkes'e *dağılması* ve orada soğurulmasıdır. Burada *herkes* ne kendim olan *ben'i*, ne de karşımda duran şu teşhis edilebilir *sen'i*, ama bir nevi üçüncü olarak *gayri şahsi o'yu*, onun *anonim bulunuşunu* ifade etmektedir.⁷ *Herkes* (*das Man*) derken bir nevi *öznesi belirsiz* bir durumdan bahsediyoruz demek ki. Sözelimi gündelik şehir hayatı içinde defaatle yaptığım(ız) eylemleri düşünelim. Caddede karşıdan karşıya geçerken trafik ışıklarının önünde beklerim. İşe gitmek üzere toplu taşıma araçlarının önünde sıraya geçerim. Akşam televizyonun başına oturur, haberleri izlerim ve saire. Ben işte tüm bu gündelik işlerden ve ilişkilerden yapılmayımdır bir bakıma. Peki ama tüm bunları yapan ben miyim tam olarak? Ben bu muyum *sahiden*? Yeri doldurulmaz biricikliğime ne oluyor o zaman? Burada söz konusu olan *sahici ben* mi gerçekten de? Yoksa ben bunları tam da ben kendim olarak değil de, başkası ile ikame edilebilir *herhangi biri olarak* mı yapıyorum? Gerçekte, ben, gündelik hayat içerisinde herkes gibi ya da herkes olarak davrandığım ölçüde *sahiden kendim değilimdir*; her hangi biri benim yerimi doldurabilir, aynı şeyi bir başkası da benim yerime yapabilir çünkü. *Gündelik hayatın gerçek öznesi herkes'tir ya da hiç kimse'dir bu bakımdan*. Burada özne belirsizdir, zira şuna buna dağılmıştır. Bu yüzden, gündelik hayatta, *herkes'in* kesif gölgesi *ben'i* ve *sen'i* bastırmış, meydan *gayri şahsi o'ya* (*le On*) ya da belirsiz *onlar'a* (*the They; el-Hüm*), başka bir ifadeyle *herkes'e* kalmıştır. *Ben'in* ve *-o* da bir ben olan- *sen'in gizli özne* olarak "herkes'in diktatörlüğü" (*Diktatur des Man*) altında sesi kısılmıştır. Ben ve sen gündelik hayatta biricikliğimiz ve sahiciliğimizle değil de herhangi biri olarak yani yeri başkalarıyla kolayca ikame edilebilir kimseler olarak "varız"dır.

⁷ Krş. Greisch, J., *Ontologie et Temporalité: Esquisse d'une Interprétation Intégrale de Sein und Zeit*, PUF: Paris, 2003, s. 166.

Heidegger'de 'Herkes' Sorunsalı
Özkan GÖZEL

Gündelik birlikte-olma olarak bir-biriyle-birlikte-olma (*Miteinandersein*) tam da bir-birini-ikame-edebilir-olma anlamına gelir. İşte herkes-olma böyle bir şeydir.

Demek ki Dasein gündelik hayatını kendini iş ve ilişkilerine kaptırmış bir şekilde herkes gibi / herkes olarak yaşarken, kendi olmaktan, sahicilikten ya da sahiden kendi olmaktan uzaktır. Bu değerlendirme ahlaki mahiyette olmayıp *ontolojiktir*; zira –Heidegger’in dikkatimizi çektiği üzere– herkes (gibi olma) Dasein’i özsel yapısında belirleyen bir *egzistansiyal* olup onun ontolojik yapısına aittir. Dasein ontolojik olarak “en yakından ve çoğunlukla” böyledir, başka türlü de düşünülemez. O, varsa bu gündelik hâl üzere vardır çoğunlukla ve onun sahici-olmaklığı yine bu hâl içinde/n olabilecek bir şeydir, yoksa o gündeliklikten yılanın derisinden sıyrıldığı gibi bir kerede ve hepten sıyrılıp kurtulamaz. Sonuç olarak gündelik hâl içinde başkaları ile birlikte yaşamak, onlara doğru davranmak ve onlardan biri, giderek onlar (*the They; el-Hüm*) olmak Dasein’in *olağan* ya da (sosyolojik olarak söylersek) *normal* halidir.

Herkes'in Diktatörlüğü

Dasein başkaları ile paylaştığı “ortak bir dünya”da (*Mitwelt*) onlarla birlikte-var olur. Dasein’i gündelikliğinde belirleyen birlikte-olma (*Mitsein*) ve dolayısıyla bir-biri-ile-birlikte-olma (*Miteinandersein*) başkaları uğruna olma olarak tezahür edebildiği gibi, başkalarına karşı olma suretinde de açığa çıkabilir. Heidegger’in *kaygıyı* genel olarak Dasein’in varlığına nüfuz etmiş temel haletiruhiye olarak kabul ettiğini biliyoruz. Dolayısıyla, yine Heidegger’in ifadesiyle, bu temel haletiruhiye Dasein’in bütün yapıp-etmelerine, dolayısıyla onun gündelik birlikte-olma biçimlerine de nüfuz etmiş halde bulunmaktadır. İster onun başkaları ile olan farkı telafi etme kaygısı olsun, ister onlarla arayı kapatma kaygısı olsun, isterse de onlara fark atma yani onları geride bırakma kaygısı olsun, gündelik hayatta “Dasein’da daima başkaları ile olan farkın yarattığı kaygı yatar.” Keza, ister belirtik, isterse örtük bir tarzda olsun, ister itiraf edilsin, isterse de itiraf edilmesin, birlikte-olma’ya içkin söz konusu *mesafenin* yarattığı kaygı, Dasein’da huzursuzluğa yol açar. Bu yüzden, Heidegger, gündelik birlikte-olma’nın egzistansiyal bakımdan *mesafelilik* (*Abständigkeit*) karakteri arz ettiğine dikkatimizi çeker. (SZ: 127; VZ: 188-189; -ç.d.)

Burada gündelik birlikte-olma olarak bir-biri-ile-birlikte-olma, birbirine karşı (ya da birbirine göre) *mesafeli olma* tarzında ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla burada bir-biri-ile-birlikte-birlikte-olma tam bir uyumla birlik ve beraberlik içinde olmaktan ziyade, birbirini çekememe, birbiriyle yarış ya da

rekabet halinde olma, hatta gizli veya açık bir biçimde birbirine husumet besleme tarzlarında ortaya çıkarabilmekte ve bu surette kaygının çeşitli biçimleri tarafından güdülenebilmektedir. Gerçekte, bir-biri-ile-birlikte-olma teriminin ilk bakışta uyandırabileceği olumlu intiba bir yana, gündelik hayatı (birbirine karşı ya da birbirine göre) *mesafelilik* belirlemektedir. Kişilerin birbirleri ile girdikleri makam, mevki, statü, itibar, evlat, maddi kazanç vs. yarışı yoluyla giderek birbirlerine benzemeleri olgusu bu mesafeliliği ortadan kaldırmamakta, daha ziyade onu somutlaştırmakta ve derinleştirmektedir. Dünya hayatı böyledir bir bakıma. Başkalarından geri kalma, onlar gibi olma ya da onları geride bırakma kaygısı Dasein'ı gündelik olma tarzında belirlemekte, onun gündelik iş ve ilişkilerine sinmekte ve dolayısıyla da onun davranışlarını güdülemekte veya yönlendirmektedir. Başkalarının kendilik üzerindeki bu gizli ve ilk bakışta fark edilemeyecek kadar sinsi baskı ve iktidarı, kendiliğin başkalarına olan bu *tâbiyeti* (*Botmäßigkeit*) modadan futbola, iş hayatından medya dünyasına, oradan eğitim ve bilim hayatına kadar hayatın hemen her kesiminde geçerli olan hâkim ve genel bir fenomendir. Heidegger, başkalarının ben üzerinde icra ettiği bu baskıyı ve iktidarı, dolayısıyla da ben'in başkalarına bu *tâbiyetini*, daha ileri giderek *herkes'in diktatörlüğü* (*Diktatur des Man*) olarak adlandırmaktadır. (SZ: 127; VZ: 189). Kendi, başkalarının görünmeyen yönlendirmesi ve nüfuzu altında bulunduğundan, *kendine sahiden sahip değildir*. Gerçekte kendi, gündelik hayatında, herkes'in diktatörlüğü altında bulunmaktadır:

[Gündelik hayatta Dasein] kendisi *değildir*; başkaları ondan varlığını devralmıştır. Başkalarının keyfi, Dasein'ın gündelik varlık imkânları üzerinde buyurgandır. Dahası bu başkaları *belirli* başkaları değildir. Tersine, her başkası onları temsil/ikame edebilir. Belirleyici olan şey yalnızca göze çarpmadan başkalarının birlikte-olma olarak Dasein'dan habersizce üstlendikleri hâkimiyettir. Her bir kimsenin kendisi başkalarına aittir ve onların gücünü arttırır. [...Burada] 'kim' [sorusuna karşılık düşecek olan] bu ya da şu [kimse] değildir; 'kim', her bir kimsenin kendi ve kimileri olmadığı gibi, herkesin toplamı da değildir: [Burada] 'kim' nötr olandır, *herkes*'tir. (SZ: 127; VZ: 189; -ç.d.)

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, gündelik hayatın '*kim*'i (*Wer*) ya da kendiliği (*Selbstheit*) şu diyerek işaret edebileceğimiz biri ya da birileri değildir: Burada '*kim*' adeta *anonim bir varlığa* dağılmış olup her bir kimse üzerinde hâkimiyetini icra eden *herkes*'tir (*das Man*). Dasein neredeyse kaçınılmaz bir şekilde gündelik varoluşun bu *gayri şahsi ve nötr öznesine* tâbi halde olup onun buyruğu altında bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle o, gündelik hayatında hemen

her vesileyle kendisine neyi yapıp neyi yapmayacağını *dikte eden* bu anonim gücün kendini yönlendirmesine ve güdülemesine açık ya da maruz bir halde bulunmaktadır. Böyle olarak Dasein, kendisini çoktan herkes'te yitirmiştir.⁸ Kendi varlığını üstlenmekten uzak bir şekilde, *herhangi biri* olarak var olan gündelik Dasein, ister istemez *herkes gibi* ve *herkese göre*, kısacası *herkes olarak* varlığını sürdürmektedir. Şu halde o, hakikatte, kendine özgü ya da sahici bir kim'liğe sahip değildir. O, herkes gibi yer, içer, gezer, eğlenir, okur, hatta herkes gibi "büyük kalabalık"tan kendini geri çeker. Bu durumda ben'in etrafındaki başkaları, esasen onun benzeridir: Her bir kimse bir diğeri ile ikame edilebilir durumdadır; kimse tekil varlığıyla temayüz etmez; kimse biricik değildir. Özetlersek, Dasein gündelik hayatta *kendi* değil, *sahiden* kendi değil ama *herhangi biridir*. Herkes, onun gündelik varlık türünü / olma tarzını tepeden tırnağa tayin etmektedir, öylesine ki Dasein işbu herkes'te –bu belirsiz, anonim ve gayri şahsi öznedeyip gitmiş ve kendisizleşmiştir bir nevi.

Peki ama *herkes* hâkimiyetini nasıl tesis edip sürdürmektedir? *Herkes*'in kendini izhar etme yolları nelerdir?

Sıradanlık (Durchschnittlichkeit), Dasein'ı *herhangi biri* olarak 'kurup' onu *sahici bir kendilik* imkânından eden gündelikliğe hâkim şu genel ve genelleştirici herkes fenomeninin egzistansiyal bir karakterini veyahut da temel bir anlatımını oluşturur. Dasein herkes'in diktatörlüğü altında aykırılıktan uzak, alışıldık, bilindik, vasat, 'standart' ve 'normal' kim'liği ile var olur ki bu durum daha ziyade yukarıda tarif etmeye çalıştığımız *sıradanlık* terimiyle ifade edilebilir. Keza Dasein, herkes'in biçimlendirici ve kalıba sokucu buyruk ve yönlendirmeleri altında, tabiri caizse, fazlalıklarından arındırılmış, tesviye edilip törpülenmiş ve yontulmuş bir halde bulunur. Sıradanlık, Dasein'in varlık imkânlarının bir *düzleştirilmesini (Einebnung)*, onun aykırılık ya da ayırksılıktan uzak bir biçimde tek-tipleştirilmesini ifade eder aynı zamanda. Sıradanlıkta "her öncelik gürültüsüzce bastırılır. Radikal her şey çoktandır tanıdık bir şey olarak bir gecede pürüzsüzleştirilir. [...] Her giz gücünü yitirir", öylesine ki "sıradanlık kaygısı [...] Dasein'in tüm varlık imkânlarının *düzleştirilmesi* dediğimiz asli bir eğilimi ortaya serer." (SZ: 128; VZ: 190; -ç.d.) Hergünkü tâbiyet yordamları içinde düzleştirilmek suretiyle sıradan bir birey, bir insan teki haline sokulan Dasein çoktan gizeminden yani mahsus karakterinden edilmiş olup kitle ya da güruh içindeki yerini almıştır.

Mesafelilik, sıradanlık ve düzleştirme bir araya gelerek *kamusallık (Öffentlichkeit)* dediğimiz egzistansiyal fenomeni oluşturur. Kamusalılık da,

⁸ Krş. Kockelmans, J. J., *Heidegger's "Being and Time". The Analytic of Dasein as Fundamental Ontology*, University Press of America: Washington, D.C., 1989, s. 143.

kendi payına, hayatın çekilip çevrilmesinde karar, yargı ve değerlendirmenin kendisinden hareketle verildiği zemini ifade eder.⁹ Ya da şöyle demek de pekâlâ mümkündür: Kamusal dediğimiz bu elle tutulur ve gözle görülür olmayan fenomen, insan tekleri olarak aldığımız kararların, verdiğimiz yargıların ve yaptığımız değerlendirmelerin her daim ardında bulunan gizli ve belirsiz öznedir. Fiiliyatta bizden sadır oluyor görünüyorsa da, söz konusu karar, yargı ve değerlendirmelerin perde ardındaki hakiki oluşturucusu şu halde kamusallıktır. Bu surette o, Dasein'ı *sahiden* düşünme ve görüş oluşturma ödevinden kurtarır, onu bu yükten azat eder, çünkü *onun yerine* bunları o yapar. Dasein ortada dolaşan şu veya bu düşünceyi ya da görüşü kendine mal eder sadece veya onları paylaştığını beyan eder.¹⁰

Heidegger her ne kadar, buna doğrudan işaret etmese de, kamusal "ortak duyu"yu (*common sense*), dolayısıyla *ortalama/vasati* idrak düzeyini – *medy(okra)atik* düzeyi– akla getirmektedir aynı zamanda. Nitekim "tüm düzey ve gerçeklik ayrımlarına karşı duyarsız olan kamusal" der Heidegger, "en yakından tüm dünya ve Dasein yorumlarını düzenler ve tümünde haklıdır." Keza kamusal "her şeyi bulanıklaştırır ve böyle örtülmüş olanı tanıdık ve herkes için erişilebilir bir şey olarak ortaya sürer." (SZ: 128; VZ: 190)

Gündelik hayat üzerinde hükümlen olan kamusal, kişileri tekiliklerinde ya da biricikliklerinde göz önünde bulundurmaz hiçbir şekilde, ama onları birbiriyle eşitlenebilir ya da birbirinin yerine geçebilir veriler olarak hesaba katar, bu surette onların özgüllüklerini yok eder, farklılıklarını düzleştirir, aykırılıklarını törpüler. Kamusalda kişiler *kendileri olarak* yokturlar ortada, onlar daha ziyade *bütün'e* ya da *genel'e* aidiyetleri bakımından bir anlam ifade ederler.

Burada, hemen her koşulda *ortalama-vasati* (*mediocre*) anlayışı gözeterek işlerlik gösteren kitle iletişim araçlarının (*mass media*) 'kamusal' anlayışı yerleştirme ve pekiştirmede üstlendiği merkezi rolü vurgulamak önem arz etmektedir. Sözelimi ekranda, en ayrıksı hadise bile belli teknik ve yordamlar yoluyla sunularak normalleştirilip herkesçe hazmedilebilir hale sokulmaktadır. Sunumu ya da haberi yapılan her ne ise o reyting kaygısıyla *çoğunluk* gözetilerek, dolayısıyla *ortalama* bir düzey tutturularak formatlanmaktadır. Sözelimi sık sık tartışma programları olmaktadır televizyonda. Orada hemen her mesele çağrılan 'uzman konuklar' tarafından 'enine boyuna' ve 'eğrisiyle doğrusuyla' 'masaya yatırılıp' tartışılmakta, 'apaçık'

⁹ Vaysse, J.-M., *Dictionnaire Heidegger*, Ellipses: Paris, 2007, s. 115.

¹⁰ Heidegger, M., *Prolégomènes à l'Histoire du Concept de Temps*, Gallimard, Paris: 2006, s. 358.

Heidegger'de 'Herkes' Sorunsalı
Özkan GÖZEL

ya da 'zaten malum' hale getirilmekte ve bu surette 'kamuoyu' 'aydınlatılmaktadır.' Özellikle de televizyonun sunum tarzı ve formatı gereği, bu 'aydınlatma' çoğu kez meselelerin *düzleştirilmesiyle*, buna bağlı olarak da izleyici kitlesinin *sıradanlaştırılmasıyla* sonuçlanmaktadır. Ekran, dünyayı malum ve gizemsiz bir yer haline getirirken, bizi de kendi sanal dünyasına daldırıp günbegün sersemletmektedir. Keza ekran, bakışımızı boyuna terbiye ederken, bir yandan da bizi hizaya çekerek, birbiriyle sözüm ona görüş yarıştıran ya da çatıştıran tek-tip bireylere dönüştürmektedir. Herkes'in krallığı tebaasını ekran aracılığıyla kendine çağırıp toparlamakta ve onları 'izleyici-özne'ler olarak kurmaktadır.¹¹

Aslına bakılırsa bu hususta ileri iletişim teknolojileri, televizyon gibi artık klasik diyebileceğimiz iletişim araçlarının çok ötesine geçmiş bulunmaktadır: Aktüel durumda twitter, facebook, instegram, 'akıllı telefonlar' vs. yoluyla hizaya-getirme ve tek-tipleştirme ameliyesi çok daha yaygın ve yoğun bir şekilde icra edilmektedir. Nitekim "ortak dünya" (*Mitwelt*) büyük ölçüde *sanal bir dünyaya* dönüşmüş bulunmaktadır bugün. Heidegger'in modern teknolojiye yönelttiği eleştiri bilinmektedir.¹²Burada bu eleştirin bir de "ileri teknoloji"nin biçimlendirdiği aktüel durum göz önünde bulundurularak ve de herkes, kamusal, sıradanlık, düzleştirme gibi Heideggerci kavramlar ışığında yeniden ele alınması lüzumuna değinmekle yetiniyoruz.

Kamusallığı tartışmaktayız. O halde bir hususu açıklığa kavuşturmamız gerekiyor: Egzistansiyal-ontolojik bir fenomen olarak kamusal, sosyo-politik bir kategori olarak *özel-kamusal ayrımının* ikinci yakasında yer almaz hiçbir şekilde, ama bu ayrımın tam da *berisinde* bulunur. Dolayısıyla, özel-kamusal ayrımı ve bu ayrımın unsurları, daha temel ve asli bir özellik arz eden kamusalığa göre ikincil ya da türevsel bir konumdadır. Böyle olarak kamusal, "kamusal alan" bir yana "özel alan"ı dahi alttan alta belirlemektedir. Herkes'e maruz kalışı ve kamusal tarafından tepeden tırnağa biçimlendirilişiyle Dasein, sureta özel alana sahip olsa da, aslında bu alanda (bile) kendine mahsus kim'liğe sahip değildir. Sözgelimi medya ya da kamuoyu onun iç âlemini çoktan işgal etmiş, tercih, eğilim ve düşüncelerini belirlemiştir. Sonuçta Dasein "kamusal hayatı" bir yana, "özel hayatı"ni "herkes'in

¹¹ Althusser'in özne kuramına gönderme. "İdeoloji bireyleri öznelere/tâbiler [*sujects*] olarak çağırır/adlandırır"; öylesine ki bu özneler kendiliklerinden değil de "sistem onları hareket ettirdiği için hareket ederler." Bkz. Althusser, L., *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Y. Alp & M. Özışık, İletişim Yayınları: İstanbul, 1994, s. 60-61, 59.

¹² Heidegger, M., *Tekniğe Yönelik Soru*, çev. D. Özlem, Afa Yayınları: İstanbul, 1997; ayrıca bkz. Gözel, Ö., "Teknoloji ve Teemmül", *Öznenin Hakikat Kaygısı* içinde, İz Yayınları: İstanbul, 2017, s. 153-186.

diktatörlüğü"ne kaptırmıştır. Çoğunlukla olup-biten tam da şudur: Herkese göre ve/veya herkes gibi bir hayat süren Dasein, kamusal (özel-kamusal ayrımının berisinde yer alan ve/veya bu ayrımı çoktan aşan) şekillendirici nüfuzu altında sıradanlaşıp düzleşmiş ve kendine özgü olma özelliğini yitirmiştir. Onun adına karar verip yargıda bulunan kamusalıktır aslında, ama bir kez verilen kararın ya da yargının sorumluluğunu üstlenmek söz konusu olunca kamusalıktır diye bir şey artık ortada görünmez olur. Kendine mahsus bir görüşü yoktur Dasein'in, zira kamuoyu onun görüşlerini biçimlendirmektedir ve onun herkes gibi düşünmesi aslında herkes'in onun yerine düşünmesinden başka bir şey değildir.

Ayrıca özel hayatın ya da mahremiyetin (*privacy*) giderek ortadan kalmasını ve her şeyin alenileşerek bir nevi kamusallaşmasını, ileri iletişim teknolojilerinin *dikizleme* ve *gözetleme* yordamlarını beraberlerinde getirmesine bakarak da anlayabiliriz. Bu minvalde içinde yaşadığımız ileri teknoloji toplumu giderek bir *denetim toplumu*na dönüşmektedir. Bugün her şeyin açık seçik, hatta açık saçık bir şekilde ortada olduğu, mahremiyetin ilga, özel alanın işgal edildiği pornografik bir kamusalıktan giderek hâkim hale geldiği bir topluma dönüşme riskiyle karşı karşıyayız.¹³

Bugün, *herkes'in diktatörlüğü*, ileri teknoloji marifetiyle daha öncesinde hiç olmadığı kadar müesses hale gelmekte ve hayatımızın her köşesine nüfuz ederek hükümlerini yerleştirmektedir. Heidegger'in 1927'de yayınlanan *Varlık ve Zaman*'da *herkes (das Man)* olarak adlandırdığı temel ontolojik fenomeni, *daha ziyade yansız (neutrum) bir dil kullanarak* tasvir ve tahlil etme eğilimi sergilediğini (SZ: 127, VZ: 189) biliyoruz. Ama yine biliyoruz ki *herkes'in* hâkimiyetini tasvir ederken "diktatörlük" gibi keskin bir nitelemeye başvuran da yine kendisidir. Filozof 1976'da öldü. Öyle sanıyoruz ki yaşayıp da *herkes'in diktatörlüğü'nün (Diktatur des Man)* aktüel ortamda büründüğü 'aşırı' (ya da 'sapkın') biçim ve görünümlere tanık olsaydı, öyle sanıyoruz ki *ileri teknoloji toplumunun* hâlihazırda ahvalini *yansız* bir soğukkanlılık içinde ele almazdı hiçbir şekilde. Demek istediğimiz o ki, *Tekniğe Yönelik Soru*'da olduğu gibi, eleştirel *yan* kendini daha bir hissettirirdi tasvir ve tahlillerinde.

Herkes'in Kim'liği

Gündelik Dasein'ı 'kuran' yani onu gündelik birlikte-olmaklığında kökten bir biçimde belirleyen herkes'in kim'liğine ilişkin sorunsal son

¹³ Bu konuda mesela bkz. Han, B.-C., *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, çev. H. Barışcan, Metis Yayınları: İstanbul, 2020.

Heidegger'de 'Herkes' Sorunsalı
Özkan GÖZEL

değerlendirmeler ışığında bu kez daha yakından ele alabiliriz şimdi. Herkes “kim”dir?

Bir kere *herkes* Dasein'in varlığına ait bir *egzistansiyal* olup *el-önünde-bulunan* (*vorhanden*) nesneleştirilebilir bir şey ya da bir durum değildir. Dolayısıyla o, şu diye işaret edip gösterebileceğimiz belli bir kimse ya da kimseler topluluğu da değildir:

“Herkes bir başkasıdır ve kimse kendi değildir. Gündelik Dasein kim diye sorulduğunda cevap *herkes*'tir. Herkes, Dasein'in beraber-olmaklık (*Untereinandersein*) içinde kendini zaten ona teslim ettiği hiç kimse'dir.” (SZ: 129; VZ: 202)¹⁴

Herkes, Dasein'in kendini genellikle içinde bulduğu gündeliklikte büründüğü varlık türüdür. O, *herkes* olduğu genel-geçer durumlarda *sahiden kendi değildir*. Bu durumlarda o, denebilirse *umumi bir gaflet hâli içinde*¹⁵ herkes'e akarak, hatta herkes'te yiterek kendisizleşmektedir bir nevi. Paradoksal bir ifadeyle, Dasein herkes olduğunda *kendi-olmama kipinde kendidir*. Öte yandan o, sözgelimi müstesna kararlılık (*Entschiedenheit*) anlarında *gafletten ayılmakta* ve herkes'e bir nevi ödünç verdiği kendini geriye devralmaktadır.

Gündelik beraber-olmaklık; mesafelilik, sıradanlık, düzleştirme, kamusalılık gibi varlık karakterleri arz eder ki esasen Dasein'in herkes tarafından ve herkes olarak 'kuruluş'u bu yollarla gerçekleşir. Bu varlık karakterlerinde Dasein'in “en yakın” sâbitliği (*Ständigkeit*) yatar. Buradaki sâbitlik, el-önünde (nesneleştirilebilir) bir şeyin, mesela orada öylece duran şu masanın sâbitliği gibi olmayıp Dasein'a mahsus birlikte-olma türüne ilişkindir, dolayısıyla egzistansiyal bir yapıdadır. Gündelik Dasein *herkes* olduğunda, *sahici-olmama* (*Uneigentlichkeit*), bu da demektir ki *kendi-olmama* varlık türü

¹⁴ Bu alıntıda, herhangi bir müdahalede bulunulmaksızın tümüyle K. H. Ökten'in tercümesinden yararlanılmış, dolayısıyla bu kitabın sayfa numarası verilmiştir. Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, çev. K. H. Ökten, Alfa Yayınları: İstanbul, 2018.

¹⁵ Burada “gaflet” kelimesini ahlâkî, dolayısıyla pejoratif bir anlamda kullanmıyoruz, daha ziyade tasvirî, dolayısıyla nötr (ve bir bakıma da olumlu) anlamda kullanıyoruz. Nitekim Rebî b. Abdurrahman “Allah gaflete düşürerek ölümü unutturduğu içindir ki insanlar dünyayı imar edebilmektedir” derken kelimeyi tam da bu anlamda kullanmaktadır. Belirtmek gerekirse, tasavvufta, “gaflet” çoğunlukla olumsuz bir anlama sahip olmakla birlikte, bazen olumlu bir anlam da alabilmektedir. Bkz. Uludağ, S., “Gaflet” md., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 13, TDV: İstanbul, 1996, s. 283-284. Beşeri bir hâl olarak herkes olma (beşerleşme), umumi bir gaflet hâlidir ki dünya işlerinin çekilip çevrilmesinde bu hâle ihtiyaç vardır; söz gelimi her an ölümü hatırlıyor olsaydık, dünyadan büsbütün yüz çevirmemiz gerekirdi. Ölümü unutma olarak gaflet, bizi dünyada tutar, dünyalı kılar.

içinde bulunur. Ama böyle bir varlık türü içinde olmak, Dasein'ın olgusal gerçekliğine (*Faktizität*) hanel getirmez.

Herkes "hiç kimse" dir. Ama herkes'in "hiç kimse" (*Niemand*) olması onun aslında bir hiç (*Nichts*) olduğu, dolayısıyla da gerçek dışı bir şey olduğu anlamına gelmez. Kuşkusuz herkes'in *kendine mahsus* bir gerçekliği vardır. Herkes, el-önünde yani nesneleştirilebilir bir varlığa, dolayısıyla da böyle bir varlığın gerçeklik türüne sahip olmasa da, Dasein üzerindeki *tesirleri itibariyle gerçektir*.¹⁶ (Krs. SZ: 129; VZ: 191; -ç.d.) "Herkes", diyor Heidegger, "önyargısız ontik-ontolojik 'görme' için kendini gündelikliğin *en reel öznesi* olarak ortaya serer." (SZ: 129; VZ: 192; -ç.d. ; *iba*).

Yine, Heidegger'e göre, herkes birçok öznenin üzerinde yüzen *evrensel özne* gibi bir şey olmadığı gibi, Dasein'ın *cinsi* de değildir. Geleneksel mantığın bu fenomeni kavramada başarısız kalmasına hayret etmemek gerektiğini söyleyen filozof, bunun nedeninin söz konusu mantığın temellerinin *el-önünde-bulunamın (vorhanden)* "kaba bir ontolojisi"ne dayanmakta olduğuna dikkat çeker. Sonuçta, geleneksel mantığın kuşatamayacağı türden bir gerçeklik arz edişiyile *herkes*, "Dasein'ın pozitif yapılanışına ait bir egzistansiyal"dir ki biz bu fenomeni ancak ona ait varlık türünden hareketle kavrayabiliriz. (Krs. SZ: 130; VZ: 192)

29

Özetlemek gerekirse, gündeliklik içinde Dasein dünya tarafından sersemletilmiş ve ona soğrulmuş bir durumda *-umumi bir gaflet hâlinde-* olup asıl anlamda kendinde değildir. Bu sırada onun kendiliği, *herkes-kendiliği'*dir (*Man-selbst*) ki Dasein bu kendiliğe alışık ve aşınadır. Gündelik Dasein'ın kendiliği herkes-kendiliği'ne *dağılmış* haldedir. Dasein'ın sahici (*eigentlich*) kendiliğine kavuşması için ilkin bu dağılımlıktan çıkması ve kendini bulması gerekmektedir. Dünyaya soğrulma olarak açığa çıkan ya da onunla birlikte giden kendiliğin bu dağılması, gündelikliğin gizli öznesi olarak herkes'in varlık türünü nitelemektedir. Gündelik Dasein'ın kendiliğinin herkes-kendiliği tarafından belirlenmesi, giderek de bunların bir ve aynı şey olması ölçüsünde, herkes'in yorumu bize Dasein'a ait bir egzistansiyal olan dünya-da-olma'nın "en yakından" bir ilk yorumunu ya da taslağını sağlamaktadır. Nitekim Heidegger "dünyanın ve dünya-içinde-olma'nın öncelikli açığa-serilişinin herkes tarafından önceden belirlendiğini" söylemektedir. Sonuçta, dünyanın ilgililik-bütünlüğü (*Bewandtnisganzheit*) içinden anlamlılık (*Bedeutsamkeit*) suretinde açığa-çıkması, hakeza dünyada karşılaşılan varolanların kendileri olarak zuhur

¹⁶ Bir şey fiilen ya da 'nesnel' olarak var olmasa da, *tesirleri itibariyle* var olabilir ve böyle olarak bu şey 'nesnel anlamda' olmasa da, kendine mahsus bir *gerçekliğe* sahip olabilir. Bu bağlamda, "tesiri varlık" kavramı için bkz. Gözel, Ö., "Özne, Dil, Hakikat", *Öznenin Hakikat Kaygısı* içinde, İz Yayınları: İstanbul, 2017, s. 81-108, özellikle de s. 88-90.

etmeleri herkes yoluyla ya da herkes üzerinden gerçekleşmektedir. O sırada dünya herkes'in (dolayısıyla gündelik Dasein'ın) bir varlık karakteri olan *sıradanlık kipinde* kendini duyurmaktadır. Heidegger bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Dasein'ın dünyası karşılaşılan varolanları herkes'in tanıdık olduğu bir ilgililik-bütünlüğüne ve herkes'in sıradanlığı ile saptanmış olan sınırlar içerisinde özgür bırakır." Sonuçta, *herkes*, dünyayı ve ondaki ilişkileri sıradanlığı içinde ya da sıradanlık suretinde açığa-çıkarmakta ve bu surette dünyanın anlamlılığını eklemlenmektedir. (Krş. SZ: 130; VZ: 193; -ç.d.)

Fililen Dasein "en yakından ve çoğunlukla" bu gündelik kendilik üzere vardır: "En yakından, Dasein herkestir ve çoğunlukla öyle kalır." "Ben' öncelikle kendi benliğim olarak 'var' değilimdir." (SZ: 130; VZ: 193; -ç.d.) Ama bu Dasein'ın kendiliğinin bütünüyle ve daima herkes tarafından belirlendiği anlamına gelmez. Dasein'ın herkes'e dağılmış olan gündelik kendiliği, onun sahici kendiliği değildir. O, bu dağılımıktan çıktığında *sahici kendiliğine* kavuşabilir. Şu halde, gündelik kendiliğin geri plana düştüğü, dolayısıyla herkes'in hâkimiyetinin askıya alındığı müstesna anlarda sahici kendilik (*eigentlich Selbstheit*) varlığını hissettirebilmektedir. Bu anlarda kendiliğin dünya ile ilişkisi başkalaşmakta ve dünya Dasein'a kendini sıradan, düzleştirilmiş, kamusal ya da tekdüze olmayan bir şekilde açmaktadır.

Dasein dünyayı bizzat açığa-çıkartıp kendine yakınlıştırdığında ve kendi sahici varlığını kendisi için açığa-serdiğinde, 'dünya'nın bu açığa-çıkartılışı ve Dasein'ın bu açığa-serilişi; örtüklüğün ve karartılışın ortadan kaldırılması, [dolayısıyla da] Dasein'ın kendi kendini sürgüleyip kapattığı maskelemelerin kırılması şeklinde olur. (SZ: 130; VZ: 193; -ç.d.)

Sahicilik anlarında herkes'in Dasein üzerindeki diktatörlüğünün kırılmasıyla, dolayısıyla bu diktatörlüğe bağlı olarak ortaya çıkan "örtüklüğün", "karartılışın" ve "maskelemenin" ortadan kalkışıyla birlikte, Dasein dünyaya soğrulma ya da onun tarafından sersemletilme hâlinde de çıkmış olmaktadır. Esasında dünyaya soğrulma, bizatihi gündelik varlık yapımızın bir gereğidir ki dünya-içindeki varolanları el-önünde (nesnel) şeylermiş gibi gösteren de tam olarak bu yapıdır: "Kendine öncelikle isabet edemeyen ve kendini örten, gündelik varlık türü içindeki varlık konstitüsyonunun ta kendisidir." (SZ: 131; VZ: 194; -ç.d.) Denebilirse Dasein gündelik (ve aynı zamanda geleneksel) mantığın dayattığı çerçeveyi aşabildiğinde, dolayısıyla dünyayı ve ondaki varolanları el-önünde nesnelere gibi algılamaktan vaz geçtiğindedir ki, daha önce üstünden atladığı dünya ve onun anlamlılığı hakikatini açmaktadır.

Son olarak belirtelim ki *sahici kendi-olma* gündelikten kopuk ve onun üstünde ilgisizce yüzüp-gezen bir varoluş hâli değildir hiçbir şekilde. Bilakis o, özü itibariyle bir egzistansiyel olan herkes'in egzistansiyel bir modifikasyonuna dayanır. (SZ: 131; VZ: 194) Denebilirse, sahici varoluşta Dasein, gündelikliğin 'fiilen içinde' yer almakla birlikte, 'haletiruhiye itibariyle' dışında ya da üstünde bulunur.

Sonuç Yerine

Sahici (eigentlich) bir varoluşa varmanın yolu, gündelik dünya hayatını fiilen terk etmekten ya da kendimizi ondan büsbütün tecrit etmekten değilse, nereden geçmektedir? Heidegger yukarıda ele aldığımız paragrafta (§ 27) gündelik dünya-da-olma'ya hâkim olan *herkes (das Man)* fenomenin tahlil ve tasviri üzerinde durmakta, herkes olmaktan uzaklaşıp sahici bir varoluşa varabilmenin imkânına ise şöyle bir değinmekle yetinmektedir. Bizse, bu yazıyı bitirirken, Heidegger'in sonraki dönem düşüncesini de göz önünde bulundurarak¹⁷, bu konuya dair bazı mülahalalarda bulunmak istiyoruz.

Bir yandan, dinginlik (*Ge-lassen-heit*) içre beklemeyi bilişiyle ve "kendini Varlıktan etkin-bir-biçimde-etkilenmeye-bırakma (*lassen*)" tarzında vuku buluşuyla *teemmül (Besinnung; méditation)*¹⁸, diğer yandan hesabî-temsîlî teknolojik zihniyete karşı bir nevi antidot özelliği arz edip Varlıkla kopan bağın yeniden tesisine hizmet edişiyle *sanat –elbet kendilerine mahsus tarzlarda–*¹⁹ insanın gündelik yitmişlik hâlinden çıkarak kendini arayıp bulmasına ve bu surette *herkes(leşme)*den kurtulmasına zemin oluşturmaları veya imkân teşkil ederler. Bu iki müstesna imkân yoluyla insan, "mihanikî bir şekilde hareket etme ve düşünme alışkanlığı" olarak *routine*'in dışına çıkabilir, onu bir süreliğine de olsa inkıta uğratabilir veyahut da askıya alabilir. Gerçekte, teemmül ve sanat, gündelikliğin yaydığı gafleti dağıtıp kendine gelmenin yani harcıâlem varoluşun üstüne yükselmenin hususi ve ayrıcalıklı iki yolu, kendi olabilmenin ya da sahiciliği yakalayabilmenin iki esaslı imkânıdır. Ne demek istediğimizi metaforik bir dille anlatmaya çalışacağız.

¹⁷ Mesela bkz. Heidegger, M., "Pour servir de commentaire à Sérénité – Fragment d'un entretien sur la pensée", trad. par A. Préau, in *Questions III et IV*, trc: J. Beaufret vd., Gallimard, Paris, 1976; ss. 149-182.

¹⁸ Gözel, Ö., "Teknoloji ve Teemmül", *Öznenin Hakikat Kaygısı* içinde, İz Yayınları: İstanbul, 2017, s. 181.

¹⁹ Bize herkesleşmekten kurtulmanın ve sahici bir varoluşa ermenin imkânını sunmak gibi ortak bir paydaya sahip olsalar da, teemmül ve sanat arasında ayrıca ele alınması gereken önemli farklar bulunmaktadır. Ne var ki biz burada söz konusu farklara değinemiyor ve onları birleştiren ortak paydaya odaklanmakla yetiniyoruz.

Gerek gündelik hay huy ve koşturmaca içinde kendimizi içinde bulduğumuz (daha doğrusu yitirdiğimiz) hâl, gerekse teemmül ve sanat dolayısıyla içine daldığımız hâl, iki tür *yol-culuk* üzerinden açıklığa kavuşturulabilir. Gündelik olağan akışta durumumuz bir toplu taşıma vasıtasıyla, diyelim bir otobüsle bir şehirlerden diğerine yolculuk etmeye benzer bir bakıma. Yolculuk demiş bulunduk; ama burada söz konusu olan otoban üzerinden bir terminalden diğerine neredeyse mihaniki bir şekilde intikaldir esasında. Bu 'yolculuk' emniyetlidir, konforludur, dahası hızlı ve dakiktir; ama güzergâhı, mola yerleri, varış saati vs. ile baştan sonra öngörülmüş ve planmış olduğundan, hakiki yolculuktan farklı olarak, sürpriz ve yeniliklere açık değildir; dolayısıyla, sahici bir deneyim ve hele de mâcerâ özelliği arz etmez hiçbir şekilde. Çakılı kaldığımız koltuklarda bir gevşeklik ve bir uyusukluk hâlidir ki kapladıkça kaplar varlığımızı, uyku ile uyanıklık arasında gider geliriz mütemadiyen. Bu intikal esnasında, "dışarı"yı yani manzarayı seyretme imkânı da kısıtlı mı kısıtlıdır gerçekte. Bakışımız manzarayı camdan şöyle bir yalar geçer, sonra tekrar dalar gideriz karmaşık düşüncelere. Yeknesak bir akışa teslim olmuş bir vaziyette ve biteviye bir döngüye kapılmış hâldeyizdir. Sersemlemiş bir şekilde, nereden gelip nereye gittiğimizin ve nerelerden geçtiğimizin pek de farkına varamadan mesafeleri yutmaktayızdır. Bu 'yolculuk', yolla yollaşmanın, onunla hemhal olmanın egzistansiyal imkânını bize sunmaz hiçbir şekilde. Otoban, biz yol aldıkça altımızdan kayıp giden asfalt bir zemindir enikonu. Ya da şöyle denebilir: "El-altında bir varolan" olarak otoban biz modernler için üzerinde/sayesinde bir yerden bir yere taşındığımız bir "ulaşım gereci"nden ibarettir. Oysa edebiyatın, şiirin, şarkıların ve türkülerin bolca tanıklık ettiği üzere, insanın yol-culuk ile geleneksel ilişkisi egzistansiyal bir tarzda olmuştu/r daima.

Teemmül ve sanat yoluyla ve/veya yolunda edindiğimiz tecrübe ise, otobanda gerçekleşen ve hayatın gündelik-rutin cereyanını temsil eden *intikal suretindeki yolculuğa* değil de, bir başına ormanın derinliklerine doğru patikalar (mahsus yollar) açarak gerçekleşen *mâcerâ suretindeki yolculuğa* benzer daha ziyade. Sonuçta, orman yolculuğu, bir terminalden diğerine toplu intikal suretinde gerçekleşen sözüm ona yolculuktan farklılaşması ölçüsünde, hakiki yolculuğu kendinde cisimleştirir ve bu surette bizi yolculuğun, dolayısıyla da yolcu olma vasfıyla kendimizin hakikatine yaklaştırır.

Kendini otobanda kayıp gitmeye bırakmakla ormanda kendi yolunu (patikasını) kendi açarak yürümek arasında köklü mü köklü farklar vardır. Orman yolculuğunu birkaç çizgiyle olsun tasvire çalıştığımızda bu farklar belirgin hâle gelecektir. İlk olarak, ormanda, yol önümüzde *kullanımınıza amade* bir şekilde öylece uzanıp giden bir şey değildir hiçbir şekilde, ama

yürüyerek kendi yolumuzu yine *biz kendimiz* açmak durumundayızdır: “Yolcu, yol yok”, diyor Antonio Machato, “yol yürüyerek açılır.” Yolun yolcuya, yolcunun yola karıştığı bu yolculukta, yolla yoldaş olmak, giderek de yolun kendisi olmak söz konusudur. Başka bir ifadeyle, yol yolcuyu, yolcu da yolu yapar bu uğurda. Sonuçta, kendinden yine kendine ama yeni kendine doğru yapılan yolculuklar olarak teemmül ve sanat tecrübeleri, esasen, ormandan yine ormana doğru yapılan yolculuğa benzemektedir. Sonra, bu yolculuğa toplu olarak değil, *bir başına* çıkılır; zira maksat tenezzüh ve teneffüs ihtiyacıyla şehrin mutantan gürültüsünden ve şekilsiz kalabalığından bir süreliğine de olsa uzaklaşmak ve bir parça da olsa kendine gelebilmektir. Dolayısıyla, herkes'ten ayırır, keza herkesleşme'den sıyrır bizi bu yolculuk.²⁰ Ve sonra, ormanın derinliklerine doğru gerçekleşen bu tenezzüh, önceden tespit olunmuş bir güzergâhı izlemediğinden, başkalığa, gizeme ve öngörülemez olana ve fakat aynı zamanda rizikoya açıklığıyla sıradan deneyimin ötesinde bir mâcerâ imkânını barındırır kendisinde. Son olarak, bu orman yolculuğundan şehre, herkes'in arasına döndüğümüzde, kendimizi, gündelik hayatın tozunu üzerimizden silkelemiş, yenilenmiş ve tazelenmiş olarak buluruz. (Bu mâcerânın sonunda ormanda kaybolmak ve şehre dönememek de vardır elbet; herkes'e büsbütün yabancılaşmak da uç bir olasılık olarak işbu mâcerâyâ dâhildir!)

Teemmül ve sanat vesilesiyle çıktığımız yolculuk sayesinde, herkes'in üzerimizdeki inatçı diktatörlüğünü –kısmen ve muvakkaten de olsa– kırmak imkân dairesine girer. Keza, bizi alelâdenin fevkine çıkararak bu fevkalâde tecrübenin kazandırdığı donanımlardır ki *herkes içinde ve fakat herkesleşmeden yaşamının yolunu* keşfetmemiz mümkün hâle gelir.²¹

²⁰ Ortega y Gasset, bizim burada “herkesleşme” olarak adlandırdığımız fenomeni uç noktada “ötekileşme” olarak kavıyor ve insan için bir tehlikenin varlığına işaret ediyor: “İçimizden her birimiz *kendi kendisi* olmaktan çıkmak, biricik ve aktarılması olanaksız benliğini yitirmek tehlikesindedir [...] İnsan, insan olarak, uçup gidebilir, tam ve kesin bir ötekileşme sonunda, sessizce yeniden hayvan düzeyine dönebilir.” Gasset, Ortega Y, *İnsan ve "Herkes"*, çev. N. G. Işık, Metis Yayınları, İstanbul, 1999, s. 40, 41.

²¹ Herkes içinde herkesleşmeden (ötekileşme'den) yaşama ve bu yolla sahici bir varoluşa kavuşma idealinin, kuşkusuz, tasavvuf *yolunda da* bir karşılığı ya da bir yansıması vardır. Bu bağlamda Hâcegân silsilesinin ve Nakşibendiyye'nin “*halvet der-encümen*” (“halk içinde Hak ile beraber olma”) mahut düsturu ile onun bir şerhi gibi olan “*dil be yâr u dest be kâr*” (“el kârda [işte], gönül yârda [Hak'ta]”) düsturunu anmak isteriz bilhassa. “Sohbeti ve hizmeti bir tarikat esası olarak kabul eden Hâcegân silsilesinin kurucusu Abdülhâlik-ı Gucdüvânî, toplumla ilişkiyi kesmeden mânen Hak ile birlikte olmaya büyük önem vermiş ve bu düşünceyi “halvet der-encümen” tabiriyle ifade etmiştir [...] Bahâeddin Nakşibend, “Sizin tarikatınız hangi esasa dayanır?” sorusuna “halvet der-encümen” diye cevap vermiştir. Câmî, “*Öyle adamlar vardır ki ticaret ve alışveriş onları Allah'ı zikretmekten alıkoymaz*” (en-Nûr 24/37) meâlindeki âyetin bu

Burada herkes'ten daimi ve kesin bir kopuşun ne imkânını, ne de lüzumunu savunuyoruz. Ayrıca böylesi bir kopuş matlup da olmasa gerek. Herkes olma, beşer olarak umumi ve olağan hâlimizdir bizim: "Öncelikle ve çoğunlukla" bu hâl üzereyizdir zaten. Bu hâl ya da yapı, varlığımızdan bütünüyle sökülüp atılamayacak bir şekilde "pozitif konstitüsyonumuza" aittir. Ama *beşeriyet* düzeyini aşip *insanîyetimize* için biricikliğimizi ve/veya *sahiciliğimizi* tecrübe etmek de pekâlâ mümkün, dahası arzuya şayandır. Bize bu müstesna tecrübeyi yaşatabilecek birer imkân olarak teemmül ve sanat belki tam da bunun için vardır. Beşeriyet, insanîyetin gerek koşuludur ama yeter koşulu değil. "Herkes'in diktatörlüğü"ne rıza ile bir ömür sürerek beşeriyet düzeyinde kalmakla yetinmek, en asli imkânımızı yani *kendimiz olma* imkânını ıskalamak demektir. Heidegger « Dasein öncelikle herkestir ve çoğunlukla da öyle kalır » derken haklıdır hiç kuşkusuz. Ama dikkat edelim bir lahza. Filozof böyle derken beşeri/umumi hâlimiz olan *herkes-olma'yı* ne yüceltmekte ne de mutlaklaştırmaktadır. Bilakis, aynı zamanda o, herkes'in "modifikasyonu"ndan söz ederek insanîyetimize için *kendi-olma imkânına* işaret etmektedir. Şu halde, herkes-olma dediğimiz durum, mutlak bir biçimde değişmez ve dolayısıyla hiçbir biçimde modifiye edilemez bir fatalite olmadığından, *herkes içinde kendi-olma imkânı* daima uhdemizde bulunmaktadır.

Sonuç olarak, kendi-olma "herkes'in diktatörlüğü"nü kırımına müteveccihdir, yoksa herkes olma'nın kökten inkârına ya da tümünden iptaline değil. Unutmamak gerekir ki kendi-olma herkes'ten hareketle ve herkes'e göre gerçekleşebilir bir şey olarak işbu herkes'i yani umumiyetle içinde bulunduğumuz şu beşeriyet ortamını daha baştan varsayar. Nitekim sahici varoluş, herkes olma'nın üstünde ilgisizce yüzen saf mı saf tinsel bir hâl olmaktan ziyade, onun modifiye edilmiş ve somut tezahürlere sahip egzistansiyel bir biçimdir. Şu hâlde, bütün mesele, herkes (gibi) olmakla mı yetindiğimiz, yoksa sahici bir varoluşun yollarını mı aradığımız noktasında düğümleniyor.

KAYNAKÇA

- Althusser, L., *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Y. Alp & M. Özışık, İletişim Yayınları: İstanbul, 1994.
- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. par J. Tricot, Vrin: Paris, 2007.
- Gasset, O. Y., *İnsan ve "Herkes"*, çev. N. G. Işık, Metis Yayınları, İstanbul, 1999.
- Gözel, Ö., "Özne, Dil, Hakikat", *Öznenin Hakikat Kaygısı* içinde, İz Yayınları: İstanbul, 2017.
- Gözel, Ö., "Teknoloji ve Teemmül", *Öznenin Hakikat Kaygısı* içinde, İz Yayınları: İstanbul, 2017.
- Greisch, J., *Ontologie et Temporalité: Esquisse d'une Interprétation Intégrale de Sein und Zeit*, PUF: Paris, 2003.
- Han, B.-C., *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, çev. H. Barışcan, Metis Yayınları: İstanbul, 2020.
- Heidegger, M., *Etre et Temps*, trad. par F. Vezin, Gallimard: Paris, 1986.
- Heidegger, M., "Pour servir de commentaire à Sérénité – Fragment d'un entretien sur la pensée", trc: A. Préau, *Questions III et IV* içinde, trad. par J. Beaufret vd., Gallimard, Paris, 1976; ss. 149-182.
- Heidegger, M., *Being and Time*, trans. by J. Macquarrie & E. Robinson, Harper Collins Publishers: New York, 1962.
- Heidegger, M., *el-Keynûne ve'z-Zaman*, tercüme-takdim-talîk: Fethi el-Miskînî, Dâru'l-Kütübî'l-Vataniyye: Bingazi, Libya, 2013.
- Heidegger, M., *Prolégomènes à l'Histoire du Concept de Temps*, Gallimard: Paris, 2006.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag: Tübingen, 2006.
- Heidegger, M., *Tekniğe Yönelik Soru*, çev. D. Özlem, Afa Yayınları: İstanbul, 1997.
- Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, çev. A. Yardımlı, İdea Yayınları: İstanbul, 2004.
- Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, çev. K. H. Ökten, Alfa Yayınları: İstanbul, 2018.
- Kockelmans, J. J., *Heidegger's "Being and Time": The Analytic of Dasein as Fundamental Ontology*, University Press of America: Washington, D.C., 1989.
- Le Nouveau Petit Robert: Dictionnaire Alphabétique et Analogique de la Langue Française*, Dictionnaires Le Robert: Paris, 2003.
- Littré, E., *Dictionnaire de la Langue Française*, Librairie Hachette: Paris, 1918.
- Uludağ, S., "Gaflet" md., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 13. cilt, TDV: İstanbul, 1996.
- Uludağ, S., "Halvet der-Encümen" md., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 15, TDV: İstanbul, 1997.
- Vaysse, J.-M., *Dictionnaire Heidegger*, Ellipses: Paris, 2007.

Heidegger'de 'Herkes' Sorunsalı
Özkan GÖZEL

HUSSERL'İN BAŞKASININ BENİNİN ARİSTOTELES'İN DOST KAVRAMI ÜZERİNDEN YENİDEN DÜŞÜNÜLMESİ

Fikriye Gözde MOCAN*

ÖZ

Bu makalede, Edmund Husserl'in başkasının beni kavramının Aristoteles'in dost kavramı üzerinden yeniden düşünülmesinin olanaklılığı tartışılmaktadır. Bu amaç doğrultusunda 'dost, başkasının beni olabilir mi?' sorusu incelenmektedir. Bu sorunun etik açıdan tartışılması bir-aradalık konusunun kavramları olan ben ve başkayı yeniden düşünmeyi gerektirmektedir. Husserl'in başkasının beni sorunu başkasının birlikte yaşamak için temel ve vazgeçilmez olduğunu açığa çıkarmaktadır. Dostu başka bir kendi olarak tanımlayan Aristoteles de dostu birlikte yaşamının temeline koymaktadır. Husserl fenomenolojisinin temel kavramlarının ve 'başkasının beni' sorununun tartışıldığı bu makalede ben ve başka kavramları Husserl'in temel kavramları çerçevesinde ele alınmakta ve bu kavramların bir-aradalık konusu ilgisinde Aristoteles'in dost kavramı ile karşılaştırılması yapılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Aristoteles, başkasının beni, dost, Husserl

RE-THINKING HUSSERL'S OTHER-SELF THROUGH THE CONCEPT OF THE FRIEND IN ARISTOTLE

ABSTRACT

This study discusses the possibility of the re-thinking of Edmund Husserl's concept of other-self through Aristotle's concept of friend. Following this purpose, the possibility of thinking the other-self as friend is inquired. Discussing this question from an ethical perspective requires the re-thinking of the concepts I and the other-self which are the fundamentals for togetherness. The problem of Husserl's other-self reveals the other as fundamental and indispensable for the idea of living together. Aristotle, also, defines the friend as other-self and construes his conception of the friend on the basis of living together. Accordingly, this article, in which Husserl's fundamental concepts of his phenomenology and the problem of other-self are discussed, focuses on the reconsideration of the concepts of I and the other-self in relation and in comparison with Husserl's basic concepts and Aristotle's concept of the friend.

Keywords: Aristotle, other-self, friend, Husserl

* Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Gelişim Üniversitesi, İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, ORCID Number: 0000-0001-5662-5912.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2020 Güz, sayı: 30, ss. 37-56

Makalenin geliş tarihi: 20.09.2020

Makalenin kabul tarihi: 03.11.2020

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2020, issue: 30, pp.: 37-56

Submission Date: 20 September 2020

Approval Date: 03 November 2020

ISSN 2618-5784

Giriş

Bu makalede Edmund Husserl'in başkasının beni sorununu yeniden düşünmeyi ve başkasının beni kavramının Aristoteles'in dost (*philos*) kavramına karşılık olarak düşünülüp düşünülmeyeceğini tartışmayı amaçlıyorum. Felsefe tarihinde sıkça tartışılan konulardan biri olan ben ve başka kavramlarını ve ilişkisini Husserl'in temel kavramları çerçevesinde değerlendirmek, daha sonra Husserl'in başka benler sorununu tartışmak ve son olarak başka ve ben kavramlarının Aristoteles'te dost kavramı üzerinden ele almak bu makaledeki izleğim olacaktır.¹

Ben ve başka kavramları pek çok düşünürün üzerine tartıştığı ve günümüzde de bilgisel, etik, estetik ve siyaset alanlarıyla ilgisinde tartışılan iki önemli kavramdır. Özellikle modern felsefenin bilgi sorunu açısından ele aldığı başka kavramı başka zihinler ve başkasının beni sorunu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan, öncelikle bilgisel anlamda ortaya atılan 'başkasının benini nasıl bilebiliriz?' sorusu çağdaş felsefeyle birlikte etik açıdan soru konusu edilmekte ve tartışılmaktadır. Buna bağlı olarak başka ya da sen sadece benin ilgisinde, algılanan ve deneyimlenen nesnelere arasında bilgisel olarak açıklanan bir kavram olmaktan çıkmaktadır. Hatta başkasının etik açıdan tartışılmasına verilen öncelik benin hâkimiyetini de bozmaktadır. Çağdaş felsefede ben olmayan olarak başkasının temele alınması, dolayısıyla başkasının beni incelemesi söz konusudur.

Felsefe tarihindeki ben-merkezci ve hâkimiyetçi anlayışlara karşın Husserl'in bene yaklaşımındaki farklılık açığa çıkmaktadır. Çünkü o başkasının benini sorgulamakla kalmaz aynı zamanda başkayı yeniden anlamının koşulunu sunmaktadır. Bunu sorgulamayı yaparken de deneme kavramı üzerinden başka bedeni deneme ve başkayı deneme kavramlarının altını çizmektedir. Bu nedenle Husserl hem beni transzendenal anlamda yeniden konumlandırmakta hem de başkayı yeniden anlamlandırmaktadır. Husserl'in başkayı konumlandırılışı felsefe tarihinde başkayı ele alan Aristoteles'i akla getirmektedir. Sadece bene değil dost kavramı ile başkaya da yer veren

¹ Bu makalede amacım sadece Husserl'in başkasının beni sorunu üzerine temel kavramlarını ortaya koymak değil, bu temel kavramlarla Aristoteles'in dost kavramının ilgisinin olup olmayacağını yeniden düşünmektedir. Bu nedenle Husserl kavramlarının araştırılmasını iki metinle sınırladım. Husserl fenomenolojisinin temel kavramlarını açıklamadan başkasının beni sorununu açıklamak olanaksız olduğundan fenomenolojini ve kavramları açıklamak için *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology* adlı kitabı temel aldım. Başkasının beni sorunu bağlamında da *Cartesian Meditations* adlı kitap çalışmamın içeriğini belirledi.

Aristoteles'in açıklamaları bir-aradalık, siyaset yaşamı ve *theoria* yapan ben için oldukça önemlidir. Hatta dost o kadar önemlidir ki siyasetin dolayısıyla bir-aradalığın sağlanmasının ve mutluluğun temel koşuludur. Bundan dolayı bu çalışmada Husserl'in başka benler sorunun Aristoteles'teki dost kavramı ile karşılaşmanın olanaklılığı ele alacağım. Bu olanaklılığı ise şu soru ekseninde tartışacağım: Dost, başkasının beni olabilir mi?

Husserl'in Fenomenolojisinin Temel Kavramları

Husserl, *Kesin Bilim Olarak Felsefe* adlı yapıtının başında felsefenin neden yetkin olamadığından söz etmektedir. Husserl'in fenomenolojisine kadar felsefenin ne olması gerektiğine ilişkin farklı düşünceler söz konusudur. Bazıları felsefenin bütün bilimler içinde 'en yüksek' ve 'en kesin' bilim olma iddiasını taşıması ve bu iddianın da yerine getirilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Ama Husserl'e göre söz konusu çaba boşunadır. Çünkü felsefe diğer bilimlerden farklı olarak başka bir yetkinsizlikle karşı karşıyadır. Örneğin diğer bilimler hem tam bir öğretilere hem de tek tek yetkin olmayan öğretilere sahiptir. Buna karşın felsefe hiçbir öğreti sistemine sahip değildir.² Bunun en temel sebebi ise 'öğreti sistemi' olarak adlandırılan şeyin kendisinin tartışma konusu olduğudur. Bu bağlamda Husserl'e göre öncelikle yapılması gereken 'sistemin' bizim için ne anlama geldiğini araştırmamız ve açıklamamız gerektiğidir.

Öncelikle Husserl'e göre sistem doğal bilimler öğretileriyle ilgili ve bu öğretileri betimleyen bir sözcük. Bu sözcüğün felsefe alanına girmesi ve kullanılması şu ayırmadan ötürü olanaksız: Bu ayırım tamamen doğal bakış ve felsefi bakış arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. Sistem doğal bakışın bilgiyi nasıl ortaya koyduğunun bütüncül bir ifadesi olduğu için felsefi bakıştan bütünüyle farklıdır. Bu nedenle Husserl 'doğal bakışın, yani doğal düşünme güdülerinin karşısına *felsefi bakışı*'³ koymaktadır. Dolayısıyla her sistem doğal bakışın ve doğal tavrın bilgi öğretisi anlamına gelecektir.

Bilimler (doğa bilimi, tinsel bilim ya da matematik) bilgi ve nesne bağlantısını şöyle ortaya koymaktadır: Biz her defasında bize verilmiş olan şeylere yönelmekteyiz. *Verilmiş olanlar* ise farklı farklı şeyler olabilir. Örneğin kimi zaman tek tek şeyler olarak algıladıklarımız kimi zaman anımsama

² Edmund Husserl, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, Çev. Abdullah Kaygı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2007, s. 9.

³ Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Çev. Harun Tepe, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2010, s. 14.

Husserl'in Başkasının Beninin Aristoteles'in Dost Kavramı Üzerinden Yeniden Düşünülmesi

Fikriye Gözde MOCAN

bağlantıları ile anımsadıklarımız olabilir. Dolayısıyla verilmiş olanlarla ilgili yargılarımız ve bilgilerimiz hep bu dünyaya ilişkindir. Deneyimlediklerimizden yola çıkarak genelleştiririz. Bundan ötürü de genel bilgiler ve genel yasalar ortaya koyarız. Böylece bilgilerimiz birbirinden çıkar, birbiriyle uyuşur ve birbirinden doğar. Ama bilgiler sadece ve sürekli olarak birbirlerini olumlayıp desteklemezler. Onlar bazen birbirleriyle çelişebilir ve çatışabilirler de. Böylece aslında Thomas Kuhn'un *paradigma* kavramıyla ortaya koyduğu gibi bir durum oluşmaktadır. Bilim adamı olguları varolan paradigmaya uydurmaya çalışır. Zayıf olanlar bir iddiadan öteye gidemezken, onlar güçlü ve varolan paradigmaya boyun eğler. Bunun nedeni de bir paradigmanın sağladığı kavramsal araçların aynı paradigmadaki sorunları çözmede yeterli olmasıyla ilgilidir.⁴ Oysa bilim adamı karşı-örnekler ya da aykırılıklarla da karşı karşıya kalabilir. Fakat bu bilim adamını paradigmayı reddetmesi anlamına gelmemektedir. Kuhn, bilim adamının karşı örneklerle karşılaşma durumundaki tavrını ayrıntılı olarak açıklamaktadır. Bizi ilgilendiren şey ise verilmiş olanın tıpkı bir paradigma anlayışı gibi doğal bakışın yol açtığı bilgiyi ortaya koymasındır. Peki, doğal bakışın ve doğal düşünme edimlerinin karşısına felsefi bakışı koyduğumuzda ne olur? Bilgi ve nesne bağlantısı doğal bakıştaki bilgi ve nesne bağlantısıyla benzerlik gösterir mi? Husserl bu soruları açıkça yanıtlamaktadır.

Doğal bakıştaki bilginin apaçık ve kuşku götürmezliğinin aksine felsefi tutumla ve bakışla bilgi-nesne bağlantısı bir *enigmaya* (gize) dönüşür. Bilginin kendisi bilmeceye dönüşür. Çünkü felsefi tutum doğal bakışın aksine emin olmak ister: Bilginin bilinen nesneye uygun düşüp düşmediğinden emin olmak ister. Dolayısıyla doğal bakışta dolaysız olan, orada kendinde duran nesne felsefi bakışta onu algılayan, bilen öznenin yani onu yaşantılayan öznenin nasıl o nesneyi *güvenilir* bir biçimde bilebileceği sorgulamasına dönüşür. Bu nedenle yapılması gereken bilgiyi ve bilginin neliğini özel ve felsefi bir düşünme biçimiyle aydınlatmaktır.

[...] kendimizi sırf *bilginin* ve *bilgi nesnesinin neliğini aydınlatma* ödeviyle sınırlarsak, işte o zaman bu bilgi eleştirisi, *bilgi ve bilgi nesnesinin fenomenolojisi*dir ve fenomenolojinin ilk ve temel ögesini oluşturur. Fenomenoloji: Bu bir bilimi, bilimsel disiplinlerin bir bağlantısını gösterir; ama fenomenoloji aynı zamanda ve öncelikle

⁴ Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyaş, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 164.

bir yöntem ve düşünme biçimine işaret eder: Özel *felsefi bir düşünme biçimine, özel felsefi yöntem.*⁵

Husserl'e göre felsefe artık her tür doğal bilgiye, doğal yöntem karşı yeni bir yöntem ve yeni bir tutum içindedir. Bu yöntem doğal bakışın tüm bilgi anlayışını ve varlık savını oyunun dışında bırakır ve doğal bakışın varolana ilişkin her türden savını ayraç içine alır. Doğal bakışın ayraç içine alınması demek bilginin artık bir giz ve şüphe içermemesi demektir. Antikçağ kuşkucularının şeylere ilişkin bir yargıda bulunmaktan kaçınması dolayısıyla yargının askıya alınması anlamında kullandıkları *epokhe* kavramı Husserl tarafından özel bir anlamda kullanılmaktadır. Fenomenolojik tavır kaçınılmaz olarak *epokheyi* (ayraç içine almayı) zorunlu kılar. Ancak fenomenolojik *epokhe* ile doğal bakışa ilişkin her türden bilgi ayrıca alınır, başka yere konur ve dışta bırakılır. Doğal bakışa ilişkin olanların ayrıca alınması doğal tavıra ilişkin olanların özlerinin paranteze alınması anlamına gelir. Benim için orada olan, el altında olan dünya paranteze alındığında o dünyanın gerçekliği de paranteze alınmış olur. Ama bu benim için orada olan, el altında olan dünyanın tümüyle reddedilmesi anlamına da gelmemektedir.⁶ Daha çok şu anlama gelmektedir: "Epokhe doğal dünyanın genel savından kuşkulunmak ya da bu savı ortada hiçbir neden yokken reddetmek değil; bu tezi özgür olarak kullanmaktan çekinmektir. Bunun için de dünyanın apaçık varlığından bütünüyle 'vazgeçmek', 'kullanmamak', bu varlığın bütünüyle yürürlükte kalmasını 'yasak etmek' bu varlığı bütünüyle 'parantez-içine (ayraç içine) almak' gerekmektedir."⁷ Bir başka deyişle dünyanın gerçekliğinin parantez içine alınması dünyanın başka bir biçimde yeniden kurulmasının olanağını verir. Ayrıca alınan sadece dünyanın varlığı değil, benin de varlığıdır.

Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*'te nesnelerin sözde verilmişlikleri ile fenomenin kendisinin saltık verilmişliği arasında ayırım yapmaktadır. Ona göre bilimlerin araştırma alanlarının olduğu varsayıyorsa fenomenolojide de nesnelerin saltık verilmişlikler oldukları varsayılmıştır. Nesnelerin saltık verilmişlikler olarak kavranması onların sadece saf içkin bir bakışla yani fenomenolojik indirgemeyeyle belirlenir. Dolayısıyla Husserl, aşkın olanla, kendinde verilmiş olanı, olduğu gibi verilmiş olanı ayırmaktadır. Daha

⁵ Husserl, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, s. 19.

⁶ Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, trans. F. Kersten, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1983, s. 61.

⁷ Kurtul, Gülenç "Edmund Husserl'de 'Başkasının Beni' Sorunu ve İntersubjectivite Kavramı", *Kilikya Felsefe Dergisi*, 2014/1, s. 25.

Husserl'in Başkasının Beninin Aristoteles'in Dost Kavramı Üzerinden Yeniden Düşünülmesi

Fikriye Gözde MOCAN

sonra Heidegger'in de kullandığı “şeylerin kendisine dönelim (*zu den Sachen selbst*)” ifadesini Husserl özel bir anlamda kullanmaktadır. ‘Şeyler’ artık doğal bakışın parantez içine aldığı ‘şey olmayanlar’dır. ‘Şeyler’ transzendenal tamalgıdaki değişmeyen *eidoslardır*.

Husserl fenomen sözcüğünü felsefe tarihindeki yaygın kullanımlarından farklı olarak kullanmakta. Platon fenomenleri duyumsama ve görünenlerle ilişkilendirirken *eidosların* aksine fenomenlerin yanıltıcı olduklarını belirtmektedir.⁸ Fenomenlerin bilgisi mağaranın derinliklerine mahkûm edilmiştir. Fenomenlerin bilgisini mağaranın derinliklerinde saklamakla yükümlü olan filozof neliklere ilişkin güvenilir bilginin uçsuz bucaksız alanına kendini teslim eder. Fenomen sözcüğünün başka bir kullanımı ise Immanuel Kant'ta ortaya çıkmaktadır. Kant için bilgi fenomenlere ilişkin bilgidir. Çünkü Kant'ta bilgi kurulumunun ilk koşulu şeylerin *a priori* görü formları olan uzay ve zamana dâhil olmasıdır. Daha sonra anlama yetisinin *a priori* formları tarafından işletilir. Bu nedenle bilginin olanağı görü ve kavramların bir-aradalığıyla ilgilidir. Fenomenlerin aksine kendinden şeylerin bilgisine ulaşmak, *noumenin* bilgisine elde etmek olanaksızdır.⁹ Husserl ise fenomen sözcüğünü ne Platon gibi ne de Kant gibi kullanmıştır. Husserl'in fenomen sözcüğünü ne anlamda kullandığı fenomenolojinin ne olduğunun ortaya çıkarılmasıyla ilişkilidir. Fenomenoloji tüm bilgi alanlarının uğraştığı fenomenleri ayrıç içine alır ve o fenomenleri salt fenomen olmaktan çıkarıp transzendenal bilince saltık olarak, kendiliğinden verilmiş fenomenlere dönüştürür. Bu nedenle fenomenoloji bu fenomenlerin özüyle ve neliğiyle ilgilenir. Başka bir deyişle, algılama, hayal etme, hatırlama vb. hangi türden bir bilinç edimi olursa olsun bilinçte fenomenin kendisinin saltık verilmişliğinin özüyle ve neliğiyle ilgilidir. Dolayısıyla Husserl'de fenomen saf bilgi fenomenleridir.

Husserl fenomenolojinin amacını *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders* adlı yapıtında ‘saf bilgi fenomenlerinin öz öğretisi olarak bilgi fenomenoloji’ olarak belirtmektedir. Alışık kanılardan yola çıkarak böyle bir öz öğretisinin nesnellik taşınmasına ve nesnel yargılar ortaya koyması beklenebilir. Saf fenomenler alanına ilişkin bir genel geçerlikten, bilimsellikten söz edilemez. Çünkü saf fenomenler alanı adı üstünde bir *alandır*. Saf fenomene ilişkin bir bilimsellik iddiası yerine onun için, onu sadece görerek onun var olduğunu, burada

⁸ Platon, *Devlet*, Çev. S. Eyüboğlu – M. A. Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2007, 509d-511d.

⁹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Paul Gayer and Allen W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, ss. 153-162.

olduğunu, şurada durduğunu söylemek yeterlidir. Varolan, karşıda duran fenomene ilişkin nesnel geçerlilik ve anlam taşıyan yargının aksine bu nesnellığe karşıt olarak bir öznellik taşıyan yargıyla onun var olduğu, burada olduğu ve karşıda durduğu söylenebilir. Dolayısıyla Husserl'in fenomenolojisi için öz öğretisi demek doğru olmayabilir. Bu bağlamda şunu sormak olanaklı: Husserl'in kendisi fenomenoloji öz çözümlemesi, öz araştırması, öz bilgisi olarak tanımlarken, neden öz sözcüğünü kullanmaktan bu kadar çekinilmektedir?

Husserl'in fenomenolojisi için öz öğretisi demek öz kavramının kendisinin ayrıca alınmasıyla, varolan, alışılmış, sıradan anlamının, diğer bilgi alanlarının kullandığı anlamının fenomenolojik indirgemesinin yapılmasıyla olanaklı olabilir. Dolayısıyla, Husserl'in fenomenolojisi öz ve öğretisi sözcüklerinin tüm bilgi alanlarının onlara yüklediği anlamlardan koparılmış haliyle, bu anlamların hepsinin paranteze alınmış haliyle bir 'öz öğretisi'dir. Husserl'in aktardığı biçimiyle "bu çözümleme, her adımda, öz çözümlemesi ve dolaysız sezgide kurulan genel nesne durumlarının araştırılmasıdır. Böylece tüm araştırma *a priori* bir araştırmadır; elbette matematiksel tümdengelim anlamında *a priori* değil... Fenomenoloji görerek, aydınlatarak, anlam belirleyerek ve anlam ayrımı yaparak yol alır."¹⁰

Husserl'de Başkasının Beni Sorunu

Husserl, *epokhe* ile doğal bakışın varlık savını 'parantez içine alarak', onu 'dışarda bırakarak', ondan 'vazgeçerek' dünyanın varlığını yadsımamaktadır. Husserl'in yaptığı doğal bakışın anlam bütününi değiştirmek, artık o anlamlandırmayla iş görmemeyi tercih etmektir. Dolayısıyla, Husserl'in dönüştürdüğü, parantez içine aldığı, vazgeçtiği anlamdır. Böylece Husserl'in yeniden tanımladığı şey de anlamdır. Fenomenolojik indirgemeyle doğal davranışın tüm özleri onları yeniden anlamlandırmak üzere yok sayılmaktadır. Bu nedenle artık söz konusu edilen parantez içine alınan dünyanın anlamıdır. Böylece şunun sorulması kaçınılmaz hale gelmektedir: Tüm bilinç içeriklerime eşlik eden ben, bu dünyada *yalnız* mıyım? Bu yalnızlık, dolayısıyla birliktelik ve bir-aradalık sorunu 'başkasının beni' ya da 'başka bir ben' ile mi ilgilidir?

¹⁰ Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, s. 48.

Husserl hem *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy* 2. ve 3. kitaplarında hem de *Cartesian Meditations* adlı kitabında başka benlerden yani diğer insanlardan söz etmektedir. Hatta Husserl solipsizmden kurtulmak için çözümü başkasının beni kavramında bulmaktadır. Özellikle *Cartesian Meditations* kitabının 5. Meditasyonunda ilk paragraf solipsizm itirazına karşı başkasını-denemeyi (*Einfühlung*) bir çözüm olarak ortaya koymaktadır. Söz konusu paragrafın transzendenal fenomenolojideki önemi şudur: Fenomenolojideki çözümler sadece meditasyonu yapan ben için geçerli değildir aynı zamanda onların nesnel geçerliliği de vardır. Bundan dolayı bu paragraf araştırılan salt benin dışında başka benlerin de insan öznesi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.¹¹

Öyleyse, benin transzendenal egosu nasıl başka transzendenal egoları ve çeşitli egoların çokluğunu kurabilir? Söz konusu egoları ben hem kendisi için var olarak hem de belirli biçimde var olarak nasıl bilebilir? Bu soru Husserl'deki başkasının beni sorunuyla ilgilidir. Başkasının beni sorunu gerçekten varolan başka benlerin transzendenal ben tarafından nasıl kurulduğu üzerinedir. Ayrıca başka benden tek bir kişi değil, aksine sayısız benlerden bahsedilebileceğini de ortaya çıkmaktadır. Bundan ötürü Husserl'deki başkasının beni sorunu temelde başka benlerin gerçek varlığının soru konusu edilmesidir. Husserl'in bu anlamdaki temel amacı bu gerçekliğin kurulmasını göstermektir. Dolayısıyla ilkin uğraşılması gereken başkasını deneme yönelimselliğini açıklamak olmalıdır.

Doğal davranışta ve günlük yaşamda başka benlerin çeşitli yollarla herkes tarafından denendiği açıktır. Yabancı benler bazıları yalın bazıları karmaşık olmak üzere farklı edimler aracılığıyla birbirinden haberdar olmaktadır. Dolayısıyla yabancı benleri deneme doğal davranışta yaşayışın son derece belirli özelliklerinden biridir. Tam da bundan ötürüdür ki doğal davranışta bir fenomen olarak ortaya çıkan bu denemeler transzendenal zeminde de kendiliğinden varolmalıdır. Başka benleri deneme yönelimselliğini bir bütün olarak açığa çıkarmak başkasının beni sorununu anlama bakımından önemlidir.

Başkasının beni sorununa transzendenal yönelimsel bir öz betimlemesinin yapılması zorunlu hale gelmiştir. Bu konu son derece özel bir yönelimselliği içinde taşır: O da başkasını-deneme biçiminde bir yönelimseliktir. "Başkasını-deneme yönelimselliği, transzendenal

¹¹ Edmund, Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, Trans. Dorion Cairns, Kluwe Academic Publishers, Dordrecht, 1982, s. 89.

fenomenolojinin çevresinde saf bir deneme biçimidir. Bu deneme apaçık bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır ve bir bütün olarak açığa çıkarılmalıdır. "Daha çok, başkasını deneme intentionalitesini, bir başarı bütünü olarak açığa koymak; bu intentionaliteyi, özvarlığını zedelemeksizin, aslında başka intentionalitelerle içiçe dolandığı bilinç-akışındaki çizgileriyle sınırlayıp gün ışığına çıkarmaktır."¹²

İlkin soruşturulması gereken başkasını-deneme yönelimselliğini belirlemek üzere başka ben *noemasının* nasıl açığa çıkarılacağıdır. Başka bir deyişle, 'başka ben kendini benim transzental bilincimde nasıl ortaya koymaktadır?' sorusunun yanıtı aranmalıdır. Kendi transzental benimde kendi benim olmayan beni başka bir insanın beni olan beni transzental bir anlam olarak belirlemem gerekmektedir. Dolayısıyla Husserl'in konuyla ilgili temel soruları şunlardır: Transzental anlamda başkasının beninin benim transzental benimde kurulumu ne anlama gelir? Başkasını-denemenin transzental anlamı nasıl ortaya konulabilir? Buna bağlı olarak başkasını-denemeyi diğer deneme biçimleriyle -örneğin algıyla- ilişkilendirmek olanaklı mıdır? Beni-deneme ile başkasını-deneme arasından ne türden bir fark vardır?

Konunun bu açıdan ortaya konması Husserl'in başkasını-deneme üzerine araştırmalarına yön vermektedir. Hatta Husserl *Cartesian Meditations* adlı kitabının 5. Meditasyonun başlarında başkasını-deneme yönelimselliğinde uygulanması gereken ilk yöntem koşulu olarak özel çeşitten yöntemli *epokhe*'ye başvurmaktadır. Husserl'in bu özel *epokhe* ile neyi kastettiği şöyle açıklanabilir: Husserl araştırılan her şeyi konu dışında bırakmaktadır. Doğrudan ya da dolaylı diğer öznellik ile ilgili olan yönelimselliğin bütün kurulumsal başarılarını etkilerini bir yana bırakmaktadır. Öncelikle ister gerçek ister olanaklı olan egodaki yönelimselliğin bir kendilik içinde kurulduğunu belirtmektedir. Her şeyi soyutlama yoluyla benim kendi transzental zeminimdeki bu indirgeme bana başkasının transzental kurulumunu vermektedir.¹³

Husserl başkasının beninden tek tek benlerin özce betimlenmesini kastetmemektedir: Aksine kastedilen *eidōs* olarak başkasının benine yönelmek, *eidōs* olarak başkasının beninin transzental bütüncül anlamını vermektir. Bunun yolu da ilkin biricik benin varlık alanını temellendirmekten geçer. Başka benin, benin transzental bilincinde yeniden kurulması zorunludur. Ama

¹² Nermi Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998, s. 112.

¹³ Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 93.

Husserl'in Başkasının Beninin Aristoteles'in Dost Kavramı Üzerinden Yeniden Düşünülmesi

Fikriye Gözde MOCAN

ilkın başka benın *noemasının*¹⁴ açığa çıkarılması için benin, başka bir beni üstelik kendi olmayan bir beni transzendenal anlamda kendi transzendenal bilincinde kurması anlamına gelmektedir. Bu da son derece özel anlamda bir *epokheyi* (ayraç içine almayı) zorunlu kılar. Her şeyden kendi somut transzendenal beni soyutlamak, bu türden bir transzendenal kurulum bana başkayı hiç de alışık olmayan bir anlamda vermektedir. Doğal tutum söz konusu olduğunda iki şey vardı: ben ve başka. Ama bu türden bir ayıklamayla ben kendimi sıradan anlamın dışında başkadan soyutlarım ve geriye sadece 'tek' ben kalır. Benin her şeyden önce gereksinim duyduğu şey transzendenal benin içinde yaşadığı dünyayı nesnel bir dünya olarak kuracak ve her şeyi kuşatacak özsel bir yapının varlığıdır. Husserl'e göre bene özgü olan şey bir *monad* gibi onun kendiliğidir.¹⁵ Gottfried W. Leibniz *Monadoloji*'de *monad* kavramını kullanmaktadır. Söz konusu kavramın açıklanması ne Husserl'in ne de bu çalışmanın amacıdır. Ama Husserl'in *monad* kavramını hangi bağlamda kullandığı şöyle açıklanabilir: Leibniz, başlangıçları ve sonları olmayan *monadların* bir anda var etme ve yok etme yoluyla başlayıp son bulduklarından söz etmektedir. Ayrıca *monadlar* iç yapılanlarından ötürü başka bir varlık tarafından başkalaşamazlar. Bundan ötürü *monadların* içlerini herhangi bir şeyin girip çıkabileceğiyle ilgili pencereleri yoktur. Dolayısıyla her bir monada dışarıdan müdahale olanaklı değildir. Onların değişimleri yine kendi iç ilkelerinden kaynaklanmaktadır. Bu bakımından her bir monad farklıdır ve hepsi farklı kendiliklerdir.¹⁶ Husserl tam da *monad* kavramını kendilik sözcüğüne vurgusunda kullanmaktadır. Öyleyse, penceresiz bir *monad* olarak ben nasıl olacak da başkayla iletişecek? Başka bir deyişle, ben nasıl kendiliğimde başkasını deneyeceğim?

¹⁴ Husserl fenomenolojisinin önemli kavramı yönelimsellik (*intentionality*)'tir. Husserl bu kavramı hocası Brentano'dan almış ve geliştirmiştir. Yönelimsellik kavramını *noesis* ve *noema* kavramlarından bağımsız ele almamak gerekir. *Noesis* ve *noema* yönelimselliğin temel uğraklarıdır. *Epokhe*'yle ayraç içine alınan bir nesne artık özne için sadece nesne değildir. Böylece *epokhe*'den sonraki ağaç parantez (ayraç) içine alınmış ağaçtır. Husserl'de yönelimsellik ile kast edilen 'bir şeyin bilinci'dir. *Noesis* ise 'bilinç' sözcüğü ile kastedilenden başka bir şey değildir. *Noesis* transzendenal anlam vermedir. Her bilinç ediminde ben *belli bir şeye belli bir tarzda yönelirim*. Yönelmenin özelliğini meydana getiren şey yönelmedeki algılamada algılayıcı, hatırlamada hatırlayıcı, imgelemede imgeleyici olan şeydir. Nesne böyle bir anlam vermeye dolayısıyla *noesis*'le görünmektedir. 'Bir şeyin bilinci' ifadesindeki 'bir şey' sözcüğüyle anlatılmak istenen ise *noema*'dır. 'Bahçedeki ağaç' örneğinde algılama bir anlam verme yani *noesis* olduğu gibi ağaç da bir anlamdır ve *noematik* anlamdır. 'Ağaç'ın *noematik* anlamı bilincimin algılayarak kendisine yöneldiği şeydir.

¹⁵ Husserl, *Cartesian Meditations*, ss. 93-94.

¹⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji ya da Felsefenin İlkeleri*, Çev. Ogün Ürek, Biblos Yayınları, Bursa, 2009, ss. 7-10.

Husserl başkasını deneme olanağını sağlayacak bir zeminden (*stratum*) bahsetmektedir. Bu öyle bir zemindir ki o 'bana yabancı-olmayan'dır.¹⁷ Bu zemin aynı zamanda özel bir soyutlamanın yardımıyla elde edilen *primordial* bir alandır. Bu *primordial* alan transzental deneme alanında bütünüyle transzental egoyu veren bir kavramanın olanaklılığını vermektedir. Yine bu zemin önce bana kendimi deneme olanağını verecek ve daha sonra da başkasını deneme olanağını verecektir. Dolayısıyla ben hem kendime ve bene ilişkin *noemayı* hem de başkasının benine ilişkin *noemayı* yine bu alanda bulacaktır. Yine eksiksiz olarak başka benin denenebilmesi için de *primordial* anlamda başka benin *primordial* alanda varolması zorunludur. "Husserl, en ilk başlangıca, primordium'a geri gitmektedir. Başkasının beni sorunu bakımından ele alınıp incelendikte, bu gerigidişle Husserl, primordial anlamdaki "başkasının ben'inden", eksiksiz olarak, tam anlamıyla başkasının ben'inin yavaş yavaş nasıl konstitue edildiğini aydınlayabilecektir."¹⁸

Kendi transzental benimde, *primordial* alanda başkasının beninin tam olarak kurulmasını sağlayan bir temel bulurum. Bu temel asıl doğamda ve *primordial* anlamdaki kendi bedenimde bana verilen ve elbette ki *primordial* bir anlam taşıyan başkasının bedenidir. Bu da aslında doğrudan doğruya başkasının benidir. Dolayısıyla başkasının bedenini kavramak ile başkasının benini kavramak arasındaki ilişki açıklanmalıdır. 'Başka bedeni bana neyin verdiği' sorunun öncelikle cevabı Husserl'e göre kendi bedenim olarak belirtilir.¹⁹ Bedenimi (*animate organism*) benzersiz bir şekilde kendini belli etmektedir. Bedenimi bir cisim olarak değil bir canlılık olarak bulurum.²⁰ Bir canlılık ve organizma olan bedenim ile başta kendi canlılığım olmak üzere çevremdeki her şeyi algıları. Dolayısıyla bedenim olmasa diğer şeyler de varolmazdı. Husserl'e göre bedende algılayan bir özne vardır bu da ruhtur.²¹ Bedenim kendisi aracılığıyla istediğim şeyleri gerçekleştirdiğim bana özgü olandır. Bir şeye dokunabilirim ya da bir yere gidebilirim. "Ben kendim, bedenime dayanarak birtakım isteme ve kımıldatma yetilerinin öznesi olarak

¹⁷ Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 95.

¹⁸ Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, s. 120.

¹⁹ *Körper* ve *Leib* sözcükleri arasında ayırım yapmak gerekmektedir. *Cartesianische Meditationen*'in İngilizce çevirisinde *Körper* 'body' ile *Leib* 'animate organism' ile karşılanmaktadır. Bu çalışmada kullanılan Türkçe kaynaklar göz önünde alındığında ve Türkçe kavramsal bütünlüğün korunması için *Leib* sözcüğü organizma olarak değil dirimselliği de vurgulaması bakımından beden sözcüğü ile karşılanmaktadır.

²⁰ Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 95.

²¹ A.g.y., s. 99.

Husserl'in Başkasının Beninin Aristoteles'in Dost Kavramı Üzerinden Yeniden Düşünülmesi

Fikriye Gözde MOCAN

ortaya çıkarım.”²² Kısacası neyi nasıl deneyimlersem bunun olanaklılığını bana veren şey bedenimdir. Dolayısıyla başkasını-denemenin de benim bedenimle bir ilgisi olacaktır.

Başka-beni transzendenal varlık anlamındaki kurulumunun bana olanağını veren şey benim bedenimdir. Buradan hareketle başka benin başka bir ben olarak nasıl denendiğinin çözümü beni başkasının beni sorunun aydınlatılmasına götürecektir. Bu aydınlatma için Husserl terminolojisindeki bir sözcüğe başvurmak gerekir: Bu sözcük *apperzeptiv*'dir.²³ Çünkü Husserl'in *Cartesian Meditations*'ta belirttiği gibi beden olarak kavranan 'oradaki şey' bu anlamı benim kendi canlılığımdan ya da bedenimden hareketle yapılan *apperzeptiv* bir transfer ile yapmak zorundadır.²⁴ Bu öyle bir aktarmadır ki bedene ait olanların doğrudan ve *primordial* bir halde gösterilmesinin özellikle algı ile gösterilmesinin dışarda bırakılmasıdır.²⁵

Husserl'e göre başka bedenin, benim için başkasının bedeni olarak varolması bana özden verilmiş olan kendi bedenimden kaynaklanmaktadır. Kendi bedenim başkasının bedenini kavramada örnek durumundadır. Diğer yandan başka bedeni kendi bedenim gibi özden deneyimleme olanağım yoktur. Ben, başka bedeni kendi bedeninden kalkarak, kendi bedeninden hareketle algılar. Dolayısıyla başka bedeni algılama *apperzeptiv* bir algılamadır.²⁶ Husserl *Cartesian Meditations*'ın 5. Meditasyonunda başkasının bedenini algılamayı şöyle açıklamaktadır: Ben bir şeyi bir beden diye algıladığımda iki şey ile karşılarım: beden kurulumu ve bir beden olarak kurulacak şey. Başka bedeni algılamada ilk beden oluşumu olarak bedenimin kendisi hazırdır. Başka bedeni algılayan bedenimin kendisidir. Dolayısıyla başka bedenin kurulumunda ilk beden kurulumu olarak kendi bedenimi hatırlamam başka bedeni algılamada önemlidir.²⁷ Burada 'çağrışım' kavramının önemli olduğunu söyleyebiliriz. Başka bedeni kendi bedenim gibi algılamasam da onu yine de beden olarak denerim. Buna bağlı olarak dolaysız algıladığım bir şeye beden anlamını kendi

²² Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, s. 127.

²³ Bu sözcüğü Nermi Uygur şöyle çevirmektedir: "(Ad-percipere'den: bir şey ile, başka bir şey aracılığıyla algılamaktan) "apperzeptiv", Husserl'e göre, başka-bedeni, beden olarak kendi bedenim gibi doğrudan doğruya, özümden algılamadığım (perceptio); başka bedenin algısına kendi bedenimden kalkarak (ad) vardığımı göstermektedir." Bkz. Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, s. 133.

²⁴ Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 110.

²⁵ Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, s. 124.

²⁶ Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 108.

²⁷ A.g.y., s. 109.

bedenimin anlamından aktarırım. Dolayısıyla başka bedeni denemem demek onu başkasının bedeni olarak yorumlamam anlamında gelmektedir.²⁸

Kendi bedenim ile kurduğum ya da oluşturduğum başkasının bedeni arasındaki ilgiyi daha açık bir biçimde anlatmak için Husserl'in başka önemli bir kavramına başvurmak gereklidir. Bu kavram ise 'eşleşme' kavramıdır. Eşleşme kavramı son derece özgün bir birlikte varolmayı belirtmektedir. Başka bedeni algılamam için kendi bedenimin etkin bir algı organizması zorunludur. Bunun olanağını ise kendi bedenim ile başka bedenin özce birbirinden ayrılmayan iki varlık olması verir. Kendi bedenim ile başkasının bedeni bir eşleşme meydana getirirler. Bu nedenle Husserl *Cartesian Meditations*'ta eşleşmeyi eş halde kurulmuş olarak ortaya çıkmak olarak tanımlamaktadır.²⁹ Dolayısıyla başkasının bedenini kavrama 'eşleşme' üzerinden açıklanmaktadır: Kendi bedenimden başka bedene aktardığım beden anlamıyla kurulan bir eşleşme anlamının oluşturması. Ama şunun da gözden kaçırılmamasında fayda var: Eşleşme ile bir aynılık vurgulanmak istenmemektedir. Çünkü eşleşme ile kendi benim ile başka bedenin beden olmada bir ama kendi bedenim ile başkasının bedeni olmada ayrı iki beden olduğunu unutmamak gereklidir. Eşleşmede her ne kadar aynı kategori altına sıralanan iki bedenden bahsedilse de bu iki farklı varlık için söylenmektedir. Kısacası başka beden kendi transzendenal zeminimin *primordial* alanında rastladığım ve başkasının bedeni olarak kurduğum bir şeydir, kendi benimle aynı şey değildir. Bundan ötürü de 'eşleşme' üzerinden açıklanmaktadır. O halde bedeni kendi öz ikinci bedenim olarak deneyimlemiyorsam bana onun başka beden olmasını veren şey ya da sağlayan şey nedir? Bunu nasıl açıklayabilirim?

Başka bedeni, kendi bedenim ile karıştırmamamın temel nedeni onu sadece 'başka beden' olarak algılamamamdan geçmektedir. O aynı zamanda başka-ben olduğu için onu kendi bedenimle karıştırmam. Başka bedeni algılarken aynı zamanda başka-beni de algıları. Burada yine hem başkasını-deneme hem de *apperzeption* kavramı önemlidir. Çünkü "apperzeption sözü, başka-benlerin doğrudan doğruya değil de, present olan başka bir şeyden kalkarak, başka bir şey dolayısıyla algılandığını göstermektedir."³⁰ Başka beni algılamada 'burada' dediğim şey başkasının bedenidir. Dolayısıyla başka-beni algılamam başka bedeni algılamam ile temellendirilmektedir. Başka ben, benim için başkasının bedenidir. Yine başka beden, başka benim için

²⁸ Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, s. 137.

²⁹ Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, s. 137. Krş. Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 112.

³⁰ A.g.y., s. 141.

Husserl'in Başkasının Beninin Aristoteles'in Dost Kavramı Üzerinden Yeniden Düşünülmesi

Fikriye Gözde MOCAN

oluşumunu, başka beni denememi sağlamaktadır. Bu açıklamalardan hareketle Husserl'de başka bedenden başka bene bir geçişin olduğundan söz edilebilir. Başka beden kurulur kurulmaz, başka bedende varolması gereken başka benin tasarlanması başka bedene başka benin yerleştirilmesi başka bedenle birlikte varolan başka bir ben tasarımı olarak bu geçişin sağlandığından bahsedilebilir.

Husserl, başka-benin kendisinin nasıl algılandığını ortaya koymaktadır. Kendi bedenim bu algılamamın ilk koşulunu belirleyen şeydir. Kendi bedenim başvurulan bir yönelimselliktir. Dolayısıyla kendi bedenim öncelikle 'burası'dır. Şunun altını çizmekte fayda var: Bu 'burası' sürekli yer değiştiren bir burasını imlemektedir. Hep burayı orada kılma olanağını taşıyan şey bedenimden başkası değildir. Bedenim belli bir durumda ben kendim olarak buradadır. Denediğim her şey ise yine benim için oradadır. Husserl'e göre her oradayı buraya çevirebilirim. Çünkü ben buradadan kalkıp oraya gidebilir, oradayı burada kılabilirim.³¹ Bu bana empatinin de olanağını verecektir. Dolayısıyla Husserl böyle bir burada-orada olanaklılığıyla başka beni deneme meselesine ışık tutmaktadır.

Başka benler her biri birer deneme nesne olarak bedenleriyle birlikte benim için oradadırlar. Benim oradayı buraya çevirme olanağım olduğu için kendimi başkasının yerine koyabilirim. Orada olan bir beni denerken buradan kalkıp orada olan beden olarak adlandırdığım oradaki bir cisimde varolan bir şeyi denemem. Ben, bir şeye başkasının beni dolayısıyla bedendir dediğimde onu ben oradaymışım gibi bir deneme ile gerçekleştiririm. Dolayısıyla Husserl'e göre başka bir beni denemek başka bedenin yerinde kendi bedenim olsaydı demek, buna bağlı olarak burada değil orada olsaydım demektir.³²

Kısacası çevremdeki bir şeyi beden olarak algıladığımda bu beden ile birlikte varolacak başka bir beni de algıları. Başka ben kendisini bana kendine özgü bedeniyle *apperzeptiv* olarak vermektedir. Dolayısıyla ben sadece başka bedeni değil başka beni de algıları. Beden bana ruhu verir. Başka ben bir bendir ama başka bir bendir bundan ötürü de bir *alter egodur*.³³ Dolayısıyla başka ben benim bir kopyam değil, benim aynım değildir. Çünkü başka bene buradan baktığımda onun kendisinin kendisine özgü bir alanı ve görünüş çevresi vardır. Ama bu başka görünüş çevresi ve alanı kendimi oraya koyduğumda benim kendime özgü görünüş çevrem ve alanım haline gelmektedir. Bu nedenle başka, benim aynım değil olsa olsa başka biçimimdir,

³¹ Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 117.

³² Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, s. 146.

³³ Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 100.

başka bir türüm, benim değişimdir. Böylece Husserl nasıl önce kendi bedenimin, sonra başka bedeninin, sonra da başka benin kurulduğunu ve oluştuğunu açıklamaktadır.

Başka Bir Kendi ve Ben Olarak *Philos* (Dost)

Husserl'de başkasının beni sorunu konuyu şu temel kavramlar üzerinde yeniden ele almayı gerektirdi: Ben ve başka. Bir-aradallığın olanağını veren ben-başka, aynı-başka ya da ben-sen ikililikleri temelde hem 'ben' hem de 'başka' kavramlarını güncel ve her zaman tartışılabilir kılmaktadır. Felsefe tarihinde bir-aradallık konusu düşünüldüğünde Aristoteles'in insanı tanımlaması olarak *zoon logon ekhon* (insan toplumsal bir canlı olması) insanın tek başlılığını değil başkalarıyla bir-aradallığını ifade etmektedir. Çünkü hem canlı olan hem de akla ya da konuşmaya sahip olabilen insanın toplumsallığı sadece başkalarıyla ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Aristoteles ve Aristoteles'in bu ünlü tanımı başka ve ben kavramlarının tartışılmasında akla gelen ilk tanım olma özelliğinde. Söz konusu kavramları ise Aristoteles metinlerinde karşılayan kavram dost kavramı ve dostluk (*philia*) konusudur.

51

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in 8. ve 9. kitaplarında, *Eudemos'a Etik*'in 7. kitabında dostluk konusunu tartışmaktadır. Aristoteles'in dostluk konusunu incelemesinin nedenini bu yapıtlarda bulmak olanaklı. Çünkü dostluk, (1) "yaşam için son derece zorunlu" bir şeydir ve (2) "siyasetin asıl işi dostluğu sağlamak"tır. Aristoteles'in aradığı dostluk belli özelliklere sahip olmalı. Örneğin, hem önde gelen anlamda dostluk (*prote philosophia*) hem tam (*teleion*) olmalı hem de kendine özgü olan biçimiyle (*idion*) olmalıdır. Dostluk üzerine tartışmalar değildir bundan ötürü Aristoteles neye dostluk denmesi gerektiğine tek tek bakmamaktadır.

Aristoteles'in dostlukla ilgili olarak başlangıç noktası sevilen şeyin ne olduğu. Üç tür sevilen şey sırayla şöyle: (1) iyi, (2) hoş, (3) yararlı. Bir şey ya 'iyi' ya 'hoş' ya da 'yararlı' olduğu için sevebilir. Bu sevilesi şeyler nesnelere ilişkin değil kişilere ilişkindir. Çünkü bir karşılık gözetilmektedir. Başka bir deyişle karşılıklı ilişkinden ve sevgi karşılığında söz edilmelidir. Sevgi karşılığı göz önüne alındığında Aristoteles üç dostluk türünü sıralar: (1) Yarara dayanan (2) hazza dayanan ve (3) erdeme dayanan dostluk.³⁴ Üç tür dostluk çeşidini şu soruları gözeterek sınamaktadır. Bu üç tür dostluk türünden hangisinde kişi bir

³⁴Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2012, 1156b 7-35.

Husserl'in Başkasının Beninin Aristoteles'in Dost Kavramı Üzerinden Yeniden Düşünülmesi

Fikriye Gözde MOCAN

şeyden ötürü değil sadece kendisinden ötürü sevilmektedir? Hangi türdeki dostlukta kişi kendisi neyse o olarak sevilmektedir? Dolayısıyla, hangi dostlukta kişi neye sahip olduğu önemli olmaksızın sadece o olduğu için sevilir?

Aristoteles için üç dostluk türünden sadece erdeme dayalı dostluk aranan dostluk olmalıdır. Bu türden bir dostluğu sadece iyi kişiler, kendileri nedeniyle ve iyi olduklarından ötürü kurabilir. Sadece bu dostluk biçimi bir sevme etkinliğiyle kişi dostunun varolmasını sırf onun adına isteyebilir.

Dostlukla ilgili diğer önemli konu da dostların birbirlerini tanınmasıyla ilgilidir. Kişiler birbirlerini tanımadan, Aristoteles'in ifade ettiği biçimiyle 'birlikte tuz tüketmeden', birlikte vakit geçirmeden, birlikte etkinlikte bulunmadan dost olmaları olanaklı değildir. Dolayısıyla, Aristoteles'in dostu ele alış bir-aradalık kavramını ve birlikte-yaşamayı da vurgulamaktadır. Birlikte-yaşamak öncelikle yaşamakla ilişkilidir. Aristoteles ise yaşamaktan canlı olmayı anlamaktadır. Ama ruhun ilk olanağına sahip olmak olarak canlılık yaşamı söz konusu olduğunda yeterli değildir. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te insan için yaşamının ne olduğunu şöyle ortaya koymaktadır: varolmak düşünmek ya da duyumsamaktır. Genelden özele gidildiğinde kişi için öncelikle kişinin kendisini duyumsaması ve kendisini düşünmesi, böylece kendisini bilmesi ve tanınması anlamına gelmektedir. Ama insanın yaşamının tanınması bu haliyle eksiktir. Çünkü yaşamaktan kastedilen aslında birlikte-yaşamakla ilgilidir. Buna bağlı olarak birlikte-duyumsamak, birlikte-düşünmek, birlikte-tanımadır. Böylece yaşam tek başlılık ya da bir tür yalnızlık ile değil bir-aradalık ile tanımlanmaktadır. Yani yaşamda 'ben' yalnız değil *başkalarıyla* bir-aradadır. *Başkasıyla* birlikte duyumsamak, *başkasıyla* birlikte düşünmek, *başkasını* tanımak, *başkasının* beni tanınması, deyim yerindeyse *başkasıyla* tuz tüketmek. Dolayısıyla bu açıklama ile bu yazının temel kavramı olarak 'başka' ile karşılaşmaktadır. Çünkü Aristoteles'e göre dost başka bir kendidir.³⁵ Yukarıda Aristoteles'in dostluk üzerine sıraladığı görüşler ve özellikler konunun başkayla ilişkisinde eksik kalmaktadır. Aristoteles'in ifadeleri şöyle tamamlanabilir: insan için yaşamak ilkin ve önce kendini duyumsamak ve kendini düşünmek, kendini tanımak daha sonra da dostunu yani başkayı duyumsamak ve düşünmek olarak iki biçimli değildir. Kendini duyumsamak ile başkayı duyumsamak, başkayla birlikte duyumsamak birbirini izler, birbirini takip eder, birbirinden çıkar,

³⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1170b 5.

birbirini doğurur. Çünkü “dostu duyumsamak bir biçimde kendini duyumsamaktır, dostu tanımak bir biçimde kendini tanımaktır.”³⁶

‘Dostun başka bir kendi ve ben olması ne anlama gelir?’ sorunun sorulması gerekli. Cevap şöyle ifade edilebilir: Kendi varlığını tercih etsem de yaşamak hep birlikte yaşamak olduğu için başkasının ve dostun varlığını da bu anlamda tercih etmem demektir. Peki, bu başka bir ben olan dost aynı zamanda Husserl’deki ‘başkasının beni’ ile ilişkilendirilebilir mi? Başka bir ben, başkasının beni olabilir mi?

Aristoteles ele alındığında dostluğa ilişkin tüm bu açıklamalar hala eksik. Çünkü dostluk aynı zamanda tek ruh olmaktır. Bu tek ruh olmaktır. Buradan dostluğun aslında bir tür aynılık ve eşitlik ilişkisi olduğu sonucu çıkabilir. Tek ruh olmak, tek olmak tek teklik değildir. Tek olmakla kastedilen bir olmadır. Dolayısıyla aynı olmadır. Kişi dostlarla bir ihtiyaçtan dolayı değil ve gereksinim içinde olmadığında, ‘kendine yeter olduğunda dostlarla bir-aradadır. Dostlarla yaşamı neden ötürü tercih ediyorsa, etkinlik halinde neler yapıyorsa o etkinliğin kendisine ortak olur, o etkinliği paylaşır. Örneğin kimi zaman zar atma etkinliğini kimi zaman avlanma kimi zaman da *theoria* (teorik) etkinliğini, felsefe yapma etkinliğini paylaşır. Aristoteles dostluğun aynı zamanda bir eşitlik olduğunu da belirtmektedir. Bir tarafın diğer tarafa üstün olduğu ilişkilerde asıl, önde gelen anlamda dostluktan söz etmek olanaklı değildir. Örneğin köle-efendi ilişkisinde bir tarafın diğerine üstünlüğü söz konusudur. Dolayısıyla benzer ilişkilerde bir eşitlik yoktur. Aristoteles eşitten ve aynılıktan dostların tek ruh olmasını kastettiği için tek ruh olmak *birlikte* yaşayarak yani *birlikte* duyumsayarak, *birlikte* yaşamı bilerek, *birlikte* yaşamı tanıyarak, *birlikte* yaşamın sonuna kadar etkinlikte bulunarak olanaklıdır. *Eudemos’a Etik*’teki tanımıyla “Birlikte varolmak, birlikte yaşamak, birlikte sevinip birlikte üzülme, tek ruh olmak; birbirileri olmadan yaşayamamak değil, birlikte ölmek.”³⁷

Dostluk üzerine son bir belirleme: dostluk mutlulukla ilgilidir. Çünkü dost kişinin tek başına yapamayacağı şeyi sağlamaktadır. Bu insanın bir şeyler yaparken başkasının yardımına, varlığına ihtiyaç duyması demek değildir. İnsan doğası gereği yalnız olmadığı için tek başına yaşayamaz. İkinci olarak mutluluk için hem ruhla ilgili, hem bedenle ilgili hem de dış iyilere gereksinim vardır. Dost da dış iyilerin en iyisidir. Dolayısıyla kişi mutlu olmak istiyorsa bu

³⁶Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, Çev. Saffet Babür Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999, 1245a 34-6.

³⁷Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, 1240b 8-10.

Husserl'in Başkasının Beninin Aristoteles'in Dost Kavramı Üzerinden Yeniden Düşünülmesi

Fikriye Gözde MOCAN

tek başına olanaklı bir şey değildir. Çünkü bir-aradalık mutluluğun temel koşullarından biri haline gelmektedir. Siyaset ve etiğin iç içe geçtiği her iki metinde dostluğun devlet için ve yaşam için amaç olduğu ifade edilse de dostluğa ilişkin belirlemeler açıkça şunu göstermiştir: dostluk bir amaç değil, mutluluk için dolayısıyla kişi için sadece diğer gerekli 'şeyler' gibi bir ilinedir. Tüm bu aktarılanlardan yola çıkarak hala şu soruyu sormanın haklılığını taşıyabilir miyiz? Aristoteles'te başka bir kendi olan, tek bir ruh olduğum dost Husserl'deki başkasının beni kavramını karşılayabilir mi? Başka bir deyişle, Antik Yunandaki dost kavramının modern bir yorumu olarak Husserl'in başkasının beni kabul edilebilir mi?

Sonuç

Husserl fenomenolojisinin temel kavramlarının ve 'başkasının beni' sorununun tartışıldığı bu yazıda 'ben' ve 'başka' kavramları Husserl'in temel kavramları çerçevesinde yeniden ele alınmıştır. Söz konusu kavramlar bir-aradalık konusu ilgisinde Aristoteles'in dost kavramı ile karşılaştırılmıştır. Husserl'in ben ve başka benler konusunda ortaya koyduğu açıklamalar felsefe tarihinde başkayı bu denli ayrıntılı ele alan Aristoteles'in dost kavramıyla birlikte düşünüldüğünde kaçınılmaz olarak şu sorunun sorulmasının olanağını tanıdı: Dost, başkasının beni olarak düşünülebilir mi?

Bir-aradalık konusu Antikçağdan günümüze değin tartışılan temel konulardan biridir. Bu konunun sadece Aristoteles ve Husserl ile sınırlandırılması söz konusu olamaz. Ama Descartes'in *cogito*'sunun yalnızlığına iyi bir alternatif olan Husserl'in başkasının beni sorununu ele alması hem epistemolojik hem de ontolojik düzlemde başka kavramının birlikte yaşamanın temel ve vazgeçilmez bir konusu olduğu gerçeğini açığa çıkarmaktadır. Bu nedenle 'başka' kavramı en az 'ben' kavramı kadar önemlidir. Ben, tıpkı kendini kurduğu ve düşündüğü gibi başkayı ya da seni düşünebilir mi? Başka bir deyişle, ben başkayı ya da seni kendini bildiği gibi bilebilir mi? İşte bu temel sorular etrafında, bu yazıda hem Aristoteles'in dost kavramı hem de Husserl'in başkasının beni sorunu karşılaştırılmış ve birbirlerinin yerine düşünülüp düşünülemediği soru konusu edilmiştir.

Aristoteles'e göre dost, başka bir kendidir ama Husserlci anlamda başkasının beni olamaz. Başkasının beni dendiğinde artık doğal bakışa ilişkin tüm açıklamalar, tüm varlık savları ayrıç içine alınmıştır. Aristoteles'teki 'başka bir kendi' ifadesi hala doğal bakıştaki başkaya ilişkin, 'ayraç içine alınmamış' özellikler taşır: Öncelikle başka, yani dost diğer canlı varlıklar gibi sadece bir

canlıdır. Bunun yanında canlı olmak dostun/başkasının sahip olduğu tek özellik değildir. Ayrıca, dost tıpkı benim *gibi* bir öznedir. Benim sahip olabileceğim tüm yetilere ve olanaklara sahip olma olanağını taşıyan bir öznedir. Özellikle bir-aradalık konusunda olmazsa olmaz olan dost, ben-sen bir-aradalığında benin kendini düşünmesinin ilk koşulu değildir. Dost, bir tür aynılık ve eşitlik olarak ele alınmaktadır. Oysa transzendenal fenomenoloji başkasının anlamını bende yeniden kurma amacı taşıırken onun başkalığını benin aynılığına indirgemez. Husserl, ben-sen ikililiğinde ve karşılıklılığında başkayı benin onu deneyimlemesi olarak yeniden anlamlandırır. Bu anlamlandırma için başkayla ilgili tüm savların yok edilmesi zorunludur. Bu savların arasında 'dost başka bir kendidir' ifadesi de yer alabilir. Ayrıca yine bu anlamlandırmayla başka tüm başkalığıyla bende konumlandırılır ve deneyimlenir. Bu bakımdan Husserl, başka ya da senin tümüyle başkalığının tanımlanmasının olanağını açmaktadır. Başkayı aynılık ve ben üzerinden temellendiren Aristoteles'in ya da doğal bakışın görüşünü bir maske olarak değerlendirirsek, Husserl bu maskenin ardında olanı fenomenolojik indirgemeye yeniden açığa çıkarmakta ve görünür kılmaktadır. Böylece başkasının başkalığı ile bir-aradalık ancak doğal bakışın (ya da sınırların) aşıldığı ender anlarda yakalanmaktadır.³⁸ Aristoteles'teki dost ben için 'orada olan', benin varoluşunun önemli bir parçasını oluşturan bir kişi olsa da, o benden farklı ve başka olan olarak düşünülemez. Oysa "başka-ben benim için bir "Da-sein" değil, bir "Mit-dasein"dır".³⁹

³⁸ Özlem, Derin, "Maskenin Ardında: İnsanın Ötekisi Karşısında Gizlenme İhtiyacı", *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 2020, 13/2, s. 112.

³⁹ Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, s. 141.

Husserl'in Başkasının Beninin Aristoteles'in Dost Kavramı Üzerinden Yeniden Düşünülmesi
Fikriye Gözde MOCAN

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Dost Yayınları, Ankara, 1999.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2012.
- Basut, Lale Levin, "Aristoteles'te Özel Bir Koinonia Tarzı Olarak Prote Philia", *FelsefeLogos*, (Sosyal Hareketler), Sayı 56, Fesatoder Yayınları, 2015, ss. 197-200.
- Derin, Özlem, "Maskenin Ardında: İnsanın Ötekisi Karşısında Gizlenme İhtiyacı", *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 2020, 13/2, ss. 104-119.
- Gülenç, Kurtul, "Edmund Husserl'de 'Başkasının Beni' Sorunu ve Intersubjectivite Kavramı", *Kilikya Felsefe Dergisi*, 2014/1, ss. 19-39.
- Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, Trans. Dorion Cairns, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1982.
- Husserl, Edmund, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, Trans. F. Kersten, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1983.
- Husserl, Edmund, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, Çev. Abdullah Kaygı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2007.
- Husserl, Edmund, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Çev. Harun Tepe, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2010.
- Husserl, Edmund, "Saf fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefeye İlişkin Düşünceler", *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, Çev. Taşkıner Ketenci, Alef Yayınevi, Sayı 6, İstanbul, ss. 49-54.
- Husserl, Edmund, "Noematik Anlam ve Nesne Bağı", *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, Çev. Metin Bal – Feysel Taşçier, Alef Yayınevi, Sayı 6, İstanbul, ss. 55-70.
- Husserl, Edmund, "Kartezyen Meditasyonlar: Fenomenolojiye Bir Giriş", *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, Çev. Kamuran Gödelek – Taşkıner Ketenci, Alef Yayınevi, Sayı 6, İstanbul, ss. 71-91.
- Kuhn, Thomas S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyuş, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2017.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Monadoloji ya da Felsefenin İlkeleri*, Çev. Ogün Ürek, Biblos Yayınları, Bursa, 2009.
- Platon, *Devlet*, Çev. S. Eyüboğlu – M. A. Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2007, 509d-511d.
- Sokolowski, Robert, *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press, New York, 2000.
- Sözer, Önay, *Edmund Husserl'in Fenomenoloji'si ve Nesnelere Varlığı*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1976.
- Uygur, Nermi, *Edmund Husserl'de Başkasının Beni Sorunu*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998.

INSTANTANEOUS CONSCIOUSNESS OF TIME: RECONSIDERING DANTON'S MODEL OF THE SPECIOUS PRESENT IN THE CONTEXT OF HUSSERL'S AND BROAD'S MODELS

Corry SHORES*

ABSTRACT

In his book The Stream of Consciousness, Barry Dainton proposes his "overlap model" to explain the phenomenon of continuous time without succumbing to the problems of previous models, such as the ones by Edmund Husserl and C.D. Broad. Dainton rejects models with instantaneous phenomenal presents, because he favors ones with a durationally extensive "specious present." Yet, his portrayal of present perceptual awareness as spanning an extent of time could become problematic if we try to square it with a view of the physical world's present temporality as being composed of moment-by-moment instantaneous variations that we might be detecting in our perceptual experience. So, in accordance with Dainton's aim of providing realist models of phenomenal time, I will make use of the concept of instantaneous velocity that is used in physics, along with the notion of sensory memory from perception studies, to provide a model of the specious present in which the present moment of consciousness involves a direct awareness of instantaneous change.

Keywords: phenomenology; time consciousness; specious present; instantaneous variation; Barry Dainton; Edmund Husserl; C.D. Broad

ZAMANIN ANLIK BİLİNCİ: HUSSERL VE BROAD MODELLERİ BAĞLAMINDA DANTON'UN ALDATICI ŞİMDİKİ AN MODELİNİ YENİDEN DÜŞÜNMEK

ÖZET

Bilinç Akışı kitabında, Barry Dainton; Edmond Husserl ve C.D. Broad'ın modelleri gibi önceki modellerin problemlerine düşmeksizin, sürüp-giden-zaman fenomenini açıklamak üzere "üst üste gelme modelini" önerir. Dainton, sürüp-giden fenomenal mevcut anlara dair modelleri reddeder, zira; sürekli genişleyen, aldatici mevcut anları tutar. Yine de onun şimdinin algısal farkındalığı tasviri, duyumsadığımız fiziksel dünyada onu an-be-an sınırlandırmayı denediğimizde problematik bir hal alır. Bu sebeple Dainton'ın gerçekçi bir fenomenal zaman modelini ilerletme amacını sağlamak adına; fizikte kullanılan anlık hız kavramını, ani değişimin dolaysız bir farkındalığını içeren bilincin-mevcut-anı içindeki aldatici-mevcut-an modelini sağlamak adına; algı çalışmalarında kullanılan duyuşal bellek kavramı ile birlikte kullanacağım.

Anahtar Kavramlar: Fenomenoloji, Zaman Bilinci, Aldatici-an, Ani Değişim, Barry Dainton, Edmund Husserl, C.D. Broad.

* Middle East Technical University (Ankara, Turkey), Department of Philosophy.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2020 Güz, sayı: 30, ss. 57-78

Makalenin geliş tarihi: 30.09.2020

Makalenin kabul tarihi: 03.12.2020

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2020, issue: 30, pp.: 57-78

Submission Date: 30 September 2020

Approval Date: 03 December 2020

ISSN 2618-5784

Introduction

In his book *The Stream of Consciousness*, Barry Dainton proposes his “overlap model” to explain the phenomena of time’s flowing passage along with the so-called “specious present.” This model is an improvement upon C.D. Broad’s and Edmund Husserl’s earlier and later models of time consciousness, Dainton argues, because it avoids the problems these other models were unable to resolve. Dainton considers the overlap model to be a realist account of phenomenal time, because in it our present consciousness is directly aware of a small field of passing time, rather than being a momentary act that is aware of representations of recently past phenomena. I will first describe Dainton’s model in its contrast to the later Broad model to highlight its important features. The concern I raise is that the concept of the instant that Dainton uses seems to involve a static state of affairs, rather than being something with its own intrinsic temporal character. By examining the instant as understood in physics’ analysis of instantaneous velocities, we could define it in general as the smallest possible unit of transition or passage. In the context of the phenomenology of time, I consider the possibility that the present experience of such an instantaneous change carries with it the impression of temporal variation under the form of a mild shock, which, when connected to other such temporal impressions in our recent retentive consciousness that are still relatively vibrant and fresh, together provide the additional temporal impression of the specious present.

Phenomenal Time and Co-consciousness

For his analysis of the phenomenal character of our experience of time’s continuous flow, Dainton offers these definitions: “by ‘experiences’ I mean states or items with a phenomenal character. The ‘phenomenal character’ of an experience refers to the distinctive *feel* the experience has. A state has a phenomenal character when there is something that it is like to have or undergo that state.”¹ One phenomenal character of the present is its continuous flow: “Consciousness is not a static but a flowing thing, it is never still but always on the move.”²

If the moments or phases of the passing present are continuous, that means they are linked together somehow. Dainton describes this bond as being

¹ Barry Dainton, *Stream of Consciousness: Unity and Continuity in Conscious Experience* (London: Routledge, 2000), 2.

² *Ibid.*, 113.

one of “co-consciousness,” which means that we are jointly aware of different phenomenal contents or moments in the same act of consciousness.³ We are *synchronically* co-conscious of all the phenomenal contents given simultaneously in the present, including all the visual elements we see together, along with phenomena from the other senses and from memory, imagination, and so on.⁴ Some of these phenomena are in the forefront of our awareness, and other parts are at the fringe, but we are synchronically co-conscious of all of them together. Likewise, any one phase of the present is *diachronically* co-conscious with its immediately neighboring phases of awareness. This makes us directly aware of the continuity of the flow of temporal phases.⁵

The Specious Present, the Instant, and Realism vs. Anti-Realism

The present phase of awareness can be either durationally extended or not extended. If it is not extended, then it is instantaneous. But if it is extended, then the phenomenal present has a short umbrella of duration. We use the term “specious present” for this short period during which phenomenal contents appear to our awareness as being present; it is also sometimes called the “the living, sensible or phenomenal present.”⁶ By taking into account empirical studies and his own phenomenological introspection, Dainton approximates the specious present’s duration as lasting about a second or so.

As I will keep his assessment of the specious present’s duration, let us consider here how he arrives upon it. He writes that there are no scientific studies which directly address the question of how long the specious present lasts. There are ones which say that, in order to hear sound stimuli as not being simultaneous, there needs to be at least 2-3 milliseconds between them, and for all senses there needs to be at least 30 milliseconds or so between stimuli before we can discern their order. He cites other studies which indicate that the contents of our experience hold together in units of about three seconds long. Yet, these studies do not determine whether or not all those contents are perceived as present or if they also include memorial content. Without

³ Ibid., 3.

⁴ Ibid., 71.

⁵ Ibid., 26, 113. “The fact that we directly experience both change and continuity suggests that contents spread over a brief interval of time can be co-conscious; the fact that our experience consists of a continuously renewed flow of content, a flow within experience itself, suggests that diachronic co-consciousness plays a key role in the generation of streams of consciousness.” Ibid., 114.

⁶ Ibid., 116.

Instantaneous Consciousness Of Time: Reconsidering Dainton's Model Of The Specious Present In The Context Of Husserl's And Broad's Models

Corry SHORES

adequate scientific data to determine the length of the specious present, Dainton says we must use our own introspection. He reports that his specious present seems to last for a half of a second or so, but he generally uses the approximation of around one second.⁷

Dainton then provides his own characterization of the specious present:

We have an immediate experience only of what is present, a present that is surrounded by the comparative darkness of the remembered past and the anticipated future; the experienced present is not momentary, we seem to be directly aware of intervals of time as wholes; within these wholes there is a continual flow of content, and each experienced whole seamlessly gives way to the next.⁸

The other conception of the present, as was noted, is as an instant or moment. The important feature of the instant is that it is durationless: it does not expand through an extent of time. In Dainton's portrayal of the present instant, it can be characterized as being a cut or "dividing line" in the flow of time, which serves as the shared boundary between past and future.⁹ Husserl makes this distinction, too. For him, the *now* is not a "fictitious mathematical time-point;" rather

Each now [...] has its perceptible extension which is something that can be confirmed. (It would be possible, of course, for the extensions of the objects in their temporal locations to appear as nonextended, namely, without sufficient breadth to permit of further division. The indivisible in this instance is an ideal limit, however, just as the indivisible spatial point is.)¹⁰

Dainton argues that the phenomenal present cannot be such a durationless mathematical limit, and he determines this by finding problems with models of time that use this notion of the momentary present. One basic problem with this conception is that our own experiences tell us we can be

⁷ Ibid., 113, 170–1.

⁸ Ibid., 117.

⁹ Barry Dainton, "Time in Experience: Reply to Gallagher," *Psyche* 9, no. 10 (2003): 3.

¹⁰ Edmund Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893–1917)*, ed. Rudolf Bernet, trans. John Brough, vol. 4, *Collected Works* (Dordrecht: Kluwer, 1991), 172.

Instantaneous Consciousness Of Time: Reconsidering Dainton's Model Of The Specious Present In The Context Of Husserl's And Broad's Models

Corry SHORES

presently aware of motion and change, which requires a direct awareness of a spread of moments. We cannot for example see a moving object change location if we only view it at one point in time. Thus, the present must have some temporal "breadth" in order for us to perceive alteration or temporal passage *directly*.

This direct awareness of temporally extended phenomena is for Dainton the primary criterion for a model of time to be realist. If, however, we are only indirectly aware of recently past moments, normally by means of representations like memories, then it is an anti-realist model, or more specifically a "representational anti-realist" model.¹¹ One of Dainton's primary arguments is that models portraying the present as momentary are anti-realist because in them the immediate past is given mediately through representations that are presented simultaneously with the present instant of awareness.

We should take note of one other distinction Dainton makes for time consciousness models. On the one hand, they might subscribe to what Izchak Miller calls the Principle of Simultaneous Awareness, which says that a present durationless act can be aware of moments from various different successive times.¹² Or, on the other hand, they might subscribe to the Principle of Presentational Concurrence, which says that "the duration of a *content* being presented is *concurrent* with the duration of the *act* of presenting it. That is, the time interval occupied by a content which is before the mind is the very same time interval which is occupied by the act of presenting that very content before the mind."¹³ Dainton's overlap model, as we will see, has this feature of the Principle of Presentational Concurrence.

Broad's Later Model

Dainton discusses the earlier and later Broad and Husserl models, examining their capacities to account for the phenomena of continuous time and the specious present, as well as assessing the problems they are unable to resolve. We will look at the problems in particular with Broad's later model, because it will illustrate Dainton's conception of the instant along with the problems he thinks it brings about.

¹¹ Dainton, "Time in Experience," 4.

¹² Dainton, *Stream of Consciousness*, 133, citing Izchak Miller, *Husserl, Perception, and Temporal Awareness* (Cambridge, Mass.: MIT, 1984), 107.

¹³ Miller, *Husserl, Perception*, 107. See Dainton, *Stream of Consciousness*, 134.

Instantaneous Consciousness Of Time: Reconsidering Dainton's Model Of The Specious Present In The Context Of Husserl's And Broad's Models
Corry SHORES

Broad's later account begins with two basic assumptions: {1} the present is a durationless instant, and {2} we are "directly aware of things changing and remaining unchanged."¹⁴ But, as was noted, Dainton does not think these two assumptions are compatible. A momentary awareness is aware of singular moments and thus not of changes. Broad explains our consciousness of change as resulting from our present momentary awareness taking in contents from a finite duration extending "a short way into the past."¹⁵ Broad then introduces another idea, presentedness, "a psychological characteristic which comes in varying degrees from zero up to a maximum."¹⁶ If a content *C* is spread through time, then it as a whole cannot all be present, as the present is a durationless instant in this model. So, at one moment of *C*, we are directly aware of the single current instant of its presentation, and this part has the most presentedness. Moving away from that center-point, the moments diminish in presentedness, with each successive step of the chain extending into the recent past. It tapers off to the point "where *C* no longer falls within the span of immediate awareness;" so, "As contents slip into the past, we sense them fading away, they appear less vivid, less intense; or perhaps it is because we are aware of contents losing their intensity that they seem to slip away into the past."¹⁷ Dainton's modified Broad diagram shows this with continuously diminishing bands (figure 1).

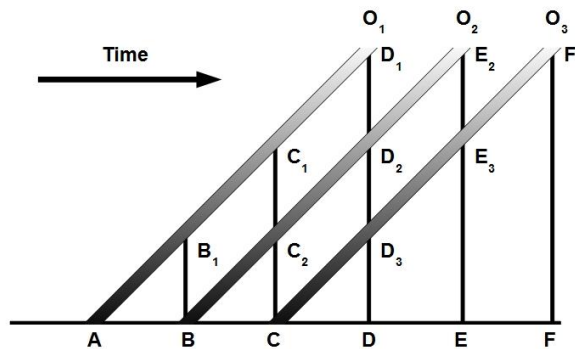


Fig. 1 A recreation of Dainton's modified later Broad model

¹⁴ Dainton, *Stream of Consciousness*, 143.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

Instantaneous Consciousness Of Time: Reconsidering Dainton's Model Of The Specious Present In The Context Of Husserl's And Broad's Models

Corry SHORES

At instant O_1 , content D is most presented and thus is the brightest, but content A from three moments ago has receded far into the “darkness” of our awareness. Broad also claims that there are no intervals between specious presents, and thus from moment to moment in one single stream of consciousness, there are no sudden changes in presentedness. Dainton understands this to mean that the continuity is dense: no present has an immediate successor, because between any two there is always another.¹⁸

Dainton notes a number of problems with this model. One is that it implies there are an infinity of nested representations of past moments. So, at moment O_1 , D is apprehended as now present, C is given as having lesser presentedness, B as less than C , and A less than B . But since between each division there are infinitely more, we will have infinitely many such nested representations. However, when we examine our own consciousness, Dainton thinks, we do not notice this much complexity.¹⁹ And in Husserl's own model, which has a very complex nested structure, this will lead to the problem of clogging, Dainton argues. Consider Husserl's sort of diagram of retentive consciousness (figure 2). Suppose we are at present moment D , and we are retentionally aware of the prior moments of consciousness: C , B , and A . Yet, as each of these moments occurred successively into the past, they are temporally modified in our present awareness as C' , B'' , and A''' (with A''' being the least “fresh,” going three moments into the past. Figure 2, top left.)

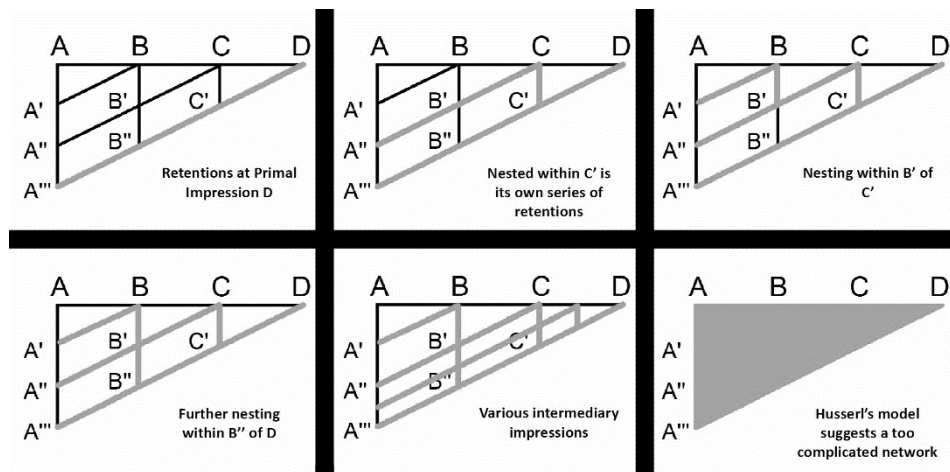


Fig. 2 Husserl's clogged retentive consciousness

¹⁸ Ibid., 143–4.

¹⁹ Ibid., 127, 147.

Instantaneous Consciousness Of Time: Reconsidering Dainton's Model Of The Specious Present In The Context Of Husserl's And Broad's Models

Corry SHORES

Nevertheless, our retentional awareness of the just prior moment *C'* is not so simple in this model. Back when *C* was happening, we were at that time retentionally aware of *C*'s own particular prior modifications of moments *B* and *A*, as *B'* and *A''* (figure 2, top middle). This means that right now, we are not just aware of the past moment *B* from our current perspective at *D* (that is, as *B''*, being slightly less "fresh" than *C'*). We also retain the way we were aware of *B* from the perspective of prior moment *C* (with *B* being modified as *B'* at that time), back when it was "fresher" in our time-consciousness (figure 2, top right). For, by being retentionally aware of *C*, we are aware of an act of consciousness, and this retended act contains its own unique sequence of retentional modifications (its own unique perspective on the past moments). This nesting holds for all the retended moments (figure 2, bottom left). And, if we consider time's continuous flow and its myriad array of intermediary phases (figure 2, bottom middle), we would conclude that our retentional consciousness at any moment is infinitely complicated (figure 2, bottom right). Yet, Dainton argues, our own examination of our retentional consciousness shows it not to involve such astounding complexity.²⁰

Another problem is that our phenomenological observations tell us that we are directly aware of change, but Broad's model indicates that we are only indirectly aware, as past moments are given as memorial representations rather than as present actualities. And also, there is no explanation for the continuous connection between moments, so this model does not account for the continuous flow of time's passage.

Neighbouring phenomenal presents may have similar representational contents, but there is no real experiential connection between them, each consists of a discrete experience in its own right. This is profoundly unrealistic: are we not aware — directly aware — of the transitions between the successive phases of our streams of consciousness?²¹

A third problem concerns the concept of presentedness, by which "contents appear to be sliding pastwards *because* they are being apprehended as possessing ever-diminishing degrees of presentedness in successive specious presents."²² Dainton considers certain ways that this presentedness

²⁰ Ibid., 157–9.

²¹ Dainton, "Time in Experience," 7.

²² Dainton, *Stream of Consciousness*, 149.

can be understood. One is that it is the same as phenomenal vibrancy: the less vibrant a phenomenon is, the more it appears to be in the past. But Dainton challenges this view. Consider if we see a color chart showing blue diminish in intensity. The dimmer side does not seem more “past” than the brighter side. Thus, Dainton thinks we cannot assume that diminished intensity is indicative of temporal pastness.²³ And yet, he sees no other alternative conception of presentedness than that it is “a *sui generis* phenomenal property.”²⁴ However, Dainton does not think that phenomena from two different senses have both their own phenomenal characteristics in addition to another more general sort that both of them share.²⁵

A fourth problem is lingering contents. Dainton thinks that present experiences do not linger in our consciousness after they are over. So for example, if we snap our fingers, the only lingering impression would be from echoes in the room and thus not in our minds. He also says that when he waves his hand in front of his page, the words disappear from view rather than remain there once his hand blocks them.²⁶ The problem is more evident when there are sudden qualitative transitions. He has us look around our room and in the middle of that action close our eyes. We “immediately” stop seeing our surroundings. He admits we might see an afterimage, “a pattern of colour corresponding approximately with what you last saw.”²⁷ But an “afterimage only represents its preceding experience in the vaguest of ways and is itself directly experienced.”²⁸ So, in Broad’s model, we have momentary experiences in the present, and then they immediately slip away, becoming less and less present until fading away altogether. However, according to Dainton, “Contents depart from immediate experience cleanly, leaving no residue.”²⁹ (Later I call this claim into question when examining sensory memory.)

Dainton’s Overlap Model

After determining how the structural features of Broad’s and Husserl’s models lead to unresolved problems, Dainton offers his overlap model as a

²³ Ibid., 150.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid., 156.

²⁷ Ibid., 156–7.

²⁸ Ibid., 157.

²⁹ Ibid.

Instantaneous Consciousness Of Time: Reconsidering Dainton's Model Of The Specious Present In The Context Of Husserl's And Broad's Models

Corry SHORES

solution. There are two main features of his model that concern us here: {1} The specious present is durationally extensive, and {2} co-consciousness makes neighboring specious presents overlap at their extremities, and in that way they continue into one another.

We should first note that the “overlap” in the model is not itself something that enters our explicit awareness. What we do experience directly is the phenomenon of time’s flowing passage. Present moments of our awareness do not normally appear as though they were frozen still in time. Rather, we experience the continual motion of new contents passing into our explicit awareness all while older contents pass away. The overlap structure in Dainton’s model accounts for the phenomenon of time’s continuous flow by making the future-ward portion of each specious present be nothing other than the past-ward part of a following present. This structure is meant to account for why each moment feels as though it were partly a carry-over or continuation of prior moments, all while presenting us with new phenomenal content.

In *The Stream of Consciousness*, Dainton explains the overlapping of specious presents by building from John Foster’s model (figure 3).

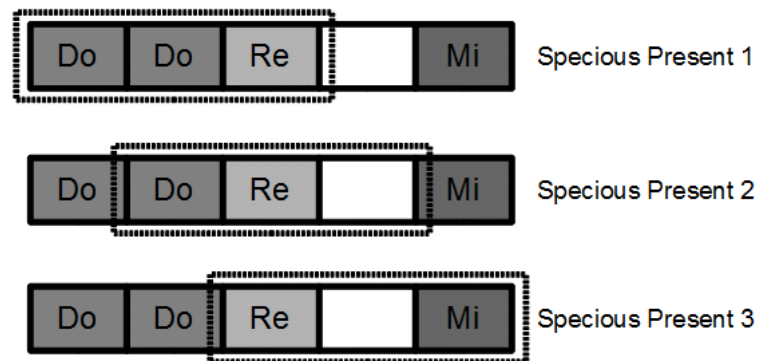


Fig. 3 Dainton’s overlap structure, built from Foster’s model. The notes depicted here should not be understood as repeating in each present but instead as remaining within the span of the continually moving specious present.

Consider if we hear a melody *Do-Re-Mi*. The *Do* takes two moments, then *Re* comes immediately after, and let us also suppose that there is a pause before *Mi* begins. We assume that our specious present is three “moments” long, but here Dainton is using the term “moment” to mean “some brief interval that is shorter than the specious present.”³⁰ Yet, the movement is not really so crudely segmentary but is somewhat more gradual, so we should imagine many smaller intervening steps, all of which are likewise overlapping. What we experience, Dainton says, is not just *Do*, *Re*, silence, and *Mi*, but, just as importantly, we experience *Re* flowing into *Do*, the pause flowing into *Re*, and so on. So, it is not that we perceive *Re* three times. Rather, we are aware of the one moment of *Re* flowing in and out of the specious present. In other words, it is not just the sounds themselves that are phenomena; their passage through time is a phenomenon, too. By depicting the successive moments overlapping across successive presents, Dainton’s model can account for the specious present and for how we are directly aware of the continuous flow of time without the need of retentive awareness.³¹ Consider when we view motion, as for example a ball flying through the air. In one specious present, we perceive it move from positions P_1 to P_2 , and in the next present from P_2 to P_3 . We do not, however, perceive the motion as having two distinct segments. Rather, we see it flowing continuously from the beginning to the end of its motion, and the overlap model would account for this continuity between the moments by having them share the same awareness of P_2 .³²

So, as we can see, Dainton’s overlap model does not have the problem of repeating contents. They flow instead of recur. But, this flow is not a dense continuity because Dainton finds it inconceivable that there could be infinitely many experiences of just one note, and in fact, we seemingly cannot find any introspective evidence “that we can distinguish even a hundred.”³³ Nonetheless, there is also another potential problem. If all the moments in the specious present are equally present, then how do we know their order? Dainton says that the order is discerned from the fact that the moments only overlap with their neighbors. The order is apparent because only *Re* flows into *Do*, and only the silence flows into *Re*. We do not perceive the silence also flowing into *Do*, and thus their order of succession is maintained even though they are co-present.

³⁰ Ibid., 172.

³¹ Ibid., 167–8, 173.

³² Ibid., 176.

³³ Ibid., 170.

Presence and Instants

Yet, there is a difficulty with regard to Dainton's extensional model that we should address. He says that the term presence denotes "the property of being an immediate object or content of consciousness."³⁴ We are directly aware of the moments of the specious present, but they do not appear simultaneously. Thus, separate moments in a succession can be phenomenally present together even if there are moments intervening between them. Now, Dainton subscribes to what he calls *moderate naturalism* or *moderate realism*, which says that "experience is itself an ingredient of concrete reality;" thus, "it is clearly a mistake to think phenomenal truths are anything other than truths about concrete reality."³⁵ But, our perceptions are phenomenally aware of the physical world around us, which is affecting our sense organs and thereby presumably modifying the structures or the dynamics of our nervous systems.³⁶ Dainton notes that the extensionalist models of the specious present are not compatible with conceptions of the physical world where the present is thought to be instantaneous (whether it be a "presentist" or a "moving spotlight" model with an instantaneous present moment), although retentional models are compatible with such a notion of an instantaneous physical present.³⁷ There also seems to be the assumption that were the actual present of consciousness just an instant, we would only be able to perceive static states of affairs, like simple snapshots, rather than changes. In the following, I will propose a sort of model that {1} regards the temporal phenomenal present to be an instant, while still {2} involving the direct apprehension of change and yet {3} remaining able to account for the specious present.

The first conception that we will need to form is of the apprehension of change presented within a durationless instant. In a forthcoming step, I will appeal to phenomenal data. But first, I would like to illustrate some of the features of the conception I am trying to form by appealing to a way that physical change can be understood as instantaneous, by means of a textbook mathematical procedure used in elementary physics. The purpose here is not to

³⁴ Ibid., 122.

³⁵ Ibid., 22.

³⁶ When discussing the possibility of sentient plants, Dainton explains their perceptions on the basis of nervous activity, so perhaps he has nervous activity also in mind when describing human perception. Ibid., 79.

³⁷ Barry Dainton, "Time and Temporal Experience," in *The Future of the Philosophy of Time*, ed. Adrian Bardon (New York: Routledge, 2012), 140.

make any concrete claims about physical reality or consciousness but rather to provide us with a convenient step toward a conception of instantaneous time consciousness.³⁸

For this illustration of the instant, consider for example a curve that graphically represents the function $y = x^2$. Let us suppose it is describing the linear motion of an object, with the x -axis representing the forward progression of time and the y -axis representing the ever increasing distances of the object's motion.

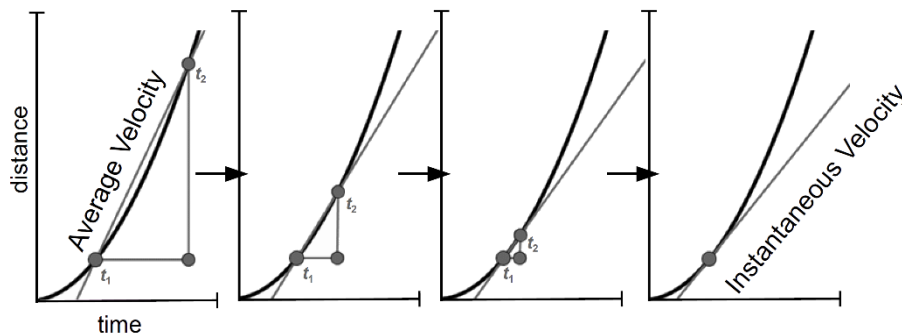


Fig. 4 Average velocity as motional variation within a duration of time; instantaneous velocity as motional variation without temporal duration.

Average velocity can be found by finding the ratio of distance over time for a given extent of the motion (figure 4, left panel). We find the object's distance traveled at distinct time-points t_1 and t_2 . In this way, we pinpoint exact locations of the motion in time and space, with the variation in between those boundaries representing the alteration of the object's position through the continuous passage of time. But, in addition to average velocity, we may also calculate instantaneous velocity. To do this, we can perform a mathematical procedure which brings the further x time variable closer to the time-point in question, until these two temporal boundaries are right up against each other (figure 4, panels 2-4). Geometrically, this moves the sliding secant line

³⁸ Dainton in fact examines this notion of the instant in his book *Time and Space*, and also in this book, he describes the overlap model of phenomenal time. Dainton, *Time and Space*, 112-6, 289-90. However, he does not seem to apply this concept of the instant in his evaluation of phenomenal time models, at least not in the way we propose to do so here.

Instantaneous Consciousness Of Time: Reconsidering Dainton's Model Of The Specious Present In The Context Of Husserl's And Broad's Models

Corry SHORES

representing the ratio for average velocity to the position of the tangent line, which indicates the instantaneous velocity. To illustrate this operation for finding instantaneous rates of change, David Jerison of MIT uses the example of the institute's yearly "pumpkin drop" where a pumpkin is released at the top of an 80 meter tall faculty building. Using this calculus procedure, he determines that right as the pumpkin meets the surface of the ground, it is traveling 40 meters per second.³⁹ Yet, we could not possibly be examining the pumpkin's motion after it stopped falling, that is, after it has come to rest, because we are measuring its velocity; however, the pumpkin is not technically moving, because it is already right at the surface of the ground. It has nowhere else to go and thus cannot actually be in motion. The instantaneous velocity here tells us how fast it was *tending* to go as it made the transition from motion to rest.

The notion I would like to arrive upon is that our present time consciousness could be in certain respects similar to this durationless, temporal interval within which a change of state can be found. Regardless of whether we are using the extentional model or the retentive (instantaneous) model of the specious present, in both cases, we can turn our attention to the part (or boundary) of the specious present that is most future-ward. If we wish, we might think of that most future-ward present moment as being something like the *limit* of the specious present, an instant where successive states of affairs are given immediately and without the passage of time, as with the moment when the pumpkin both has a velocity (a rate of changing its place, and is in that sense still in motion) and yet goes no further (does not in fact change its place, and in that sense has ceased its motion).

Conclusion: The Instantaneous Awareness of Temporal Passage

Let me now specify the features of this alternate model of the specious present. To do so, we will need to keep our attention trained to this most future-ward boundary of our specious present consciousness. The question is, what (if anything) do we experience at this limit? To answer this, I will need to discuss what we might call "temporal impressions." While we do have sensory impressions of physical change, like viewing a ball flying through the air, we also have, in addition to them, the impression that this particular change is currently transpiring within a present that has a second-long duration, as we

³⁹ David Jerison, "Limits, Continuity, and Trigonometric Limits (Single Variable Calculus, Session 2)" (Class Lecture, MIT, 2007), <https://ocw.mit.edu/courses/mathematics/18-01-single-variable-calculus-fall-2006/video-lectures/lecture-2-limits/>.

have noted numerous times.⁴⁰ In fact, we have such an impression of the durability of the present regardless of what changes we are viewing. And even when we perceive unchanging things, like a musical note that is sustaining for some time, we still have the impression that the present phase of the event possesses a brief duration.⁴¹ Thus, we need to distinguish such *temporal* impressions from all other kinds, especially since the issue in question is time consciousness and not just the perception of things and events in the world. The model I propose draws upon this distinction, because if the specious present is a temporal impression (and not a perceptual impression, an imaginative act, etc.), then it could also be that that it is based on other temporal impressions, which we might seek for phenomenologically.

This brings us to the next aspect of this model, namely, the impressions that we obtain at the most future-ward part of the specious present (which in this model is thought to be the real, instantaneous present). This moment would be too brief to provide very much perceptual data. Yet, perhaps it is still entirely sufficient for endowing us with a substantial *temporal* impression. While we normally are not so explicitly aware of the most future-ward limit of the specious present, it would seem to come to the forefront of our awareness when we are abruptly surprised by something that frightens us. Imagine, for instance, that you are walking down the street, and a car behind you suddenly backfires quite loudly, causing you to jump in alarm. There is a singular moment when that startling sound is at the most future-ward limit of that specious present (that is, when it is most initially “entering the scene” of your present experience). And at this instant, you do not have sufficient time to register very much other than the shocking feeling that the situation you find yourself in is somehow quite different than what it just was. (Previously you felt yourself to be in a relative safe environment. Now it seems to be potentially very dangerous for you.)

It is this being shocked by change and newness that could be the temporal impression that we obtain at the absolute most future-ward limit of every specious present (that is, of the present instant, in this model). We might think of it as our constant awareness of the difference or distinctness that the given present moment bears.⁴² Now, in the backfiring car illustration, we

⁴⁰ Dainton, “Time and Temporal Experience,” 125–7.

⁴¹ Dainton mentions an example like this, but to make a slightly different point. See *ibid.*, 130.

⁴² I thank Roland Breeur of the University of Leuven for generously teaching me this philosophical conception of time, namely, that it is constituted by pure difference.

Instantaneous Consciousness Of Time: Reconsidering Dainton's Model Of The Specious Present In The Context Of Husserl's And Broad's Models

Corry SHORES

observe an extreme case of a great “shock” from a supposed instantaneous variation. Nonetheless, this model assumes that for every specious present, we, at the most future-ward limit (the present instant), experience a shock at some level of intensity or another, although normally it is quite small and difficult to detect. So, under this conception, this constant “shock of the new” that we experience would constitute the temporal sense that every present moment has something “fresh” and original about it, even if it is hard to discern exactly what it is about it that is alerting us to its distinctness.

As we can see so far, such a model would allow for an immediate grasp of change and of present temporality, while still being based on the present as an instant (and also while possibly being a realist model, supposing that the physical present is instantaneous and thus does not have a second-long duration during which a number of successive physical events are somehow all equally present, despite being temporally exclusive in their sequence.)

The next issue is seeing how this model would explain the way that the really present moment of time consciousness, even though it is of just an instantaneous change, can provide us with the additional temporal impression of the present lasting a second or so. What I propose for this will involve us reconsidering Dainton’s claim that we do not perceive a fading of impressions (or afterimages) within the specious present. Think of what it is like to view an object traveling very quickly, as for instance a ball moving rapidly through the air at a sporting event. As it is traveling at its great speed, do you simply see the ball at some place in the air; or, rather, do you perhaps see something more like a round object with a tapering streak trailing behind it and with that whole fading trace being perceived as moving along with the ball? When I conduct such a phenomenological study, I see the latter. Of course, there are other possible explanations to account for such a visual image; for instance, it could have something to do with the focal activities of one’s eyes. Nonetheless, we do seem to have possible candidates for everyday cases where fading afterimages are directly apparent. In fact, such a feature of our perception has been studied empirically, and it is sometimes called *sensory memory*. For vision specifically, it is called *iconic memory*: “Visible persistence gives rise to the phenomenological experience of a fading visual image, and it reflects the persisting activity of photoreceptors and neurons in the early stages of the visual system.”⁴³ Such

⁴³ Steven Luck and Andrew Hollingworth, “Visual Memory Systems,” in *Visual Memory*, ed. Steven Luck and Andrew Hollingworth (Oxford: Oxford University, 2008), 5–6. Studies of sensory memory can be traced back to the work of George Sperling, who finds that “the subjective image or sensation [...] outlasts the physical stimulus [...]. The

studies of sensory memory find that there is a record of sensory data from the last second or so that is actively retained and directly perceived in the present moment, with these impressions tapering off in vibrancy, the older they happen to be. I wonder, then, might we not also have a similar sort of tapering trail of retended impressions of instantaneous change? We already have reason to claim that this occurs with sensory data, so why not for *temporal* impressions? Consider, for instance, how we sometimes say that a shock is “wearing off.” Such a supposed diminishment of the shock of the new seems to be consistent with my own temporal experience, but for now I can only propose it as a feature of this model for your consideration.

We should note that Dainton discusses a conception that is relatively similar to a notion that we are working with, namely, that the most future-ward part of the specious present is the real present instant of consciousness. He addresses Michael Pelczar’s argument that we can have an experience of a succession without it involving a succession of appearances, as could be the case for our very first moment of consciousness in our infancy.⁴⁴ Yet, we do not have memorial access to this occurrence, and Dainton offers another useful example: our first moment of consciousness when we are awoken by an alarm clock.⁴⁵ Although this discussion is not about the specious present specifically,

stimulus information is thus ‘stored’ for a fraction of a second as a persisting image of the objective stimulus.” George Sperling, “The Information Available in Brief Visual Presentations,” *Psychological Monographs: General and Applied* 74, no. 11 (1960): 20. And thus, as he and Weichselgartner note, “A brief visual stimulus presented to a subject is not perceived to end abruptly but to fade out gradually.” Erich Weichselgartner and George Sperling, “Continuous Measurement of Visible Persistence,” *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance* 11, no. 6 (1985): 711. Sensory memory holds for other senses, including hearing and touch. See Christopher Darwin, Michael Turvey, and Robert Crowder, “An Auditory Analogue of the Sperling Partial Report Procedure: Evidence for Brief Auditory Storage,” *Cognitive Psychology* 3, no. 2 (1972): 255–67 and Rebecca Lawson et al., “Remembering Touch: Using Interference Tasks to Study Tactile and Haptic Memory,” in *Mechanisms of Sensory Working Memory: Attention and Performance XXV*, ed. Pierre Jolicoeur, Christine Lefebvre, and Julio Martinez-Trujillo (London: Academic Press, 2015), 239–59. For more on the relation between sensory memory, short-term memory, and working memory, see Nelson Cowan, “Sensational Memorability: Working Memory for Things We See, Hear, Feel, or Somehow Sense,” in *Mechanisms of Sensory Working Memory: Attention and Performance XXV*, ed. Pierre Jolicoeur, Christine Lefebvre, and Julio Martinez-Trujillo (London: Academic Press, 2015), 5–22.

⁴⁴ Michael Pelczar, “Must an Appearance of Succession Involve a Succession of Appearances?” *Philosophy and Phenomenological Research* 81, no. 1 (2010): 49–63.

⁴⁵ Barry Dainton, “The Phenomenal Continuum,” in *Subjective Time: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Temporality*, ed. Valtteri Arstila and Dan Lloyd (Cambridge, Mass.: MIT, 2014), 120.

Instantaneous Consciousness Of Time: Reconsidering Dainton's Model Of The Specious Present In The Context Of Husserl's And Broad's Models

Corry SHORES

we might still, for our own purposes, regard that moment when we experience the alarm as a shocking, instantaneous experience of *wakefulness taking the place of somnolence*. We might then clarify that the alternate model that we are considering implements a conception that is similar to this, but it treats every present whatsoever as being such an “initial” moment at which we are alarmed more or less by the newness of the present.

Dainton later provides one reason why he thinks Pelczar is wrong to assume that there ever is such an initial experience in a stream of consciousness. Dainton has us consider the first complete specious present in a stream of consciousness and then continually divide the past-ward parts in half, moving closer and closer to the past-side boundary, in a Zeno-like sort of procedure. Yet, Dainton concludes that “Since this succession has no first member, there is no such thing as the *initial* experience in the stream [...]. Evidently, for streams structured in this way, there is no *first experience* at all, and so Pelczar’s argument does not get off the ground.”⁴⁶ This is worth noting, given its resemblance to the conception of the present instant that we are considering here for the alternate model. But in our case, we are not trying to locate the most past-ward moment of a specious present but rather the most future-ward; nonetheless, we could conceivably apply the same procedure, except instead by making our divisions go in the future-ward direction. In that case, we might be inclined to conclude that there is no most future-ward instant that contains no past-ward half (as every future-ward interval division can be divided once again into a new pair of past-ward and future-ward intervals). And thus, there is no durationless present moment located at the future-ward boundary of the specious present.

Yet, even with this adjustment, there are some reasons why this sort of a mathematical procedure does not apply to our model, despite its similarity to the method we examined for finding instantaneous velocity. This physics illustration was not intended to show how in fact the present instant of time consciousness is obtainable by proceeding through successive, quantitative divisions of a specious present. It rather served more simply to provide a way for us to conceive how change can be understood as happening in a durationless instant (that is, as involving a transition of states without a passage of time). There is another reason why Dainton’s criticism might not apply to our model. The inverted form of his procedure would seem to assume that the most future-ward instant in a specious present is part of a larger

⁴⁶ Ibid., 123.

*Instantaneous Consciousness Of Time: Reconsidering Dainton's Model Of The
Specious Present In The Context Of Husserl's And Broad's Models*

Corry SHORES

interval of presence, with the question being: which subsection of it is the most “present” (or: which future-ward present part is simple and contains no past-ward component)? The alternate model we are considering holds that there is only one real present instant and not an extension of real presence that can be divided. So, under its assumptions, there could be no such mathematical procedure of reduction to arrive upon the actually present instant: it is assumed to be given already in its simplicity and uniqueness. In other words, in this model, there is no room for there to be a most initial or most *real* present instant within a continuum of other candidates, because there is only ever just one to begin with. (However, supposing that our time consciousness does in fact operate similarly to what this model describes, then perhaps one might be able to attend primarily to the instantaneous present’s temporal impression, were there a way to divert attention away from all retentional temporal impressions.)

To conclude, let us restate and evaluate this alternate model of the specious present. According to it, {1} our present temporal awareness is most basically an immediate temporal impression of difference or otherness that is first presenting itself just right now, and it takes the form of a greater or lesser “shock of the new;” {2} in addition to that present shock, we also have, still within this present, retentional modifications to our present instant of temporal awareness, which form something like a tapering “trail” of retentions of previous such shocks of the new. In other words, along with our present temporal impression *that* things are right now changing instantaneously, we also have a quite vibrant impression *that* things changed just a moment ago, and a slightly less vibrant impression *that* things changed a couple moments ago, and so on, all with diminishing vivacity, in a manner similar to the operations of sensory memory. It is this trail of fading retentions of temporal impressions, then, that {3} gives us the “specious” sense that the present has a second-long duration. As we can see, this model carries the same basic structure as Broad’s retentional model, except here, rather than the fading contents being sensory ones (or other sorts of contents of consciousness), they are instead a retended series of *temporal* impressions from instantaneous *transitions*.

Thus, this model of the specious present that is based on a persistent awareness of instantaneous change (as understood in roughly similar terms to the physics conception of the instantaneous velocity) would account both for our direct and immediate temporal impression that things are changing most presently while also accounting for our other temporal impression that things

Instantaneous Consciousness Of Time: Reconsidering Dainton's Model Of The Specious Present In The Context Of Husserl's And Broad's Models

Corry SHORES

have been changing in the very recent past. Supposing that in fact present physical reality is made of such instants of change as they are studied in physics, a model like this would at least conform better to this conception of physical, temporal reality. However, to be realist in Dainton's sense, it would need to be specified that only the most recent moment of consciousness happens in the real physical present, and our impression of a currently lingering extent of time is to be regarded as a conscious *record* of the immediate past that was once in fact really present.

REFERENCES

- Cowan, Nelson. "Sensational Memorability: Working Memory for Things We See, Hear, Feel, or Somehow Sense." In *Mechanisms of Sensory Working Memory: Attention and Performance XXV*, edited by Pierre Jolicoeur, Christine Lefebvre, and Julio Martinez-Trujillo, 5–22. London: Academic Press, 2015.
- Dainton, Barry. "The Phenomenal Continuum." In *Subjective Time: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Temporality*, edited by Valterri Arstila and Dan Lloyd, 101–37. Cambridge, Mass.: MIT, 2014.
- . *Stream of Consciousness: Unity and Continuity in Conscious Experience*. London: Routledge, 2000.
- . *Time and Space*. 2nd ed. Durham: Acumen, 2010.
- . "Time and Temporal Experience." In *The Future of the Philosophy of Time*, edited by Adrian Bardon, 123–48. New York: Routledge, 2012.
- . "Time in Experience: Reply to Gallagher." *Psyche* 9, no. 10 (2003).
- Darwin, Christopher, Michael Turvey, and Robert Crowder. "An Auditory Analogue of the Sperling Partial Report Procedure: Evidence for Brief Auditory Storage." *Cognitive Psychology* 3, no. 2 (1972): 255–67.
- Husserl, Edmund. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893–1917)*. Edited by Rudolf Bernet. Translated by John Brough. Vol. 4. Collected Works. Dordrecht: Kluwer, 1991.
- Lawson, Rebecca, Alexandra Fernandes, Pedro Albuquerque, and Simon Lacey. "Remembering Touch: Using Interference Tasks to Study Tactile and Haptic Memory." In *Mechanisms of Sensory Working Memory: Attention and Performance XXV*, edited by Pierre Jolicoeur, Christine Lefebvre, and Julio Martinez-Trujillo, 239–59. London: Academic Press, 2015.
- Luck, Steven, and Andrew Hollingworth. "Visual Memory Systems." In *Visual Memory*, edited by Steven Luck and Andrew Hollingworth, 3–8. Oxford: Oxford University, 2008.
- Miller, Izchak. *Husserl, Perception, and Temporal Awareness*. Cambridge, Mass.: MIT, 1984.
- Pelczar, Michael. "Must an Appearance of Succession Involve a Succession of Appearances?" *Philosophy and Phenomenological Research* 81, no. 1 (2010): 49–63.

Instantaneous Consciousness Of Time: Reconsidering Dainton's Model Of The Specious Present In The Context Of Husserl's And Broad's Models

Corry SHORES

Sperling, George. "The Information Available in Brief Visual Presentations."

Psychological Monographs: General and Applied 74, no. 11 (1960): 1–29.

Weichselgartner, Erich, and George Sperling. "Continuous Measurement of Visible Persistence." *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance* 11, no. 6 (1985): 711–25.

INTERNET RESOURCES

Jerison, David. "Limits, Continuity, and Trigonometric Limits (Single Variable Calculus, Session 2)." Class Lecture, MIT, 2007.

<https://ocw.mit.edu/courses/mathematics/18-01-single-variable-calculus-fall-2006/video-lectures/lecture-2-limits/>. Accessed 3-Dec-2020.

DESCARTES VE RYLE'DE 'ZİHİN-BEDEN İLİŞKİSİ' VE 'ÖTEKİ ZİHİNLER' SORUNU

Feyza CEYHAN ÇOŞTU*

ÖZ

Benlik bilgisi, zihin ve bilinç tartışmalarının ilk ve en önemli durağı 17.yy ve Descartes'tır. Zihinsel ve fiziksel olanın ayırımını ortaya koymaya çalışan Descartes, uzun yıllar sürecek olan bir tartışmayı da başlatmaktadır. Zihin, zihnin yapısı, işlevleri ve bedenle irtibatı hala konuşulmaktadır.

İnsanın nasıl bir varlık olduğu; zihinsel yönünün mü yoksa fiziksel yönünün mü merkeze alınması gerektiği, yoksa iki merkezli bir yapıda mı olduğu meselesi felsefe tarihi boyunca tartışılmıştır. 17.yy'da Descartes sonrası Kartezyen geleneğin temel problemi olan zihin-beden düalizmi konusu, 20.yy'a geldiğimiz de yerleşik anlayıştan farklı alternatif düşüncelerin gelişimine şahit olmuştur.

Bu çalışma, yerleşik ikici anlayışa ve Descartes'a ilk büyük tepkiyi kaleme alan 20.yy filozoflarından Ryle üzerinden zihin kavramını incelemeye çalışacaktır. Çalışmanın üzerinde durduğu temel sorular zihin-beden etkileşimi ve öteki zihinlerin bilgisi problemidir. Bu iki sorun etrafında Descartes'ın geleneksel söylemi oluşturan zihin-beden anlayışı ve bu geleneksel söyleme ilk kuvvetli karşı çıkışı yapan Ryle'in zihin kavramına yaklaşımı ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Zihin, Zihin Beden Etkileşimi, Öteki Zihinler, Descartes, Ryle

THE PROBLEM OF 'MIND-BODY INTERACTION' AND 'OTHER MINDS' IN DESCARTES AND RYLE

ABSTRACT

The first and most important moment of the self-knowledge and discussions of the mind and consciousness are in the 17th century and Descartes. Descartes, trying to reveal the distinction between mental and physical, have initiated a discussion lead last for many years. The mind, the structure of the mind, its functions and its connection with the body have still being discussed.

The issues of what kind of a being human is and whether the mental aspect or the physical aspect should be centred or whether it has a two-centred structure is discussed throughout the history of philosophy. The issue of mind-body dualism, which was the main problem of the Cartesian tradition after Descartes in the 17th century, witnessed the development of alternative thoughts different from the established understanding, in the 20th century.

This paper will try to examine the concept of mind through Ryle, one of the 20th century philosophers who wrote the first great reaction to both the established dualist understanding and Descartes. The basic problems of the paper focuses on the problem of the mind-body interaction and the knowledge of other minds. Around these two problems, Descartes' understanding of mind-body that constitutes the traditional discourse and Ryle's approach to the concept of mind, who made a strong opposition to this traditional discourse, will be discussed.

Keywords: Mind, Mind-Body Interaction, Other Minds, Descartes, Ryle

* Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, Çorum.
e-posta: feyzaceyhancostu@hitit.edu.tr, ORCID: [0000-0001-8643-4704](https://orcid.org/0000-0001-8643-4704)
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)
2020 Güz, sayı: 30, ss. 79-96 Autumn 2020, issue: 30, pp.: 79-96
Makalenin geliş tarihi: 04.09.2020 Submission Date: 04 September 2020
Makalenin kabul tarihi: 07.10.2020 Approval Date: 07 October 2020
Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf> ISSN 2618-5784

Giriş

Descartes 17. yy'da öyle bir cümle söyledi ki, şu anda felsefeye bulaşmış veya bulaşmamış herkesin zihninde bu cümle vardır: "Düşünüyorum o halde varım". İnsanlar tarafından içeriği çok bilinmese de Descartes aslında bu cümlesiyle zihin üzerine bir yolculuk yapmakta ve insan varlığının fiziksel ve zihinsel yönlerini anlamaya çalışmaktadır. Descartes'in yol açtığı bu sorunun bugün hala çözüme kavuşturulduğunu söyleyemeyiz. İnsan zihninin yapısı, işlevleri, bedenle irtibatı hala tartışılmaktadır.

Peki nedir bu zihin? Benim bedenimde zihne ait bir yer var mı? Bedenimin üst kısmında bulunan beyin, zihnimin/ruhumun merkezi olabilir mi? Eğer beyin tüm bu bilinç durumlarının merkezi ise, zihin fiziksel bir yapıda mıdır yoksa fiziksel olmayan bir yapısı mı vardır? Eğer zihin fiziksel olmayan bir yapıda ise fiziksel olan bedenimle nasıl etkileşim içine girmektedir? Örneğin ben kitaplığimdaki bir kitabı almak istediğimde, bu istek ve kitabı alma kararı ile kitaba elimi uzatıp alma eylemimde, zihnim bedenimi nasıl etkileyebilmiştir? Bedenim zihin tarafından kontrol edilen bir makine midir? Bu makine, işlevini, zihin onu bıraktığında veya terk ettiğinde yitirecek midir? Kendi zihnimi bildiğimi düşünüyorum. Peki kendi zihnimi bildiğim kadar öteki zihinleri de bilebilir miyim?

Zihinle ilgili bu soruları çoğaltmak mümkündür. Felsefe tarihinde zihin veya ruh üzerine konuşmak yeni değildir. İnsanı tanıma çabasında kimi zaman ruh/zihin merkeze alınmıştır, kimi zaman ise beden üzerinden konuşulmuştur. Descartes ise ruh-beden düalizmiyle ön plana çıkmış önemli bir isimdir. Düalist anlayışın yaygın yerleşimi Descartes sayesinde olmuş ve devamında Kartezyen felsefe ile tartışma devam etmiştir. Bu yaygın yerleşik anlayışın ilk ciddi eleştirisi ise, 20.yy'da Gilbert Ryle ile olacaktır.

Bu çalışmanın amacı, Descartes'in düalist düşüncesinin temel prensiplerine, Ryle tarafından getirilen eleştirileri açıklayıp, Ryle'ın zihin kavramı ile ne anlatmak istediğini ortaya koyabilmektir. Ama öncelikle tarih boyunca zihin ile ilgili sorulmuş temel sorulara bakmakta fayda vardır.

Zihin Üzerine Temel İki Problem

Öncelikle tüm tarihsel süreç içerisinde zihne dair sorulmuş soruların belli teorilere dayanak olduğunu söylemeliyiz. Bu soruların sistemli bir şekilde tartışılmaya başlaması Descartes'la olmuştur. Bu yüzden öncelikle Descartes'ı anlamak, Descartes'la birlikte ortaya çıkmış temel soruları belirleyip, Ryle'ın bunları eleştirisine daha sonra geçmeliyiz.

En genel problem zihin nedir problemidir. Fakat zihnin ne olduğunu anlamak demek aslında beynin de yapısını merak etmek demektir. İnsan bir beyne sahip olduğunu bilmektedir fakat tam olarak ne yaptığı ve nasıl çalıştığı konusunda bir bilinmezlik vardır. Dolayısıyla zihni anlamak isteyen her kuramcı öncelikle zihin ve beyin arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. Bu ilişkiye dair sorulan sorular çerçevesinde çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır. Beyin ve zihni *eşit/özdeş/aynı* olarak kabul eden yaklaşımlar olduğu gibi zihin ile beyin arasında sadece *nedensel* bir ilişki olduğunu söyleyenler de vardır. Beyin ve zihnin aynı ve özdeş olduğu meselesi özellikle Düalist filozoflar tarafından reddedilir. Klasik öğretisi zihinsel olanın ve fiziksel olanın tamamen birbirinden ayrı yapıya sahip olduğunu söyler ve birbirine indirgemez. O zaman da başka bir problem ortaya çıkar ki o da birbirlerine nasıl neden oldukları konusudur. Descartes'ın ve düalist anlayışının en büyük çelişkisi birbirinden tamamen ayrı yapıda olan zihin ile bedenin birbiriyle ilişkisi ve birbirini nasıl etkilediği meselesidir.¹ Eğer beyin fiziksel bir yapıdaysa, fiziksel olmayan bir davranışı nasıl ortaya çıkarabilir? Beynin zihinsel işlemlerin yeri olduğunu söylediğimizde, fiziksel bir organın fiziksel olmayan işlemler ürettiğini söylüyoruz demektir. Peki, gerçekte fiziksel olan bir şey zihinsel bir şeye neden olabilir mi? Dolayısıyla nedensellik yaklaşımları başka problemleri de ortaya çıkarmaktadır. Özdeşlik yaklaşımı ise zihinde gerçekleşenlerin en temelde beyindeki süreçlerden ibaret olduğunu söylemeye dayanır. Özdeşlik kuramcıları zihinsel süreçlerin beyindeki maddi süreçlerle yalnızca bağıntılı olmadığına inanırlar. Onlara göre bağıntıdan öte zihinsel süreçler aslında beyin süreçleridir.² Zihin-beden sorununa bir cevap getiren özdeşlik kuramının da başka problemleri doğurduğunu söyleyebiliriz. Örneğin zihin durumları ile beyin durumları aynı mıdır? Burada ortaya çıkan problem zihin durumlarının bir öz-bilinci açığa çıkarmasıdır. Yani zihin durumları kendi üzerinde düşünümde bulunur. Beyin durumları ise, tam aksine, herkesin gözlemleyebildiği diğer maddi durumlara benzer.³ Dolayısıyla zihinleri beden/beyin ile özdeş kılmanın yarattığı bu güçlük de cevaplanmayı beklemektedir.

Biz zihni anlamaya çalışırken aslında zihne ait işlevlerin ne olduğunu anlamaya çalışıyoruz. Zihnin ne tür işlevleri var dediğimizde düşünmenin, algılamanın, işlem yapmanın, davranışa kaynaklık etmenin, geçmişe dönebilmenin, duygulanmaların, geleceği planlamanın, kararlar almanın, resim

¹ Erdiç Sayan, "Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış", *Kaygı*, 2012/19, s. 39-41.

² John Heil, *Zihin Felsefesi-Çağdaş Bir Giriş*, çev: Seda Akbıyık-Merve Bilgili, Küre Yayınları, İstanbul, 2020, s. 122.

³ Heil, *Zihin Felsefesi*, s.124-125.

Descartes ve Ryle'de 'Zihin-Beden İlişkisi' ve 'Öteki Zihinler' Sorunu
Feyza CEYHAN ÇOŞTU

yapmanın, oyun oynamanın, dans etmenin, çarpım tablosu ezberlemenin, kitap okumanın, bir gösteriyi seyretmenin vs. merkezinin zihin olduğunu görüyoruz. İnsan aslında gerçekleştirdiği tüm eylemleriyle bir bütündür. İçsel bir duygulanma yaşayan insanla fiziksel olarak gözünden yaş akan bir insanın ayrı eylemler gerçekleştirdiğini söylemek ne kadar doğrudur? Yani içsel bir duygulanma hali fiziksel bir hadiseye -gözünden yaş akmasına- neden olabiliyorsa, zihin ve bedeni bu kadar köklü bir biçimde ayırmak ne kadar doğrudur? Ya da şu anda elindeki kalemle kâğıdı karalayan biri, geçmişe bir yolculuk yapıyor olamaz mı? Bu soruların bizi götürmeye çalıştığı yer zihinsel ve fiziksel olanın birbirinden tamamen ayrı mı yoksa aynı mı olduğunu belirlemek içindir. Descartes'ın klasik düalizmi bu anlamda Ryle'in da ilk açıklamaya çalıştığı ve eleştirdiği sorun olacaktır.

Descartes ve Ryle'ı karşı karşıya getiren ve bu çalışmada anlamaya çalışacağımız diğer bir problem *öteki zihinler* konusudur. Öteki zihinler problemine gelmeden önce şunu sormakta yarar vardır. Biz kendi bilinç hallerimizi net bir şekilde bilebiliyor muyuz? Yani kendi zihin hallerimiz, bilinç durumlarımız hakkında yanılıyor olamaz mıyız? Descartes bunun çok da mümkün olmadığını düşünür. Çünkü Descartes için zihin, kendi hallerini bilen ve düşünenidir. Bilinçli bir zihin anlayışı mevcuttur.⁴ Descartes sonrası felsefenin de yoğun bir şekilde uğraştığı zihin ve bilinç kavramlarının ne olduğu meselesinde Searle'un yaklaşımı ise, zihnin başlıca ve en asli özelliği olan bilincin ne olup olmadığını tartışmaktır.⁵ Searle, kendi bilinç durumlarımızda bile yanılabilirliğimizi, kendimize dair bilgimizin kesin ve değişmez olduğunu zannetmenin bir hata olduğunu ortaya koymuştur.⁶ Kendi bilincimiz konusunda bile yanılma ihtimalimiz mümkün iken diğer zihinleri nasıl bilebiliriz? Yani bir başka kişinin zihninin içinden geçenleri, kendi zihin içeriklerimiz kadar bilme olanağımız var mı?

Diğer zihinlerin duygu ve düşüncelerini bilmemizin yolu o kişilerin açıktan sergiledikleri davranışları mıdır? Davranışçılık, Kartezyen zihin anlayışına karşı gelişen ve tarihsel olarak da son derece etkili maddeci bir yanıttır. Buna göre, zihnimizle ilgili ileri sürülebilecek her şey, ne yaptığımız ve ne yapmaya yatkın olduğunuz; nasıl davrandığınız ve nasıl davranmaya yatkın olduğunuz üzerinden analiz edilebilir. Örneğin başınız ağrıyorsa, acı çekiyor olduğunuzu söylemeniz, yani başınızı tutup inleyerek "Başım ağrıyor" gibi bir

⁴ Cengiz İskender Özkan, "Descartes'ın Zihin Teorisi ve Sınırları", *Metazihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, cilt: 2, sayı: 2, 2019, s. 245.

⁵ John R. Searle, *Zihin Dil Toplum*, çev: Alaattin Tural, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 50.

⁶ Searle, *Zihin Dil Toplum*, s. 84.

cümle kurmanızdan ibarettir ya da en azından böyle şeyleri yapmaya yatkın olduğunuzu göstermektedir.⁷ Yani davranış ve davranma eğiliminde olma, davranışçılar açısından zihin durumlarının göstergesidir. Dolayısıyla karşımızdaki insanın davranışları onu anlamamız için yeterlidir. Bir davranışçı model ortaya koymadığını ifade eden⁸ Ryle'in ise zihinsel söylemlerden davranışsal söylemlere doğru bir meyil analizi öneren ılımlı bir yaklaşımla yeni bir davranışçılık modeli sergilediği söylenebilir.⁹

Zihne dair soracağımız sorular tabii ki bunlardan ibaret değildir. Fakat bu iki filozofa dair çizdiğimiz bu kapsam, bu sorular çerçevesinde bir açıklama ve anlatımla şekillenecektir.

Descartes ve Ryle'da Zihin Nedir?

Descartes'in bahsettiği ruh ile Ryle'in bahsettiği zihin kavramının aynı düzlemde tartışılması zordur. Descartes nihayetinde ruh ve beden ekseninde ontolojik bir varlıktan/insandan bahseder fakat Ryle, neyin olduğuna karar verme işiyle uğraşan ontolojinin bizi yalnızca sevk ettiği düşüncesiyle,¹⁰ zihin kavramının analitik bir dil çözümlemesiyle tartışılması gerektiğini belirtir. Dolayısıyla Descartes'tan Ryle'a kadar geçen sürede zihin kavramına yönelik verilen tanımlarda değişmiştir. Descartes'in canlılık ve sadece düşünme kastıyla bahsettiği zihin veya ruh ile Ryle'in bahsettiği zihin aynı değildir. Ryle aslında zihne ait bilgiyi artırmak niyetinde de değildir. O, Descartes'la başlayan ve büyük bir söylenceye dönüşen zihin-beden düalizmini eleştirecek ve zihinsel davranış kavramlarının mantığını düzeltmek isteyecektir.¹¹

Descartes'ta insan, iki yönü olan bir varlıktır. Beden ve ruh birbirinden ayrı ve birbirine indirgenemez iki ayrı yapıdır. İnsan öyle bir varlıktır ki bedeni ve zihni, iki ayrı düzenek gibidir. İlkinin niteliği yer kaplama iken, ikincisinin niteliği düşünmedir. Bu iki farklı cevher, birbiriyle irtibatını, beyinde bulunan kozalaklı bez sayesinde gerçekleştirir. Bu iki düzenek bir noktada birbirlerine değmektedirler. Zihin veya ruh, bu merkez bez vasıtasıyla bedeni etkiler, beden

⁷ John Heil, *Zihin Felsefesi-Çağdaş Bir Giriş*, s: 35

⁸ Gilbert Ryle, *Zihin Kavramı*, çev: Sara Çelik, Doruk Yayınları, İstanbul, 2011, s. 499.

⁹ Julia Tanney, "Ryle'ı Tekrar Düşünmek-Zihin Kavramının Eleştirel Tartışması", çev: Avşar Keçeli, içinde *Zihin Kavramı*, Gilbert Ryle, çev: Sara Çelik, Doruk Yayınları, İstanbul, 2011, s: 31

¹⁰ Stephen Priest, *Zihin Üzerine Teoriler*, çev: Ayhan Dereko, Litera Yayıncılık, İstanbul 2018, s. 79.

¹¹ Ryle, *Zihin Kavramı*, s. 82.

de zihni etkiler.¹² Fakat beni ben yapan şey yani ruhumuz, bedenimizden tümüyle ayrı ve onsuz da mevcut olabilecek yapıdadır.¹³

Descartes'ın ben'in "düşünen bir şey" olduğu yargısına varışı, öncelikle bedenin doğasına dair sorduğu sorulardan geçer. İnsan öncelikle bir yüze, ellere, kollara, beden adını verdiği o karmaşık makineye sahip bir varlık olarak görünür. Descartes'a göre bu incelemeye geçmeden önce bedenin ne olduğu konusu aslında çok da tartışma götürmez bir konudur. Fakat insanın aslında düşünen bir şey olması; kuşku duyan, anlayan, tasarlayan, olumlayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, ayrıca imgeler oluşturan ve hisseden bir şey olması Descartes için bedenden daha kolay ve anlaşılabilir bir şeydir. Descartes zihni, bedene göre daha kolay bilinebilecek bir yapıda görür.¹⁴ Bu yüzden ontolojik çıkarımı zihinsel olan üzerinden şekillenecektir.

Descartes'ın anlattığı bu ruh-beden anlayışı, günlük hayatta insanlara çok da yabancı gelmez. Ölümsüzlüğü benimsemiş ve bir dine inanan herhangi bir kimse, öldükten sonra ruhun bedenden ayrılacağını ama yok olmayacağını, bedenin ise geçici bir süre ruha ev sahipliği yaptığı inancındadır. Nitekim Descartes'ta ruhun bedenden farklı olduğunun ispatı ile Tanrı'nın mevcudiyetinin ispatı aynı yol üzerinden yapılır.¹⁵ Descartes'ın düalizmine göre, beden ve ruh birbirinden ayrı ve tamamen farklı iki cevherdir. İnsan bedeni fiziksel olandır ve kolayca kaybolabilir, fakat düşünce veya ruh, fiziksel olmayandır ve mahiyeti icabı ölümsüzdür.¹⁶ Ruh ve bedenin mahiyetine dair Descartes'ın zihninde şüphe yoktur. İkisinin farklı nitelikleri olduğu kendince sabittir. Fakat Descartes'ın cevaplamakta zorlandığı kısım, bu iki cevherin birbirini nasıl etkilediği konusudur. İnsan anatomisini iyi bilen Descartes, bu etkileşimi *Ruhun İhtirasları* adlı kitabında biyolojik olarak açıklasa da bu konuda kendisi de şüphededir. *Metafizik Düşünceler*'de bunu şu şekilde anlatır:

"Fakat niçin bir acı duyumunun ruhumda bir hüzün takip ettiğini, niçin zevk duyumundan neşe doğduğunu veya açlık dediğim bir mide duyumunun bize yemek arzusu ve boğaz kurumasının da içmek arzusunu verdiğini ve buna benzer şeyleri incelediğim zaman, tabiat bunu bana böyle öğretiyor demekten başka ileri sürecek hiçbir şey gösteremiyordum; zira, muhakkak ki ne yemek

¹² René Descartes, *Ruhun İhtirasları*, çev: Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1997, s: 28

¹³ René Descartes, *Meditasyonlar*, çev: İsmet Birkan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2018, Altıncı Meditasyon, s. 77

¹⁴ Descartes, *Meditasyonlar*, İkinci Meditasyon, ss. 24-34.

¹⁵ René Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev: Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1998, s. 133.

¹⁶ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 137.

arzusu ile mide duyumu ve ne de acı doğuran şeyin duyumu ile bu duyumun doğurduğu hüznün fikri arasında, ne bir alaka ve ne de bir rabita vardır.”¹⁷

Descartes, ruh ve bedenin birbirlerine nedensel etkisini kozalaksı bez vasıtasıyla biyolojik olarak açıklamaya çalışır. Ruhun merkezi kozalaksı bezdir. Bu merkezden ruhlar, sinirler ve kan aracılığıyla bütün bedene bir yayılım vardır. Burada bulunan sinirler vücuda öyle dağılmıştır ki dimağda bulunan küçük deliklere kadar etki eder ve bu küçük deliklerde bulunan hayvan ruhları dediği bir çeşit hava ile kaslara yayılır. Bunun sonucunda da uzuvlar harekete geçer.¹⁸ Yani yürümek istediğimiz zaman ruhun bu iradesi, bez vasıtasıyla, hayvan ruhlarını ayak kaslarımıza doğru iter ve davranış gerçekleşir.

Örneğin ruh bir şeyi hatırlamak istediğinde de irade şunu yapar: “Bez, ardı ardına çeşitli yönler eğilerek, ruhları hatırlanmak istenen nesnenin izlerine rast gelinen mahalle varıncaya kadar, dimağın çeşitli yerlerine doğru iter. Zira bu izler dimağın üzerindeki deliklerden başka bir şey değildir.”¹⁹ Descartes, ruh-beden irtibatını biyolojik olarak böyle açıklar fakat ruh ve bedenin birbirini nasıl etkilediği problemi Kartezyen Düalizminin en büyük soru işaretlerinden birisi olarak sorulmaya devam edecektir. Descartes sonrası felsefeye baktığımızda düalizmin dışında bedenin gerçekliği veya ruhun gerçekliği üzerine monist bakış açıları da gündeme gelmiştir. Özellikle modern bilimle birlikte insan, doğal dünyanın bir uzantısı olarak görülmeye başlanacaktır. Doğada olmayan bir şeyin insanda nasıl olabileceği konusu²⁰ maddeci yaklaşımları daha konuşulur kılacaktır. 20.yy'a gelindiğinde etkili olan yaklaşımlarının çoğunun -zihnin beyinle özdeş kabul edildiği- materyalist düşünce ya da materyalizmin türevleri olarak karşımıza çıktığını görüyoruz.²¹ Bunlardan biri de Davranışçılık (Behaviorism)'tir. Davranışçılık sadece gözlemlenebilir olguların konu edilebileceğini ifade eder. Zihin felsefesindeki yaklaşımında ise -Mantıksal Pozitivizmin de etkisiyle- zihin hallerinin insanların gözlemlenebilir davranışlarına ve davranış eğilimlerine indirgenebileceğini söyler. Bu yaklaşımın öncülerinden biri olarak Ryle²² gösterilse de onun klasik anlamda bir davranışçı gibi konuya yaklaşmadığı bilinmektedir. Ryle'in çözüm önerisi, Descartes'ın kurduğu sistemin eleştirisi ve yıkımı üzerinden gerçekleşecektir. Ryle, bir bakıma zihnin davranışlarda görünür olmasının ne demek olduğunu çözümlenmeye çalışacaktır.

¹⁷ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 242.

¹⁸ Descartes, *Ruhun İhtirasları*, s. 31.

¹⁹ Descartes, *Ruhun İhtirasları*, s: 37

²⁰ Şeref Günday, *Zihin Felsefesi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2003, s. 29.

²¹ Vedat Çelebi, “Gilbert Ryle'in Düalizm Eleştirisi ve Kategori Hatası Saptaması”, *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, sayı: 3, 2015, s. 141.

²² Sayan, “Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış”, s. 45.

Ryle, zihin konusuna hangi açılardan farklı yaklaşmıştır?

Aslında bu soruya Ryle, yine kendisi cevap verir. Onun amacı zihin üzerine yeni bir bilgi vermek değildir. Zihnin zaten sahip olduğu bilgilerinin mantıksal coğrafyasını düzeltmektir. Yani Ryle bize, zihne ait yeni bir harita sunar. Bu haritada, zihne ait kavramların nasıl yanlış kullanıldığını anlatır ve birbirleri yerine kullanılan kavramların, hangi kategorilere ait olduğunu belirler.²³ İstenç, heyecan, us, zekâ, imge, içebakış, öz bilgisi, duygu gibi zihne ait olduğu düşünülen kavramların tekrar çözümlemesini yapacak olan Ryle, bu kavramların bedende bulunan bir zihnin içinde imiş gibi gösterilmesinin bir hata olduğunu belirtecek ve bu kavramların yeniden yerlerini belirleyecek onları yanlış kategorik sınıflamalardan sıyırmaya çalışacaktır. Kavramaların mantıksal coğrafyasını belirlemek olarak tanımladığı bu işlemde, onların içinde yer aldığı önermelerin mantığını gün ışığına çıkarmayı amaçlar. Yani onların hangi önermelerle tutarlı olduğunu, hangileriyle olmadığını, onlardan hangi önermelerin çıktığını ve onların hangi önermelerden sonuç olarak çıktığını göstermek isteyecektir.²⁴

Bu durumda Ryle'in ilk yapması gereken resmi öğretinin kavramlarını anlamak ve kavramların birbiri yerine kullanılmalarından kaynaklı hatalara işaret etmek olacaktır. Resmi öğretiye göre şöyle bir anlatım vardır: Her insanın hem bir bedeni hem de bir zihni vardır. Beden ve zihin insanda birlikte iş görür, ama bedenin ölümünden sonra da insanın zihni var olmaya ve etkinlikte bulunmaya devam edebilir. İnsan bedenleri uzayda yer alır ve mekanik yasalara tabidir. Dış gözlemciler tarafından da incelenebilir. Ama zihinler uzayda yer almazlar. Mekanik yasalara tabi değildirler ve bir zihnin çalışmaları diğer gözlemciler tarafından gözlemlenemez. Ben sadece kendi zihnimin süreçlerine ve durumlarına doğrudan dikkat eder ve karışabilirim.²⁵ Ryle, "makinedeki hayalet dogması" dediği zihni ve maddeyi kutuplaştıran bu öğretiden çıkma çabasını, zihinsel davranış kavramlarının mantığını düzeltmekle yapmaya başlayacaktır.²⁶

Ryle'in resmi öğretinin yol açtığı çıkmazları gösterme çabasında ilk durağı "kategori hatası" dediği, kavramların yanlış kullanılması veya kavramların kendilerine ait olmayan kategorilerde kullanılması sorununu çözmeye yöneliktir. Ryle'a göre zihin ve madde arasında kutupsal bir karşıtlığın bulunduğu inancı, onların aynı mantıksal kategorinin terimleri olduğu inancıdır. Eğer kavramların mantığı yeniden düzeltilirse zihin-beden ayrıklığı

²³ Ryle, *Zihin Kavramı*, s. 71-73.

²⁴ Ryle, *Zihin Kavramı*, s: 73

²⁵ Ryle, *Zihin Kavramı*, s. 76.

²⁶ Ryle, *Zihin Kavramı*, s. 82.

veya birleştirilmesi gibi bir seçim yapmak zorunda da kalmayacağız.²⁷ Bunun için “kategori hatası” dediği çeşitli örnekler verir. Bunlardan biri meşhur üniversite örneğidir. X, Y'ye Oxford Üniversitesinin nerede olduğunu sorar. Y, Oxford Üniversitesine ait tüm birimleri X'e gösterir. Fakat X hala sormaktadır: Peki Üniversite nerede?²⁸ Ryle'a göre burada X'in hatası, üniversite kavramının nasıl kullanılacağını bilmemesinden kaynaklanır. Üniversite kavramı tekil bir binaya işaret etmez, soyut bir düzenlenişin adıdır. Fakat bu kişi somut bir binada üniversiteyi görmek ister. Hâlbuki somut bir bina ile üniversite kavramı aynı mantıksal kategori içinde yer almaz. Böyle olunca üniversite sanki hayalet, cisimsiz bir varlık gibi sunulur.²⁹ Tıpkı zihin ve bedenin aynı mantıksal kategoride yer almamasına rağmen, zihnin, bedenin ait olduğu kategorik kavramlarla açıklanmaya çalışılması ve bunun sonucunda zihnin cisimsiz, hayaletimsi bir yapısının olduğu düşünülmesi gibi. İşte Ryle'a göre tarihi hata budur. Yanlış kategorik sınıflamalar bizi, zihnin fiziksel olmayan, hayaletimsi bir yapısı olduğunu düşünmeye zorlamıştır ve zihin-beden ayrılığını güçlendirmiştir.

Ryle, zihin üzerine konuşurken bir mekânı bulunan ve sadece düşünmeye çalışan bir zihinden bahsetmez. Ryle, açık davranış ve sözlerde zihni anlamaya çalışır ve resmi öğretinin doğurduğu her türlü ikiciliği kaldırmak ister. Zihin düşünür, beden uygular tarzı bir düşünce bu ikiciliğin bir sonucudur. Fakat Ryle'a göre eylemler ve zihinsel süreçler birbirinden ayrı değildir. Düşünme ve uygulama şeklinde iki işlem olduğu düşüncesinin bulunmadığını kanıtlamak isteyen Ryle'a göre bir kişi bir eylemde bulunurken, bu eylemi nasıl yapacağını planlamaz.³⁰ Ne yapıyor olduğumu düşünmek, hem yaptığımı düşünmek, hem de onu yapıyor olmak gibi ikili bir işlem değildir. Bir şeyi zeki bir şekilde yaparken, yani yaptığımız şeyi düşünerek yaparken iki değil tek bir şey yapıyoruz.³¹ Tabi ki yetkinlik isteyen bir eylemde ön hazırlıklar vardır fakat kişi eylemini aynı anda zihniyle de yapar ve sanıldığının aksine iki değil tek iş yapmaktadır.³² Peki, bir eylem yoksa ve kişi durup sadece zihinsel bir işlem yapıyorsa, o zaman “kafamızın içinde”³³ neler oluyor? Ryle bu konuyu

²⁷ Ryle, *Zihin Kavramı*, s. 90.

²⁸ Ryle, *Zihin Kavramı*, s. 82.

²⁹ Ryle, *Zihin Kavramı*, s. 84.

³⁰ Ryle, *Zihin Kavramı*, s. 99.

³¹ Ryle, *Zihin Kavramı*, s. 102.

³² Ryle, *Zihin Kavramı*, s. 102.

³³ Ryle'a göre “kafamızın içinde” deyimi imgelediğimiz sesler ve görüntüler için kullanılır. Ryle bu deyimi öncelikle kendi kendimize oluşturduğumuz çok canlı imgesel sesleri anlatan, ikinci olarak da her türlü imgesel sesleri ve görünümleri dile getiren çok etkili ve uygun bir metafor olarak önerir. Kafamızın içinde dediğimizde imgesel sözleri, melodileri ve görünümleri anlamamız gerekmektedir. Bu yüzden fantastik ve gizemli

felsefesinin de önemli kavramlarından biri olan “imgelem” kavramının dilsel ve anlamsal çözümlemesini yaparak anlatacaktır. Öncelikle resmi öğretinin ve teorilerin, imgenin zihinde oluşan bir hayali yapısı olduğu düşüncesini anlamaya çalışacaktır. Çünkü klasik öğretilerde bir nesne eğer dış dünyada gerçek bir şekilde bulunmuyorsa, bunun zihinde canlandırılması “imgeleme” olarak adlandırılır. Fakat Ryle buna karşı çıkacaktır ki, bu karşı çıkışın bir ayağı da Hume’a³⁴ uzanmaktadır. Ryle bunu şöyle anlatacaktır: Gerçek olan nesnelere bizim kafamızın dışında olanlardır, gerçek olmayan imgesel sesler, görüntüler ise içeridedir. Yani beş duyu organımızı işlevsiz hale getirsek, kendi deyimleriyle kepenkleri kapatırsak, kepenklerin içinde gerçek olmayan imgesel şeyler kalacaktır ve bunların da bir üstünlüğü olduğunu söyleyemeyiz.³⁵ Ryle’a göre görmek ve gözleri kapalıyken gözünde canlandırmak iki ayrı durumu ifade eder. Yine bir müziği yüksek sesle dinlemek ile o müziğin kişinin kafasının içinde akıp gitmesi de böyledir. Biri gerçek bir durumu ifade eder, diğeri ise imgesel oluşumları, zihinde canlandırmayı ya da zihnin gözüyle görmeyi ifade eder. Yine hayal etmek de böyle bir imgeleme durumudur. Kişinin zihninde imgelemeler oluşur fakat imgeler görülmez.³⁶ Oluşan imgelerin yeri zihindir demek ise, resmi öğretilere kapılmak demektir. Descartes kendi sisteminde hayal etme, zihinde canlandırma, tasavvur etme, dış dünyayı düşünce ile kavrama gibi durumlardan bahsederken bunların, ruhu açık seçik kavramaya yarayan durumlar olduğunu ifade eder. Onun için bedenden daha önce bilebileceğimiz şey, ruhumuzdur.³⁷ Ryle’ın ise böyle bir sonuca ulaşmadığı açıktır. Ryle’ın birbirinden farklı ve belirgin imgelem davranışları olduğunu söylediğini görüyoruz. Biliyoruz ki gözün gördükleri, göz kendini kapatsa da imgelem olarak zihnin gözünde kalmaktadır. Ya da kulak işitmediği durumda da, zihnin kulakları, duymak istediğini oluşturmaktadır. Ryle bunları imgelem kavramı ile açıklar ama yine de, ona göre, bunlara tam anlamıyla bu kavram karşılık gelmemektedir. Nesnelere zihnimizde görmek bir imgelem egzersizidir. İmgelem dünyasında olan bir çocuğun aslan gibi kükremesi, döşemenin üstünde emekleyerek yürüyüp dişlerini gıcırdatması da imgeler silsilesinin birer parçasıdır. O halde şu söylenebilir: Özel bir imgelem yetisi yoktur. Nesnelere zihnimizde görmek bir imgelem egzersizidir. Bir ayı gibi kükremek bir başka kaynaktan gelen bir imge ürünüdür. Yine zihninin burnuyla nesnelere

bir anlam içeren “zihin içinde” yerine “kafamın içinde” deyimini tercih edecektir. Asıl amacı ise zihnin niteliklerinin sergilenmesinin “kafanın içinde” yer almadığını ve bu deyimle öyle özel üstünlüğe sahip olmadığını göstermektir. Ryle, *Zihin Kavramı*, s. 112.

³⁴ Ryle, *Zihin Kavramı*, s. 394.

³⁵ Ryle, *Zihin Kavramı*, s. 111.

³⁶ Ryle, *Zihin Kavramı*, s. 391.

³⁷ René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev: Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1967, s. 33.

koklamak alışılmamış bir imgelem davranışıdır.³⁸ Ryle'in bu kavramı, resmi öğretinin hayali veya fantastik bir zihin işlevi olarak değil açığa çıkmış bir imgelem davranışı olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Dolayısıyla Ryle için imgelem ürünleri veya türleri vardır.

Ryle'in felsefesinde merkeze oturmuş kavramlardan en önemlisi "yatkinlik" kavramıdır. Ryle'a göre zihin ya da zihinsellik bireyin gözlemlenebilen davranışını nitelememize yarayan bir yatkinlik ya da yatkinlikler kompleksidir. Dolayısıyla bir davranışı "zekice", "hünerli", "maharetli", "ustaca" gibi niteliklerle belirttiğimizde bu davranışta belirli bir düzeyde zihinsellik olgulaşıyor demektir.³⁹ Fakat Ryle yine de yatkinlikler ile olup biten şeyleri-olguları- birbirinden ayırır. Yatkinliğe dair kullanılan fiillerle diğer fiiller arasında farklılık olduğunu ortaya koymaktadır. Bilmek, sahip olmak, istemek gibi fiiller koşmak, uyanmak, titremek gibi fiillere benzer biçimde davranmazlar. Biz şu anda olup biten şeyler üzerine konuştuğumuz kadar, olup biteceğine güvendiğimiz şeyler üzerine de konuşmak istiyoruz. Özellikle insan davranışlarını betimlediğimiz önemli kavramların birçoğu olayları değil yatkinlikleri gösterir.⁴⁰ Dolayısıyla zihin, bedenden ayrı bir kategori olarak değil, bedenimiz aracılığıyla gerçekleştirdiğimiz davranışlarda kendini açığa çıkaran bir yatkinlik/eğilim olarak anlaşılmalıdır.⁴¹

Yatkinlik kavramlarının mantığını şöyle ayırabiliriz: Bir şekeri eriyebilir olarak betimlediğimizde yatkinlik kavramları kullanmış oluruz. Şekerin eriyebilir olduğunu söylemek, eğer suya katılırsa eriyeceğini ya da erimiş olacağını söylemek demektir. Yatkinlik kavramı bir özelliğe sahip olmak özel bir koşul gerçekleştiğinde, özel bir durumda olmaya ya da özel bir değişime uğramaya eğilimli olmak demektir. Yani benim sigara içme alışkanlığında olmam, şu anda sigara içiyor olmamı gerektirmez, o benim, yemediğim, uyumadığım zamanlardaki sigara içmeye karşı süregelen bir eğilimimi gösterir.⁴² O şimdi sigara içiyor ile o bir sigara tiryakisi önermeleri aynı türden şeyleri söylemezler. Ama birincisi doğru olmadıkça ikinci önerme de doğru olamaz. 'Bir sigara içmek' deyimi hem olgusal kullanımlara hem de onlardan türetilen yönelimsel kullanımlara sahiptir. Ama bu daima böyledir demek değildir. Kısacası bazı yatkinlik kavramları son derece genel ve belirlenebilir iken,

³⁸ Sara Çelik, *Gilbert Ryle'in Zihin Kavramı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1993, ss. 122-123.

³⁹ Sara Çelik, "Çevirenin Önsözü", içinde *Zihin Kavramı*, Gilbert Ryle, çev: Sara Çelik, Afa Yayınları, İstanbul, 1995, s.14.

⁴⁰ Ryle, *Zihin Kavramı*, s. 216.

⁴¹ Çelebi, "Gilbert Ryle'in Düalizm Eleştirisi ve Kategori Hatası Saptaması", s. 140.

⁴² Ryle, *Zihin Kavramı*, s: 117.

diğerleri de son derece özel ya da belirleyicidir.⁴³ Bilmek, inanmak, umut etmek, zeki, onurlu gibi yatkınlıksal sözcükler, belirlenebilir türden yatkınlıksal sözcüklerdir. Onlar bir tek türden şeyi değil, farklı türden çok çeşitli şeyi yapmaya yarayan yeteneklere, eğilimlere ve kapasitelere işaret ederler.⁴⁴

Yatkınlıksal önermeler olup bitenleri aktarmazlar. Aslında yatkınlık ile olan biten şeyleri birbirinden ayırırlar. Ama onların görevi olup bitenlerin anlatılması ile de yakından ilişkilidir. Çünkü eğer onlar doğru ise bu anlatılan olaylarla doğrulanırlar. X şu anda telefonda Fransızca konuşuyor önermesi, X Fransızca bilir ile öne sürülen şeyi doğrular.⁴⁵ Birey çeşitli fiziksel ve zihinsel eylemler yapar. Zihin, zihinsel durumlardan, fiziksel eylemlerden ve davranışlardan bağımsız olarak anlaşılabilir. Onu yatkınlıkla ve eylemler aracılığıyla bilebiliriz. Nasıl ki üniversite binalardan ve öğrencilerden ayrı değilse, zihin de yüklemelerinden yani yatkınlıklarından ayrı bir tür nesne değildir. Yani zihin, yatkınlıklarının tümünün özelliğidir.⁴⁶ Ryle burada yatkınlıklara başvurarak iç olaylara ilişkin karışıklıklardan kurtulmaya çalışır. Bir kişinin bölme işlemini anladığını söylemek, bu kişinin bir bölme işlemi yaptığında doğru sonuçları bulmaya yatkın olduğunu söylemektir. Böylece Ryle, zihinsel terimlerin yatkınlık terimleriyle analizini yaparak, zihnin ürettiği şeyi görünür hale getirmektedir.⁴⁷

Ryle'in özellikle çözümlenmeye çalıştığı kavramlardan bir diğeri de istenç'tir. Zihinle/ruhla ilgili geleneksel söyleme göre zihin, 3 farklı tarzda işlevde bulunur. Bunlar bilişsel, duygusal ve istençsel tarzda eylemlerdir. Ryle bu geleneksel dogmanın doğru olmadığını bu süreçlere dair kavramları tekrar çözümlenmeye anlatacağıdır.⁴⁸ Bu kavram Ryle'a göre zihinsel davranış kavramlarından biridir ve bu kavramı günlük yaşamda nasıl kullanacağımızı aslında bilmiyoruz. Descartes *Ruhun İhtirasları*'nda iradelerimizin iki türlü olduğunu söyler. Bazıları ruhun etkileridir ve yine ruhta sona erer. Örneğin Tanrı'yı sevmek istersem tüm duygumla severim. Bazıları ise vücudumuzda sona erer. İrademizle gezinmek istediğimiz zaman ayaklarımız hareket eder ve yürürüz.⁴⁹ Resmi öğretisi, bize, bu kavramın, ruhun gerçekleştirdiği işlemlerinden biri olduğunu söyler. Bunlar vasıtasıyla bir zihin, düşüncelerini eyleme dönüştürebilir. Fiziksel dünyada varoluşa gelmesini istediği şeyleri

⁴³ Ryle, *Zihin Kavramı*, s. 218.

⁴⁴ Ryle, *Zihin Kavramı*, s. 218.

⁴⁵ Ryle, *Zihin Kavramı*, s. 227.

⁴⁶ Zeki Özcan, *Dil Felsefesi II (Gündelik Dil Paradigması)*, Sentez yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 131.

⁴⁷ Özcan, *Dil Felsefesi II*, s. 133.

⁴⁸ Ryle, *Zihin Kavramı*, s. 142.

⁴⁹ Descartes, *Ruhun İhtirasları*, s. 20.

düşünürüm. Bunları düşünmek işlemsel değildir. İşlemi başlatan araçlara gereksinimim vardır. Yani benim kaslarımı eyleme götüren bir istenç ortaya koyarım. Zihinsel ve bedensel süreçler davranışı gerçekleştirmiştir. Resmi öğretinin bize anlattığı bu istence göre, bir çocuk, ip atlarken önce kendi zihninde atla komutunu alıyor sonra atlıyor. Fakat burada Ryle şu soruyu sorar: Çocuk zihninden atla diyor ve tam atlayacağı esnada atlamıyor. O zaman istenç atlamadan kısa bir süre önce mi açığa çıkıyor? İstencin bizi ne zaman davranışa sevk ettiği ve her istençte bilinçlilik olup olmadığı tartışılabilir. Çünkü bazı davranışlarımızı sadece alışkanlıkla yaptığımız doğrudur.⁵⁰ Burada Ryle'a göre zihinsel ve bedensel süreçlerin ayrımı dogmasına neden olan şey "Bedensel bir devinimi istençli yapan nedir?"⁵¹ şeklinde sorulan sorudan kaynaklanır. Bu soru iki ayrı eylem düşüncesini desteklemektedir. Ryle davranışla düşünmenin aynı anda ortaya çıktığını söyler. Kişi eylemini yaptığı anda bu davranışı bazen isteyerek gerçekleştirir bazen de istem dışı gerçekleştirir. Dolayısıyla her eylem, önceden belirlenmiş bir amaçla ortaya çıkmaz. Ryle'a göre istenç ve istençsiz diye ifade edilen durumların iyi belirlenmesi gerekir. Ayrıca bazen, eylemlerin istençle hiçbir alakası da olmayabilir. Örneğin, askere zorla alınma böyledir. Çünkü bu duruma başkası karar vermektedir, kişinin istemesi veya istememesi söz konusu değildir.

91

Ryle'a göre yaptığımız eylemlerin, zihnimizin söylemesiyle değil bazı zincirleme süreçlerle alakası vardır. "Zihnim gereksinim duyulan devinimleri elime nasıl yaptırıyor?" gibi zihin-beden etkileşimine dair soruların Ryle'a göre bazı zincirleme süreçlerle ilgisi vardır. Bir şey, bir şeylere neden olmaktadır. Ama biz sadece "oldu" deriz ve süreçten bahsetmeyiz.⁵²

Resmi öğretilerdeki zihinsel davranış kalıplarından diğer ikisi de duygular ve heyecanlardır. Duygular ve heyecanlar da içsel süreçlermiş gibi bize anlatılmaktadır. Dolayısıyla başkası tarafından gözlemlenemeyen bir yapısı vardır. Ryle ise bu söylenceyi de yıkar ve heyecan sözcüğünün farklı türden şeyleri göstermek için kullanıldığını söyler. Bunlar "eğilimler ya da güdüler", "ajitasyonlar ya da çalkantılar" ve "duygular"dır. Ryle'a göre ajitasyonlar, eğilimler ve ruhsal durumlar olgular değildir. Bu yüzden açıkta veya gizli ortaya çıkmazlar. Onlar eylemler değil, yönelimlerdir. Duygular ise olgulardır.⁵³

Heyecanın hiçbir anlamı Ryle'a göre içsel süreçlere vurgu yapmaz. Heyecanın bir anlamı kendilerine dayanarak az ya da çok zeki eylemlerin

⁵⁰ Ryle, *Zihin Kavramı*, ss.141-145.

⁵¹ Ryle, *Zihin Kavramı*, s. 148.

⁵² Ryle, *Zihin Kavramı*, s. 166.

⁵³ Ryle, *Zihin Kavramı*, s. 170.

yapıldığı güdüleri ya da eğilimleri anlatır.⁵⁴ Örneğin bir kişide kendini beğenme duygusunun bulunduğunu söylemek, bu kişinin bu duygu ile belli türden şeyleri yapmaya eğilimli/yatkın olduğunu söylemek demektir. Yani “o bunu yapardı” demektir.⁵⁵ Heyecanın diğer anlamı ise, bazı amaçsız devinimlerin belirti görevi gördüğü ajitasyonlar ya da altüst olmalar da dahil ruhsal durumlara işaret eder.⁵⁶ Ajitasyonlar uçta yaşanan durumlardır. Bir kişinin aşırı telaşı, dikkatini toplayamaması, kaskatı hale gelmesi gibi heyecan durumlarıdır. Bunlar olacak olayları belirlemezler aksine belirlenmiş olayların içinde ortaya çıkarlar.⁵⁷ Bu yüzden Ryle'a göre bu heyecan durumlarının da içsel ve gizil bir yanı yoktur yani diğer insanların bilgisine açıktır. Bu iki anlamda da davranışa neden olan bir karışıklıktan söz edilmiyor. Üçüncü bir anlamda ise ağrıların ve acı çekmelerin de, duygu ve heyecan olduğundan bahsedilir ama onlar, kendilerine başvurarak davranışları açıkladığımız şeyler değildirler.

Yukarıda bahsedilen ilk iki anlam heyecandan söz etmeyi gerektirse de bu durum, Ryle'a göre, bunların içsel durumlar olmasını gerektirmez. Bir kişinin başkasının ruhsal durumlarını keşfetmesi; o kişinin alışkanlık, içgüdü ve refleksleri üzerine yaptığımız çıkarımlara dayanır. Bu anlamda jest, bedensel davranışlar ve ses tonu insanı anlamının en iyi yoludur.⁵⁸

Ryle için insan, karmaşık ve anlaşılmaz yapıda bir varlık değildir. En kapalı davranışının bile başkalarınca anlaşılması mümkündür. Yani kendi zihnim kadar öteki zihinleri de bilebilirim. Descartes'te ise bir diğer insanın bilgisi zordur. Sisteminin çözümlenemeyen en önemli problemlerinden biri de budur. Ben bir zihin olarak kendimi tanıyabilirim fakat diğer zihinlerin bilgisine nasıl sahip olabilirim?

Descartes'e göre kişi kendi zihin durumlarını tüm yönleriyle kavrayabilir. Ne düşündüğünü, istediğini, bildiğini ve bilmediğini fark edebilir. Çünkü kişi eğer kendisinin belirli bir zihinsel hal içinde olduğuna inanıyorsa bu inançta yanılma olmaz. Bu yüzden zihinler Descartes'a göre kendine özeldir.⁵⁹ Öteki zihinlere dair okumaları ise kendi zihni kadar açık bilemez. Kişi kendi zihninden geçeni açığa çıkarmadıkça, bu zihnin başkalarınca bilinmesi olanaklı değildir. Kendisi de kendi izni doğrultusunda düşüncelerini açıklar. Dolayısıyla başka zihinlerin, eylemlerini hangi amaçlar doğrultusunda yaptığını dair bir bilgimiz yoktur. Yine kurama göre bir zihin kendi yapıp etmelerinden,

⁵⁴ Ryle, *Zihin Kavramı*, s. 212.

⁵⁵ Ryle, *Zihin Kavramı*, s. 182.

⁵⁶ Ryle, *Zihin Kavramı*, s. 212.

⁵⁷ Ryle, *Zihin Kavramı*, s. 187.

⁵⁸ Ryle, *Zihin Kavramı*, s. 212.

⁵⁹ Priest, *Zihin Üzerine Teoriler*, s. 50.

bilincinden ve içebakışının verilerinden kuşkulanmaz. Ryle ise bilinç ve içebakışın, zihnin bilgilerini bilmemi sağlayan şeyler olduğunu düşünmez. Aslında burada Ryle'in amacı kendi zihninin bilgisinin sağlanması ile başka zihinlerin bilgisinin sağlanmasında fark olmadığını anlatmaktır. İki bilginin keşfedilmesinde kullanılan yöntemler aynıdır. Özbilgisi dediği kendi zihninin bilgisi diğer zihinleri bilmekten daha kolay değildir. Bazı durumlarda karşımızdaki ile ilgili bilmek istediğimiz şeyi ortaya çıkarmak, kendimle ilgili olarak bulgulara ulaşmaktan daha kolay olabilir. Ryle burada sorulması gereken soruların da değişmesi gerektiğini ifade eder. "Kendi zihninin bilgisine nasıl sahip olurum?" ya da "Diğer zihinlerin bilgisine nasıl sahip olurum?" tarzındaki sorular bizim cevaplarımızı da yanıltır ve gizemli bir durum varmış izlenimine neden olur. Bu yüzden sorular daha özel yapıdaki ilişkilere dair sorular olmalıdır. Örneğin "senden daha az bencil olduğumu nasıl keşfedebilirim?", "Bir şakayı anladığımı ama senin anlamadığımı" veya "dün yoğun şekilde yurt özlemi duyduğumu nasıl keşfedebilirim?" tarzında sorular olmalıdır. Bu tür sorular hiçbir gizem ortaya koymaz.⁶⁰

Ryle'a göre zihin gizemli bir yapıya sahip olmadığı için, karşımızdaki kişinin davranışlarının, kullandığı dilin, jest ve mimiklerinin anlamları vardır ve kişinin niyetleri bilinebilir. Ryle'a göre tüm insanların zihinleri olduğunu keşfetmek, onların belirli türden şeyleri yapmaya yatkın olduklarını keşfetmektir ve biz bunu onların yaptığı her türlü şeyi gözlemlemekle yapıyoruz.⁶¹ Ona göre biz sadece öteki zihinlerin bulunduğunu keşfetmiyoruz, ayrıca insanların sahip olduğu karakter ve usun özel niteliklerini de keşfediyoruz. Bunu da şöyle ifade eder: " *Benim için en büyük ipucu, senin söylediklerin ve yazdıklarındır*".⁶² Gözlemlediğimiz eylem ve tepkiler yasa benzeri önermeler oluşturmamızı sağlayacak ve bize bilgi verecektir.

Ryle'a göre bir davranışın muhtemel birçok sebebi olabilir. Tüm bu muhtemel sebeplerin ortaya konması, karşımızdaki kişinin amaçlarını da ortaya koyacaktır. Bu noktada Ryle, davranışçı bir ekole sahip gibi görünebilir. Fakat Ryle'ı davranışçı olarak görmek, onun içsel yaşantıları reddettiği anlamına gelir ki bu doğru değildir. Ryle, davranışçılığa yakın ama davranışçılık ile iç yaşantının varlığı arasında ortada bir yerde durmaktadır. Ona göre birey, içsel ve dışsal yaşama sahip iki özellikli bir canlı değildir. Yüksek sesle konuşan birey ile içinden konuşan birey iki farklı eylemin sahibi değildir. Birey ağızdan veya değil, aynı, tek davranışa sahiptir.

⁶⁰ Ryle, *Zihin Kavramı*, s. 286.

⁶¹ Çelebi, "Gilbert Ryle'in Düalizm Eleştirisi ve Kategori Hatası Saptaması", s. 155.

⁶² Ryle, *Zihin Kavramı*, s. 140.

Sonuç

Descartes'in varlık anlayışının temel odağında bulunan tözcü düalist yaklaşım, geleneksel ruh ve beden anlayışının sistemleşmiş halidir. Platon veya tek tanrılı dinler, geleneksel insan anlayışında, ruhu ve bedeni farklı olan bir insan resmi çizerler. Buna göre ruh fiziksel olmayan, daha kutsal ve sonsuzken; beden bir hapisane ve sonlu bir biçimde anlatılır ve felsefeye yansır. 17.yy'da Descartes'in ontolojisi ise bu geleneksel söylemin kuvvetli etkisiyle, ikili bir tözcü yapı ile karşımıza çıkar ve kendisinden sonra gelen filozofları da peşinden sürükler.

Zihinle ilgili bu tartışmaların -ruh yerini zihin kavramına bırakmıştır- günümüzde de devam ettiğini, sorular ve sorgulamaların yapıldığını söyleyebiliriz. Geleneksel zihin anlayışına ve Descartes'in düalizmine ilk cevap niteliğinde karşı çıkan isim ise 20.yy.'da Ryle olmuştur. Mantık ve dil çalışmalarının odağında olduğu bu yüzyılda Ryle, mantıksal davranışçılık formu ile zihni tözsel varlığından sıyrıp bir kavram analizine tabi tutacak ve bu kavrama dair kullanılan kelimelerin çözümlemesini yapacaktır. Yani esas itibariyle yapılan işlem, dilsel bir çözümleme içerecektir. Ryle'in genel itibariyle yaptığı şey ise zihne ait bilgiyi çoğaltmak değil, zihne ait bilginin mantıksal coğrafyasını düzeltmekle ilgili olacaktır.

Ryle'in zihne ait düşünülen tüm kavramların analizini yapmasının ilk amacı terimlerin günlük dilde hangi anlamlarda kullanıldığının belirtilmesi, ikinci amacı ise nasıl kullanılmalı gerektiğinin belirtilmesi içindir. Bu anlamda Ryle'in zihne ait olduğu düşünülen her kavramı çözümlediğini görüyoruz. Zihne ait kavramların yerleşik tanımlarını değiştirmektedir. Gizemli anlamlara sahip olduğu düşünülen kavramların aslında hiç de gizemli olmadığını ve Kartezyen söylemin buna neden olduğunu ifade etmektedir. Bu amaçla kavramları, anlamsal bir çözümlemeyle yeniden inşa eder ve kategorilerini belirler. Descartes'in *Ruhun ihtirasları* eserinde insan ruhunda bulunan ihtirasların anlamlarını anlatma çabası ile, Ryle'in zihne ait olduğu düşünülen kavramların gerçek anlamlarını çözümleme çabası bir bakıma benzerdir de denilebilir. Çünkü zihni anlatmak için, kavramlarını açıklama yoluna gitmişlerdir. Fakat Descartes bu kavramların içsel süreçlere işaret ettiği konusunda sabittir. Ryle'da ise içsel süreç- dışsal süreç yoktur. Tek süreç vardır. İçsel süreçlere ait gibi görünen her kavram aslında davranışlarda açığa çıkmaktadır. Bunu da kavramların analizini yaparak göstermeye çalışmaktadır.

Ryle, zihin üzerine konuşurken, zihni bedenden ayrı bir varlık olarak düşünmez. Zihin dediğimiz, sokakta yürüyen adam, öğreten bir öğretmen, dinleyen bir öğrenci, çarpım tablosunu ezbere sayan çocuk, beceriksizce

yürüyen bir palyaço, uyuyan bir adam, vs.dir. Zihin, bedenden ayrı iş yapan bir varlığa sahip değildir. Kişi eylemini tüm süreçleri ile birlikte ve aynı anda yapar. Dolayısıyla birlikte de öleceklerdir. Zihin şu an'a, bir geçmişe ve geleceğe dahildir. Her an gerçekleşen ve gerçekleşmesi muhtemel olan davranışlardadır. Şu andaki eylemlerde rastladığım, geçmişini hatırladığım ve öngörülerde bulunup geleceği planladığım kişi olarak ben, açık veya gizli davranışlarla zihnin kendisiyim. Zihin benim bedenimden ayrı bir zamanda yaşamaz, çünkü zihin ve beden ayrılığı yoktur. Resmi öğretinin bizi ikna etmeye çalıştığı iki ayrı işlevli insan tanımı, bütüncül bir insan anlayışıyla yer değiştirmektedir. Düşünme ve uygulama diye iki ayrı işlem yoktur. Ryle'da tek eylem vardır ve zihin, beden üzerinde yönlendirici bir kuvvet değildir. Kişinin fiziksel olarak ne yaptığı ile düşünerek nasıl yaptığı arasında birliktelik mevcuttur.

Ryle'in büyük bir söyleneceyi yıkma güdüsüyle çıktığı bu yolda, bunu tam olarak başarabildiğini söyleyemesek de, zihnin bedenle irtibatı konusundaki yaklaşımı ve öteki zihinlerin de kendi zihnimize kadar açık ve anlaşılabilir olduğu düşüncesi yeni bir bakış açısını felsefe dünyasına katmıştır. Ryle için zihin ve beden arasındaki ilişkinin özdeş mi yoksa nedensel bir ilişki mi olduğu problemi anlamlı değildir. Çünkü insan tüm zihinsel ve fiziksel davranışlarıyla tek bir eylemdedir. Bu yüzden Ryle'a göre özdeşliğin yol açtığı indirgemeci yaklaşımlar da, nedenselliğin yol açtığı düalist yaklaşımlar da insanı ve zihin kavramını anlamaya yönelik cevaplar üretmezler. Ayrıca Ryle insanın bilinmez ve gizemli bir yönünün olmadığına dair de geleneksel söylemden keskin bir biçimde ayrılmıştır. İnsan bilinebilir, açık davranışlarıyla anlaşılabilir bir varlıktır. Ben nasıl kendimi tanıyor ve biliyorsam başka zihinler de benim için bir muamma teşkil etmemektedir. Dolayısıyla Ryle'ın geleneksel söylem içerisindeki ikici ve gizemli insan tanımını ters yüz ettiğini söyleyebiliriz.

Descartes ve Ryle'de 'Zihin-Beden İlişkisi' ve 'Öteki Zihinler' Sorunu
Feyza CEYHAN ÇOŞTU

KAYNAKÇA

- Çelebi, Vedat, "Gilbert Ryle'in Düalizm Eleştirisi ve Kategori Hatası Saptaması", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, sayı: 3, 2015, ss. 138-157.
- Çelik, Sara, *Gilbert Ryle'in Zihin Kavramı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1993.
- Çelik, Sara, "Çevirenin Önsözü", içinde *Zihin Kavramı*, Gilbert Ryle, çev: Sara Çelik, Afa Yayınları, İstanbul, 1995, ss. 7-17.
- Descartes, René, *Felsefenin İlkeleri*, çev: Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1967.
- Descartes, René, *Meditasyonlar*, çev: İsmet Birkan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2018.
- Descartes, René, *Metafizik Düşünceler*, çev: Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1998.
- Descartes, René, *Ruhun İhtirasları*, çev: Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1997.
- Günday, Şeref, *Zihin Felsefesi*, Asa Kitabevi, Bursa 2003.
- Heil, John, *Zihin Felsefesi-Çağdaş Bir Giriş*, çev: Seda Akbıyık-Merve Bilgili, Küre Yayınları, İstanbul, 2020.
- Özcan, Zeki, *Dil Felsefesi II (Günelik Dil Paradigması)*, Sentez yayıncılık, İstanbul, 2016.
- Özkan, Cengiz İskender, "Descartes'ın Zihin Teorisi ve Sınırları", *Metazihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, cilt:2, sayı:2, 2019, ss. 243-254..
- Priest, Stephen, *Zihin Üzerine Teoriler*, çev: Ayhan Dereko, Litera Yayıncılık, İstanbul 2018.
- Ryle, Gilbert, *Zihin Kavramı*, çev: Sara Çelik, Doruk Yayınları, İstanbul, 2011.
- Sayan, Erdinç, "Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış", *Kaygı*, 2012/19, ss. 37-54.
- Searle, John R., *Zihin Dil Toplum*, çev: Alaattin Tural, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- Tanney, Julia, "Ryle'ı Tekrar Düşünmek-Zihin Kavramının Eleştirel Tartışması", çev: Avşar Keçeli, içinde, *Zihin Kavramı*, Gilbert Ryle, çev: Sara Çelik, Doruk Yayınları, İstanbul, 2011, ss.11-69.

DUYULAR, DOKUNMA VE VÜCUT BİLİNCİ

Çağlar KOÇ*

ÖZ

Eldeki yazı felsefe ve psikoloji tarihinde yüksek duyular diye adlandırılan görme ve işitme duyuları ile alçak duyular diye adlandırılan koklama, tatma, dokunma duyularını konu etmektedir. Yüksek duyulara özgü algısal herhangi bir işlevden yoksun görsel ve işitsel duyuları kabul etmemize izin veren istisnai durumların da varlığına işaret ederek duyum ile algı arasındaki ayrımı yüksek duyulara uygulayacağız. Böyle istisnai durumlarda görme ve işitme duyusuna tıpkı alçak duyumlardaki gibi bedende yer-tutan bir bilinç içeriğinin karşılık geldiğini ileri süreceğiz. Duyuların ayrıştırılması üzerinde kısaca duran bölümden sonra dokunma duyusuna yoğunlaşmak suretiyle pasif dokunmayı aktif dokunmadan ayırt edeceğiz. Görme duyusunun tahakkümünden kurtulduğunda dokunma duyusu özerkleşmeye ve ayrıcalık kazanmaya başlayacağından, "ortak duyumsanırlar" hipotezi ciddi eleştirilere açık hale gelir. Vücut bilincini oluşturan, pasif dokunmaya ait dokunsal hassasiyettir.

Anahtar Sözcükler: *duyular, dokunma, vücut bilinci, fenomenoloji*

SENSES, TOUCH, AND BODILY CONSCIOUSNESS

ABSTRACT

The present paper discusses the senses such as vision and audition which are called in the history of philosophy and psychology superior senses as well as the senses such as smell, taste and touch, viz. the so-called inferior senses. By pointing to the exceptional cases of vision and audition that permit us to accept the visual and auditory sensations deprived of any perceptual function proper to the superior senses, we apply the distinction between perception and sensation to the superior senses. We claim that, just like the inferior senses, these exceptional cases have a bodily localized conscious content corresponding to vision and audition. After the section on the differentiation of the senses, we focus on the sense of touch and clarify the distinction between active touch and passive touch. The fact that the sense of touch, when emancipated from the domination of vision, becomes more autonomous and gains a privilege makes the hypothesis of "common sensibles" open to serious criticism. Bodily consciousness is made up of tactile sensibility pertaining to passive touch.

Keywords: *senses, touch, bodily consciousness, phenomenology*

* Dr.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2020 Güz, sayı: 30, ss. 97-114

Makalenin geliş tarihi: 19.08.2020

Makalenin kabul tarihi: 07.10.2020

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2020, issue: 30, pp.: 97-114

Submission Date: 19 August 2020

Approval Date: 07 October 2020

ISSN 2618-5784

Görmenin ve İşitmenin İki Türü

Görme ve işitme duyularının bilişsel faaliyetlerle bütünleşik, epistemik bir işleve sahip duyular olduğuna ikna olsak dahi, görmeye ve işitmeye epistemik bir işlev yüklemeye mâni olan bazı sınır-durumların varlığı görmezden gelinemez. Yazının birinci bölümünde bu sınır-durumları göz önüne alacağım ve onların istisnai varlıklarını bedensel duyumlara başvurarak anlaşılır kılmaya çalışacağım.

Görme ve işitme faaliyetinin en az duysal bir taraf kadar bilişsel bir tarafa da sahip olduğu iddiasına meydan okunabilir. Fakat bu meydan okumayı destekleyen sınır-durumlar bize görmenin ve işitmenin iki farklı yolunu ayırt etme fırsatı verir ki, bunlardan sadece biri sözcüğün gündelik anlamında bir *dış dünya algısı* statüsü taşır. Meseleyi örneklerle netleştirmeye çalışalım: Tutun ki bilgisayarınızın masaüstünde Eiffel kulesinin bir resmi duruyor olsun. Bilgisayarınızı her açtığınızda tabii olarak karşınıza bu resim çıkar. Ekranınızın ışıklandırma ayarlarıyla oynayıp derece derece resmi aydınlattığınızı veya kararttığınızı farz edelim. Aydınlatma ve karartma işlemleri görmekte olduğunuz resmin üzerinde hafif bir modifikasyona sebep olacaktır. En uca götürüldüğünde (mesela zifiri karanlık veya göz kamaştıran aydınlık) ışıklandırmadaki farklar ne gördüğünüzü etkileyecektir. Fakat bu uç durumları birer istisna kabul etmek daha isabetlidir. Zira bu uç durumlarda görünenin üzerinde bir modifikasyondan söz etmek zorlaşır. Nitekim böyle durumlarda derece farkı bir anda tür farkına dönüşür. Gelgelelim bunun başımıza geleceğinin kaçınılmaz olduğunu bilsek de hangi noktadan itibaren görüntünün kararmasının görüneni görünmez kıldığı ve artık başlı başına bizi zifiri karanlıkla buluşturduğu meçhuldür. Dahası, zifiri karanlığa mutlak anlamda bir *görmeyiş* değil, yoksunluk anlamında bir *göremeyiş* karşılık düşer. Karanlıkta hiçbir şeyi göremeyişim esas itibarıyla *fenomenal* bir karakter taşır.¹ Görsel alandaki tüm görülebilir nesnelere görünmez hale getiren zifiri bir karanlıkta deneyim duysal karakterini muhafaza eder. Normal şartlarda görmenin sadece ortamı olarak kalan ışık (aydınlık) ve onunla aynı düzeyde ele alınması gereken ışıktan yoksunluk (karanlık) da bu sebeple en az “görünen” münferit nesnelere kadar –fakat onlardan farklı bir tarzda- görseldir.

Alva Noe'nin belirttiği gibi, iyileştirilme imkânı olmayan doğuştan körler için görmemek bir duyudan yoksun kalmanın yaşantısını üretmez.² Görmemek onlar için zifiri karanlığa gömülmek demek *değildir*. Bunu anlaşılır

¹Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)* (ed. Rochus Sowa & Thomas Vongehr), Springer, Dordrecht, 2013, 29-30.

²Alva Noe, *Action in Perception*, The MIT Press, Cambridge Mass., 2004, 3-11

kılmak için bilim dünyasının bizi bizde olmayan altıncı bir duyuya sahip birtakım özel insanların varlığından haberdar ettiğini varsayalım. Nasıl ki kendi deneyimimiz bu altıncı duyuya sahip olanlarıkiyle karşılaştırıldığında herhangi bir duyusal eksiklikten eser taşıyorsa, doğuştan kör biri için de kendi deneyimi görme duyusunun eksikliğinden bir eser taşımaz. Yalnızca ve yalnızca altıncı duyuya sahip biri için bu duyunun engellenmesi bir eksiklik yaşantısı üretir. Aynı şekilde, yalnızca ve yalnızca görme duyusu sağlam biri, sözgelimi hiçbir şeyi göremeyeceği şekilde gözleri bantlandığı zaman bunu görmekten yoksunluk olarak -ve hem de fenomenal bir “zifiri karanlık” biçiminde- deneyimleyebilir. Noe buna “deneyimsel körlük” (*experiential blindness*) adını verir.³ İyi de zifiri karanlığa gömülmek “siyah” görmek değil midir? Öyle olduğunu kabul etsek dahi, bu durum “deneyimsel körlük” mefhumuna halel getirmez. Zira renkli görmek her zaman “bir şeyi” görmeye kâfi değildir. Görsel alanımızın baştanbaşa tek renk olduğunu, bununla birlikte hiçbir şey görmediğinizi hayal edin. Karanlık simsiyahtır ama size görülecek hiçbir şey vadetmez. Keza parlak ışık da bembeyazdır ama insanın gözünü alıp köre çevirir. Peki ama siyah körlük (*blackout*) ile beyaz körlük (*whiteout*) arasında gene de bir fark yok mudur? Elbette fenomenal bir fark olduğu su götürmez ama bunun bir nesneyi öbüründen ayıran bir fark olduğu söylenemez. Üstelik siyah körlük ile beyaz körlük arasında nesnel bir karşılaştırma yapmam da son derece güçtür. Zira bana ne eşzamanlı olarak aynı deneyimde verilebilirler, ne de hatırlama yoluyla netlikle karşılaştırılabilirler ki, bunun sebebi hafızada tutulabilir *tanımlı ve figüratif* bir içerikten yoksun gözükmeledir. Dolayısıyla bu fark münferit bir deneyim nesnesine isnat edilebilir bir fark *olamaz*.

Öbür duyuları engelleyip bir tek görme duyusunu bırakan, üstelik görsel alanı da baştan başa türdeşleştiren suni koşullar altında görsel alana içsel ayırt edilebilir hiçbir farkın öne çıkmadığı bir *bütünlük* deneyimini kolaylıkla üretebiliriz. Psikoloji literatüründe fenomenal deneyimine sahip olduğumuz bu bütüne *Ganzfeld* adı verilmektedir.⁴ *Ganzfeld* deneyimi sırasında kişiler tıpkı literal körleşme durumunda olduğu gibi yönelimlerini (oryantasyonlarını) yitirir ve çevreleriyle bağlarını koparır. Zamansal bir süreyi işgal eden böyle bir fenomenal deneyim safhası, ondan önceki ve sonraki olağan deneyim safhalarından kökten ayrılır. Peki ama *Ganzfeld* deneyimi, kökten farklılığı nedeniyle, renk ile uzanım (*extension*) arasında “maddi” bir zorunluluk bağıntısı olduğu yönündeki vazgeçilmez fenomenolojik yasayı ihlal

³ Alva Noe, 2004, 3-11.

⁴ Lloyd L. Avant, “Vision in the Ganzfeld”, *Psychological Bulletin*, 64 (4), 1965, 246-258; Water Cohen, “Spatial and Textural Characteristics of the Ganzfeld”, *American Journal of Psychology*, 76, 1957, 403-410.

Duyular, Dokunma ve Vücut Bilinci
Çağlar KOÇ

etmekte midir? Hayır! Bilakis bu yasayı doğrulamaktadır. *İlk olarak* iki-boyutlu yüzey ile üç-boyutlu uzay arasında, *ikinci olarak* ise tanımlı (figüratif) iki-boyutlu yüzey ile tanımsız (figüratif olmayan) iki-boyutlu yüzey arasında ayırım gözettikten sonra, hemen belli olur ki *Ganzfeld* kendini bize tek-renkli (monoton) bir tanımsız iki-boyutlu yüzey olarak sunar. Bu demektir ki görsel alanı baştan başa kaplayan türdeş bir yüzeyi gördüğümüz zaman, *hiçbir şey göremeyişimizi görsel olarak deneyimlemiş* oluruz.

Özetle, ancak görebilen birinin - ve o da sadece görebildiği sürece- hiçbir şeyi göremez olduğu zifiri bir karanlığa hapsolmesinden, dolayısıyla da görmekten alıkonulmasından söz edilebilir. Başka bir deyişle, *görebilmek* ve *görememek* görme yetisine sahip olduğumuz ölçüde ayırt edebildiğimiz tamamen fenomenal iki yaşantıya karşılık gelir. Hâlbuki doğuştan kör biri *göremiyor* değildir, sadece *görmüyordur*. O halde zifiri karanlık, görmenin engellenmesine bağlı pozitif bir fenomenal deneyimde *verildiğinden* “mutlak görmeme” anlamında bir körlük çerçevesinde asla gündeme gelmez. Gene de “salt duyum olarak görme” (deneyimsel körlük) yaşantısının bir edim yapısı taşımadığını, yani algı nesnelere belli bir anlam taşıy biçimde *kavramamızı* sağlayan hakiki görme faaliyetiyle aynı kefeye konmaması gerektiğini unutmamalıyım. Göze geçirilen sıkı bir göz bandının veya ona eşdeğer bir şeyin neden olduğu körlük ile göz dokularının ağır tahribatı sonucu ortaya çıkan ileri derecedeki körlük önemli bir ortaklığa sahiptir: Her iki durumda da gözün dokusal uyarılması ve göz kaslarına uygulanan fiziksel güç, görme duyusu üzerinde hakimiyet kurduğundan, normal şartlarda katışıksız ve bilişsel işlevlerle bütünleşik işlemesi gereken görme faaliyeti gerçekleşemez. Gözlerim kapalıyken ellerimle gözlerimin üzerine bastırduğumda beliren fosfenler ya da bir anda gözlerimi kamaştırıp kendisi dışındaki her şeyi görünmez kılan parlak bir ışık patlaması da bu sebeple “*deneyimsel körlük*” başlığı altına yerleştirilebilir.

Bununla birlikte, fosfenlerin göz sinirlerine uygulanan baskıdan dolayı ışık kaynağına ihtiyaç duymaksızın beliren muğlak hatlara sahip ve değişken iki-boyutlu figürlerden oluştuğu ileri sürülerek bunun bir çeşit *görememe* değil, basbayağı algı olduğu ve bu sebeple “deneyimsel körlük” başlığı altına yerleştiremeyecekleri yönünde bir itirazla karşılaşabiliriz. Fakat miyop birinin Louvre müzesinde Mona Lisa tablosunu uzaktan iki-boyutlu *bulanık* bir figür olarak algılayışı ile bir fosfenin duyumsanışı arasında dağlar kadar fark vardır. İlk durum dışımızdaki bir nesneye yönelmiş bir algı faaliyetinin belli bir aşamasına karşılık gelir. İlgili nesne türüne ait standart ve normal algılama şartları, gerektiği gibi ya da bütünüyle karşılanamadığından ötürü bu aşamada henüz “eksik” kalan fenomen aynı nesneye ait yeni belirlenimlerle, nesnenin

“verilmesine” hizmet edecek başka fenomenlerle tamamlanmayı bekler. Oysa fosfen kendisinden başka hiçbir şeyi göstermediğinden ve tamamladığımız takdirde bir nesne algısı temin edecek bir eksiklik yapısı taşımadığından, algılama faaliyetinin belli bir aşamasına asla indirgenemez.

Işık patlaması esnasında ise dokunma ve kas hissinin yanı sıra, acı hissi de devreye girdiğinden genellikle ışığın gözlerimizi acıttığından söz ederiz. Buna koşut başka bir örnek, yüksek şiddetli ve tiz bir sesin kulağımıza, kasta ve tende hissedilir delici bir fiziksel güç uygulayıp canımızı yakmasıdır.⁵ Oysa epistemik bir role sahip görme ve işitme edimlerinin gerçekleştirilmesi çevremizdeki uzay-zamansal ve zamansal nesnelere deneyimlemenin vazgeçilmez bir koşuludur ve bu bilişsel edimlerde dokunma, kas ve acı hislerinin doğrudan bir payı yoktur. Hatta ilkece dokunma, kas ve acı hislerinden tamamen arınık bir görme ve işitme faaliyeti hayal etmek çelişki içermez. Görme ve işitme duyuları algıda doğrudan bilişsel bir vazife görebilmeleri açısından genellikle öbür duyulardan üstün kabul edilir. Bundan dolayı, andığımız sınır-durumlardaki salt duyum olarak görme (*deneyimsel körlük*) “görerek kavrama” deneyiminden dikkatle ayırt edilmelidir. Nitekim doğuştan körlerle ilgili görüşlerine başvurduğumuz Noe de görünen bir nesneyi *kavramayı* salt duyum olarak görmeden ayırt edip *algı* çözümlemesinde başrolü bir tür *eylem* diye ele aldığı bu kavrama faaliyetine verir.⁶

Şayet deneyimsel körlük durumlarında dokunma ve kas hisleri için içine katılmak zorundaydı, *katıksız biçimde görmeye mahsus* bir deneyimsel körlüğün nasıl mümkün olduğu hesabı verilemeden kalır. Bilgisayarın masaüstündeki Eiffel kulesi resmiyle ilgili örneği hatırlayalım. Işıklandırma ayarlarıyla oynarken bir aşamadan sonra hiçbir şey göremez hale geliyorduk. Ya da iyisi mi sadece zifiri karanlık bir ortamda bulunduğumuzu hayal edelim. Bu örneklerde gözdeki dokunma ve kas hislerini etkileyen bir değişiklik olmakta mıdır sahiden? Eğer böyle bir değişiklik yok ise, deneyimsel körlüğün böyle durumlar için geçerliliği sarsılacaktır. Bunu önlemek için gereken, *katıksız biçimde görmeye mahsus* bir deneyimsel körlüğün imkânsız olduğunu öne sürmek olacaktır. Sözelimi bilgisayar ekranı topyekûn kararınca Eiffel resmi bundan böyle görünmezdir, ama bilgisayarın ta kendisi ve bilgisayarın içinde bulunduğu oda görsel alanımın sınırları içinde kalmaya devam eder. Hatta aksine eğer bilgisayarı ve odayı baştan itibaren zaten algılıyor olmasaydım, resmin görünmez hale geldiği belli bir deneyime asla sahip olamayacaktım. Keza zifiri karanlık bir ortamda da gözlerim karanlığa alışır

⁵ Işık patlamasının gözle, tiz sesin ise kulakla bu acı verici ilişkisini hepimiz gündelik hayatımızdan biliyoruz.

⁶ Alva Noe, 2004, vii.

alışmaz ortamdaki birtakım nesnelere görsel olarak belli belirsizce ayırt etmeye başlarım.

Duyuların Birbirlerinden Ayrıştırılması

Açık ki gündelik yaşamda ve sağduyu düzleminde gerçek (*real*) bir nesneyi formu açısından *olduğu gibi* vermede görme duyusu öbür duylardan daha üstün bir duyuyu olarak karşımıza çıkar. Zira gerçek nesne sadece ve sadece görme esnasında, belirişle özce ayrılmaksızın belirir. Benzer şekilde, işitme için de beliriş ile beliren arasında derin bir bağ vardır; fakat işitsel nesnelere (örneğin bir melodi), o melodinin kaynağı olan gerçek nesneye (bir klarinete) veya gerçek olaya (müzisyenin icrasına) doğrudan değil, dolaylı olarak, yani nedensellik ilişkileri üzerinden işaret eder. Oysa görsel bir beliriş hem bizi belirene derinlemesine nüfuz ettiren hem de bu belirişte beliren gerçek nesnenin özünü öngören bir duydur. Her ne kadar görsel nesne salt görmeye özel kaldığı müddetçe “hayalet” statüsünde kalsa da nesneyi içlerine yerleştirdiğimizde nesnenin gerçekliğini onaylayacak tüm nedensel ilişkiler halihazırda verili nesneye ait anlamın geçerliliğini sağlamlaştırmaktan öte bir şey yapmış olmaz. Az önce geçen “hayalet” (*Phantom*) mefhumu Husserl’e aittir ve bilhassa *Ideen II*'de fiziksel şeyin kuruluşu üstüne çözümlemelerde kullanılmıştır. “Hayalet” kimi zaman “şema” diye de adlandırılır.⁷ Gerçek nesnenin, bilincin kurma faaliyeti kanalıyla sentetik bir birlik olarak nasıl başarılı olduğu sorusuyla meşgul olduğu elyazmalarında Husserl zamansallığa ve uzaysallığa sahip olsa da nedensellikten mahrum bir ara-basamaktaki nesnel birliklerin önemli bir aşamaya karşılık geldiklerini göstermeye çalışır. Husserl’e göre gerçek nesnenin kuruluşu üç “şey” tabakası arasındaki tek-tarafli temellenme ilişkileri sayesinde gerçekleşir. Bu üç tabakayı kurma faaliyeti açısından taşıdıkları öncelik itibarıyla sıralarsak: i- *res temporalis* (zamansal şey) ;ii- *res extensa* (uzaysal şey); iii- *res materialis* (nedenselliğe tabi şey). Gerçek bir nesneyi temin eden sentez öyle bir yapı taşımalıdır ki bu sayede uzaysal şey aynı zamanda maddi şey (nedensel etkileşimlerde rol sahibi nesne) olarak kurulabilsin. Fakat hayalet-nesnelere tam anlamıyla real nesne sayılamaz, zira ne başka nesnelere ne de onları algılayan özneye nedensel bir etkileşime girebilirler. Örneğin gökkuşağı ve sanrılar bu türden hayalet-nesnelere. Zamansal şeyin nasıl olup da uzaysal şeyi önceleyebildiği ise melodinin *sadece ve sadece* işitsel bir nesne olarak verilebilmesinden hareketle düşünülmelidir. Hiçbir işitsel nesne uzaysal değildir, zira melodi uzayda belli bir yeri işgal

⁷ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (ed. Marly Biemel), Martinus Nijhoff, Den Haag, 1952, 94-95.

etmez. Ama her uzaysal nesne zamansal da olmak zorundadır. Temellenme ilişkisinin tek-tarafli olması bundan ötürüdür. Keza uzaysal şeylerden bazısı, örneğin hayalet nesnelere, maddi değildir. Ama her maddi şey uzaysal da olmak zorundadır. Husserl bu temellenme ilişkilerine nesne kuruluşuna ait özsel yasalar gözüyle bakar.⁸

İlginçtir ki işitmenin özerk nesnesi olan melodi ile onu çalan enstrüman arasındaki nedensel ilişkiyi dikkate aldığımızda, tek değil çift nesneden söz etmeye mecbur kalırız. Oysa görünen masa ile masaya ait ön yüzün görünüşü hem ilkece ayrı hem de özce birlik içindedir. Açık ki bu ilişkinin bir benzeri işitilen melodi ile melodiye ait olarak işitilen bir ses kesiti arasında da mevcuttur. Ne var ki, görsel algı için masa gerçek nesne mevkiindeyken, işitsel algı için melodi tek başına gerçek nesnenin yerini tutmaz. İşitsel nesneyi gerçek bir nesneye bağlamaya izin veren yegâne şey nedensel ilişkilerin saptanmasıdır. Dolayısıyla gerçek nesne açısından görsel algıda nesne hep aynı kalırken, işitsel algıda işitilen nesnenin (melodi-nesnenin) yanı sıra ikinci bir nesneyi (ses kaynağı-nesneyi) devreye sokmak zorunda kalırız.⁹

Görme ve işitme kadar iyi olmasa da koklama ve tatma duyuları da gerçek nesnelere ilişkilendirebileceğimiz kimi sabit özellikleri sunmaya dokunma duyusuna kıyasla daha elverişlidir. Zira kokuyu ve tadı nesneyle bağlantıya sokan sentez kolaylıkla genelleşip sonraki deneyimler için pratik bir bilgiye dönüşür. Örneğin bir koku duyunca neyin kokusu (çilek kokusu, kül kokusu vb.) olduğunu söylemek, bir tadı diğerinden (mesela şekerin tadını tuzunkinden) ayırt etmek mümkündür. Halbuki koklamaya ve tatmaya yakından baktığımızda işitmenin yapısıyla benzeşen, hatta belki işitmenin yapısına kıyasla daha az güvence taşıyan bir yapıyla karşılaşırız. Denebilir ki gündelik yaşamda nesnelere ilişkinlikleri bize aşikâr gelmesine rağmen tatlarda ve kokularda esasen bir melodiye işitsel nesne adını vermeyi meşrulaştırdığına şahit olduğumuz epistemik bir birlik gözlemlemeyiz. Bir nesne ancak ve ancak farklı görünüşlerinde aynı kalan şey olarak teşhis edilmesi kaydıyla bir nesne diye idrak edilebilir. Bu ölçütü melodiler yerine getirebilirken, tatlar ve kokular getiremez. Farklı beliren bir tat veya koku aynı tat veya koku olmayacaktır. Tat veya kokunun birliğini muhafaza ederken bize belirişlerini çeşitlendirmek

⁸ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, (ed. Karl Schuhmann), Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976, 315 ve 359.

⁹ Fakat işitsel nesneyi daima bir kaynak-nesneye bağlı biçimde deneyimlemek zorunda değiliz. Sözgelimi, hangi enstrüman tarafından çalındığını ve hangi yönden geldiğini saptayamadan bir melodiyi işitebiliriz.

Duyular, Dokunma ve Vücut Bilinci
Çağlar KOÇ

imkânsızdır. Halbuki aynı melodi farklı oktavlarda, farklı enstrümanlarda, veyahut da farklı ses kesitlerinden hareketle teşhis edilebilmektedir.

Bir birlik, şayet onu nesne saymak istiyorsak, belirışıyle tamamen çakışmamalıdır (Her nesnenin o nesneye yönelik bilinç karşısında bir “aşkınlık” mevkii taşıması bu sebeptendir).¹⁰ Öte yandan, tatlar ve kokular -nadir durumlar hariç- pekâlâ belli nesnelere tatları ve kokuları olarak verilir ve nesnelere aidiyetleri bu nesnelere bizde bir takım sabit etkiler uyandırma yatkınlığı sıfatıyla deneyimlenir, fakat tatların ve kokuların üstlendikleri bu algısal işlev *doğrudan* değil, *türemiştir (derivative)*. A.D. Smith’in isabetle kaydettiği gibi, tat ve koku duyuları (iki çeşit kemoresepsiyon) ve sıcaklık duyusu (termoresepsiyon), görme, işitme ve aktif dokunma duyularına *bağımlı* olmaları ölçüsünde algı statüsü edinebilir anca.¹¹ Zira neyin tadı veya kokusu olduğunu *taniyamadan* bir tadı veya kokuyu duymak gayet mümkündür.¹² Tat veya kokunun bir nesneye aidiyetini deneyimlemenin ön şartı öbür mahut duyulardan en az birince o nesnenin çoktan algılanmış olmasıdır. Başka bir deyişle, koku ve tat duyuları yalıtılmış vaziyette kaldıkları sürece kokuları ve tatları oldukları nesnelere kaynak teşkil edici şekilde görüye sunamazlar; bunun için öbür duyuları da işin içine katmayı gerektiren bir sentez işlemine katılmaları gerekir. Kendiliğinden gerçekleşen böylesi bir sentez faaliyetinin gündelik yaşamda göze batmadan işleyebilmesinin sebebi ise bu sentezle tesis edilen alışkanlıkların deneyimi öteden beri el altından biçimlendirmekte olmasıdır.

Dokunma duyusunun ayrıcalığı

Üstte saydığım sebeplerden ötürü kendi epistemik nesnesini doğrudan sunabilen duyular yalnızca görme ve işitmedir. Bunlardan görme duyusu çoğu zaman sadece epistemik değil, ontik de olan bir nesneyi sunma iddiasındadır. Görmede ve işitmede yalnızca belli duyuşal nitelikler değil, “uzaysal figür” ve “zamansal figür” formları da *görsel* olarak verilir ve bu verilme herhangi bir iradi çaba gerektirmeden olur. Örneğin bir müzik eseri kendiliğinden zamanda yayılan bütünlüklü bir nesne olarak işitilirken, her görsel şekil uygun

¹⁰ Dan Zahavi, *Self-Awareness And Alterity: A Phenomenological Investigation*, Northwestern University Press, Evanston, 1999, 95.

¹¹A.D. Smith, “Tastes, Temperatures, and Pains”, in *The Senses: Classic and Contemporary Philosophical Perspectives* (ed. Fiona Macpherson), Oxford University Press, Oxford, 2011, 343 ve 345.

¹² Matthew Ratcliffe, “Touch and the Sense of Reality”, in *The Hand, an Organ of the Mind. What the Manual Tells the Mental*, içinde (ed. Z. Radman), The MIT Press, Cambridge Mass., 2013, 152

mesafeden bir anda algılanabilir. Nesne formunu sunma veya nesneyle bağlantı kurma yeteneği en az olan duyu ise dokunmadır. Fakat dokunma duyusunda hiçbir ayırt edilir özelliğin verilmediği anlamına gelmez bu. Tersine dokunma duyusu görme duyusuyla ortak bir ayrıcalığa sahiptir; uzaysallık. Kelimenin tam anlamıyla görme her zaman uzayda yer kaplayan bir şeyi görme demektir; bu uzay görsel alana özgüdür. Tıpkı bunun gibi dokunma duyusu da bizi her zaman dokunsal bir uzaya eriştirir. Ama hemen eklemek gerekir ki Husserl'i izlemek suretiyle dokunsal uzayı iki farklı tarzda ele almak mümkündür: i- dokunulan şeye ait uzay (*Ausdehnung*); ii- dokunma duyusunun özyapısı gereği yayımlı olması (*Ausbreitung*).¹³ Dokunulan şeye ait uzay, aktif dokunma ile keşfedilebilir üç boyutlu bir figür olarak düşünülebilir. Bu durum dokunsal algıda verili figürün görsel algıda verili figürle eşleştirilmesine izin verir. Böylece bütünlüklü bir yapı arz eden olağan algıda dokunsal ve görsel figürlere aynı nesnenin farklı duyu kipliklerinde belirleşleri muamelesi yapılması gayet doğal olacaktır.¹⁴ Ne var ki bu kendiliğinden aşikâr görünen “aynı nesne”, farklı duyu kiplikleri tarafından baştan farz edilen bir töz olmak şöyle dursun, tersine onların sentezinin bir *ürünü* olmalıdır. Bu demektir ki aktif dokunmayla keşfedilen figüre özgü uzaysallık özü bakımından kendine yeterlidir ve bu uzaysallık görsel figürün uzaysallığıyla kesişse bile onunla bire bir aynı yasalara tabi değildir.

Geleneksel “ortak duyumsanırlar” (*aistheta koina*) hipotezi -ki kabaca farklı duyuların ortaklaşa yakalayabildiği ve bir duyudan diğerine “aynı” farz edilen özelliklerle ilgili bir öğretiler bu- farklı duyuların “aynı” *şekli/figürü/formu* nasıl sunduğunun hesabını deneyim zemininde vermek yerine, bunun imkanını apaçıklık taşımayan bir ön teminat bulmaya çalışır. “Ortak duyumsanırlar” hipotezinin verdiği ön teminat uyarınca görme de dokunma da aynı formu farklı kipliklerde sunmaktadır. Üç boyutlu figürün bir ‘ortak duyumsanır’ olduğuna inanılması bu sebeptendir. Fakat bunu hangi gerekçeyle en baştan kesinleyebildiğimiz meçhuldür. “Ortak duyumsanırlar” hipotezi metafizik bir teminat olma vasfıyla işimizi kolaylaştırıyor gözükse de çözmeye niyetlendiği probleme betimleyici bir çözümlenmeden hareketle cevap arayışlarını kösteklemektedir. Baş rolü görme duyusuna verdiğimiz sürece çoğu kez kendiliğinden malummuş izlenimi veren “ortak duyumsanırlar”

¹³ Husserl, 1952, 33.

¹⁴ Bir sesi bir renkle, bir kokuyu bir tatla karıştırmamızı ilkece önleyen şey her duyu içeriğinin kendine özgü *kipsel* bir yanının olmasıdır.

hipotezi başka bir duyunun baş rolü oynadığı örneklerde hemen tökezlemeye başlar.¹⁵

Demek ki yıkılması gerekli başlıca dogma üç-boyutlu figürün görmede ve dokunmada ortak-duyumsandır olduğunu öne süren dogmadır. Dokunsal ve görsel şekil algılarının halihazırda bir ve aynı olan bir şeklin iki farklı yoldan verilmesine karşılık düştükleri inancı algının kipler-arası (*intermodal*) bir bağlayıcı sentez (*binding*) uyarınca kurulduğunu görmezden gelmemize yol açar. De Vignemont'un da vurguladığı gibi, tüm duyuları sağlam biçimde dünyaya gelen bir kişi için görme duyusu diğer duyular üstünde inkâr edilemez bir hâkimiyet kurar ve bu hâkimiyet her duyuyu çok-kipli (*multimodal*) algıdaki işlevi bakımından dönüşüme uğratar ve şekil tanıma becerisi açısından rafineleştirir.¹⁶ Görme yetisi sağlam biri sadece dokunarak bir nesnenin şeklini tanımaya kalkıştığında şekli dokunsal yoldan daha evvelden edindiği görsel deneyimlerin katkısıyla keskinleştirilmiş bir beceriyle ve görece kısa süren bir keşif hareketiyle tanır. Keza görme yetisini sonradan yitiren bir kimsenin dokunma duyusu da görme duyusunun geçmişte üzerinde kurmuş olduğu hâkimiyet tarafından dönüştürülmek suretiyle rafineleşmiş bir tanıma becerisini muhafaza eder. Gelgelelim doğuştan kör bir kimse dokunarak şekilleri tanıyabilmek ve dokunma duyusunu görme duyusuna ikame edebilmek için bir hayli uğraş verir. Zira görme duyusunun mutlak namevcudiyeti dokunma yoluyla tanıma becerisini muazzam derecede zayıflatır.¹⁷ Bu örnek bize sentez faaliyeti ile figür algısı arasındaki sıkı bağı ifşa eder.

Duyu kiplikleri hem aynı deneyimde zamandadır hem de birbirleri üzerinde nüfuza sahiptir. Çok-kipli deneyimin kuruluşu ancak bu nüfuzun hesaba katılmasıyla anlaşılabilir. Farklı duyuları birbirleriyle bağlayan kipler-arası bir sentez için gerekli olan, farklı duyuların tek bir deneyim bünyesinde aynı nesneyi paylaşabilmeleridir. Bu demektir ki paylaşılan nesnenin birliğini temin ettiği ölçüde çok-kipli deneyim onu meydana getiren farklı duyu kipliklerinin eşzamanlılığına indirgenemez. Fakat bundan, paylaşılan nesnenin şeklinin farklı duyu kipliklerinde *birebir aynı* verilebildiği sonucu çıkmaz. Nitekim sıcaklık, koku ve renk duyularını aynı nesneye isnat edebilssek de onların nesneye ait ortak bir formun dışavurumu olduklarını ileri sürmeye

¹⁵ Bu sebeple Filip Mattens'in ortak duyumsanılar hipotezini sorgulayan çözümlenmeleriyle hemfikirim. Bkz: Filip Mattens, "Silhouette & Manipulation", in *Life, Subjectivity & Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet*, (ed. R. Breeur ve U. Melle), Springer, Dordrecht/Heidelberg/ London/NewYork, 2012, 303-323.

¹⁶ Frédérique de Vignemont "A Multimodal Conception of Bodily Awareness", *Mind*, Vol.123. No: 492, 2014, 1006-1010.

¹⁷ De Vignemont, 2014, 1006-1010.

yetmez bu. Dahası, çok-kipli deneyimin münferit duyu kipliklerini aşan bağlayıcı rolüne başvurmaya son verdiğimiz anda farklı duyuların aynı nesneye ait ortak özellikleri sunabilmesi temelsiz bir iddiaya dönüşür. Kipler-arası bağlama (*binding*) sentezi farklı duyu kipliklerinden verileri aynı nesneye ait tek bir özelliğin belirişleri olarak birbirleriyle *doğrudan* eşleyebilir. Fakat O'Callaghan'ın da altını çizdiği gibi, bu duyusal sentez, klasik "ortak-duyumsanırlar" hipotezini kabul etmeyi gerektirmez.¹⁸ Çünkü çok-kipli deneyimde birliği teşhis edilen nesne ve o nesnenin özellikleri algı sistemlerinin entegre faaliyetini ne önceler ne de bu faaliyete dışsaldır. Tam aksine, bizzat bu entegre faaliyetle korelasyon içinde belirir.

Bir yandan, nesneye ait özellikleri sunabilmesi için dokunmanın (bilhassa kol, el ve parmak hareketleriyle yerine getirilen) keşfedici bir eyleme koyulmasına gereksinim vardır; Öte yandan, dokunma nesne sunma işlevini ona özel veri çeşitliliğini bir dokunsal nesneyi ifşa edecek biçimde bağlamakla yetinerek değil, başta görme duyusu olmak üzere öbür duyuların verileriyle kendininkileri eşleyerek sergilemek zorundadır. Bundan dolayıdır ki gündelik deneyimde dokunma duyusunun çoğu zaman algı nesnelere ait özellikleri başarıyla sunabildiğini düşünmemiz ölçüsünde, dokunma duyusu görme duyusunun güdümünde kalır. Öyleyse görevi "algılamak" olduğunda dokunma aktif olmalıdır; yani bedenimizi belli bir düzene göre hareket ettirmek dokunarak algılamının ön koşuludur. Husserl de aynı fikirdedir: "Dokunsal organ, dokunan parmak ve dokunan el yüzeyi, yalnızca harekette ve hareket imkânında bir dokunsal organ olur."¹⁹ Fakat ne olursa olsun, dokunmayı aktif dokunmanın gördüğü algısal işlevden, nesnenin formunu keşfetme faaliyetinden ibaret görmek doğru olmayacaktır. Nitekim bedenimle işlevsel açıdan bütünleşen bir protez veya bir değnek, nesnelere amaçlarım uğruna kullanmada, hatta nesnenin formunu tanımada algısal bir iş görürken, doğrudan dokunsal duyumlarla desteklenmeye gereksinmez. Değnek yardımıyla formunu keşfettiğim üçgen bir figürü "dokunsal" yoldan *algılamış* sayılsam da *hissetmiş* sayılmam. Demek ki dokunsal algı ile dokunsal his *bazı durumlarda* ayrışabilir ve bu ayrışma aktif dokunsallığı (haptik algıyı) pasif dokunsallık (kütanöz duyum) olmadan pasif dokunsallığı ise aktif dokunsallık olmadan deneyimlemeye müsaade eder.²⁰ Zira değneği aşama aşama hareket

¹⁸ Casey O'Callaghan, "Intermodal Binding Awareness", in *Sensory Integration and the Unity of Consciousness* (ed. David J. Bennett ve Christopher S. Hill), MIT Press, Cambridge Mass., 2014, 89.

¹⁹ Edmund Husserl, Ms. D 13 I/6a.

²⁰ Brian O'Shaughnessy, *Consciousness and the World*, Clarendon Press, Oxford, 2000, 662. Aynı şekilde, Gunnar Declerck de pasif dokunsallık (*tactilité*) ortadan kalksa bile aktif dokunsallığın (*tangibilité*) bundan etkilenmeyeceğini savunur. Bkz: Gunnar

Duyular, Dokunma ve Vücut Bilinci
Çağlar KOÇ

ettirmek suretiyle algıladığım üçgen figürüne rağmen, tek hissetmekte olduğum, değneğin sapının sürekli olarak avcuma yaptığı baskı, fazla baskı durumunda uyanan acı, bunlara tenimde hissettiğim belli bir dokunun (pürüzlü, kaygan vb. bir dokunun), belli bir sıcaklık derecesinin eşlik etmesi, değneği hareket ettirdiğim müddetçe el ve kol kaslarımın gerilmesi ve gevşemesidir.

Bu saydığım farklı duyu niteliklerinin hepsi de hakikaten dokunma duyusuna mı karşılık gelir? Eğer öyleyse, 'dokunma' denince bundan pek çok farklı duyuyu bünyesinde barındıran bir şemsiye terim mi anlaşılmalı? Yoksa dokunma duyusu onu tamamen ayırt edebilen bir birliğe mi sahip? Sözgelimi Ratcliffe dokunma duyusunu farklı duylara ayırmayı reddetmekle birlikte dokunsal deneyime karşılık gelen şaşırtıcı heterojen çeşitliliğin onu öbür duylardan ayırt ettiğini ileri sürer.²¹ Öte yandan Fulkerson, dokunma duyusuna birlik verenin *haptik algı* (nesnenin dokunsal formunun ardışık bir yoklama işlemiyle keşfi) olduğu görüşündedir. Haptik keşif hareketi çeşitli dokunsal nitelikleri belli bir nesneye atfetmeye yarar ve böylelikle bir nesnenin dokunsal özelliklerini o nesneye bağlama (*exploratory feature-binding*) görevini icra eder. Fulkerson'a göre tam da bu açıdan dokunma *çok-duyusal* değil *tek-duyusaldır*.²² De Vignemont ve Massin ise dokunma duyusunu bireyleştirenin baskı hissi olduğu kanısındadır.²³

İlginç olan şu ki dokunmayla ilişkilendirilen tüm bu farklı duyları hem beraberce hem de birbirlerinden ayrı olarak göz önüne alabiliriz. Bir yandan, hiçbirinin dokunmayla tam anlamıyla çakışmadığını, fakat öbür yandan hepsinin de kütanöz (cilt üstü) uyarımlara duyarlı vücut yüzeylerinde birbirleriyle kaynaşık yaşadıklarını teslim edebiliriz. Sözgelimi dokunma duyusu uyarılmadan acı hissetmenin mümkün olduğunu bugün gayet iyi bilmekteyiz. Ian Waterman (IW) vakası buna somut örnek teşkil eder; geçirdiği hastalık sonucu boynundan aşağısına bağlı çevresel sinirlerin bir kısmını tahrip eden akut bir duyusal nöropatiden (*peripheral deafferation*) mustarip IW ten, kas, eklem ve tendon hislerini tamamen yitirmesine karşın acıyı ve sıcaklığı

Declerck, *Résistance et tangibilité, Essai sur l'origine phénoménologique des corps*, Le Cercle Herméneutique Editeur, Paris, 2014, 61. Bu ayrışmayı somutlayan en güzel örnek az ileride değineceğimiz Ian Waterman vakasıdır.

²¹ Matthew Ratcliffe, "What is Touch?", *Australasian Journal of Philosophy*, 90 (3), 2012, 413-432.

²² Mathew Fulkerson, "The Unity of Haptic Touch", *Philosophical Psychology*, 24 (4), 2011, 493-511; Mathew Fulkerson, "What Counts as Touch?", in *Perception and its Modalities* (ed. Dustin Stokes, Mohan Matthen ve Stephen Biggs), Oxford University Press, Oxford, 2014, 191-204.

²³ Frédérique de Vignemont & Olivier Massin, "Touch", in *Oxford Handbook of Philosophy of Perception*, Oxford University Press, Oxford, 2015, 294-313.

hala hissedebilmektedir.²⁴ IW vakası dokunsal algının nasıl olup da bazı durumlarda dokunsal histen ayrışabileceğine de ayna tutmaktadır. Nitekim IW yaşadığı dokunsal his kaybının ardından görme duyusuna yaslanmak suretiyle mekanik ve aksak biçimde de olsa, el, kol ve bacaklarını hareket ettirebilmeyi, nesnelere kavramayı ve birtakım aletleri kullanmayı öğrenmiş ve böylece aktif dokunsallığı mümkün mertebe geri kazanmıştır.

Dokunma duyusunun tek bir duyudan mı yoksa pek çok farklı duyudan mı meydana geldiği hakkında söylenenler, dokunsal uzayı ele almanın ikinci tarzına neden mutlaka değinilmesi gerektiğine dair bir fikir vermelidir. Dokunsal uzayın ikinci anlamı bizi aktif ve algısal dokunmada bizzat içerilse de ona indirgenemeyen pasif ve hissî bir dokunsallıkla karşı karşıya getirir.²⁵ Bu pasif dokunsallık “dokunulmak” üzerinden anlaşılmalıdır. Dokunulmayı vücudumuzun belli (ama henüz netlikle neresi olduğunu *bilmemizin* gerekemediği) bir yerinden itibaren tenimizin yüzeyine yayılan belli bir yeğinlik derecesi kılığında hissederiz. Öte yandan, bu yeğinlik derecesi genelde öyle hafif kalır ki belirginleşmez; o halde bilinçli bir yaşantı olduğu açıksa da çoğu zaman seçiklikten yoksun kalır. Bir şeye dokunurken dokunulduğumuzu da hissederiz. Örneğin elimizle kahve fincanını kavrayıp içmek üzere ağızımıza doğru yaklaştırırken, parmaklarımızın sadece fincanı kavradığını değil, ama birbirlerine ve fincana değdiklerini de zımnen hissederiz. Gelgelelim dikkatimiz fincanın parmaklara veya parmakların birbirlerine değmesinden ziyade kavradığımız fincanın üzerinde olduğundan “dokunulma bilinci” algının kıyısında kalan bir mesele gibi durur.²⁶ Dokunma duyusunun daimi bileşeni olan bu dokunulma bilinci “çift-duyum” (*Doppelempfindung*) diye bilinen fenomenin can damarını oluşturur: Dokunurken sadece dokunduğum nesnenin yüzeyini ve ona tekabül eden aktif dokunuşumu değil, pasif dokunuluşumu da hissederim. Öyleyse meselenin özü dokunma bilincini dokunulan yüzey ile aktif dokunma arasındaki korelasyon temelinde çözümlemenin yetmeyeceğidir. Nasıl ki bir ceket *içeriden* astarlanmışsa, her aktif dokunma bilinci de zorunlu olarak pasif dokunulma bilinciyle *içeriden* astarlanmıştır. Hiç şüphe yok ki bu

²⁴ Jonathan Cole, *Pride and a Daily Marathon*, The MIT Press, Cambridge Mass, 1995, 29. IW vakası dokunsal algının nasıl olup da bazı durumlarda dokunsal histen ayrışabileceğine de ayna tutmaktadır.

²⁵ Aktif dokunma ile pasif dokunma (yani dokunulma) ayrımı hakkında bkz: James J. Gibson, “Observations on Active Touch”, *Psychological Review*, 69 (6), 1962, 477-491.

²⁶ Husserl dokunulma bilincini *Ideen II*'de toplanan elyazmalarında *Empfindnis* (duygunluk) diye adlandırır. Bkz: Husserl, 1952, 153. Husserl'in kendi icat ettiği bir sözcüktür bu. *Erlebnis* (yaşantı) ve *Empfindung* (duyum) sözcüklerinin melezlenmesinden meydana gelir. *Empfindis* gayri-yönelimsel ve içerik-biçimli bir yaşantıdır. Duygunluğun esasında içeren-içerik özdeşliği yatar. Başka bir deyişle, içeriği bizzat kendisi olan bir yaşantıdır bu. Öte yandan, “süre” özneliliğine sahip olduğundan, duygunluğun duyusal bir zihin olayı olduğu da söylenebilir.

Duyular, Dokunma ve Vücut Bilinci
Çağlar KOÇ

yapı bilhassa görme ve işitme gibi yüksek duyular için geçerli *değildir*. Mesela görmenin bilinci aynı zamanda bir görölme bilinci, işitme bilinci aynı zamanda bir işitilme bilincini barındırmaz, daha doğrusu *barındıramaz*.²⁷ Görme ve işitme edimleri özyapıları gereği *geçişlidir*: Görmek görüneni görmek, işitmek işitilene işitmektir. Fakat dokunma duyusu onu korelatına doğrultulmuş bir dokunma edimine indirgemeyi imkansızlaştıran *geçişsiz* bir dokunsal vücut bilincini de ihtiva eder.²⁸ Dokunmanın bilinci aynı zamanda dokunulmanın bilincidir.²⁹ Husserl'in bir elimle öbür elime dokunma deneyimim üzerine çözümlemesi bu meselenin açıklığa kavuşturulması açısından can alıcı önem taşır.³⁰ Çift-duyum fenomeni, istediğim takdirde *peş peşe gelen* deneyimlerde bir elimi "dokunan" öbürünü ise "dokunulan" el olarak atayabilme yeteneğimle uzaktan yakından alakalı değildir. Husserl'in çözümlemesinin odağında dokunulan elimi dokunan öbür elimin keşfettiği bir nesne kabul etsem dahi, ondaki dokunulma bilincini asla yok edemeyeceğim ve bundan dolayı ne denli nesneleştirilirse nesneleştirilsin vücudumu hissedişimin bu nesneleştirmeyeyle *eş-zamanlı* ve ona hep direnecek bir örtük bilinç düzeyini koruyacağı olgusu durur.

Husserl'in çözümlemesini Merleau-Ponty'nin aynı deneyimle ilgili sunduğu alternatif çözümlemeyle karşılaştırmak öğretici olacaktır. Merleau-Ponty'nin çözümlemesinde dokunma bilinci ile dokunulma bilincinin *eşzamanlı yaşanması* esasına dayalı "çift-duyum" fenomeni tamamen başka türlü yorumlanır. Merleau-Ponty dokunsallığı salt aktif dokunma bilincine indirger ve ona göre bir elimle öbür elime dokunuşumda dokunulan el salt bir nesneden ibarettir, başka bir deyişle bırakın dokunma ile dokunulmayı birbirine bağlayan pasif bir öz-duyumsal köprünün var olmasını, iki durum arasında aşılmaz bir mesafe, daimi bir çakışmayı mevcut.³¹ Dokunmayı görmeye benzer biçimde ele alan Merleau-Ponty'e göre "beden gören ve dokunan olduğu müddetçe ne görülür ne de dokunulur."³² Bedenime dokunduğumda ise dokunduğum yer "uzayda bir noktaya sıkıştırılmış kas, kemik ve deri

²⁷ Husserl, 1952, 148.

²⁸ Husserl, 1952, 145.

²⁹ Bir tek dokunmaya mahsus bu *Doppelempfindung* (çift-duyum) olma özelliği, Husserl'in öğrencisi psikolog David Katz tarafından dokunsal fenomenin "bipolarlığı" (*Bipolarität*) diye adlandırılır. Bkz. David Katz, *Der Aufbau der Tastwelt*, Verlag von Ambrosius Barth, Leibzig, 1925, 19.

³⁰ Husserl, 1952, 149.

³¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, 108-109.

³² Merleau-Ponty, 1945, 108. Bu tespit görme için kesinlikle doğru olmasına karşın, çift-duyum fenomeni sebebiyle dokunma için hiç de geçerli değildir.

yığınınından” başka bir şey değildir.³³ Dolayısıyla, “sol elimi sağ elimle hissettiğim anda ve hissettiğim ölçüde sağ elime sol elimle dokunmaya son veririm.”³⁴ Hatta Merleau-Ponty bir elimle öbür elime dokunmak ile başkasının eline dokunmak arasında hiçbir fark olmadığını söyleyecek kadar ileri gider.³⁵ Michel Henry “Vücuda geliş” (*Incarnation*) adlı eserinde Merleau-Ponty’e karşı Husserl’i müdafaa eder gözükten şu eleştirel tespitte bulunur:

Öyleyse Merleau-Ponty’nin ileri sürdüğü gibi, sağ elimle sol elime dokunurken bunu tersine çevirip sol elimle sağ elime dokunmaya başladığımda sağ elimin hâkimiyetini, dokunan olma koşulunu birdenbire yitirdiğini ve evrendeki tüm duyulur cisimlerle benzeşen bir duyulur şeyden, dokunsal herhangi bir nesneden farksız bir dokunulana tamamen indirgendini söylemenin hiçbir makul tarafı yoktur. Bilakis tam tersi doğrudur bunun: Dokunan el öbür el tarafından dokunulmaya başlayıp dokunulan bir ele dönüştüğünde *kaynak teşkil eden bir vücut olma koşulunu kendinde muhafaza eder*. Kaynak teşkil eden vücut, her ne tarafından dokunulursa dokunulsun, yalnızca ve yalnızca bu öz-duyumsallık (*auto-impresionalité*) yoluyla hissedilebilir.³⁶

111

Apaçık ki üstümüzdeki kıyafetler her an vücudumuza dokunmaktadır. Hâlbuki bize algıda verilenleri çözümlerken üstümüzdeki kıyafetlerden söz etmek aklımızın ucundan dahi geçmez. Zira aktif dokunma bilincinden farklı olarak pasif dokunulma bilinci bir öz-duyum olmakla birlikte bir *algı* statüsü taşımaz. Bu öz-duyum, içeriği bizzat kendisi olan gayri-yönelimsel bir yaşantı olarak hem zamansal hem de uzaysal bir süreklilik arz eder. Fakat dokunsal öz-duyuma özgü yayılım algısal nesnelerin uzanımına indirgenemez. Böylelikle duygunluğun (*Empfindis*) iç yapısı bize nevi şahsına münhasır bir uzaysallığa sahip olduğumuzu gösterir; vücudumuzun uzaysallığı... Üstelik daha da şaşırtıcı olan, herhangi bir “nesnenin” fiziksel teması olmadan da vücudumuzu dokunsal biçimde hissetmeyi sürdürmemizdir.³⁷ Zira kütanöz duyarlık fiziksel teması değil, tam tersine fiziksel temas kütanöz duyarlığı önvarsayar.³⁸ Bize hiçbir

³³ Merleau-Ponty, 1945, 108.

³⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l’invisible*, Gallimard, Paris, 1964, 24.

³⁵ Maurice Merleau-Ponty, “Le Philosophe et son ombre”, in *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, 212.

³⁶ Michel Henry, *Incarnation, Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris, 2000, 230.

³⁷ Bkz: Filip Mattens, “Body or Eye: A Matter of Sense and Organ”, *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 8, 2008, s.103.

³⁸ Husserl’in yazdığı gibi, “[Vücutun] yüzeyi sürekli ‘hassas’tır [kontinuierlich “empfindsame”]. Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Erster*

Duyular, Dokunma ve Vücut Bilinci
Çağlar KOÇ

şeyin fiilen dokunuyor olmaması bedensel farkındalığımızı kesintiye uğratmaz. Nesneyle temas koptuğunda hissî vücut uzayı “dokunsal bir hiçliğe” (*un néant tactile*) dönüvermez.³⁹

Sonuç

Bir kez daha dokunma duyusuna dönüp toparlayacak olursak, aktif dokunmayla keşfettiğimiz üçboyutlu figüre ait dokunsal uzay ile gördüğümüz figüre ait görsel uzaya özdeş bir nesnenin işgal ettiği bir ve aynı uzayın farklı duyu kipliklerindeki tezahürleri gözüyle bakmak duyusal bilincin sentez faaliyeti sayesinde mümkün olsa da, dokunma duyusunun yayımlı özyapısında, dokunulmanın pasif bilincinde, vücudun kendini dokunsal olarak hissetmesinde beliren uzaysallığa asla bir nesnenin uzayı muamelesi yapılamaz. Vücudun hissî uzayı geometrikleştirilebilir bir nesne uzayıyla türdeş *değildir*.

Teil: 1905- 1920 (ed. Iso Kern), Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973, 268. Ayrıca bkz: Filip Mattens, 2008, 101.

³⁹ Merleau-Ponty, 1945, 365.

KAYNAKÇA

- Avant, Lloyd L., "Vision in the Ganzfeld", *Psychological Bulletin*, 64 (4), 1965, 246-258
- Cohen, Walter, "Spatial and Textural Characteristics of the *Ganzfeld*", *American Journal of Psychology*, 76, 1957, 403-410.
- Cole, Jonathan, *Pride and a Daily Marathon*, The MIT Press, Cambridge Mass, 1995.
- de Vignemont, Frédérique & Olivier Massin, Olivier, "Touch", in *Oxford Handbook of Philosophy of Perception*, Oxford University Press, Oxford, 2015, 294-313.
- de Vignemont, Frédérique , "A Multimodal Conception of Bodily Awareness", *Mind*, Vol.123. No: 492, 2014, 989-1020.
- Declerck, Gunnar, *Résistance et tangibilité, Essai sur l'origine phénoménologique des corps*, Le Cercle Herméneutique Editeur, Paris, 2014.
- Fulkerson, Mathew, "The Unity of Haptic Touch", *Philosophical Psychology*, 24 (4), 2011, 493-511.
- Fulkerson, Mathew, "What Counts as Touch?", in *Perception and its Modalities* (ed. Dustin Stokes, Mohan Matthen ve Stephen Biggs), Oxford University Press, Oxford, 2014, 191-204.
- Gibson, James J., "Observations on Active Touch", *Psychological Review*, 69 (6), 1962, 477-491.
- Henry, Michel, *Incarnation, Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris, 2000.
- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (ed. Marly Biemel), Martinus Nijhoff, Den Haag, 1952.
- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, (ed. Karl Schuhmann), Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976.
- Husserl, Edmund, Ms. D 13 I/6a. (Yayımlanmamış Elyazması)
- Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Erster Teil: 1905- 1920* (ed. Iso Kern), Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973.

Duyular, Doküma ve Vücut Bilinci
Çağlar KOÇ

Husserl, Edmund, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)* (ed. Rochus Sowa & Thomas Vongehr), Springer, Dordrecht, 2013.

Katz, David, *Der Aufbau der Tastwelt*, Verlag von Ambrosius Barth, Leipzig, 1925.

Mattens, Filip, "Body or Eye: A Matter of Sense and Organ", *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 8, 2008, 93-125.

Mattens, Filip, "Silhouette & Manipulation", in *Life, Subjectivity & Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet*, (ed. R. Breeur ve U. Melle), Springer, Dordrecht/Heidelberg/ London/NewYork, 2012, 303-323.

Merleau-Ponty, Maurice, "Le Philosophe et son ombre", in *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, 201-228.

Merleau-Ponty, Maurice, *Le Visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964.

Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945.

Noe, Alva, *Action in Perception*, The MIT Press, Cambridge Mass., 2004.

O'Callaghan, Casey, "Intermodal Binding Awareness", in *Sensory Integration and the Unity of Consciousness* (ed. David J.Bennett ve Christopher S. Hill), MIT Press, Cambridge Mass., 2014, 73-103.

O'Shaughnessy, Brian, *Consciousness and the World*, Clarendon Press, Oxford, 2000.

Ratcliffe, Matthew, "Touch and the Sense of Reality", in *The Hand, an Organ of the Mind. What the Manual Tells the Mental*, içinde (ed.. Z. Radman), The MIT Press, Cambridge Mass., 2013, 131-158.

Ratcliffe, Matthew, "What is Touch?", *Australasian Journal of Philosophy*, 90 (3), 2012, 413-432.

Smith, A.D., "Tastes, Temperatures, and Pains", in *The Senses: Classic and Contemporary Philosophical Perspectives* (ed. Fiona Macpherson), Oxford University Press, Oxford, 2011, 344-354.

Zahavi, Dan, *Self-Awareness And Alterity: A Phenomenological Investigation*, Northwestern University Press, Evanston, 1999.

ÖJENİ VE SAĞLAM BEDENLİLİK

Nuran AYTEMUR SAĞIROĞLU*

ÖZ

Bu çalışma, öjeni ile sağlam bedenlilik ideolojisi arasındaki paralellikleri ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, çalışmada, öjeni düşüncesinin ortaya çıkışına ve öjenik politikalara ve pratiklere değinilmekte, öjeni ile sağlam bedenlilik ideolojisi arasındaki benzerliklere dikkat çekilmektedir. Bilimin de katkısıyla insan bedeninin kusursuzlaştırılabileceğine inanan ve fiziksel veya zihinsel açıdan “anormal,” “kusurlu,” “zayıf” olarak nitelendirilen insanları ayıklayarak sağlıklı, sağlam bedenli, üstün addedilen yurttaşlardan müteşekkil bir toplum kurgusunu paylaşan öjeni düşüncesi ve sağlam bedenlilik ideolojisinin, “engelli” olanı ötekileştiren, değersizleştiren, dışlayan ve ayrımcılığa maruz bırakan inşalar olduğu öne sürülmektedir.

Anahtar Sözcükler: Öjeni, Yeni Öjeni, Sağlam Bedenlilik, Engellilik.

EUGENICS AND ABLE-BODIEDNESS

ABSTRACT

This study aims to put forth parallels between eugenics and the ideology of able-bodiedness. Accordingly, in the study, the emergence of eugenics, the eugenic politics and practices and the similarities between eugenics and the ideology of able-bodiedness are included. It is argued that eugenics and the ideology of able-bodiedness are constructs which otherize, devalue, exclude and discriminate the disabled, sharing the belief in perfecting human body with the help of science and a fantasy of a society composed of healthy and able-bodied people by eliminating those considered both physically and mentally “abnormal,” defective” and “weak.”

Keywords: Eugenics, New Eugenics, Able-Bodiedness, Disability.

* Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi öğretim üyesi, aytemur_n@ibu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7561-3843.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2020 Güz, sayı: 30, ss. 115-133

Makalenin geliş tarihi: 23.09.2020

Makalenin kabul tarihi: 12.10.2020

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2020, issue: 30, pp.: 115-133

Submission Date: 23 September 2020

Approval Date: 12 October 2020

ISSN 2618-5784

Giriş

Tarihte yapılacak bir yolculuk, insanların fiziksel ve zihinsel özelliklerinden yola çıkılarak gerek topluluk içinde gerekse farklı topluluklar arasında eşitsizlik ve hiyerarşi yaratacak biçimde yapılan sınıflandırmaların oldukça eski olduğunu gösterecektir. Bu özelliklerin ve farklılıkların kalıtsal olabileceği düşüncesinden yola çıkan bazı yaklaşımlar -ki öjeni bunlardan birini oluşturmaktadır- “insan bedeninin kusursuzlaştırılabileceği” inancı ve “doğum kusurlarını azaltma”¹ isteğiyle “kusurlu” olanları/istenmeyenleri elimine etme -veya çoğalmalarını engelleme- politikalarını birleştirerek insan soyunu “islah etme”yi, “iyileştirme”yi amaçlamıştır. Burada temel sorun, söz konusu benzerlik ve farklılıklardan yola çıkılarak yapılan sınıflandırmaların, insanlar arasında “normal” ve “ideal” olarak tanımlanana referansla bir eşitsizlik ve hiyerarşi yaratması, “aşağı,” “geri,” “anormal” addedilenin -çoğu kez “üstün” ve “ayrıcalıklı” olana “tehdit” ilan edilerek- yaşam alanlarının daraltılmasıdır.

Bu çalışmada, bu yaklaşımların çarpıcı bir örneğini teşkil eden öjeni düşüncesi ele alınacak, öjeni ile sağlam bedenlilik ideolojisi arasındaki paralellikler ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu doğrultuda, çalışmada öjeni düşüncesinin kısa bir tarihçesine ve temel argümanlarına yer verilecek; ardından günümüzdeki öjeni tartışmalarına -ve öjenik pratiklere- değinilerek öjeniyile sağlam bedenlilik ideolojisi² arasındaki paralelliklere dikkat çekilecektir. “Kusurlu,” “anormal” olarak nitelendirilen ve soyu “tehdit” ettiği düşünülen insanları “ayıklayarak” ırkın islahını ve sağlıklı/sağlam bedenli nesillerin yetiştirilmesini hedefleyen öjeni düşüncesinin tıpkı sağlam bedenlilik ideolojisindeki gibi bir “normal beden” kavramı içerdiği ve “sakat beden” kavramı yarattığı³; engelli olanın “kusurlu,” “eksik,” “aşağı” olarak damgalanması, görünmez kılınması, üreme haklarından yoksun kılınmaya çalışılması hatta onlara yaşama hakkı tanınmaması açısından sağlam bedenlilik ile önemli paralellikler arz ettiği öne sürülecektir.

¹ Lennard J. Davis, “Normalliğin İnşası: Çan Eğrisi, Roman ve On Dokuzuncu Yüzyılda Sakat Bedenin İcadı”, *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak*, der.: Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı ve Yıldırım Şentürk, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011a, s. 196.

² Sağlam bedenliliği, insanları “sağlam bedenli” ve “engelli” olarak sınıflandıran ve sağlam bedenlileri “üstün” ve “muktedir” engellileri ise tabi kılan, hayatın bütün alanlarını sağlam bedenliler lehine ve engellileri dışlayacak biçimde örgütleyen ve bunu “doğal” ve “evrensel” addederek “sakatlayıcı” çevre ve yapıların yeniden üretilmesinde rol oynayan bir ideoloji olarak tanımlamak mümkündür (Nuran Aytemur Sağıroğlu, “Sağlam Bedenlilik İdeolojisi Üzerine Eleştirel Bir İnceleme”, *Yakın Doğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10, no.2 (2017), s. 165).

³ Davis, a.g.e., s. 193.

Öjeni

Yunanca “iyi doğmuş” ya da “iyi tür” anlamına gelen *eugenes* kelimesinden türetilmiş olan öjeni (*eugenics*) genel olarak “insan soyunun ıslahı”yla ilgili görüşleri ifade etmektedir.⁴ Daha ayrıntılı bir tanımlama ise, öjeninin “seçici üreme ve istenmeyen bireylerin elimine edilmesi yoluyla bir ırkın ya da nüfusun kalıtsal niteliklerini değiştirmenin mümkün ve istenilir olduğunu iddia eden doktrin” olduğudur.⁵ Öjeni, bilimin insanlığın bütün sorunlarına çözüm olacağı inancının geniş kabul gördüğü bir dönemde bir bilim olduğu iddiasıyla ortaya çıkmıştır. ⁶ Terim, 1883 yılında, Charles Darwin’in “doğal ayıklanma yoluyla evrim” kuramını⁷ keşfeden -ki kendisi aynı zamanda Charles Darwin’in kuzenidir- ve hayatın güçlü olanların hayatta kalacağı, diğerlerinin yok olacağı bir mücadele olduğu şeklinde özetlenebilecek Sosyal Darwinizm’den⁸ etkilendiği açık olan Sir Francis Galton⁹ (1822-1911)

⁴ Ayça Alemdaroğlu, “Öjeni Düşüncesi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 4: Milliyetçilik*, der.: Tanıl Bora ve Murat Gültekin, İletişim, İstanbul 2002, s.417; Murat Arpacı, “Erken Cumhuriyet Türkiye’sinde Kamu Sağlığı Siyaseti ve Öjenik (1923-1946)”, *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, 17, Bahar, 2014, s. 140.

⁵ Joan Hume, “Disability, Feminism and Eugenics: Who has the right to decide who should or should not inhabit the world?”, Women’s Electoral Lobby National Conference, University of Technology, Sydney, 26 Ocak 1996. wwda.org.au/issues/eugenic/eugenic1995/eugen/

⁶ Lombardo, Paul A. Lombardo, “Disability, Eugenics, and the Culture Wars”. *Saint Louis University Journal of Health Law & Policy*, 2(1), 57-79. https://www.slu.edu/law/academics/journals/health-law-policy/pdfs/issues/v2-1/lombardo_article_0.pdf

⁷ Bu nedenle, öjeni, “dönemin en kabul gören biyoloji kuramı olan Darwin’in evrim kuramına dayalı uygulamalı biyoloji” olarak da nitelendirilebilmektedir (Farrall 1985, s. 55’den aktaran Davis 2011a, s. 193).

⁸ Sosyal Darwinizm, biyolojik evrim kuramını toplumlara uygulayan, bir başka deyişle insan topluluklarının evrimini doğal ayıklanma yasasıyla açıklayan Herbert Spencer (1820-1903) tarafından geliştirilmiştir. Sınırsız bir rekabet ortamında hayatta kalabilmenin “savaşım”a ve “irade gücü”ne dayandığını öne süren Spencer, geçmişte askeri savaşların “aşağı ırklar”ı yok ederek öjenik bir etki yaratırken, sanayi toplumlarında zayıfların ayıklanmasının “endüstri savaşı” dolayısıyla gerçekleşeceğine inandığından -ki ona göre, kendi sağlıklarını düşünüp gerekeni yapamayacak kadar “aptal” insanların, bunun sonuçlarına katlanması gerekmektedir- devletin bu savaşa müdahalesi anlamına gelen ve istenmeyen sonuçlar doğuracak olan reformları doğal ayıklanma yasalarına aykırı bularak karşı çıkmıştır. Bu görüşleri, her ne kadar doğrudan ırkçı olarak nitelendirilmese de Spencer’in ırklar arası eşitsizliği ve öjenik düşünceleri barındıran bir yaklaşım sergileyerek “rekabetçi” dünya görüşünün, üzerinde ırkçı düşüncelerin de yeşerebileceği sosyolojik ve felsefi temellerini döşediği şeklinde yorumlanmasına yol açmıştır. (Alaeddin Şenel, *İrk ve İrkçilik Düşüncesi*, Bilim ve Sanat, Ankara 1993, ss. 59-61)

⁹ Terim, ilk kez Galton tarafından kullanılmış olmakla birlikte, öjeni düşüncesinin izlerinin “üstün soy yetiştirme” amacı doğrultusunda “üstün niteliklilere üreme ayrıcalıkları” tanırken -ki bunu “Metaller Mitozu”nda “üstün” kadın ve erkeklerin evlendirilmesi gerekliliğine işaret etmesinde görmek mümkündür- “zayıfların

tarafından icat edilmiştir.¹⁰ Ancak Galton'dan bahsetmeden önce, bir parantez açıp kısaca Darwin'in kuramına değinmekte yarar vardır. İngiliz klasik iktisatçısı Thomas Robert Malthus'un (1766-1834) rekabet konusundaki görüşlerinden yola çıkan Darwin, canlılar arasında kıt kaynaklar için yapılan bir yaşam savaşı olduğunu ve bu savaşta farklı çevrelere en iyi uyum gösterenlerin yaşamlarını sürdürdüğü, uyum sağlayamayanların ise elendiği bir "doğal ayıklanma" sürecinden söz eder. Bir başka deyişle, "türlerin ve ırkların evrim ve farklılaşma süreci, farklı çevrelere uyum yolunda doğal ayıklanma ile gerçekleşmektedir."¹¹ Burada konumuz açısından önemli olan, Darwin'in insan türünün yalnızca "biyolojik evrimi"nin değil, "toplumsal, düşünsel, moral evrimi"nin de "yaşam savaşında doğal ayıklanma yasasının ürünü olduğunu" ifade etmesi ve ırkçı, Sosyal Darwinçi öğretilere temel oluşturmasıdır.¹² Lennard J. Davis de Darwin'in "en uygun olanların evrimsel üstünlüğü" anlayışıyla öjeninin, "ileriye doğru gelişim"le de beden kusursuzlaştırılabileceği düşüncesinin temellerini attığına ve engellileri doğal ayıklanmayla aşılması gereken "evrimin kusurları" olarak nitelendirerek öjeni düşüncesiyle yakınlığına dikkat çekmektedir.¹³ Galton'a dönecek olursak; fiziksel özellikler yanında yetenek ve karakterin de kalıtımla belirlendiği düşüncesinden yola çıkan Galton, İngiltere'de 300 ailenin soyağacını incelediği 1869 tarihli Kalıtsal Deha (*Hereditary Genius*) adlı eserinde dahi nitelikli kişilerin, birbirleriyle akraba olan birkaç aileden çıktıklarını -ki bunlar dar bir çevre oluşturmaktadır- kanıtlamaya çalışmış; ırklar arasında "yetenek farklılıkları" bulunduğunu, "zencilerin beyazlardan ... iki basamak aşağı" olduğunu, "Manş'ın ötesindeki halkların berisindeki halklardan daha geri" olduğunu öne sürmüştü¹⁴ ve "İngiliz aydınlarını, diğer halkların genişleyerek, 'beyaz ırk' tehdit etmesinden nasıl kurtarılabileceği" konusunda aydınlatmaya çalışmıştır.¹⁵ İnsanlığın bilim sayesinde ilerleyeceği inancıyla doğanın düzenine boyun eğmek yerine harekete geçerek "ırksal nitelikleri iyileştirme"yi¹⁶

üremelerini sınırlandırması" hatta "kusurlu doğanlara yaşama hakkı tanımaması," "soyun üstünlüğünün korunması" ve "soy saflığı" nı savunan görüşleriyle Platon'a kadar sürülebileceği belirtilmektedir. (Şenel, a.g.e., ss. 50-51)

¹⁰ Arpacı, a.g.e., s; 143; Hume, a.g.e.

¹¹ Şenel, a.g.e., s.20.

¹² A.g.e., s.21.

¹³ Davis, a.g.e., s. 193.

¹⁴ Şenel, a.g.e., s.64.

¹⁵ Sinan Özbek, *Irkcılık*, Bulut, İstanbul 2003, ss.55-56.

¹⁶ Sir Francis Galton, *Essays in Eugenics*. The Eugenics Education Society, London 1909, s.18.

<https://scholarworks.iupui.edu/bitstream/handle/1805/1004/Essays%20in%20Eugenics%20-%20Galton%20-%20Part%201.pdf;jsessionid=8CC637DA3C9B33DFFDB8ADBC20262291?sequence=1>

hedefleyen Galton, bu alandaki çalışmalarıyla 1909'da şövalyelik nişanı almış, bir yıl sonra da Copley Madalyası'na -ki bu, Kraliyet Cemiyeti'nin en yüksek nişanıdır- layık görülmüştür.¹⁷

Öjenistler, Galton'a referansla "kalıtımın insanların bedensel ve ruhsal niteliklerinin ana belirleyicisi olduğu"nu ve "kalıtsal hastalıkların iyileştirilemeyeceğini, ancak üremenin kontrol edilmesiyle ırkın sağlığının korunabileceğini" öne sürmüşlerdir.¹⁸ Bu çerçevede, Galton'un icadı, nüfusun "üstün" addedilen kesimlerin üremesini teşvik edip "istenmeyen" kesimlerin üremesini engelleyerek -örneğin, zorla kısırlaştırma politikalarıyla- nüfusun iyileştirilmesini ve ilerlemesini amaçlayan iktidarlara ilham kaynağı olmuş; bir yandan milliyetçi-ırkçı hareketlerin yükselişine eşlik etmiş, diğer yandan modern kamu sağlığı ve nüfus siyasetinin bileşenlerinden birini oluşturmuştur.¹⁹ Galton'un Sosyal Darwinizm yaklaşımı, ekonomik sorunların yaşandığı dönemde yazılarında sıkça "zihinsel yeti kaybı olan kişilerin yarattığı tehlike ve yük"ten bahseden ve "toplumun bu tehlikelerden korunması" gerektiğine işaret eden kurum yetkilileri tarafından da "kendi otoritelerini meşrulaştırmak ve güçlendirmek" üzere benimsenmiş ve "kusurlu" doğan bebeklerin hayatlarını kurtaracak tedavilerden -bizzat doktorlar tarafından- mahrum bırakılarak ölümlerinin kolaylaştırılmasına katkıda bulunmuştur.²⁰

119

"Öjeninin tarihsel seyrini bir yönüyle milliyetçi-ırkçı hareketlerin bir ürünü" olarak okumak mümkündür.²¹ Gerçekten de basitçe "soyu iyileştirme" olarak nitelendirilebileceğimiz öjeni, ırklar arasında fiziksel özelliklere dayanarak bir hiyerarşi kuran ve "üstün soy" yetiştirme hedefi doğrultusunda "üstün" olarak tanımlananların üremelerini savunarak onları ayrıcalıklı kılan ırkçılıkla yakın ilişki içerisindedir. Alemdaroğlu'na göre, "öjenizmin tıp söyleminin prestiji ile donanmış, bir tür ırkçılık" olarak nitelendirilmesi, ırk sağlığına verilen önemden ziyade ırkların "hiyerarşik olarak algılanması"ndan kaynaklanmaktadır.²² (Ayrıca öjenizme temel oluşturan Sosyal Darwinizmin hayatı "milletler/ırklar arası mücadele" olarak gördüğü de unutulmamalıdır.²³) Bu, aynı zamanda, öjeni düşüncesiyle sağlam bedenlilik ideolojisinin ortak noktalarından biridir. Şöyle ki; nüfusun "sağlıklı" kesimlerinin çoğaltılmasını,

¹⁷ Davis, a.g.e., s.198.

¹⁸ Alemdaroğlu, a.g.e., s.417.

¹⁹ Arpacı, a.g.e., ss.140-141.

²⁰ David L. Braddock ve Susan L. Parish, "Sakatlığın Kurumsal Tarihi", *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak*, der.: Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı ve Yıldırım Şentürk, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s.140.

²¹ Arpacı, a.g.e., s.140.

²² Alemdaroğlu, a.g.e., s.417.

²³ A.g.e., s.415.

Öjeni ve Sağlam Bedenlilik
Nuran AYTEMUR SAĞIROĞLU

“sağlıksız” olanların azaltılmasını amaçlayan öjeni düşüncesi, tıpkı sağlam bedenlilik ideolojisinde olduğu gibi bir “normal beden” -ki bunu “sağlıklı” ve “sağlam bedenli” olarak okumak mümkündür- kavramı içermekte, bunun “öteki”si olarak da “sakat beden” kavramını yaratmaktadır.²⁴ Tam da bu noktada, Avrupa dillerine 19. yüzyılda giren “norm”²⁵ kavramını yaratan ve topluma bir tür “normallik” kıstası dayatan istatistik ile öjeni arasındaki bağa dikkat çekmekte yarar vardır. İlk istatistikçilerin -Galton da bunlardan biridir- hemen hemen tamamının “öjeni yanlısı” olmakta ortaklaştıklarına işaret eden Davis, “istatistik bilimi ile öjeninin amaçları arasında sembiyotik bir ilişki” olduğunu ve her ikisinin de “topluma bir norm kavramı, özellikle de normal bir beden kavramı sokar[ak] ... fiilen sakat beden kavramını yarat[tığını]” belirtir. “Norm” kavramının, “nüfusun çoğunluğunun bir şekilde normun parçası olmak zorunda olduğunu ya da olması gerektiğini” ima ettiği göz önünde bulundurulduğunda, nüfusun “norm” ve “norm dışı” olarak tasavvur edilmesinin -öjeninin de amaçladığı- “standart olmayan[ın] norma uydur[ulması] girişimi”yle sonuçlanacağı aşıkardır.²⁶ Bu çerçevede, Darwin’in evrim kuramına dayanan öjeni, “normdan sapma”yı temsil eden ve evrimin doğal ayıklanmayla aşılması gereken “kusurları” olarak nitelendirilen ve “istenmeyen” kesimlerinin - “kusurlular”ın- elimine edilmesi gerektiğini savunarak “sağlıklı” ve “sağlam bedenli” olanı “norm” ya da “normal,” engelli olanı ise “anormal” kabul eden sağlam bedenlilik ideolojisiyle paralellik arz etmektedir.²⁷

Öjenik politikalara ve öjenik hareketlere ilk olarak 19. yüzyıl sonları Britanya’sında ve ABD’de rastlanmaktadır. Joan Hume, engelli hakları perspektifinden bakıldığında, Britanya ve ABD’deki öjenik hareketlerin birbiriyle ilişkili birkaç korkuya yanıt olarak ortaya çıktığına dikkat çeker. Bunlar; engellilere yönelik insani bakımın onların sakatlıklarını çocuklarına da geçirecekleri için “ırkı kuvvetten düşüreceği,” yalnızca zihinsel ve fiziksel hastalıklar ya da başka kusurların değil, “yoksulluk, suç, fuhuş, alkolizm ve diğer toplumsal sorunların” kalıtsal olduğu ve genetik olarak “daha aşağı” olan insanların “daha üstün” olanlara göre daha hızlı çoğaldığı ve sonunda onların yerini alacağına ilişkin korkulardır.²⁸ Öjeni hareketi de bütün sakatlıkların

²⁴ Davis, a.g.e., s.193.

²⁵ Elbette burada biyoiktidarla iktidarın belirlediği normların yasanın önüne geçtiğini ve bireylerin bedeni üzerinde etki eden biyoiktidarın bireyleri norma uymaya zorlayarak bir “normalizasyon toplumu” yaratmayı amaçladığını öne süren Foucault’yu anmadan geçmemek gerekir (Ferda Keskin, “Foucault’da Şiddet ve İktidar”, *Cogito*, 6-7 (1996), s. 122.

²⁶ Davis, a.g.e., ss. 192-193.

²⁷ A.g.e., ss.193-194.

²⁸ Hume, a.g.e.

kalıtsal olduğu ve “yetersiz olanlar”ın –zihinsel engelliler, epilepsi hastaları, körler ve sağırılar bu gruba dahil edilmektedir- soyunun tükenmesi gerektiği şeklinde bir düşünceye dayanmaktadır. Hume’a göre, öjeni hareketinin ortaya çıkmasındaki en önemli etken ise 19. yüzyılda hüküm süren ve “teknolojik ve toplumsal manipülasyon”, kalıtıma dair artan bir kavrayış ve cerrahi kısırlaştırma teknikleriyle “insan mükemmelliği”ne ulaşılabilceği şeklindeki yaygın bilimsel varsayımdır.²⁹ Öjeni hareketinin yaptığı sözde bilimsel araştırmaların sonuçları, kısırlaştırma ve bazı evliliklerin yasaklanmasına³⁰ ilişkin düzenlemelere destek ve meşruluk sağlamak amacıyla propaganda kampanyalarında sıklıkla kullanılmıştır.³¹

Öjeni, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyılın ilk yarısında hayata geçirilen nüfus politikalarının da önemli bileşenlerinden biri olmuştur.³² Bu anlamda, biyopolitikayla öjeni arasında bir ilişkiden söz etmek mümkündür. Şöyle ki; öjeni -ki öjeni, “istatistikler, demografiler, tıbbileştirme, kısırlaştırma” gibi biyoiktidar tekniklerinden biridir³³- nüfuslar üzerinde uygulanan biyopolitikanın bir boyutu olarak karşımıza çıkmış, bireysel haklar olan evlenme ve üreme, modern tıp söyleminin de katkısıyla, devletin kontrolüne maruz bırakılmıştır³⁴ -ki Alemdaroğlu’nun da belirttiği gibi, “devlet, öjeni siyasetinin temel aktörüdür” ve öjeni siyasetinin uygulanması ve meşruiyet zemini kazanması açısından varlığı zorunludur.³⁵ Bu çerçevede, “genetik, sağlık, zeka ve karakter” arasında bir ilişki kurarak ırklar arasında bir hiyerarşi yaratan öjeni, devlet politikalarına da eklenilerek beden ve nüfus üzerinde denetimlerden “hakim kılınmak istenen ırkın fiziksel ve kültürel egemenliğini yayacak hukuksal ve siyasal düzenlemelere” kadar pek çok alanda işlevsel hale gelmiştir.³⁶ Nüfusun ve bedenin “normalleştirici söylemler, tıp, aile” gibi “mikro” ve devlet ve kurumları gibi “makro” düzeylerde “siyasallaşması” ve “tıbbileşmesi” gerçekleşmiş; “homojen bir toplum yaratma arzusu,” öjenik

²⁹ A.g.e.

³⁰ Burada, Alexander Graham Bell’in sağırılar arasında evliliğe -ve işaret dilinin kullanılmasına- açıkça karşı çıkanlar arasında yer aldığını belirtmek gerekir (Braddock ve Parish, a.g.e., ss.140-141). Bell, öjeni teriminin Galton tarafından ilk kez kullanıldığı yıl olan 1883’te yaptığı öjeni yanlısı konuşmasında “sağır dilsizler arasında sağır dilsizleri eş olarak seçme eğilimi”nin, “sağır insanlar ırkı yaratma” tehlikesinden söz etmiştir (Davis, a.g.e., s. 194).

³¹ Pernick, 1996’dan aktaran Braddock ve Parish, a.g.e., s. 135.

³² Arpacı, a.g.e., ss. 140-141.

³³ Tobin Siebers, “Teoride Sakatlık: Toplumsal İnşacılıktan Bedenin Yeni Gerçekçiliğine”, *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak*, der.: Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı ve Yıldırım Şentürk, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 84.

³⁴ Alemdaroğlu, a.g.e., ss. 415-416.

³⁵ A.g.e., s. 420.

³⁶ Arpacı, a.g.e., s. 141.

Öjeni ve Sağlam Bedenlilik
Nuran AYTEMUR SAĞIROĞLU

kaygılara güçlü bir zemin sunan kamusal hijyen, beden terbiyesi, kamu sağlığı gibi nüfus ve beden politikalarının artmasına yol açmıştır.³⁷ Bu çerçevede, insan bedenini “korunması ve işletilmesi” gereken bir “sermaye”³⁸ olarak gören öjenistler için “sağlıklı” -ki bunu “sağlam bedenli” olarak okumak gerekir- nüfus/ulus yetiştirmek bir “milli dava”ya³⁹ dönüşmüş; öjenizmin önemli bir boyutunu, toplum sağlığını iyileştirmek, halkı hijyen, sağlık ve üreme konularında bilinçlendirmek ve sağlıklı ve güçlü nesiller yetiştirmek gibi pozitif öjenik uygulamaları oluşturmuştur.⁴⁰ Bir başka deyişle, öjeni düşüncesine göre, nesillerin sağlığı açısından önemli olan yalnızca “kalıtsal özellikler” değil, aynı zamanda “çocuk bakımı ve yetiştirilmesi”dir. Bu, öjeni siyasetinin toplumsal sınıf boyutuna işaret eder ve “alt sınıflarda doğumun azalmasını sağlarken, üst sınıflarda çoğalmasını teşvik etme”yi hedefler.⁴¹

İşte bu nokta, öjeninin genetik sağlık, zeka ve karakter arasında bir ilişki kurarak yalnızca ırklar arasında bir hiyerarşi yaratmakla kalmayıp aynı zamanda sağlam bedenlilerle engelliler arasında da ilkin üstün ve ayrıcalıklı kılan bir hiyerarşi yaratmak anlamında sağlam bedenlilik ideolojisiyle paralellik arz ettiği noktalardan biridir. Bunun örneklerini, kalıtımın insanların bedensel ve ruhsal niteliklerini belirleyen en önemli unsur olduğuna, kalıtsal hastalıkların iyileştirilemeyeceğine ve ırkın sağlığını korumanın “üremenin kontrol edilmesi”yle mümkün olabileceğine⁴² inanan 20. yüzyıl Öjeni Hareketi’nin önde gelen isimlerinin özellikle zihinsel engellilere -ki söz konusu isimler metinlerinde “geri zekalı” sözcüğünü kullanmaktadır- ilişkin yaklaşımında görmek mümkündür. Örneğin, “yozlaşma”yı kalıtsal faktörlerle ilişkilendiren Henry Goddard, bütün toplumsal kötülükleri ve hastalıkları zihinsel engellilere atfedip toplumun iyiliği için kısırlaştırılmalarını -ki bunu geçici bir çözüm olarak görmektedir- ve tecrit edilmelerini, kurumlara kapatılmalarını -Goddard için nihai çözüm budur- savunurken, Havelock Ellis -kendisi insan hakları ve özellikle de kadın hakları mücadelesinde lider bir isimdir- onları uygarlığın önünde bir engel, ırkı zehirleyen bir “kötülük” olarak niteler. Zihinsel engelliliği yoksulluk ve yozlaşmayla ilişkilendiren bir diğer isim olan Walter Fernalt da zihinsel engellilerin başkalarına ihtiyaç duymadan kendi işini göremeyen, “parazit” ve “yağmacı” bir sınıf olduğunu, zihinsel engellilik

³⁷ A.g.e., ss. 129-130.

³⁸ Alemdaroğlu, a.g.e., s.416.

³⁹ Arpacı, a.g.e., s. 144.

⁴⁰ Alemdaroğlu, a.g.e., s.418.

⁴¹ A.g.e., s. 417. Öjenik düşüncenin bir boyutunu seçici üreme yöntemiyle gelecek nesilleri iyileştirmek teşkil ederken, diğer boyutunu “yetersiz” (*unfit*) olanların kısırlaştırılması, göçmenlik kısıtlamaları gibi yasa ve uygulamalarla kontrol altına alınması gerektiğinin oluşturduğu unutulmamalıdır (Lombardo, a.g.e.).

⁴² Alemdaroğlu, a.g.e., s.417.

büyük ölçüde “kalıtsal” olduğu için, bazı ailelerin “soyunun tükenmesi” gerektiğini belirterek zihinsel engellilerin evlenmelerine ve çocuk sahibi olmalarına karşı çıkar.⁴³ 1920’lerde Öjeni Kayıt Dairesi başkanlığı yapan ve sonrasında Göç ve Yerleşme Komitesinin Uzman Öjeni Sorumlusu olarak atanan Harry Laughlin de 1922’de bir kısırlaştırma kanunu önerir.⁴⁴ Laughlin’in önerdiği modelde, aralarında zihinsel, görme ve işitme engellilerin de yer aldığı kısırlaştırılması gereken “kusurlu” sınıflar arasında epilepsi hastalarına da yer vermesi ve bizzat Laughlin’in kendisinin epilepsi hastası olması son derece çarpıcıdır.⁴⁵ Burada, 20. yüzyılın ilk yarısında Türkiye’deki öjenistlerin de akıl hastalarının ve zihinsel engellilerin devlet ve toplum diğer kesimleri üzerinde yarattığı “ekonomik yük” yanında “ırk temizliği ve gelecek nesillerin sağlığı” açısından ne büyük bir tehlike arz ettiğine dikkat çektiklerini de hatırlatmak yerinde olacaktır.⁴⁶

Öjenizmin ilk temsilcileri için nüfusun azaltılması gereken “sağlıksız” öğeleri arasında diğer bir kesimi yoksulların oluşturduğunu belirtmek gerekir. Çünkü öjenistler de Sosyal Darwincilere paralel biçimde, yoksulluğun kalıtsal/ırksal olduğunu öne sürmektedir.⁴⁷ Öjenizm, bu noktada da tıbbın da desteğiyle “sağlıklı” ve “sağlıksız” olanı belirlerken yoksulları büyük ölçüde ikinci kategoriye dahil eden sağlam bedenlilik ideolojisiyle örtüşmektedir. Bir başka deyişle, gerek öjenizm gerekse sağlam bedenlilik ideolojisi, yoksullukla engellilik arasında zorunlu denilebilecek bir ilişki -ki bu sorun, sakatların “unutturmakta zorlandıkları bir miras”⁴⁸ olagelmıştır- kurmaktadır. Oysa, Dorothy Roberts’ın sosyo-ekonomik statüdeki gerilemeye paralel olarak sağlığın da kademeli olarak bozulduğunu gösteren araştırmalara referansla da belirttiği gibi, “sağlığı belirleyen en önemli etken sosyal hiyerarşidir.”⁴⁹

Toplumsal statü ve sağlık arasında yakın bir ilişki olduğuna dair kabulün sınıf/ekonomik statü, sağlık, ırk gibi “toplumsal inşalar”ın iç içe

⁴³ David Pfeiffer, “Eugenics and Disability Discrimination”, *Disability and Society*, 9 (4), 1994, pages 481-99. <https://www.independentliving.org/docs1/pfeiffe1.html>

⁴⁴ Roxana Galusca, “Kurmaca Sağlamlıktan Ulusal Kimliğe: Ellis Adası’nda Sakatlık, Sağlık Muayenesi ve Kamu Sağlığı Düzenlemeleri”, *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak*, der.: Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı ve Yıldırım Şentürk, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 250; Pfeiffer, a.g.e.

⁴⁵ Pfeiffer, a.g.e.

⁴⁶ Alemdaroğlu, a.g.e., ss. 416-417.

⁴⁷ Şenel, a.g.e., s. 64.

⁴⁸ Davis, a.g.e., ss. 197-198.

⁴⁹ Dorothy Roberts, “Gen Çağında Sağlığın Sosyal Erdemsizliği: Irk, Engellilik ve Eşitsizlik”, *Yeni Bir Erdeme Dönüşen Sağlığa Karşı*, der: Jonathan M. Metz & Anna Kirkland, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2017, s. 96.

geçmesine neden olduğuna işaret eden bir başka isim Roxana Galusca'dır.⁵⁰ Galusca'nın ulus devletin ideolojik temellerinden birisini teşkil ettiğini öne sürdüğü "kurmaca sağlamlık" – Galusca "toplumsal-tarihsel bir inşa" olarak nitelendirdiği bu kavramı Etienne Balibar'ın "kurmaca etnisite" kavramsallaştırmasından hareketle ortaya koymuştur⁵¹- "halkın sınıf, toplumsal cinsiyet, ırk ve cinsellik anlayışlarına görünmez ve dile getirilmez sakatlık gösterenlerini yerleştiren kendinden menkul bir ideoloji"yi temsil etmektedir.⁵² Bir başka deyişle, kurmaca sağlamlık, sağlam bedenliler ile engelliler arasında "kendi hiyerarşik sistemini kurma"nın da ötesinde "baskıcı sınıf, toplumsal cinsiyet, ırk ve cinsellik yapılarına destek veren etkili bir devlet ideolojisi"dir.⁵³ Galusca'ya göre, kurmaca sağlamlık, ABD'nin ilk ve en büyük göçmen karakolu olan Ellis Adası örneğinde olduğu gibi, bazı durumlarda "ırkçılığı gizleme" ve "ulusal güvenlik ve refah adına onu seferber etmeye" yaramakta ve hatta ulusun temel özellikleri olarak -yurttaşların sağlıklı ve "zinde" olması "ulusun sağlığı"nın temel koşulu olarak görülmektedir- ırk ve etnisiteye ilişkin algıları da "bilimsel olarak şekillendir[mektedir]."⁵⁴ Öyle ki, 19. yüzyıl sonunda Göçmen Bürosu ve Kamu Sağlığı Hizmeti'nin düzenlemeleriyle bir taraftan "yabancı" bedenler "patolojize" edilirken, diğer taraftan "ulusal beden" düzenlenmiş, böylelikle de "ırk, patoloji ve milliyetçilik iç içe geçmiş[tir]."⁵⁵ Daha açık bir deyişle, göç yasaları ve düzenlemeleri ile sağlam bedenlilerle engelliler arasındaki ayrım ırk temelli ayrımlarla çakıştırılmış; "ırk ayrımcılığına maruz kalmış, sakat ve hastalıklı beden" ötekileştirilerek "ırksal saflık" ve "sağlamlık"la karakterize olan Amerikan ulusu için bir tehdit unsuruna, "günah keçisi"ne dönüştürülmüştür.⁵⁶ Bu yanı sıra, ırka ilişkin "sözde nesnel bilimsel bilgiler"e dayanan göç politikaları, öjeni tartışmaları ve uygulamalarıyla da yakından ilişkilidir.⁵⁷ Yalnızca "sağlıklı" beden ve zihinlere sahip göçmenlere ABD'ye giriş izni veren tıbbi yaklaşımla öjeninin "ırk üstünlüğü savunusu" ve "uygunsuz" olanı yok etme çabaları, bazı ırkların "biyolojik" açıdan geri olduğu inancıyla ırklar arasında "beyaz" ve "Avrupalı" olanın en üste, "siyah" ve "Afrikalı" olanın en alta yerleştirildiği bir hiyerarşi oluşturan bilimsel inançları tekrar etmektedir.⁵⁸ Elbette burada bizzat Avrupalılar içerisinde de bir hiyerarşi yaratıldığını, göçmen seçiminde temel ölçütün "biyoloji" olması gerektiğini

⁵⁰ Galusca, a.g.e., s. 253.

⁵¹ A.g.e., s. 244.

⁵² A.g.e., s. 247.

⁵³ A.g.e., s. 245.

⁵⁴ A.g.e., ss. 248-249.

⁵⁵ A.g.e., s. 249.

⁵⁶ A.g.e., ss. 248-249.

⁵⁷ A.g.e., ss. 249-250.

⁵⁸ A.g.e., s. 250.

savunan Laughlin'in geçmesinde önemli rol oynadığı 1924 Johnson-Reed Göç Yasası'nda kuzeybatı Avrupalılar yüceltilirken "geri" -ve "aptal"- olarak tanımlanan güneydoğu Avrupalıların -Asya ve Afrika'dan göçlerin yanı sıra ABD'ye göçünün önemli ölçüde sınırlandırılmasında açıkça görmek mümkündür.⁵⁹ Bütün bunlar, "kurmaca sağlamlı[ğın], göçmenleri değerlendirmek için kullanılan ve ulusun ırk, toplumsal cinsiyet ve sınıf konusundaki tutumlarını şekillendiren hayali bir standart işlevi gör[düğünü]" göstermektedir.⁶⁰ Bunun yanında, sağlık/sağlamlık ve ırk yanında sosyo-ekonomik statünün de göçmenlerin değerlendirilmesinde merkezi bir rol oynadığını belirtmek gerekir. Burada, sınıfsal kökenle sağlık arasında yakın bir ilişki olduğu varsayılmakta, dolayısıyla "sağlık, ırk ve sınıf gibi toplumsal inşalar" iç içe geçmektedir.⁶¹ Bu çerçevede, yoksulluk, örtük bir biçimde de olsa "zayıf bedenlerle ve zihinlerle" ilişkilendirilmektedir.⁶² Elbette bunda "kamuya yük⁶³ olmaya meyilli" olanları -ki göçmenlerdeki "kusurlar"ı ya da yeti yitimini açığa çıkarmakla yükümlü olan Ellis Adası muayenecileri bunu istedikleri gibi kullanmaktaydı- reddetme amacının da rol oynadığını hatırlatmak gerekir.⁶⁴ Bu çerçevede, öjeninin sağlam/sağlıklı beden vurgusundan beslenen Ellis Adası muayenecilerinin "kamuya yük olma" tehdidi taşıyanlar için sıkça kullandığı yaftalardan biri "geri zekalılık" olmuştur.⁶⁵ Elbette bunda, zihinsel engelli göçmenleri tespit edip ülkeye sokulmamaları ve ülkeden çıkartılmalarını sağlamak üzere Ellis Adası'na davet edilen Goddard'ın rolü büyüktür.⁶⁶ Avrupa'ya ziyareti sırasında tanıştığı Alfred Binet'in zeka testini⁶⁷ "zihinsel kusurlar"ı tespit etmek için kullanan⁶⁸

⁵⁹ A.g.e., ss. 250-251.

⁶⁰ A.g.e., s. 263.

⁶¹ A.g.e., ss. 252-253.

⁶² A.g.e., s. 255.

⁶³ Burada engellilerin kamuya yük olarak algılanır hale gelmesinin, sanayi kapitalizminin ve ücretli emeğin ortaya çıkışı ve engellilerin üretim sürecinden dışlanmasıyla ilişkili olduğu hatırlatılmalıdır (Brendan Gleeson, "Teknoloji Sakatlayıcı Kentin Üstesinden Gelebilir mi?", *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak*, der.: Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı ve Yıldırım Şentürk, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, ss.373-374; Michael Oliver, "Sakatlığın İdeolojik İnşası", *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak*, der.: Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı ve Yıldırım Şentürk, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 230.

⁶⁴ Galusca, a.g.e., ss. 256-258.

⁶⁵ A.g.e., ss. 258-260.

⁶⁶ A.g.e., ss. 259-260.

⁶⁷ Birinci Dünya Savaşı sırasında ordudaki askerlere de uygulanan Binet testinin sonuçlarını yorumlayan Goddard, ülkenin yarısının 13 yaş ve/veya altı bir zekaya sahip olduğunu; "ortalama" -ya da ortalamanın altında- zekaya sahip insanların karar alma mekanizmalarında yer aldığı hiçbir toplumun varlığını sürdüremeyeceğini, bu nedenle de karar alma mekanizmalarının "daha zeki yurttaşlar"a bırakılması gerektiğini belirterek demokrasi karşıtı bir tutum sergilemekteydi (Braddock ve Parish, a.g.e., ss. 139-140).

Öjeni ve Sağlam Bedenlilik
Nuran AYTEMUR SAĞIROĞLU

Goddard'ın Ellis Adası incelemesi, Doğu Avrupalıların "ırksal açıdan geri" olduğunu -ve Amerikan ulusuna "tehdit" oluşturduğunu-⁶⁹ "geri zekalılık" açısından en yüksek oranın %87 ile Rus göçmenlerde bulunduğunu, Yahudilerin %83 ile ikinci sırada geldiğini, onları Macarlar ve İtalyanların takip ettiğini öne sürmekteydi.⁷⁰ Bütün bunlar, Güney ve Doğu Avrupa'lı göçmenlerin sayısının kısıtlanmasıyla sonuçlanmış, sınır kapılarında yapılan zeka testleri sonucunda "zeka geriliği" gerekçesiyle sınır dışı edilen göçmenlerin oranı 1913'te %350 artarken bu oran bir yıl sonra %570'e yükselmişti.⁷¹

Tıbbın da yardımıyla ırk ile yeti yitimi arasında kurulan bu ilişki, bir yandan ırkçı klişelere ve ırksal sınıflandırmalara sözde bilimsellik kazandırıp pekişmesine yol açarken, diğer yandan yurttaşlığı "sağlamlık" ve sağlam bedenlilik ölçütlerine göre, yurttaş olanı da "hastalıklı," "kusurlu," "ırksal açıdan geri" olana karşıtlık içerisinde tanımlamıştır.⁷² Bütün bunlar sonucunda, "[p]atolojize edilmiş göçmen kimliği, türdeş ulusal kimliği bozan ve ulusal normatiflik ve sağlam bedenlilik değerlerini alt üst eden istikrar bozucu bir güç olarak ortaya çık[mıştır]."⁷³ Zaten göçmenlerin Amerikan ulus devletinin bir mensubu olabilmesi için ilk koşulun "fiziksel ve bilişsel sağlamlıklarını kanıtlamak" olması da yurttaşlığın sağlam bedenlilikle malul olduğunun ispatıdır.⁷⁴ Galusca'nın da belirttiği gibi, "ideal bir devlet," daima kendi ulusunun "ahlaki, fiziksel ve entelektüel diriliğini sürdürecektir" sağlam bedenli/sağlıklı yurttaşlar üretmeyi -ve bununla uyumlu bir biçimde, sınır kapılarını yalnızca "sağlıklı" göçmenlere açmayı- tahayyül eder. Bu nedenledir ki, "sağlamlık ve sağlık ne pahasına olursa olsun savunulması gereken tevarüs edilmiş özellikler olarak gösterili[r]"⁷⁵ ve ulus devletler sağlık, halk sağlığı ve sağlamlık konusundaki hassasiyetlerini "milli çıkar"la ilişkilendirip "ilerleme"nin temel koşullarından biri olarak sunarken,⁷⁶ "beden ve ruh hijyeni"ni de yurttaşlar için bir "ahlaki yükümlülüğe" dönüştürür.⁷⁷

⁶⁸ Pfeiffer, a.g.e.

⁶⁹ Galusca, a.g.e., s. 259.

⁷⁰ A.g.e., s. 260.

⁷¹ Gould, 1981'den aktaran Braddock ve Parish, a.g.e., s. 139.

⁷² Galusca, a.g.e., ss. 260-263.

⁷³ A.g.e., s. 261.

⁷⁴ A.g.e., s. 260.

⁷⁵ A.g.e., s. 263.

⁷⁶ Arpacı, a.g.e., s. 138.

⁷⁷ A.g.e., s. 132.

Yeni Öjeni

Her ne kadar Nazizmin negatif öjeni uygulamalarından⁷⁸ sonra öjenizm -ve ırkçılık- büyük ölçüde taraftar kaybetmişse de günümüzde özellikle üreme ve genetik teknolojilerine temel teşkil eden “yeni” bir öjeni türünün ortaya çıkışından söz edilmektedir.⁷⁹ *Newgenics* olarak da adlandırılan “yeni öjeni,” bir yandan insan türünü iyileştirmeye, diğer yandan engelliliği ortadan kaldırmaya yönelik “tıbbi, siyasal ve toplumsal pratikler” dizisini tanımlamaktadır.⁸⁰ Günümüzde öjeninin açıkça reddedilmesinin ve telaffuz edilmemesinin Nazizmin “negatif öjeni” uygulamalarından kaynaklandığını öne süren Davis -ki ona göre, Hitler’in öjeni politikası İngiliz ve Amerikalı öjeni uzmanlarının teorilerinin hayata geçirilmesinden başka bir şey değildir-⁸¹ ABD ve İngiltere’deki örgütler tarafından aynı kökten gelen “genetik” sözcüğünün öjeni yerine kullanılmaya başlandığını belirterek günümüzde öjeninin “insan soyunu ilerletmek” ve “genetik kusurları ortadan kaldırmak” hedefinde ortaklaşan “doğum öncesi tarama” ve “genetik mühendisliği” olmak üzere iki kanaldan yürütüldüğüne dikkat çekmektedir.⁸² Rosemarie Garland-Thomson da sağlam bedenlilik ideolojisinin hayatın bütün alanlarını biçimlendirdiği ve “acı”yla özdeşleştirilen engelliliğe tahammülün olmadığı günümüz toplumlarında karşılaştığımız “sözde doktor yardımlı intihar ve ötenazi,”⁸³ doğum öncesi testler ve genetik testler gibi uygulamaların “öjeni girişimi” olarak

⁷⁸ Nazi Almanyası tarafından 1933’te Californiya’nın programı model alınarak hazırlanan öjeni kısırlaştırma yasasıyla çoğu kurumlarda kalan 300.000-400.000 civarında insan -çoğunluğu “geri zekalı” olduğu gerekçesiyle- zorla kısırlaştırılmıştır. 1939-1945 yılları arasında 200.000-275.000 civarında fiziksel ve zihinsel yeti yitimi olan insan ötenaziyle öldürülmüştür. Ancak engelli bireylerin kısırlaştırılmasına yönelik düzenleme ve uygulamalar, ABD ve Almanya’yla sınırlı değildir. 1930-1954 arasında 8627 insanı kısırlaştıran Danimarka ve yalnızca 1948 yılında 2278 kişiyi kısırlaştıran İsveç de bu ülkeler arasında yer almaktadır (Trombley, 1988’den aktaran Braddock ve Parish, a.g.e., s. 142).

⁷⁹ Hume, a.g.e.

⁸⁰ “What is Newgenics?” <https://eugenicsnewgenics.com/2014/05/14/what-is-newgenics/>

⁸¹ Davis, a.g.e., s. 198.

⁸² Lennard J. Davis, “Kimlik Siyasetinin Sonu ve Dismodernizmin Başlangıcı: İstikrarsız Bir Kategori Olarak Sakatlık Üzerine”, *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak*, der.: Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı ve Yıldırım Şentürk, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011b, s. 510.

⁸³ Longmore, yardımlı intiharın bir “tercih,” bir “kişisel özerklik edimi” olmaktan çok -ki bu sözcükler, “zorlama”yı örtbas etmek için seçilmiştir ve “son kertede” ekonomik çıkarları da içeren öjenik hedefleri gizlemektedir- “umutsuzluk ürünü bir edim,” “sahte bir özgürlük” ve “düzmece bir özerklik” olduğunu belirtir (Paul K. Longmore, “Direniş: Sakat Hakları Hareketi ve Yardımlı İntihar”, *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak*, der.: Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı ve Yıldırım Şentürk, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 474).

değerlendirilebileceğini, “sakatlığı ortadan kaldırma” projesi olarak gündeme getirilen bu uygulamaların “sakat kişileri ortadan kaldırma programı”na dönüştüğünü belirtir.⁸⁴ Bu nedenledir ki, genetik mühendisliğinde yaşanan gelişmeler belirli insan gruplarını yok etmek için kullanılmıyor olsa da engelliler için bir “tehdit” olarak algılanmaktadır. Nitekim, engelli hakları savunucuları, söz konusu uygulamaların teşvik edilmesinde “öjenik değerler”in oynadığı role dikkat çekerek, öjeninin özellikle engelli kadınlara çocuk sahibi olmamaları için uygulanan baskıda ve engelli olmayan kadınların doğum öncesi testler yaptırarak fetusta herhangi bir “anormallik” tespit edildiğinde gebeliği sonlandırmaya teşvik edilmesinde -ki bu durum, “acı” ve “sıkıntı”yla özdeşleştirilen engelli bir hayatın yaşanmaya değer olmadığı şeklindeki önyargıyı pekiştirmektedir- devreye girdiğine dikkat çekmektedir. Burada verilen mesaj, engelli bir çocuğa sahip olma ihtimalinin, anne baba adaylarının çoğu için kabul edilebilir olmadığı ve fetusta bir engellilik durumu tespit edilmesine rağmen hamileliği sürdürmenin toplumsal olarak da kabul edilemez olduğudur. Yeni teknolojiler, “mükemmel bebekler” vurgusuyla aslında kusurları/engelleri olan fetusların elimine edilmesiyle engelliliğin ortadan kaldırılabileceğinin⁸⁵ -ve kaldırılması gerektiğinin- mesajını vermektedir. Bu ise, “engelliliğin doğal olarak kötü bir şey olduğu” yönündeki (erken) öjeni algısının “modern” versiyonundan başka bir şey değildir.⁸⁶ Bu nedenledir ki, bu tür uygulamalar çoğu kez “öjeni ideolojisinin uygulamaları” -ya da feminist bir biyolog olan Evelyn Fox Keller’ın ifadesiyle “normallik öjenisi”- olarak eleştirilmektedir.⁸⁷

Kanadalı Engelli Hakları Konseyi (*Canadian Disability Rights Council*, CDRC), toplumsal bağlamını göz ardı ederek üreme teknolojileriyle engelliliğin elimine edilmesi gerektiğini vurgulamanın, kaynakların engelliliğe yol açan çevresel etkenleri ortadan kaldırmak ve engellilere destek sağlamak için kullanılmasının önüne geçilmesi, engelliliğin “toplumsal bir inşa” olduğunun ve engellilere yönelik baskıda toplumsal yapıların rolünün göz ardı edilmesi ve engellilik korkusuyla karakterize olan tutum ve pratikleri pekiştirmesi gibi “yıkıcı” etkileri olduğuna dikkat çekmektedir.⁸⁸ Her şeyden önce, doğum ve implantasyon öncesi genetik teşhis, çözülmesi gereken sorunun -engelliliğe

⁸⁴ Rosemarie Garland-Thomson, “Kimlik Siyasetinin Sonu ve Dismodernizmin Başlangıcı: İstikrarsız Bir Kategori Olarak Sakatlık Üzerine”, *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak*, der.: Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı ve Yıldırım Şentürk, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, ss. 533-534.

⁸⁵ Oysa unutulmamalıdır ki, sakatlıkların önemli bir kısmı genetik olmaktan ziyade kaza, hastalık ya da yaşlılıktan kaynaklanmaktadır.

⁸⁶ Hume, a.g.e.

⁸⁷ Garland-Thomson, a.g.e., s. 534.

⁸⁸ Hume, a.g.e.

tıbbi yaklaşımla paralel olarak- engellilere yönelik toplumsal baskı ve ayrımcılıktan ziyade bizzat engelliliğin/engelli bedeninin kendisi -yani fizyolojik sınırlamalar- olduğu şeklindeki yaygın görüşü pekiştirdiği ve sorunun çözümünü engelli bedenleri -ya da genetik testlerle tespit edilen engelle yol açacak özellikleri- “bertaraf etme”de aramaya yöneltip dikkati “engelli çocuk sahibi olmayı sakıncalı kılan sosyal düzenlemelerden, resmi politikalardan ve kültürel normlardan” uzaklaştırdığı için -bilhassa engelli hakları aktivistleri tarafından- eleştirilmiştir.⁸⁹ Bir diğer eleştiri, genetik testlerle tespit edilen bir genetik hastalığı olan embriyoların ayıklanmasının yalnızca engellilerin karşı karşıya kaldığı toplumsal engelleri göz ardı etmekle kalmayıp aynı zamanda onların hayatını değersizleştirdiği yönündedir.⁹⁰ Bu değersizleştirme, engellilerin hayatının zevkten uzak ve acı ve sıkıntılarla dolu olduğu, engelliliğin yaşamın kalitesini azaltan ve engelli bireyi topluma yük haline getiren bir unsur olduğu, engelli bir çocuk yetiştirmenin “istenmeyen” bir deneyim olduğu ve seçici kürtajın anneleri “engelli bir çocuk büyütmenin yükünden kurtaracağı,” hatta engelliler için daha da “aşağılayıcı” olan bazılarının doğmayı, yaşamayı hak etmeyecek kadar “kusurlu” olduğu şeklindeki önyargılardan kaynaklanmaktadır.⁹¹ Bu durum, aynı zamanda, belirli genetik özelliklerin istenen bir hamileliği sonlandırmak⁹² veya bir embriyonun seçilme ihtimalini ortadan kaldırmak için yeterli bir neden olarak görülmesinden dolayı henüz anne karnında başlayan bir ayrımcılığa neden olmaktadır.⁹³ Bunun yanında, üreme genetiği ve yaygın doğum öncesi testler, çocuklarının genetik uygunluğunu sağlama ve “doğru” genetik kararları alma sorumluluğunu annelere yüklemek ve “genetik testleri sorumlu anneliğin önemli bir unsuru”

⁸⁹ Parens ve Asch, 2007, s. 13’den aktaran Roberts, a.g.e., ss. 91-92.

⁹⁰ A.g.e., s. 84.

⁹¹ Marsha Saxton, “Disability Rights and Selective Abortion”, *Abortion wars: A half century of struggle*, der. R. Solinger, University of California Press, Berkeley, CA 1997, ss. 374-395.

⁹² Doğum öncesi genetik testler nedeniyle sonlandırılan hamileliklerin çoğunun gerekçesi “ciddi durumlar” olagelmışken, tıbbi uzmanların belirttiğine göre daha basit “anormallikler” nedeniyle de kürtaj olma eğilimi artış göstermektedir. Bu durum, fetüslerdeki “anormallikler” nedeniyle sonlandırılan gebeliklerdeki artışın, bilinçli bir tercihe ya da gerçek engellilik deneyimine ilişkin tarafsız/önyargısız bilgiden ziyade engelliliğe ilişkin “korku” ve “cehalet”e dayandığını göstermektedir (Hume, a.g.e.). Tam da bu nedenle, seçici kürtaj konusu, kadınların kendi bedenlerini kontrol hakkı konusunda ortaklaşmakla birlikte, seçici kürtajı bir tür öjeni olarak nitelendirerek ona karşı çıkan engelli hakları hareketi ile feminist hareket arasındaki temel fikir ayrılıklarından biri olarak nitelendirilmektedir (Keith Sharp & Sarah Earle, “Feminism, Abortion and Disability: irreconcilable differences?” *Disability and Society*, 17, no. 2 (2002): 137-145

http://oro.open.ac.uk/12756/1/Feminism%2C_Disability_and_abortion.pdf

⁹³ Roberts, a.g.e., s. 92.

olarak görmelerine yol açmaktadır.⁹⁴ Bu nedenle, bir kadın için “mükemmel bebekten daha azı”nı dünyaya getirmek yalnızca “toplumsal ve ekonomik olarak istenmeyen” bir durum değil, aynı zamanda “sorumsuz” bir davranış olarak nitelendirilmektedir.⁹⁵ Ayrıca çocuk sağlığını geliştirmek için genetik seçme teknolojilerine duyulan bu güvenin, kadın ve engelli haklarının ilerlemesine ket vurabileceği de dikkat çekilen bir başka noktadır.⁹⁶

Özetlemek gerekirse, yeni öjeni düşüncesi, üreme teknolojileri ve genetik mühendisliğinde yaşanan gelişmelerle sağlıklı/sakatlığı olmayan bireylerin dünyaya getirilebileceği ve onarılamayacak kusurlar söz konusu olduğundaysa gebeliğin sonlandırılabilirliği düşüncesinden yola çıkarak sağlıklı/sağlam bedenli bireylerden müteşekkil toplumların yaratılabileceği şeklindeki eski öjenik inancı yinelemektedir. Oysa “sağlıklı,” “normal,” “anormal” ve “engelli” olan, sağlam bedenlilik ideolojisi çerçevesinde belirlenmektedir ve zihnen ve bedenlen sağlıklı/sağlam bedenli bireylerden oluşan bir toplum yaratma çabası, engellilikten korkan ve yeterince uzun yaşadıklarında birtakım nedenlerle gelecekte engelli olması kuvvetle muhtemel olan sağlam bedenliler lehinedir. Bu tespitten yola çıkan engelli hakları savunucuları, bu durumu değiştirmek ve engelliler için eşitliği sağlamak üzere, söz konusu teknolojilerin tanıtım ve uygulamalarının engelli kadın ve erkeklerin “onur, saygı ve eşitlik” taleplerini destekleyecek ve teşvik edecek şekilde gerçekleştirilmesi; yeni teknolojilere ilişkin sağlık politikalarında hem engelli hem de engelli olmayan kadınların üreme özerkliğini garanti altına alacak feminist bir perspektif benimsenmesi ve ihtiyacı olan herkese eşit şekilde baskıcı ve önyargılı olmayan bir üreme sağlığı danışmanlığı hizmeti verilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁹⁷

Sonuç

Her ne kadar insanların görünür fiziksel özelliklerine, bilhassa doğuştan gelen ve değiştirilemez özelliklerine dayanarak yapılan sınıflandırmalar nesnel ve bilimsel olma iddiasıyla yola çıkmış olsalar da bu tür sınıflandırmaların genellikle değer yargılarıyla yüklü olup kültürel kalıpyargılara dayandığı ve daha genel sosyo-ekonomik ve siyasal çıkarlar çerçevesinde belirlendiği aşikardır. Bu açıdan bakıldığında, “kalıtsal” olduğu öne sürülen birtakım özelliklerden yola çıkarak insanlar arasında hiyerarşi

⁹⁴ A.g.e., s. 93.

⁹⁵ Hume, a.g.e.

⁹⁶ Roberts, a.g.e., s. 94.

⁹⁷ Hume, a.g.e.

yaratan ve “üstün” ve “sağlıklı” addedilenlerin çoğalmasını, engellilerin de dahil edildiği “zayıf,” “aşağı” olarak nitelendirilenlerin üremesinin engellenmesi ya da ortadan kaldırılması gerektiğini öne sürerek ırkın/soyun ıslahını amaçlayan öjenizm, “normal,” “sağlıklı,” “sağlam bedenli” olanı “üstün” olarak nitelendirip “normdan sapan,” “kusurlu,” “eksik,” “engelli” olanı ötekileştirip ilkini “ayrıcalıklı,” ikincisini ise ona “tabi” kılan bir hiyerarşi yaratan sağlam bedenlilik ideolojisiyle paralellik arz etmektedir. Her ikisi de engelliliği aşılması ve tedavi edilmesi gereken kusurlar olarak görüp, fiziksel ve zihinsel olarak “sağlam bedenli” yurttaşlardan müteşekkil bir toplum oluşturma hedefinde ortaklaşmaktadır. Bunun gerisinde, sosyo-ekonomik ve siyasal çıkarlar kadar, bilimsel gelişmelerden beslenen “bedenin kusursuzlaştırılabileceği” ve “acı”dan ve “sıkıntı”dan kaçınılabileceğine duyulan inanç ve engellilikten duyulan korku da yatmaktadır. Kuşkusuz, acıyı, hastalığı ve sakatlığı önlemek “insani bir toplumsal amaç”tır.⁹⁸ Burada sorun, acı ve sıkıntının engellilikle özdeşleştirilerek engelli yaşamların değersizleştirilmesi ve engellilere yönelik baskı ve ayrımcılığın pekiştirilmesidir.⁹⁹ Unutulmamalıdır ki, engellilik toplumsal bir inşadır ve engeli yaratan, sakatlayıcı çevre ve yapılar ve engellilere yönelik önyargılardır. Bu engelleri ortadan kaldırmak, engelliliği bir “kusur” ya da “eksiklik” değil, kabul edilmesi ve saygı duyulması gereken bir farklılık olarak görmekle mümkündür.

⁹⁸ Garland-Thomson, a.g.e., s. 533.

⁹⁹ Tobin Siebers, “Acı Adına”, *Yeni Bir Erdeme Dönüşen Sağlığa Karşı*, der. Jonathan M. Metz & Anna Kirkland, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2017, ss. 228-231.

Öjeni ve Sağlam Bedenlilik
Nuran AYTEMUR SAĞIROĞLU

KAYNAKÇA

- Alemdaroğlu, A. (2002). Öjeni Düşüncesi. Tanıl Bora & Murat Gültekingil (Der.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 4: Milliyetçilik* (414-421). İstanbul: İletişim.
- Arpacı, M. (2014). Erken Cumhuriyet Türkiye’sinde Kamu Sağlığı Siyaseti ve Öjenik (1923-1946). *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, 17, Bahar, 129-156.
- Aytemur-Sağiroğlu, N. (2017). Sağlam Bedenlilik İdeolojisi Üzerine Eleştirel Bir İnceleme. *Yakın Doğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10 (2), 148-168.
- Braddock, D. L. ve Parish, S. L. (2011). Sakatlığın Kurumsal Tarihi. Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı & Yıldırım Şentürk (Der.), *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak* (101-186). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Davis, L. J. (2011a). Normalliğin İnşası: Çan Eğrisi, Roman ve On Dokuzuncu Yüzyılda Sakat Bedenin İcadı. Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı & Yıldırım Şentürk (Der.), *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak* (187-208). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Davis, L. J. (2011b). Kimlik Siyasetinin Sonu ve Dismodernizmin Başlangıcı: İstikrarsız Bir Kategori Olarak Sakatlık Üzerine. Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı & Yıldırım Şentürk (Der.), *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak*, (501-520). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Galusca, R. (2011). Kurmaca Sağlamlıktan Ulusal Kimliğe: Ellis Adası’nda Sakatlık, Sağlık Muayenesi ve Kamu Sağlığı Düzenlemeleri. Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı & Yıldırım Şentürk (Der.), *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak* (243-265). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Garland-Thomson, R. (2011). Sakatlığın Dahil Edilmesi, Feminist Kuramın Dönüştürülmesi. Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı & Yıldırım Şentürk (Der.), *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak* (521-548). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Gleeson, B. (2011). Teknoloji Sakatlayıcı Kentin Üstesinden Gelebilir mi? Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı & Yıldırım Şentürk (Der.), *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak* (363-384). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Keskin, F. (1996). “Foucault’da Şiddet ve İktidar”, *Cogito*, 6-7, 117-122.
- Longmore, P. K. (2011). Direniş: Sakat Hakları Hareketi ve Yardımlı İntihar. Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı & Yıldırım Şentürk (Der.), *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak*, (453-480). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Oliver, M. (2011). Sakatlığın İdeolojik İnşası. Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı & Yıldırım Şentürk (Der.), *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak* (227-242). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Özbek, S. (2003). *İrkçilik*. İstanbul: Bulut Yayınları.

- Roberts, D. (2017). Gen Çağında Sağlıkın Sosyal Erdemsizliği: Irk, Engellilik ve Eşitsizlik. Metz, J. M. & Kirkland, A. (Der.), *Yeni Bir Erdeme Dönüşen Sağlığa Karşı* (83-96). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Saxton, M. (1997). Disability Rights and Selective Abortion. R. Solinger (Der.), *Abortion wars: A half century of struggle* (374-395). Berkeley, CA: University of California Press.
- Siebers, T. (2011). Teoride Sakatlık: Toplumsal İnşacılıktan Bedenin Yeni Gerçekçiliğine. Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı & Yıldırım Şentürk (Der.), *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak*, (81-98), İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Siebers, T. (2017). Acı Adına. Metz, J. M. & Kirkland, A. (Der.), *Yeni Bir Erdeme Dönüşen Sağlığa Karşı* (228-241). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Şenel, A. (1993). *İrk ve İrkçilik Düşüncesi*, Ankara: Bilim ve Sanat.

İNTERNET KAYNAKLARI

- Galton, F. (1909). *Essays in Eugenics*. London: The Eugenics Education Society. <https://scholarworks.iupui.edu/bitstream/handle/1805/1004/Essays%20in%20Eugenics%20-%20Galton%20-%20Part%201.pdf;jsessionid=8CC637DA3C9B33DFDB8ADBC20262291?sequence=1> (Erişim Tarihi: 12. 09. 2020).
- Hume, J. (1996) "Disability, Feminism and Eugenics: Who has the right to decide who should or should not inhabit the world?" Women's Electoral Lobby National Conference, University of Technology, Sydney, 26 Ocak 1996. wwda.org.au/issues/eugenic/eugenic1995/eugen/ (Erişim Tarihi: 14. 07. 2020).
- Lombardo, P. A. "Disability, Eugenics and the Culture Wars". Saint Louis University Journal of Health Law & Policy, 2(1), 57-79. https://www.slu.edu/law/academics/journals/health-law-policy/pdfs/issues/v2-i1/lombardo_article_0.pdf (Erişim Tarihi: 14. 07. 2020).
- Pfeiffer, D., 1994, "Eugenics and Disability Discrimination", *Disability and Society*, 9 (4), ss. 481-499, <https://www.independentliving.org/docs1/pfeiffe1.html> (Erişim Tarihi: 20.09.2018).
- Sharp, K. and Earle, S. (2002). Feminism, Abortion and Disability: irreconcilable differences? *Disability and Society*, 17(2) pp. 137-145 [http://oro.open.ac.uk/12756/1/Feminism%2C Disability and abortion.pdf](http://oro.open.ac.uk/12756/1/Feminism%2C%20Disability%20and%20abortion.pdf) (Erişim Tarihi: 19. 09. 2020).
- "What is Newgenics?" <https://eugenicsnewgenics.com/2014/05/14/what-is-newgenics/> (Erişim Tarihi: 12. 09. 2020)

Öjeni ve Sağlam Bedenlilik
Nuran AYTEMUR SAĞIROĞLU

LOUIS ALTHUSSER'DE MAKİNE VE AYGIT AYRIMI BAĞLAMINDA DEVLET NOSYONU

Zeliha DİŞÇİ*

ÖZ

Bu çalışma, Louis Althusser'in toplumsal bütünlüğü altyapı ve üstyapı şeklinde ayırarak tartışmalarda odak noktası olarak altyapıyı, yani ekonomik tabanı alan Marksizm'in genel eğilimi hakkındaki eleştirilerinden yola çıkar. Eserlerinde üstyapıyı ayrıntılı bir şekilde ele alan Althusser'in düşüncesinde devlet ve devlet aygıtlarından oluşan üstyapının kapsamını ortaya koymayı amaçlar. Althusser'e göre, devlet, toplumsal bütünlük içinde ve diğer yapısal unsurlar karşısında etkin bir pozisyondadır. Althusser'in düşüncesinde devletin altyapı karşısındaki etkin konumuna odaklanan bu çalışma, söz konusu etkin konumlanışı açıklamak üzere öncelikle Althusser'in toplumsal bütünlük kavrayışına değinir. Ardından devlet mekanizmasını ortaya çıkarmak için makine ve aygıt ayırımına odaklanır. Toplumsal bütünlükte etkin konumdaki makine olarak devletin yeniden üretici rolüne değinir. Kapitalist toplumun varlığı açısından yeniden üretim ile devlet arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Bu bağlantı çerçevesinde bu çalışma devlet aygıtlarını ele alır. Devletin baskı aygıtı ve devletin ideolojik aygıtları biçiminde ikiye ayrılan aygıtların makine olarak devlet açısından işlevini belirler. Sonuçta devletin işlevselliğinin onun araçsallığına ve sınıfsal niteliğine etkisini ortaya koyarak sınıf mücadelesi açısından devletin ve aygıtların önemine dikkat çeker.

Anahtar Kelimeler: Aygıt, Makine, Devlet, Yeniden Üretim, Zor, Rıza.

THE NOTION OF THE STATE IN THE CONTEXT OF MACHINE AND APPARATUS SEPARATION IN LOUIS ALTHUSSER

ABSTRACT

This study sets out from Louis Althusser's criticism of general tendency of Marxism which takes the infrastructure, namely economic base, as the focal point in the discussions by separating the social totality into infrastructure and superstructure. It aims to reveal the scope of superstructure in the context of reproduction. According to Althusser, the state located in the superstructure has an active position in social totality and across other structural elements. This study, which focuses on the active position of the state across the infrastructure in Althusser's thought, firstly touches upon Althusser's understanding of social totality in order to explain the active position of the state. It then focuses on the separation between machine and apparatus so as to reveal the state mechanism. It refers to the reproductive role of the state as an effective machine in social totality. There is a direct relation between reproduction and the state in terms of the existence of capitalist society. This study deals with the state apparatuses under this relation. It determines the function of the apparatuses which are divided into two as the repressive state apparatus and ideological state apparatuses across the state as machine. As a result, it highlights the importance of the state and the apparatuses in terms of class struggle by revealing the effect of the functionality of the state on its instrumentation and class quality.

Key concepts: Apparatus, Machine, The State, Reproduction, Force, Consent.

* Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

Giriş

Marksizm'de genel olarak devlet tartışmalarına bakıldığında ağırlık noktası altyapı-üstyapı ilişkisi bağlamında altyapı, yani ekonomik tabanda bulunur. Bu yönelim ise Marksizm'e, özellikle de Ortodoks Marksizm'e dair teoride siyasal ve ideolojik süreçlerin geriye bırakıldığı şeklindeki eleştirilere neden olur. Çağdaş düşüncede Marksizm'e yönelik bu eleştiriye yapıların ve devletin konumunun/işlevinin yeniden değerlendirilmesi eşlik eder. Yirminci yüzyılın önde gelen düşünürlerinden biri olan Louis Althusser, söz konusu değerlendirmelere odaklanan temel filozoflardan biri olarak bu noktada önem kazanır.

Althusser'e göre, devlet, üstyapının bir unsurudur. Üstyapı, altyapının üzerine yükselir. Fakat devletin de içinde yer aldığı üstyapının altyapı üzerine yükseliyor oluşu, onu altyapı karşısında edilgin bir konuma sokmaz. Aksine devletin toplumsal bütünlük içinde ve diğer yapısal unsurlar karşısında etkin bir konumu söz konusudur. Althusser bu etkin devlet tanımını, "görelî özerklik", "üst belirlenim" ve "yeniden üretim" gibi kavramsallaştırmalar yardımıyla açıklar. Bu bağlamda Althusser, Marksizm'deki gibi devletin, egemen sınıfın tahakküm aracı olduğu yönündeki temel kabulü benimser. Fakat bu kabul ile yetinmeyen Althusser'e göre, böylesine bir aracın bütünlük içerisinde nasıl işlediği tam olarak açıklanmaz ve Karl Marx'ın altyapı-üstyapı olarak belirlediği zincirin iki ucunun arası boş kalır.¹ Söz konusu boşluğu Althusser, devlet ve yeniden üretim bağlamında devlet aygıtları hakkındaki değerlendirmeleri ile doldurmayı amaçlar.

Althusser'in işaret ettiği yapılar arasında kalan boşluğun Althusser tarafından nasıl doldurulmaya çalışıldığını ortaya koymayı hedefleyen bu çalışma, onun devlete yüklediği anlamlara ve verdiği rollere odaklanır. Çalışmanın ilk bölümü, Althusser'in düşüncesinde devletin konumunu kavramak üzere toplumsal bütünlük anlayışına değinir. Ardından toplumsal bütünlük içinde düşünürün devleti nasıl bir mekanizma olarak tahayyül ettiğini makine ve aygıt ayrımı üzerinden gösterir. Makine olarak devletin temel görevi, toplumsal bütünlüğün, üretim koşullarının ve ilişkilerinin uyumlu bir şekilde yeniden üretimini sağlamaktır. Yeniden üretim ile devlet arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Söz konusu bağlantı çerçevesinde çalışmanın bir sonraki bölümü, devletin yeniden üretim işlevi bağlamında Devletin Baskı Aygıtını (DBA) ve Devletin İdeolojik Aygıtlarını (DİA'lar) açıklar. Böylece Althusser'in

¹ Louis Althusser, *Pour Marx*, Editions La Découverte, Paris, 2005, s. 111.

düşüncesinde devlet aygıtları çerçevesinde devletin yeniden üretime yönelik işlevsel tanımına erişir. Devletin işlevselliğinin onun araçsallığını ve sınıfsal niteliğini desteklediği sonucuna ulaşarak, sınıf mücadelelerinin neden aygıtlarda gerçekleştiğini gösterir.

Toplumsal Bütünlük ve Belirlenim Problemi

Althusser'in düşüncesinde devlet nosyonunun anlaşılabilmesi için söz konusu kavramın boşlukta sallanmayıp aksine bir bütünlük içinde yer aldığı belirtilmesi gerekir. Bu bağlamda devlet, toplumsal bütünlük içinde anlam kazanır. Bütün kavramı, karmaşık yapısal birlik içerisinde var olan özgül belirlenimlere göre birbirine eklemlendirilmiş, son kertede ekonomi düzeyince belirlenmiş düzeyler içeren bir yapılandırılmış birliktir.² Marksizm'in en temel nosyonlarından olan toplumsal formasyon, verili bir toplumsal bütünlüğü anlatır. Buna göre "toplumsal bütünlük, bütünün parçalarını biçimlendiren tek bir üretim şeklini değil, bir toplumun bütün yönlerini içerir."³ Bu açıdan Althusser için, Marksizm, "toplumsal formasyonların bilimi, onların iç mantığının çeşitli düzeyleri ya da yapıları arasındaki ilişkilerin incelenmesidir."⁴

Althusser, daha önce Marx ve Friedrich Engels tarafından formüle edilmiş toplumsal bütünlüğü yeniden ele alır.⁵ Toplumsal bütünlük, ekonomik, siyasal ve ideolojik olmak üzere üç düzeyden oluşur. Buradaki yapılar birbirleriyle ilişkilidir ve bu ilişkiselliğe bağlı olarak bir toplumsal bütün oluşur. Yapılar arası bu bağlantı onları bütün içinde tek bir merkeze bağlı kılmaz. Her bir düzeyin kendine özgü etkililiği vardır.⁶ Fakat son kertede, ekonominin belirleyiciliği söz konusudur. Ekonomik belirlenimi kabul ederek Karl Marx ve Friedrich Engels'in düşüncelerine yaklaştığını söyleyebileceğimiz Althusser, düzeyleri ve etkileşimlerini çözümlerkenki kavrayış biçimiyle "yapısalcı Marksizm" in kurucularından biri haline gelir.

² Louis Althusser, *Kapital'i Okumak*, (Çev. Celal A. Kanat), Belge Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 137.

³ Alasdair Stewart "Althusser's Structuralism and a Theory of Class", *Critique: Journal of Socialist Theory*, 2008, 36(3), s. 427.

⁴ Akt. Swingewood, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, (Çev. Osman Akınhay), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998., s. 358.

⁵ Hüsnü Aksoy, *Devlet ve Demokrasi*, Yön Yayınları, İstanbul, 1994, s. 173.

⁶ Zafer Yılmaz, "Althusser'in Bilim, İdeoloji ve Düzeyler Teorisinin Açmazları", *Praksis*, 4, 2001, ss. 35-74, s. 40.

Althusser'in *Marx İçin* (2002) isimli eseri toplumsal bütünlüğü oluşturan düzeyler açısından önemli açıklamalar içerir. Düzeylerin bütün içindeki konumunu yorumlarken çelişki kavramını devreye sokan Althusser, *Marx İçin* isimli eserinde 1917 Ekim Devrimi çerçevesinde yapı ve çelişki kavramına ayrıca değinir. Buna göre devrimler ya da değişimler, tarihsel çelişkilerin tek bir devlet içinde birikimi ve yoğunlaşması ile olur. Toplumsal bütünlükte çelişkinin görülmesi devrimin yaklaştığını anlatır, ama doğrudan devrimci duruma neden olmaz. Çünkü devrim bir kopuş anıdır ve koşullar ile akımların birliğini gerektirir.⁷ Devrim öncesi çelişkilerin bazıları kökten heterojendir. Heterojenlik, onların aynı pratikleri nitelememeleridir, yani çelişkilerin "aynı uygulama düzeyleri ve yerleri" bulunmaz.⁸ Fakat bu durum çelişkilerin kopuş birliği içinde kaynaşmasına engel değildir. Zira Althusser için çelişki:

İçinde işlediği tüm toplumsal bedenin, onun biçimsel var oluş koşullarının ve yönettiği mercilerin ayrılmaz parçasıdır. Çelişkiler, tek ve aynı hareket içinde hem belirleyen hem belirlenendir. Sonuçta egemen olan tek bir çelişki yoktur, birbirini etkileyen çok sayıda çelişki söz konusudur.⁹

Düzeyler veyahut yapılar, aslında karmaşık bir bütünlükte yer alır. Yapılar arasında hiçbir hiyerarşi olmayan farklı çelişkiler bulunur ve bu farklı çelişkiler arasından da özsel olarak biri diğerinden daha önemli ve belirleyici değildir. Karmaşık bütünlükteki söz konusu belirleme ve belirlenme ilişkisini *üstbelirlenim* şeklinde adlandıran¹⁰ Althusser'in düşüncesinde, "toplumsal oluşum, birbirine bağlı yapıların özgül bileşimi olup"; üretim tarzı, devlet, ideoloji gibi unsurlar toplumsal oluşumun içinden ele alınır.¹¹

Althusser'in modelinin en belirgin özelliği, Marksizm'deki altyapı-üstyapı ilişkisine getirdiği eleştiri ve katkılarda açığa çıkar. Ekonomi etrafında kavranan yapı, üstyapı kurumlarını belirler; ancak bu belirleme tek yanlı olmadığı gibi yalnızca son çözümlenme açısından geçerlidir.¹² Çünkü ekonomik yapıdan görece bağımsız olan devlet ve ideoloji gibi üstyapı kurumları hem birbirlerini hem de altyapıyı daha önce bahsedilen "karmaşık çelişkiler" düzeni

⁷ Louis Althusser, *Pour Marx*, s. 98.

⁸ A.g.e. s. 99.

⁹ Louis Althusser, *Marx İçin*, (Çev. Işık Ergüden), İthaki Yayınları, İstanbul, 2002, s. 122-4.

¹⁰ Louis Althusser, *Pour Marx*, s.100.

¹¹ Zafer Yılmaz, "Althusser'in Bilim, İdeoloji ve Düzeyler Teorisinin Açmazları", s. 43.

¹² Louis Althusser, *Pour Marx*, s. 112.

içinde etkiler.¹³ Böylelikle Althusser, Marx ile paralel bir şekilde toplumsal oluşumların farklı düzeylerini altyapı (üretici güçler ve üretim ilişkilerini kapsayan ekonomik taban) ve üstyapı (devlet, hukuk ve ideoloji) olarak ayırıp, ekonomik tabana belirleyici bir rol vermesine rağmen ekonomik tabanı öz olarak görmez. Diğer bir deyişle, üstyapının öğelerini ekonomik tabanın belirleyiciliğine teslim olmuş edilgin olgular niteliğinde kabul etmez.¹⁴ Çünkü düzeylerden her birinin ayrı tarihsel varlığı söz konusudur. Her üretim tarzı için üretici güçlerin gelişimiyle imlenmiş özgül gelişimleri bulunur. Buradaki özgüllük, her düzeyin birbiri karşısında görelî özerkliği ve bağımsızlığını anlatır. Bu bağlamda siyasal üstyapının da kendi tarihi vardır denebilir. Ayrı tarihe sahip olması bütünden bağımsız olduğu anlamına gelmez. "Her bir düzey, bütüne eklenmiş ve bütün karşısında belli bir tip bağımlılığa dayandırılmıştır."¹⁵ Bu durum, Althusser tarafından "görelî özerklik" ilkesi olarak adlandırılır. Althusser açısından görelî özerklik ilkesi, ekonominin tarihinden, siyasetin/devletin tarihinden, dinin ve ideolojinin tarihinden söz etmeyi gerektirir.¹⁶ Bu ilke ve anlayış çerçevesinde Althusser *Kriz Yazıları* (2004) isimli eserinde Marx'ın yapı kavrayışını eleştirir. Althusser'e göre, Marx, üstyapının altyapı üzerinde yükseldiğinden başka bir şey söylemez. Oysa hukuk ve devlet, altyapının üstünde yükselir. Fakat temelden bambaşka bir dünyaları bulunur.¹⁷

Althusser, kendi yapı anlayışıyla ve bu bağlamda üstyapıya/devlete verdiği önemi ifade eden tartışmalarıyla Ortodoks Marksizm'den ayrılırken, yapıların görelî özerkliği şeklindeki kabulüne üst belirlenim ilkesini ekler.¹⁸ Ekonomik tabanı öz olarak kabul eden bakışı "ekonomizm" olarak nitelendirir ve bunların bütünlüğün anlaşılmasını zorlaştırdığını dile getirir. Oysa çelişkiler

¹³ Kemali Saybaşı, *Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar*, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1985, s. 57-8.

¹⁴ Norman Geras, "Althusser'in Marksizm Anlayışı: Bir Değerlendirme", *Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar*, der. Kemali Saybaşı, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1985, s. 324.

¹⁵ Louis Althusser, *Marx İçin*, s. 139.

¹⁶ Louis Althusser, *Kapital'i Okumak*, s.139-141.

¹⁷ Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, (Çev. Alp Tümertekin), İthaki Yayınları, İstanbul, 2009, s.94.

¹⁸ Yapıların görelî özerkliği tartışması Althusser ile özdeşleştirilen temel meselelerden biri olsa da gerçekte bu tartışmanın temelleri Althusser'den önceye uzanır. Friedrich Engels'in Joseph Bloch'a 1890 tarihli mektubundaki görelî özerklik ve ekonomik belirlenim tartışmalarının yanı sıra George Lukacs ve Antonio Gramsci'nin "bütünlük" konusundaki tartışmaları Althusser'in tartışmalarını önceler. Görelî özerklik konusundaki değerlendirmelerinde Althusser, Marksizm'de uzun bir sürece dayanan yorumların bu bakımdan bir yeniden değerlendirmesini yapar.

sadece altyapı düzeyinde gerçekleşmez. Çünkü altyapıda gerçekleşen üretimin de farklı temelleri bulunur. Daha da önemlisi bu temeller, ekonomik olmayan yapıları kapsayan toplumsal bütünlüğün etkileşim alanında yer alır. Ekonomik üretim nedensiz ve boşlukta kendi kendine gerçekleşmez. Altyapı ile etkileşim halinde olan devletin içinde yer aldığı üstyapı, altyapının var oluş koşullarını oluşturur. Üretim ilişkisi sınıf mücadelesi ilişkisidir ve sınıf mücadelesi son kertede üstyapı ilişkilerini belirler. Fakat sınıfların sömürüsü üstyapının şekillendirmeleri, hukuksal-siyasal ilişkiler ve ideolojik ilişkiler olmadan sürdürülemez.¹⁹

Althusser açısından üstyapısal düzeyler hem belirleyen hem belirlenendir. Ekonomi belirleyici olduğu gibi belirlenendir. Her düzey, parçası olduğu genel oluşum veya bütünlük tarafından belirlendiği kadar, genel oluşumun belirlenmesine katkıda bulunur. Bu nedenle “üretici güçler ve üretim ilişkileri arasında her şeyi yönlendiren, ekonomik yapıdaki tek bir basit çelişki bulunmaz.”²⁰ Aksine, “toplumsal oluşumun her düzeyinde mevcut olan ve bir tür etkililik sıradüzeni oluşturan ‘çelişkiler çokluğu’ bulunur.”²¹ Böylece “belirleyicilik”, hiçbir zaman basit olmayıp, her zaman karmaşık ve çok çeşitlidir denebilir. Althusser’in düşüncesinde üstyapının unsurlarının ekonomik taban karşısında edilgin değil etkin konumlandırılışı, düşünürün çoğulcu bir yöntem önerisi yaptığı anlamına gelmez. Zira kendisi ekonominin son kertede belirleyiciliğini baştan kabul eder.²² Fakat burada Althusser’in itirazı farklı bir noktada düğümlenir. Buna göre, Althusser’in kendisi de üstbelirlenimin kendi başına bir olgu olmadığını kabul eder. “Ulusal ve uluslararası konjonktür ve üstyapı biçimlerinin büyük ölçüde özgül ve özerk olup katışıksız görüngüye indirgenemeyen gerçek varlığı kabul edilince ancak üstbelirlenim kaçınılmaz ve düşünülebilir olur.”²³ Böylece Althusser’e göre, üstbelirlenim, tarihin kuraldışı durumlarına bağlı olmayıp, evrensel niteliklidir: “Ekonomik olgular doğrudan üstyapıya yansımayıp, burasının kendisini yeniden üretebilmesi için ideolojik ve politik süreçlerin devreye girmesi, ilişkileri çelişkisiz hale getirerek öznelere onaylatması” gerekir.²⁴ Althusser’e göre, “ekonomik diyalektik asla katışıksız halde rol oynamayıp, tarihte üstyapı gibi mercilerin işlerini bitirip kenara çekildiklerinin, zamanı geldiğinde

¹⁹ Louis Althusser, “Soutenance D’Amiens”, *Positions (1964-1975)*, Editions Sociales, Paris, 1976, s. 168.

²⁰ Louis Althusser, *Marx İçin*, s.138.

²¹ A.g.e. s. 138.

²² Norman Geras, Althusser’in Marksizm Anlayışı: Bir Değerlendirme”, s. 324-5.

²³ Serpil Sancar, *İdeolojinin Serüveni*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1997, s. 42.

²⁴ A.g.e. s. 42-3.

majesteleri ekonominin diyalektiğın kraliyet yolu üzerinde ilerlemesine izin vermek için sanki onun katışıksız görüngüsüymüş gibi yok olduklarının asla görülmediğı” özellikle vurgulanmalıdır.²⁵ Düşünür açısından üstbelirlenmiş olmayan “düpedüz” çelişki fikri, “boş, soyut ve saçma bir cümle” olacaktır.²⁶ Althusser'e göre, Marx ve Vladimir Lenin'de üstyapının ve diğeri koşulların özgül etkinliğı teorisinin genel hatları bulunur, fakat hala hazırlanmayı bekler. Bu duruma Althusser “üstyapının özgül öğelerinin özgül teorisini hazırlamak gerekmektedir” diyerek işaret eder.²⁷

Toplumsal Bütünlükten Yeniden Üretime Devlet Makinesi ve Aygıtlar

Devlet formunu üretim ilişkileriyle birlikte düşünen Marksist devlet tartışmalarında, üretim ilişkilerinin bir sonucu olmakla birlikte devlet, ortak iyiyi temsil etmeyip üretimdeki sınıf yapısını yansıtır.²⁸ Böylece, toplumsal bütünlükte yer alan yapılardan ekonomi birincilleştirilirken, siyasal kuvvetler ve devlet ikincilleştirilir. Ekonomi, siyasal hareketi belirler.²⁹ Örneğın, *Komünist Parti Manifestosu*'nda siyasal iktidar, bir sınıfın başka bir sınıfı ezmesini sağlayan örgütlü güç olarak tanımlanır. Modern devlet, “bütün burjuvazinin ortak işlerini yürüten bir komite” biçiminde tarif edilir.³⁰ Kapitalist toplumda devlet, egemen sınıfın önemli bir aracıdır. Marx'ın erken dönem yazılarında devlet,³¹ kamusal yaşam ile özel yaşam, genel çıkarlar ile tikel çıkarlar arasındaki çelişkiyle anlamını bulur.³² Yine Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi* isimli eserinde özel mülkiyetin topluluktan kurtulmasıyla birlikte devlet, sivil toplumun yanında ve dışında ayrı bir varlık olarak yer alır. Fakat devlet, burjuvazinin mülkiyet ve çıkarına yönelik, içsel ve dışsal amaçlarına adapte

²⁵ Louis Althusser, *Marx İçin*, s. 138-9.

²⁶ A.g.e. s. 138-9.

²⁷ A.g.e. s. 139.

²⁸ Martin Carnoy, “Marx, Engels, Lenin and The State”, *The State and Political Theory*, Princeton University Press, New Jersey, 1984, s.50.

²⁹ Paul Thomas, *Marx ve Anarşistler*, (Çev. Devrim Evcı), Ütopya Yayınevi, Ankara, 2000, 98-112.

³⁰ Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Parti Manifestosu*, (Çev. Rekin Teksoy), Oğlak, İstanbul, 2005, s.49.

³¹ Marx'ın devlet ve sivil toplum ilişkisine dair görüşlerinde erken dönem yazılarına özellikle vurgu yapılmasında Marx'ın olgunluk dönemi çalışmalarında devleti sivil toplumun gölgefenomeni haline getirdiğine yönelik eleştirilerin etkisi büyüktür. Fakat bu iddia Administering Civil Society: Towards a Theory of State Power isimli eserinde Mark Neocleous tarafından eleştirilerek tersine çevrilir. Neocleous'a göre, Marx'ın erken dönem yazılarındaki devlet ve sivil toplum ilişkisine yönelik bakış açısı ilerleyen dönemlerdeki çalışmalarının temeli olup, korunur.

³² Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, s. 211.

olan bir organizasyon formundan daha fazlası değildir.³³ Marx'a göre, sivil toplumdaki yaşamın toplumsal olmayan doğası, özel mülkiyet, sanayi ve ticaret güçlerinin yarattığı egoizm modern devletin doğal temellerini oluşturur.³⁴ Sadece egemen sınıfın aracı olmakla kalmayan devlet, sivil toplumun yabancılaşmış toplumsal ilişkileri üzerinden temellendirilir.³⁵

Marx'ın devlet konusunda en önemli çalışmaları olarak kabul edilen *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i, Fransa'da Sınıf Mücadeleleri ve Paris Komünü* analizleri de devlet üzerine Marksist değerlendirmelerde başvurulan diğer kaynaklardır. Marx, devlete adanmış bir cilt yayınlamak istemiş, fakat eserini bitirmeden ölmüştür. Bu nedenle Marx'ın çalışmalarında sistemli bir devlet teorisi doğrudan bulunmaz. Burjuva devletin, sınıf iktidarının somutlaşmış hali olduğunu ve ancak sosyalist devlet ile değiştirilebileceğini kabul eden Marksist devlet teorisinin kaynağı bu sebeple Marx'ın yanı sıra Engels ile birlikte düşünülür.³⁶ Belirli bir ülkede yaşayan toplulukların oluşturduğu, topluma dışarıdan dayatılmamış gücü veya bütünü devlet olarak adlandıran Engels'e göre, devlet:

Toplumun, gelişmesinin belirli bir aşamasındaki bir ürünüdür; bu, toplumun önlemekte yetersiz bulunduğu uzlaşmaz karşıtlıklar biçiminde bölündüğünden, kendi kendisiyle çözülmez bir çelişki içine girdiğinin itirafıdır. Ama karşıtların, karşıt iktisadi çıkarlara sahip sınıfların, kendilerini ve toplumu kısır bir savaşın içinde eritip bitirmemeleri için, görünüşte toplumun üstünde yer alan çatışmayı hafifletmesi, "düzen" sınırları içinde bir güç gereksinmesi kendini kabul ettirir; işte toplumdaki doğan, ama onun üstünde yer alan ve gitgide ona yabancılaşan bu güç, devlettir.³⁷

Toplumun sınıflara bölünmesinin zorunlu sonucu olan devlet, en yalın haliyle bir kapitalist makine, kapitalistlerin devleti, tüm ulusal sermayenin ideal kişileşmiş halidir.³⁸ Böylece Marksist devlet kuramının temel odağı olan

³³ Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, (Çev. Sevim Belli), Sol Yayınları, Ankara, 2010, s.115.

³⁴Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, (Çev. Ali Somer), Sol Yayınları, Ankara, 2011, 179.

³⁵ Martin Carnoy, "Marx, Engels, Lenin and The State", s. 49.

³⁶ Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, s. 213.

³⁷ Friedrich Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, (Çev. Kenan Somer), Sol Yayınları, Ankara, 2010, s.199.

³⁸ Martin Carnoy, "Marx, Engels, Lenin and The State", s.148-9; Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, s.213.

devletin, ezilenleri sömürme işlevi etrafındaki kavranma biçimi belirir.³⁹ Bu haliyle devlet fikri, ekonomik düzenin bir “gölge fenomeni” olarak tanımlanır:

Devlet, egemen bir sınıfın bireylerinin onun aracılığıyla kendi ortak çıkarlarını üstün kıldıkları bir biçim, içinde bir çağın bütün sivil toplumunun özetlendiği bir biçim olduğundan, bunun sonucu olarak, bütün kamusal kurumlar, devlet aracılığından geçer ve siyasal bir biçim alırlar.⁴⁰

*Alman İdeolojisi'*nde Marx ve Engels, araçsal devlet anlayışını tarihsel gelişim, iş bölümü ve üretim tarzı çerçevesinde açıklar. Burada üstyapıdaki “hukuk, ordu, polis, vb. bir ulusal birlik düşüncesi yayarak, sınıf mücadelesi ve uzlaşmaz maddi çıkarları gizlemeye çalışan hayali cemaat duygusu yaratırlar.”⁴¹ Böylece Marksizm'de üstyapının aktörlerinden olan devlet, özgür bir yapı olmayıp, toplumun asli bir ögesini oluşturan merkezi bir yapıdır. Fakat buna rağmen, altyapı yani ekonomi karşısında ikincilliğini korur. Lenin bu bağlamda *Devlet ve Devrim* isimli eserinde Engels'ten yaptığı alıntılar üzerinden devleti, “ezilen sınıfın sömürülmesi aleti” şeklinde tanımlayarak kendisinden önceki düşünürlerle benzer çizgide olduğunu gösterir.⁴² Buna bağlı olarak Engels'in altyapının son kertede belirleyici olduğunu belirten düşünceleri merkezi önemine kavuşarak tartışmalardaki yerini korur.

Althusser, altyapı ve üstyapı bağlamında ilerleyen devlet tartışmalarına tam anlamıyla burada dâhil olur. Antonio Gramsci'nin de izlediği Marx'ın *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi'*ni takip ederek buradan bir devlet tartışması yükseltir.⁴³ Gerçekten Marksist bir devlet teorisinin bulunmadığını düşünen Althusser'e göre, devlet tartışması Marx ve Lenin'in siyasal düşüncesinin kalbinde bulunmasına rağmen klasik düşünürlerin yaptığı şey

³⁹ Vladimir Lenin, *Devlet ve İhtilal*, (Çev. Süleyman Arslan), Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 1978, s.21.

⁴⁰ Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 115.

⁴¹ Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, s. 213.

⁴² Vladimir Lenin, *Devlet ve İhtilal*, s. 21.

⁴³ Dar anlamının yanı sıra geniş anlamdaki devlet anlayışıyla Gramsci, sivil toplumu üst yapı unsuru haline getirerek Marx'tan farklılaşırken Althusser'in devlete ilişkin tartışmalarını önceler. Sivil topluma ilişkin bakış açısını Hegel'den alan Gramsci, sivil toplumun hem ekonomik hem de kurumsal ilişkiler alanı olduğunu düşünen Hegel'den farklı olarak, ekonomik ilişkileri düzenleyen kurumlar dizisi olduğuna dikkat çeker (Mark Neocleous, *Administering Civil Society Towards a Theory of State Power*, Macmillan Press Ltd., London, 1996, s. 39-40).

sınıf mücadelesi ve sınıf yönetimi arasındaki ilişkiyi kurmaktır.⁴⁴ Oysa sınıflar toplumsal bütünlüğün içinde konumlanırlar ve Althusser'in düşüncesinde söz konusu toplumsal bütünlüğü oluşturan yapılar hem birbirlerinden görece özerktir hem de birbirleriyle karşılıklı etkileşim halindedir. Bu nedenle üstyapının temel aktörü olan devletin altyapı karşısındaki konumu Althusser tarafından temel tartışma konusu haline getirilir. Althusser'e göre:

Devlet, egemen sınıfın elindeki ve de egemen sınıfa hizmet eden bir "araç" tır. Günümüzde pek iyi bakılmıyor "araç" sözcüğüne... Ancak "araç" demek "ayrı" demektir zaten. Her araç onu kullandıktan sonra "ayrı" dır. Kuşkusuz, müzik aleti müzisyenden, "cop" da polisten ayrıdır.⁴⁵

Althusser'de devletin ayrı oluşu, onun kendisi olmayandan, geri kalandan, sivil toplumdaki -ki burası aynı zamanda altyapı olan ekonomidir- ayrılığı anlamına gelir. Devlet, sınıf mücadelesi için yapılmıştır ve sınıf mücadelesinden ayrı olması bu nedendir. Bunun sonucu ise onun araçsallığıdır. "Devlet, sınıf mücadelesi için yapılmıştır" diyerek Althusser, devletin her yandan sınıf mücadelesine müdahale edebilmesinin koşullarının oluştuğunu belirtir. "Burjuvazi sınıf mücadelesini sürdürmek ve sınıf mücadelesine müdahale edebilmek için devlet diğer konulardan ayrı olarak yapılandırılmıştır."⁴⁶ Böylece "devlet, egemen sınıfın genel çıkarlarını korumak için burjuvazinin bir kesimine, hatta çoğunluğuna karşı önlemler alabilen bir aygıttır."⁴⁷ Burada Althusser, genel olarak Marksizm'de savunulan "devletin araçsallığı" düşüncesini, "aygıt" fikri üzerinden yeniden dile getirir. 'Sınıf devleti olarak devlet' kavramsallaştırması ise sınıf egemenliğinin ne olduğu sorusunu da beraberinde taşır. Sınıf egemenliği, sınıfsal sömürüyü ya da baskıyı ifade eder ve ekonomik, siyasal, ideolojik bütün kertilere sızmıştır. Bunun sonucu ise devletin tarafsız olmayıp, egemen sınıfa ait olan yapısının ifşasıdır. Althusser'e göre, Marx "devlet ayrıdır elbette, ama egemen sınıfın çıkarlarına en iyi biçimde hizmet etmek için, bir sınıf devleti olmak için ayrıdır" diyerek bunu açıklar.⁴⁸ Böylece devlet *Komünist Parti Manifestosu*'nda, *18 Brumaire*'de veya *Devlet ve*

⁴⁴ Louis Althusser, "The Crisis of Marxism" 1977, <https://www.marxists.org/history/erol/periodicals/theoretical-review/tr-7-4.pdf>, s. 18 (03.02.2020).

⁴⁵ Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, (Çev. Alp Tümertekin), İthaki Yayınları, İstanbul, 2009, s. 106.

⁴⁶ A.g.e. s. 107.

⁴⁷ A.g.e. s. 107.

⁴⁸ A.g.e. s. 117.

Devrim'de bir baskı aracı olarak anlatılırken, Althusser tarafından da doğrudan "baskı makinesi" olarak nitelenmeye devam eder.⁴⁹

Althusser'in düşüncesinde yer alan makine veya araç olarak devletin aslında aynı egemen sınıfın devletine gönderme yaptığı söylenebilir. Bu kavramları kullanırken ise Althusser'in özellikle Lenin'e referans verdiği görülür.⁵⁰ Lenin'in *Devlet ve Devrim* isimli eserinde doğrudan "devlet makinesi" ve ona müdahaleyle ilgili analizler bulunur. Althusser'e göre, makine olarak devlet, bir örgütlenme şekli olmasına rağmen diğer dernek gibi örgütlerden farklı ve özel bir niteliğe sahiptir. Bunun nedeni onun farklı bir madenden yapılmış olmasıdır. Buradan hareketle Althusser, aygıt ve makine kavramları çerçevesinde bir "mekanizma olarak devlet" in kendi kuramındaki yerini açıklar. Buna göre, "aygıt, bir bütün oluşturarak aynı amaca yönelen öğeler kümesidir."⁵¹ Bu durumda ideoloji, baskı, vb. farklı araçların devlet aygıtı olmasını belirleyen şey, hepsinin birlikte aynı amaca yönelip yönelmedikleridir.⁵² "Devletin egemen sınıfın aracı olduğu" yönündeki Marksist açıklamalar düşünüldüğünde söz konusu araçların devlete dâhil olmasını belirleyen şey, onların egemen sınıfın çıkarına hizmet edip etmediğidir. İşte devlet, bu araçların bir araya geldiği ve aynı amaç doğrultusunda hareket ettiği o muazzam mekanizmayı ifade eder. Bu mekanizmayı anlatan kavram ise "makine"dir.

Makine, "bir işi bir başka işe dönüştüren sistem" olarak tanımlanır.⁵³ Üstyapı, egemen sınıfın egemenliğinin özeti ve egemen makine olarak devlet çevresinde yoğunlaşır.⁵⁴ Althusser'e göre, "aygıt söz konusu olduğunda tek tür enerji yetebilirken, makine söz konusu olduğunda en az iki ayrı tür enerjiyle, bir enerjinin diğerine dönüşümüyle karşı karşıya bulunuruz."⁵⁵ Burada Althusser, makine ve aygıt ayrımı üzerinden, devlet mekanizmasını ortaya koyar. Devlet, makineye benzetilirken, ideoloji gibi unsurlar ise devlet makinesinin oluşturduğu mekanizma tarafından önceden belirlenmiş amaçlar doğrultusunda işlenmek üzere gerekli enerjinin sağlayıcısı olan aygıt konumuna sabitleştir. Bunun sonucunda devlet enerji dönüşümünü üretmek üzere ayrı bir gövdeye sahip olurken devletin sınıf mücadelesinden ayrı olduğu

⁴⁹ Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2010, s. 163.

⁵⁰ Louis Althusser, "The Crisis of Marxism", s. 2009; Althusser, *Kriz Yazıları*, s. 122.

⁵¹ Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, s. 122.

⁵² A.g.e. s. 122.

⁵³ A.g.e. s. 122.

⁵⁴ Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 57.

⁵⁵ Althusser, *Kriz Yazıları*, s. 121.

düşüncesi pekişir. Kendine ait bir mekanizması bulunduğu düşünülen devlet, "iktidar üretme makinesi" haline gelir.⁵⁶

Devlet Makinesini Çalıştıran Aygıtlar

Marksizm'de kapitalist devlet, burjuvazinin baskı ve şiddete dayalı yönetim aygıtı olarak ele alınıp, kültürel-ideolojik olarak kapitalist devletin kendisini nasıl yenileyebildiği sorusu uzun yıllar sorulmaz. İşte bu bağlamda 1960'lar, Marksizm içinde farklı eğilimlerin yeniden şekillendiği zamanlardır. Bu dönemle birlikte kapitalizmin üretim pratiklerinden devlet ile sınırlandırabilecek siyasal işleyişe doğru odak kaymasının olduğu söylenebilir.⁵⁷ Söz konusu odak kaymasını gerçekleştiren düşünürlerin başında gelen Althusser'e göre:

Ekonomik olgular, doğrudan politik/ideolojik düzeye yansımazlar. Kendisini yeniden üretebilmek için ideolojik ve politik süreçlerin devreye girmesi gerekmektedir. Bu süreçler, ilişkileri yeniden çelişkisiz bir şekilde kurup öznelere onaylatırlar.⁵⁸

Althusser bu değerlendirmesiyle "Marxçıl toplumsal oluşum eğretilmelerinde âtil bir şekilde mevcut olan 'üstyapı'yı yeniden üretim semasına ekler."⁵⁹ Althusser'in düşüncesinde üstyapı, yani devlet kendi içinde devletin baskı aygıtı ve devletin ideolojik aygıtları olarak ayrılır. "Bu kollar, bir sınıfın maddi egemenliğinin içinde kazanıldığı ya da yitirildiği, dışında da temel üretim ve sömürü ilişkilerinin sürekliliğinin olanaksız olacağı uzam ve amaç olarak tanımlanır."⁶⁰ Marksist devlet kuramını geliştirmek için sadece devlet aygıtı ve devlet iktidarı ayrımını yapmayı yeterli görmeyen Althusser açısından açıkça devletin baskı aygıtının yanında bulunan ve onunla karıştırılmaması gereken devletin ideolojik aygıtları tanımlamasına ihtiyaç vardır.⁶¹ Bu nedenle Althusser'de üretim biçiminin, genel olarak toplumsal formasyonun yeniden

⁵⁶ A.g.e. s. 144-159.

⁵⁷ Sancar, *İdeolojinin Serüveni*, s. 25-7.

⁵⁸ A.g.e. s. 43.

⁵⁹ Etienne Balibar, *Althusser İçin Yazılar*, (Çev. Hülya Tufan), İletişim Yayınları, İstanbul, 84.

⁶⁰ A.g.e. s. 84-5.

⁶¹ Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 168.

üretimine yönelik bir tarafta baskı aygıtı diğer tarafta ideolojik aygıtlar olmak üzere “iki veçheli” devlet algısı söz konusudur.⁶²

Devletin Baskı Aygıtı

Devletin veçhelerinden biri olarak Devletin Baskı Aygıtı, Althusser'in metinlerinde kısaca “devlet aygıtı” olarak geçer. Devlet aygıtı Marksist kuramda hükümeti, idareyi, orduyu, polisi, mahkemeleri, hapishaneleri içerir. Fakat Althusser baskı aygıtını, hükümetin siyasetini yürüten idare ve devlet başkanını, onun yönettiği hükümet ile hükümetin siyasetini yürüten idareyi kapsayan devletin siyasal aygıtı şeklinde ayırarak Marksist devlet kuramı ayrıntılandırır. Somut olarak belirtilmesi gerekirse devletin siyasal aygıtı, devletin başını, hükümeti ve idareyi kapsar.⁶³ Baskı aygıtında yer alan “baskı” kelimesi, devletin “zor” kullanmasını meşrulaştıran bir ifadelendirmeyi içerir. Doğrudan ya da dolaylı, yasal ya da yasa dışı fiziksel şiddet uygulama gücüne işaret eder.⁶⁴ Fiziksel güç uygulama kudretindeki devlet aygıtı, ayrı ayrı öğeleri bir komuta biriminin -devlet iktidarını ellerinde tutan egemen sınıfların siyasal temsilcilerinin uyguladığı sınıf mücadelesi siyaseti biriminin- varlığına paralel olarak var olan bir bütünlüktür. Söz konusu bütünlüğü sağlayan, iktidardaki sınıfların sınıf mücadelesi siyasetlerini uygulayan, iktidardaki sınıfların temsilcilerinin yönetiminde birleşmiş ve merkezileşmiş “örgüt”tür.⁶⁵ Zora dayalı örgütlenme şekli olarak devletin baskı aygıtı, içerdiği güç ve bunu destekleyen paramiliter unsurlar gibi sebeplerle devletin sert çekirdeğidir. Devletin sert çekirdeği olan baskı aygıtı:

Demirden disipline ve en ciddi iç baskıya tabidir. Bu çekirdeğin kendisi çözüldüğünde, devlet uçurumun kenarında sallanır... Bütün olarak polis, CRS'ler ve ordu dayanıklılık göstermek için vardır ve kaybedilmiş savaş ya da Devrim hariç, bu kurumları sarsmak güçtür.⁶⁶

Sarsılması zor olan baskı aygıtı bağlamında Althusser'e göre, devletin bir tek baskı aygıtı bulunur ve bu aygıt kamu alanında yer alır.⁶⁷ Organik bir

⁶² Louis Althusser, *Yeniden Üretim Üzerine*, (Çev. Alp Tümertekin), İthaki Yayınları, İstanbul, 2005, s. 112.

⁶³ Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 134-5.

⁶⁴ Louis Althusser, *Sur La Reproduction*, Paris: Presses Universitaires De France, 1995, s. 107.

⁶⁵ Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 174.

⁶⁶ Louis Althusser, *Yeniden Üretim Üzerine*, s. 116-7.

⁶⁷ Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 54.

bütün olarak baskı aygıtı “doğrudan doğruya ve bilinçli olarak, tek bir merkezden yönetilen ve merkezileşmiş bir beden olarak gösterir kendini.”⁶⁸ Althusser'in bir düzenek olduğuna işaret ettiği baskı aygıtının başında hükümet bulunurken, hükümete bağlı olarak hemen onun altında idare, ordu, polis, yargıçlar, vb. bulunur. Her bir bölüm baskıyı farklı biçimlerde uygulamak üzere iş bölümü içindedir. Örneğin, polis ile memurun yöntemleri aynı değildir. Fakat onların yöntemlerinin farklılığı mutlak olmayıp hepsi baskı işlevinin yürütücüsü olan aynı bedene, yani baskı aygıtına aittir.⁶⁹

Devlet aygıtının rolü yeniden üretim açısından düşünüldüğünde, Althusser'e göre, baskı aygıtı, üretim ilişkilerinin yeniden üretiminin siyasal koşullarını –bu aynı zamanda sömürü ilişkilerinin de yeniden üretimi demektir– zor kullanarak sağlar. Böylece hem baskı aygıtı olarak kendisinin yeniden üretimine yönelik hem de devletin ideolojik aygıtlarının işleyişinin siyasal koşullarının üretimine yönelik bir işlevi bulunur. Onların güvenlik içinde etkinlik göstermeleri için gerekli ortamı oluşturur. En küçük idari uygulama ve emirler bu desteğin, destekle birlikte oluşturulacak güvenli üretim ve birikim koşullarının olanağıdır.⁷⁰

Devletin İdeolojik Aygıtları

Althusser'in düşüncesinde devletin baskı unsurunun yanı sıra ikinci bir vechesi olarak ideolojik aygıtlar belirir. Öncelikle Althusser, devlette işaret ettiği bu ikinci vechе ile Marksizm'in mutlak sınırını aşmaya çalışır. Bunu anlayabilmek için ideolojinin kendisinin Althusser tarafından nasıl kavrandığını görmek gerekir. Zira Althusser'e göre, Marx ideolojiden söz ederken, Althusser ise devletin ideolojik aygıtından bahseder.⁷¹

Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'ndeki bilinç ile ilgili söylemleri, ideolojiye yönelik olarak Marksizm'deki en temel atıf yerlerinden biridir. Onlara göre bilincin üretimi, “insanların maddi faaliyetine... maddi ilişkilerine bağlıdır.”⁷² Bir çağda hangi sınıf egemense bu egemenliğin maddi ve fikri olmak üzere iki yönü bulunur:

⁶⁸ A.g.e. s. 55.

⁶⁹ A.g.e. s. 55.

⁷⁰ Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 168-174.

⁷¹ Louis Althusser, *Yeniden Üretim Üzerine*, s. 120.

⁷² Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 44; Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, (Çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridonmez), Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2013, 45.

Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, bu sayede aynı zamanda zihinsel üretim araçlarının da üzerinde denetim kurar; böylelikle zihinsel üretim araçlarından yoksun olanların düşüncelerini de, genel olarak, kendine tabi kılar. Egemen düşünceler, egemen maddi ilişkilerin fikri ifadesinden, düşünceler halinde kavranan egemen maddi ilişkilerden, yani o bir sınıfı egemen sınıf yapan ilişkilerden başka bir şey değildir; yani onun egemenliğinin düşünceleridir.⁷³

Althusser'in öğrencisi Etienne Balibar'a göre ise Althusser'in düşüncesinde ideoloji aslında ne toplumsal ne ortak ne de sahte bir bilinçtir. Tam tersine bir bilinçsizliktir. Burada bilinçsizlikten kastedilen şey bilincin, bireyler ve gruplar için aldığı biçimlerin bir ürünü olarak görülmesidir. Daha ayrıntılı olarak düşünüldüğünde, bilinç, önceden tasarımsal olmayan öğelerle bağlantılı olan tasarım, "dünyada var olma" ve öznel kimlik kipliklerinin bir ürünüdür.⁷⁴ Althusser'in deyişiyle ideoloji "...bireylerin gerçek var oluş koşullarıyla kurdukları imgesel ilişkinin imgesel bir 'tasarımlanmasıdır.'⁷⁵ İdeoloji ile insanlar gerçek var oluşlarını değil, bu var oluşlarıyla kurdukları boyun eğmeye dayalı ilişkiyi tasarımırlar. Althusser'e göre, bu tasarımlamalar kendiliğinden gerçekleşmeyip, maddi bir var oluşa sahiptir. Bunun daha açık anlamı ise, bireylerin düşüncelerinin maddi dünya tarafından biçimlendirildiğidir. Bu işleyişin gerisinde, devletin ideolojik aygıtları tarafından belirlenen kurallarca düzenlenen pratikler yer alır. Maddi dünyayı ve fikri dünyayı üreten araçlar birlikte işler. Böylece Althusser'in temel varsayımı şu şekildedir: "Nasıl olursa olsun, her pratik ancak bir ideoloji yoluyla ve bir ideoloji çerçevesinde var olabilir... Her ideoloji ancak bir özne aracılığı ile ve özneler için var olabilir."⁷⁶

Balibar'a göre, bu şekildeki bir yaklaşım hem olumsalcılığa hem bilimciliğe hem kararcılığa hem istenççiliğe karşıdır.⁷⁷ Bireysel ya da ortak yaşanan her şey gerçekte bir tahayyüldür. Bu nedenle buradaki ideoloji kavramı, Marx ya da G. Wilhelm Hegel ile çok fazla bağlantılı değildir. Daha çok Benedictus Spinoza ve Sigmund Freud ile ilişkilidir. Bunun anlamı ise, Althusser'in ideoloji yaklaşımının, "bilgisel görünümle sevgisel görünüm birlikteliğini, psikik işleyiş çerçevesinde düşünen ve karmaşıklığı, bireylerarası

⁷³ Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, 2013, s. 52.

⁷⁴ Etienne Balibar, *Althusser İçin Yazılar*, s. 120.

⁷⁵ Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 89.

⁷⁶ A.g.e. s. 92.

⁷⁷ Etienne Balibar, *Althusser İçin Yazılar*, s. 120-1.

ilişkinin temel özelliği olarak kabul eden” bir felsefeyi içermesidir.⁷⁸ Fakat Balibar bu şekilde bir açıklama getirdikten sonra aynı zamanda tahayyüle dayalı bu algıyı eleştirmekten geri durmaz. Balibar’a göre:

Tahayyülün toplumsal yapıya, gerekli görünümlerden biri olarak dahil edilmesinin, insanın kültür, sanat gibi açılabilceği yeni bir alan getireceğinin açıklanması tatmin edici değildir. Asıl gereksinim, ezilenlere ve sömürülenlere, “ideoloji”nin işleyişinde ayrıcalıklı-etkin bir rol veren nedenlerin açıklanmasıdır. Bu nedenle Althusser’in projesi de kendisini öncelikle burada ispatlamak zorundadır.⁷⁹

Bu bağlamda Althusser’in analizleri, sömürülen sınıfın mücadelesinden ziyade sömüren sınıfın işleyişine odaklanmış gibi görünür.

Balibar’ın bu şekilde yer alan eleştirisine rağmen Althusser’in literatürdeki ideoloji ile ilgili tartışmalara yaptığı katkıların başında ideolojinin sadece bireyler ile gerçeklik arasına giren bir perde olmaktan çıkmasını sağlamış olması gelir. Terry Eagleton’ın da belirttiği gibi, Althusser’de ideoloji, “bireylerin üretimi için vazgeçilmez bir araçtır, kendisini zorla kabul ettiren bir yapıdır.”⁸⁰ Maddi bir gerçekliği bulunan ideoloji, insanları öznel olarak kurar. Özne olmak, ekonomik ilişkiler uzamı olarak toplumun bilinçli bir parçası olmaktır. İnsanın kendini bilmesi olarak bilinç, insan varlığının “özgür”, yani başka insanlardan bağımsız hayal edilmesinin olanağıdır. Fakat Althusser’e göre, somut bireylerin kendi kendilerini özgür olarak hayal etmeleri bir yanılısamadır. Özne olmak, aynı zamanda daha sonra Michel Foucault’nun da söyleyeceği gibi, tabi olmaktır. Bireyleri özne olarak kuran ideoloji, insanların toplumsal düzene tabiiyetini garanti altına alır.⁸¹ Kapitalist toplumsal formasyonda üretim ilişkilerinin yeniden üretimi sadece ekonomi alanında gerçekleşmez. Yeniden üretim sürecinde üst yapı da etkindir. İşte bu etkili olma durumunu dile getirmek üzere Althusser ideoloji nosyonuna ayrıca önem verir. Althusser’in devletin yeniden üretim işlevini gerçekleştirmek üzere başvurduğu ideolojik aygıtlar kavramsallaştırmasının kökeninde yer alan ideoloji fikri buradan açığa çıkar. Althusser’in ideoloji hakkındaki algısı devletin ideolojik aygıtları ile ilgili algısına paralel bir noktaya varır ve ideoloji, devletin ideolojik aygıtlarının bir aracı/unsuru haline gelir. Devletin ideolojik aygıtları, başlangıçta da belirtildiği üzere, devletin işleyişinde öne çıkan ikinci görünüş

⁷⁸ A.g.e. s. 118-9.

⁷⁹ A.g.e. s. 121.

⁸⁰ Terry Eagleton, *İdeoloji*, (Çev. Muttalip Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 210.

⁸¹ Mark Neocleous, *Administering Civil Society: Towards a Theory of State Power*, s.51.

tarzıdır. Althusser'e göre, DİA'lar, birbirinden ayrı ayrı bulunan, özelleşmiş kurumlar çokluğu ve gerçekliğidir. Üretim ilişkilerinin üretimi ve yeniden üretimi, DİA'lar içinde ve yine onlar vasıtasıyla gerçekleşir. Üstyapının içinde yer alan bu aygıtlar devlet ile birlikte ve bir arada bulunarak, birbirlerini karşılıklı olarak koşullayıp belirler. Dinsel, öğrenimsel, aile, hukuki, siyasal (patileri içerir), sendikal, haberleşme ve kültürel aygıt temel ideolojik aygıt olarak sayılabilir.⁸²

Devletin diğer unsuru olan Baskı Aygıtı ile DİA'lar birlikte düşünüldüğünde, Althusser'de devletin iki veçheli görünümünün genel olarak egemen sınıf iktidarına hizmet ettiği görülür. Baskı aygıtı ile karşılaştırıldığında devletin ideolojik aygıtları zorunlu olarak fiziki şiddete dayanmaz. Devletin baskı aygıtı, ideolojik aygıtların hukuksal ve siyasal çerçevesini belirleyip onların güvenlik içinde etkinlik göstermelerini sağlar. İdeolojik aygıtlar ise egemen ideolojik söylem içerisinde bireyleri birer özneye dönüştürür ve yeniden kurup adlandırır. Bunun için de bireyi var olan egemenlik sistemine uyarlayarak, sistemin üretimi ve yeniden üretiminde devletin ideolojik dayanaklarını hazırlama işlevi üstlenir.⁸³ Bireylerin kendi kendilerine eylemelerini sağlar.⁸⁴ Kendi kendine eyleme kapasitesi kazanmak, toplumun bilinçli bir öznesi haline gelmeyi ifade eder.

Birbirleriyle karşılaştırıldığında, devletin bir tek baskı aygıtı olmasına rağmen birden çok ideolojik aygıtı söz konusudur. Ayrıca ideolojik aygıtlar arasında bir birlik olduğu düşünülmesine rağmen bu birlik doğrudan fark edilemez. İdeolojik aygıtların çokluğu vurgusu, yanında onların baskı aygıtına göre dayanıksızlığı vurgusunu taşır. "Egemen sınıfların sahip oldukları devlet iktidarından yoksun bırakılabilecekleri sınıf mücadelesinin bir bölümü, bu aygıtların bağrında ve onların biçimleri içinde cereyan eder."⁸⁵ Devlet aygıtları arasındaki diğer bir ayrım da aygıtların yer aldığı alanlar üzerinden yapılır. Baskı aygıtı tümüyle kamu alanında yer almasına rağmen, devletin ideolojik aygıtlarının büyük bir bölümü özel alanda bulunur. Bu durumda kilise, parti, sendika, aile, okul, vb. aygıtın çoğu özel alanda yer alır.⁸⁶ Fakat bu şekilde alanlar üzerinden yapılan ayrımın neye göre yapıldığı noktasında bir belirsizlik bulunur. Althusser devletin kamusal alan ve özel alan ayrımının sonucu değil nedeni olduğunu söyleyerek, yani hukuk sisteminin sonucu olduğunu

⁸² Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 169.

⁸³ Hüsnü Aksoy, *Devlet ve Demokrasi*, s. 175.

⁸⁴ Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 83.

⁸⁵ Louis Althusser, *Yeniden Üretim Üzerine*, s. 117.

⁸⁶ Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 168-9.

söyleyerek bu eleştiriye yanıt verir.⁸⁷ Fakat kamusal olan ile özel olan ayırımından yola çıkılarak devlet aygıtının kamusal alana, devletin ideolojik aygıtlarının da özel alana koyulması söz konusu olamaz. Ernesto Laclau da benzer şekilde kamusal alan ve özel alan ayırımına karşı çıkar. Buna göre bu bakış ile “devletin İdeolojik aygıtlarının etki alanı, içeriği genişletilmekte ve nesnel bir yapı olan devlet ortadan kaldırılmaktadır.”⁸⁸ Ayrıca ideolojik aygıtların genel olarak üstyapıya sığdırılmaları, bu aygıtların işlevleri düşünüldüğünde konularının sorgulanmasına neden olur. Örneğin aile, eğitim, vb. ile ilgili aygıtlar hem toplumsal yeniden üretimin hem de üretim süreçlerinin yeniden üretiminde rol alır. Dolayısıyla ideolojik aygıtlar aslında üstyapıyla birlikte altyapıya dâhil olur. Bazı aygıtların bu şekilde hem üstyapı hem de altyapı ögesi olabilmesi Althusser'in aygıtlarla ilgili açıklamalarındaki belirsiz noktaların başında gelir.⁸⁹

Devletin ideolojik aygıtlarının bir diğer önemli özelliği, ideoloji kullanarak işlemeleridir. Burada baskı aygıtının zorun yanında ideoloji kullandığı kabul edilmekle birlikte daha fazlasına bir işaret söz konusudur. Althusser açısından bütünüyle baskıya veyahut zora dayanan aygıt bulunmaz. Baskı aygıtlarında ağırlıkta olan ideoloji olmayıp, baskıdır. Benzer şekilde ideolojik aygıtlar da salt ideolojik karakterde olmayıp, kimi zaman baskıyı da içerirler (okullardaki disiplin cezaları gibi). Fakat bu durum, ideolojik aygıtlarda baskın tarzın ideolojik nitelikte olduğu gerçeğini değiştirmez. Yani devletin ideolojik aygıtları ideolojik ‘rıza’ üretme işlevi görür. Burada belirtilmesi gereken nokta, bu tip ayrımların işlevsel ve kurumsal bir niteliğe sahip olmasıdır. Zira aygıtlar arasında bu şekilde ayırım koyulmasına rağmen uygulamada zor ve rızanın kullanımında benzer netlik her zaman bulunmaz:

Zor ile onayın... kuramsal ve işlevsel ayrıştırılması hegemonya kavramını açıklamada Althusser'i Gramsci'den daha geri bir noktaya itmektedir. Gramsci'de hegemonya, zor ile onayın bir bileşimi iken Althusser'in modelinde bu karmaşık bütünlüğü açıklamak olanaksız hale gelmektedir.⁹⁰

Baskı ve zorun bir aradalığı, baskı aygıtı ile ideolojik aygıtlar arasında örülen ince ilişkilerin de bir göstergesidir. Böylece daha öncesinde devletin baskı aygıtının devletin ideolojik aygıtları için gerekli olan ortamı sağladığı tezi, baskının ve ideolojinin bu birlikteliği üzerinden açıklanır. Söz konusu aygıtlar

⁸⁷ Serpil Sancar, *İdeolojinin Serüveni*, s. 44.

⁸⁸ Akt. Hüsnü Aksoy, *Devlet ve Demokrasi*, s 176.

⁸⁹ Serpil Sancar, *İdeolojinin Serüveni*, s. 44.

⁹⁰ A.g.e. s. 44.

arasında uyumu inşa eden ise egemen ideolojidir.⁹¹ Toplumsal kurumlara yönelik bu şekildeki işlevselci bir yaklaşım, kurumları birbirine destek olma statüsüne indirger ve bu kurumların önemi onların dışından gelir. Çünkü okul, kilise gibi aygıtlar her ne kadar ideolojik işlevle anılsalar da ideolojik olmayan işlevleri bulunur. Yani kurumlar aslında kendi içlerinde çelişkili olup, farklı toplumsal amaçlara hizmet eder. Bu nedenle ne sadece ekonomik altyapıya yönelik Althusser'in verdiği görevlerle ne de üstyapıya yönelik konuları üzerinden tüketilebilirler.⁹² Oysa Althusser'in devletin ideolojik aygıtları anlayışı, üretim tarzının gereksinmeleriyle ideolojinin işlevleri arasında zorunlu işlevsel denklik kurar.⁹³ Buna bağlı olarak Althusser, başlangıçta aygıtların alanlarını sınıfsal mücadele alanı olarak nitelemesine rağmen sonunda aygıtları işlevselliğiyle sınırlar. Bu indirgemenin siyaset, sivil toplum ve devlet ilişkisi açısından sonuçları bulunur. Gerçekte Marksist devlet analizlerindeki iktidarın baskıcı kavranış biçiminin ötesine gitmek üzere DİA'ları öneren Althusser, sivil toplumun kurumlarını DİA'lara katarak siyasal kavramını kaybeder.⁹⁴ Devletin sivil topluma doğru genişlemesi ve farklı güçlerden oluşan bir mücadele alanı olarak sivil toplumun varlığının kaybolmasına bağlı olarak Althusser'in düşüncesinde siyasetin varlığı tehlikeye girer.

153

Sonuç

Althusser, düşüncelerini kendisinden önceki Marksist tartışmalardan etkilener ve onları eleştirerek geliştirir. Yaptığı eleştiriler ve aldığı pozisyonlar nedeniyle, Yapısalcı Marksizm olarak adlandırılan perspektifin merkezine koyulur. Bu çalışmada toplumsal bütünlük anlayışı üzerinden siyaset kertesesi ve onun temel taşıyıcısı olan devlet, asıl tartışma konusu olarak ele alınmıştır. Devletin araçsalığı görüşünü kabul eden Althusser'in kendisinden önceki tartışmalardan farklı olarak analizlerini söz konusu aracın nasıl işlediği üzerine yoğunlaştırması, kendisinden önceki tartışmalar karşısında hem bir sürekliliği hem de bir kopuşu beraberinde getirir. Toplumsal bütünlük içinde ekonominin son kertede belirleyici olduğunu kabul etmesi kendisinden önceki tartışmalarla Althusser arasındaki sürekliliği gösterir. Fakat devlet ve devlet iktidarı ayrımını kabul edip devlet aygıtı nosyonunun tek başına kapitalist sistemin işleyişini ortaya koymadaki

⁹¹ Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 170-175.

⁹² Terry Eagleton, *İdeoloji*, s. 208-9.

⁹³ Zafer Yılmaz, "Althusser'in Bilim, İdeoloji ve Düzeyler Teorisinin Açmazları", s. 66.

⁹⁴ Mark Neocleous, *Administering Civil Society: Towards a Theory of State Power*, s. 55.

yetersizliğini vurgulaması, tartışmaların odağının altyapı ve ekonomiden üstyapı ve devlet üzerine kaymasına zemin hazırlar. Buna göre, ekonomi son kertede toplumsal bütünlükte belirleyici olmasına rağmen, devlet ve siyaset kertesini ile ilişkilidir. Böylece Althusser'de soyut bir kategori olarak devlet, söz konusu ilişki üzerinden işlevselleştirilir. Devletin baskı aygıtı ve devletin ideolojik aygıtları ile devlet mekanizması bu bağlamda somutlaştırılır. Ayrıca Althusser, öncesinde yekpare bütün gibi betimlenen ya da içeriği tam olarak serimlenmeyen ve doğrudan devlet aygıtı olarak nitelenen devletin bütünsel görünümünü devletin baskı aygıtı ve devletin ideolojik aygıtları kavramsallaştırması çerçevesinde ayrıntılandırır. Bu derinleştirme bağlamında Althusser'in Marksizm'e yönelik asıl katkısının devletin ideolojik aygıtları kavramsallaştırmasıyla birlikte geldiği görülür.

Devletin ideolojik aygıtlarının gerisinde bulunan ideoloji, kapitalist sistemin nasıl oluyor da sürekli zor kullanmadan işleyebildiğini açıklamada önemli bir aşamayı temsil eder. Böylece toplumsal, siyasal ve ekonomik işleyiş arasındaki ilişkisellik de ideoloji ve devletin ideolojik aygıtları nosyonları çerçevesinde açıklanır ve devletin işlevsel konumu somutlaşır. Fakat burada devletin ideolojik aygıtlarının çoğunun özel alanda kaldığı söylemi, özel alan ve kamusal alan ayrımı bağlamında Althusser'in devletin kapsamını genişletmek ve böylece nesnel bir yapı olarak devleti asıl varlığından uzaklaştırmakla eleştirilmesine neden olur. Zira yeniden üretim bağlamında ideoloji ve ideolojik aygıtlar kapsamında yapılan üstyapı ve devlet tartışmalarının en önemli sonuçlarından biri sivil toplumun görünürlüğünü yitirmesi ve devlet şemsiyesi altına girmesidir. Althusser'de kapsamı genişleyen devlet, içerilen sivil toplum üzerinden yeniden düşünülür. Ayrıca bu kadar geniş devlet algısı içerisinde devletin ideolojik aygıtları, sınıf mücadelesinin de geçtiği yerler olması nedeniyle kapitalizm ve devlet mekanizması ile mücadelede daha da önemli bir alan haline gelir; fakat mücadelenin aygıtlar etrafında gerçekleşmesine rağmen, Althusser'in mücadelenin ideolojik, ekonomik ve siyasal boyutu arasındaki ayrımı derinleştirmeyişi sınıf mücadelesiyle ilgili söylemlerinin teorisinde eğreti durmasına neden olur.

KAYNAKÇA

- Aksoy, Hüsnü, *Devlet ve Demokrasi*, Yön Yayınları, İstanbul, 1994.
- Althusser, Louis, "Soutenance D'Amiens", *Positions (1964-1975)*, Editions Sociales, Paris, 1976.
- Althusser, Louis, *Kapital'i Okumak*, (Çev. Celal A. Kanat), Belge Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- Althusser, Louis, *Sur La Reproduction*, Presses Universitaires De France, Paris, 1995.
- Althusser, Louis, *Marx İçin*, (Çev. Işık Ergüden), İthaki Yayınları, İstanbul, 2002.
- Althusser, Louis, *Pour Marx*, Editions La Découverte, Paris, 2005.
- Althusser, Louis, *Yeniden Üretim Üzerine*, (Çev. Alp Tümertekin), İthaki Yayınları, İstanbul, 2005.
- Althusser, Louis, *Kriz Yazıları*, (Çev. Alp Tümertekin), İthaki Yayınları, İstanbul, 2009.
- Althusser, Louis, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, (Çev. Alp Tümertekin), İthaki Yayınları, İstanbul, 2010.
- Balibar, Etienne, *Althusser İçin Yazılar*, (Çev. Hülya Tufan), İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.
- Carnoy, Martin "Marx, Engels, Lenin and The State", *The State and Political Theory*, Princeton University Press, New Jersey, 1984.
- Eagleton, Terry, *İdeoloji*, (Çev. Muttalip Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.
- Engels, Friedrich, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, (Çev. Kenan Somer), Sol Yayınları, Ankara, 2010.
- Geras, Norman, "Althusser'in Marksizm Anlayışı: Bir Değerlendirme", Ed. Kemali Saybaşı, *Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar*, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1985.
- Lenin, Vladimir, *Devlet ve İhtilal*, (Çev. Süleyman Arslan), Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 1978.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Komünist Parti Manifestosu*. (Çev. Rekin Teksoy), Oğlak Yayınları, İstanbul, 2005.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Alman İdeolojisi*, (Çev. Sevim Belli), Sol Yayınları, Ankara, 2010.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Alman İdeolojisi*, (Çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez), Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2013.
- Marx, Karl, *1844 El Yazmaları*, (Çev. Ali Somer), Sol Yayınları, Ankara, 2011.
- Neocleous, Mark, *Administering Civil Society Towards a Theory of State Power*, Macmillan Press Ltd., London, 1996.

Louis Althusser'de Makine ve Aygıt Ayrımı Bağlamında Devlet Nosyonu
Zeliha DİŞÇİ

Thomas, Paul, *Marx ve Anarşistler*, (Çev. Devrim Evcı), Ütopya Yayınevi, Ankara, 2000.

Saybaşı, Kemali, *Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar*, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1985.

Stewart, Alasdair, "Althusser's Structuralism and a Theory of Class". *Critique: Journal of Socialist Theory*, 2008, 36(3), 421-443.

Swingewood, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, (Çev. Osman Akınhay), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.

Sancar, Serpil, *İdeolojinin Serüveni*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1997.

Yılmaz, Zafer, "Althusser'in Bilim, İdeoloji ve Düzeyler Teorisinin Açmazları", *Praksis*, 2001, 4, 35-74.

INTERNET KAYNAKLARI

Athusser, Louis (1977), "The Crisis of Marxism"
<https://www.marxists.org/history/erol/periodicals/theoretical-review/tr-7-4.pdf>, (03.02.2020)

KARL MARX'IN SINIF MÜCADELESİ VE POLİTİK EKONOMİ ANLAYIŞININ ARİSTOTELESÇİ TEMELLERİ*

Özgün BULUT**

ÖZ

Bu çalışma, Karl Marx'ın sınıf mücadelesi kavramlaştırmasında ve politik ekonomi çözümlemesinde, belli Aristotelesçi temellere sahip olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Bu kapsamda, Aristoteles'in ve Marx'ın sınıf mücadelesine ilişkin sosyolojik çözümlemelerinde, üretim ilişkilerinin belirlediği iktisadi bir kavrayışa dayanan, ihtiyaç ve meta kavramlarının bulunduğu ve bu çözümlemenin "sınıfsal" bir perspektifte yürütüldüğü iddia edilmektedir. Ayrıca, Marx'ın ve Aristoteles'in, sınıf mücadelesinin varlığını tespit edişlerindeki ve mücadeleyi sonlandırmaya dönük yaklaşımlarındaki ortaklıklar da ele alınmaktadır. Politik ekonomi çözümlemesine ilişkin olarak ise Marx'ın; ekonomi anlayışı, kullanım değeri-mübadele değeri ayrımı, mübadele süreçlerini ele alışı bakımından Aristotelesçi temellere sahip olduğu temellendirilmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Sınıf Mücadelesi, Politik Ekonomi, İhtiyaç, Meta, Mübadele, Kullanım Değeri, Mübadele Değeri.

ARISTOTELIAN GROUNDS OF MARX'S CLASS STRUGGLE AND POLITICAL ECONOMY UNDERSTANDING

ABSTRACT

This study aims to show that Karl Marx's thought has certain Aristotelian grounds in its conceptualization of class struggle and analysis of political economy.

In this context, in the sociological analyzes of Aristotle and Marx regarding the class struggle, it is claimed that there are concepts of need and commodity based on an economic conception determined by the relations of production, and this analysis is carried out in a "class" perspective. Besides, the commonalities in Marx and Aristotle in the determination of the existence of the class struggle and the approaches to end the struggle are also discussed. Regarding the analysis of the political economy, it has been tried to be grounded that Marx has Aristotelian grounds in terms of the economic understanding, the use value-exchange value distinction, the treating of exchange processes.

Keywords: Class Struggle, Political Economy, Need, Commodity, Exchange, Use Value, Exchange Value.

* Bu makale, sürdürülmekte olan "Marksist Düşüncenin Aristotelesçi Temelleri Üzerine Bir İnceleme" başlıklı doktora tezinden türetilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2020 Güz, sayı: 30, ss. 157-176

Makalenin geliş tarihi: 24.09.2020

Makalenin kabul tarihi: 28.10.2020

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2020, issue: 30, pp.: 157-176

Submission Date: 24 September 2020

Approval Date: 28 October 2020

ISSN 2618-5784

Giriş

Marx, yaşamı boyunca, tarih, etnoloji, matematik, ekonomi gibi birçok farklı disiplinde, son derece kapsamlı araştırmalar yapmış, defterler dolusu notlar almıştır. Antik Yunan felsefesi de Marx'ın ilgisini hiç yitirmediği alanların başında gelmiş, Demokritos ile Epikouros'un doğa felsefelerini karşılaştırdığı doktora tezinden itibaren, entelektüel faaliyetlerini şekillendiren bir alan olmayı sürdürmüştür. Antik Yunan filozofları içerisinde ise Aristoteles'i, "Yunan felsefesinin en yüksek noktası"¹ olarak görmüş, onun eserlerinden doğrudan alıntılar yaparak kendi görüşlerini desteklemiştir. Marx'ın, doğa, insan, özgürlük, emek, çalışma, boş zaman, diyalektik, materyalizm gibi, ontolojiden, etik ve politikaya kadar pek çok alandaki kavramları ele alışı, Aristoteles felsefesinin izlerini bulmak mümkündür. Bu çalışmanın kapsamı ise Marx'ın sınıf ve sınıf mücadelesi kavramlaştırmasındaki ve politik ekonomi çözümlemesindeki Aristotelesçi temellerin gösterilmesiyle sınırlı olacaktır.

Diğer alanlara kıyasla, sınıf mücadelesi ve politik ekonomi alanında Marx'ın düşüncedeki Aristotelesçi etkiler, çok daha belirgin bir şekilde gözüktür. Özellikle sınıf kavramlaştırmasının ele alınış biçiminde ve sınıf mücadelelerinin politik etkilerinin tespitinde, Aristoteles'in *Politika*'sının etkileri dikkat çekici boyuttadır. G.E.M. de Ste. Croix, *Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi* isimli kitabında, Marx'ın Aristoteles'in *Politika* kitabını okumuş olmasının, "Marx'ın bir sınıf mücadelesi kuramı geliştirmesi üzerinde belirleyici bir etkide bulunduğu ikna olmuş durumdayım" diye yazar². *Kapital*'de ise bu etki çok daha açık olarak kendini gösterir. Marx, politik ekonomi çözümlemesinde, Aristoteles'i "dev bir düşünür"³, "deha"⁴, "büyük araştırmacı"⁵, "eski çağların en büyük düşünürü"⁶ gibi övgü dolu sözlerle anar ve Aristoteles'ten pek çok pasajı alıntılararak yorumlar.

Bu kapsam içerisinde Marx'ın düşüncesine etki eden Aristotelesçi temellerinin gösterilebilmesi, öncelikle ihtiyaç ve meta kavramlaştırmalarının ele alınış biçimini ve sınıf mücadelesi anlayışının incelenmesini gerektirecektir.

¹ Karl Marx, *Demokritos ile Epikouros'un Doğa Felsefelerindeki Ayırım* (çev. Saffet Babür), Ayraç Yayınları, Ankara, 2001, s. 16.

² Geoffrey Ernest Maurice de Ste. Croix, *Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi* (çev. Çağdaş Sümer), Yordam Kitap, İstanbul, 2016, s. 82.

³ Karl Marx, *Kapital I.* (çev. M. Selik & N. Satlıgan), Yordam Kitap, İstanbul, 2015, s. 90.

⁴ Marx, 2015, s. 71.

⁵ A.g.e., s. 70.

⁶ A.g.e., s. 391.

Mübadele ilişkilerinin araştırılması ve ortak ekonomi anlayışı ise politik ekonomi alanındaki ortak zeminin açığa çıkarılacağı alanları oluşturmaktadır.

İktisadi Temelli Toplumsal Çözümleme: Meta ve İhtiyaç

Sınıf mücadelesi kavramlaştırması, belli üretim ilişkileri içerisindeki, ortak menfaatlere sahip olmayan farklı toplumsal unsurların politik bir çatışma içerisinde yer aldıklarını varsayar. Bu anlamda belli bir sınıfa mensup olmak, toplumdaki belli bir iktisadi konumda bulunmak anlamına gelir ve bu iktisadi konumlar, toplumun politik örgütlenmesindeki farklı talepler arasındaki çatışmanın kaynağını oluşturur.

Sınıf mücadelesinin izlendiği tüm tarihsel uğraklarda, aynı zamanda belli sömürü biçimleriyle de karşılaşılır. Üretim, tüm biçimlerinde belli bir artık ürünün elde edilmesini de içerdiğinden, sömürü, tüm üretim biçimlerinde aynı olguya; artık ürünün üreticiler dışındaki birilerince temellük edilmesine ve yeniden üretim süreçlerinin oluşturulmasına dayanır. Sömürünün var olduğu yerde sınıf mücadelesi de varolmuştur ve *Komünist Manifesto*'da ifade edildiği gibi, tarih, esas itibarıyla bu mücadelenin tarihidir.⁷

159

Antik Yunan dünyasındaki sınıf mücadelesini belirleyen koşullar elbette modern kapitalizminkinden oldukça farklıdır. Öncelikle, Antik Yunan dünyasındaki asli üretim aracının toprak olduğu ve bir "sınıf mücadelesi" tabirini kullanmaya imkân veren "sömürü" biçiminin, esas olarak özgür olmayan emeğe, yani köleliğe dayanıyor olduğunun belirtilmesi gerekir. Bu anlamda modern kapitalizm ile Antik Yunan'daki sınıf mücadelesi arasındaki fark, aslında Marx'ın "üretim güçleri" ve "üretim ilişkileri" dediği iki kategorideki tarihsel farklılığa dayanmaktadır. Üretim güçleri bağlamında, üretim biçimini belirleyen teknoloji açısından da oldukça büyük bir farklılık söz konusudur. Su değirmeninin dahi milattan önceki son yüzyılda icat edildiği düşünüldüğünde bu farkın boyutları daha iyi anlaşılabilir.⁸ Teknolojik farklılık, aynı zamanda "artık ürün" üretimleri arasındaki niceliksel farklılığı da ortaya koyar ki bu fark, sömürü biçimleri arasındaki farkı da belirler. Üretim ilişkileri açısından bakıldığında ise Antik Yunan'da, kapitalizmin ücretli emek sömürsünden farklı olarak, alınıp satılabilen köleliğe ve borç esaretinden kaynaklı köleliğe bağlı bir sömürünün olduğu görülmektedir. Mülk sahibi

⁷ Karl Marx & Friedrich Engels, *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri* (çev. Muzaffer Erdost), Sol Yayınları, Ankara, 1998, s. 116.

⁸ Croix, 2016, s. 60.

*Karl Marx'ın Sınıf Mücadelesi ve Politik Ekonomi Anlayışının
Aristotelesçi Temelleri*

Özgün BULUT

sınıflar, kendilerini üretim süreci içerisinde yer almaktan kurtaran artık ürünü ya da artık emeği, özgür olmayan emeği sömürerek elde etmektedirler.

Marx'a göre, ekonomik toplum biçimlerini birbirinden, "örneğin, köleliğe dayanan toplumu ücretli emeğe dayanan toplumdaki ayırt eden şey, sadece, bu artık emeğin, dolaysız üreticisinden koparılma biçimidir".⁹ Bu biçimsel fark, üretim ilişkilerinin tarihsel değişimiyle ortaya çıkmaktadır. Değişmeden kalan ise, tarih boyunca ekonomik ilişkilerce belirlenmiş iki farkı toplumsal unsurun varlığıdır. Aristoteles *Politika*'da, bu unsurların temel özelliklerini de açığa çıkaracak, en genel amacı *polis* için en iyi yönetim biçiminin ne olduğunun araştırılması olan, sosyolojik bir çözümleme ortaya koyar. Bu çözümleme, en küçük toplumsal birim olan "hane"den (*oikos*) başlayarak diğer ortaklıkları da kapsayan *polis*'e kadar tüm toplumsal yapıyı inceler. Aristoteles'e göre, toplumu oluşturan bu birarada bulunuş, doğal bir süreçtir ve insanları bu ortaklığı oluşturmaya götüren şey "ihtiyaç"tır (*anagkaion*) (1252b9)¹⁰. Hane, gündelik ihtiyaçların karşılandığı ilk ve en küçük ortaklıktır. Birçok hanenin bir araya gelmesiyle ve gündelik ihtiyaçların dışındaki ihtiyaçlar için kurulan ortaklık "köy", birçok köyün bir araya gelerek oluşturdukları ortaklık ise kendine yeterli eşliğine ulaşmış, "iyi yaşam" için varolan *polis*'tir (1252b27). *Polis*, insanın "politik bir hayvan" olmasından dolayı doğal olarak varolur. İnsan, doğal olarak *polis*'e ihtiyaç duyar ya da ihtiyaçların varlığı, onu doğal olarak *polis* tarzında bir toplumsal ortaklığa götürür.

Aristoteles, *polis*'in yapısını oluşturan toplumsal ortaklıkları ortaya koyduktan sonra, bu ortaklıklarda süregelen yönetim ilişkilerini ele almaya başlar. Dikkat çekici olan ise haneden başlayarak *polis*'e doğru genişleteceği çözümlemesinin iktisadi bir kavrayışa sahip oluşudur. Aristoteles'in sosyolojik çözümlemesinde, en küçük toplumsal ortaklıktaki yönetim ilişkilerinde dahi bir tür mülkiyet ilişkisinin belirleyici olduğu görülür. Aristoteles'e göre "mülk" (*ktēmata*), hanenin bir parçası, "mülk edinme sanatı" (*ktētikē*) da hane yönetiminin bir parçasıdır. *Polis*'in en küçük ortaklığı olan hane içindeki yönetim ilişkileri, belli ihtiyaçların karşılanmasına yönelik bir mülk edinme pratiğince şekillenmektedir. Çünkü "ihtiyaçlar" (*anagkaion*) olmadan "ne yaşam ne de iyi yaşam mümkündür" (1253b23) ve mal (*ktēma*) yaşam için bir araçtır (1253b31). Bu bağlamda, hanedeki yönetim ilişkileri, yaşamın gerektirdiği

⁹ Karl Marx, 2015, s. 217.

¹⁰ Farklı bir kaynak belirtilmediği sürece, Aristoteles'ten yapılan tüm alıntılarda, Bekker numaralandırması verilmiş ve şu kaynak esas alınmıştır: Aristoteles, *Complete Works of Aristotle* (Ed. J. Barnes), Princeton University Press, Princeton, 1995.

zorunlu ihtiyaçların karşılanması için gerekli araçların, yani mülkün elde edilmesinin koşullarınca belirlenmektedir. Köle de yaşam için gerekli bir “canlı mal”dır (*ktēma ti empsykhon*) (1253b32) ve hanenin yönetimsellik çözümlemesinde, bir mal olması anlamında ele alınır. Böylece Aristoteles, toplumsal/politik incelemesinin zeminine “ihtiyaç” ve “mülkiyet” kavramlarını yerleştirmiş, toplumun en küçük birimi olan hanenin dahi bu iktisadi kavramlarca ele alınacağı geniş ve ayrıntılı bir çözümlemenin asli unsurlarını göstermiş olur.

Bu noktada Marx'ın sosyolojik çözümlemesine temel teşkil eden düşüncelerine dönelim. Marx'a göre insanlar, “sürdürdükleri toplumsal üretimde zaruri ve kendi istençlerine bağlı olmayan belirli ilişkilerin içine girerler, bu üretim ilişkileri onların maddi üretim güçlerinin belirli bir gelişim aşamasına karşılık gelir. Bu üretim ilişkilerinin toplamı toplumun ekonomik yapısını oluşturur”.¹¹ Aynı zamanda bu ekonomik yapı, hukuki ve politik üstyapının da temelini teşkil eder. Dolayısıyla Marx için her türlü politik ya da hukuki çözümleme, onları belirleyen ekonomik altyapıyı, insanların kendilerini içinde buldukları zorunlu üretim ilişkilerini dikkate almak zorundadır. Kapitalist bir toplumda süregiden politik durumun çözümlemesi de bu politik yapının ekonomik temellerinin açığa çıkarılmasını zorunlu kılar. Marx'ın *Kapital*'de yaptığı “politik ekonomi eleştirisi”nin özü de bu ekonomik altyapının açığa çıkarılmasıdır. Marx, *Kapital*'deki çözümlemesine, Aristoteles'in yaptığı gibi, “mülk”ün ya da “meta”nın çözümlemesiyle başlar. Marx'a göre meta, “her şeyden önce, taşıdığı özelliklerle şu ya da bu türden insan ihtiyaçlarını gideren dışsal bir nesne, bir şeydir”.¹² Bu tanımlama, Aristoteles'in “yaşam için gerekli ihtiyaçların aracı” tanımlamasıyla uyuşur. Marx, Aristoteles gibi, politik çözümlemesinin zeminine “meta” ve “ihtiyaç” kavramlarını ve ekonomik ilişkileri yerleştirmiş, bu kavramlardan hareket ederek, süregiden yönetim ilişkilerinin iktisadi temellerini göstermiştir.

Toplumsal Çözümlemeye Sınıfsal Bakış

Marksist düşünce, kapitalist bir ekonomik altyapının hüküm sürdüğü bir toplumda, hukuki ve politik kurumların burjuvazinin talep ve çıkarlarına göre düzenlendiğini tespit eder. Aristoteles de insanın iktisadi konumunu, “diğer alanlarda olduğu gibi siyasetteki davranışını da etkileyen, belirleyici etmen”

¹¹ Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy* (çev. N. I. Stone), Charles H. Kerr & Company, Chicago, 1904, s. 11.

¹² Marx, 2015, s. 49.

*Karl Marx'ın Sınıf Mücadelesi ve Politik Ekonomi Anlayışının
Aristotelesçi Temelleri*

Özgün BULUT

olarak görür.¹³ Aristoteles, toplumsal çözümlemesini haneden *polis* düzeyine yükselttiğinde, yine ekonomik konumun belirleyici olduğu bir yönetim çatışmasını açığa çıkarır. Aristoteles'e göre, "muhtelif şeylerden oluşan ortak her şeyde her zaman yöneten ve yönetilen unsurların olduğu" görüldüğünden¹⁴, *polis*'te de yönetenlerin ve yönetilenlerin olması doğaldır. Fakat yöneticilerin kimler olduğu, aynı zamanda *polis*'in yönetim şeklini de belirleyecektir. Çünkü bir *polis*'te geçerli olan rejim, "bir kentin makamlarının, ama özellikle her şey üzerinde yetki sahibi olan makamın düzenlenmesidir". Her *polis*'te yetki sahibi olan yöneticiler bulunur ve esas itibariyle bu "yönetici sınıf rejimin kendisidir".¹⁵ Dolayısıyla bir *polis*'in rejimini belirleyecek olası biçimler, toplumu oluşturan unsurlardan hangisinin yönetici olduğuna bağlıdır. Aristoteles için bu unsurların temel karakteristiğini belirleyen şey, onların toplumdaki ekonomik durumları, üretim ilişkilerindeki pozisyonlarıdır. Birçok farklı rejimin olması, her *polis*'in "çok sayıda parçaya sahip olmasından" ve "toplum içinde bazılarının varlıklı, bazılarının yoksul ve bazılarının orta halli olmasından" kaynaklanır.¹⁶ Bu iktisadi sınıflardan hangisinin yönetici olduğu, yani yönetim gücüne sahip olan toplumsal unsurun ekonomik durumu (varlıklı, yoksul ya da orta halli oluşu), rejimin ne tür bir rejim olduğunu belirler.

İktisadi unsurların niteliğinin yanı sıra niceliksel olarak toplumdaki konumları da rejimi belirleyen önemli bir etmendir. Herhangi bir *polis*'teki yetki sahibi unsurun, "ya tek kişi ya da birkaç ya da çok sayıda" olması gerektiğinden, yönetici gücün tek bir kişi oluşu ya da toplumdaki niceliksel konumu itibariyle azınlık ya da çoğunluk olması da rejimin karakterini belirleyecektir.

Aristoteles'e göre, bir rejimi tanımlayan toplumsal unsurun niteliksel ve niceliksel karakteristiğinin yanı sıra, yönetimde "ortak fayda"yı (*koinon sympheron*) gözetiyor olup olmaması da rejimin "doğruluğu" (*orthas*) açısından belirleyicidir. Bu rejimler, ortak fayda için yönetildiklerinde doğru, yöneticilerin çıkarına göre yönetildiklerinde ise bir "sapma"dırlar (*parekbasis*) (1279a25).

Böylece Aristoteles, olası bir rejimi belirleyen yönetici ya da yöneticilerin üç temel kriterini tespit etmiş olur: (1) toplumdaki iktisadi konumlarının niteliği, (2) toplam nüfus içerisindeki niceliksel konumları, (3) yönetirken "ortak fayda"yı gözetip gözetmedikleri. Böylece bu kriterler bağlamında üç

¹³ Croix, 2016, s. 101.

¹⁴ Aristoteles, *Politika* (çev. Özgüç Orhan), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018, 1254a28.

¹⁵ Aristoteles, 2018, 1278b8.

¹⁶ A.g.e., 1289b27.

“doğru” rejim ve üç “sapma” tespit edilmiş olur: Doğru rejimler; krallık, aristokrasi ve *politeia*¹⁷, sapma rejimler; tiranlık, oligarşi ve demokrasidir¹⁸.

Aristoteles bu rejimler arasındaki farkı açıklamak için sadece niteliksel özelliklerine başvurduğunda; “hürler egemense demokrasi, zenginler egemense oligarşi” (1290b1) şeklinde bir formülasyona ulaşır. Fakat bu ayrıma niceliksel boyut da dâhil edildiğinde asıl doğru ayrıma ulaşılmış olur:

Çoğunluk olan hür ve yoksulların yönetim yetkisine sahip olması durumunda bir demokrasi, zengin ve soyluların egemen ve az sayıda olması durumunda bir oligarşi mevcut olur.¹⁹

Aristoteles'e göre, “demokrasi ile oligarşiyi birbirinden asıl ayıran şey, yoksulluk (*penia*) ve zenginlik (*ploutos*)” (1279b39). Toplumda azınlık olan zenginler yönettiğinde bir oligarşi, çoğunluk olan yoksullar yönettiğinde ise bir demokrasi ortaya çıkar. Bu ayrım, yönetim biçiminin yöneticilerin iktisadi konumlarınca belirlendiğinin ifade edildiği “sınıfsal” bir bakış açısının ifadesi olarak görülebilir. Bu sınıfsal ayrım, politik ve hukuki tüm düzenlemelerin üzerinde yükseldiği temel zemin ve “iki kesimin rejim üzerindeki çekişmesinin nedeni” (1279b34) olarak görülür.

Aristoteles, toplumsal yaşama katkı yapanları, “çiftçiler”, “zanaatkârlar”, “tüccarlar”, “işçiler”, “askerler”, “rahipler” vs. şeklinde sıraladıktan sonra, bu niteliklerin tek bir kişide de toplanabileceğini, örneğin aynı kişinin hem asker hem çiftçi olabileceğini belirtir. Toplumsal yaşama katkıları bağlamında farklı becerilere ve kimliklere sahip kişiler, birden çok özelliği bir arada bulundurabilirler, fakat iktisadi bir ölçüt devreye sokulduğunda, bu birarada olma imkânı ortadan kalkar, keskin bir ayrılık ortaya çıkar: “aynı kişilerin hem zengin hem yoksul olması imkânsızdır” (1291b7).

Bu keskin ayrımdan hareket eden Aristoteles, “özellikle varlıkların ve yoksulların kentin parçası olduğu düşünülür” diye yazarak, toplumdaki politik ayrımın esas itibarıyla ekonomik temelli olduğunu, bu iki toplumsal grubun “birbirine zıt” ve aralarındaki üstünlük kurma mücadelesinin rejimlerin kuruluşlarındaki temel etken olduğunu tespit eder (1291b2-14).

Zenginlik ve yoksulluk, iki karşıt politik unsur olsa da Antik Yunan dünyasında nüfusun çoğunluğunu, “kendilerinin ve ailelerinin emeğinden

¹⁷ A.g.e., 1279a32.

¹⁸ A.g.e., 1279b4.

¹⁹ A.g.e., 1290b17.

*Karl Marx'ın Sınıf Mücadelesi ve Politik Ekonomi Anlayışının
Aristotelesçi Temelleri*
Özgün BULUT

fazlasını kullanmayan ve bu nedenle geçimlik düzeyin pek de üzerinde yaşamayan köylüler” oluşturunuyordu. Sadece özgür nüfus içerisinde ancak belli bir azınlık oluşturan “mülk sahibi sınıf”, bir üretim aracı olan köleye de sahip olma ayrıcalığını haizdi. Aristoteles’in tespit ettiği gibi, mülksüz (*aporoı*) köylüler ise köleye sahip olmadıklarından, “karılarını ve çocuklarını yardımcı olarak kullanmak” zorundaydılar (1323a5). Aristoteles’in “fakirler (*penētes*) için öküz kölenin yerine hizmet eder” tespitinde, “dile getirilmeyen varsayım, sadece mülk sahibi kişilerin köle sahibi olacakları ve köle emeği kullanacaklarıdır”.²⁰ Dolayısıyla Aristoteles’in tespit ettiği politik mücadelenin bir tarafında özgür olmayan emeği sömüren mülk sahibi sınıf ya da “zenginler” bulunurken, diğer tarafta kendilerinin ve ailelerinin emeğiyle geçinen “yoksullar” bulunmaktadır. Böylece Aristoteles, Marksist düşüncenin toplumsal çözümlemesinin temelinde yer alan “sınıfsal” perspektifle uyuşan asli bir dikotomiye, “zenginlik” ve “yoksulluk” kategorileri üzerine inşa etmiş, insanın toplum içindeki iktisadi konumunu, siyasi davranışının esas belirleyicisi olarak görmüş ve tarih boyunca devam etmiş olan sınıf mücadelesinin temel saiklerini *polis* çerçevesinde tespit etmiş olur.

Sınıf Çatışmasının Sonlandırılması

Marx’ın sosyolojik çözümlemesinin Aristotelesçi temelleri, ihtiyaç ve mülkiyet kavramlarının temelinde yer aldığı iktisadi bir perspektifin açığa çıkardığı bir sınıf çatışmasını tespit etmekle sınırlı değildir. Marx, sınıf çatışmasının olumsuz sonuçlarını giderme amacı ve çabası bağlamında da Aristotelesçi bir temele sahiptir ve bu bağlamda sınıf çatışmasını sonlandırmaya dönük çözümler üretir. Şu temel farkın korunduğunu ise hemen eklemek gerekir: Aristoteles sınıflar arasındaki çatışmanın bir uzlaşıyla aşılmasını amaçlarken, Marx için sınıf çatışmasının sonlandırılması ancak sınıfsız bir toplumun yaratılmasıyla mümkündür. Marx, 5 Mart 1852 tarihli Joseph Weydemeyer’e mektubunda, “modern toplumda ne sınıfların ne onlar arasındaki savaşımın varlığını bulmuş olmanın onuru bana aittir” diye yazar: “Benim yeni olarak yaptığım şey: (1) Sınıfların varlığının, üretimin gelişimindeki belli tarihsel aşamalarla ilişkili olduğunu, (2) sınıf savaşımının zorunlu olarak proletarya diktatörlüğüne varacağını, (3) bu diktatörlüğün, yalnızca bütün sınıfların ortadan kaldırılmasına ve sınıfsız topluma bir geçiş

²⁰ Croix, 2016, s. 78.

olduğunu göstermekten ibarettir”.²¹ Dolayısıyla Aristoteles'ten farklı olarak Marx, bir uzlaşmayı değil, sonunda tüm sınıfların ortadan kalkacağı, sınıfsız bir toplumun kurulmasını amaçlamaktadır.

Aristoteles, *Atinalıların Anayasası*'nda, “zengin sınıf (*gnōrimos*) ile halk (*plēthos*) arasındaki uzun süre devam edecek olan sınıf mücadelesinin (*stasiazo*)²²”, Solon'dan daha önceki bir zamanda başladığını yazar. Aristoteles'in tasvir ettiği toplumsal duruma bakıldığında, o zamanki rejim, tüm toprakların az sayıda kişinin elinde bulunduğu bir oligarşidir ve “fakirler (*penētes*), karıları ve çocuklarıyla birlikte zenginlerin kölesi durumundadırlar”. “*Pelataslar*” ya da “*hektemoroslar*” (altıdabirciler) olarak anılan bu insanlar, zenginlerin sahip oldukları topraklarda ürünün altıda biri karşılığında çalışmaktadır ve kalan altıda beşlik miktarı, kira olarak ödeyemezlerse çocuklarıyla birlikte köle olarak satılabilmektedirler.²³

Aristoteles'in resmettiği bu toplumsal adaletsizliğin, “Solon'dan önceki bir zamanda” başlamış olduğunun belirtilmesi önemlidir. Çünkü Solon, toplumsal adaletsizliğin ve sınıf mücadelesinin yıkıcı etkilerini tespit etmiş olmasının yanı sıra, bir toplumsal “uzlaşının” sağlanabilmesi için gerekli politikaları hayata geçirmeye çaba göstermiştir. Aristoteles de sınıf mücadelesinin yıkıcı etkilerinin bir uzlaşma ya da bir tür dengenin sağlanmasıyla giderilebileceğine dönük düşüncelerinde, Solon'un politik vizyonunu takip eder gözükmektedir.

Aristoteles'in Solon'un toplum çözümlemesinden devraldığı bir diğer nokta ise, zenginler ile yoksullar arasındaki adaletsiz üretim ilişkilerinin, sonunda yıkıcı sınıf mücadelelerinin yaşanmasına yol açtığına ilişkin tespittir. Şu farkla ki Solon'a göre bir sınır ihlali olarak yaşanan toplumsal ilişkilerdeki adaletsizlik, sonunda Dike'nin ölçülmesine, savaşlar ve ölümlerin ortaya çıktığı toplumsal bir cezalandırmaya varır.²⁴ Aristoteles, Solon gibi bir cezalandırma anlayışı içinde olmasa da adaletsiz bir politik düzenin yıkıcı sınıf çatışmalarının kaynağı olduğunu düşünür. Aristoteles'e göre polis, özgür insanların ortaklığıdır ve bu politik ortaklığın inşa edeceği bir rejimin “doğru” bir rejim

²¹ Karl Marx & Friedrich Engels, *Seçme Yazışmalar I* (çev. Y. Fincancı), Sol Yayınları, Ankara, 1995, s. 75.

²² “*stasiazo*” fiili, *polis* içerisindeki ekonomik ilişkilerce belirlenen toplumsal unsurların temsil ettiği hiziplerin/partilerin arasındaki bir çatışmaya/mücadeleye göndermede bulunduğundan, kelimeyi “sınıf mücadelesi” olarak karşılanmanın yanlış olmayacağı kanaatindeyim.

²³ Aristoteles, 1995, s. 5020.

²⁴ Aktaran, George Thomson, *İlk Filozoflar* (çev. M. H. Doğan), Payel Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 258.

*Karl Marx'ın Sınıf Mücadelesi ve Politik Ekonomi Anlayışının
Aristotelesçi Temelleri*

Özgün BULUT

olabilmesi, toplumdaki belli sınıfların değil, tüm toplumun ortak faydasının gözetilmesine bağlıdır. Bu bağlamda sınıf çatışmasını sonlandıracak adil bir rejimin oluşturulması, “ortak fayda”nın gözetilmesini ya da ortak faydayı gözetecek, “zengin” ya da “yoksul” olmayan bir sınıfın yönetici olmasını gerektirir.

Aristoteles, zenginliğin kendi başına bir adaletsizlik olduğunu düşünmez. Zenginliği ve yoksulluğu olduğu gibi kabul eder, bu iki sınıfın yönetim için sürekli ve yıkıcı bir mücadelenin içinde olduklarını tespit eder, fakat öne çıkardığı ilke “ortak yarar”dır ve yöneticilerin ortak faydayı gözetebilecekleri uzlaşım sal politik bir düzenin doğru ve adil olacağı kanaatinde dir. Bu yüzden, “orta sınıfa dayanan politik ortaklığın en iyisi” olduğunu düşünür. Orta sınıfın kalabalık olduğu ya da en azından diğer sınıflardan birine kıyasla daha güçlü olduğu bir *polis*, daha iyi yönetilecek, bunun dışındaki politik yapılar hizipleşmeye ve sınıf çatışmalarına sebep olacaktır (1295b34).

Politik Ekonomi Anlayışı

Marx'ın *magnum opus*'u olan *Kapital*'in alt başlığının “Ekonomi Politikin Eleştirisi” olmasından da anlaşılacağı üzere, Marksist düşüncenin ele aldığı en temel konulardan biri de politik ekonomi çözümlemesidir ve bu alanda da önemli Aristotelesçi temellerle karşılaşılır. Her ne kadar kimi felsefeci ve iktisatçılar Aristoteles'in ekonomik bir çözümleme yapmak gibi bir çabasının olmadığını, Aristoteles'in etik ve politik yazılarında herhangi bir politik ekonomi çözümlemesine rastlanılmadığını iddia ediyor olsalar da aksi düşüncede olan, hatta politik ekonomi çözümlemesinin tarihini Aristoteles'le başlatan önemli sayıda felsefeci ve iktisatçı da bulunmaktadır. Aristoteles'te bir politik ekonomi çözümlemesi görmeyenler, genelde bu iddialarını belli bir ekonomi anlayışı ve belli bir ekonomik çözümleme tanımına dayandırmaktadırlar. Örneğin, bu tür eleştirinin en önde gelen isimlerinden biri olan Moses I. Finley, iktisatçı Joseph A. Schumpeter'ın “ekonomik analiz” tanımından hareket ederek, Aristoteles'in ne *Etik*'inde²⁵ ne de *Politika* kitabında, “ekonomik analizin izine rastlanmadığı” iddiasındadır.²⁶ Diğer taraftan, Scott Meikle başta olmak üzere, böylesi bir eleştiriyi anakronik bulan, Aristoteles'in politik düşüncesinin, belli bir ekonomik anlayış temelinde, özellikle de Schumpeter gibi ekonomiyi “matematiksel kesin bir bilim” olarak gören bir anlayış bağlamında değerlendirmenin hatalı olduğunu düşünenler de

²⁵ Moses I. Finley, “Aristotle and Economic Analysis”, *Past & Present* No. 47, 1970, s. 15.

²⁶ Finley, 1970, s. 18.

bulunmaktadır.²⁷ Aristoteles'e yöneltilen bu bağlamdaki eleştirileri, ideolojik bir tavrın yansıması olarak görmek gerekir. Ekonomi, politik veçhelerinden bağımsız, matematiksel kesinliğe sahip mutlak bir bilim olarak ele alındığında, ortaya konan çözümlemenin sosyolojik bir alana sıkıştığı, ekonomik bir analiz için elzem olduğu öne sürülen, "ticari alışverişin kuralları ve mekanizmalarının" izine rastlanılmadığı iddiaları anlaşılır hale gelir. Fakat ekonominin temelini, insan ihtiyaçları, üretim ve mübadele ilişkileri yerleştirildiğinde, bu ilişkilerin insanın politik varlık yapısının doğal bir sonucu olarak ortaya çıktığı ve ekonominin, sözcüğün kendi anlamı içinde (*oikos+nomos*) belli bir toplumsal yönetim ilişkisini konu aldığı düşünüldüğünde, ekonomik çözümlemenin politika alanının içinde yer aldığını söylemek ve "politik ekonomi" kavramlaştırmasını kullanmak yanlış olmayacaktır.

Aristoteles'in politik ekonomi kapsamında değerlendirilebilecek yazıları, *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika* kitaplarında yer alır. *Nikomakhos'a Etik*'te Aristoteles, meseleyi adalet kavramıyla olan bağlantısında, ekonomik ilişkilerin adalet nosyonuyla uyumu çerçevesinde ele alır. Aristoteles, düzeltici ve dağıtıcı adaleti açıkladıktan sonra, "başkasına yaptığının aynısıyla karşılığını alma" olarak tanımlanan bir adalet düşüncesine sahip olan Pythagorasçılarının kısas anlayışına değinir ve bu anlayışı ne düzeltici ne de dağıtıcı adalete uygun bulur. Fakat "karşılıklılık" (*antipeponthos*) ilişkisinin adaletle bir bağı olduğunu tespit eder (1132b31). Adaletle bağlantısı kurulan bu karşılıklılıkta, eşitliğe değil oranlamaya göre alınıp verilir ve *polis*'in varoluşu, orantıya dayalı karşılıklı alıp vermeler (*metadosis*) dayandırılır. Bu karşılıklı alıp vermeler sayesinde "insanlar birarada bulunmaktadırlar" (1133a1).

İhtiyaçların, yeteneklerin ve üretimin farklı olması, insanların birbirleriyle mübadeleye dayalı ilişkiler geliştirmesine sebep olmuştur. Bu ilişkiler, Aristoteles için en asli birarada oluş koşullarından birini teşkil eder. İnsanları, dolayısıyla da *polis*'i ayakta tutan şeyin bu tür ilişkiler olduğunu düşünür. İnsanlar karşılıklı olarak alıp vermek zorundadır. Fakat bu mübadele ilişkisinin adil olabilmesi, orantısal bir eşitliğin sağlanmasına bağlıdır. Orantısal bir eşitleme ihtiyacı vardır, çünkü mübadelesi yapılacak olan metaller her zaman aynı ya da eşit değildir. Bu yüzden Aristoteles, "iki doktor biraraya gelmez, bir doktor ile bir çiftçi, ya da tamamen farklı ve eşit olmayanlar biraraya gelir; ama bunların eşitlenmesi gerekir" diye yazar.²⁸ Bu anlamda,

²⁷ Scott Meikle, "Aristotle and the Political Economy of the Polis", *The Journal of Hellenic Studies*, 1979, Vol. 99, s. 57.

²⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* (çev. Saffet Babür), BilgeSu Yayınları, Ankara, 2007, 1133a17.

*Karl Marx'ın Sınıf Mücadelesi ve Politik Ekonomi Anlayışının
Aristotelesçi Temelleri*

Özgün BULUT

sosyal ilişkilerin maddi içeriğini oluşturan meta mübadelesi, bir tür eşitlik anlayışıyla uyumlu olmak zorundadır. Politik ekonomi bağlamında Aristoteles'in teorisinin amacı, "eşit olmayan olarak görülenleri eşitlemeyi mümkün kılacak bir ilke bulmaktır".²⁹

Aristoteles'in bu çözümlemesinin, mevcut "piyasa ekonomisi"nin işleyişini açığa çıkartma niyetiyle değil, yurttaşlar arasındaki gönüllü meta mübadelesinin koşullarını göstermek amacıyla yapıldığı da iddia edilmiştir. Bu çözümleme, bir ticari alışveriş mekanizmasının gösterilmesi olarak değil, adalet temelinde, karşılıklı alıp vermenin işleyişinin açığa çıkarılması olarak değerlendirilmiştir. Bu tür bir eleştirinin temsilcisi olan Kazutara Inamura'ya göre, "Aristoteles'in aklındaki ürünlerin eşitlenmesi kriteri, üreticinin statüsü ya da emek maliyeti değil, bir alıcının faydasıdır". Bu anlamda Inamura'ya göre Aristoteles'in değer teorisi, bir "piyasa ekonomisi" çözümlemesi değil, sadece belli bir verme ve alma mekanizması yoluyla genel olarak metaların mübadelesindeki adil ücretin çözümlemesidir.³⁰

Inamura'nın Aristoteles eleştirisi de belli bir anakronik yanlışa düşmektedir. Aristoteles'in zamanındaki üretim ve mübadele ilişkilerini gözeterek ele aldığı ekonomik çözümlemenin, bir "piyasa ekonomisi" çözümlemesine uymadığı iddiası belli bir "ekonomi" ve "ekonomik çözümleme" tanımına bağlı gözükmektedir. Ayrıca Aristoteles'in çözümlemesi, etik bir çerçevede içinde ele alınan bir gönüllü mübadele çözümlemesi olarak sınırlandırılmayacak genişliktedir. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te, mübadele ilişkilerinde oranlamaya referans olacak bir "karşılaştırılabilirlik" ölçütünün varlığını tespit etmekle kalmamış (1133a18), *Politika*'da da bu ekonomik ilişkilerin ontolojik saiklerinden hareket ederek, toplumsal/politik alandaki işleyişinin farklı türlerini ayrıntılı olarak ele almıştır.

Aristoteles'e yöneltilen eleştirilerin temelinde belli bir ekonomi anlayışının mutlak kabul edilmesi bulunmaktadır. Aristoteles, tıpkı Marx'ın da daha sonra yapacağı gibi, ekonomiyi insan ihtiyaçlarının varlığından hareketle ele alır. İhtiyaç, insanların mübadele ilişkilerine girmelerine, birarada varolmalarına ve ortak bir yaşam kurmalarına kaynaklık etmektedir. Fakat dikkat edilmesi gereken, Aristoteles'te ve Marx'ta, insan ihtiyaçlarının doğal

²⁹ Josef Soudek, "Aristotle's Theory of Exchange: An Inquiry into the Origin of Economic Analysis", *Proceedings of the American Philosophical Society*, Feb. 29, 1952, Vol. 96, No. 1, s. 48.

³⁰ Kazutara Inamura, "The Role of Reciprocity in Aristotle's Theory of Political Economy", *History of Political Thought*, Winter 2011, Vol. 32, No. 4 (Winter 2011), s. 571-572.

olması, fakat sınırsız olmamasıdır. Aristoteles'te insan ihtiyaçları, insanın yaşamını sürdürebilmesi için gerekli zaruri gereksinimlerden ibaret görülmektedir. Dolayısıyla hane içindekilerin ya da polis'in ihtiyaçlarının miktarı nesnel bir ölçüte göre belirlenebilir niceliktedir. Hanenin en küçük, polis'in ise en büyük tüketim birimi olarak ihtiyaçları, toplumsal standartlarca belirlenebilir nitelik ve niceliktedir. Bu anlayış, belli bir "istihkak" kavramlaştırmasına yaklaşırken, bugün egemen olan kapitalist ekonominin, "sınırsız insan ihtiyaçları ve isteklerine karşılık kıt kaynaklar" temel savının çok uzağındadır.³¹ Marksist "herkesten yeteneği oranında, herkese ihtiyacı kadar"³² formülasyonu da Aristotelesçi tarzda insan ihtiyaçlarını sınırlı gören bir anlayışın tezahürüdür. Bu anlamda Marx ile Aristoteles'in düşüncesi, insan ihtiyaçları bağlamında ortak bir ekonomik anlayışa sahiptir.

Kullanım Değeri ve Mübadele Değeri

Aristoteles *Politika*'da, metaları, "yaşam için gerekli ihtiyaçların aracı" olarak tanımlar, bunların temin edilmesi için gerekli faaliyetleri hane yönetiminin bir parçası olarak görür ve bunu doğal bulur. Ancak "mülk edinme sanatı"nın (*ktētikē*) başka bir türü daha olduğunu belirtir ve bunu "kazanç sanatı" (*khrematistikē*) olarak adlandırır. Aristoteles'e göre bu iki kavram birbirlerine çok yakındır fakat aynı da değildir. Aradaki fark, birincinin doğal olarak varolması, ikincinin ise bir tür deneyim ve sanatla meydana gelmesidir (1256b40). Bu noktadan itibaren Aristoteles, kazanç sanatına ilişkin açıklamalarda bulunarak, kendi politik ekonomi çözümlemesini serimlemeye başlar:

³¹ Karl Polanyi, "Aristotle Discovers the Economy", *Trade and Market in the Early Empires* içinde, (ed. K.Polanyi, C. M. Arensberg, H. W. Pearson), The Falcon Wings Press, Illinois, 1957, s. 78.

³² Karl Marx & Friedrich Engels, *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi* (çev. Barışta Erdost), Sol Yayınları, Ankara, 2010, s. 27-28.

*Karl Marx'ın Sınıf Mücadelesi ve Politik Ekonomi Anlayışının
Aristotelesçi Temelleri*

Özgün BULUT

Her malın çift kullanımı vardır. Her ikisi de onun kullanımınıdır ama aynı şekilde değil. Biri onun yerinde kullanımınıdır diğeri öyle değil: örneğin bir ayakkabının giyimi ile onun değişimi. Her ikisi de ayakkabının kullanımınıdır, çünkü ayakkabıyı para ve besin karşılığında ayakkabıya ihtiyacı olan birisiyle değiş tokuş yapan kişi ayakkabıyı ayakkabı olarak kullanmış olur ama bu onun yerinde kullanımı değildir, zira [ayakkabı] değişim için meydana gelmemiştir.³³

Bu noktada Marx'ın politik ekonomi eleştirisinin başlangıcına bakalım. *Kapital*'in "Meta" başlıklı birinci bölümü, "metanın iki unsurunun", kullanım değeri ve mübadele değerinin incelenmesiyle başlar. Aynı şekilde Marx, *Ekonomi Politikiğin Eleştirisine Katkı*'nın birinci bölümünün başlangıcında, "her meta, kullanım değeri ve mübadele değeri olmak üzere iki veçhete sahiptir" diye yazar ve Aristoteles'in yukarıdaki pasajını dipnot olarak verir.³⁴

Marx'a göre, "bir şeyin yararlılığı, onu kullanım değeri haline getirir". Demir, buğday, elmas vb. gibi metaların kendisi bir kullanım değeri ya da maldır. "Kullanım değeri, kendisini yalnızca kullanımla ya da tüketimle gerçekleştirir".³⁵ Diğer yandan metaların mübadelesi söz konusu olduğunda, kullanım değerinden farklı bir değer ölçüsüyle karşılaşılr. Örneğin buğday ve demir gibi iki metanın mübadelesi, her zaman, belli bir miktarda buğdayı belli bir miktardaki demire eşitleyen bir denkleme karşılık gelmektedir. Bu denklemin anlamı, iki farklı şeyde, aynı büyüklükte ortak bir şeyin olduğudur: "bu iki şey, kendisi bu iki şeyden ne biri ne diğeri olan, üçüncü şeye eşittir. Mübadele değerleri oldukları ölçüde, her ikisi de, bu üçüncüsüne indirgenebilir olmak zorundadır".³⁶ Metaların kullanım değeri bir yana bırakıldığında geriye yalnızca tek bir özelliği, "emek ürünleri olmaları" kalır. Bu anlamda, bir kullanım değeri ya da mal, yalnızca onda soyut insan emeğinin nesnelleşmiş ya da cisimleşmiş olması nedeniyle bir değere sahiptir ve bu değer büyüklüğü, içerdiği "değer yaratıcı öz"ün yani emeğin miktarıyla ölçülür.³⁷

Marx'a göre, iki farklı metanın mübadelesinde kurulan denklikte, ilk metanın değeri, "görelî değer" olarak ifade edilirken, ikinci meta, "eş değer" olarak işlev görür.³⁸ Marx, özellikle eş değer biçimin daha iyi kavranabilmesi

³³ Aristoteles, 2018, 1257a5.

³⁴ Marx, 1904, s. 19.

³⁵ Marx, 2015, s. 50.

³⁶ A.g.e., s. 51.

³⁷ A.g.e., s. 52.

³⁸ A.g.e., s. 61.

için “değer biçimini de ilk kez analiz etmiş olan büyük araştırmacı” olarak andığı Aristoteles’e döner. Marx’a göre Aristoteles’in önemli tespitlerinden biri, her şeyden önce, metanın para biçiminin, “bir metanın değerinin diğer herhangi bir metayla ifadesinin daha gelişmiş biçimi olduğunu” açıkça belirlemiş olmasıdır.³⁹ Nitekim Aristoteles, “tamamen farklı ve eşit olmayanların” biraraya gelerek bir mübadele ilişkisine girdiklerinde, belli bir şekilde “karşılaştırılabilir” olmaları gerektiğini ve paranın da bu yüzden ortaya çıktığını, bu karşılaştırmada aracı olduğunu ve her şeyi ölçtüğünü ifade etmektedir (1133a17). Marx’a göre Aristoteles, “5 yatak = 1 ev” denklemi, “5 yatak = şu kadar para” denkleminden “farklı değildir” ifadesiyle, “evin nitel olarak yatağa eşitlenmesi gerektiğini” tespit etmiştir. Ayrıca Aristoteles, “eşitlik olmadan mübadele, ölçekdeşlik olmadan da eşitlik olmaz” tespitinden hareketle, farklı şeylerin özsel eşitliği bulunmazsa, ölçekdeş büyüklükler olarak aralarında ilişki kurulamayacağını da görür. Fakat Marx’a göre Aristoteles bu noktada durur ve değer biçiminin çözümlenmesine devam etmez. “Bu eşit olan şey, yani yatağın değer ifadesinde yatağın değerini evle temsil ettiren ortak öz nedir?” sorusuna Aristoteles’in yanıtı, “böyle bir şey gerçekte var olamaz” şeklindedir. Halbuki Marx’a göre yatakta ve evde, eşit bir şey temsil edilmektedir ve bu “insan emeğidir”.⁴⁰ Marx’a göre “Aristoteles’in dehası, metaların değer ifadesinde bir eşitlik ilişkisinin olduğunu görmesindedir”. Fakat içinde yaşadığı toplumun “köle emeğine dayanan” tarihsel sınırları, onun bu eşitlik ilkesinin “gerçekte” nerede olduğunu bulmasına engel olmuştur.⁴¹ Aristoteles ve Marx, farklı ürünlerin niteliksel olarak farklı ve kullanım değeri olarak karşılaştırılmaz olduğu konusunda hemfikirdir. Fakat bu zorluğun çözümü konusunda farklı düşünmektedirler. Marx’a göre, kullanım değeri olarak farklı metalar, mübadele değeri olarak tamamen karşılaştırılabilir. Çünkü bu metalar, ortak bir faktörü, insan emeğini içermektedirler. Aristoteles ise bu karşılaştırılabilirliği ancak ihtiyaç bakımından mümkün görmektedir.⁴²

Mübadele Süreçleri

Marx’ın politik ekonomi çözümlenmesinde, mübadele süreçlerinin ve türlerinin incelenmesi de Aristotelesçi bir tarzda yürütülür. Ya da Marx’ın

³⁹ Marx, 2015, s. 70.

⁴⁰ A.g.e., s.70-71.

⁴¹ A.g.e., s. 71.

⁴² Robert L. Gallagher, “In Defense of Moral Economy: Marx's Criticism of Aristotle's Theory of Value”, *Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 2014, Vol. 100, No. 1, s. 115-116.

*Karl Marx'ın Sınıf Mücadelesi ve Politik Ekonomi Anlayışının
Aristotelesçi Temelleri*
Özgün BULUT

Kapital'deki mübadele süreçlerini incelerken ele aldığı temaların, Aristoteles tarafından da benzer bir tarzda incelendiği söylenebilir. Aristoteles'te mübadelenin başlangıcı doğal görülür, çünkü bazıları ihtiyaçlarından daha fazlasına bazılarıysa daha azına sahiptir (1257a12). Bu yüzden Aristoteles, mübadelenin ilk biçimi olarak takası tanıtır. Bu mübadele biçimi, para kullanmadan, bir metanın diğer bir metayla değiştirilmesi şeklinde gerçekleştirilir. Bu herhangi bir dolayımına uğramayan mübadele biçimini, "Meta" alıp "Meta" verme şeklinde olduğundan, Marx'ın kullandığı notasyonu kullanarak, "M-M" biçiminde sembolize edebiliriz. Aristoteles'te M-M biçimi, insanların kendine-yeterlik düzeyine erişinceye kadar sürdürdükleri doğal bir süreç olarak görülür (1257a19).

Fakat Marx'ın belirttiği gibi, metaların dolaşımı, M-M biçimindeki mübadele biçiminden, yani "ürünlerin dolaysız mübadelesinden (takastan) yalnız biçim bakımından değil, öz bakımından da ayrılır".⁴³ Bu yüzden Aristoteles, ikinci olarak, "muhtaç olduklarını ithal etmek ve fazla sahip olduklarını ihraç etmek üzere yabancıların yardımı alınmaya başlandığında", zorunlu olarak para kullanımını bulunduğunu söyler⁴⁴ ve mübadelenin para dolayımıyla yapıldığı bir başka biçimi tanıtır. Marx'a göre de bir mübadele değerine sahip olması bağlamında meta mübadelesi, "toplulukların sona erdiği, bunların yabancı topluluklarla ya da yabancı toplulukların üyeleriyle temas kurduğu noktalarda başlar".⁴⁵ Bu biçim, zorunlu olarak paranın dolayımına ihtiyaç duymaktadır. Metanın karşılığı olarak "Para" alınmakta ya da Marx'ın ifadesiyle "metanın ilk başkalaşımı" yani satış yapılmaktadır (M-P)⁴⁶ ya da para verilerek ihtiyaç duyulan meta satın alınmaktadır (P-M). Bu anlamda metanın paraya dönüşmesi, aynı zamanda paranın metaya dönüşmesidir. "Bu tek süreç iki yönlü bir süreçtir; mal sahibinin olduğu uçtan bakılırsa, satış; para sahibinin bulunduğu karşı uçtan bakılırsa, satın almadır. Ya da satış, satın almadır, M-P aynı anda P-M'dir".⁴⁷ Bu yüzden bu mübadele biçimi de "M-P-M" şeklinde gösterilebilir.

Aristoteles, M-M biçimindeki mübadeleyi doğal ve kabul edilebilir gördüğü gibi, M-P-M biçimindeki mübadeleye bakışında da hoşgörülüdür denebilir. Aristoteles'in *khrematistikē* ile ilgili olarak yanlış bulunduğu nokta *kapēlikē*'nin yani perakende ticaretin amacıyla ilgilidir: tüccar başkasının

⁴³ Marx, 2015, s. 118.

⁴⁴ Aristoteles, 2018, 1257a30.

⁴⁵ Marx, 2015, s. 96.

⁴⁶ A.g.e., s. 113.

⁴⁷ A.g.e., s.115.

kaybını kazanmanın peşine düşer.⁴⁸ Halbuki mübadele, zorunlu ihtiyaçların karşılanması, kendine-yeterlik için hane yönetimi altında gerçekleştirildiğinde, “zaruri ve saygın” olarak görülmektedir (1258a40).

Böylece paranın bulunmasıyla ticarete dayalı yeni bir kazanç sanatı ortaya çıkmıştır. Aristoteles'e göre bu kazanç sanatı, muhtemelen başlangıçta basit bir şekilde sürdürülürken daha sonra “en fazla kârın nereden ve nasıl elde edileceğine dair bir ustalık” biçimini almıştır.⁴⁹ Bu mübadele biçiminde insanlar, ürettikleri malları ya da yetiştirdikleri ürünleri satıp, ihtiyaç duyduklarını satın almak için alışveriş yapmamaktadırlar, belli bir kâr elde ederek satmak için satın almaktadırlar. Bu yüzden Marx, bu biçimi P-M-P' olarak gösterir. Burada $P' = P + \Delta P$ 'dir, yani işin sonunda elde edilen para miktarı, başlangıçta dolaşıma sokulan para miktarı ile bir fazlalığın toplamına eşittir. Bu fazlalığa, yani başlangıçtaki değeri aşan kısmına Marx, “artık değer” demektedir.⁵⁰

M-P-M döngüsü, insanlar ihtiyaçlarını karşıladıklarında, kendine-yeter hale geldiklerinde son bulur. Fakat P-M-P' döngüsünde amaç, ihtiyaçların karşılanması değil, kâr elde etmek, yani artık değer elde etmek olduğundan, P-M ile başlayan mübadele M-P' şeklinde devam eder ve baştaki P'nin yerini, artık değer eklenmiş P' alır. Böylece aynı noktaya dönülmez, döngünün sonu yeni bir başlangıç halini alır. Bu yüzden Aristoteles, bu mübadele biçimi için, “para değişimin başı/aracı ve sonudur/amacıdır” diye yazar ve ekler: “gerçekten de bu tür kazanç sanatından edinilen servet sınırsızdır” (1257b22).

Marx da P-M-P' döngüsünü, yani paranın sermaye olarak dolaşımını “başlı başına bir amaç” olarak görmektedir: “değerinin büyümesi, ancak bu durmadan yenilenen hareketle olur. Bunun içindir ki sermayenin hareketi sınırsızdır”.⁵¹ Marx, bu noktadaki düşüncesini Aristoteles'in düşünceleriyle destekler. Marx'a göre Aristoteles, *khrematistikē*'yi *oikonomikē*'nin karşısına koyar ve *oikonomikē*'den hareket eder. *Oikonomikē* geçimini sağlama sanatı olduğu ölçüde, yaşamak için gerekli ve hane yönetimi ve *polis* için yararlı nesnelerin tedarik edilmesi faaliyetiyle sınırlıdır. Fakat *khrematistikē* söz konusu olduğunda, “zenginlik ve mülkiyet için hiçbir sınır mevcut değilmiş gibi görünür”. Bu yüzden meta ticareti (*kapēlikē*), doğası gereği, *khrematistikē*'ye ait

⁴⁸ Meikle, 1979, s. 62.

⁴⁹ Aristoteles, 2018, 1257b3.

⁵⁰ Marx, 2015, s. 155.

⁵¹ A.g.e., s. 156.

*Karl Marx'ın Sınıf Mücadelesi ve Politik Ekonomi Anlayışının
Aristotelesçi Temelleri*
Özgün BULUT

bir şey değildir; çünkü, mübadele burada yalnızca satıcı ve alıcı için gerekli olan şeylerin mübadelesidir.⁵²

Aristoteles'in tanıttığı dördüncü mübadele biçimi ise faiz kazancına bağlı olan paranın parayla mübadelesidir (P-P'). Aristoteles bu biçim için "faiz paradan doğan paradır" ifadesini kullanır ve bu kazanç sanatının "doğaya en aykırı olan olduğunu" belirtir.⁵³ Marx da P-P' biçimindeki mübadelede, paranın daha çok parayla değiştirildiğini ve "paranın doğasına aykırı ve dolayısıyla meta mübadelesi açısından açıklanması mümkün olmayan bir biçime büründüğünü" yazar ve Aristoteles'in *Politika*'da, P-P' mübadele biçimini açıkladığı bir pasajı alıntılar.⁵⁴

Görüldüğü gibi Marx, meta dolaşımına ilişkin açıklamalarında Aristoteles'in tespitlerinden açıkça faydalanmakta, Aristoteles'in ilgili konu hakkındaki yazılarından alıntılar yapmakta ve ekonomik çözümlemesinde Aristoteles'le aynı temaların üzerinde durmaktadır.

Sonuç

Aristoteles'in politik felsefesi, Marx'ın sınıf ve sınıf mücadelesi kavramlaştırması ve sınıf mücadelesinin toplumsal etkilerini ele alınış biçimi üzerinde önemli etkilerde bulunmuştur. Aristoteles'in toplumsal bir çözümlemeyle başladığı politika alanının, insan ilişkilerindeki biraraya geliş koşullarını ve insanlar arası ilişkilerin ontolojik boyutunu öne çıkaran, tüm bu çözümlemenin zeminine, "ihtiyaç", "meta", "değer" gibi iktisadi kavramları yerleştiren anlayışı, Marx'ın politik ekonomi çözümlemesinin en önemli Aristotelesçi temelleri olarak değerlendirilebilir.

Bu ortak toplumsal/politik bakışın temelinde, arz-talep dengesi ya da sınırsız ihtiyaçlara karşılık kıt kaynaklar formülasyonuna dayalı bir ekonomi anlayışı değil, sınırlı insan ihtiyaçları varsayımından hareket eden bir anlayış yer almaktadır. Bu bağlamda Aristoteles'in ekopolitik çözümlemesi, toplumda zenginler ve yoksullar olmak üzere iki temel unsurun var olduğunu ve bu unsurların yönetimde söz sahibi olabilmek için yıkıcı mücadelelerin içerisine girdiklerini tespit etmektedir. Marx ise bu tespiti belli bir tarihsellik düşüncesi içine dahil ederek benimser gözükmektedir. Marx, Aristoteles'in zenginlik ve yoksulluk olarak belirlediği asli sınıfsal dikotomik temelin üzerinde,

⁵² A.g.y.

⁵³ Aristoteles, 2018, 1258b4.

⁵⁴ Marx, 2015, s. 167.

“proletarya” ve “burjuvazi” kategorilerini tarihsel bir perspektifte yeniden inşa eder.

Aristoteles, toplumdaki sınıfsal unsurların mücadelesinin yıkıcı sonuçlarının ortadan kalkacağı, “iyi yaşam” için gerekli koşulları oluşturacak toplumsal bir dönüşüm talep eder ve bunun, sınıflar arasındaki bir uzlaşım ya da “orta sınıf”ın niceliksel olarak çoğunluğu oluşturacağı bir model yoluyla başarılabilirliğini düşünür. Marx ise, Aristoteles’in sınıf mücadelesinin yıkıcı sonuçlarını ortadan kaldıracak ve mücadeleyi sonlandıracak bir dönüşüm talebi vizyonunu sürdürür ve bu temelde, sınıfsız bir toplum tahayyülünü yükseltir.

Marx'ın *Kapital*'deki politik ekonomiye ilişkin titiz ve detaylı teknik incelemesinin, Aristoteles'in *Politika*'da ele aldığı ilgili temalar üzerine temellendiği de söylenebilir. Bu bağlamda, Aristoteles'te ve Marx'ta politik ekonomi çözümlemesi, temele kullanım değeri ve mübadele değeri ayırımını yerleştirmektedir. Meta dolaşımına ilişkin çözümlemede ise Marx'ın, Aristoteles'in incelediği mübadele biçimlerini ve mekanizmalarını benzer bir tarzda ele aldığı, kendi çözümlemesinde Aristoteles'e referanslar vererek yorumladığı ve kendi görüşlerini Aristoteles'in görüşleriyle desteklediği görülmektedir.

*Karl Marx'ın Sınıf Mücadelesi ve Politik Ekonomi Anlayışının
Aristotelesçi Temelleri*
Özgün BULUT

KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Complete Works of Aristotle* (Ed. J. Barnes), Princeton University Press, Princeton, 1995.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik* (çev. Saffet Babür), BilgeSu Yayınları, Ankara, 2007.
- Aristoteles. *Politika* (çev. Özgüç Orhan), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018.
- Croix, Geoffrey Ernest Maurice de Ste. *Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi* (çev. Çağdaş Sümer), Yordam Kitap, İstanbul, 2016.
- Finley, Moses I. "Aristotle and Economic Analysis", *Past & Present* No. 47, 1970.
- Gallagher, Robert L. "In Defense of Moral Economy: Marx's Criticism of Aristotle's Theory of Value", *Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, Vol. 100, No. 1, 2014.
- Inamura, Kazutara. "The Role of Reciprocity in Aristotle's Theory of Political Economy", *History of Political Thought*, Winter 2011, Vol. 32, No. 4 (Winter 2011), 2011.
- Marx, Karl. *A Contribution to the Critique of Political Economy* (çev. N. I. Stone), Charles H. Kerr & Company, Chicago, 1904.
- Marx, Karl. *Demokritos ile Epikouros'un Doğa Felsefelerindeki Ayırım* (çev. Saffet Babür), Ayraç Yayınları, Ankara, 2001.
- Marx, Karl. *Kapital I.* (çev. M. Selik & N. Satlıgan), Yordam Kitap, İstanbul, 2015.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Seçme Yazışmalar I* (çev. Y. Fincancı), Sol Yayınları, Ankara, 1995.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri* (çev. Muzaffer Erdost), Sol Yayınları, Ankara, 1998.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi* (çev. Barışta Erdost), Sol Yayınları, Ankara, 2010.
- Meikle, Scott. "Aristotle and the Political Economy of the Polis", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 99, 1979.
- Polanyi, Karl. "Aristotle Discovers the Economy", *Trade and Market in the Early Empires* içinde, (ed. K.Polanyi, C. M. Arensberg, H. W. Pearson), The Falcon Wings Press, Illinois, 1957.
- Soudek, Josef. "Aristotle's Theory of Exchange: An Inquiry into the Origin of Economic Analysis", *Proceedings of the American Philosophical Society*, Feb. 29, Vol. 96, No. 1, 1952.
- Thomson, George. *İlk Filozoflar* (çev. M. H. Doğan), Payel Yayınevi, İstanbul, 1997.

ALTIN BİR ELMA? ÇAĞDAŞ ARAPÇA VE TÜRKÇE ARAŞTIRMALARDA LEO STRAUSS'UN ALGISI ÜZERİNE

Malik MUFTİ*

ÖZ

Leo Strauss (1899-1973), 20. yüzyılın önemli siyaset felsefesi düşünürleri arasında yapılacak sıralamada en üstte yer alır. Strauss, ezoterik yazını yeniden keşfetmesinin yanı sıra, en ünlü önermelerinin birçoğunu Orta Çağ Müslüman filozoflarını okumasına borçlu olduğunu itiraf eder. Gerçekten de Strauss'un felâsifede temellenişi o kadar derindir ki, takipçilerinin yanı sıra eleştirmenleri tarafından da "Farabici" olarak nitelendirilmiştir. Böyle olduğu halde, Müslüman bilim dünyası Strauss'un yazılarına dikkate değer ölçüde ilgi göstermemiştir. Belki daha da şaşırtıcı olan, Strauss'un yazıları üzerine yapılan neredeyse tüm Arapça veya Türkçe araştırmaların onun Batı felsefesi analizlerine odaklanması, düşüncesinde önemli etkisi olan Müslüman felâsife hakkındaki tartışmalarını görmezden gelmesidir. Bu makale, Strauss'un çalışmalarının Arapça ve Türkçe olmak kaydıyla güncel bilimsel araştırmalarda nasıl ele alındığını; onun düşüncesinin şimdiye kadar hangi yönleri ile dikkat çektiğini ve hangi önemli yönlerinin hâlâ araştırılmaya değer olduğunu incelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Sözcükler: Leo Strauss, Strausscular, felâsife, Ezoterizm, Elitizm, Farabi

A GOLDEN APPLE? THE RECEPTION OF LEO STRAUSS IN CONTEMPORARY ARABIC AND TURKISH SCHOLARSHIP

ABSTRACT

Leo Strauss would rank high on any list of the most influential scholars of political philosophy in the 20th century. Moreover, he ascribed many of his most famous insights, including the rediscovery of esoteric writing, to his reading of medieval Muslim philosophers. Indeed, Strauss' grounding in the falasifa was so profound that he has been called a "Farabian" by followers and critics alike. And yet his writings have received remarkably little scholarly attention in the Muslim world. Even more surprisingly, almost all the Arabic and Turkish studies of his writings that do exist have focused on his analyses of Western philosophy, while ignoring his discussions of the Muslim falasifa who had such a great influence on him. This article will review the treatment of Strauss' work in Arabic and Turkish scholarly literature in order to assess which aspects of his thought have captured the most attention so far, and which important aspects remain to be investigated.

Keywords: Leo Strauss, Straussians, falâsifa, esotericism, elitism, Farabi

* Tufts Üniversitesi öğretim üyesi. Bu makalenin taslaklarını gözden geçirdikleri için Vickie Sullivan ve Ayoub Abudayyeh'e, yardımları için Ali Sertan Beşer, Ayşen Savaş ve Güven Sargın'a, ve makaleyi Türkçe'ye tercüme ettiği için Gülşah Aykaç'a teşekkür etmek isterim. Ayrıca finansal desteği için Tufts Üniversitesi Öğretim Üyeleri Araştırma Ödülleri Komitesi'ne (Faculty Research Awards Committee, FRAC) de teşekkür ediyorum.
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) 2020 Güz, sayı: 30, ss. 177-194
Makalenin geliş tarihi: 14.09.2020
Makalenin kabul tarihi: 27.10.2020
Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)
Autumn 2020, issue: 30, pp.: 177-194
Submission Date: 14 September 2020
Approval Date: 27 October 2020
ISSN 2618-5784

Altın Bir Elma? Çağdaş Arapça ve Türkçe Araştırmalarda Leo Strauss'un Algısı Üzerine

Malik MUFTI

Leo Strauss (1899-1973), hiç şüphesiz, 20. yüzyılın önemli siyaset felsefesi düşünürleri arasında yapılacak sıralamada en üstte yer alır. Strauss, ezoterik yazını yeniden keşfetmesinin yanı sıra, en ünlü önermelerinin birçoğunu Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi Orta Çağ Müslüman filozoflarını ve onların Yahudi takipçisi İbn Meymûn'u (Maimonides'i) okumasına borçlu olduğunu itiraf eder. Gerçekten de Strass'un *felâsife*de temellenişi o kadar derindir ki, takipçilerinin yanı sıra eleştirilenleri tarafından da "Farabici" olarak nitelendirilmiştir. Bu nedenle, Strauss'un birçok öğrencisinin ve onların öğrencilerinin de – ki aralarında Muhsin Mahdi, Charles Butterworth, Miriam Galston, Ralph Lerner, Fauzi Najjar, Christopher Colmo, Joshua Parens sayılabilir – *felâsife* ve *felâsifenin* siyasi meseleler hakkındaki görüşlerini analiz etmeyi sürdürmüş olmaları şaşırtıcı değildir. Böyle olduğu halde, Müslüman bilim dünyası Strauss'un yazılarına dikkate değer ölçüde ilgi göstermemiştir. Bunun nedeni, kısmen, yazılarının çok sınırlı bir bölümünün çevrilmiş olmasıdır. Saptanabildiği kadarıyla kitaplarının çoğu bugüne kadar Arapçaya tercüme edilmemiş; sadece iki kitabı Türkçe'ye çevrilmiştir.¹ Belki daha da şaşırtıcı olan, Strauss'un yazıları üzerine yapılan neredeyse tüm Arapça veya Türkçe araştırmaların onun Batı felsefesi analizlerine odaklanması, düşüncesinde önemli etkisi olan Müslüman *felâsife* hakkındaki tartışmalarını görmezden gelmesidir. Bu makale, Strauss'un çalışmalarının Arapça ve Türkçe olmak kaydıyla güncel bilimsel araştırmalarda nasıl ele alındığını; onun düşüncesinin şimdiye kadar hangi yönleri ile dikkat çektiğini ve hangi önemli yönlerinin hâlâ araştırılmaya değer olduğunu incelemeyi amaçlamaktadır.

178

¹ Strauss'un yazılarının bildiğim Arapça tercümeleri yalnızca; "The Three Waves of Modernity" başlıklı makalenin *Fikr wa Naqd*'da (sy. 2, Ekim 1997) "Mawjat al-Hadatha al-Thalath" başlığıyla yayımlanan Mashruhi al-Dhahabi tarafından yapılan tercümesi; ve Strauss'un *History of Political Thought* isimli derleme kitabına Plato, Padualı Marsilius ve Machiavelli üzerine yaptığı üç katkısının, Mahmud Sayyid Ahmad tarafından iki cilt halinde *Tarikh al-Falsafa al-Siyasiyya* olarak yayımlanan – derleme kitabın tümüyle birlikte – tercümesidir (Kahire: Al-Markaz el-Qawmi li-l-Tarjama, 2005). Türkçe'ye yapılan iki tercüme, Solmaz Zelyüt Hünler tarafından çevrilen *Politika Felsefesi Nedir? (What is Political Philosophy?)* İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000; ve Murat Erşen ve Petek Onur tarafından çevrilen *Doğal Hak ve Tarih (Natural Right and History)* İstanbul: Say Yayın, 2011. Buna ek olarak, Özgüç Orhan tarafından Türkçe'ye çevrilen Strauss'un ders notlarının (Platon'un *Savunma, Kriton, ve Devlet; Nietzsche'nin İyinin ve Kötünün Ötesinde* eserleri üzerine) dört cildi 2018 ve 2019 yılında Pinhan Yayıncılık tarafından yayımlanmıştır. İran'da da Strauss üzerine bir dizi yayın bulunmaktadır; ancak bunların Farsça'ya gerekli erişimi ve bilgisi olan biri tarafından ayrı bir çalışmada değerlendirilmeleri gerekecektir.

Ezoterizm ve Elitizm

Strauss, "muhafazakâr, hatta ortodoks Yahudi" olarak nitelendirdiği bir ailenin çocuğu olarak Prusya'da dünyaya gelmiş, Siyonizm'i 17 yaşında kabul etmiştir. Henüz bir lise öğrencisiyken Nietzsche'yi okumaya başlamış ve "yazdığı ve anladığım her şeye körü-körüne inandığım, 22 ve 30 yaşlarım arasında beni tümü ile hakimiyeti altına alan ve hatta büyüleyen" bir düşünür olarak nitelendirmiştir.² Nietzsche ile tanışması Strauss'un erken dönem inançlarının önemli bir bölümünü temelden sarsmış ve hayatının geri kalanında din ve felsefe arasındaki gerilimle modernitenin eleştirisi üzerine odaklanmasına neden olmuştur. Strauss doktorasını 1921'de Hamburg Üniversitesi'nden almış; ancak 1932'de Naziler iktidarı ele geçirmeye hazırlanırken, Fransa ve İngiltere'de bulunduğu geçici akademik pozisyonlar nedeniyle Almanya'yı terk etmiştir. Daha sonra 1937'de Amerika Birleşik Devletleri'ne taşınmıştır. Bir dizi kurumda ders verdikten sonra, yirmi yıl boyunca en önemli kitaplarının birçoğunu yazdığı ve bir kuşak bilim insanı yetiştirdiği Chicago Üniversitesi'nde siyaset bilimi bölümüne katılmıştır.

Günümüzde, Ortadoğu'daki karşı eleştirel okuyucuların Strauss'un Yahudi ve Siyonist kökenlerine odaklanması şaşırtıcı olmayabilir. Örneğin, Şam Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden İmad Fawzi Shu`aybi 2014 yılında, Strauss'un ezoterik yönteminin Plato, Aristo ve Farabi'yi çağrıştırmasına rağmen, aslında "Yahudi ideolojisini" ve "kendi Yahudi kökeninden miras kalan ... gettocu duyguları" yansıttığını; seçkin ve "kapalı" bir grup filozofun başkaları için aşağılama barındırırken gerçeği tekelleştirdiği, gerici, ahlâkdışı ve "totaliter" bir eğitimle doruğa ulaştığını ileri sürmüştür.³ Shu`aybi şu sonuca varmıştır: "Onun önemi, teorilerinin Amerika Birleşik Devletleri'nde Yeni-Muhafazakârlar olarak adlandırılan grupça örneklendirilen uygulamalı politika olgusunun belkemiğini oluşturması gerçeğinden kaynaklanmaktadır."⁴ Bu makalenin odak noktası ise,

² Leo Strauss, "A Giving of Accounts," *The College*, c. 22, sy. 1 (Nisan 1970), ss. 1-5; Laurence Lampert, *Leo Strauss and Nietzsche* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996), s. 5 içinde alıntılanmıştır.

³ İmad Fawzi Shu`aybi, "Leo Strauss wa-Ta'sis al-Falsafa al-Batiniyya," *Majallat Jami`at Dimashq*, c. 30, sy. 1-2 (2014): 481-505; ss. 499, 501, 483, 496, 488, 481.

⁴ A.g.e., s. 483. Bir yanda Leo Strauss'un Yahudiliği ve Siyonizmi, diğer yanda daha güncel Amerikan dış politikasındaki Yeni Muhafazakâr akım arasında iddia edilen bağlantı, Orta Doğu'dan Strauss'un düşüncesine ilişkin yazılan popüler – ve hatta pek çok akademik – yorumlamada geçen belki de en yaygın mecazdır. Türkiye'den iki temsili örnek: Musa Genç, "Strauss'un Şakirtleri: Yeni Muhafazakârlar," *Anlayış*, sy. 2 (Temmuz 2003) [<http://www.anlayis.net/makaleGoster.aspx?dergiid=2&makaleid=2887>]; Umur Tugay Yücel, "Neo-Con'ların İlham Kaynağı Leo Strauss'un Felsefi Yaklaşımı," Sahipkiran Stratejik Araştırmalar Merkezi (SASAM) internet sitesi, 2 Haziran 2017 [<http://sahipkiran.org/2017/06/02/leo-strauss/>].

Altın Bir Elma? Çağdaş Arapça ve Türkçe Araştırmalarda Leo Strauss'un Algısı Üzerine

Malik MUFTI

bazı daha ciddi Arap ve Türk yorumcularının farkında olduğu – ancak, göreceğimiz gibi, yeterince dikkate almadığı – üzere, Leo Strauss'un hem ezoterizm hem de elitizm açısından Müslüman *felâsifeye* mutlak borcu olduğu üzerine yoğunlaşmaktadır.

Kendisinin de belirttiği gibi, Strauss ezoterik yazının altında yatan motivasyonları takdir etmeye ilk olarak, İbn Sina'nın *Aklî Bilimlerin Bölümleri* başlıklı eserini Berlin Ulusal Kütüphanesi'nde 1929 veya 1930 yılında okuduğunda başlamıştır. Bu olayın, Strauss'un düşüncesinin evriminde çok önemli bir aşama olduğu kendisini takip eden yorumcular tarafından da kabul edilmiştir.⁵ Strauss daha sonra İbn Sina'ya verdiği değeri, İbn Rüşd ve her şeyden çok, hakkında üç makale yayımlayacağı⁶ Farabi'ye verecektir. Ancak tüm Orta Çağ *felâsifesinden* öğrendiği şey, felsefenin ilk olarak vahye dayanan dinler çağında ve daha genel olarak herhangi bir dönemin siyasi ve yasal bağlamında, nasıl güvence altına alındığı olmuştur.

Öyleyse, ezoterik yazımla ya da bir başka deyişle, sıradan okuyucunun kaçıracağı ipuçları, bilmeceler ve çelişkiler yoluyla argümanların sunulmasındaki amaç neydi? En aşikâr sebep, filozofların – veya genel olarak felsefenin – maruz kaldığı zulümden bir ölçüde korunmasıdır. İkinci bir amaç, dikkatle okuma becerisine sahip genç okuyucuların ilgisini çekmek; böylelikle bu yeteneği geliştirmek ve (bir umut) onları felsefe dünyasına kazandırmaktır. Üçüncü ve muhtemelen en önemli amaç, felsefenin gerektirdiği serbest ve dogmatik olmayan sorgulamaların, muhafazakâr bir toplumun olmazsa olmazı inanç ve değerleri sarsmamasıdır. Bu beklenti, *felâsifenin* başka bir temel öncülüyle ilişkilendirilmektedir: insanlığın ahlâki veya sosyal değerlerini kaybetmeden, yaşadıkları toplumlarının inançları ve sosyal değerleri hakkında rasyonel sorgulama yapmaya muktedir elit bir azınlığa ve muktedir olmayan bir çoğunluğa bölünmesi olgusu. Sorumluluk sahibi *felâsife* ezoterik yazıma, bahsi geçen çoğunluğu filozofların genellikle geçici olan hipotezlerinin yol açtığı karışıklıklardan, çelişkilerden ve böylesi çelişkilerin meydana getirebileceği çatışmalardan korumak için başvurur. Tüm toplumların elitlere ve âmmeye

⁵ Strauss, "Giving of Accounts," s. 3; Heinrich Meier, "How Strauss Became Strauss," Marcus Brainard (Çev.), Svetozar Minkov (Der.), *Enlightening Revolutions: Essays in Honor of Ralph Lerner* (Lanham: Lexington Books, 2006): 363-382, s. 367.

⁶ Bu üç makale şunlardır: (1) "Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi," ilk basımı Fransızca 1936 yılında yapılmış ve İngilizce'ye Robert Bartlett tarafından çevrilmiştir – *Interpretation*, c. 18, sy. 1 (Güz 1990): 3-30; (2) "Farabi's Plato," *Louis Ginzberg: Jubilee Volume* (New York: The American Academy for Jewish Research, 1945): 357-393; ve (3) "How Farabi Read Plato's Laws," ilk basım yılı 1957 ve yeniden basımı Leo Strauss, *What is Political Philosophy?* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988): 134-154.

bölünmesinin "Yahudi görüşlerinden ziyade Müslüman görüşleriyle daha uyumlu olduğunu" ileri süren bir Fransız düşünür, Strauss'un gerçek felsefi kıblesinin, bu çerçevede, Atina veya Kudüs'ten daha çok Mekke olduğunu ileri sürmüştür.⁷ Bununla birlikte, Kuran ayeti (6:165) tarafından, "Sizi yeryüzünün halifeleri yapan, ... kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılan O'dur" şekliyle buyurulan Müslüman *felâsifenin* elitizmi, İbn Rüşd tarafından örneğin *Faşl al-Maqâl* ve *Al-Kashf `an Manâhij al-Adilla fi `Aqâ'id al-Milla* gibi metinlerde açıkça ifade edilmiştir. İbn Rüşd ilk metinde, `Ali İbn Abi Talib'in emrini alıntılar: "Halkla anlayabileceği şekilde konuşun; halkın Tanrı'yı ve Peygamberi'ni inkâr etmesini ister misiniz?"⁸

Ezoterizm ve elitizm, öyleyse, Strauss'un Yahudi mirasını basit bir şekilde yansıtmaktan öte, O'nun Müslüman *felâsifenin* metinlerinden yararlanarak ortaya çıkardığı ve başka zaman ve yerlerdeki düşünürleri yorumlamak için kullandığı kavramlardır. Strauss için bunlar, Orta Çağ *felâsifesinin* insan bilgisinin sınırlarını tanımasını yansıtır, 1930'lu yıllarda "sadece 'doğal' insanın vahşi ve yıkıcı içgüdülerini onaylamayı amaçlayan" bir Nietzscheci doğacılık olarak gördüğü şeyle "köle ahlakının temeli olan doğaüstüculük (*supernaturalism*)" arasında bir "altın oran" oluşturan temalardır.⁹ Bütün bunlara karşın, her iki temanın İslami kaynağının Strauss hakkında yazılan çağdaş Arapça ve Türkçe analizlerde sarıh bir biçimde yer almaması dikkat çekicidir.

Arapça ve Türkçe Araştırmalarda Strauss'un Yeri

Bugün Müslüman dünyasındaki birçok araştırmacı için baskın politik-kültürel sorun, Batılı seküler Modernite anlayışının ileri sürdüğü meydan okumadır. Bu odaklanma özellikle, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra iktidara gelen, iflas etmiş olarak gördükleri yerel entelektüel mirası Batılı fikirlerle değiştirerek; içtimai hayatı modernize etmeye kararlı elitlerin egemenliği altındaki akademik çevrelerde barizdir. Daha yakın dönemlerde, bir yandan Orta Doğu'da iktidara eklenilen otoriter rejimlerin belirgin başarısızlıkları ve diğer yandan büyüyen İslamcı tepki ile karşı karşıya kalan akademisyenlerin ve aydınların büyük bir kısmı, giderek artan bir şekilde tek ilerici yol olarak benimsedikleri liberal demokrasiye yönelmektedirler. Sözümlü ettiğim

⁷ Rémi Brague, "Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss's 'Muslim' Understanding of Greek Philosophy," *Poetics Today*, c. 19, sy. 2 (Yaz 1998): 235-259; s. 249.

⁸ İbn Rüşd, *Al-Kashf `an Manâhij al-Adilla fi `Aqâ'id al-Milla*, Mustafa Hanafi (Der.), (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-`Arabiyya, 1998), s. 99.

⁹ Strauss, "Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi," s. 6.

Altın Bir Elma? Çağdaş Arapça ve Türkçe Araştırmalarda Leo Strauss'un Algısı Üzerine

Malik MUFTI

akademik çevrenin Leo Strauss okumalarını şekillendiren de bu bağlamdır. Bir yandan Strauss'un modern liberalizmi nihilizmin tehlikelerine karşı savunmak için gösterdiği çabayı benimseyen; öte yandan modern liberalizme yönelik görünüşte muhafazakâr eleştirilerinden rahatsız olan akademisyenler ve aydınlar, Strauss'un Orta Çağ İslami siyaset felsefesi hakkındaki düşüncelerini ciddiye almaktansa, O'nun modern liberalizme yönelik belirsiz duruşuyla daha çok ilgilenmişlerdir.

Örneğin Faslı felsefe profesörü Muhammad Misbahi, Strauss'u liberal demokrasinin "en kuvvetli savunucuları"ndan birisi olarak tanımlar.¹⁰ Oysa ki, "Yahudi sorununun" ortaya çıkmasıyla, Alman Weimar Cumhuriyeti'nin nihilizme karşı başarısız olması ve herhangi bir "ahlaki kısıtlamadan" bağımsız bir "teknik hesaplama zihniyeti" benimsenmesiyle alârma geçen Strauss, modern liberal demokrasi krizinin çare bulma arayışı sürecinde geçmişe dönmüştür.¹¹ Strauss'un Antik ve Orta Çağ filozoflarının yazılarında bulduğu birinci şey, hikmeti kanun (şeriat) ile tamamlama gereği olmuştur; böylece, haklar ve yükümlülükler ile hakikat ve değerlerin birliğinin yeniden kurulabileceğine inanmıştır. İkinci olarak, sözü edilen sürecin zulme yol açmadan gerçekleştirilmesi veya başka bir deyişle ezoterik yöntemlerle yapılması ihtiyacı olmuştur.¹² Misbahi bunun, Strauss'un eski siyasi modellere dönüşü savunduğu anlamına gelmediğini vurgulamaktadır - bilhassa "Plato'nun demokrasi eleştirisinin doğru olmadığını" ve Aristoteles'in "faziletinin" ve "melez cumhuriyetçi-aristokrat rejiminin" modern demokrasiye yaşanan krizden bir çıkış yolu sunmadığı dikkate alındığında.¹³ Misbahi'ye göre Strauss, filozofların veya din adamlarının değil, gerekli "pratik beceri ve siyasi ustalığa" sahip olan politikacıların - "egemenliğin hakimi olan halkın teyakkuzu ve sürekli denetimi altında" - devleti yönetmeleri gerektiğine inanan bir liberal demokrat olmuştur.¹⁴

Misbahi, Strauss'un buna rağmen çözümler için yanlış yere bakmış olduğu sonucunu çıkartıp, şu soruyu sorar: "Plato'nun, Aristoteles'in, Farabi'nin, İbn Meymûn'un veya İbn Rüşd'ün ahlâkı ve siyaseti, gerçekten de insanlığı Modernitenin ezici zorluklarından kurtarabilecek kudrette midir?"

¹⁰ Muhammad Misbahi, *Min Ajl Ĥadātha Muta'addidat al-Aşwāt: Wirash li-Falsafāt al-Haqq wa-l-Thaqāfa wa-l-Siyāsa wa-l-Dīn*, 10. Bölüm ("Leo Strauss: Al-Taĥāluf Bayn al-Falsafa wa-l-Dīn bi-Waşfihi Makhrajan li-Azmat al-Ĥadātha al-Siyāsiyya"), (Beirut: Dār al-Ṭalī'ah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, 2010): 141-166; s. 153.

¹¹ A.g.e., ss. 148, 149 ve 151.

¹² A.g.e., ss. 155, 166.

¹³ A.g.e., s. 153.

¹⁴ A.g.e., s. 164.

Nitekim, "adaletsiz ve gerçekçi olmayan çözümleri günümüze tahmil etmek için, saatin kollarını antik halkların mitlerine doğru geriye döndürmenin" bir anlamı yoktur. Strauss, kendi modernite eleştirisinin "muhafazakâr" bir rol üstlenmesini istememiş olabilir; ancak eleştirilerinin "şiddetli" doğası, "niyet ne kadar asil olsa da, kaçınılmaz olarak muhafazakâr nitelendirmelere yol açmaktadır."¹⁵ Antik ve Orta Çağ felsefesinin modern politik kaygılara karşı faydasını bu şekilde reddetmesi göz önüne alındığında, Misbahi'nin Müslüman *felâsifenin* elitizmi ve bu elitizmin Strauss'un düşüncesindeki olası paralellikleri göz ardı etmesi şaşırtıcı değildir.¹⁶ Ancak başka bir yerde Misbahi, İbn Rüşd'ün insan doğasını hiyerarşik kavrayışı ile modern demokrasinin "matematiksel" eşitlikçiliği arasındaki "aşırı karşıtlığın," İbn Rüşd'ün politik felsefesini herhangi bir çağdaş uygulanabilirliğe sahip olmaktan çıkardığını açıklamış ve kendi konumunu netleştirmiştir.¹⁷ Aslında Misbahi, modern düşüncenin Strauss'un çok sorunlu bulduğu temel yönlerini kucaklıyor gibi görünmektedir. Örneğin, İbn Rüşd'ün Aristotelesçiliğinin, "sabitlenmiş hakikatler çağı"nın sona ermiş olduğu ve "göreceli bakış açısının" insanlığı dünyayı daha iyi anlama yeteneğiyle donattığı bir durumda artık savunulamayan, "tarihdışı" bir yaklaşımı yansıttığını da ileri sürmüştür.¹⁸

Tunus Üniversitesi felsefe bölümü başkanı Salih Misbah, aydınlanma düşüncesi ve mirasları üzerine yaptığı kapsamlı araştırmasının Strauss'a adanmış bölümünde, Alman-Amerikalı düşünürün nispeten daha az eleştirel bir değerlendirmesini benimsemiştir: "Kimse onun yorumlarının değerini inkâr edemez."¹⁹ Misbah, Strauss'un "tüm düşünürler arasında en iyi Spinoza tarafından temsil edilen radikal aydınlanmaya" olan inanç kaybının, O'nu Antik ve Orta Çağ filozoflarının – felsefenin genel toplumsal inançlar ile "illâ ki uyum

¹⁵ A.g.e., s. 166.

¹⁶ Misbahi'nin bu konudaki tek yorumu, Strauss'un açıklamasında Padualı Marsilius'unun elitlerin âmeden üstün olduğu fikrini reddettiğini söylemektir (a.g.e., s. 162).

¹⁷ Muhammad Misbahi, *Ma` Ibn Rushd* (Casablanca: Dar Tobiqal, 2007), ss. 61, 63; Muhammad Misbahi, *Al-Wajh al-Akhar li-Hadathat Ibn Rushd* (Beirut: Dar al-Tali'a, 1998), s. 35.

¹⁸ Misbahi, *Al-Wajh al-Akhar*, s. 34; Muhammad Misbahi, "Bayna Nihayatayn: Nihayat al-`Aql al-Rushdi wa Nihayat al-`Aql al-Hadathi," *Al-Ufuq al-Kawni li-Fikr Ibn Rushd: A`mal al-Nadwa al-Dawliyya bi-Munasabat Murur Thamaniyat Qurun `ala Wafat Ibn Rushd, Marrakesh 12-15 Disimbir 1998* (Marrakesh: Al-Jam`iyya al-Falsafiyya al-Maghribiyya, 2001): 395-410; ss. 403-404. Bkz. Malik Mufti, "Ibn Rushd's Political Philosophy in Contemporary Arab Scholarship: A Transient Revival?" *Journal of Islamic and Muslim Studies*, c. 2, sy. 1 (Mayıs 2017): 17-35.

¹⁹ Salih Misbah, *Mabahith fi al-Tanwir Mawjudan wa Manshudan*, 3. Bölüm ("Min Naqd al-Tanwir al-Radikâli ila Muqâdat al-Ĥadâtha: Leo Strauss fi Muwâjahat Baruch Spinoza"), (Dar al-Jadawil, 2011): 124-163; s. 124.

Altın Bir Elma? Çağdaş Arapça ve Türkçe Araştırmalarda Leo Strauss'un Algısı Üzerine

Malik MUFTI

içinde bulunmadığını" kabul eden – öğretilerinde "daha ılımlı" bir yaklaşım aramaya yönlendirdiğini iddia etmiştir.²⁰ Ancak *felâsifelere* (ve özellikle İbn Meymûn'a) çok kısaca değinen Misbah'ın, onların insan doğasının hiyerarşisi gibi ayırt edici fikirleri hakkında söyleyecek bir şeyi de yoktur. Muhammed Misbahi gibi Salih Misbah da – her ikisi de Strauss'un "Farabi Platon'un Yasalarını Nasıl Okudu" bölümünü içeren *Siyasi Felsefe Nedir?* cildinden alıntı yapsalar da – Strauss'un Farabi hakkındaki üç makalesinden hiçbirine değinmez ve yine tıpkı Misbahi gibi, Strauss'u liberal demokrat olarak, sorunsuz bir şekilde tasvir eder. Misbah'a göre Strauss, "ulusal – Avrupalı/Batılı – karakterinin ötesinde evrenselciliği arzulayan liberal demokratik bir meşruiyet" arayışı içindedir.²¹

Arapça'da Strauss'un düşüncesini, onu yeni-muhafazakâr Amerikan dış politikasının Siyonist üst-aklı olarak karikatürleştirmenin ötesine geçen, gerçekte az sayıda bilimsel araştırma mevcuttur. Bu araştırmalar da genel olarak, Misbahi ve Misbah'ın *felâsifeye* yaklaşımını benimser. Örneğin Moritanya'lı felsefe profesörü Abdullah al-Sayed Ould Abah, 2009 yılında Strauss'un İngilizce ve Fransızca'ya çevrilmiş metinlerini alıntılararak; Strauss'un modern liberalizm ile modern liberalizmin tarihselci ve rölativist eğilimleri konusundaki belirsiz tutumunu nüanslı bir şekilde sunan bir makale yayımlamıştır.²² Ancak Ould Abah, her ne kadar Strauss'un "felsefe ve din arasındaki ilişkiye yaklaşımını Farabi ve İbn Meymûn'un çizgisine" olan bağlılığına işaret ediyorsa da, bunun politik çıkarımlarını daha derin bir şekilde incelememiştir.²³ Strauss'un "Farabi Plato'nun Yasalarını Nasıl Okudu" başlıklı makalesine atıfta bulunsa da bu gönderme, antik ve modern filozofların kapsamlı listesi arasında Farabi'nin adından söz edilen, makalenin içeriğine ilişkin tartışma barındırmayan, bir dipnot olarak kalmıştır.

Strauss'un düşüncesini ele alan diğer Arapça yayınlar ise, Strauss'un modern liberalizme karşı hoşnutsuzluğunu tanıırken, bunu üstünkörü ve çarpıtarak yapmışlardır. Örneğin, Mısırlı araştırmacı Tariq `Uthman, Strauss'un kendi eserlerinden sadece ikisini (yukarıda dipnot 1'de bahsedilen iki Arapça tercüme) alıntılararak, Strauss'u daha ahlâki bir geçmişe dönmeye çalışan bir muhafazakâr olarak tanımlamıştır: "Strauss, ... Batı felsefesinde selefi bir

²⁰ A.g.e., ss. 161, 146.

²¹ A.g.e., s. 159.

²² Abdullah Al-Sayed Ould Abah, "İd̄tirāb al-Mafāhīm fi-l-falsafa al-Ḥadītha: Jadal al-Ḥadātha ladā Leo Strauss Numūdhajan," *Majallat al-Tasamuh* (2009) [<http://www.nachrat.com/2013/09/10/>].

²³ A.g.e.

eğilimi temsil eder."²⁴ Irak'ta 2010 yılında yayımlanan bir makalede, `Abd al-Rahim al-Sadiqi, Strauss'un "din ve vahiy rehberliğine dayanan ideal bir düzen kurma olasılığını" benimseyerek araştırdığını iddia etmiştir.²⁵ Dahası Sadiqi, Strauss'un bu arayışta "Yunan ve Yahudi geçmişinden" ilham aradığını ileri sürerken, İslami *felâsifeden* katiiyen bahsetmemiştir.²⁶

Türkiye'deki akademinin Batı merkezliliği, Arap dünyasındakinden daha da belirgindir. Bunun bir örneği, Funda Günsoy Kaya'nın ilk olarak 2009 yılında Marmara Üniversitesi'nde doktora tezi kapsamında yazılan, ertesi yıl ise kitaba dönüştürülerek yayımlanan, Carl Schmitt ve Leo Strauss üzerine yaptığı çalışmadır. Giriş bölümünde Montaigne ve Hobbes'tan başlayıp, "Adorno ve Horkheimer'dan Arendt'e, Benjamin'den Marcuse'ye, Voegelin'den Derrida'ya uzanan bir çizgide çağdaş filozoflar"a varan sadece Avrupalı düşünürleri zikreden Günsoy Kaya amacının, Schmitt ve Strauss'un "modern Batı Avrupa'nın karşı karşıya kaldığı yıkımı" nasıl değerlendirdiklerini karşılaştırmak olduğunu belirtmektedir.²⁷ Günsoy Kaya "çağdaş politik düşüncenin Auschwitz hakkında sesli düşünme çabası olduğunu" açıklar.²⁸ Çalışmanın devamında her iki düşünürü de ciddi şekilde ele alan, ancak Schmitt'in aksine Strauss'un kendi siyasi projesi olmayan bir "demokrasi dostu" olduğu sonucuna varan dikkatli ve iyi araştırılmış bir karşılaştırma söz konusudur.²⁹ Strauss bu analizde, teorik felsefenin siyasi eyleme rehberlik edebilecek ilkeler sağlayabileceğine inanmayan; ne filozofların düzenini ne de evrensel aydınlanma yoluyla kitle demokrasisini mümkün ya da hatta arzu edilebilir olarak görmeyen bir düşünür olarak tanıtlır.³⁰ Aksine, Günsoy Kaya'ya göre, Strauss "politik-teolojik meseleyi" kalıcı ve çetin bir sorun olarak görmüş ve onu "karar yoluyla ortadan kaldırmaya" yönelik her türlü teşebbüsü "bir diğerine ahlâki sorumluluğumuzu reddetmek" olarak yorumlamıştır. Günsoy Kaya, Strauss'un bu koşullar altında etik bir aktör olmanın, bu çetinliği

²⁴ Tariq `Uthman, "Naz`a Salafiyya: Al-Ĥadātha min Manzūr Leo Strauss," *Dawriyyat Namā' li-'Ulūm al-Wahy wa-l-Dirāsāt al-Insāniyya*, sy. 1 (Güz 2016): 41-61; s. 61.

²⁵ `Abd al-Rahim al-Sadiqi, "Naqd al-Falsafa al-Siyāsiyya al-Ĥadītha: Numūdhaj Leo Strauss," *Majallat al-Noor*, 1 Eylül 2010 [http://www.alnoor.se/article.asp?id=88897]. Sadiqi, Strauss'un sadece bir metnine atıfta bulunur: *Natural Right and History* kitabının Fransızca bir çevirisine.

²⁶ A.g.e.

²⁷ Funda Günsoy Kaya, *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Schmitt ve Strauss'ta "Politik Olan"* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010), ss. 4, 6.

²⁸ A.g.e., s. 7.

²⁹ A.g.e., s. 423.

³⁰ A.g.e., ss. 416, 419-420.

Altın Bir Elma? Çağdaş Arapça ve Türkçe Araştırmalarda Leo Strauss'un Algısı Üzerine

Malik MUFTI

kabul edip "politik olmanın hakiki anlamı"nın, Genesis'in deyimiyile "kardeşimin bekçisi" olmakta yattığını savunduğu sonucuna varır.³¹

Bu yazının ilerleyen bölümünde görüleceği gibi, Günsoy Kaya'nın çıkarımları tartışmaya açıktır. Bununla birlikte Günsoy Kaya, Türkçe okuyanlar için, Strauss'un Batılı modernitenin krizi hakkındaki kaygılarına değinen, şimdiye kadar Arapça yazılan eserlerden çok daha fazla ayrıntıya giren, yararlı bir tanıtım kaynağı sağlamaktadır. Ancak Kaya'nın tamamen Batı merkezli odağı, aynı zamanda, Müslüman *felâsife* ve Leo Strauss üzerindeki ayırt edici etkileri hakkında söyleyecek neredeyse hiçbir şeyi olmadığı anlamına gelir. Örneğin ezoterik yazma ile ilgili tartışma, 450 sayfalık kitabın 5 sayfasını kaplar ve *felâsifeden* söz bile edilmez.³² Çalışmanın farklı yerlerinde, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün adları sadece birer kez geçmekte ve Farabi sadece "Din, Felsefe ve Morality" başlıklı 7 sayfalık bir bölümde ayrıntılandırılmadan tartışılmaktadır.³³ Üstelik burada, ezoteriklik, elitizm, pratik ve teorik felsefe arasındaki fark, ve yeryüzünde erdemli bir rejim gerçekleştirme olasılığı gibi Müslüman *felâsife* için merkezi ilgi konusu olan temalar hakkında bir tartışmaya da yer verilmemiştir – ki bu son noktanın belki de en şaşırtıcı tarafı, Günsoy Kaya'nın kitabının tümünün "felsefenin dünyayı reforme etme gücü var mı?"³⁴ sorusunu öğrenme arzusu ile kurgulandığı iddiasıdır.

Benzer bir değerlendirme Mete Ulaş Aksoy'un Strauss'un tiranlık analizi hakkındaki iki makalesiyle ilgili olarak da yapılabilir. Her iki metinde sadece Schmitt, Arendt, Adorno, Horkheimer, Heidegger ve Kojève gibi Batılı düşünürler referans gösterilir; Müslüman *felâsifenin* tümünü görmezden gelir ve hatta *felâsifenin* politik analizlerini ve reçetelerini şekillendiren temel elitizimden hiç bahsetmez.³⁵ Aksoy'a göre Strauss'un gerçek niyeti, tiranlığın bugün aldığı sinsi ve kuşatıcı kalıbı karşısında Batılı siyaset biliminin başarısızlığını meydana çıkarmaktır. Yukarıda gözden geçirilen diğer çağdaş yazarların aksine Strauss'un "liberal demokrasilerdeki tiranlık eğilimleri"nin farkında olduğunu kaydeden Aksoy, Plato'nun teorik yönelimi ile Xenophon'un daha politik angajmanlı yaklaşımı arasındaki ikiliğin, Strauss'un kendi düşünce

³¹ A.g.e., ss. 420-421.

³² A.g.e., ss. 143-147.

³³ A.g.e., ss. 249-257.

³⁴ A.g.e., s. 413.

³⁵ Mete Ulaş Aksoy, "Leo Strauss'un Hiero Yorumunda Tiranlık Öğretisi ve Felsefe," *FLSF*, sy. 25 (Bahar 2018): 347-365; "Modernite ve Tiranlık: Leo Strauss'un Modernite Eleştirisinde Tiranlık," *FLSF*, sy. 26 (Güz 2018): 217-239.

*Altın Bir Elma? Çağdaş Arapça ve Türkçe Araştırmalarda Leo Strauss'un Algısı
Üzerine*
Malik MUFTİ

ve yazılarında da yansıtıldığı iddiasıyla kesin bir sonuç elde etmeden tartışmasını sonlandırır.³⁶

Bununla birlikte, baskın Batı merkezliliğine karşın Türk akademisi, kendi İslami felsefi mirasına ilgi duyan belirtiler de göstermektedir. Nitekim "Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri" üzerine 2015 yılında bir tez yazan ve tezden türetilen, konuyla ilgili makaleler yayımlayan Trakya Üniversitesi'nden Ali Sertan Beşer'in, Strauss'un İslam felsefesi ile ilişkisini esas ilgi kaynağı haline getiren Türkçe veya Arapça yazan ilk (araştırılabildiği kadarıyla) araştırmacı olduğu ileri sürülebilir.³⁷ Gerçekten de tez, Türkçe akademik yayınlarda konunun yeniliğine ve buna bağlı olarak Türkçe'de birincil veya ikincil kaynakların neredeyse yokluğuna dikkat çekerek tartışmayı başlatır.³⁸ Yukarıda incelenen analizlerin en iyilerine benzer biçimde Beşer de araştırmasını Strauss'un kendi yazılarına – ve yanı sıra Strauss'un ana savunucuları ve eleştirmenlerinin yazılarına – dayandırır.

Beşer, Strauss'un nasıl klasik felsefeye dönerek modernitenin krizine çözümler aradığına dair bildik hikâyeyi özetler ve kendi tartışma konusuna odaklanır. Strauss'un Farabi üzerine üç makalesi de dahil olmak üzere ilgili metinlerin kapsamlı bir incelemesine dayanarak Beşer, Strauss'un Orta Çağ *felâsifesi* okumasının başlıca unsurlarını özetler: *Felâsifenin* ezoterik yazıma inancı; metafizikten ziyade politik odakları;³⁹ Farabi'nin, toplumsal kanaatlerin felsefeye oluşturdukları tehdite karşılık olarak, retorik "Thrasymachus'un yolu" tartışması (Beşer bunu başka bir yerde Strauss'un Farabi okumasının "en önemli özgün özelliği" olarak nitelendirir) ve onun "filozofun gizli krallığı"⁴⁰ kavramı; felsefi ve popüler erdem arasındaki ayrım;⁴¹ ve özellikle İbn Rüşd'ün ifade ettiği gibi, Yasa gözünde felsefenin meşruiyeti, ve hatta zorunluluğu.⁴² Bunu, "Strauss'un yorumunun belki de en iyi uygulayıcısı"⁴³ olarak nitelendirilen Muhsin Mahdi ve Charles E. Butterworth gibi önde gelen

³⁶ Aksoy, "Modernite ve Tiranlık," s. 224; "Leo Strauss'un Hiero Yorumunda Tiranlık Öğretisi ve Felsefe," ss. 361-362.

³⁷ Ali Sertan Beşer, "Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri," Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015.

³⁸ A.g.e., s. v.

³⁹ A.g.e., ss. 96-97.

⁴⁰ A.g.e., ss. 92, 108; 93; Ali Sertan Beşer, "Leo Strauss'un Eflatun Felsefesi Bağlamında Farabi Yorumu ve Genel Açından Değerlendirilmesi," *Kutadgubilig Felsefe ve Bilim Araştırmaları*, sy. 34 (Haziran 2017): 859-884; s. 882.

⁴¹ Beşer, "Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri," s. 112.

⁴² A.g.e., ss. 162-167.

⁴³ A.g.e., s. 256.

Altın Bir Elma? Çağdaş Arapça ve Türkçe Araştırmalarda Leo Strauss'un Algısı Üzerine

Malik MUFTI

takipçilerin ve eş-zamanlı olarak eleştirmenlerin, Strauss'un tefsiri üzerine yorumları izler.

Beşer'in amacının öncelikle Strauss'un ve Strauss'un fikirleri hakkında yorum yapanların mümkün olduğunca doğru bir şekilde aktarılması olmasına rağmen, tezin sonunda müteakip yayınlarda da tekrarlanan ve genişletilen bazı değerlendirmeler yapma fırsatı bulur. Bu değerlendirmelerin en geneli, Strauss'un kendi düşüncesi üzerinde böyle "büyük etkisi" olan Müslüman *felâsifeyi* yorumlama yönteminin, "İslam felsefesi metinlerini ve felsefenin İslam dünyasındaki konumunu farklı açıdan ele almamızı" sağlayabilmesini takdir etmektir.⁴⁴ Ancak Beşer bazı kritik soruları da sormaktan geri kalmaz. Örneğin, Strauss'un İslam medeniyetinde din ve felsefe arasında çetin bir çatışma olduğu varsayımı gerçekten doğru mudur? Beşer bunun doğru olabileceğini, ancak kesin bir cevap bulmak için daha fazla tarihsel araştırmaya ihtiyacımız olacağını söylemektedir.⁴⁵ Belki daha da önemlisi, diğer eleştirmenlerin de Strauss hakkında sorduğu önemli bir soruyu ileri sürmesidir: Strauss, Farabi'nin bu dünyada sadece filozofların gerçek mutluluğa erişebileceğine ve filozofların yurttaşlarına rehberlik etmek ve onları yükseltmek amacıyla pratik felsefeye katılma zorunluluğunun olmadığını iddia ettiğine inanmaktadır; bu gerçekte doğru mudur?⁴⁶ Bu tür sorularla Beşer, Leo Strauss'un *felâsife* okumasına daha derin ve daha eleştirel bir yaklaşımla işaret eder.

Gümüş Telkâri Altında

Delâlet'ü l-Hairîn'in başlangıcında İbn Meymûn, ezoterik konuşmayı, çok küçük deliklerle işlenmiş gümüş telkâri ile kaplı altın bir elma ile kıyaslar.⁴⁷ Uzaktan gümüş bir elma gibi görünür; sadece dikkatli bir inceleme içinde daha da değerli bir şey olabileceğini gösterecektir. Stanley Rosen, Strauss'un yöntemini göstermek için bu imgeyi kullanır: "gümüş telkâri veya dış anlam ... felsefi olmayan çoğunluk için değerli bir öğretiyi içerirken altın elma felsefi

⁴⁴ A.g.e., s. 257.

⁴⁵ A.g.e., ss. 246-247; "Leo Strauss'un Eflatun Felsefesi Bağlamında Farabi Yorumu ve Genel Açısından Değerlendirilmesi," s. 883. Bkz. Ali Sertan Beşer, "Ana Hatlarıyla Leo Strauss Açısından Ezoterik Yazım Tarzı ve İslam Filozoflarıyla İlişkisi," *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 17, sy. 2 (Aralık 2015): 195-204; bilhassa Strauss'un iddiasını "tartışılabilir" olarak tariflediği s. 203.

⁴⁶ Beşer, "Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri," s. 243; "Ana Hatlarıyla Leo Strauss Açısından Ezoterik Yazım Tarzı ve İslam Filozoflarıyla İlişkisi," s. 879.

⁴⁷ Musa İbn Meymûn, *Delâlet'ü l-Hairîn* (Şaşırılmışlara Kılavuz), Hüseyin Atay (Der.), Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1974, s. 13.

üstada sunulan anlamdır."⁴⁸ Buradaki önerme, dış yüzey genel toplumun ortak kanaat ve inançlarına daha uygun olan retorik veya diyalektik mesajı temsil ederken, altın özün felsefi hikmet olduğudur.

Strauss'un öğrencilerini meşgul eden ve en nihayetinde onları kendi aralarında ayrıştıran soru, Strauss'un gümüş telkâri altında yattığına gerçekten inandığı şeyin ne olduğudur. Harry Jaffa (1918-2015) liderliğinde, Amerika Birleşik Devletleri'nde coğrafi yoğunluğu nedeniyle "Batı Yakası Strausscuları (*West Coast Straussians*)" olarak bilinen bir düşünce okuluna göre, Strauss için felsefenin Hakikat ve İyisi hem gerçek hem de halkın ahlâki ve dini görüşleri ile temelinde özdeştir.⁴⁹ Fakat bu görüş, Strausscular arasında bir azınlık görüşü olarak kalmıştır. Strauss'un kendi yazıları tarafından da desteklenen daha yaygın görüş, Strauss için felsefi gerçekler ve toplumda hüküm süren ahlâki inançlar arasında esaslı bir çatışma olduğudur. Bununla birlikte, bu okumada bile fikir ayrılıkları vardır. Bazıları için gizli altın elma, sadece seçkin bir elitin elde edebileceği teorik bir bilgeliktir. Diğer bir grup içinse altın elma yoktur. Strauss'un Nietzsche'den gençliğinde öğrendiği ve hiç vazgeçmediği ilke, bu okumaya göre, mutlak Hakikat ya da İyi yoktur; iyi ve kötü ya da yüce ve alçak arasındaki ayrımlar için nesnel bir temel yoktur; felsefe, nihayetinde keyfî şiirselliktir. Tek fark, Nietzsche'nin tüm bunları açık bir şekilde söylemiş olmasıdır; oysa yirminci yüzyıl ortalarının felaketleriyle sarsılan ve okuyucularını nihilizmin ölümcül tehdidinden korumak isteyen Strauss, *felâsifeden* öğrendiği ezoterizmin telkârisinin arkasına saklamayı seçmiştir.

Filozof için siyasi çıkarımlar nelerdir? Strauss'a göre, *felâsife*, "doğru" – yani tamamen teorik – felsefenin gerçek mutluluğa giden tek yol olduğunu anladıkları için, "ahlâki ve politik felsefe denilen şey" sadece ikincil, faydacıl olan bir kademeye düşmektedir.⁵⁰ Ve Farabi filozofun böylesi bir yolu tek başına takip edilebileceğini belirttiğine göre, "felsefenin mükemmelliği ve dolayısıyla mutluluk ... bu şehirlerde, bu kusurlu şehirlerde bile mümkündür" ve hâkim olan siyasî düzene meydan okumak için bir neden yoktur.⁵¹

Bir filozofun şehirle ilgilenmesinin tek nedeni, ezoterik metinler aracılığıyla şehri felsefenin genel kanaat ve inançlara hiçbir tehdit oluşturmadığına ikna ederek, felsefeyi korumaktır. Ancak Strauss'un da bildiği

⁴⁸ Stanley Rosen, "The Golden Apple," *Arion*, c. 1, sy. 1 (Kış 1990): 187-207; s. 188.

⁴⁹ Bkz. Michael P. Zuckert ve Catherine H. Zuckert, *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 2014). Farklı Strausscu eğilimlerini gözden geçirmek için özellikle ss. 311-337.

⁵⁰ Strauss, "Farabi's Plato," s. 366.

⁵¹ A.g.e., s. 381.

Altın Bir Elma? Çağdaş Arapça ve Türkçe Araştırmalarda Leo Strauss'un Algısı Üzerine

Malik MUFTI

gibi, Farabi ve Müslüman takipçileri, "Sokrates'in yolunu" (felsefe) "Thrasymachus'un yolu" (retorik) ile birleştirmeyi savunmuşlar; hatalı veya zararlı görüşleri, açık veya devrimci bir meydan okumadan ziyade aşamalı ve ihtiyatlı bir biçimde düzeltmenin daha etkili olduğuna inanmışlardı. Bu nedenle sorulması gereken: eğer kusurlu şehirlerde felsefe ve dolayısıyla gerçek mutluluk mümkünse ve ezoterik yazı ile yeterince korunabiliyorsa, neden *felâsife* kanaatleri ve yasaları kademeli olarak yeniden düzenleme gereğini hissetsin ki? Bu soru, Catherine Zuckert için Strauss ve Farabi arasında büyük bir uyumsuzluk ortaya koyar: Farabi ve İbn Rüşd gibi Müslüman *felâsifeden* farklı olarak Strauss, filozofların kademeli siyasi reformları gerçekleştirmeye çalışması gerektiğine hiçbir suretle inanmadı.⁵² Ya da bu Strausscu eğilimin bir başka temsilcisi Miriam Galston'un yazdığı gibi: Farabi'nin politik angajmanı, daha apolitik olan İbn Sina'nın "gerçekçiliğinin" aksine onun "idealizmini" yansıtmıştır.⁵³ Strauss bu okumada, yalnızca şahsi ve "poetik" düşünceye adanmış, tamamen apolitik bir görünüm alır.

Strauss'un yorumlanmasında kendi öğrencileri arasında bile bu kadar geniş çeşitlilik olması, düşüncesinin karmaşıklığını ve zorluğunu gösterir. Yine de onu anlamaya çalışmak, sadece bir modernite eleştirmeni olarak öneminden değil, aynı zamanda akılcı Orta Çağ *felâsifesinin* daha iyi anlaşılması yoluna işaret ettiği için de gereklidir. İslami entelektüel mirasın bu kritik bileşeni üzerine bilimin, Batı'da Müslüman dünyasında olduğundan çok daha ileri düzeyde kalması üzücü bir gerçektir. Bu özellikle bugün talihsiz bir durumdur, çünkü liberalizmin hem entelektüel hem de politik boyutlarında egemen olmasıyla, Müslüman dünyası bir bütün olarak ahlâki değerlerine karşı kapsamlı bir meydan okumanın eşiğine gelmiş gibi görünmektedir. Bu durum hoş karşılanabilir veya endişe duyulabilir; ancak, Nietzsche, Heidegger, Schmitt ve Strauss gibi düşünürleri meşgul eden ve tehlikeli olarak algıladıkları patolojilere karşı panzehir arayışında her birini farklı bir yöne ilerleten de aynı fenomendir.

Orta Çağ *felâsifesi* uzun zaman önce yaşamalarına rağmen bu patolojilerin en önemlilerinden bazılarını sezmiştir. Örneğin İbn Rüşd, Farabi'yi demokrasinin – eşitliği ve özgürlüğü en yüksek ereklere sayan siyasi rejimin –

⁵² Catherine H. Zuckert, *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996), ss. 158, 163.

⁵³ Miriam Galston, "Realism and Idealism in Avicenna's Political Philosophy," *The Review of Politics*, c. 41, sy. 4 (Ekim 1979): 561-577; özellikle ss. 576-577.

*Altın Bir Elma? Çağdaş Arapça ve Türkçe Araştırmalarda Leo Strauss'un Algısı
Üzerine*
Malik MUFTİ

etkili ve çekici yanlarını takdir etmesi nedeniyle takip etmiştir.⁵⁴ Ancak, "bilgeler" onunla "ilgilenmediği sürece," sınırsız bireysel özgürlük arayışının kolektif faydayı baltalayacağı ve radikal eşitlikçiliğinin asil ve adi arasındaki dahil tüm doğal ayrımları sileceği konusunda da uyarmıştır. Bir rejimle onu daha erdemli hale getirmek için "ilgilenmek," Orta Çağ Müslüman *felâsifesi*nin politik felsefeye özgün katkısını tanımlar. Bu düşünürlerinin – insan doğasının doğal hiyerarşisinden, gerçek ve "sahte" veya "nafile" filozoflar⁵⁵ arasındaki farka kadar uzanan önemli konular hakkındaki anlayışlarında temellenen – cevapları, bugün acil önemini korumaktadır.

Leo Strauss'un Müslüman *felâsifeyi* anlaşılmasını istedikleri gibi yorumlayıp yorumlamadığı sorusu bir tartışma konusu olabilir; ancak Strauss, son yüzyıllarda *felâsifesi*nin siyasal düşüncesinin ciddi şekilde yeniden değerlendirilmesinde herkesten çok daha fazla sorumlu olduğu için – önce Batı'da ve şimdi umarım Müslüman dünyasında – minnettarlığımızı hak etmektedir.

⁵⁴ Ibn Rushd, *Averroes on Plato's Republic*, Ralph Lerner'in İbranice'den çevirisi (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974), ss. 127-131; Al-Farabi, *Al-Siyasat al-Madaniyya* (Hyderabad: Matba`at Majlis Dairat al-Ma`arif al-`Uthmaniyya, 1346 Hijri), ss. 69-71.

⁵⁵ Al-Farabi, *Tahsil al-Sa`ada*, §§61-62 (Hyderabad: Matba`at Majlis Da'irat al-Ma`arif al-`Uthmaniyya, 1345 Hijri), ss. 45-46.

Altın Bir Elma? Çağdaş Arapça ve Türkçe Araştırmalarda Leo Strauss'un Algısı Üzerine

Malik MUFTI

KAYNAKÇA

Aksoy, Mete Ulaş. "Leo Strauss'un Hiero Yorumunda Tiranlık Öğretisi ve Felsefe," *FLSF*, sy. 25 (Bahar 2018): 347-365.

----- "Modernite ve Tiranlık: Leo Strauss'un Modernite Eleştirisinde

Tiranlık," *FLSF*, sy. 26 (Güz 2018): 217-239.

Beşer, Ali Sertan. "Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri," Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015.

----- "Ana Hatlarıyla Leo Strauss Açısından Ezoterik Yazım Tarzı ve İslam Filozoflarıyla İlişkisi," *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 17, sy. 2 (Aralık 2015): 195-204.

----- "Leo Strauss'un Eflatun Felsefesi Bağlamında Farabi Yorumu ve Genel Açıda Değerlendirilmesi," *Kutadgubilig Felsefe ve Bilim Araştırmaları*, sy. 34 (Haziran 2017): 859-884.

Brague, Rémi "Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss's 'Muslim' Understanding of Greek Philosophy," *Poetics Today*, c. 19, sy. 2 (Yaz 1998): 235-259.

Farabi. *Tahsil al-Sa'ada* (Hyderabad: Matba'at Majlis Da'irat al-Ma'arif al-Uthmaniyya, 1345 Hijri)

----- *Al-Siyasat al-Madaniyya* (Hyderabad: Matba'at Majlis Dairat al-Ma'arif al-Uthmaniyya, 1346 Hijri).

Galston, Miriam. "Realism and Idealism in Avicenna's Political Philosophy," *The Review of Politics*, c. 41, sy. 4 (Ekim 1979): 561-577.

Genç, Musa. "Strauss'un Şakirtleri: Yeni Muhafazakârlar," *Anlayış*, sy. 2 (Temmuz 2003).

<http://www.anlayis.net/makaleGoster.aspx?dergiid=2&makaleid=2887> (eriş. tar. 25 Ekim, 2020).

Günsoy Kaya, Funda. *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Schmitt ve Strauss'ta "PolitikOlan"* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010).

İbn Meymûn. *Delâlet'ü l-Hairîn*, Hüseyin Atay (der.), Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1974.

İbn Rushd. *Averroes on Plato's Republic*, çev. Ralph Lerner (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974).

*Altın Bir Elma? Çağdaş Arapça ve Türkçe Araştırmalarda Leo Strauss'un Algısı
Üzerine*
Malik MUFTİ

----- *Al-Kashf `an Manāhij al-Adilla fī `Aqā'id al-Milla*, Mustafa Hanafi (der.), (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-`Arabiyya, 1998).

Lampert, Laurence. *Leo Strauss and Nietzsche* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996).

Meier, Heinrich. "How Strauss Became Strauss," çev. Marcus Brainard, Svetozar Minkov (der.), *Enlightening Revolutions: Essays in Honor of Ralph Lerner* (Lanham: Lexington Books, 2006): 363-382.

Misbah, Salih. *Mabahith fi al-Tanwir Mawjudan wa Manshudan* (Dar al-Jadawil, 2011): 124-163.

Misbahi, Muhammad. *Al-Wajh al-Akhar li-Hadathat Ibn Rushd* (Beirut: Dar al-Tali'a, 1998).

----- "Bayna Nihayatayn: Nihayat al-`Aql al-Rushdi wa Nihayat al-`Aql al-Hadathi," *Al-Ufuq al-Kawni li-Fikr Ibn Rushd: A`mal al-Nadwa al-Dawliyya bi-Munasabat Murur Thamaniyat Qurun `ala Wafat Ibn Rushd, Marrakesh 12-15 Disimber 1998* (Marrakesh: Al-Jam`iyya al-Falsafiyya al-Maghribiyya, 2001): 395-410.

----- *Ma` Ibn Rushd* (Casablanca: Dar Tobiqal, 2007).

----- *Min Ajl Hadātha Muta`addidat al-Aşwāṭ: Wirash li-Falsafāt al-Haqq wa-l-Thaqāfa wa-l-Siyāsa wa-l-Dīn* (Beirut: Dār al-Ṭalī'ah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, 2010).

Mufti, Malik. "Ibn Rushd's Political Philosophy in Contemporary Arab Scholarship: A Transient Revival?" *Journal of Islamic and Muslim Studies*, c. 2, sy. 1 (Mayıs 2017): 17-35.

Ould Abah, Abdullah Al-Sayed. "İdṭirāb al-Mafāhīm fi-l-falsafa al-Ḥadītha: Jadal al-Ḥadātha ladā Leo Strauss Numūdhajan," *Majallat al-Tasamuh* (2009). <http://www.nachrat.com/2013/09/10/> (eriş. tar. 25 Ekim, 2020).

Rosen, Stanley. "The Golden Apple," *Arion*, c. 1, sy. 1 (Kış 1990): 187-207.

Sadiqi, `Abd al-Rahim. "Naqd al-Falsafa al-Siyāsiyya al-Ḥadītha: Numūdhaj Leo Strauss," *Majallat al-Noor*, 1 Eylül 2010. <http://www.alnoor.se/article.asp?id=88897> (eriş. tar. 25 Ekim, 2020).

Shu`aybi, `Imad Fawzi. "Leo Strauss wa-Ta'sis al-Falsafa al-Batiniyya," *Majallat Jami`at Dimashq*, c. 30, sy. 1-2 (2014): 481-505.

Strauss, Leo. "Farabi's Plato," *Louis Ginzberg: Jubilee Volume* (New York: The American Academy for Jewish Research, 1945): 357-393.

Altın Bir Elma? Çağdaş Arapça ve Türkçe Araştırmalarda Leo Strauss'un Algısı Üzerine

Malik MUFTI

- "A Giving of Accounts," *The College*, c. 22, sy. 1 (Nisan 1970): 1-5.
- "How Farabi Read Plato's Laws," *What is Political Philosophy?* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988): 134-154.
- "Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi," çev. Robert Bartlett, *Interpretation*, c. 18, sy. 1 (Güz 1990): 3-30.
- "Mawjat al-Hadatha al-Thalath," çev. Mashruhi al-Dhahabi, *Fikr wa Naqd*, sy. 2 (Ekim 1997).
- *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. Solmaz Zelyüt Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000).
- *Tarikh al-Falsafa al-Siyasiyya*, çev. Mahmud Sayyid Ahmad (Kahire: Al-Markaz al-Qawmi li-l-Tarjama, 2005).
- *Doğal Hak ve Tarih*, çev. Murat Erşen ve Petek Onur (İstanbul: Say Yayın, 2011).
- *Platon'nun Politik Felsefesi (Savunma, Kriton, Devlet)*, 3 cilt, çev. Özgüç Orhan
- *Nietzsche: İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Özgüç Orhan (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018).
- Uthman, Tariq. "Naz`a Salafiyya: Al-Ḥadātha min Manzūr Leo Strauss," *Dawriyyat Namā' li-'Ulūm al-Wahy wa-l-Dirāsāt al-Insāniyya*, sy. 1 (Güz 2016): 41-61.
- Yücel, Umur Tugay. "Neo-Con'ların İlham Kaynağı Leo Strauss'un Felsefi Yaklaşımı," 2 Haziran 2017, Sahipkiran Stratejik Araştırmalar Merkezi (SASAM) internet sitesi. <http://sahipkiran.org/2017/06/02/leo-strauss/> (eriş. tar. 25 Ekim, 2020).
- Zuckert, Catherine H. *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996).
- Zuckert, Michael P. ve Catherine H. Zuckert. *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 2014).

ROUSSEAU CU LOGOSANTRİZM VE LAKONOFİLİ: SPARTA BİR MİTİK ÜTOPYA MIDIR POLİTİK ÜTOPYA MI?

Canberk ŞEREF*

ÖZ

Rousseau felsefesi, temelini, doğal durumu kaybetmenin bir yozlaşma olduğu düşüncesi üzerine atar. Filozofun bu argümana yaklaşma biçimi eserden esere değişecektir fakat "logosantrik" düşünme biçiminin Rousseau'daki izleği aynı kalacak, yalnızca buna yönelme biçimi değişecektir. Rousseau hem aydınlanma filozofu hem de romantik düşünür/yazar olarak anılır – saltık ideaya doğru yönelme biçimi en temel olarak filozofun felsefesinde bu şekilde ayrılmaktadır. Romantik metinleri arasında yer alan Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev için "Sparta efsanesi" bu ideanın ütopya karşılığı olur. Rousseau felsefesini büsbütün ele almak çalışmamızın alanını açacaktır, dolayısıyla Rousseaucu felsefenin bir paradigması olduğu göz önüne alınarak Sparta'nın neyi imlediğine odaklanacağız. Rousseau için Sparta nedir? Ya da, Atina ne değildir? Çalışmamızın kaygısı bu sorudur. Bunu cevaplayabilmek adına, tarih için Sparta'nın imgesine danışarak ilk söylevin Lakonofilisi ve ütopyanın anlamını genişletmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: J. J. Rousseau, Logosantrizm, Sparta ve Atina, Ütopya, Prometheus.

ROUSSEAUEN LOGOCENTRISM AND LACONOPHILIA: IS SPARTA A MYTHICAL UTOPIA OR A POLITICAL UTOPIA?

ABSTRACT

Rousseauian philosophy is founded on the thought that the loss of the natural state is a degradation. The philosopher's approach to this argument changes among his works; however, the change will be that of not the "logocentric" way of thought but only of his manner of approach. Rousseau is often referred to as both an enlightenment philosopher and a romantic thinker/writer – the manner of orientation to the absolute idea in his philosophy is essentially divided as such. For The Discourse on Arts and Sciences, which is placed among his romantic texts, "the legend of Sparta" becomes the parallel of this idea in form of a utopia. Treating Rousseau's philosophy in its entirety would exceed the space of this work, therefore, by keeping in view that in fact, it is a paradigm of Rousseauian philosophy, we shall concentrate on what Sparta symbolizes. What Sparta is for Rousseau? Or, what Athens is not? Such is the concern of this paper. To respond to this, with a debate on the image of Sparta for history, we shall attempt to expand the first discourse's Laconophilia and the meaning of utopia for it.

Keywords: J. J. Rousseau, Logocentrism, Sparta and Athens, Utopia, Prometheus.

* Lisans öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2020 Güz, sayı: 30, ss. 195-222

Makalenin geliş tarihi: 10.06.2020

Makalenin kabul tarihi: 15.11.2020

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2020, issue: 30, pp.: 195-222

Submission Date: 10 June 2020

Approval Date: 15 November 2020

ISSN 2618-5784

Rousseaucu Logosantrizm ve Lakonofili: Sparta Bir Mitik Ütopya Mıdır Politik Ütopya Mı?

Canberk ŞEREF

Ağaçlar arasında bir ağaç, hayvanlar arasında bir kedi olsaydım, bu yaşamın bir anlamı olurdu, daha doğrusu bu sorunun bir anlamı olmazdı, çünkü dünyadan bir parça olurdum. Bu dünya olurdum, oysa şimdi tüm yakınlık gereksinimimle onun karşısındayım. Öylesine önemsiz olan bu us, işte beni evrenin tüm karşıtı yapan bu.

Albert Camus¹

Giriş

Rousseau, felsefe ve entelektüel dünyaya girişini ilk metni olan *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev* ile gerçekleştirir. Bu metinde Rousseau tarafından Sparta ve Atina birer örnek olarak karşılaştırılmakta, ikincisi olumsuz bir temsil olarak sunulup ilki ideal alınarak karşı karşıya getirilmektedir. Rousseau'nun ikinci söylevi *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üstüne*, bu karşıtlığı doğa ve kültür biçiminde ele alır. Aynı şekilde *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme* de söz ve yazı karşıtlığını işler. Rousseau'nun filozof olarak yöneliminin ise hem bir romantik hem de aydınlanmacı filozof/yazar olduğu kabul görür.² Genel karakteristik düşünceleriyle, aydınlanma felsefesi geleceğe yönelik ve bireye değer veren görüşüyle akılcı bir gelişimi ve teknolojiyi destekler, bireyleri ve kültürü "aydınlatmayı" amaçlar. Romantizm ise, felsefede olduğundan çok edebiyatta baskın olup, kabaca belirtebileceğimiz bazı özelliklerle bilinir: Bunlar genelde duygusallık -ve beraberinde tutkululuk-, melankoli, nostalji, doğayla birlik veya doğanın içinde kendini unutma ve idealleştirme olarak gözlemlenir. Temelde romantizm, aydınlanmanın akılcı değer biçmelerini yadsıyarak hayal gücünü ve duyguların değerini yüceltmektedir. Rousseau'nun ilk yayınlanan metinleri olan söylevler, başlıca romantik özellikleri barındırırken, geç dönem felsefi metinleri olan *Toplum Sözleşmesi* ve *Emile*, aydınlanmacı ilkeler ile nispeten bir barışmayı gösterse dahi, Rousseau doğaya erişme izleğinden tüm felsefesi boyunca ayrılmamaktadır.

Derrida, *Gramatoloji*'de, Rousseau'yu Batı düşüncesinin metafizik temelli logosantrizminin bir temsilcisi olarak ele alır (Derrida için bu düşünce biçiminin üç baş temsili Platon, Rousseau ve Saussure'dür). Bu kitapta Rousseau metinlerinin yapışökümsel bir okuması gerçekleştirilir. Derrida'nın gözlemine göre, metafizik geleneğinin düşünce biçiminde, Platon'un aklın onları keşfetmesinden önce de halihazırda mevcut olan idealar kuramının düşünme

¹ *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, İstanbul, 2019, s.66.

² Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s.771.

biçimi yatmaktadır. Buna göre, insanın yapması gereken yalnızca mağaradan çıkıp dışarıda mevcut bulunan hakiki dünyayı görme özgünlüğünü göstermektir. “Bu fikre göre diğer her şeyden önce mevcudiyet vardır. Her şeyden önce Logos vardır”.³ Dolayısıyla Platoncu düşünce için bu süreç bir tür hatırlamadır. Rousseau’nun görüşlerinde ise tek hakiki gerçeklik, yani bu saltık idea, “doğa”dır: İnsan, uygarlık öncesi durumunda bütünlük halinde yaşamaktadır, fakat akıl yetisi ve uygarlığın getirileri yüzünden doğadan adım adım kopmaktadır: Bir hakikat ve/ya idea orada yatmaktadır; insanlar ise bu gerçekten koparılmaktadırlar. Yalnız, hem aydınlanmacı düşünce hem de Rousseau’nun romantizmi aynı şekilde bu “idea”ya erişimi amaçlıyor olsa da, aydınlanmacılığın politik ütopya yönelimi (ütopyacılık) akılcı bir biçimde ve ileriye -geleceğe- doğrudur; Rousseaucu romantizmde ise geriye doğru nostaljik bir ütopya arayışıyla karşılaşmaktayız. Bu arayış, Rousseau’daki politik karşılığını Sparta’da bulmaktadır. Sparta’nın idealleştirilmesi ve efsaneleştirilmesi, tarihi olarak çok sık karşılaşılan bir olgudur fakat Rousseau felsefesinde bu eğilimin diğer görüşlerle doğrudan paralellik içinde olduğunu fark ediyoruz. Öyle ki Sparta olduğundan çok daha fazlasını simgeler gibi gözükmektedir.

İncelememiz için Derrida’nın başlıca kuramını almasak da (amacımız Derridacı anlamda bir yapısöküm olmayacak) logosantrizm kavramını ödünç alıyoruz. Rousseaucu söylem, içeriğinde, Derrida’nın da belirttiği gibi, logosantrizm izleğini takip etmektedir. Yani, bu düşüncede “tarih ve bilgi gibi şeyler, dolayısıyla, yalnızca mevcudiyetin yeniden tahsis edilmesi *amacıyla* birer tali yollar olarak, Logos’a geri dönmek için varolmaktadırlar” (Niall, 2004: 71). Bu izlek Rousseau’nun *baş izleğidir*, fakat filozofun felsefi metinlerini temel olarak ikiye ve dolayısıyla *ikincil izleklere* ayırmak gerekmektedir: (1) ilk üç metin, yani söylevler ve deneme; (2) *Toplum Sözleşmesi* ve *Emile*. Erken dönem eserleri olan ilk üç metin romantizm dizgesindedir. Geç dönem eserleri ise aydınlanma dizgesindedirler. İstikamet temelde aynıdır: saltık idea, logos. Şimdi bu istikamet farklı takip edilmiş olan biçimsel ayrımları ayırt etmek gerekir ve bunlar da *üçüncül izlekleri* oluşturacaktır. İlk üç metin arasında ilk yayınlanan *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*’in romantizmi, *Lakonofilidir*⁴. İkinci yayınlanan *Eşitsizliğin Kaynağı Üstüne Söylev*’in romantizmi *ilkelciliktir*. *Post-mortem* yayınlansa da bu iki metne yakın zamanda yazıldığı kabul gören *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme* ise *sesmerkezcidir* (veya “fonosantrik”). Bu

³ Niall Lucy, *A Derrida Dictionary*, Blackwell Publishing, New Jersey, 2004, p.71.

⁴Lakonofili: Lakonia (Spartalıların yaşadığı Peloponez bölgesinin adı) + philein: Lakonia + sevgisi= Sparta hayranlığı.

Rousseaucu Logosantrizm ve Lakonofili: Sparta Bir Mitik Ütopya Mıdır Politik Ütopya Mı?

Canberk ŞEREF

metinlerin “romantizm” ile tanımlanan ortaklıkları, saltık ideaya ulaşma yönelimlerini geriye -en geriye- doğru izlemeyi amaçlamalarıdır. Aydınlanmacı metinler, izleği ileriye doğru takip etmektedir; yani saltık ideaya ulaşmak için hepten başlangıca dönmek değil, insanın elindeki yetiler vasıtasıyla ileri doğru ulaşma yönelimini göstermektedir. *Toplum Sözleşmesi*, aydınlanmacı *politik ütopya*yı önerir – temel ilkeleri, unutulmuş ya da göz ardı edilmiş “doğal” ve “ideal” ilkeleri uygarlığa tahsis etmeyi amaçlar. *Emile* de aynı şekilde topluma kıyasla küçük resimde bireye bu doğal ve ideal prensipleri özümsetmeye çalışır – pedagoji yoluyla uygarlığa rağmen “doğal” bireyi oluşturmak amaçlanır.

Rousseau tarafından, hakiki dünya doğanın kendisi olarak kabul edildiği için, bu bütünlük halindeki varoluşa gelen her *dış* müdahale, filozof tarafından bir yozlaştırma temsili olarak ele alınmaktadır. “Köken fikrindeki ayırım/erteleme-olmadan-mevcudiyet” [présence-sans-différance],⁵ eklenti fikrini hor görür. Öyle ki, “ilk çiti çekerek uygarlığa adımı atmış olan kişi”,⁶ Adem ve Havva’yı cennetten kovduran Şeytan ve insanlığa ateşi getirerek altın çağlarını kaybetmelerine sebep olan Prometheus ile eşit derecede kötülüğe sebep olmuştur. *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*’in ele aldığı biçimde bilimler ve sanatlar ise, böylece aynı zamanda hem elmaya hem de ateşe karşılık gelmektedir; bütünlük halindeki varoluşu bozan *dış* unsur olarak karşılık bulmaktadır. Sparta’nın sosyal yapısına baktığımız zaman da aynı düşüncenin zenofobi şeklinde belirdiğini göreceğiz. Yani, bu devlet, kendi içinde kendine yeterli bir mevcudiyetteyken, yabancıların *dış* müdahalesini olabildiğince uzak tutmaya çalışmaktadır (Rousseau’ya göre bu tutumuyla da erdemlerini muhafaza etmiş olur). Dolayısıyla, bu tutum da, logosantrik iç-dış (mevcudiyet ve onu bozan) ayırımının politik çerçevede komşuseverlik veya komşusevmezlik ayırımına paralel gelmektedir.

İncelememizin konusu olan “Sparta/Atina”, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev* metni içinde, Rousseau söylemine -ve geleneksel Batı düşüncesine- ait diğer öğelerle bağlantı içindeki bir paradigma olarak kendisinden daha fazlasını da imleyen bir model ve bakış açısı olarak göz önüne alınmıştır. Rousseau felsefesini büsbütün ele almak çalışmamızın alanını aşacaktır, dolayısıyla bu çalışmada Sparta/Atina karşıtlığı Rousseau felsefesinin kalıbı olduğu kabul edilerek ele alınmıştır. Sparta nasıl bir devlettir ve Rousseau’da yoğunlaştırılan ve öne çıkarılan yönü nedir? Rousseau’nun neden daima iki çatışkılı düşünme biçimine -Romantizm ve Aydınlanma- dahil olduğu varsayılır? Bu kaygı ve bu

⁵ A.g.e., s.87.

⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, Flammarion, Paris, 2008, s.109.

iskelet üzerinden ilerleyecek ve buraya kadar Rousseau düşüncesini izleksel kalıplara ayırdıktan sonra, kendimizi üçüncül izlek olan Lakonofili bağlamıyla sınırlayıp kapsamını tarih ve ilgili düşünce alanıyla genişletmeye çalışacağız.

Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev: Sparta/Atina

Sparta'nın politik ve tarihi incelemelerdeki etkisi şüphe götürmezdir. Fakat bu etkinin tamamen gerçekçilik sınırlarında kaldığı daima bir tartışma konusu olagelmıştır. Öyle ki Sparta "imgesi" daima bir efsaneleştirmeye maruz kalmıştır. Bu imgeye hayranlık, Lakonofili olarak adlandırılır. Bu eğilimin göndergesi olan "Sparta vahası"⁷ bilindik bir olgudur ve sıklıkla "Lykurgos Sparta'sı"na gönderme yapmaktadır. "Xenophon ve Plutarkhos gibi yazarların Sparta toplumu için duyduğu hayranlık, onun tek biçimli yapısını abartmalarına, eşitlikçi idealinden nadiren kopmalarına ve tarihi değişim süreçlerini bulanıklaştırmalarına sebep olmuştur. Karşılığında, bu bakış açısı, onları takip eden, statik bir toplumun dinamik bir toplumda mevcut olmayan (örneğin demokratik Atina) sabitliği sunabileceğini kabul eden düşünürlere Sparta'yı oldukça çekici kılmıştır".⁸ Dolayısıyla, bu tanım Rousseau için tamamen yerinde olsa da, Lakonofili yalnızca Rousseau'ya özgü değildir. Atina'nın antik dönemdeki Sparta'nın çağdaşı aristokrat sınıf dahil, Rousseau'ya kadar birçok düşünürde de karşılaştığımız bir eğilimdir.⁹ Yine de politik olarak takdir etmek bir yana, Lakonofili yoğun bir hayranlığı ifade etmektedir. Rousseau'ya geldiğimizde de bu efsaneleştirme eğilimi çok daha güçlü bir şekilde ve filozofun felsefesini tamamında gözlemlenmektedir.

Rousseau'ya göre tek hakiki erdem, doğal ahlaktır. İdeal devletin kabaca görevi ise yurttaşlarını bu ahlaka ve doğal duruma olabildiğince yakın tutmak olacaktır. Fakat cumhuriyet Roma'sı (ki imparatorluk döneminde bu değişmiştir) ve Sparta dışında bunu sağlayabilme istisnasını göstermiş bir devlet olmamıştır.¹⁰ "Dolayısıyla Rousseau'nun ilk modeli doğal durum iken ikincisi de Sparta'dır. Sparta, bu doğal duruma son derece yakındır. [...] Dış kötülüklerden izoledir çünkü kendine yeter haldedir. [...] Bilimler ve sanatların gelişiminin, bir ulusun ahlaki üzerine olumsuz etkilerini inceleyen Bilimler ve

⁷ "Spartiate mirage" -fr. François Ollier tanımı.

⁸ Sarah B. Pomeroy, *A Brief History of Ancient Greece*, Oxford University Press, New York, 2004, s.132.

⁹ Jennifer Tolbert Roberts, *Athens on Trial*, Princeton University Press, New Jersey, 1994, s.166.

¹⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, s.140.

Rousseaucu Logosantrizm ve Lakonofili: Sparta Bir Mitik Ütopya Mıdır Politik Ütopya Mı?

Canberk ŞEREF

Sanatlar Üstüne Söylev’de, Sparta, şaşırtıcı olmayan bir şekilde Atina’nın baş rakibi olarak ele alınmaktadır.¹¹ Hatta “Rousseau için hakiki bir sorgulama olmaktan çok, Atina bütünüyle erdemli Sparta’nın bir kösteği olarak işlev görüyor gibi gözükür”.¹² Sparta tarihi hakkındaki bilgisi ve görüşleri bakımından ise Rousseau’yu en çok etkileyen isim muhtemelen Plutarkhos’tur, ki kendisi de bundan şu şekilde bahseder: “Beni kendisine en çok bağlayan ve kendisinden en çok yararlandığım kitaplar Plutarkhos’unkilerdir.”¹³

Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev, Dijon Bilimler Sanatlar ve Edebiyat Akademisi’nin yarışma sorusuna cevap olarak kaleme alınmıştır: “Bilimlerin ve sanatların gelişmesi ahlâkın düzelmesine yardım etmiş midir?” Rousseau, metne girmeden önce Horatius’tan bir alıntıyla başlar: “İyi görünüşe aldanırız.”¹⁴ Bu, Rousseaucu düşüncenin unutmayacağı bir prensip olacaktır. Oysa filozofun kabul ettiği üzere *yabani insanda* görünüş de olmak da birdir. Örneğin, pedagojik ideali Emile örneğinde de, ona duygularını gizleme becerisini öğretmemeyi doğru bulacaktır.¹⁵ Dolayısıyla, maske, buradaki anlamıyla yalan, gizlilik, doğrudan olmayış gibi doğal olmamayı imleyen durumların imgesi yerini alacaktır.

Metne giriş yapılan ilk paragraf, “insanın zekâsı ile” ilerlemesine ve yükselmesine değinir ve son birkaç yüzyılda “yeniden” gösterilen gelişmelerden övgüyle söz eder:

“Avrupa yeniden ilkçağın vahşiliğine dönmüştü. Bugün çok aydınlanmış kıtamızdaki ülkeler, birkaç yüzyıl önce bilgisizlikten daha kötü bir durumdaydılar. Bilgisizlikten daha beter, acayip bir bilim taslağı¹⁶, gerçek bilimin yerini almış ve onun yeniden doğmasına engel olmuştu. İnsanları sapıtmadan kurtarıp doğru yola sokmak için bir devrim gerekliydi. Bu devrim en az beklenen yerden geldi: Edebiyatın bizde doğmasına, edebiyatın ezeli düşmanı olan Müslümanlar sebep oldu.”¹⁷

¹¹ Stephen, Hodkinson & Ian Macgregor Morris [Edt.], *Sparta in Modern Thought*, The Classical Press of Wales, Swansea, 2012, 114.

¹² Jennifer Tolbert Roberts, “Athens on Trial”, s.164.

¹³ Jean-Jacques Rousseau, *İtiraflar*, çev. Kenan Somer, Işık Yayınları, İstanbul, 2011, s.38.

¹⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, çev. Tahsin Yücel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, s.5.

¹⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine*, çev. Yaşar Avunç, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018b, s.475.

¹⁶ Simya.

¹⁷ Jean-Jacques Rousseau, “Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev”, s.7.

*Rousseaucu Logosantrizm ve Lakonofili: Sparta Bir Mitik Ütopya Mıdır Politik
Ütopya Mı?*
Canberk ŞEREF

Rousseau, burada Rönesans ve klasik geleneğin doğuşundan söz etmektedir. Dolayısıyla sanat, bilim ve edebiyat önceki çağın sapkın eğilimlerini aşmanın hem aracısı hem de getirisi rolünü almaktadırlar. Biraz ileride de Rousseau buna “yazma ve düşünme sanatının doğması” olarak değinir. Demek oluyor ki zekâ, akıl, bilim ve sanatlar bir tür “aşkınlaşma” yoludurlar. Öyle ki bu aşkınlaşma, ilk durumda bir yeti şeklinde insanı “yokluğundan” çıkarmakta, ikinci örnek olan Rönesans döneminde de sapkın bir kültüre karşı devrim şeklinde iş görmektedir. Aslında Rousseau bunu *Eşitsizliğin Kaynağı Üstüne Söylev*'de “yetkinleşebilme yetisi” (perfectibilité) ile ifade eder. İnsanı diğer canlılardan ayıran, “peş peşe tüm yetileri de beraberinde getiren” bu yetidir.¹⁸ Aynı zamanda “insanın tüm bahtsızlıklarının kaynağı; zamanla, onu günlerini *sakin ve masumca geçirdiği bu temel durumundan ayıran; asırların geçmesiyle bilgilerini ve yanlışlarını, kötülüklerini ve erdemlerini meydana çıkarıp hem kendinin hem de doğanın zorbası haline getiren yetidir*”.¹⁹ Dolayısıyla akıl, zekâ ya da bilinçle paralel alabileceğimiz bu yeti, akılla beraber, Rousseau'ya göre bizzat insanı doğal halin cennetinden mahrum bırakmış olan yetidir. Bozuk bir kültürden bağımsızlaşmayı sağlayabildiği doğrudur fakat aynı zamanda bizzat insanın bahtsızlıklarının sebebi olan da yine bu yetidir.

201

Bilim ve sanatların yokluğu, Sparta örneğinde olduğu gibi, cumhuriyet dönemi Roma için de doğal ve ahlaki varoluş anlamına gelmektedir. Fakat Roma'nın fethettikten sonra Atina'nın kültürünü benimsemesinden de Rousseau şu şekilde bahseder: “O zamana kadar Romalılar erdemi yaşayışlarında göstermekle kalmışlardı: Erdemin bilimini yapmaya başladıkları gün her şey mahvoldu.”²⁰ Aynı şekilde Roma'nın cumhuriyetin erken dönemine Montesquieu de “sanatı olmayan bir şehir”²¹ olarak değinir.

Rousseau'nun ahlak anlayışı -ki bilim ve sanatlara karşı argüman, ahlakı bozma bağlamında ilerlemektedir-, ahlakın saf halinin doğal durumda bulunduğu fikrinde yatmaktadır. Rousseau, bu fikrini asıl olarak *Eşitsizliğin Kaynağı Üstüne Söylev*'de açımlayacaktır. İnsan doğada tamamen iyi niyetli bir canlı olarak varolduğundan değil, “öz-sevgisi” (amour de soi) “merhamet” (pitié) ile dengelendiğinden dolayı bilginin sağladığından daha “ahlaklı” bir

¹⁸ Jean-Jacques Rousseau, “Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes”, s.80.

¹⁹ A.g.e., s.80. İtalik bize ait.

²⁰ Jean-Jacques Rousseau, “Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev”, s.16.

²¹ Montesquieu, *Romalıların Yücelik ve Çöküşünün Nedenleri Üzerine Düşünceler*, çev. Berna Günen, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, s.5.

Rousseaucu Logosantrizm ve Lakonofili: Sparta Bir Mitik Ütopya Mıdır Politik Ütopya Mı?

Canberk ŞEREF

durumdadır²² – vicdanını dinlemesi yeterlidir.²³ *Yabani insanda* duygular karmaşıklaşmadan onu egemenliği altına aldığından, akıl yetisi ile duygularını aşabilme becerisi de asgari seviyede olduğundan dolayı, “bu duyu onda daha müphem ama canlı, uygar insanda daha gelişmiş ama zayıftır”.²⁴ “Doğal durumda, yasaların, ahlakın ve erdemın yerını alan odur.”²⁵ Rousseau’nun yaptığı tanıma göre, karşısındaki acı çeken bir canlıyı gören *yabani insan*, müdahale etmeden duramaz (yani itilimlerine aşkınlaşamaz) ama bir filozof -ya da uygar insan- gözünü, kulağını kapayıp kafasını çevirebilir.²⁶ Dolayısıyla bu fikrin nihai çıkarımına göre ahlak ve erdem öğretilmesine ihtiyaç duymaz, insan zaten doğallığa yakın olunduğu kadar ahlaklı olacaktır:

“Ey erdem, basit ruhların yüksek bilgisi, sana ulaşmak için bu kadar zahmete ve külfete gerek mi var? Senin ilkelerin bütün yüreklerde yazılı değil mi? Gerçek felsefe işte budur; biz onunla yetinmesini bilelim; edebiyat dünyasında ölmezlik kazanan ünlü insanların şan ve şerefını kıskanmadan kendimizi onlardan ayıralım; aramızdaki ayırım, eskiden iki büyük milleti birbirinden ayıran şerefli ayırım olsun: Onların da biri iyi söz söylemesini, öteki iyi iş görmesini biliyordu.”²⁷

Şimdi Antikçağ için bu doğal ahlakın temsili Rousseau’ya göre Sparta’dır; karşıt ideal ise Atina’dır. Öyle ki, Rousseau’ya göre Atina “zarıflığın ve zevkin merkezi, hatipler ve filozofların ülkesi, sanatçıların baş uğrağıdır” ve bu karakter, ahlakın bozulduğu tüm diğer çağlarda da taklit edilmektedir. Oysa Sparta’dan yalnızca manevi anlatılar ve yapılan işler kalmıştır. Bu devlet, incelikleri ve sahte erdemleri ile değil, kahramanlıkları ve hakiki erdemleriyle anılmaktadır.²⁸ Rousseau, bunun sebebin Sparta’nın bilimler ve sanatları kapısından içeri almaması olduğuna değinir:

“Unutmayalım ki, Yunanistan’ın tam ortasında *mutlu bilgisizliği* kadar, akla uygun yasaları ile ünlü bir site, kahramanlıkları insanlığına sınırlarını aşmış, yarı tanrı olmuş insanların kurduğu bir cumhuriyet doğmuştur. Ey Sparta! Boş bir inancın lanetle

²² Jean-Jacques Rousseau, “Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes”, ss.95 ve 98.

²³ Jean-Jacques Rousseau, “Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev”, s.33.

²⁴ Jean-Jacques Rousseau, “Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes”, s.95.

²⁵ A.g.e., s.98.

²⁶ A.g.e., s.97.

²⁷ Jean-Jacques Rousseau, “Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev”, s.33.

²⁸ A.g.e., s.14.

Rousseaucu Logosantrizm ve Lakonofili: Sparta Bir Mitik Ütopya Mıdır Politik Ütopya Mı?

Canberk ŞEREF

andığı ülke! Kötülükler güzel sanatlarla birlikte Atina'ya girerken, zorba bir hükümdar orada bütün çabasını şairler şairinin eserlerini toplamaya harcarken²⁹, sen sanatçıları, bilimleri, bilginleri duvarlarından dışarı kovuyordun"³⁰

Rousseau, bilimleri insanlara getiren tanrının nasıl bir kötülük getirdiğinden ve mitolojiye yansması biçimiyle halkların görüşünün bunu nasıl onayladığından bahseder. Bu tanrı Mısırlılardaki Teuthus (yazı, akıl, bilgelik tanrısı; Toth³¹), Yunanlılarda da Prometheus'tur,³² ki kitabın 1750 yılındaki ilk basımının kapak resminde de bir gence meşaleyi getiren Prometheus ve onu engellemeye çalışan bir satir vardır. Buna göre aslında Rousseau'nun işlediği motif, cennetten kovulma mitine bir paraleldir. Tanrı, Rousseau'ya göre, bunun kötülüğünü bilerek bizi bilinçlilikten koruyordur:

"İşte Tanrı hikmetinin bize uygun gördüğü *bilgisizlikten* kurtulmak için harcadığımız boş çabaların cezası her zaman böyle lükse, ahlaksızlığa ve köleliğe düşmek olmuştur. O hikmet, bütün yaptığı işlerin üzerine kalın bir örtü çekmekle bizi boş araştırmalara dalmaktan korumak istemişti. Ama biz onun hangi dersinden yararlanmasını bildik? Yahut, hangi dersini ihmal ettik de başımıza bela gelmedi? Milletler, şunu bilmiş olsun ki doğa, çocuğunun elinden tehlikeli bir silahı çekip alan bir ana gibi sizi bilimden korumak istemiştir. Bize açmadığı her sır, başımıza dert getirecek bir şeydir; bilgi edinmekte zahmet çekmemiz, onun en hayırlı tedbirlerinden biridir."³³

Her koşulda doğa durumu bir masumiyeti simgelerken, bilimler ve sanatlar yozlaştırıcı bir etkide kabul edilmektedir, yani insanı doğa durumundan koparan birer araçtırlar. Hatta bu bakımdan Rönesans'a denk

²⁹ Burada Rousseau, Peisistratos'un Homeros'un destanlarını dertletmesinden bahsediyor. Peisistratos, parça parça 561 yılından 527 yılına kadar tiranlık yapmıştır. Dionysia şenliklerini resmileştirmiş ve ilki 534 yılında olan tragedya yarışmalarını düzenlemiştir. Ama Lykurgos'ta değinilene göre (s.8), Plutarkhos da Homeros şiirlerini Sparta'ya getirmiştir.

³⁰ A.g.e., s.14. İtalik bize ait.

³¹ Toth, yazı, ölüm, dışarı, kötü, eklenti, öteki vb. arasındaki bağıntılar için (ama aslında bunlarla kısıtlanamama durumuna) özellikle bkz. Derrida, *Platon'un Eccanesi* I. kısım, 3. bölüm, çev. Zeynep Direk, Alfa Yayınları, İstanbul, 2017.

³² Jean-Jacques Rousseau, "Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev", s.17.

³³ A.g.e. s.31. İtalik bize ait.

Rousseaucu Logosantrizm ve Lakonofili: Sparta Bir Mitik Ütopya Mıdır Politik Ütopya Mı?

Canberk ŞEREF

gelen matbaanın icadı dahi Rousseau tarafından bir kötülük olarak yorumlanmaktadır.³⁴

Sadelik ve temiz yüreklilik, uygar insanda artık kaybolmuşken, ilkel halkların dışında, barbarların durumu dahi Rousseau tarafından “altın çağ” olarak görülür;³⁵ bu barbar halklarla bizzat savaşta olan Caesar’ın bile “erdemlerini içi açılarak” anlattığından bahseder.³⁶ Rousseau’nun asıl dikkatini çeken bu halkların özgürlükten vazgeçmeyen mizaçlarıdır. Uygarlıktaki insan ise “her yerde zincire vurulmuştur”³⁷ çünkü “bilim, edebiyat ve sanatlar insanları bağlayan zincirleri çiçeklerle örter; özgür yaşamak için doğmuş görünen insanların damarlarında taşıdıkları özgürlük duygusunu söndürür. Onlara kölelik hayatını sevdire; onları uygar milletler dediğimiz topluluklar durumuna sokar.”³⁸

Lüksler, yeni ve gereksiz ihtiyaçları besleyerek insanı durmadan daha yapay hale getirmekte, doğal ihtiyaçlarıyla yetinebileceği doğal durumundan koparmaktadır; ki lüks, sanatlar ve bilimler daima baş başa gitmektedirler.³⁹ Şimdi, sorunun kökeni bir yozlaşma ya da kopuştan gelir. Rousseau’ya göre bu şekilde gerçekleşen basitlik ve masumiyetin kaybedilmesi, “bir kıyıda uzaklaşmak” anlamına gelmektedir, ilk çağların “tanrılarla birlikte yaşayan” (yani tapınım alanlarıyla iç içe olan) halkları ile uygar insanın ayrımı ortaya çıkar. Dolayısıyla lüks, sanatlar ve bilimler uygar insana ait olduğu için, Rousseau’nun metnin yazılma sebebi olan ilk soruya cevabı “hayır” olacaktır, “bilimler ve sanatların gelişmesi ahlakın düzelmesine yardım etmemiş, tam aksine ahlakı yozlaştırmıştır.” Rousseau, yazısını, bu cevabı Sparta ve Atina karşıtlığına gönderme yaparak verdiği şu paragraf ile bitirir:

“Ey erdem, basit ruhların yüksek bilgisi, sana ulaşmak için bu kadar zahmete ve külfete gerek mi var? Senin ilkelerin bütün yüreklerde yazılı değil mi? Gerçek felsefe işte budur; biz onunla yetinmesini bilelim; edebiyat dünyasında ölmezlik kazanan ünlü insanların şan ve şerefini kıskanmadan kendimizi onlardan ayıralım; aramızdaki ayrım, eskiden iki büyük milleti birbirinden

³⁴ Yorumları aksini gösterse bile Rousseau katiyen bağnaz bir düşünür değildir. Teizmi de kiliseye bağlı bir inanç olmaktan çok bireysel bir inançtır.

³⁵ Jean-Jacques Rousseau, “Dillerin Kökeni Üstüne Deneme”, s.37.

³⁶ Jean-Jacques Rousseau, “Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev”, s.13.

³⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017b, s.4.

³⁸ Jean-Jacques Rousseau, “Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev”, s.8.

³⁹ A.g.e., s.23.

ayıran şerefli ayırım olsun: Onların da biri iyi söz söylemesini,
öteki iyi iş görmesini biliyordu.”⁴⁰

Tarih ve Sparta

Sparta'nın söz konusu efsaneleştirilmesi bir yere kadar Platon'da mevcutken, Aristoteles Sparta'ya daha gerçekçi ve nesnel yaklaşacaktır. Ayrıca Aristoteles'in, Peloponez Savaşları ve Sparta'nın Atina demokrasisini yıkması sonrasında dünyaya geldiği için, Sparta'yı başarılı bir dönemde tanıdığı da söylenemez. Hatta Aristoteles şöyle bir gözlem sunar: “Atinalılar her yerde oligarşileri, Spartalılar da halk hükümetlerini [demokrasi] yıkmışlardır.”⁴¹ Elbette bu bir hınç değildir, daha çok “büyünün” etkisinde kalmadan yapılan bir yorumdur. Aristoteles'in eleştirileri, özellikle teoride ideal gözüken yasaların pratikteki aksaklıklarına yönelmektedir.⁴² Bertand Russell da Aristoteles'in eleştirel Sparta gözleminden şu şekilde bahseder: “İfade biçimi o kadar yalın ve gerçekçidir ki ona inanmamak çok zordur.”⁴³ Aynı sayfada, yine Russell'a göre, “insanların hayal gücünü besleyen Aristoteles'in Sparta'sı değil, Plutarkhos'un mitik Sparta'sı ve Platon'un *Devlet*'indeki idealleştirmesidir”.

205

Rousseau'nun Sparta üzerine görüşlerini en çok etkileyen iki isim de şüphesiz Platon ve Plutarkhos'tur (aslında, Russell, *Devlet*'in Rousseau'yu etkilediğini iddia etse de Sparta asıl *Yasalar* diyalogunda kapsamlı olarak doğrudan ele alınır, fakat Platon'un özellikle *Devlet*'te ele alınan sanatlar üzerine olan görüşlerinin Rousseau'daki etkisini ilişkilendirmek de pek zor olmayacaktır). İncelememizde Plutarkhos'un *Lykurgos'un Hayatı*'na (daha doğrusu Lykurgos Spartası'na) odaklanacağız fakat Atina ve Sparta karşıtlığı meselesini devletlerin antik dönemdeki çağdaşı olan tarih yazarlarında en doğrudan ele alan kaynak Thukydides'tir. Bu yüzden Thukydides'in *Peloponnesos Savaşı*'nı da ele almak bağlamımız adına gereklidir. Sparta'nın tarihteki ideali ve gerçekliği ise başlı başına bir tartışma konusu olduğundan dolayı çalışmamızın buradaki sınırlarını aşmaktadır. Şimdilik Rousseau'nun görüşleri sınırında kalacağımızdan dolayı, bu ikisini iç içe kabul edeceğiz.

⁴⁰ A.g.e., s.33.

⁴¹ Aristotles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi Yayınevi, İstanbul, 2017, s.191.

⁴² Bkz. a.g.e., ss.68-69.

⁴³ Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, Routledge, London, 2004, s.104.

Rousseaucu Logosantrizm ve Lakonofili: Sparta Bir Mitik Ütopya Mıdır Politik Ütopya Mı?

Canberk ŞEREF

a. Lykurgos'un Hayatı

Spartalı yasa koyucu, Antikçağ'da devletin anayasasının kurucusu kabul edilen, az çok mitik bir figür olan Lykurgos'un doğum tarihi tamı tamına bilinmemektedir, ama aşağı yukarı M.Ö. sekizinci yüzyılın sonlarında doğduğu kabul edilir. Lykurgos'tan önce, Sparta'nın kralı ağabeyi Polydektes'tir. Polydektes, tahtta uzun süre kalamadan ölür ve onun yerine Lykurgos geçer. Ama Polydektes'in bir oğlu doğar ve eşi Lykurgos ile fesat bir anlaşmayla onu tahta geçirmeyi önerse de Lykurgos reddeder.⁴⁴ Lykurgos, Platon'un tahtta gözü hiç olmamasından dolayı onu en çok hak eden kral ideali simgesini edinmiş olur.

Lykurgos bundan sonra Sparta'dan ayrılıp gezgin hayatına başlar. Gezilerinde birçok kültür ve yasa biçimlerini gözlemleme şansı eline geçer.⁴⁵ Kente döndüğünde Spartalılar onun ülkeyi yönetmesini ister. Bundan sonra Lykurgos, yeğeni Kharilaos'u da yanına katarak (Sparta'yı iki kral yönetir) darbe gerçekleştirir. Delphi tapınağına giderek Apollon'un hakkındaki kehanetini öğrenir ve ilahi takdiri ile geri döner. Böylece Lykurgos devletin başına geçer ve reformuna başlar. Lykurgos senatoyu kurar ve ephoros⁴⁶ makamını oluşturur. Sonrasında:

"Lykurgos'un giriştiği ikinci ve en cüretli reform, toprakların yeniden paylaşılmasıdır. Mal mülk eşitsizliği o hale gelmişti ki, şehir topraksız, varlıksız insanlarla doluydu ve bütün servet küçük bir azınlığın elinde toplanmıştı. Lykurgos, Sparta'dan hayâsızlığı, kıskançlığı, cimriliği, gösterişi ve bunlardan daha köklü ve daha yıkıcı olan toplum hastalıklarını, yani zenginliği ve yoksulluğu söküp atmak için, bütün memleketin orta malı olması, toprakların yeniden bölüşülmesi gereğine yurttaşları inandırdı. Herkes geçim bakımından eşit olacak, kimsenin erdemden başka üstünlüğü olmayacaktı. Çünkü aslında insanlar arasında ayrılık ve eşitsizlik yoktu. Ayrılık ve eşitsizlik olsa olsa kötü davranışlarla iyi davranışlar arasında

⁴⁴ Plutarkhos, *Lykurgos'un Hayatı*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, ss.5-6.

⁴⁵ A.g.e., ss.7-8.

⁴⁶ Sparta'nın politik yapısında oldukça önemli olan 5 kişilik gözetmen kurulu. Görevleri kabaca gözetmenlik, yasa ve adetleri ya da normları korumak ve sürdürmektir. Krallar dahil hiçbir rütbe ephorosların gözetiminden muaf değildir.

olabilirdi.⁴⁷ Söylediklerini gerçekleştirerek [...] toprak dağıtımını yaptı.”⁴⁸

Lykurgos, toprak paylaşımını yaptıktan sonra altın ve gümüş parayı ortadan kaldırıp, yürürlüğe demir para sokar ama bu paranın ayrıca daha da değersizleştirilmesi için “demir ateşte kızdırıldıktan sonra sirkeye sokulup soğutulacak ve böylece kolay kırılıp zor işleneceği için hiçbir değeri kalmayacaktı”.⁴⁹ Bununla, Lykurgos’un amacı dış ticarete bağımlılığı kaldırmak ve sermaye ya da zenginliklerinin yozlaştırıcı etkisini yok etmektir, ki bu da lüks edinme alışkanlığının da ortadan kalkması anlamına gelir. Lykurgos, yurttaşların ölçsüz zevklerinin kaynağını ortadan kaldırmak ve yurttaşlar arasındaki eşitliği olabildiğince arttırmak istemektedir (fakat Aristoteles sonucun farklı olduğu eleştirisini getirir). Bundan sonra da sosyal yapıda ahlaki ve kültürel reformlar yapar: ortak sofralar, belli lükslerin yasaklanması, evlenme, kız ve erkeklerin eğitimi (agoge) vb. Sonrasında Sparta’nın sosyal yapısı yavaş yavaş biçimlenir. Artık Lykurgos başarılarından tamamen memnundur. Plutarkhos’un dediğine göre, “Lykurgos en önemli yasalarının töreleştirdiğini, kurduğu düzenin kendisini koruyup yürütecek kadar güçlendiğini görünce, Platon’un dediği gibi, tanrı dünyayı kurup ona ilk hızını verdikten sonra nasıl büyük bir sevinç duymuşsa, o da yürürlükte gördüğü devlet düzeninin güzelliği ve büyüklüğü karşısında kıvanç ve övünç duyarak, bu düzenin ölümsüzlüğü ve değişmezliği için insanoğlunun elinde olan her şeyi yapmak istedi”.⁵⁰ Lykurgos’un “elinde olan”, yurttaşları toplayıp kendisinin kâhini görmeye gideceğini söylemek, o dönmeden önce de yasalarda hiçbir değişiklik yapmayacakları sözünü verdirmek olacaktır. Sonrasındaysa, zaten artık yaşlanmış olan Lykurgos, ölümünü de anlamlı kılarak kendini açıklıkla öldürmeyi seçer. Lykurgos Sparta’ya asla dönemeyecektir ve Spartalılar da yeminleri gereği Lykurgos yasalarını ebediyen korumalıdır.⁵¹ Böylece tanıdığımız haliyle Sparta kurulmuş olur.

⁴⁷ Burada Rousseau’nun insanların aslında doğuştan eşit olduğu fikrinin nereden esin alınmış olabileceğini de görüyoruz: İnsanlar eşit doğmuştur, ama çarpık sistemler kendi yozlaşmış değerlerini zorlarlar.

⁴⁸ A.g.e., s.15.

⁴⁹ A.g.e., s.16.

⁵⁰ A.g.e. s.48.

⁵¹ A.g.e., s.49.

b. Sparta'nın Muhafazakârlığı ve İzolasyonu

Rousseau'nun imgesini kurduğu Sparta karakteristiğini, tarihi bağlamında biraz daha açıklamamız gerekir. Sparta ekonomisi, başlıca iki alana dayanmaktadır: İlk olarak toprak ve tarımcılık (ki toprağı işleyen helotlar, yani köle sınıfıdır), ikincisi de askerliktir. Lykurgos reformlarından sonra altın para döngüsü kısıtlanmış olur. Atina'nın diğer uluslarla ticaret ilişkileri daima güçlüdür ve ekonomisi için ticaret oldukça önemlidir. Fakat Sparta'da temelde takas şeklinde devinim sağlandığı için ticaret güçlü bir sermaye kaynağı olamayacağından dolayı mülk edinmenin en iyi yolu askerliktir.⁵² Peloponez Savaşları'ndaki zaferlerine dek ticareti kısıtlayan bu demir paralar kullanılacaktır.⁵³

Bu durumda feodalizme benzer, "doğal ekonomi" olarak adlandırılan ekonomi biçimi oluşacaktır (Ortaçağ'ın feodalizmini yıkan ticaret ve kentleşme ekonomisi, izole yaşamın ticaret ile nasıl dağılabileceğinin örneğini bize sunuyor olmalıdır). Dışarıyla ticareti beslemeye yeterli olmayan bu ekonomi, lüksleri sınırlamayı amaçlamaktadır. Ortaya çıkan ise, temelde ağır işleri kölelerin gördüğü, kalan bol vaktini çalışmakla geçirmesinin anlamı olmayan ve bu vakti de kamu işlerine adayacak kadar vatanını sevenlerin, "aristokratik bir yaşam" içindeki, ütopyaı andıran bir yurttaşlar topluluğudur. "Thukydides de Spartalıların uzun öteden beri mütevazı ve son derece eşitlikçi bir hayat tarzı benimsediğini yazar. Zengin olma arzusu ve gösterişi, toplumsal uyum açısından tehdit olarak algılanır; lüks tüketim ürünleri ve rahat bir hayat da, her tür zorluğa katlanması ve cesaret göstermesi gereken insanlar için gereksiz ve tehlikeli sayılır."⁵⁴ Pomeroy'un ifadesiyle, zaten "Spartalıları da birbirlerine *homoioi* (eşler, eşit statüdekiler) şeklinde hitap ederlerdi".⁵⁵

Bu durum, Sparta'nın ütopya tasvirlerinin modeli ve kaynağı olagelen imgesini kurmuş olur. Lykurgos'un diğer reformlarıyla beraber lükslerin bu ortadan kaldırılması, "yurttaşlar arasındaki ayrımı kapatmayı amaçlamaktadır" (Hodkinson ve Morris, 2012, s.105).⁵⁶ Dolayısıyla eşit ve nispeten tek biçimli bir yurttaşlar topluluğu kurulmuşa benzer. Bu düzenin "eğitimi, uygarlık öncesi durumun yerini almaktadır", yani doğal düzeni kurduktan sonra sabit ve istikrarlı yönetimiyle bunu muhafaza etmektedir. Lykurgos'un da

⁵² Umberto Eco [Edt.], *Antik Yunan*, çev. Leyla Tonguç Basmacı, Alfa Yayınları, İstanbul, 2018, s.95.

⁵³ Sarah B. Pomeroy, "A Brief History of Ancient Greece", s.102.

⁵⁴ Umberto Eco, "Antik Yunan", s.95.

⁵⁵ Sarah B. Pomeroy, "A Brief History of Ancient Greece", s.102.

⁵⁶ Stephen, Hodkinson & Ian Macgregor Morris, "Sparta in Modern Thought", s.118.

Rousseaucu Logosantrizm ve Lakonofili: Sparta Bir Mitik Ütopya Mıdır Politik Ütopya Mı?

Canberk ŞEREF

reformlarındaki temel amacı budur; ki Rousseau'ya göre, Lykurgos reformlarının asgari seviyeye indirdiği bu eşitsizlik bilimler, sanatlar ve lükslerden kaynaklanmaktadır. Halbuki doğa durumunda salt eşitlik (en azından -asıl aranan- manevi alanda) hakimdir. Lykurgos'un Rousseau'ya göre sanatçıları vb. devletine almamasının da sebebi budur. "Sparta'nın büyüklüğünü Lykurgos'a borçlu olduğu ve şehrin kendi yasalarına itaat etmeyi bıraktığı an Yunanistan üzerindeki hakimiyetinin bitmiş olduğu, Yunan ve Roma dünyalarında ortak bir görüştür" (Eco, 2018: 90). Dolayısıyla, Sparta efsanesi Lykurgos ile olan bağı kadar yaşıyor gibi gözükmektedir.

Lykurgos reformlarının amacı ve Sparta'nın tarihteki karakteri, kentin dışı kapalı bir izole yaşamını ortaya çıkarır. Ayrıca Herodotos Sparta'ya şöyle değinir: "Lakedaimonlular bütün Yunanistan'ın uygarlıkta en geri halkıydılar; dışarıya kapalıydılar."⁵⁷ Bir de kentin coğrafi olarak dört taraftan çevrili olduğuna dikkat çekmek gerekir (birçok Yunan toprağı ada olsa da Sparta bilhassa stratejik bir avantaja sahiptir): Pelopenoz bölgesi (yani Lakonia) bir yarımadadır, Sparta da bu yarımadayı çeviren dağların arasındaki vadide konumlanmaktadır; dolayısıyla üç taraf yüksekliklerle çevriliyken dördüncü taraf da denizdir. Böylece sisteminin istikrarını muhafazakârlığına bağladığının coğrafi yönündeki paralellliğini de görebilmekteyiz. Aşırı bir yorumda Spartalılardan "kırlarda yaşayan keşişler" olarak bile bahsedilir.⁵⁸

"Spartalılar her şeyden önce geleneksel yurttaşlık hayatlarıyla gurur duyarlar; kurumlarının özelliklerine inançları tamdır."⁵⁹ Yasaları ve memuriyetleri pek sorgulanmazcasına yerleşiktir. Lykurgos, Sparta'nın bu potansiyel tutumunu yasalarla temellendirip şekle sokmuştur. Atina ise, Sparta'nın ondan çok farklı olan kardeşidir. Genel bir izlenimde; atılgandır, ticareti sever, maddi veya manevi fethi severdir, değışkendir ve zihni açıktır. Atina'yı Antik Yunanistan'ın kültür öncüsü yapan da aslında bu tutumudur. Sparta karşıt bir yapıdadır ve başarısı ihtiyatına sıkı sıkıya bağlıdır. Bir yabancı bünyesine katılmak istediğı zaman beklenen ilk normal tepki, çeşitlilik sayesinde kültürel olarak zenginleşeceği değil, onun bünyesine ondan olmayan bir şeyin etki edeceği rahatsızlığıdır. Plutarkhos bunu şu şekilde anlatır: "Lykurgos Spartalıların keyiflerince yurtdışına çıkmalarına, başka ülkelerde dolaşmalarına izin vermiyordu; çünkü oralarda kötü eğitilmiş insanların törelerine özenir, yabancı alışkanlıklar edinebilir ve kendi yurdundakinden

⁵⁷ Herodotos, *Tarih*, çev. Müntekim Ekmen, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s.36.

⁵⁸ (François Jean de Chastellux tarafından. On sekizinci yüzyıldan asker ve düşünür.) Akt. Jennifer Tolbert Roberts, "Athens on Trial", s.167

⁵⁹ Umberto Eco, Antik Yunan, s.93.

Rousseaucu Logosantrizm ve Lakonofili: Sparta Bir Mitik Ütopya Mıdır Politik Ütopya Mı?

Canberk ŞEREF

başka türlü yönetim biçimlerine kayabilirlerdi. Şehre sızan ve bir işe yararı olmayan yabancıları da bu düşünceyle sınır dışına çıkarırdı. [...] Kaygısı bu yabancıların kötü alışkanlıklar getirmesiydi. [...] Yurdunu bir bedene giren kötü hastalıklardan korur gibi, dışarıdan gelebilecek kötü törelerin salgınından koruyordu.”⁶⁰ Dolayısıyla Rousseau’ya göre “mutlu bilgisizliği” muhafaza etmenin de yegâne yolu budur.

c. Peloponez Savaşları ve Atina’ya Karşı Sparta

Thukydides’in *Peloponnesos Savaşı*, Yunanistan’ın en büyük iki gücü Atina ve Sparta’nın müttefikleriyle beraber yer aldığı söz konusu savaş eşliğinde iki devletin tarihini ele alır. Bu savaş, döneminin “dünya savaşı”dır⁶¹ ve dolayısıyla Thukydides’in metniyle beraber bu olay ve durum, “Atina ve Sparta” *karşıtlığının* en bariz dışavurumu olur.

Atina ve Sparta, Pers Savaşları’ndaki (M.Ö. 499-449) Yunanistan’ın nihai zaferi sonucunda baş kahramandır. Özellikle Atina, savaş sonrasında da tüm Yunanistan’a karşı yayılcı bir tutum gösterir. Savaşlardan sonra ileride gelebilecek olası tehdiye karşı Delos Birliği kurulur. Bu birliğin temeldeki amacı halihazırda bir donanma bulundurmaktır; bu donanma için birçok devlet, kendi donanmalarını kurmanın masrafının daha fazla olacağı ve Atina’nın denizde fazlasıyla yetkin olmasından dolayı gemiler için doğrudan Atina’ya para göndermeyi tercih eder. “Böylece Atina donanması müttefiklerin katkısıyla büyümekteydi; buna karşılık müttefiklerse, isyan ettiklerinde hazırlıksız ve savaş tecrübesiz oluyorlardı.”⁶² Birliğin lideri olan Atina, erkini diğer devletler üstüne çevirerek hakimiyet kurmaya başlar, birlikten ayrılmak isteyen ya da bu ve herhangi bir konuda çatışma yaratan devletlere izin vermez. “Atinalılar, Yunanistan’ı Barbar’ların aşağılamasından kurtardıkları için, karşılığında onu baskıya alma hakları olduklarını düşünüyordular.”⁶³ “Atina Emperyalizmi” olarak anılan bu süreçte birçok devlet Atina’nın vasalı haline gelir.⁶⁴ Bu ortamdaki Atina-Sparta gerilimi iyice artarak nihayetinde Peloponez Savaşları’na (M.Ö. 431-404) sebep olacaktır.

Fakat emperyalizm sürecinin sonunda, Atina’nın atılğanlığı Yunanistan’ın hincını kazanmış olacaktır: “Bir kısmı Atina’nın egemenliğinden

⁶⁰ Plutarkhos, “Lykurgos’un Hayatı”, s.46.

⁶¹ Umberto Eco, “Antik Yunan”, s.131.

⁶² Thukydides, *Peloponnesos Savaşı*, çev. Tanju Gökçöl, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1976, s.66.

⁶³ Akt. Jennifer Tolbert Roberts, “Athens on Trial”, s.159.

⁶⁴ Thukydides, “Peloponnesos Savaşı”, s.65.

kurtulmak isteyen, öbürleri de boyunduruk altına girmekten korkan Yunanlıların çoğunluğunun Atinalılara karşı kızgınlığı öyle şiddetliydi ki, her biri, katılmayarak seferi köstekleyeceğini düşünmekteydi.”⁶⁵ Yani belli bir mesafeden Atina'nın eylemlerine bakarsak, atılganlığı ona zengin bir dönem sağlamış, ama sonunda onun bahtına karşı dönmüştür: Peloponez Savaşları'nın mağlubu Atina olmuştur (nihayetinde yine kendini bu mağlubiyetin ona zararından çekebilse de), çünkü müttefiklerine köle gibi davranan Atina'nın elinden “Yunanistan'ı kurtarmak niyetlerini de ilan ettiklerinden, genel sempati Lakedamonialıların tarafındaydı”.⁶⁶ Böylece atılganlıkları, doğal sonucu olarak bu sefer de Atina'ya karşı dönmüş olur, “Sparta ise Atinaların fesatlıklarını defedecek güç olarak anılır”.⁶⁷

Savaşların galibi Sparta olur. İlk başta Yunanistan tarafından “özgürlüğü muhafızı” olarak görülen Sparta, savaşların sonucunda Atina'ya “Otuz Tiranlar” olarak adlandırılan yönetim kurulu altındaki oligarşiyi zorlar (403 yılında, bir darbeyle Atina demokrasisini tekrar kuracaktır).

Peloponez Savaşları'nın önemi, Atina ve Sparta atışmasının birer ideolojiler karşılaşması değerini taşımasıdır. Dolayısıyla Thukydides bu iki devleti kendi karakterlerini resmederek ele alır. Pers Savaşları sonrasında Atina altın çağını yaşar. Perikles yönetimindeki bu dönemde, Atina “radikal demokrasinin mekanizmalarının mükemmelleştirilmesine denk gelen otuz yıllık mutlak bir ihtişam dönemi yaşar (MÖ 461-431)”.⁶⁸ Tragedyalar Aiskhylos, Sophokles ve Euripides ile artık son biçimini alır ve tiyatro geleneği iyice kalıplaşır. Kültür alanındaki gelişmeler hızlanır; felsefe, sanatlar, edebiyat gelişir; ticaret güçlenir vb. Hatta Perikles, ünlü söylevinde Atina'dan “Yunanistan'ın okulu” olarak bahseder.⁶⁹ Thukydides, Atina'daki Rousseau'nun karşı felsefesini şöyle aktarır: “Şimdiki zamanın tadını pek az çıkarırlar, çünkü hep daha çok şey elde etmek isterler; çünkü gözlerinde, görevi yerine getirmekten başka bayram yoktur: Hiçbir iş görmeden dinlenme, onlara güç bir çalışmadan daha ağır gelir. Kısacası, mizaçları gereğince rahat durmaları kadar, başkalarını rahat bırakmaları da imkânsızdır demek, kesin gerçeği söylemek olur.”⁷⁰ Sparta'nın muhafazakâr ihtiyatlılığına karşın Atina'da tam aksi bir politika gözlemlenmektedir – sonuçta demokrasinin doğumuna yol açacak olan ideolojik yapı Atina'nınkiydi. Tabii ki şehir-devletlerinde bölgede yaşayan insan

⁶⁵ A.g.e., s.96.

⁶⁶ A.g.e., s.96.

⁶⁷ Jennifer Tolbert Roberts, “Athens on Trial”, s.158.

⁶⁸ Umberto Eco, “Antik Yunan”, s.122.

⁶⁹ Thukydides, “Peloponnesos Savaşı”, s.112.

⁷⁰ A.g.e., s.51.

Rousseaucu Logosantrizm ve Lakonofili: Sparta Bir Mitik Ütopya Mıdır Politik Ütopya Mı?

Canberk ŞEREF

sayısı ile yurttaş sayısı arasında büyük fark mevcuttur, fakat yine de Atina daima dünyaya, çeşitliliğe ve düşüncelere açık kalmıştır.

Atina'nın demokrasisinin öncül yasa koyucusu, Sparta'nın Lykurgos'una karşılık -yine yarı-mitolojik bir figür olan- Atinalı Solon'dur. Lykurgos'un Sparta için tasarladığı yekpare komünist yapıya karşın "Solon, toplumsal farklılıkların devam etmesi gerektiğini savunur".⁷¹ Lykurgos'un tanrıdan gelen yetkesine karşı Solon'un yasa koyuculuğu laiktir. Dolayısıyla Soloncu düşünce, Sparta'nın ütöpik tek biçimliliğindeki mutlak eşitlikçiliğe karşın çok daha liberal bir ideoloji olmuştur, hatta bizzat kendi şiirlerinde, Solon, mal mülk edinmenin kısıtlanmamasına şu şekilde değinir⁷²:

"Çünkü halka kâfi derecede ayrıcalık tanıdım ben,
ne eksilttim onurlarını ne de fazladan verdim;
kudret sahibi olanların ve mülklerine imrenilenlerin de,
planlamadım bir saygısızlığa uğramalarını;
iki tarafı da kuşatarak sağlam bir kalkanla,
vermedim izin iki tarafın da haksız zaferine."⁷³

Nihayetinde, Sparta için askeri başarı yanında coğrafi ve kültürel izolasyon, en temel karakteri yansıtmaktadır. Son olarak, Thukydides'in ağzından savaş arifesinde Spartalılarla konuşan Korinthoslu elçilerin söyledikleri, Spartalı ve Atinalı karakteri hakkında bazı önemli özelliklerin altını çizmeye yardımcı olacaktır:

"Atinalıların ne biçim hasımlar olduğunu da düşünmüyorsunuz; sizden ne kadar, ne kadar farklılar! Yeniliklerden hoşlanırlar, karar verdikleri şeyi tasarlayıp gerçekleştirmede acele ederler; sizse, var olanı kurtarmakta anlaşırsınız da, buluş gücünden yoksunsunuz ve gerekeni yapmazsınız. Onlar, güçlerinden fazla ataklık gösterir; beklenmedik derecede ataktırlar; tehlike içindeyken bile umut doludurlar. Sizin tutumunuzsa, elinizden gelenden daha azını yapmağa dayanır; kesin olan şeyden bile kuşkulanırsınız; güç durumlarından asla kurtulamayacağınızı sanırsınız. Onlar harekete geçer, siz oyalanırsınız; onlar yabancı ülkelere yolculuk eder; sizler evde oturmaktan en çok hoşlanan insanlarırsınız. Onlar ülkelerinden ayrılırken bir kazanç sağlamayı

⁷¹ Umberto Eco, "Antik Yunan", s.110.

⁷² Peloponez Savaşları, aslında bir bakıma kapital ideoloji ve komünist ideolojinin çatışması olarak da okunabilir.

⁷³ Erman Gören [Derleyen ve Çeviren], *Homerosçu İlahiler'den Pindaros'a Arkaik Yunan Şiiri Antolojisi* içinde "Solon", Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018, s.163.

düşünür; siz evinizden çıkarken bugünkü duruma zarar vereceğinizi sanırsınız.”⁷⁴

Ütopyalar ve Ütopya Düşüncesi

Sparta'nın -imgesinin- da bir temsili olduğunu varsaydığımız ütopya düşüncesi, şüphesiz ki cennet fikri ve veçheleri kadar eskidir. Eski Ahit'te bu ütopya Cennet Bahçesi, Yunan mitolojisinde de Altın Çağ ve Elysium Ovaları ile karşılık bulurlar. Fakat başta More olmak üzere ütopya tasvirlerinde Sparta ve Lykurgos'un önemli etkisi olmuş, Sparta bir Antik Yunan ütopyası modeli olmuştur. Thukydides ve Plutarkhos tarihi başta olmak üzere Atina'nın tasvir edilen yapısı, birçok ütopyacıya daha az çekici gelmişti.⁷⁵ Ütopyacılığı, amaçlarına göre mitik ve politik olarak ayırmak gerekir. Mitolojiler kültürün inancının ürünü iken, politik düşünce yeryüzündeki bir çabayı zorunlu kılar. Dolayısıyla, ütopya her koşulda logosantrik düşünce kökenli bir idealcilik olsa da, bu ütopyanın ne için ortaya çıktığına yani amacına dikkat etmemiz gerekir.

Ütopyalar neredeyse her zaman diğer toprak parçalarından ayrılan bir adadır: Atlantis bir adadır, Utopia bir adadır, Güneş Ülkesi ada olmasa bile sıra sıra duvarlar onu dışarıdan muhafaza eder, Elysium bir adadır, Amerika ilk keşfedildiğinde bir cennet sanılmıştır, Aden Bahçesi ise bizzat Tanrı tarafından muhafaza edilmektedir vb. Dolayısıyla her koşulda içerisinin dış etkilerden muhafazası azami seviyededir ve tehdidin yalnızca dışarıdan geleceği benimsenir. İçerisi ise sıklıkla tüm halkını sakınan kralın “huzurlu krallığı”dır.

“Cennet kültürünün paraleli ve modern ütopya düşüncesi bütünün mitik temelini” ilk Yunanlı anlatıları Hesiodos ve Homeros'tadır.⁷⁶ Hesiodos, kendi çağına olan hoşnutsuzluğunu dile getirerek, mükemmel ve bütünlük içindeki bu ilkel varoluş döneminden *İşler ve Günler*'de, Pandora Efsanesi'nin hemen peşine bir nostalji içinde bahseder. Altın Çağ'da insanlar “Tanrılar gibi [...] kaygısız, rahat, acısız, dertsiz” yaşamaktadır. Henüz kadın da var olmadığı için cinsler diyalektiği yoktur. İnsanlar topraktan doğar ve acısızca ölürlere. Hesiodos'un -aynı yerdeki- ifadesiyle, “Dünyanın var yoğu onlarındı/Toprak kendiliğinden bereket saçıyordu”.⁷⁷ Altın Çağ, bir rahatlık ve masumiyet dönemidir. Aksine Demir Çağ'da (yani şairin ve bizim çağımız) ise, “Hubris [kibir] ile Dike [adalet]

⁷⁴ Thukydides, “Peloponnesos Savaşı”, s.51.

⁷⁵ Frank E. Manuel & Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, ardvard University Press, Cambridge, 1980, ss. 93 ve 96.

⁷⁶ A.g.e., s.64.

⁷⁷ Hesiodos, *Theogonia – İşler ve Günler*, çev. Azra Erhat – Sabahattin Eyüboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, s.53.

Rousseaucu Logosantrizm ve Lakonofili: Sparta Bir Mitik Ütopya Mıdır Politik Ütopya Mı?

Canberk ŞEREF

bir arada varolurlar ve insanın iyi ve kötü arasında seçim yapma şansı vardır".⁷⁸ Aynı mitin anlatısı, Ovidius'un *Dönüşümler*'inde de şu şekilde başlar:

"Altın çağ doğmuş ilkin acısız, yasasız,
Doğrulukla, güvenle yürüdü işler kendince.
Ne ceza, ne korku, ne tunca yazılı korkulu
Sözler, ne yargıçların önünde titreyen
Zavallı halk. Kendiliğinden yürüdü düzen."⁷⁹

Dolayısıyla Altın Çağ'ın -tasvirindeki imgesine göre- insan yapımı yasalara ihtiyacı yoktur. Doğal ahlaka uyan insanlar, tıpkı Rousseau'nun yabancı insanındaki gibi bunlara ihtiyaç duymamaktadırlar. Ancak, Demir Çağ ile beraber iyi ve kötünün seçime kaldığı bu çağda yasalara kaçınılmaz olarak ihtiyaç duyulacaktır.

Elysium (ya da Mutlular Adaları) -tam olarak Yahudi-Hıristiyan geleneğinin dikotomisine denk gelmemekle beraber- Yunan mitolojisinin cennetine karşılık gelmektedir. Elysium, Hesiodos⁸⁰ ve Homeros'a⁸¹ göre oradakilere Toprak Ana'nın baktığı, Kronos'un kralı olduğu ve yalnızca kahraman ve istisnai derecede erdemli insanların gönderildiği ölüm sonrası ikamet yeridir.⁸²

More'un Utopia fikrinin kentinin şekillenmesi de tıpkı Hesiodos'un kendi çağına duyduğu gibi dönemin İngiltere'sinin durumuna hoşnutsuzluğuyla baş başa gider. "İngiltere'nin durumundan duyduğu huzursuzlukla, More, sosyal bozuklukların sebebini açgözlülük, gösterişçilik ve bencillığe atfetmiştir."⁸³ Kitabın ilk bölümü de bunu ele alır. Yalnız, Platon'un aksine "More'un model devleti, metafizik değil ahlaki ilkelere dayanır".⁸⁴

⁷⁸ Frank E. Manuel & Fritzie P. Manuel, "Utopian Thought in the Western World", s.70.

⁷⁹ Ovidius, *Dönüşümler*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Payel Yayınları, İstanbul, 2017, s.24.

⁸⁰ Hesiodos, "Theogonia - İşler ve Günler", s.55 [İşler ve Günler, 167-173].

⁸¹ Homeros, *Odysseia*, çev. Azra Erhat - A. Kadir, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, s.72 [IV, 563-568].

⁸² Manuel'lerin de belirttiği gibi, ütopyalar aslında psikanalitik bir bakış açısından ele almaya çok müsait bir konudur: "İnsan fetüsü de bir adadır ve insanlar, ütopya adalarında, etraflarını saran koruyucu sınının özlemine sık sık dile getirirler. Birçok Elysium, Altın Çağ ve cennetvâri ütopyaların anaç sembolizminin altını çizmeye gerek bile yoktur" (s.76).

⁸³ W. Thomas Africa, *Thomas More and the Spartan Mirage. Historical Reflections / Réflexions Historiques*, 6(2), 343-352. Retrieved June 5, 2020, from www.jstor.org/stable/41298725.

⁸⁴ Frank E. Manuel & Fritzie P. Manuel, "Utopian Thought in the Western World", s.119.

Rousseaucu Logosantrizm ve Lakonofili: Sparta Bir Mitik Ütopya Mıdır Politik Ütopya Mı?

Canberk ŞEREF

Utopia kenti, aslında en başından beri bir ada değildir – kentin kurucusu kral Utopus, bölgeyi bizzat karadan ayırtmıştır.⁸⁵ Bu devlette para özel bir değeri yoktur, altın dahi ancak aşağılamak amacıyla kölelere takı olarak takılır.⁸⁶ Utopialılar'a göre, tabiatla herkes eşit yaratıldığından,⁸⁷ "hiç kimse başkalarının üstünde değildir".⁸⁸ Sparta'ya ait ortak sofralar gibi birçok gelenek de benimsenmiştir. Mülk sahipliği birçok kötülüğün sebebi olarak kabul edilir. Utopialılar, Aristoteles etiği, Epikürosçu felsefe ve -kendi bağlamında- Freud kuramında gördüğümüz haz ilkesini prensip edinebilecek basitliktedirler: "Utopialılar'a göre bütün davranışlarımızın, hatta bütün erdemlerimizin amacı, son ereği keyiftir. Keyif dedikleri şey, insanın doğal bir tat aldığı her ruh ve beden halidir."⁸⁹

Mitlerden felsefeye doğru şekil değiştiren ütopya, böylece salt bir fantezi olmaktan çok model sunma rolünü edinmektedir. Dolayısıyla politik bağlamında ütopyacılık ilk önce bir aydınlanmacılıktır. İdealin örnek verilmesi, ona doğru yönelmeyi salık verir, ki More'un bu ismi ("olmayan-yer") vermesi, bu idealin gerçekliğinden bağımsız bir değer taşıdığına benimsenmesini gösterir. Ütopya, Manuel'lerin de vurgusuyla, "yeryüzünde insan yapımı cennettir".⁹⁰ Buna göre, aynı zamanda politik bir çabanın ürünüdür. More'un da asıl çabası, "ütopyacılık" ile basit varoluşun idealciliğine düşmüş olsa dahi çağdaşlarına bunu sezdirmek olmuştur.

Ütopyanın teori-pratik ayrımını bir kenara koyarsak (ki "ütopya" dediğimiz zaman bu ayrımın kapanmayacağını a priori var sayarız), mitolojik ütopyalar ve politik ütopyaları ayrı olarak göz önünde bulundurmamız, ilkinin tarih-öncesi veya tarih-ötesi bir varoluş anlamında ve ikincisini tarihi varoluş anlamında görmemiz gerekir.

a. Rousseau'nun Ütopyası

Rousseau'nun çağı hakkında duyumsadığı mevcut ve mümkün arasındaki hoşnutsuzluk, çocukluğunda başlamış ve klasik yazarların okumasıyla keşfedilmiştir (ayrıca fenomen dünyasının tehdit edici izlenimi de doğumunda annesinin ölmesi ile perçinlenmiş olur). *İtirafar'* da yedi yaşında bu

⁸⁵ Thomas More, *Utopia*, çev. Sabahattin Eyüboğlu – Vedat Günyol – Mîna Urgan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s.40.

⁸⁶ A.g.e., s.58.

⁸⁷ Halbuki Rousseau'ya göre "eşitsizliğin kaynağı" uygarlıktır.

⁸⁸ A.g.e., s.64.

⁸⁹ A.g.e., s.64.

⁹⁰ Frank E. Manuel & Fritzie P. Manuel, "Utopian Thought in the Western World", s.112.

Rousseaucu Logosantrizm ve Lakonofili: Sparta Bir Mitik Ütopya Mıdır Politik Ütopya Mı?

Canberk ŞEREF

okumalara başlamasını ve aldığı hazı anlatır. Fakat bu ideal dünyalarla kıyaslandığında çağının Avrupa'sı ise arada kalmış bir durumda gözükür.⁹¹ Russell, Rousseau'nun geleneksel anlamda bir "filozof" olmadığını altını çizer.⁹² Bunun sebebi, Rousseau'nun sistematik bir felsefeyi izlememesidir. Buna göre Rousseau'nun düşüncelerini ortaya atarken duyduğu itilimler, daha çok bireysel ve psikolojik olmalıdır. Elbette romantik karakteriyle ve coşkusal işlevde kullandığı -kalkış noktası yazarı olan- üslubuyla da bu örtüşmektedir. Dolayısıyla psikanalize girmesek dahi Rousseau'nun psikolojisi bize filozofun düşüncesinin temel eğilimleri hakkında ipucu verecektir.

Rousseau'nun otobiyografilerinde değindiği başlıca üç dönemi şahsi bir Altın Çağ'ın temsili olarak alabiliriz. Birincisi, "kır hayatının sadeliğinde" geçirdiği çocukluğundaki yatılı eğitim dönemi⁹³ (ki bu mutlu dönem, bilindik tarak olayında "Rousseau'ya yapılan haksızlıkla" bozulur⁹⁴); ikincisi, Madame de Warrens yani namı diğer "maman"nın yanında "vadi yamacında tek başına bir evde" geçen dönem;⁹⁵ üçüncüsü, sürgün edildiği İsviçre'deki Saint-Pierre adasında geçen atalet içinde "yalnızca kendi varoluşundan zevk aldığı" dönem.⁹⁶ İlki kırdan geçen çocukluk, ikincisi vadide izole bir evde geçen gençlik, üçüncüsü toplumdan uzakta bir adada geçen yaşlılık - Rousseau'nun otobiyografileri, bu basitlik ve masumiyet içindeki yaşam ve onun dış müdahale tarafından bozulduğu birçok örneği barındırmaktalar. Bu otobiyografik anlatılar bize şaşmaksızın Altın Çağ'ın varoluş durumunu hatırlatırlar. Altın Çağ'ın mitolojik resmedilişinde, daima Doğa Ana insanları beslemekte ve onlara ihtiyaçlarının yoksunluğunu duyumsayacak boşluk bırakmamaktadır. Aynı şekilde Rousseau'nun çocukluğunda tasvir ettiği "isteklerin az kışkırtıldığı ve onlara karşı çıkılmadığı için bir şey istemenin akla gelmediği"⁹⁷ bir varoluştur.

Şüphesiz bu doğa içindeki basitlik ve masumiyet durumu, Rousseau'nun romantik yanıyla baş başa gitmektedir. Kültür, insanın bahtsızlıklarının sebebidir. Birinci söylevin Sparta düşkünlüğü ve ikinci söylevin doğal durum tasviri, insanın başına gelen bahtsızlıkların kendisi tarafından açıldığını, doğanın ise özünde bunlardan azade olduğunu iddia eder. Böylece,

⁹¹ Jean-Jacques Rousseau, "İtiraflar", ss.19-20.

⁹² Bertrand Russell, "A History of Western Philosophy", s.684.

⁹³ Jean-Jacques Rousseau, "İtiraflar", s.24.

⁹⁴ A.g.e., s.32.

⁹⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Yalnız Gezerin Hayalleri*, çev. Hasan Fehmi Nemli, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2011, s.119.

⁹⁶ A.g.e., s.62.

⁹⁷ Jean-Jacques Rousseau, "İtiraflar", s.22.

Rousseau'nun ütopyası -daha doğrusu ideal varoluş resmi-, Altın Çağ'ın bir temsili yerini almış gibi gözükmektedir.

b. Cennetten Kopma

Son olarak bilimler ve sanatların gerçekten neye karşılık geldiğini anlamamız gerekmektedir. Temel anlamda, "Rousseaucu vizyonun harmonisi bilim ve teknolojinin yayılmasıyla, arzular dinamik ve sınırsız hale gelip ihtiyaçlarla aynı şey haline geldiğinde, düzeltilemezcesine bozulmuştur".⁹⁸ Rousseau'nun temel prensibi doğal durumda insanın duygular etkisinde davrandığı, bilincin varsa bile asgari düzeyde varolduğu ve doğal durumun insanın altın çağı veya cenneti olduğudur. Temel ihtiyaçlarıyla yetinir durumda ve bundan fazlasını arzulamazken insan mutludur. Rousseau'ya göre "[insanın güçsüzlüğü] gücüyle arzuları arasındaki eşitsizlikten gelir. Bizi güçsüz kılan tutkularımızdır, çünkü onları tatmin etmek için doğadan daha çok güç gerekir".⁹⁹ Bahsedildiği üzere, Rousseau'ya göre arzuların kontrolsüzce artması da lükslerin çoğalmasından kaynaklanmaktadır. Demek oluyor ki cennetvâri varoluş, arzuların sahip olunan yetilerle eş zamanlı ilerlemesini ifade etmektedir. Altın Çağ'da böyle bir varoluş vardır. Aynı şekilde Lykurgos'un reformları sayesinde Sparta da buna sahiptir. Fakat Atina bilimler, sanatlar, lüks ve teknoloji ile arzularını ölçsüzce beslemektedir. Rousseau'ya göre bu öncelikle onu doğal ahlaktan uzaklaştırmakta, sonrasında da yine doğal durumun Altın Çağ miti ile hikâyeleştirilen öz varoluşundan koparmaktadır.

Eski Ahit mitinde Şeytan'ın sebep olduğu cennetten kovulma, Yunan mitolojisinde de yine bir hilebaz figür arketipi olan Prometheus'un edimi yüzünden gerçekleşir.¹⁰⁰ Prometheus aslında filantrop bir edim amacıyla olsa da, bunun sonucu olarak -Rousseau'nun aynı ifadesiyle- "tanrılarla birlikte yaşayan ilkel insanlar" ile tanrılar arasına mesafe girer.¹⁰¹ Mitin ilk anlatımı Hesiodos'tadır; burada Prometheus, doğrudan tanrılara karşı insanın yanında yer alır ama onun eyleminden dolayı insan cennetvâri varoluşundan yaşamın belalar içinde ve durmadan çalışmaya mahkûm eden durumuna geçer.¹⁰² Mit,

⁹⁸ Frank E. Manuel & Fritzie P. Manuel, "Utopian Thought in the Western World", s.448.

⁹⁹ Jean-Jacques Rousseau, "Emile ya da Eğitim Üzerine", s.207.

¹⁰⁰ Şeytan'a atfedilen Lucifer ismi (aslında bu isim Eski Ahit'te Babil kralına atfedilir [Yeşaya, 12]), "ışık-getiren" olarak çevrilir (bkz, <https://www.etymonline.com/word/lucifer>); Prometheus da aynı şekilde "ateş-getiren"dir.

¹⁰¹ Jean-Pierre Vernant, *Eski Yunan'da Mit ve Toplum*, çev. Mehmet Emin Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2017, s.218.

¹⁰² Hesiodos, "Theogonia – İşler ve Günler", ss.22-26 ve 50-52.

Rousseaucu Logosantrizm ve Lakonofili: Sparta Bir Mitik Ütopya Mıdır Politik Ütopya Mı?

Canberk ŞEREF

Platon'da da ilginç bir şekilde, Protagoras ve Sokrates arasındaki diyalogda, Protagoras tarafından erdemin sonradan öğretilbileceği fikrini ifade etmek için alegori olarak kullanılır.¹⁰³ Platoncu düşüncede öğrenmek bir "hatırlama" olduğundan dolayı, bu, erdemin öğretilbilirliği fikri ile diyalojizme sokulur. Metinde, Prometheus'un insana getirdiği şey hakkında, "ateşle birlikte sanatlar bilgisi"¹⁰⁴ olarak bahsedilir. Yunancası "tekhne" olan bu kelime (sanatlar bilgisi), "teknoloji" kelimesinin etimolojik köküdür.¹⁰⁵ Prometheus, doğal yetileri türünün devamı için yetersiz olan insana bu hediye getirdiği için insan türü kurtulmuştur ama bunun bedeli de Zeus'un cezalandırması olmuştur. Dolayısıyla *tekhne*, insanın tür olarak devamı için -hem- zorunlu olmakla beraber -hem de- onun mutsuzluğunun da sebebidir. Aynı şekilde Prometheus da "hem yozlaştırıcı hem de kurtarıcı" bir figürdür.¹⁰⁶ Ateşin antropolojik değeriyle beraber Prometheus'un ateşi sıklıkla uygarlığın tanıtılması olarak yorumlanmaktadır. Bununla birlikte, Erhat'ın da belirttiği üzere, Prometheus daima "bilinç ve özgürlük" kavramlarının sembolü olmuştur.¹⁰⁷

Sonuç: Prometheusçuluk ya da Anti-Prometheusçuluk

Aydınlanmanın mottosu "sapere aude", Manuel'lerin de belirttiği gibi "Prometheusçu bir slogandır".¹⁰⁸ Örneğin Shelly'nin *Frankenstein*'i ve Goethe'nin *Prometheus* şiiri bir başkaldırıyı ve Prometheusçu yaratım gücünün insana ait bu yanını ele alırlar. On sekizinci yüzyıl, Aydınlanma ve Sanayi Devrimi ile beraber çağdaş "modernizm" in en radikal adımını atar; topluma ve ilerlemeye duyulan güven eşliğinde uygarlığın ütopyası umudu doğar. Romantizm ise bu ani "aydınlatma" isteğine bir karşı çıkıştır; kentleşen ve teknolojisini durmaksızın geliştiren topluma karşı doğallığı ve duygusallığı savunur. Rousseau da temelde bir aydınlanma-karşıtıdır. Rousseau'nun romantizmine baktığımızda, doğadaki saltık varoluşun bilinçlenme yüzünden kaybedilişi, böylece döneminin ilerlemeciliğine karşı konumda gözükmektedir. Şimdi ütopya bir cennet, cennet de Altın Çağ'da ihtiyacın doğmaksızın doyduğu,

¹⁰³ Platon, *Diyaloglar* içinde "Protagoras", yay. haz. Mustafa Baykal, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2017, ss.403-404.

¹⁰⁴ A.g.e., s.404.

¹⁰⁵ Platon - Protagoras, 321d: τεχνον (kelimenin çoğul hali: tekhnon. Tekil hali: τέχνη, tekhni). Çoğu zaman *edinilen*, emek sonucu *kazanılan* bilgi, beceri ve yeti anlamında kullanılır. Bkz. Aristoteles - Retorik, 1362a.

¹⁰⁶ Carl Kérenyi, *Prometheus - İnsan Varoluşunun Arketip İmgesi*, çev. Tacıbaht Türel, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, s.65.

¹⁰⁷ Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, s.255.

¹⁰⁸ Frank E. Manuel & Fritzie P. Manuel, "Utopian Thought in the Western World", s.530.

arzuların ertelenmeksizin tadıldığı, insanların doğanın bakımında eksiksizce varolduğu bir durum olarak anlaşıldığı zaman, ütopyaı bir model değil nostalji olarak canlandıran romantizm bir anti-Prometheusçuluk konumunu almış olmaktadır: Prometheus'u ve insana getirdiği ateşi, kökenden ayıran kötü bir unsur olarak kabul etmektedir.¹⁰⁹ Her koşulda bir idealcilik olmasına rağmen, ütopyacılığın örneğın More düşüncesinde aydınlanmacı da olabileceğini gördük. Fakat ütopyaı mitolojik bir olguya yerleştirdiğimizde de bir çıkış yolu sunmayan nostalji olduğunu gördük. Ütopyaların yaratımının sebebi olarak gözükken düşünceye verilen tepkiler bu şekilde ayrılmaktadır. Burada romantik nostalji, kaybolan Altın Çağ'a geri dönüşü yani "mutlu bilgisizliği" arzulamakta (her şeye rağmen politik sorumluluğu önceleyen de yine romantik nostaljinin hoşnutsuzluğu olmuştur), aydınlanmacı idealcilik ise ütopyaı yeniden yaratılabileceğini ummaktadır.

Sembolik bir aydınlanmacı olarak Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*'nde, kendi çağındaki Lakonofiliye karşılık "Sparta'nın Yunanistan'a ne yararı dokunduğunu" sorar.¹¹⁰ Şimdi bizim de sormamız gereken, Rousseaucu Sparta vahası ve Rousseaucu uygarlık öncesi altın çağda ütopyanın ne amaçla ortaya çıktığıdır. Lykurgos Spartası, Solon Atinası ile karşı karşıya getirildiğinde komünist ütopyaların başat modeli olmuştur. En başından beri bu bir idealcilik olarak belirmektedir ve şüphe götürmeksizin bir logosantrizmdir. Çünkü ideanın halihazırda mevcudiyetini varsayarak fenomen ve bu idea arasındaki farkı göz önüne serer. İdeaya erişememek ise, Altın Çağ'ın kaybından itibaren insan varoluşunun a priori koşulu olarak belirir. Bu kaybın bir başkaldırı ile hikâyeleştirilmesi şaşkırtıcı değildir, çünkü bu mit, "kökenden" kopuşun bir yansımasıdır. Kérenyi'nin ifadesiyle "[Antropomorf] dünyanın kuruluşu ile ilgidilir."¹¹¹ Buna göre Rousseau düşüncesi de -bilhassa ilk söylevin

¹⁰⁹ Dolayısıyla Rousseau modernizmin ilk sancılarını dışavurur. Aydınlanma ve özgürleştirme mottosunun temel fikri, böylece filozof tarafından insanı "doğal kökeninden" koparma olarak yorumlanır. Buna göre, modernizm ve özgürlüğün ölçsüz bağımsızlaştırması, Baudrillard'ın göstergelerin gerçeklik ilkesinden koparak hipergerçekliği kurduğu postmodern düşüncesiyle de okunabilir. Ayrıca, kapitalizmin Atina'nın serbest ekonomik yapısına paralel geldiği kabul edilebilir, çünkü lükslerin en nihayetinde ihtiyaçlar ile aynı derecede gerekli kabul edildiği kapitalist toplum durumu (ki Baudrillard eleştirisi buna da kapsamlıca değinir), Rousseau'da odaklanıldığı haliyle Atina'nın anti-ideal imgesine paralel gelmektedir.

¹¹⁰ ...Hiç Demosthenes'ler, Sophokles'ler, Apelles'ler, Phidias'lar yetiştirdi mi? Atina'nın lüksü her türden büyük adamlar yetiştirmiştir; Sparta ise birkaç komutan yetiştirdi, o da öteki kentlerden çok daha az sayıda." Voltaire, *Felsefe Sözlüğü II. Cilt*, çev. Lûtfi Ay, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1995, s.179. (Ayrıca bkz. Jennifer Tolbert Roberts, "Athens on Trial", s. 168.)

¹¹¹ Carl Kérenyi, "Prometheus - İnsan Varoluşunun Arketip İmgesi", s.95.

*Rousseaucu Logosantrizm ve Lakonofili: Sparta Bir Mitik Ütopya Mıdır Politik
Ütopya Mı?*

Canberk ŞEREF

Rousseau'su- söz konusu başkaldırının insanı saltık varoluştan koparan tarafına polemik olarak konum almış gibi görünmektedir.

KAYNAKÇA

- AFRICA, W. Thomas (1979). *Thomas More and the Spartan Mirage*. Historical Reflections / Réflexions Historiques, 6(2), 343-352. Retrieved June 5, 2020, from www.jstor.org/stable/41298725
- ARİSTOTELES (2017). *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- CEVİZCİ, Ahmet (2009). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları.
- DERRIDA, Jacques (2017). *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- DERRIDA, Jacques (2017b). *Platon'un Eczanesi*, çev. Zeynep Direk, İstanbul: Alfa Yayınları.
- ECO, Umberto [Edt.] (2018). *Antik Yunan*, çev. Leyla Tonguç Basmacı, İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- GÖREN, Erman [Derleyen ve Çeviren] (2018). *Homerosçu İlahiler'den Pindaros'a Arkaik Yunan Şiiri Antolojisi* içinde "Solon", İstanbul: Yapı Kredi Yayınları [159-170].
- HERODOTOS (2019). *Tarih*, çev. Müntekim Ekmen, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- HESİODOS (2017). *Theogonia – İşler ve Günler*, çev. Azra Erhat – Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- HODKINSON, Stephen & MORRIS, Ian Macgregor [Edt.] (2012). *Sparta in Modern Thought*, Swansea: The Classical Press of Wales [105-165].
- HOMEROS (2017). *Odyseia*, çev. Azra Erhat – A. Kadir, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- KÉRENYI, Carl (2012). *Prometheus – İnsan Varoluşunun Arketip İmgesi*, çev. Tacıbaht Türel, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- LUCY, Niall (2004). *A Derrida Dictionary*, New Jersey: Blackwell Publishing.
- MANUEL, Frank E. & MANUEL, Fritzie P. (1994). *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge: Harvard University Press.
- MONTESQUIEU (2019). *Romalıların Yücelik ve Çöküşünün Nedenleri Üzerine Düşünceler*, çev. Berna Günen, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- MORE, Thomas (2019). *Utopia*, çev. Sabahattin Eyüboğlu – Vedat Günyol – Mîna Urgan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Rousseaucu Logosantrizm ve Lakonofili: Sparta Bir Mitik Ütopya Mıdır Politik Ütopya Mı?

Canberk ŞEREF

- OVIDIUS (2017). *Dönüşümler*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Payel Yayınları.
- PLATON (2018). *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- PLATON (2017). *Diyaloglar* içinde “Protagoras”, yay. haz. Mustafa Baykal, İstanbul: Remzi Kitabevi, İstanbul [393-445].
- PLUTARKHOS, (2019). *Lykurgos’un Hayatı*, çev. Sabahattin Eyüboğlu – Vedat Günyol, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- POMEROY, Sarah B. (2004). *A Brief History of Ancient Greece*, New York: Oxford University Press.
- ROBERTS, Jennifer Tolbert (1994). *Athens on Trial*, New Jersey: Princeton University Press.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2017). *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2018). *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, çev. Ömer Albayrak, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2008), *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, Paris: Flammarion.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2018b). *Emile ya da Eğitim Üzerine*, çev. Yaşar Avunç, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2016). *İtirafılar*, çev. Kenan Somer, İstanbul: Isık Yayınları.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2017b). *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2011). *Yalnız Gezerin Hayalleri*, çev. Hasan Fehmi Nemli, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- RUSSELL, Bertrand (2004). *A History of Western Philosophy*, London: Routledge Classics.
- THUKYDİDES (1976). *Peloponnesos Savaşı*, çev. Tanju Gökçöl, İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- VERNANT, Jean-Pierre (2017). *Eski Yunan’da Mit ve Toplum*, çev. Mehmet Emin Özcan, İstanbul: Alfa Yayınları.
- VOLTAIRE (1995). *Felsefe Sözlüğü II. Cilt*, çev. Lûtfi Ay, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

JOHN RAWLS'UN İNSAF OLARAK ADALET TEORİSİ'NİN ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRMESİ*

Enes ERYILMAZ**

ÖZ

Bu çalışma, John Rawls'un adalet teorisinin tarihi ve felsefi bağlamda eleştirel bir analizidir. Bu amaçla Bir Adalet Teorisi'nden (1971) İnsaf olarak Adalet: Yeni bir İfade (2001)'ye kadar olan eserleri incelenmiştir. Sadece Rawls'un adalet teorisi değil, aynı zamanda metafizik ve metaetiğe olan yaklaşımı da insaf olarak adaleti derinlemesine anlamak için ele alınmıştır. Rawls'un ana argümanları ve tezlerini ortaya koyarken, en önde gelen eleştirmenleriyle birlikte eleştirel bir yaklaşım benimsenmiştir. Bunun için bu çalışma, Rawls'un teorisinin çalışılabilir olup olmadığı, tam olarak neyi savunduğu, insaf olarak adalet ile neyi hedeflediği ve tutarlı olup olmadığı gibi soruların cevabını aramaktadır. Maalesef, Rawls'un tutarlı bir eşitlikçi ve aynı zamanda liberal bir adalet teorisi önermediği görülmektedir. Dolayısıyla, o özgürlük ve eşitlik fikirlerini uzlaştıramamıştır.

Anahtar Sözcükler: John Rawls, İnsaf Olarak Adalet, Eşitlikçi Liberalizm, Sosyal Sözleşme, Dağıtıcı Adalet.

A CRITICAL ASSESSMENT OF JOHN RAWLS'S THEORY OF JUSTICE AS FAIRNESS

ABSTRACT

This study is a critical analysis of John Rawls's theory of justice in its historical and philosophical context. To that end, his works are examined from A Theory of Justice (1971) to Justice as Fairness: A Restatement (2001). Not only Rawls's theory of justice but also his approach to metaphysics and metaethics are also tackled to understand justice as fairness deeply. While setting out Rawls's main arguments and theses, a critical approach is adopted with his foremost critics. This study thus searches for answers to the questions such as whether Rawls's theory is workable, what does he precisely defend, what does he aim at with justice as fairness, and whether it is consistent or not. Unfortunately, it is seen that Rawls fails to propose a coherent egalitarian as well as liberal theory of justice. Hence, he could not reconcile the ideas of freedom and equality.

Keywords: John Rawls, Justice as Fairness, Egalitarian Liberalism, Social Contract, Distributive Justice.

* Bu çalışma 2019 yılında Prof. Dr. Ahmet İnam'ın danışmanlığında hazırlamış olduğum doktora tezimin özetidir; tezin tamamı için bkz. Enes Eryılmaz, *A Critical Assessment of John Rawls's Theory of Justice as Fairness*, Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

** Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2020 Güz, sayı: 30, ss. 223-240

Makalenin geliş tarihi: 21.07.2020

Makalenin kabul tarihi: 01.11.2020

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2020, issue: 30, pp.: 223-240

Submission Date: 21 July 2020

Approval Date: 01 November 2020

ISSN 2618-5784

Giriş

Kapital'in Marksistler için olan anlamı *Bir Adalet Teorisi*'nin eşitlikçi liberaller için olan anlamına eşdeğerdir. *Teori*, *Kapital* kadar gerçek dünyayı etkilemese de liberallerin entelektüel dünyasını derinden etkilemiştir. Hatta fazlası da vardır. John Rawls'un adalet teorisinin ne kadar önemli hale geldiği Robert Nozick'in şu sözlerinden anlaşılmaktadır: "Bundan böyle siyaset felsefecileri ya Rawls'un teorisi içerisinde çalışmalı ya da niye çalışmayacağını açıklamalıdır."¹ Dolayısıyla onun etkisi liberallerle sınırlı değildir. 1971'den sonra adalet üzerine çalışan herhangi bir düşünür Rawls'un teorisi ile yüzleşmelidir. Bu nedenle biz, "insaf olarak adalet"i eleştirel bir şekilde inceleyip, teorinin çalışılabilir olup olmadığına karar vereceğiz.²

Çalışmamız Rawls'un erken dönem eserleriyle sınırlandırılmıştır; çünkü *dağıtıcı* adalet kuramını *Teori* (1971)'de ortaya koymuştur. Sonra *siyasal* adalet anlayışını *Siyasal Liberalizm* (1993)'de açıklamıştır. Son olarak, *Halkların Yasası* (1999)'nda *uluslararası* adalet anlayışını geliştirmiştir. Bu, son dönem eserlerindeki sorun ve metodolojilerin erken dönem eserlerinden farklı olduğu anlamına gelmektedir. Dağıtıcı adalet sorunu *Teori*'de tartışıldığı için ve *Teori* tartışmanın başlangıcı olduğu için, Rawls'un erken dönem eserlerine öncelik verilmiştir. Böylece, Rawls'un *dağıtıcı* adalet kuramının kendi içinde tutarlı olup olmadığı görülecektir.

Rawls'un neden bu kadar önemli olduğu sorulabilir. Cevabı basit: Rawls, çağdaş akademik çevrelerde sosyal adalet tartışmasını açan ve onu güncel bir

¹ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York 1974, s. 183.

² Rawls, *Teori*'de ortaya koyduğu dağıtıcı adalet kuramına "insaf olarak adalet" (*justice as fairness*) adını vermiştir. "İnsaf olarak adalet" dediğimizde Rawls'un dağıtıcı adalet kuramını kastediyoruz; bkz. John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1971, ss. 3-11. "Justice as Fairness" Türkçeye genellikle "hakkaniyet olarak adalet" şeklinde tercüme edilmiştir; ancak bize göre "insaf olarak adalet" Rawls'un teorisinin amacını ve içeriğini daha iyi yansıtmaktadır. İnsaf, Türkçede "hakka ve adâlete uygun davranış, nefse değil vicdâna uyarak adâletle hareket etme, merhametli davranma" (İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı, İstanbul, 2010, s. 565) anlamına gelmektedir. İnsaf, Rawls'un adalet teorisinin ayırt edici ilkesi olan *fark ilkesini* tam olarak yansıtmaktadır; çünkü fark ilkesinde aşağıda açıklandığı gibi daha avantajlı olanların daha az avantajlı olanlara katkı sağlaması söz konusudur. Rawls, adalet teorisinde biçimsel bir adalet anlayışı değil insafı bir adalet teorisi ortaya koyduğu için onun teorisine "insaf olarak adalet" demeyi tercih ediyoruz. Ayrıca, insaf (إنصاف) kelimesi Arapça n-ş-f üçlü kökünden gelmektedir. "Yarılamak, bir kimsenin malının yarısını almak, bir nesnenin yarısını bölüp almak" (Mütercim Âsim Efendi, *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, İstanbul, h. 1250, c. 2, s. 848) gibi anlamları olan bu kökün eşit paylaşım ile alakalı olduğu aşikardır. Dolayısıyla, "insaf olarak adalet" ifadesi Rawls'un eşitlik fikrine verdiği önemi de aksettirmektedir.

konu yapan filozoftur. Rawls *Teori*'de, mevcut teorilere alternatif bir adalet kuramı önermiştir. Rawls'un *Teori*'sinden sonra sayısız filozof sosyal ya da dağıtıcı adalet üzerine yazmıştır. Bazıları *Teori*'yi reddetmiş, bazıları benimsemiş ve diğerleri de ondan etkilenecek alternatif adalet kuramları geliştirmiştir.³ Ancak, Rawls tartışmayı açtığı ve tartışmanın devam etmesini sağladığı için aslan payını hak etmiştir. Zaten onun bu önemli yeri onu eleştiren filozoflar tarafından bile kabul edilmiştir.

Rawls'un şâheseri adalet tartışmasını ilk olarak analitik felsefede başlatmış, ardından kıta Avrupası felsefesine yayılmıştır. Bazı filozoflar Rawls'u eleştirmiş, bazıları da Rawls'u teoriyi benimsemiş ve geliştirmişlerdir. Rawls'un kendisi de bazı eleştirilere cevap vermiştir. Nihâî olarak, bu adalet tartışmasından çok zengin bir literatür doğmuştur. Bu geniş literatürü ve adalet üzerine yapılan sıcak tartışmaları Rawls'a borçluyuz. Filozof tartışmanın öncüsü, hızlandırıcısı ve geliştiricisi olduğu için şöhretini hak etmektedir. Bu nedenle bilginler, çağdaş analitik siyaset felsefesini Rawls'un *Teori* (1971)'si ile başlatırlar.

İlaveten, bu geniş literatüre dayanarak bu çalışma gereksiz görülebilir. Oysa bu çalışmayı gerekli kılan iki önemli neden vardır. Birincisi, *Teori*'nin yayımlanmasından sonra, eleştirmenlerin çoğu Rawls'un niyetini ve kuramını yanlış anlamıştır. İkinci olarak, o soldan sağa kadar çeşitli pozisyonlarda konumlandırılmıştır. Ancak Rawls eleştirilere cevap verdikten sonra, kendisinin gerçek niyeti ve konumu belli olmuştur. Dolayısıyla, Rawls'un adalet kuramını doğru bir şekilde anlayabilmek için *Teori* (1971)'den *İnsaf Olarak Adalet: Yeni bir İfade* (2001)'ye kadar olan eserlerini dikkatli bir şekilde incelememiz gerekmektedir.

Şu hâlde iki taraflı bir sorun var: Birincisi, Rawls'un tam konumunu belirlemek; ikincisi, onun amacını ve adalet teorisini anlamak. Bu yüzden "insaf olarak adalet" in ana hatlarını çıkarıp, onun başlıca argümanlarını ve

³ Reddedenlere örnek olarak bkz. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*; Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York 1983; G. A. Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Harvard University Press, Cambridge, MA. 2000. Benimseyenlere örnek olarak bkz. Samuel Freeman, *Justice and the Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy*, Oxford University Press, New York 2007; Norman Daniels, *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge University Press, New York 1996; Thomas Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca 1989. Rawls'dan etkilenecek farklı yaklaşımlar geliştiren filozoflara örnek olarak bkz. Amartya Sen, *The Idea of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 2009. Martha Nussbaum ve Amartya Sen, (ed.) *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford 1993; Rainer Forst, *Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*, çev. John M. M. Farrell, University of California Press, Berkeley 2002.

John Rawls'un İnsaf Olarak Adalet Teorisi'nin Eleştirel Bir Değerlendirmesi
Enes ERYILMAZ

metodolojisini eleştirel bir şekilde inceleyeceğiz. Araştırmanın sonunda insaf olarak adaletin mümkün olup olmadığı görülecektir. Neticede, Rawls'un teorisinde üstesinden gelinemeyecek zorluklar ve iç çelişkiler bulunduğu tespit edilmiştir. Dahası, Rawls'un birincil değerler (*primary goods*) kümesi ve adalet ilkeleri, tüm zamanlar ve bütün toplumlar için uygun değildir. Onlar yalnızca Rawlsu bir topluma uygulanabilir. Rawls ve Rawlscular, yine de eleştirilere cevap vermeye çalışmışlardır. Bundan dolayı, her iki tarafın argümanlarını sırayla eleştirel bir şekilde inceleyerek *insaf olarak adaletin sürdürülebilirliğini* değerlendireceğiz.

Bu çalışmada, Rawls'un bir tür *eşitlikçi liberalizmi* savunduğu iddia edilmiştir. İnsaf olarak adaletin doğru tarifi eşitlikçi liberalizmdir; çünkü bu ifadede vurgu eşitlikçilikten ziyade liberalizm üzerinedir. Rawls'un teorisindeki *özgürlüğün önceliği* hesaba katıldığında bu yakıştırma anlamlı hale gelir. *Eşitlikçi liberalizm* tabirinin Rawls'un insaf olarak adalet idealini doğru şekilde yansıttığı görülür. Rawls klasik bir liberal olmasa da yine de liberal gelenek içerisinde yer almaktadır. Fakat, Rawls'un eşitlikçiliği onun liberal karakteri kadar baskın değildir. Bununla beraber, insaf olarak adaletin eşitlikçi bir eğilimi vardır. Bir diğer deyişle Rawls, özgürlüğe özel bir vurgu yaparak, özgürlük ve eşitliği bir araya getiren bir adalet teorisi kurmaya çalışmıştır.

Bu çalışma, Rawls'un dağıtıcı adalet teorisinin eleştirel bir değerlendirmesidir. Bu yüzden öncelikle *Teori* metnine yoğunlaşıyoruz. Metin belirli bir bağlamda yazıldığı için, ilk olarak metnin bağlamını anlamamız gerekmektedir. Bu nedenle soruşturmaya, Rawls'un kendi hayat tecrübesiyle paralel olarak *Teori*'yi tarihî ve felsefi bağlamına oturtarak başlayacağız. *Teori*'yi etkileyen sosyal koşullar, siyasal çatışmalar ve insaf olarak adaletin felsefi rakipleri (faydacılık ve sezgicilik) ikinci kısımda kısaca özetlenmiştir. Sonra, Rawls'un doğru pozisyonu ve dayandığı gelenek (*sosyal sözleşme*) incelenmiş; böylece onun teorisi kolaylıkla anlaşılabilir ve eleştirel bir şekilde değerlendirilmiştir.

Akabinde, insaf olarak adaleti ayrıntılı olarak ele alıyoruz. Rawls'un ana sorusu şudur: Adil bir sosyal iş birliği düzeni nasıl inşa edilebilir ve sürdürülebilir? *Teori*'nin temel fikri şudur: *saf usûlî adalet*. Bu amaçla Rawls, "başlangıç durumu" fikrini ortaya atar. Burada seçim usûlünün koşulları ve kısıtlamalarıyla birlikte bu fikir açıklanmıştır. Bu usûl sayesinde adil dağıtımın kriteri elde edilmiştir. Sonra, Rawls'un adalet ilkeleri teker teker ele alınmıştır. Son olarak insaf olarak adaletin, dağıtımını şekillendirdiği birincil değerler kümesi gözden geçirilmiştir.

Daha sonra Michael Walzer, Robert Nozick ve G. A. Cohen'in eleştirileri incelenmiş, Rawls'un onlara tatmin edici bir şekilde cevap verip veremediği karara bağlanmıştır. Farklı bakış açılarına sahip olmalarına rağmen, hepsi de Rawls'a içeriden eleştiriler yöneltmiştir. Böyle bir soruşturma ilk olarak Rawls'un duruşunu ve amacını doğru anlamamızı sağlamaktadır. İkinci olarak, *Teori'nin* kırılğan yapısını ortaya koymaktadır. Bu farklı bakış açıları insaf olarak adaletin farklı yönlerini aydınlatmaktadır. Rawls, *Teori'nin* kuramsal çerçevesine dayanarak Nozick'in itirazlarına cevap verse de Walzer ve Cohen'in ortaya çıkardığı sorunların üstesinden gelememiştir. Liberteryen bakış açısına sahip olan Nozick, Rawls'cu devletin geniş anlamda bireysel mülkiyet haklarını (yani *kendinin-sahibi olma hakkını*) ihlâl ettiğini savunmaktadır.⁴ Yaşam, özgürlük ve mülkiyet gibi doğal haklar devredilemez ve dağıtımçı bir kalıba dökülmüş adalet ilkesi tarafından çiğnenemezler. Çoğulcu ve cemaatçi (*communitarian*) bir bakış açısına sahip olan Walzer, Rawls'un *soyut* birincil değerler kümesinin ve adalet ilkelerinin bütün toplumlara hitap etmediğini iddia etmektedir; çünkü sosyal değerlerin anlamları ve dolayısıyla adalet ilkeleri toplumdan topluma değişmektedir.⁵ Eşitlikçi bakış açısına sahip olan Cohen ise, Rawls'un teorisinde insanların bir taraftan günlük yaşamlarında kişisel tercihlerini *bencilce* belirlediklerini, diğer taraftan temel sosyoekonomik kurumların *eşitlikçi* adalet ilkelerine göre düzenlendiğini ve bunun ahlaki bir tutarsızlık oluşturduğunu iddia etmektedir.⁶ Eşitlikçi bir topluma ulaşmak için hem özel seçimler hem de kamusal alan/kurumlar eşitlikçi tutumlarla yönetilmelidir; aksi takdirde Rawls'cu proje başarısız olacaktır.

Sonrasında, Rawls'un metafiziğe olan yaklaşımı incelenmekte ve insaf olarak adaletin metafizik varsayımları ortaya konmaktadır. Rawls, metafizik tartışmalardan başından beri uzak durmaya çalışsa da onlardan kaçmamıştır. Bu muhtemelen mevzunun hususiyetinden kaynaklanmaktadır: Metafizik kabuller olmadan adalet meselesi ele alınamaz. En azından Rawls, insaf olarak adaletin eşitlik ve özgürlük fikirlerini uzlaştırması, sosyal uzlaşma ve birliğe dayanması gerektiğini varsaymıştır. Dolayısıyla, bir adalet teorisi bazı metafizik iddialar içermektedir ve dahi içermelidir. Siyaset felsefesi yaparken, kimse metafizikten kaçamaz.

Son kısımda, metaetik tartışmaları aşmaya çalışan bir etik akıl yürütme yöntemi olarak Rawls'un "düşünsel denge"sini tartışıyoruz. Rawls, metaetik ve metodolojik tartışmalardan uzak kalamamıştır. Özellikle bu yöntem, sezgicilik ve görelilikle suçlanmıştır. Düşünsel denge temelde *ahlaki*

⁴ Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 7. Bölüm.

⁵ Walzer, *Spheres of Justice*, s. 5.

⁶ Cohen, *If You're an Egalitarian*, s. 122.

sezgilere dayandığından ahlaki ilkeler için sağlam bir temel sunamadığı iddia edilmiştir. Ayrıca bazı filozoflar, düşünümsel dengenin kişilerin düşünülmüş görüşlerine bağlı (*görelî*) olduğunu öne sürmüştür. Düşünümsel denge yöntemi kişilerin düşünülmüş yargılarına dayandığı için, iki farklı kişi düşünümsel dengede aynı şekilde kendi ahlaki ilkelerini haklı gösterebilir. Bu yüzden Rawls'un yöntemi sezgiciliğe ve göreliliğe çare bulamamıştır.

Tarihî ve Felsefi Bağlam

Rawls'a ve dolayısıyla *Teori*'nin yazımına etki eden dört büyük tarihi olay vardır: 2. Dünya Savaşı (1939–1945), Vietnam Savaşı (1955–1975), Soğuk Savaş (1945–1991) ve Sivil Haklar Hareketi (1955–1965). *Teori* 20. Yüzyılda gerçekleşen bu siyasal ve sosyal çatışmalar esnasında yazılmıştır (Rawls 1950'den itibaren *Teori*'yi yazmak için notlar almaya başlamış ve 1971'de kitabını yayımlamıştır). Rawls, 2. Dünya Savaşı'na bilfiil katılarak savaşın yol açtığı acımasız zulümlere ve felakatlere şahit olmuştur. Hiroşima'ya atom bombası atıldıktan hemen sonra gitmiş ve yıkımı kendi gözleriyle müşahede etmiştir. Amerika Birleşik Devletleri Vietnam Savaşı'na dahil olduğunda (1965) Rawls, Harvard Üniversitesi'nde görev yapmaktadır. Zorunlu askerlik hizmetine rağmen gençler Vietnam'a gitmek istemez. Bundan dolayı Amerikan Savunma Bakanlığı başarılı öğrencileri zorunlu askerlikten muaf tutar. Bu durumda, öğrencilerin kaderi öğretmenlerin eline geçer ve başarısız bir not öğrencilerin Vietnam'a gitmesine neden olur. Rawls bu uygulamaya karşı çıkar, çünkü zengin ve nüfuzlu aileler hocalara kendi çocuklarına iyi not vermeleri için baskı kurar. Tabii ki bu apaçık bir haksızlıktır. Zengin ailelerin çocukları eğitimlerine devam ederken, fakir ailelerin çocukları Vietnam'a gidip savaşmak zorunda kalacaktır. Rawls'a göre her hâlükârda zorunlu askerlik olacaksa da eşit bir seçim usûlü belirlenmelidir. *Teori*'nin yazımına etki eden bir diğer faktör ise Soğuk Savaş'tır. Soğuk Savaş bilindiği üzere iki blok arasında gerçekleşmiştir: ABD önderliğindeki "kapitalist" blok ve SSCB önderliğindeki "komünist" blok. Dolayısıyla asıl savaş ideolojiler arasında cereyan etmiştir. Her bir taraf kendi ideolojisini dünyaya hâkim kılmaya çalışmıştır. İşte kapitalizm ve Marksizm arasında gerçekleşen bu Soğuk Savaş döneminde Rawls üçüncü yolun imkânını aramış ve hâlâ "rasyonel bir teori inşa etmek için imkân olduğunu büyük bir ölçekte göstermiştir."⁷ Son olarak, ABD'de kölelik her ne kadar 1865 yılında kaldırılrsa da etnik ayrımcılık farklı biçimlerde 1960'ların sonuna kadar devam etmiştir. "Ayrı ama eşit" doktrini altında beyazlar

⁷ Joseph Raz, "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence," *Philosophy & Public Affairs* 19/1, Winter 1990, s. 5.

ayrıcalıklarını Sivil Haklar Hareketi'ne kadar sürdürmüşlerdir. Okullar, hastaneler, restoranlar, otobüslerdeki yerler bile ayrılmıştır. Örneğin otobüslerde ön koltuklar "beyazlara" arka koltuklar "siyahlara" ayrılmıştır. "Jim Crow" adıyla bilinen yasalara göre eğer ön koltuklar dolduysa ve bir beyaz ayakta kaldıysa bir siyah ona yerini vermelidir. Ancak 1 Aralık 1955'de siyah bir kadın olan Rosa Parks yerini beyaz bir vatandaşa vermeyi reddetmiş ve yerinden kalkmamıştır. Bunun üzerine Parks tutuklanmış ve bu olay ABD geneline yayılacak olan olayları tetiklemiştir. Ardından, Martin Luther King, Jr., Stokely Carmichael ve Malcolm X gibi aktörlerin de harekete dahil olmasıyla ABD siyahların sivil ve siyasal haklarını vermek zorunda kalmıştır. Nihayet 1960'ların sonunda, okullarda, otellerde, otobüslerde, restoranlarda vb. kamusal alanlarda etnik ayrımcılık yasaklanmış ve kaldırılmıştır.

Bu dört büyük olayın Rawls ve adalet teorisi üzerinde çok ciddi etkisi olmuştur. Bu olaylardaki haksızlıklar, zulümler ve eşitsizlikler Rawls'u derinden etkilemiştir. Şu hâlde, 20. Yüzyılın ortalarında gerçek hayatta çözüm bekleyen acil, pratik sorunlar ve haksız uygulamalar olmasına rağmen, akademide bu sorunların bir karşılığı neredeyse yoktu. Bu sırada Amerikan felsefeciler metaetik, ahlak dilinin ikinci düzey analizi, dilbilimsel analiz gibi teorik meselelerle uğraşmaktaydılar. Sokakta bir dizi yakıcı sorun olmasına rağmen akademisyenler etik ve siyaset felsefesi gibi alanları bilimsellikten uzak yaklaşımlar olarak görmekteydiler. Tam da bu noktada, Rawls'un *Teori'si* bu boşluğu doldurmuş ve Jürgen Habermas'ın deyişiyle, "uzun zamandır bastırılmış olan ahlaki sorunları yeniden önemli felsefi soruşturma konusu düzeyine taşımış ve çağdaş pratik felsefe tarihinde bir dönüm noktası olmuştur."⁸ Böylece, normatif soruşturma yeniden akademik felsefe çevreleri tarafından ciddiye alınmıştır.

Teori'nin yazıldığı dönemde İngilizce konuşan dünyada cârî olan ahlak teorileri ise faydacılık (*utilitarianism*) ve sezgiciliktir (*intuitionism*). Her ne kadar bu teoriler eleştirilse de yerine bir alternatif koyulmadığından hakimiyetlerini devam ettirmiştir. İşte Rawls bu alternatifsizliği ortadan kaldırmak için *Teori'yi* yazmıştır. Özel olarak da faydacılığa karşı yazmıştır; çünkü faydacılık 19. yüzyıldan 20. yüzyılın ortalarına kadar İngilizce konuşan dünyada ahlak ve siyaset felsefesinde başat rolü oynamıştır. Ancak Rawls'a göre faydacılık, anayasal demokrasi için sağlam bir temel sağlayamamıştır. Faydacılar toplumu bir birey gibi düşünüp, fayda-maliyet analizi yaparak değerlendirme yapar. Bireyler maksimum kazancı verecek olan eylemleri tercih

⁸ Jürgen Habermas, "Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism," *The Journal of Philosophy* 92/3, March 1995, s. 109.

eder.⁹ Tıpkı bunun gibi faydacı toplum da toplam kazancını maksimize edecek şekilde hareket eder. Bu yaklaşımda, kamu yararı için bazılarının hakları ve özgürlükleri fedâ edilebilir, çünkü önemli olan “toplam fayda”dır. Eğer toplam faydayı maksimize etmek için bazılarının (Ör. Siyahlar, işçiler vb. alt grupların) haklarını fedâ etmek gerekiyorsa, fayda-maliyet analizi yapıldıktan sonra toplam getiri götürüden fazla çıkıyorsa bu düzenlemeyi yapmak rasyoneldir. Görüldüğü üzere faydacı yaklaşımda bireylerin hakları ve özgürlükleri toplam fayda için gözden çıkarılabilir. İşte Rawls bu mantığı reddetmektedir. Rawls’a göre bu yaklaşım demokratik kurumların zeminine koyulamaz. Bütün insanlar özgür ve eşittir, dolayısıyla bazı insanların temel hakları ve özgürlükleri toplam fayda için fedâ edilemez. Rawls’un karşı çıktığı sezgicilik ise bir tür çoğulcu sezgiciliktir. Çoğulcu sezgicilikte bir sürü “ilk ilke” vardır, ancak bu ilkeler çatıştığında başvurulacak belirli bir yöntem ya da öncelik kuralı yoktur. Şu hâlde ilkeler çatıştığında sezgisel olarak karar verilir. Bu da son derece öznel ve keyfi bir yöntemdir. Bundan dolayı, Rawls’a göre bir ahlak teorisi sezgilere olabildiğince az başvurmalıdır. Çünkü herkes kendi sezgisine göre hareket edecek olursa ortak bir anlaşma zemini bulmak çok zor olacaktır (ya da nüfuz sahibi olanlar kuralları ve ilkeleri kendi çıkarlarına göre düzenleyecektir). Bu yüzden bir adalet teorisi, makul ahlaki kıstaslara ve ilkeler arasındaki çatışmaları engelleyecek öncelik kurallarına dayanmalıdır. Sezgiciliğin öncelik kuralı yoktur, faydacılık ise bir tek ilkeye (toplam fayda) göre hareket etmektedir. Şu hâlde, Rawls’a göre ne sezgicilik ne de faydacılık anayasal demokrasi için sağlam bir zemin ortaya koyabilmıştır.

Rawls’a göre gerekli olan bu sağlam zemini sağlayacak olan John Locke’dan Immanuel Kant’a kadar olan sosyal sözleşme geleneğidir. Rawls, Locke’dan liberal düşünceleri, Kant’dan ise eşitlikçi idealleri temellük ederek kendi adalet teorisini bu sözleşmeciler geleneğinin üzerine inşa etmiştir. Dolayısıyla, Rawls’un eşitlikçi liberal adalet teorisinin *liberal* ayağını Locke, *eşitlikçi* ayağını da Kant oluşturmuştur. Ancak bu motamot bir aktarım değildir. Rawls, Locke ve Kant’dan aldığı sözleşmeciler düşünceleri *analitik felsefe*de eriterek kendine mâletmiştir. Mesela, Locke’un “doğa hali” fikri Rawls’un “başlangıç durumu” kavramına ilham vermiştir; ya da Kant’ın “özerklik” düşüncesi Rawls’un “bilgisizlik peçesi” nosyonunu doğurmuştur. Ancak, *Teori*’de Rawls en çok Kant’a borçludur. Kendisinin de itiraf ettiği gibi, “özerklik,” “koşulsuz buyruk,” “amaçlar krallığı,” “kamusallık” ve daha pek çok fikri Rawls, Kant’tan alarak adalet teorisini kurmuştur. Bu anlamda *Teori* Kantçıdır, ancak Kant’ın doğrudan kopyası değildir. Rawls, *Teori*’nin temellerini Kant ve Locke’tan alsa da sayısız ahlak ve siyaset felsefecisinden istifade etmiş, bir duvarcı ustası gibi onlardan

⁹ Rawls, *A Theory of Justice*, s. 24.

aldığı fikirleri teorisinin münâsip yerlerine kendi potasında eriterek yerleştirmiştir. Şu hâlde *Teori*, Rawls'un ellerinde şekillendiği için her şeyden önce onun kendi eseridir. Hâsılı, Amerikalı filozof diğer filozofların kavramlarını *kendi potasında eriterek* özgün adalet teorisini oluşturmuştur.

Bir Adalet Teorisi

Rawls, *Teori*'nin problemini ortaya koyarken önce toplum kavramını tanımlar. Ona göre toplum, "karşılıklı çıkar için iş birliği yapan bir teşebbüstür (*a cooperative venture for mutual advantage*)."¹⁰ Böylece insanlar, yaşam için gerekli olan her nesneyi kendileri üretmek zorunda kalmaz. Bununla beraber, sosyal iş birliği neticesinde istenilen miktardan çok daha fazlası üretilir. İşte sorun tam da bu noktada ortaya çıkar: "İş birliği neticesinde üretilen bu fazla menfaatler nasıl dağıtılacaktır?"¹¹ Hangi ilke(ler)e göre dağıtım yapılırsa adil bir dağıtım olur? Rawls'a göre adil dağıtım tek bir ilkeyle gerçekleştirilemez. Menfaatlerin paylaşımı için bir ilkeler kümesi gerekmektedir. Bu ilkeler kümesi bize menfaatlerin paylaşımını belirleyecek olan sosyal düzenlemeleri seçme kriterini verecektir. Yani Rawls doğrudan bir paylaşım ve dağıtımdan ziyade, "toplumun temel kurumları" (kısaca *temel yapı* diyelim) üzerinden gerçekleştirilecek olan bir dağıtım öngörmektedir. Toplumun temel kurumları bu ilkeler kümesine göre belirlenecek ve bu kurumlar da sosyal iş birliğinden doğacak olan menfaat ve sorumlulukları (dolayısıyla insanların alacakları payları) belirleyecektir. Şu hâlde, Rawls'a göre dağıtımcı adaletin asıl sorusu şudur: "Nesilden nesle devam edecek adil, verimli ve üretken bir sosyal iş birliği sisteminin temel yapısının kurumları, birleşik bir yapı oluşturacak şekilde, nasıl düzenlenmelidir?"¹² Bundan dolayı Rawls, toplumun temel yapısını tanzim edecek adalet ilkelerini aramaktadır. Nitekim, adalet ilkeleri ile Rawls'un kastettiği temel yapının değerlendirilmesini sağlayan ahlaki kriterdir. Bu kritere göre toplumun temel yapısı değerlendirilecek ve adil olup olmadığına karar verilecektir. Bu nedenle, Rawls'a göre adalet ilkeleri aslında mihenk taşıdır. Bir toplumun temel yapısının adil olup olmadığını bu ilkelere göre anlayabiliriz. Rawls'a göre bir toplumun temel yapısı bu ilkeleri sağladığı ölçüde adildir.

Yukarıda anlatıldığı gibi, Rawls toplumun temel yapısına odaklanmaktadır. Peki toplumun temel yapısıyla Rawls'un tam olarak işaret

¹⁰ Rawls, *A Theory of Justice*, s. 4.

¹¹ Rawls, *A Theory of Justice*, s. 4.

¹² John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. Erin Kelly, Harvard University Press, Cambridge, MA 2001, s. 50.

ettiği şey nedir? Toplumun temel yapısı (*the basic structure of society*), "bir kişinin hak ve özgürlüklerini belirleyen, yaşam boyu beklentilerini, ne olabileceğini ve ne kadar iyi olabileceğini etkileyen anayasa ve başlıca ekonomik ve sosyal kurumları içerir."¹³ Rawls işte bu yapı üzerine odaklanır; çünkü Rawls bu yapı değişince toplumun yukarıdan aşağıya tümünün etkileyeceğini ve böylece eşit şartlar altında iş birliği yapan adil bir toplum oluşturulabileceğini varsaymaktadır. İlâveten, Rawls hiç kimsenin mevcut konumunu aslında hak etmediğini; zira hiç kimsenin doğum yerini, etnik kökenini, fiziksel ve zihinsel özelliklerini, doğal yeteneklerini, ailesini ve başlangıçtaki sosyoekonomik durumunu seçmediğini düşünmektedir. Gayet tabii bu özelliklerin hiçbirini biz seçmiş değiliz ve bunları değiştirebilmemiz mümkün de değildir. Dolayısıyla, Rawls'a göre: "Doğal dağıtım ne adildir ne de adil değildir; ne de insanların belirli pozisyonlarda dünyaya gelmeleri adaletsizliktir. Bunlar sadece doğal gerçeklerdir. Adil ya da adil olmayan, bu kurumların bu gerçekleri ele alma şeklidir."¹⁴ Şu hâlde, doğal dağıtımı değiştiremeyiz ancak toplumun temel kurumlarını değiştirebiliriz. Bu sayede insanların beklentilerini de değiştirebiliriz. İşte bu yüzden Rawls, toplumu etkileyen bu temel yapıya odaklanmaktadır. Rawls bu yapıyı, yarışa geriden başlayanların da eşit koşullar altında iş birliği yapabileceği şekilde düzenlemenin yollarını aramaktadır.

Temel yapı, Rawls'un hem odak noktası hem de kısıtlamasıdır. Bu, *Teori*'nin hemen her alana uygulanamayacağı anlamına gelmektedir. *Teori*, günlük hayata, iş dünyasına ya da uluslararası ilişkilere uygulanamaz. O sadece toplumun temel yapısı için tasarlanmış bir kuramdır. *Teori*'de toplum, "diğer toplumlardan tecrit edilmiş kapalı bir sistem gibi düşünülmüştür."¹⁵ Rawls bu kısıtlamayı pratik gerekçelerle yapmıştır. Eğer ulusal sınırlar içerisinde makul ve çalışan bir teori ortaya koyulabilirse, ikinci adımda bu uluslararası düzeye taşınabilir. Rawls bunu *Halkların Yasası* (1999)'nda denemiştir, ancak *Teori*'yi olduğu gibi küreye uygulamamıştır. Neredeyse başka bir kuram ortaya atmıştır. O yüzden *Halkların Yasası* kendi içinde ele alınmalıdır. Son olarak Rawls, *Teori*'yi *ideal* kuramla sınırlandırmıştır. Yani, "herkesin adil bir şekilde davrandığı ve adil kurumları desteklemek için üzerine düşeni yaptığı farz edilmiştir."¹⁶ Bu herkesin oyunu kurallarına göre oynadığı ve haksız kazanç elde etmediği anlamına gelmektedir. İdeal olmayan kuramda ise bazı insanlar haksız kazanç elde eder ve kuralları çiğnerler. Dolayısıyla ideal olmayan

¹³ John Rawls, "Distributive Justice," *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman, Harvard University Press, Cambridge, MA 1999, ss. 133-134.

¹⁴ Rawls, *A Theory of Justice*, s. 102.

¹⁵ Rawls, *A Theory of Justice*, s. 8.

¹⁶ Rawls, *A Theory of Justice*, s. 102.

kuramda günlük hayatta karşılaşılan hırsızlık, rüşvet vb. ihlaller ele alınmaktadır. Rawls günlük hayattaki bu adaletsizlik ve ihlallerin ideal kuram olmadan anlaşılamayacağını ve çözülemeyeceğini düşünmektedir. Bir diğer deyişle Rawls, mükemmel bir adalet teorisi ortaya koymadan kusurlu davranışları ya da uygulamaları yargılayamayacağımızı varsaymaktadır. Bu yüzden öncelikle "olması gereken"i ortaya koymaya çalışmaktadır. Ardından "olan," "olması gereken"e göre değerlendirilebilir ve düzeltilebilir.

Girizgâh kısmını bitirdikten sonra şimdi *Teori'nin* ana konusunu ele alabiliriz. *İnsaf olarak adaletin* temel varsayımı şudur: Eğer özgür, eşit ve rasyonel bireyler adil bir usûlü takip ederek adalet ilkelerini seçerse, bu seçim adil bir seçim olacaktır. *Özgür, eşit ve rasyonel bireyler, adil bir usûl olan başlangıç durumunda adalet ilkelerini seçerler; dolayısıyla seçim adildir.* Görüldüğü üzere Rawls'un yaklaşımı usûldür. Sonuçtan ziyade seçim usûlüne odaklanır. Yani insaf olarak adalet, *saf usûlî bir adalet (pure procedural justice)* teorisi. Rawls, "anlaşmaya varılan ilkelerin adil olması için adil bir usûl kurmaya çalışmaktadır;"¹⁷ çünkü *adil bir usûl* birincisi *adil bir sonuç* (dağıtım) verecek, ikincisi *adaletin kriterini* verecektir. İşte bu nedenle Rawls adil bir usûl bulmak için çaba sarf etmektedir. Rawls'un bu yaklaşımı aslında şu bilgece hikâyedeki çözüme benzemektedir. İki kardeşe bir pasta düşmekte ancak kardeşler pastayı nasıl bölüşecekleri konusunda anlaşamamaktadır. Büyük kardeş daha büyük bir dilim istemekte, küçük kardeş de bu duruma razı olmamaktadır. Bunun üzerine kardeşler dedelerine gider ve adil bir şekilde pastayı nasıl paylaşacaklarını sorarlar. Dedeleri de büyük kardeşe dönerek şöyle der: "Pastayı iki parça olacak şekilde nasıl istersen böl!" Küçük kardeşe de: "Ağabeyin pastayı böldükten sonra, sen istediğin dilimi alabilirsin" der. İlk seçim hakkı küçük kardeşte olduğu için ağabeyi de eşit bir paylaşım yapmak zorunda kalır. Aksi takdirde ona küçük parça kalacaktır. İşte bu bilgece hikâyeden de anlaşıldığı üzere adil bir usûl hem adaletin kriterini hem de adil bir neticeyi doğuracaktır. İşte Rawls'un hareket noktası bu düşüncedir. Bu düşünceyi geliştirerek *Teori'yi* oluşturmuştur.

Tıpkı bu hikâyede olduğu gibi, *başlangıç durumundaki* temsilciler *bilgisizlik peçesi* arkasında oldukları için temsil ettikleri insanların sosyoekonomik konumunu, doğal yeteneklerini, kişisel özelliklerini, cinsiyetini, yaşını, etnik kökenini, sosyal sınıfını, eğitim durumunu, dünya görüşünü (vb. özel niteliklerini) bilmedikleri için en kötü durumda olana göre adalet ilkelerini seçmek zorunda kalırlar. Rawls, temsilcilerin kendi gurubunu kayıramayacağı bir durum tasarlar ve bu durumda toplumun temel yapısını düzenleyecek olan

¹⁷ Rawls, *A Theory of Justice*, s. 136.

adalet ilkelerini seçmelerini ister. Böylece, sosyal, doğal ve şans faktörleri devre dışı kalır ve temsilciler tarafsız bir şekilde seçim yapmak zorunda kalır (çünkü kendi temsil ettiği gurubun özelliklerini bilmemektedir). Adalet tanrıçasının gözleri gibi temsilcilerin gözleri temsil ettikleri gurubun özelliklerine karşı kördür. Onlar yalnızca insan psikolojisinin, sosyolojinin, siyasetin, ekonominin ve adalet ilkelerinin seçimiyle ilgili bilimlerin ilkelerini ve genel gerçekleri bilmektedir. Yani bilgisizlik peçesi, temsilcilerin insan ve toplumla ilgili genel gerçekleri ve ilkeleri bilmesine izin verirken temsil ettikleri kişilerin özel niteliklerini bilmelerini engellemektedir. Temsilciler ayrıca adaletin şartlarını da bilmektedir. Adaletin şartlarını Rawls büyük ölçüde David Hume'dan devşirmiştir. Bunlar adaleti "mümkün ve gerekli kılan"¹⁸ şartlardır. Rawls bunları öznel ve nesnel diye ikiye ayırmaktadır. Nesnel olanlar, kaynakların ortalama miktarda olması (çok değil, çünkü çok olursa adalete gerek kalmaz.), insanların fiziksel ve zihinsel denkliği vb. adaleti mümkün kılan şartlardır. Öznel şartlar ise vatandaşların farklı dünya görüşlerine ve hayat planlarına sahip olmasıdır. Vatandaşlar rasyonel ve sınırlı yardımseverlik düzeyine sahip oldukları ve farklı ve birbirleriyle çatışan hedefler peşinde koştukları için çıkarları çatışır ve adalet erdemine ihtiyaç duyarlar. Rasyonel oldukları için kendi çıkarlarını maksimize etmeye çalışır ve "birincil değerler"ini sürekli artırmak isterler. Fakat sosyal ve ekonomik kaynaklar sınırlı olduğundan, amaçlarına ulaşmak için kamusal bir adalet anlayışı üzerinde anlaşmak zorunda kalırlar.

İşte bu şartlar altında Rawls, *eşit, özgür ve rasyonel* temsilcilerin, tarihsel adalet anlayışları arasından toplumun temel yapısına uygulanacak olan genel, evrensel, kamusal ve alenî, düzenleyici nihâî adalet ilkelerini seçmelerini istemektedir. Bu nihâî bir anlaşma olacak ve yukarıdan aşağıya toplumun tümüne etki edecektir. Rawls temsilcilerin şu ilkeleri seçeceğini düşünmektedir:

- a. Herkesin tamamıyla yeterli eşit temel haklar ve özgürlükler düzenine ulaşmak konusunda eşit hakkı bulunmaktadır ve bu düzen herkes için aynıdır. Bu düzende, eşit siyasal özgürlüklerin, ama sadece bu özgürlüklerin değerleri eşit olarak sağlanır.
- b. Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler şu iki şartı karşılamalıdır: Birincisi, eşitsizlikler herkese adil bir fırsat eşitliği altında açık olan konumlara ve makamlara bağlanmalıdır ve ikincisi, bu eşitsizlikler toplumun en az avantajlı üyelerinin en çok yararına olmalıdır.¹⁹

¹⁸ Rawls, *A Theory of Justice*, s. 126.

¹⁹ Küçük değişikliklerle çeviri buradan alınmıştır: John Rawls, *Siyasal Liberalizm*, çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007, s. 51.

Birincisine kısaca, *eşit temel özgürlükler ilkesi* denilmektedir. Aslında bu ilke, tüm yurttaşların temel hak ve özgürlüklerini teminat altına almaktadır. Rawls, George Orwell'ın *Hayvan Çiftliği*'ndeki gibi bazılarının daha eşit (!) olduğu bir düzen değil, herkesin aynı eşitlikte temel hak ve özgürlüklerden istifade ettiği bir düzen tahayyül etmektedir. Ancak, *eşit temel özgürlükler ilkesinde* asıl vurgulanan temel özgürlüklerdir. Yani bu ilke tüm özgürlüklere değil yalnızca temel özgürlüklere herkesin sahip olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bunlar genellikle *sivil haklar* ve *siyasal özgürlükler*dir (Ör. İfade özgürlüğü, oy verme hakkı vb.). Dolayısıyla birinci ilkede, bu bağlamda herhangi bir eşitsizlikten söz etmek mümkün değildir. Lakin, ikinci ilkeye geldiğimizde bazı şartlar altında sosyal ve ekonomik eşitsizliklere izin verildiği görülmektedir. Peki nedir bu şartlar? Bu şartları belirleyen adil fırsat eşitliği ilkesi ve fark ilkesidir. Rawls, bu ilkelerin vazettiği şartlar sağlandıktan sonra sosyoekonomik eşitsizliklere, verimlilik, yenilik ve teşvik gerekçeleriyle, müsaade edilebileceğini söylemektedir. *Adil fırsat eşitliği ilkesi* adından da anlaşılacağı üzere sosyal konuma bakılmaksızın aynı yeteneğe ve motivasyona sahip olan kişilerin aynı beklentiye sahip olabilmesi için gerekli olan imkânların sunulmasını gerektirmektedir. Farklı yetenekte olan insanlar bu imkânları değerlendirerek farklı mevkilere gelecektir. İşte bu yüzden eşitsizliklerin olması normaldir. Yani eşitsizlikler insanların yetki ve sorumluluklarından kaynaklanmalıdır (keyfi nedenlerden değil). *Fark ilkesi* ise doğal olarak yetenekli olan ve bunun neticesinde daha iyi mevkilere gelenlerin en az avantajlı olanlara katkı sağladığı takdirde bu konumlarını devam ettirmelerini şart koşmaktadır. Doğal olarak yetenekli olanlar toplumun en az avantajlı olanlarının eğitim öğretim gibi masraflarına katkı sağladıkları takdirde bu sosyoekonomik menfaatlerini devam ettirebilirler; aksi takdirde bu sosyoekonomik eşitsizliklere izin verilemez. Şu hâlde sosyal ve ekonomik eşitsizlikler herkesin, özellikle de en az avantajlı olanların, yararına olduğu takdirde uygun görülmektedir. Toplumun temel yapısı bu şartları sağlayacak şekilde düzenlenirse adil bir düzenden söz edilebilir. Bu sayede toplumun tüm üyeleri sosyal iş birliği sistemine istekli olarak katılacaktır. Avantajlı olanlar bu konumlarını devam ettirecek, az avantajlı olanlar da daha iyi hâle gelecektir. Böylelikle herkesin yararına olan adil ve verimli bir sosyal iş birliği sistemi istikrara kavuşacaktır. Kısacası, *insaf olarak adalet* düzeninde sosyal ve ekonomik eşitsizlikler herkesin yararına olacak şekilde düzenlenecektir.

Görüldüğü gibi Rawls'un adalet ilkelerinin iki tane olduğu söylene de ikinci ilke iki ilkeden oluştuğu için aslında üç tanedir: Eşit temel özgürlükler ilkesi, adil fırsat eşitliği ilkesi ve fark ilkesi. Peki bu ilkeler çatıştığında ne

yapılacaktır? Ya da elimizde sınırlı bir kaynak olduğunu düşünelim, bu kaynağı nereye aktarmamız en doğrusu olacaktır? Rawls bu ilkeler arasında bir öncelik sıralaması da yapmıştır. Yukarıda verildiği sırayla eşit temel özgürlüklerin adil fırsat eşitliği ilkesine önceliği vardır; adil fırsat eşitliğinin de fark ilkesine karşı önceliği vardır. Dolayısıyla, ilkeler arasında bir çatışma meydana geldiğinde bu hiyerarşiye göre karar verilecektir. Örneğin, elimizde kenar mahallede bir okul yaptıracak kadar bir fon olduğunu düşünelim. Görevliler okul yaptırmak için o kenar mahalleye gittiklerinde oradaki gençler okul yapımı için gereken miktarı nakit olarak kendilerine vermelerinin daha doğru olacağını, eğer böyle yaparlarsa iş kurabileceklerini söylerlerse ne yapmalıdır? Rawls'un adalet ilkelerinde adil fırsat eşitliği ilkesi fark ilkesinden önce geldiği için bu fonla okul yapmak gerekmektedir. Bu ilke fonun nakit olarak dezavantajlı olanlara verilmesi yerine okul yapımında kullanılmasının daha doğru olacağını söylemektedir. Eşit temel özgürlükler ilkesinin diğerlerine olan önceliği de daha fazla fırsat ve menfaat için bireylerin hak ve özgürlüklerinin fedâ edilmesini engellemektedir (böylece faydacılık seçeneği elenmiş olur). Rawls'un teorisinde temel özgürlüklerin diğer ilkelere karşı mutlak üstünlüğü vardır. *Temel özgürlükler* daha fazla sosyal ya da ekonomik çıkar için gözden çıkarılamaz. Bu nedenle, insaf olarak adalet teorisinde temel özgürlükler her şeyden önce, fırsatlar da servetten önce gelmektedir.

Sonuç

Bu çalışmanın asıl amacı, ünlü Amerikan filozofu John Rawls'un adalet teorisini doğru bir şekilde açıklamak, tarihî ve felsefi bağlam içerisinde doğru konumunu bulmak ve temel argümanlarını ve metodolojisini eleştirel bir şekilde incelemektir. Rawls'un teorisi yakından değerlendirildiğinde, onun kapitalizm ile komünizm arasında üçüncü bir yol temin etmek için özgürlük ve eşitlik kavramlarını uzlaştırmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. *Bir Adalet Teorisi* (1971), İkinci Dünya Savaşı, Vietnam Savaşı, Soğuk Savaş ve Sivil Haklar Hareketi gibi yoğun çatışmalar ve savaşlar döneminde yazılmıştır. Bu sosyal, ekonomik, politik ve askerî çatışmalar döneminde Rawls, özgür, eşit ve rasyonel bireylerin, herkes için faydalı olacak adalet ilkeleri üzerinde anlaşabileceklerini göstermiştir. Bunun için özgürlüklerin, fırsatların ve kaynakların dağılımını en az avantajlı olanların en çok faydasına olacak şekilde düzenleyen adil bir sosyal iş birliği sistemi oluşturmak için bir tür *eşitlikçi liberalizm* geliştirmiştir. Bununla birlikte, eleştirel değerlendirmemiz Rawls'un teorisinin gerçekten eşitlikçi olmadığını göstermiştir. *Teori*, yukarıdan ve aşağıdan sınır koymasına rağmen, sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri tamamen ortadan kaldırmıyor; ancak, temel yapı aracılığıyla en az şanslı olanların en çok

yararına olacak şekilde eşitsizlikleri ayarlamaya çalışmaktadır. Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler, verimliliği, kaynakların etkin kullanımını ve yaratıcılığı arttırdığından, *insaf olarak adalet* eşitsizliklere izin vermekte ve dahi onları sürekli hâle getirmektedir. Bu nedenlerle Rawls, *eşitsizliğin olduğu zengin bir toplumu*, eşit fakat fakir bir topluma tercih etmektedir.

Projesini gerçekleştirmek için Rawls, sözleşmecî geleneğe, özellikle Locke ve Kant'a dayanmaktadır. Ancak Rawls basitçe filozofların kavramlarını alıp kendi teorisine dahil etmez, aynı zamanda deneysel ve pragmatik yaklaşıma uygun olacak şekilde onları yeniden düzenlemektedir. Bu anlamda, bir filozof olarak Rawls, seleflerinin fikirlerini temellük ederek kendi teorisini inşa etmektedir. İnsan doğasıyla ve durumuyla uyumlu, modern bir sosyal adalet teorisi oluşturmaya çalışmıştır. Yani, *insaf olarak adalet* ermişler için oluşturulmuş bir teori değildir; insanları özgür, eşit ve rasyonel kişiler olarak kabul etmektedir. Fakat aynı zamanda bu kişileri, kendilerini *başlangıç durumunda* ve *bilgisizlik peçesinin* arkasındaymış gibi düşünmeye ve adaletin ilk ilkelerini seçmeye zorlamaktadır. Simetrik olarak konumlandıkları ve kimse kendi temsil ettiği grubun sosyoekonomik durumunu tahmin edemediği için Rawls, kabul edilen ilkelerin adil bir sosyal sözleşmenin ürünü olacağını varsaymaktadır. *Teori*'de, seçim usûlü adil olduğu için, sonucun da adil olacağı farz edilmektedir. Bu, insaf olarak adaletin arkasındaki ana fikirdir: *saf usûlî adalet*. *Teori*'nin altında yatan temel düşünce budur: Adil usûl doğru bir şekilde takip edildiğinde, adil bir sonuç ortaya çıkacaktır. Adil seçim usûlü sayesinde, adalet ilkeleri elde edilecek ve bu ilkelerin temel yapıya uygulanması da adil sonuçları (yani dağıtılan payları) doğuracaktır.

Başlangıç durumunda Rawls, iki (yukarıda anlatıldığı gibi aslında üç) adalet ilkesinin seçileceğini savunmaktadır: eşit temel özgürlükler ilkesi, adil fırsat eşitliği ilkesi ve fark ilkesi. *Eşit temel özgürlükler ilkesi* toplumun, kabaca siyasal yapısını "herkesin aynı özgürlükler düzeniyle uyumlu olan tamamıyla yeterli eşit temel haklar ve özgürlükler düzenini"²⁰ temin edecek şekilde tasarlar; böylece her birey eşit temel özgürlüklerden yararlanabilecektir. Bunlar çoğunlukla, ahlaki yetilerin (*moral powers*: adalet duygusu ve iyi anlayışı için olan yetiler) tatmin edici bir şekilde gelişmesi ve yerine getirilmesi için gerekli olan kurumsal koşulları sağlayan sivil haklar ve siyasal özgürlüklerdir. *Adil fırsat eşitliği ilkesi*, insanlara yeteneklerine göre ilgili mevki, makamlara gelebilmeleri için gerekli olan fırsatları sağlamayı hedeflemektedir. *Fark ilkesi*, sosyoekonomik eşitsizliklerin en az avantajlı olanların azami yararına olacak şekilde düzenlenmesini gerektirmektedir. Rawls, eşit temel özgürlükler ilkesine

²⁰ John Rawls, "The Basic Liberties and Their Priority," *Tanner Lectures on Human Values*, vol. III, ed. S. McMurrin, University of Utah Press, Salt Lake City 1982, s. 5.

John Rawls'un İnsaf Olarak Adalet Teorisi'nin Eleştirel Bir Değerlendirmesi
Enes ERYILMAZ

mutlak öncelik, fark ilkesine karşı adil fırsat eşitliği ilkesine de *görece* öncelik vermiştir. Adalet ilkeleri bu hiyerarşi içerisinde çalışmaktadır. Görüldüğü üzere Rawls, faydacı adalet anlayışında mümkün olan, vatandaşların temel özgürlüklerinin daha fazla sosyal ve ekonomik menfaat için fedâ edilmesini önlemeyi amaçlamaktadır. Rawls, bu şartlar altında, sosyoekonomik yapının en az şanslı olanların en çok faydasına olacak şekilde organize edilmesi gerektiğini söylemektedir. Bu ilkeler toplumun temel yapısına uygulandığında Rawls, demokratik eşitlik anlayışının sağlanacağına inanmaktadır. Böylece vatandaşlar, sivil haklardan ve siyasal özgürlüklerden eşit bir şekilde faydalanacak, meslek ve mevki sahibi olabilecek ve sosyal iş birliği sisteminden yeteneklerine ve motivasyonlarına göre adil paylarını alabilecektir.

Eşit temel özgürlükler ilkesi, temel özgürlüklerin dağıtımını şekillendirmektedir. *Adil fırsat eşitliği ilkesi* fırsatların dağıtımını belirlemekte; *fark ilkesi* de mevki, makamların yetkilerini, sosyoekonomik menfaatlerin ve kaynakların dağıtımını düzenlemektedir. Sonra bütün bu ilkelerin uygulanması da özsaygının sosyal temellerini teminat altına almaktadır. Dolayısıyla Rawls'a göre, birincil sosyal değerler kümesi temel özgürlükler, fırsatlar, kaynaklar ve özsaygının sosyal temellerinden oluşmaktadır. Bunlar insanların ahlaki yetilerini geliştirmesi ve gerçekleştirilmesi için gereklidir. Bundan dolayı her vatandaşın kendi iyi anlayışını takip etmesi için daha fazla *birincil değerler* istediği kabul edilmiştir. Rawls'un teorisinde birincil değerlere, en kötü sosyoekonomik durumda olan grubu belirlemek ve birincil değerler endeksi aracılığıyla alternatif temel yapılar arasında kişilerarası karşılaştırmalar yapmak için gereksinim duyulmaktadır.

Lakin, Rawls'un teorisinin eleştirel değerlendirilmesi hem birincil sosyal değerler kümesinin hem de adalet ilkelerinin bütün toplumlara hitap etmediğini ortaya koymaktadır. Çünkü sosyal değerlerin anlamları toplumlara ve kültürlere göre değişmektedir. Bu nedenle, Rawls'un birincil değerler kümesi ve adalet ilkeleri tüm zamanlarda ve mekanlarda geçerli değildir. Onlar sadece Rawls'un bir topluma uygulanabilir. İlâveten Rawls, tepeden inme felsefi bir yaklaşıma sahip olduğu için teorisini bağlama karşı duyarsız, tekdüze ve antidemokratik bir karakterdedir. Ayrıca, Rawls eşitlikçi bir eğilimle temel yapıya odaklanmakta, ancak bireylerin seçimlerini eşitlikçi olmayan bencil arzuların insafına bırakmaktadır. Rawls bir taraftan, en az şanslı grubun avantajlarını kamusal kurumlar aracılığıyla en üst düzeye çıkarmak isterken; diğer taraftan bireyler, kişisel seçimleriyle kendi kazançlarını en üst düzeye çıkarmak için çalışmaktadır. Bu nedenle, insaf olarak adaleti başarısız kılan, kamusal kurumlar ile özel tercihler arasındaki bu bâriz tutarsızlıktır. Bu şekilde, Rawls'un eşitlikçi bir toplum oluşturması mümkün değildir.

Görüldüğü üzere insaf olarak adaletin dâhilî çelişkileri liberal karakterinden (özellikle kamusal/özel alan ayrımından) kaynaklanmaktadır. Rawls kamusal alana/kurumlara odaklanır; ancak özel alanı ihmal eder: Özel alanda vatandaşların kendi çıkarının peşinde koşmalarına izin verir. Lakin, bir adalet teorisi özel alanı görmezden gelemaz. Feministlerin söylediği gibi “kişisel olan siyasaldır.” Dolayısıyla, özel alan da adalet ilkeleriyle yönetilmelidir. Özel alanın ilkeleri farklı olabilir, ancak kesinlikle özel alan için de bazı adalet ilkeleri gerekmektedir. Aksi takdirde, adil bir toplumun ortaya çıkması mümkün değildir. Dahası, Rawls'un siyasal liberalizmi kapsamlı doktrinleri özel alana atfederken siyasal adalet anlayışını kamusal alana yüklemektedir. Bununla birlikte, Rawls *modus vivendi*'yi aşmak istiyorsa felsefi liberalizmi benimsemeli; ancak siyasalda *felsefi* liberalizmi benimserse kendi *siyasal* liberalizm düşüncesiyle çelişecektir (çünkü o metafizik olanı değil siyasalı içermektedir). Böylece liberal, bir tartışmada kendi tarafını tutamayacaktır (*liberalizm paradoksu*). Bundan dolayı Rawls, insaf olarak adalet teorisinde siyasal istikrarı koruyamaz.

Her ne kadar Rawls, insaf olarak adalette metafizik, epistemolojik ve metaetik tartışmalardan uzak durmak istese de bu tartışmalardan kaçmamıştır. Bu adaletin doğasından kaynaklanmaktadır. Adalet, metafizik, metaetik ve etik temeller olmadan incelenemez. Herhangi bir adalet teorisi, bazı metafizik, metaetik ve etik varsayımlar üzerine kuruludur. Başka bir deyişle, *siyaset teorisi metafizik, metaetik* ve dahi *etik* olmadan ele alınamaz. Ancak bu şekilde, adaletin temel normatif ilkeleri hakkında ortak bir anlaşma zeminini bulunabilir. Aksi takdirde, şu an yaşadığımız dünyada olduğu gibi “savaş halinden” çıkmamız pek mümkün gözükmemektedir.

KAYNAKÇA

- Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı, İstanbul 2010.
- Cohen, G. A., *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2000.
- Daniels, Norman, *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge University Press, New York 1996.
- Efendi, Mütercim Âsım, *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, İstanbul, h. 1250.
- Eryılmaz, Enes, *A Critical Assessment of John Rawls's Theory of Justice as Fairness*, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2019, (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Forst, Rainer, *Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*, Çev. John M. M. Farrell, University of California Press, Berkeley 2002.
- Freeman, Samuel, *Justice and the Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy*, Oxford University Press, New York 2007.
- Habermas, Jürgen, "Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism," *The Journal of Philosophy* 92/3, March 1995, ss. 109-131.
- Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York 1974.
- Nussbaum, M., Sen, A., Eds., *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford 1993.
- Pogge, Thomas, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca 1989.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1971.
- Rawls, John, "Distributive Justice," *Collected Papers*, Ed. Samuel Freeman, Harvard University Press, Cambridge, MA 1999, ss. 130-153.
- Rawls, John, *Justice as Fairness: A Restatement*, Ed. Erin Kelly, Harvard University Press, Cambridge, MA 2001.
- Rawls, John, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993.
- Rawls, John, *Siyasal Liberalizm*, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007.
- Rawls, John, "The Basic Liberties and Their Priority," *Tanner Lectures on Human Values*, Vol. III, Ed. S. McMurrin, University of Utah Press, Salt Lake City 1982, ss. 3-87.
- Rawls, John, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1999.
- Raz, Joseph, "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence," *Philosophy & Public Affairs* 19/1, Winter 1990, ss. 3-46.
- Sen, Amartya, *The Idea of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2009.
- Walzer, Michael, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York 1983.

HUGO GROTIUS'UN DOĞAL HUKUK DÜŞÜNÇESİNE KAZANDIRDIĞI PARADİGMAL DÖNÜŞÜM

Celal YEŞİLÇAYIR*

ÖZ

Bireyin doğuştan getirdiği temel haklarını temsil eden doğal hukuk, felsefe tarihi sürecinde düşünürler tarafından geliştirilmiş bir anlayıştır. Antik Çağ'dan itibaren düşünürlerin tartıştığı doğal hukuk kuramı, Yeni Çağ'ın başlarında Hugo Grotius tarafından ele alınıp, yeniden yorumlanmıştır. Onun doğal hukuk düşüncesine sonraki dönemleri etkileyecek önemli yenilikler sağladığı bilinmektedir. Bu yeniliklerin başında doğal hukuk anlayışında aklın başat rol oynaması ve bu düşüncenin anlaşılmasında doğru aklın (recta ratio) önemszenmesi gelmektedir. Onun doğal hukuk ve toplumsallık arasında kurduğu ilişki ise bu anlayışa kazandırdığı diğer bir yeniliktir. Bununla birlikte Grotius'un pozitif hukukun kaynağının doğal hukuk ilkeleri olması gerektiğini ileri sürmesi hukuk felsefesi bağlamında etkili bir sav olmuştur. Aynı zamanda o, uluslararası hukuk ve savaş hukukunu doğal hukukla ilişkili bir biçimde ele almak istemiştir. Sonraki dönemlerde onun hukuk felsefesi ve hukuk bilimi adına bir kilometre taşı olarak anılmasında, doğal hukuk düşüncesine kazandırdığı söz konusu yeniliklerin önemli bir etkisi söz konusudur.

Anahtar Kelimeler: Grotius, doğal hukuk, akıl, Tanrı, evrensellik

THE PARADIGAL TRANSFORMATION BY HUGO GROTIUS INTO NATURAL LAW

ABSTRACT

Natural law, which represents the basic rights of the individual, is an understanding developed by thinkers in the history of philosophy. Natural law theory, which was discussed by thinkers since antiquity, was handled and reinterpreted by Hugo Grotius at the beginning of the new era. It is known that he provided important innovations to natural law thought that will affect the following periods. The most important of these innovations is that the reason plays a dominant role in the understanding of natural law and the importance of the right reason (recta ratio) in understanding this idea. The relationship he established between natural law and sociality is another innovation he brought to this understanding. However, Grotius' claim that the source of positive law should be the principles of natural law has been an effective argument in the context of legal philosophy. At the same time, he wanted to deal with international law and the law of war in relation to natural law. The aforementioned innovations that he brought to the idea of natural law had an important effect on the fact that he was remembered as a milestone in the name of legal philosophy and legal science in the following periods.

Key Words: Grotius, natural law, reason, God, universalism

* Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2020 Güz, sayı: 30, ss. 241-258

Makalenin geliş tarihi: 12.09.2020

Makalenin kabul tarihi: 10.10.2020

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2020, issue: 30, pp.: 241-258

Submission Date: 12 September 2020

Approval Date: 10 October 2020

ISSN 2618-5784

Giriş

Doğal hukuk, herkesin doğuştan getirdiği ve salt insan olmaya bağlı hakları ifade eden bir kavramdır. Ülkelerin kendi tercihleri ve öncelikleri doğrultusunda hazırladıkları pozitif hukukun aksine doğal hukuk, herkesin doğası gereği sahip olduğu haklara işaret etmektedir. Şu halde devletlerin inisiyatiflerine göre belirlediği pozitif hukukun¹ yanında, herkesin doğuştan getirdiği haklarını ifade eden doğal hukuk adlı bir hukuk anlayışı da bulunmaktadır. Düşünce tarihi boyunca doğal hukukun anlaşılması ve temellendirilmesi bağlamında insan aklının önemine vurgu yapıldığı dikkat çekmektedir. Başka bir ifadeyle doğal hukuk anlayışının temellendirilmesinde insan aklının vazgeçilmez bir önemi söz konusudur. Pozitif hukukun yazılı bir biçimde kayıt altında olmasına karşın doğal hukuk sözlü olarak ifade edilen ve ortak kabule dayanan bir karaktere sahiptir. Bununla birlikte doğal hukuk, pozitif hukukun meşruiyetine ilişkin arayışlara çözüm sunacak bir niteliğe sahiptir. Şu halde yasaların meşruiyetinin anlaşılması bakımından “insan doğası” ve “salt insan olma” durumunun temel bir ölçüt olarak alınması gerekmektedir. Buna göre hukuk alanına sonradan dâhil olan pozitivizmin, hakkaniyet/adalet ilkesine verebileceği olası zararları önlemek bakımından doğal hukukun vazgeçilemez bir önemi olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla hukuk alanını kabaca doğal hukuk ve pozitif hukuk olarak ikiye ayırmak mümkündür. Hukuk felsefesinin iştigal ettiği temel konuların başında söz konusu iki hukuk anlayışı yer almaktadır. Bununla birlikte her iki hukuk türünün mahiyeti ve aralarındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği öteden beri tartışılmaktadır.

Doğal hukuk ve pozitif hukuk ayrımının ve her iki anlayış arasındaki ilişkinin düşünce tarihinde ele alınan kadim konular arasında yer aldığı anlaşılmaktadır. Antik Dönem'in ünlü bilgelerinden *Konfüçyüs*, (M.Ö. 551-479) bütün insanların doğuştan eşit haklara sahip olduklarını savunmuştur.² Yine Antik Dönem'de yaşayan *Sophokles*, (MÖ. 495-406) *Antigone* adlı yapıtında insanların ortaya koyduğu yasaların üstünde yazılı olmayan herkes için geçerli kadim haklardan söz edilmektedir.³ Diğer taraftan özellikle felsefenin insan sorunlarına yönelmesi ile birlikte doğal hukuk konusunun da ağırlık kazanmaya başladığı görülmektedir. Sofist filozof olarak bilinen *Antiphon*'un (M.Ö. 480-411) “Yasaların buyrukları dileğe göredir, doğanın kiler ise

¹ “Yapma” ya da “müspet” hukuk olarak da tanımlanan pozitif hukuk yasaların kanun maddesi biçiminde kayıt altına alınması önemsenmektedir.

² Şeref Ünal, *İnsan Haklarının Tarihi, Felsefi ve Hukuki Kaynakları*, Ankara Barosu Dergisi, S. 1, 1994, s. 45.

³ Sophokles, *Antigone*, (Çev. Ari Çokona), Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2018, 450, s. 18.

zorunludur. Yasaya göre haklı olan şeylerin çoğu doğaya karşıttır"⁴ şeklindeki düşünceleri doğal hukuk anlayışının gelişmesi bakımından önem arz etmektedir.

Felsefenin sistematik bir yapıya dönüşmesi ile birlikte doğal hukuk hakkındaki düşüncelerin de geliştiği anlaşılmaktadır. *Aristoteles'e* (MÖ 384 - 322) göre yasalar belirlenirken doğası gereği doğru olan şeylerin ve insan doğasının dikkate alınması gerekmektedir. *Polisin* (devletin) görevi kanunlar hazırlanırken şeylerin doğasındaki doğruluğu temel bir ölçüt olarak almaktır.⁵ Buna göre Aristoteles'in doğal hukuk ve pozitif hukuk arasında yaşanabilecek ikilemi ortadan kaldırmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Onun fikirlerinin Hugo Grotius üzerinde etkili olduğu ve başyapıtı *Savaş ve Barış Hukuku*'nda⁶ sıklıkla onun adını zikrettiği dikkat çekmektedir. Helenistik Dönem'in ünlü felsefe ekolü Stoacılar ise *logos* bağlamında temellendirmeye çalıştıkları doğal eşitlik teorisi⁷ ile doğal hukuk geleneğine katkılar sağlamışlardır.

Ortaçağ döneminde ise doğal hukuk anlayışının önemli ölçüde ilahi hukuk anlayışı ile ilişkilendirilmeye çalışıldığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Alan yazında Aristoteles'ten önemli ölçüde etkilenen *Aquinalı Thomas*'ın (1225-1274) fikirlerinin hukuk felsefesi bakımından önem arz ettiği ifade edilmektedir. Bu bağlamda o, dini konuları akılcı bir bağlamda ele almasının yanında, insanların hayat tarzlarının doğa kanunlarına uygun olması gerektiğini ifade etmektedir. Doğa yasalarına uygun bir hayat benimseyenler ise Tanrı'nın emirlerine uygun yaşamış olacaklardır. Bununla birlikte o, doğal hukukun yaratıcısının ve doğadaki doğrunun kaynağının Tanrı'nın bizatihi kendisi olduğunu ileri sürmektedir.⁸ Sonraki dönemlerde Grotius'un doğal hukuk anlayışını formüle ederken Tanrı'dan söz ettiği dikkat çekmektedir. Bu bağlamda her iki filozofun hukuk kuramlarının mukayese edilmesi doğal hukuk geleneği bakımından önem arz etmektedir. Grotius öncesi doğal hukuk konusunu ele alan düşünürler şüphesiz burada yer verdiklerimizden çok daha fazladır.

Elinizdeki çalışmanın temel amacı Grotius'un doğal hukuk anlayışına kazandırdığı yenilikleri ve bunun gelenek içindeki önemini tartışmaktır. Bu çerçevede onun düşüncelerinin özgünlüğünü ortaya koymak bakımından bazı

⁴ Walther Kranz, *Antik Felsefe*, (Çev. Suad Y. Baydur), Sosyal Yayınlar, İstanbul: 1994, s. 199.

⁵ Arslan Topakkaya, *Sistematik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması*, Nobel Yay., Ankara 2017, s. 133, 134.

⁶ Hugo Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, Çev. Seha L. Meray, Say Yay., İstanbul 2011.

⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yay., İstanbul 2015, s. 154.

⁸ A.g.e., s. 355.

noktalarda kendisinden önceki anlayışlarla mukayese edilmektedir. Ayrıca onun doğal hukuk kuramının sonraki dönemlere olan etkisine de yer verilmektedir. Araştırmamızda Grotius'un temel eseri *Savaş ve Barış Hukuku* temel referans kaynağıdır. Bununla birlikte araştırma konumuz dışında kalan onun savaş ve barışla ilgili fikirlerine minimal seviyede değinilmektedir. Çalışmada öncelikle Grotius'un yaşadığı dönemin şartları ele alındıktan sonra onun akılsallık ve tanrısallık arasında kurduğu ilişki ve ayrımlar analiz edilecektir. Sonraki aşamada ise onun doğru akıl ve doğal hukuk arasında kurduğu bağa değinilecektir. Son tahlilde ise onun modern doğal hukuk anlayışına sağladığı katkılar tartışılmaya çalışılacaktır.

Grotius'un Yaşadığı Çağın Koşulları

Grotius'un 1583-1645 yılları arasında yaşadığı ve temel eseri *Savaş ve Barış Hukuku*'nu 1625'de yayımlandığı bilinmektedir. Bu dönemin aynı zamanda Avrupa'da Otuz Yıl Savaşları'nın (1618-1648) baş gösterdiği zaman zarfı olduğu anlaşılmaktadır. Şüphesiz Avrupa ülkelerinin içinde bulunduğu savaş durumu ve bu durumdan kurtulma arayışları Grotius'un düşüncelerinin oluşmasında önemli rol oynamıştır. Her eserin kendi zamanının çocuğu olduğu prensibi göz önünde tutulduğunda onun temel eserini söz konusu savaş döneminden bağımsız olarak ele almak pek mümkün değildir. Bununla birlikte onun yaşadığı dönemin Rönesans sonrası dönem olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Rönesans döneminde ortaya çıkmış olan düşünce atmosferinin onun fikirlerinin oluşmasında doğrudan etkili olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir.

Skolastik dönemin katı dinî kurgularının önemli ölçüde değişmeye başladığı Rönesans döneminde insan aklı Antik Çağ'da olduğu gibi önemsenmeye başlamıştır. Bu çerçevede hümanizm anlayışının önemli bir gelişme sağladığı ortaya çıkmaktadır. Söz konusu gelişmelerin Grotius'un fikirlerinin oluşmasında başat rol oynadığının altını çizmemiz gerekmektedir. Antik Çağ'dan Aristoteles ve Helenistik Dönemden Cicero gibi düşünürlerin yanında birçok Rönesans düşünürünün onun felsefesinde etkili olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte Grotius gibi Hollandalı olan ve onun eserinde "yurttaşım"⁹ diye söz ettiği Desiderius Erasmus'a da değinmek gerekmektedir. Rönesans döneminin önemli düşünürlerinden biri olan Erasmus'un Avrupa'da yaşanan savaşa karşı *Savaşa Karşı*¹⁰ ve *Barışın Şikâyeti*¹¹ adlı eserleri kalem

⁹ Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, s. 25.

¹⁰ Desiderius Erasmus, *Savaşa Karşı*, (Çev. Pelin Korkmaz), Zeplin Düşünce, İstanbul 2014.

almıştır. Onun bu eserlerinde savaşı sonlandırmanın yolunun Hristiyan kardeşliğini sağlamaktan geçtiğine vurgu yapması dikkat çekmektedir. Bu noktada savaşları sona erdirmek bakımından Grotius'un benzer bir anlayışa sahip olup olmadığı ise aydınlatılması gereken bir sorunsal olarak karşımıza çıkmaktadır.

Grotius'un yaşadığı çağda savaşların yanında diğer önemli bir sorun ise kolonileşmedir. Bununla birlikte devlet gücü ve monarşinin yanında Kalvinci yazgıcılığın da oldukça yaygınlaştığı ortaya çıkmaktadır. Müller-Erzbach'a göre aldığı hümanist eğitim sayesinde Grotius, kolonileşme, monarşi ve Kalvincilik akımlarına karşı önemli bir duruş sergilemiştir. Bu çerçevede onun yazgıcı anlayışa karşı doğal özgürlüğü savunduğu anlaşılmaktadır.¹² Aynı zamanda devlet gücü ve monarşiyi ihtiva eden Roma Hukuku'na karşı onun belirgin bir biçimde doğal hukuk temelli anlayışları savunduğu görülmektedir. Grotius'un doğal hukuk kuramını temellendirirken başvurduğu yöntem ise aydınlatılması gereken başka husus olarak belirlemektedir. Onun doğal hukuk anlayışını serimlemeye ve zikredilen sorulara uygun cevaplar bulmaya çalışmamız yerinde olacaktır. Öncelikle onun doğal hukuk anlayışını temellendirmeye çalışırken tanrısallık ve akılsallık unsurlarından hangisini daha çok önemseydiğini irdelemeye çalışalım.

Akılsallık ve Tanrısallık İlişkisi

Özellikle Orta Çağ döneminde doğal hukukun Tanrı'nın bir yaratısı olarak ele alma temayülünün yaygınlaştığı anlaşılmaktadır. Buna göre doğal hukuku insanlara bahşeden ve onun üstünde gerçekliğe sahip olan hakikat Tanrı'dır. Şu halde doğal hukuk, tanrısallık hukukun bir tecellisi olarak temellendirilmeye çalışılmaktadır. Bununla birlikte hukuk felsefesi bağlamında doğal hukuk ve tanrısallık irade tartışmaları da ortaya çıkmaya başlamıştır. Grotius'un işte böylesi bir düşünce atmosferi içinde doğal hukukla ilgili düşüncelerini kaleme almaya çalıştığının altını çizmemiz gerekmektedir. Bununla birlikte onun, *Savaş ve Barış Hukuku*'nun Önsöz'ünde (Prolegomena) yer alan "Dine, ahlaka, Kutsal Kitaba, Hristiyan Kilisesi'nin duygularına, kısaca herhangi bir gerçeğe aykırı bir şey öne sürmüş görünürsem, onu geri

¹¹ Desiderius Erasmus, *Barışın Şikâyeti*, (Çev. Celal Yeşilçayır), Dedalus Yay., İstanbul 2018.

¹² Rudolf Müller-Erzbach, *Kann die Kraft der Persönlichkeit die Planmäßigkeit der Rechtsfindung ersetzen? Hugo Grotius als Gestalter des Rechts*, Juristen Zeitung 10. Jahrg., Nr. 18 (20. September 1955), s. 561, 562.

almaktayım ve söylenmemiş sayılmasını dilerim”¹³ ifadeleri dikkate alındığında dinî bir tutum içinde olduğu izlenimi uyanmaktadır. Ancak eserin tamamı incelendiğinde onun düşüncelerinin farklılaştığı anlaşılmaktadır.

Savaş ve Barış Hukuku'nun ana metninde Grotius'un öncelikle doğal hukuku yanlış bilinen öteki şeylerden ayırmaya çalıştığı dikkat çekmektedir. Ona göre “Doğal hukuk, bir eylemin, akıllı ve toplumsal doğaya uygunluğu ya da aykırılığı bakımından, moral yönden gerekli olup olmadığını gösteren doğru aklın (recta ratio) birtakım ilkeleridir.”¹⁴ Doğal hukukun tanımlanması bağlamında onun akla belirgin bir vurgu yaptığı görülmektedir. Onun bu tanımının içinde “toplumsal doğa” ve “moral” unsurlarının da yer aldığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Çalışmanın sonraki kısımlarında bu hususlar da ele alınacaktır. Bununla birlikte Grotius'un doğal hukuk anlayışında önceliğin akıl olduğu ve onun Tanrı konusuna daha sonra yer verdiği anlaşılmaktadır. Ona göre doğal hukuku, insanların uzlaşısına dayanan yapma hukuk ve tanrısal iradeye bağlı hukuktan ayrı tutmak gerekmektedir. Kendi ifadesiyle “Çünkü, tanrısal iradeye bağlı hukuk, birtakım şeyleri, niteliklerine bakarak buyurmakta ya da yasaklamakta değildir; birtakım şeyleri yasakladığı için bu şeyler hukuka aykırı, buyurduğu için de bunlara uymak zorunlu kılınmıştır.”¹⁵ Buna göre yasalar, Tanrı buyurduğu için değildir, bilakis, insan doğasına uygun olduğu için belli bir nitelik kazanmaktadırlar. Doğal hukuka uygunluğun ölçütü ise aklın doğru muhakeme yapması ile sağlanacak bir durumdur. Bu noktada doğal hukuk bağlamında akılsallığı bu denli önemseyen Grotius'un kuramında tanrısallığın durumu nedir? diye bir soru akıllara gelebilmektedir.

O, doğal hukuk kuramında Tanrı'nın rolünü “Doğal hukuk değişmezdir de; öyle ki, Tanrı bile onda herhangi bir değişiklik yapamaz”¹⁶ şeklinde dile getirmektedir. Bununla birlikte o, insan aklının doğal hukuk olarak kanaat getirdiği ilkelerin aynı zamanda “Tanrı'nın buyruğu ya da yasağı olarak kabul edilmesi gerekmektedir”¹⁷ ifadelerine yer vermektedir. Dikkat edileceği üzere onun doğal hukuk anlayışında tanrısallık tamamen bir kenara bırakılmış değildir. Ancak Grotius'un doğal hukuk anlayışında Tanrı unsuruna ikinci planda yer verildiği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla onun doğal hukukun temellendirilmesi ve anlaşılması bağlamında bütün insanlarda ortak olan aklın başat rol oynadığı anlaşılmaktadır. Hertz'e göre onun doğal hukuk kuramı, Tanrı olmasa bile, insan aklının keşfedebileceği kadim haklara işaret

¹³ Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, s. 28.

¹⁴ A.g.e., s. 32.

¹⁵ A.g.e., s. 33.

¹⁶ A.g.e., s. 33.

¹⁷ A.g.e., s. 32.

etmektedir.¹⁸ Buna göre onun kuramında doğal hukuk, tanrısal olduğu için aklın kanunlarına uygun değildir, bilakis aklın kanunlarına uyduğu için tanrısaldır. Aklın birinci derecede önemsendiği bu anlayışta tanrısallığa ikinci derecede yer verildiğini ifade etmemiz gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle Grotius'un doğal hukuk anlayışında akıl ile Tanrı ilişkisinin, akli önceleyecek bir biçimde formüle edildiği anlaşılmaktadır.

Alan yazında onun doğal hukukun aydınlatılması çerçevesinde niçin böylesi bir yönetime başvurduğu öteden beri tartışılmaktadır. Onun akla verdiği başat rolün yanında tanrısal/dinsel olanı yadsımaması, üzerinde durulması gereken bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Müller-Erzbach'da benzer tespiti yer vererek onun aklın yanında tanrısallığı yadsımamasının iyi analiz edilmesi gereken bir sorunsal olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁹ Bu noktada Grotius'un, Hobbes gibi dine muhalif bir tavır takınmak yerine Descartes ile benzer bir biçimde dinî unsurlardan da söz ettiği ortaya çıkmaktadır. Hobbes, dinin, insanların görünmeyen şeylere duydukları korkudan ortaya çıktığını ve tarihsel süreç içinde bunu fırsat bilen birçok kişinin din üzerinden güç elde etmeye çalıştığını ileri sürüyordu.²⁰ Bununla birlikte onun dine karşı takındığı olumsuz tavır yüzünden Kilise tarafından aforoz edildiği bilinmektedir. Descartes ise dinin temellerini sarsmak gibi iddialara karşı akıl ve din arasında rasyonel bağlamda uzlaşmalar/sentezler yapmayı tercih etmiştir.²¹

Grotius, doğal aklın kaynağına insan aklını yerleştirmekle birlikte bu anlayışı Tanrı'yi ve dünyadaki temsilcilerini de alacak bir biçimde genişletmiştir.²² Onun İncil'e karşı bir şey söylemekten imtina ettiğini deklare etmesinin temel nedeninin yaşadığı çağda dinin insan hayatında önemli bir rolünün olmasıdır. Aynı zamanda düşüncelerinin ve kitaplarının yasaklanmasından çekindiği için böyle bir deklarasyona başvurmuş olabileceğinin göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Cathrein'e göre onun, Avrupa'da o sıralar politik ve sosyal bakımdan önemli bir yere sahip olan Kilise'ye muhalif olması doğru bir tutum olamazdı.²³ Dolayısıyla Grotius'un

¹⁸ Friedrich Hertz, *300 Jahre Völkerrechts*, Die Friedens-Warte, Vol. 25, No. 8 (1925), s. 229.

¹⁹ Müller-Erzbach, *Kann die Kraft der Persönlichkeit die Planmäßigkeit der Rechtsfindung ersetzen? Hugo Grotius als Gestalter des Rechts*, s. 564.

²⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005, Böl. 11, s. 82.

²¹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 486.

²² Erdem Denk, *Uluslararası Hukukun Dayanağına İlişkin Görüşlerin Dönemsellikleri Sorunu: Doğal Hukuk Görüşü Örneği*, Bilge Strateji, Cilt 3, Sayı 5, Güz 2011, s. 104.

²³ Victor Cathrein, *Ist Hugo Grotius der Begründer des Naturrechts?*, Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, Vol. 4, No. 3 (April 1911), s. 392.

dini otorite ile sorunlar yaşamak istemediğinden dolayı fikirlerini icra ederken uzlaşmaya dayalı bir yöntem benimsediğini ifade etmemiz mümkündür. Bununla birlikte onun dini kesimler ve Kilise tarafından fikirlerinin kabul görülmesini de amaçlamış olabileceğini hesaba katmak gerekmektedir. Dindarların yadsınıp, görmezden geldiği bir kuramın, yaşanan savaşların sona ermesi bakımından etkili olabileceğini iddia etmek pek mümkün değildir. Kanaatimize göre Grotius'un Tanrı'nın da aslında doğal hukuku buyurduğunu ifade etmesi²⁴ söz konusu hassasiyetten kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte onun *Savaş ve Barış Hukuku*'nu kaleme almaktaki temel amaçlarından birinin de din adına ortaya çıkan savaşları sona erdirmek olduğu anlaşılmaktadır.

Böylelikle Grotius'un doğal hukuk bağlamında akıl ve Tanrı unsurlarına birlikte yer verdiği anlaşılmaktadır. Ancak bu sistemde Tanrı'dan ziyade, akli önceleyen bir yöntem benimsendiği dikkat çekmektedir. Bununla birlikte onun doğal hukuk kuramının, doğal hukukun temelinde ilahi hukuku gören *Aquinalı Thomas*'la kıyaslandığında, daha felsefi bir anlayış olarak düşünce tarihi içindeki yerini aldığı iddia etmemiz mümkündür.²⁵ Onun düşüncelerinde sonraki dönemlerde daha belirgin bir hale gelecek olan sekülerleşme ve dünyevileşme anlayışının ilk örneklerinin formüle edildiğini söyleyebiliriz.²⁶ Doğal hukuk teorisi kapsamında Grotius'un insan aklını ön plana çıkarmasının ana nedeninin teolojik dogmalardan bir nevi özgürleşme çabası olarak nitelendirmek mümkündür. Bununla birlikte onun Orta Çağ'da ortaya çıkmış olan Tanrı'yı önceleyen ilahi hukuk temelli doğal hukuk teorilerinden ayrı bir yerde durduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan o, doğal hukukun temellendirilmesi çerçevesinde, aklın yanında toplumsal doğadan da söz etmektedir. Onun toplumsal doğa bağlamında doğal hukukun gerekliliğini temellendirmeye çalıştığı dikkatlerden kaçmamaktadır.

Doğal Hukukun Gerekliliği

Grotius'un doğal hukuk teorisi bağlamında aklın yanında toplumsal doğa unsurunu da önemseydiği anlaşılmaktadır. Ona göre insanların birbirleriyle bir toplum kurmasının temelinde tanrısal bir emir değil, doğal bir gereksinim yatmaktadır. Böylelikle doğal hukukun kaynağında bizatihi insan doğasının olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü insan, tabiatın zorlu koşulları altında hayatta kalmak konusunda kendini yetersiz gördüğü için, benzerleriyle

²⁴ Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, s. 20.

²⁵ Cathrein, *Ist Hugo Grotius der Begründer des Naturrechts?*, s. 392, 393.

²⁶ Wilhelm G. Grewe, *Grotius - Vater des Völkerrechts?*, Der Staat, Vol. 23, No. 2 (1984), s. 166.

birlik olmak zorunda kalmıştır.²⁷ Bu noktada onun, Aristoteles'in insanın politik bir canlı olduğu (zoon politikon) teorisinden etkilendiğini iddia etmemiz mümkündür. Şu halde toplumsal yapının ortaya çıkması bakımından insan doğasında yer alan güven, dayanışma ve işbirliği arayışı önemli etkenler olmuştur. İnsanların bir araya gelerek, toplum halinde yaşamayı temel bir gereksinim olarak görmesi ile birlikte, bir arada yaşamının ilkeleri de gerekli olmaya başlamıştır. Grotius'a göre insanlar, toplum halinde/birlikte yaşayabilmek için belli kurallara gereksinim duymuşlardır. Böylelikle birlikte yaşamının kurallarının belirleneceği temel bir kaynağa/ölçüte duyulan ihtiyaçtan dolayı doğal hukuk keşfedilmeye başlanmıştır. Bununla birlikte doğal hukukun keşfedilmesi sürecinde insanı diğer canlılardan ayıran akıl melekesinin vazgeçilmez bir önemi söz konusudur.

Grotius'a göre akıl ve konuşma gibi özelliklerin yanında insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliklerden biri de yasalara göre yaşayabilmektir. Ona göre insanların, toplum halinde yaşayabilmek için kendilerine bahşedilen aklı önemsemeleri gerekmektedir. Öyle ki birlikte yaşamının temel prensipleri, herkesin aklındaki ortak doğruların keşfedilmesi ve ortaya çıkarılması ile belirlenebilecektir. Hukuk kuralları ise söz konusu prensiplerin yazılı bir forma dönüştürülmesi ile ortaya çıkmaktadır.²⁸ Bu noktada söz konusu kuralların gerekliliğini aklın bir emri olarak ele almak yerinde bir tutum olacaktır. Çünkü insanların bir arada yaşayabilmesi için belli hukuk ilkelerinin ortaya konması gerekmektedir. Aksi takdirde insanlar arasında ortaya çıkması kuvvetle muhtemel olan anlaşmazlıklar, kargaşa ve savaşları da beraberinde getirecektir. Diğer taraftan Grotius, doğal nedenlerden dolayı denizlerin mülkiyet konusu olamayacağını savunmaktadır. Şu halde karalar gibi kesin sınırlarla kayıt altına alınamayacağından dolayı denizlerin herkes için serbest olması gerekmektedir.²⁹ O, söz konusu fikirlerini *Savaş ve Barış Hukuku*'ndan önce yayımladığı *Denizlerin Serbestisi* (Mare Libervm, 1609)³⁰ adlı eserinde incelemektedir. Bununla birlikte insanların bir arada yaşayabilmesi için hangi ilkelere ihtiyaç duyulduğu ve bu ilkelerin nasıl belirleneceği önemli bir sorunsal olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda söz konusu ilkelerin belirlenmesinde hangi ölçütlerin kullanılabileceği, aydınlatılması gereken başka bir sorunsal olarak belirlemektedir.

²⁷ Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, s. 20, 21, 61.

²⁸ A.g.e. s. 19.

²⁹ A.g.e. s. 82.

³⁰ Hugo Grotius, *Mare Libervm, Denizlerin Serbestisi*, Çev. Erkut Ziya Sivrikaya, Savaş Yay., Ankara 2019.

İnsanları birbirine bağlayıcı ortak ilkelerin tespit edilmesi hususunda Grotius, insan doğasına bakılması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre hukuk prensiplerinin temellerinin insan doğasında aranması gerekmektedir. Kendi ifadesiyle: “Çünkü doğal hukukun anası insan doğasının kendisidir; insan doğası, hiçbir şeyin yokluğunu çekmesek bile, bizi, benzerlerimizle ilişki kurmaya zorlar.”³¹ Diğer taraftan uzlaşma yoluyla ortaya çıkan yurttaşlık hukukunun büyük anasının da doğal hukuk olduğunun göz önünde bulundurulması gerekmektedir.³² Hertz'e göre o, insanların bir araya gelerek toplumu oluşturma çabasını rasyonel bir biçimde temellendirmeye çalışmaktadır.³³ Görebildiğimiz kadarıyla Grotius, insanların toplum halinde yaşamasının ilkelerinin belirlenmesi hususunda doğal hukukun temel bir gereksinim olduğunu ileri sürmektedir. Bütün insanların kadim haklarına işaret eden doğal hukuk, aynı zamanda ortaya çıkan diğer hukuk türlerinin de temelini oluşturan ilk ilkeleri ihtiva etmektedir. Bu noktada doğal hukukun anlaşılmasındaki ölçütün nasıl belirlenmesi gerektiği sorusu akıllara gelebilmektedir. Grotius, doğal hukukun belirlenmesinde yine insan aklının önemli görevleri olduğunu ileri sürmektedir.

Recta Ratio ve Doğal Hukukun Neliği

Recta Ratio, Grotius'un doğal hukuk bağlamında özellikle altını çizdiği ve “doğru akıl” anlamına gelen bir kavramdır.³⁴ Doğru akıl, doğal hukukun insan hayatı için niçin elzem olduğunu anlamak bakımından vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Bununla birlikte neyin doğal hukukun kapsamına girdiği ve neyin girmediğinin belirlenmesi hususunda yine doğru akla gereksinim duyulmaktadır. Bu noktada Grotius, “Doğal hukukun varlığı hangi yoldan ispatlanmaktadır?”³⁵ diye bir soru sorarak cevabını bulmaya çalışmaktadır. Ona göre bir şeyin doğal hukuka uygun olup olmadığını 1) *A priori* olarak, 2) *A posteriori* olarak tespit etmek mümkündür. Felsefe tarihinde önemli bir yere sahip olduğu bilinen her iki anlayışa o, doğal hukukun anlaşılması sürecinde aklın doğru kullanımını ifade etmek için başvurmaktadır. Bu bağlamda *a priori* bir şeyin her şeyden önce bir ilkeye dayanması gerektiğine işaret etmektedir. Kendi ifadesiyle *a priori* “bir şeyin, insan doğası gibi akıllı ve toplumcul doğaya uygunluğuna ya da aykırılığına bakarak ispatlama yoludur.”³⁶ Onun

³¹ Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, s. 20.

³² A.g.e. s. 21.

³³ Hertz, *300 Jahre Völkerrechts*, s. 228.

³⁴ Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, s. 32.

³⁵ A.g.e. s. 34.

³⁶ A.g.e. s. 34.

düşüncesinde söz konusu önsel kavrayış önemli olmakla birlikte doğal hukukun açıklanması bakımından yeterli olamayabilir.

Grotius, *a priori* kavrayışı tecrübeye dayanan *a posteriori* anlayışıyla destekleme çabası içindedir. Ona göre tarihsel süreçte daha çok kabul görmüş olan *a posteriori* yöntemiyle “kesinlikle olmasa bile olasılıkla, bir şeyin, hiç olmazsa uygarlıkta ileri uluslarca böyle kabul edildiği için, doğal hukukun kapsamına girdiği ispatlanabilir.”³⁷ Şu halde birinci yolda deneyimden önce, belli bir ilkeye göre akıl yürütmek önemsenmektedir. İkinci yol ile tecrübeye dayalı akıl yürütme ve belirleme söz konusudur. Bu süreçte aklın görevi, bütün insanlar için geçerli olabilecek evrensel ilkelerin doğru bir biçimde tespit edilmesidir. Çünkü akıl, bütün insanların doğuştan getirdiği ortak bir özellik olduğundan, insanları bir araya getirebilecek ortak ilkelerin tespit edebilecek yegâne enstrümandır. Doğal hukukun mahiyetinin anlaşılmasında doğru aklın belirleyeceği evrensel ilkelerin vazgeçilmez bir önemi söz konusudur. Grotius, doğru akıl ile doğal hukuk arasındaki söz konusu ilişkiyi temellendirme çabasının yanında doğal hukukun neliği üzerinde de durmaktadır.

Yukarıda da ifade edilmeye çalışıldığı gibi, Grotius doğal hukukun özü itibarıyla bütün insanlarda ortak ve nesnel olduğunu ifade etmektedir.³⁸ Buna göre doğal hukuk, kimsenin tekelinde olmayan, bütün insanlar için ortak haklara işaret etmektedir. Bunların başında ise yiyecek, giyecek ve ilaç gibi insan hayatı için elzem olan ihtiyaçlar gelmektedir.³⁹ Onun bu tespitinin insan haklarının birinci kuşak hakkı olarak ifade edilen yaşama hakkına⁴⁰ tekabül ettiğini iddia etmemiz mümkündür. Onun doğal hukuku, bütün insanlarda ortak olan akıl ve birlikte yaşama gereksiniminden hareketle temellendirmek istemesi bu tezi güçlendiren bir argüman olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴¹ Diğer taraftan onun yabancılara yönelik ayrımcılığın doğal hukuka ve doğal özgürlüğe aykırı olduğunu ileri sürmesi⁴² yine modern insan hakları bağlamında oldukça önemli anlam ifade etmektedir.⁴³ Bunun yanında onun, insan olmanın, bir başkasına yardım etmek için yeterli bir bağ olduğundan⁴⁴ söz etmesi doğal

³⁷ A.g.e. s. 34.

³⁸ A.g.e. s. 79.

³⁹ A.g.e. s. 79.

⁴⁰ Bahar Konuk Sommer, *Türk Hukukunda Çevre Hakkının Bireysel Başvuru Yoluyla Korunması*, Yıldırım Beyazıt Hukuk Dergisi. 2019; (2): s. 171.

⁴¹ Müller-Erbach, *Kann die Kraft der Persönlichkeit die Planmäßigkeit der Rechtsfindung ersetzen? Hugo Grotius als Gestalter des Rechts*, s. 563.

⁴² Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, s. 91.

⁴³ Hasan Refik Ertuğ, *Büyük Hukuk Bilgini Grotius*, Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 1/4 (1946), s. 695.

⁴⁴ Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, s. 68.

hukukun temelini yerleştirdiği moral değere işaret etmektedir. Aynı zamanda *Savaş ve Barış Hukuku*'nda insan onuru, adalet ve vicdan gibi vasıfları doğal hukuk ile ilişkilendirilmeye çalışılması onun bu tutumunu desteklemektedir.⁴⁵

Görebildiğimiz kadarıyla Grotius, doğal hukuk anlayışı çerçevesinde tanrısallıktan ziyade akılsallığı temel bir ölçüt olarak benimseyerek, doğal hukuk ile insan hakları arasındaki kadim bağın keşfedilmesinin yolunu da açmış bulunmaktadır. Aynı zamanda o, adalet, eşitlik, onur ve vicdan gibi temel insani özelliklerden söz ederek insan haklarının temelinde yer alan etik unsurlara işaret etmektedir. O, bununla da kalmayarak pozitif hukukun oluşumunda hakların anası olarak gördüğü doğal hukukun yadsınamaması gerektiğini ileri sürmüştür. Böylelikle o, hukuk sistemleri oluşturulurken insan haklarına riayet edilmesi gerektiğini de zımnî olarak ifade etmiş olmaktadır. Dolayısıyla Grotius'un doğal hukuk kuramının modern insan hakları anlayışının oluşmasına önemli bir kazanım sağladığını iddia etmemiz mümkündür.

Geçen bölümde Grotius'un doğal hukuk bağlamında tanrısallık karşısında akılsallığı niçin daha çok önemsedğine yer vermeye çalıştık. Bunun yanında o, doğal hukuk anlayışının pozitif hukuka göre belli bir önceliğinin olduğunu altını çizmektedir. Çünkü doğal hukuk insanların kadim haklarını temsil etmektedir. Ona göre doğal hukuk, kadim karakteri gereği yurttaşlık hukuku ve uluslararası hukuk başta olmak üzere bütün hukuk türlerine göre önceliğe sahiptir.⁴⁶ Dolayısıyla bütün pozitif hukuk anlayışlarının doğal hukuk ölçeğinde muhakeme edilmesi tutarlılığın sağlanması adına önem arz etmektedir. Bu bağlamda, yukarıda zikredilen, doğru aklın muhakeme yetisinin gözden kaçırılmaması gerekmektedir. Doğal hukuk bağlamında açıkça belli olanı tespit edebilmek için aklın doğru muhakeme yapabilmesi gerekir. Grotius'un ifadesiyle "Akla uygun genel ilkelerle (örneğin, "insan onuruyla yaşamalıdır"), buna yakın ve şüphe kaldırmaz birtakım ilkeleri (örneğin, "başkasının olana el atmamalıdır") ve bunlardan çıkarılacak sonuçları birbirinden özenle ayırt etmek gerekir."⁴⁷ Diğer taraftan o, doğal hukuku tanrısal hukuktan ayrı tutmanın yanında, bu anlayışın gelenek ve göreneklerle de karıştırılmaması gerektiğinin altını çizmektedir.⁴⁸ Çünkü kültürel öğeleri içeren gelenek ve görenekler toplumdan topluma farklılık arz edebildiğinden bütün insanlar için geçerli, evrensel bir karaktere sahip değildirler. Buraya kadar olan araştırmamız kapsamında yer vermeye çalıştığımız analizler

⁴⁵ A.g.e. s. 38, 39, 286, 301.

⁴⁶ A.g.e. s. 114, 115.

⁴⁷ A.g.e. s. 184.

⁴⁸ A.g.e. s. 183.

minvalinde Grotius'un doğal hukuk düşüncesine sağladığı katkıları irdelemeye çalışalım.

Modern Doğal Hukuk Formülasyonu

Doğal hukuk düşüncesinin tarihsel anlamdaki gelişimine *Giriş* bölümünde muhtasar olarak değinmeye çalıştık. Şu halde doğal hukuk anlayışı Grotius'dan çok önceleri düşünce tarihinin konusu olmaya başlamıştır. Bununla birlikte Grewe, Rönesans döneminde hukuk bilimi ve felsefesi adına önemli eserler kaleme alan Francisco de Vitoria(1486-1546), Francisco Suares(1548-1617) ve Alberico Gentili'nin (1552-1608) Grotius'un düşüncelerinin oluşmasında önemli etkilerinin olduğunu ifade etmektedir.⁴⁹ Cathrein ise Grotius'un kendisinden önce siyaset ve hukuk felsefesinin önemli düşünürleri olan John Bodin'in *Les Six livres de la République*, Petrus Gregorius Tholosanus'un *De Republica Libri* ve Juan de Mariana'nın *De rege et regis institutione* adlı eserlerinden önemli ölçüde ilham aldığını ileri sürmektedir.⁵⁰ Bütün doğal hukuk tarihi ve Rönesans'ın adı geçen yazarları göz önünde tutulduğunda onun fikirlerinin oluşmasında seleflerinin önemli etkileri olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre Grotius'u doğal hukuk düşüncesinin mucidi ya da yaratıcısı olarak adlandırmak doğru bir tutum olmayacaktır. Bununla birlikte onun kendinden önce doğal hukukla ilgili ortaya çıkmış olan fikirleri yeniden ele alarak yorumladığı anlaşılmaktadır. Şu halde Grotius, geleneksel doğal hukuk kuramında önemli dönüşümler yapmayı kendine şiar edinmiş bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır.

Diğer taraftan Grotius'un doğal hukuka yeni bir çerçeve çizme teşebbüsü ile yetinmeyip, doğal hukuk ile pozitif hukuk ilişkisine de yeni bir bakış açısı getirmeye çalıştığı görülmektedir. Onun pozitif hukuk bağlamında ileri sürdüğü "Birçok hakkın uluslararası hukuktan doğduğunu söylemektedirler; bu, aslında doğru değildir"⁵¹ ifadesi birçok hususu aydınlatır mahiyettedir. Bu bağlamda Grotius, uluslararası hukuk ve diğer hukuk türlerinin kaynağının/temelinin doğal hukuk olması gerektiğinin altını çizmektedir. O, aynı zamanda Romalıların kendi iç hukuklarını uluslararası hukuk gibi sunmaya çalıştıklarını ve başka milletlerin iradelerini önemsemediklerini ifade ederek belli bir devletin gücüne dayanan hukuk anlayışlarının doğal hukuka aykırı olduğunu savunmaktadır.⁵² Şu halde

⁴⁹ Grewe, *Grotius – Vater des Völkerrechts?*, s. 163.

⁵⁰ Cathrein, *Ist Hugo Grotius der Begründer des Naturrechts?*, s. 392.

⁵¹ Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, s. 114.

⁵² A.g.e., s. 114.

uluslararası hukukun doğal hukuka uygun olması için yalnızca bir ülkenin iradesi değil, bütün ülkelerin iradesine uygun, evrensel bir anlayışın benimsenmesi gerekmektedir. Çünkü hukuk, ülkelerin kendi çıkarlarına göre hazırladıkları bir yasa olmayıp, öteden beri var olan ve kendiliğinden mevcut olan kurallara içermelidir.⁵³ Öteden beri var olan temel doğal hukuka işaret ettiğinden hukuk sistemlerinin inşasında bu kaynağın yadsınamaması gerekmektedir.

Bununla birlikte Grotius, savaşa yalnızca haksızlık yapanlara karşı adaleti sağlamak için girilebileceğinin ifade etmektedir. Şu halde o, hakkını korumak ya da elde etmek dışında hiçbir savaşa girilemeyeceğini ileri sürerek savaş hukukunu doğal hukuka uygun bir biçime dönüştürmeye çalışmıştır.⁵⁴ Söz konusu düşüncelerine istinaden Cathrein, Grotius'un doğal hukuk anlayışına modern formülasyonunu kazandırdığını iddia etmektedir. Aynı zamanda onun devlet gücünü esas alan Roma Hukuku'nu tartışmalı bir hale getirmesi de dikkatlerden kaçmamalıdır.⁵⁵ Grewe ise Cathrein'in savlarını tasdik eder mahiyette Grotius'un başarısının sadece doğal hukukla sınırlı kalmayıp pozitif hukuk alanında da etkili bir düşünür olduğunu ileri sürmektedir.⁵⁶ Denk'e göre Grotius'un uhrevi anlayış yerine dünyevi anlayışı doğal hukukun temeline yerleştirmesi onu bu gelenek için özel biri haline getirmektedir. Aynı zamanda siyasi yönetimlerinin hukuku uygulamadan önce doğal hukuka uygunluğuna bakmaları gerektiğini ileri sürmesi önemli bir adım olarak kayıtlara geçmiştir.⁵⁷ Bununla birlikte Grotius'un hukuk felsefesinde pozitif hukukun doğal hukukla ilişkisinin sağlanmasının vazgeçilmez bir prensip olduğu anlaşılmaktadır. Onun düşüncelerinin sonraki dönemlerde rağbet görmesinin en önemli nedeninin hukuk alanına doğal hukuk temelli, genel geçer ilkeleri yerleştirmek istemesi olduğunu söylememiz mümkündür. Ancak onun hukuk felsefesi ve doğal hukuk bağlamında ileri sürdüğü düşüncelerin başarısı yalnızca bunlarla sınırlı değildir.

Grotius'a göre devlet, müşterek menfaatler sağlamak adına hür iradelerin oluşturduğu bir yapıdır.⁵⁸ Bununla birlikte uluslararası güvenliğin sağlanması bakımından ülkelerin birbirlerine karşılıklı olarak söz vermelerinin vazgeçilmez bir önemi vardır. Ülkelerin birbirlerine karşı verdikleri sözler ise doğal hukuk bağlamında belli yükümlülükleri beraberinde getirmektedir. Bu

⁵³ Ertuğ, *Büyük Hukuk Bilgini Grotius*, s. 702.

⁵⁴ Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, s. 23.

⁵⁵ A.g.e., s. 387-394.

⁵⁶ Grewe, *Grotius – Vater des Völkerrechts?*, s. 171.

⁵⁷ Denk, *Uluslararası Hukukun Dayanağına İlişkin Görüşlerin Dönemsellikleri Sorunu: Doğal Hukuk Görüşü Örneği*, s. 104.

⁵⁸ Ertuğ, *Büyük Hukuk Bilgini Grotius*, s. 695.

bağlamda o, savaşların önlenmesi ve barışın sağlanması bağlamında doğal hukuka uygun antlaşmalardan söz etmektedir. Aynı zamanda o, doğal hukukun ahlaki ve vicdanî boyutu gereği ülkelerin arasında yazılı olmayan sözlerin de tutulması gerektiğini ileri sürmektedir.⁵⁹ Grotius'un mezkûr düşüncelerinin felsefe tarihinde Hobbes, Locke, Rousseau ve Kant tarafından sistemleştirilen, *sözleşmecî kuram* anlayışına öncülük ettiğini iddia etmemiz mümkündür. Benzer biçimde Müller-Erzbach ve Grewe'de onun doğal hukuktan devşirmek istediği uluslararası sözleşme anlayışının, sözleşmecî teorilere öncülük ettiğini kaleme almışlardır.⁶⁰ Dolayısıyla Grotius'un Antik Çağ, Helenistik Dönem, Orta Çağ ve Rönesans'ta ortaya çıkmış olan doğal hukuk fikirlerini yeniden ele almıştır. Onun kendisinden önce ortaya çıkmış olan teorileri yeniden ele almakla kalmayıp, bunları modern bir anlayışla yeniden yorumladığı anlaşılmaktadır.

Sonuç Yerine

Grotius'un doğal hukuk düşüncesindeki paradigmat dönüşümü tartışmaya çalıştığımız araştırmamızın sonuna doğru yaklaşırken ana metin içinde yer vermediğimiz bir hususa dikkat çekmemiz yerinde olacaktır. Kant, *Ebedi Barış Üzerine* adlı eserinde *Savaş ve Barış Hukuku* adlı eserinde savaşı meşru bir şeymiş gibi gösterdiği gerekçesiyle Grotius'dan "yüksek sesli sefil tesellici"⁶¹ olarak söz etmektedir. Ancak onun "Otuz Yıl Savaşları" sürecinde kaleme aldığı eseri incelendiğinde mevcut savaşları sona erdirmeye yönelik doğal hukuk temelli önerilere yer verdiği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda o, savaşlara sadece can ve malı korumak için girebileceği belirgin bir biçimde ifade etmektedir. Bununla birlikte o, savaş sürecinde adaletin korunmasının barışı sağlamak adına önem arz ettiğini de belirtmektedir.⁶² Can ve malı koruma amacı dışındaki hiçbir savaşı meşru görmeyen Grotius'un "sefil tesellici" olarak nitelendirilmesinin oldukça abartılı bir tutum olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Bununla birlikte onun savaş sürecinde barış seçeneğini korumak gerektiğini vurgulaması ve barış ümidinin sürekli olması gerektiği ifade etmesi Kant'ın zikredilen eserinde de karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda Grotius'un öncüsü olduğu *sözleşmecî kuramın* onun barış teorisini

⁵⁹ Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, s. 123-155.

⁶⁰ Müller-Erzbach, *Kann die Kraft der Persönlichkeit die Planmäßigkeit der Rechtsfindung ersetzen? Hugo Grotius als Gestalter des Rechts*, s. 564., Grewe, *Grotius – Vater des Völkerrechts?*, s. 167.

⁶¹ Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı*, Çev. Celal Yeşilçayır, Fol Kitap, Ankara 2020, s. 47.

⁶² Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, s. 23.

kurgularken başvurduğu temel yöntem olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan onun kendinden sonraki dönemlere başta felsefe ve hukuk alanı olmak üzere önemli etkilerinin olduğu bilinmektedir. Bu etkilere değinmeye geçmeden önce Grotius'un doğal hukuk kuramına sağladığı yenilikleri belirlemeye çalışalım:

Onun doğal hukuk kuramı çerçevesinde akılsallığı tanrısalıktan daha çok önemsemesi belirgin bir özgünlük olarak dikkat çekmektedir. Şüphesiz akıl temelli bir doğal kuram öğretisi bütün insanlığı kucaklayıcı, evrensel bir karaktere sahip olacaktır. Grotius'un kuramı Skolastik dönemin ardından akıl temelli anlayışın yeniden keşfedilmesine yönelik bir formülasyonu içermektedir. Erasmus'un Hristiyan kardeşliği çerçevesindeki barış anlayışı onun hukuk kuramı ile birlikte daha genel geçer bir anlayışa dönüşmektedir. Bu çerçevede onun doğal hukuk kuramı çerçevesinde Tanrı'dan da söz etmesine eleştirel yaklaşmak mümkündür. Lakin yaşadığı çağın koşulları göz önüne alındığında onun bu tutumunun makul gerekçelerinin olabileceğinin de yadsınmaması gerekmektedir. Aynı zamanda onun akıl temelli kuramıyla, Tanrı'ya gönülden bağlı olanlara da hitap etmek isteyebileceği hesaba katılmalıdır. Şu halde Grotius'un çağdaşı Descartes gibi herkese hitap etmek isteyen bir anlayış benimsediğini iddia edebiliriz. Bununla birlikte doğru akıl yürütme ile insana dair evrensel olanın keşfedilmesi gerektiği, yine onun teorisini önemli kılan etmenler arasındadır. Grotius'un doğal hukukun insanların bir arada yaşaması bakımından bir gereklilik olduğunu ileri sürmesi de üzerinde durulması gereken diğer bir husustur. Böylelikle onun Antik Çağ'dan beri süregelen *zoon politikon* anlayışını doğal hukuk ile sentezleyerek, Yeni Çağ düşüncesine sunduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda onun doğal hukuk kuramı bağlamında insanlık, adalet, eşitlik, vicdan ve onur gibi unsurları ele alarak insan hakları düşüncesinin gelişmesine katkı sağladığı anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan Grotius'un pozitif hukukun inşa edilmesi gereken zeminin doğal hukuk olması gerektiğini ileri sürerek yalnızca hukuk felsefesinin gelişmesine değil, aynı zamanda hukuk bilimini adına önemli bir kazanımı olduğunu iddia etmemiz mümkündür. Böylelikle uluslararası hukuk ve savaş hukuku gibi birçok hukuk türünün bütün insanlar için geçerli, evrensel bir çerçeve kazanması adına önemli bir adım atılmış olmaktadır. Kanaatimize göre onun doğal hukuk düşüncesine getirdiği yenilikçi yorumlar, bu düşüncenin kendinden sonraki seyrini önemli ölçüde etkilemiştir. Bu süreçle birlikte insan hakları düşüncesinin gelişmesinin yanında modern hukuk düşüncesinin gelişmesinin yolu da açılmış olacaktır. Diğer taraftan özellikle XX. yüzyılda baş gösteren küreselleşme cereyanları, Grotius'un uluslararası hukuk düşüncesini daha popüler bir hale geldiği bilinmektedir. Bu çerçevede onun uluslararası

Hugo Grotius'un Doğal Hukuk Düşüncesine Kazandırdığı Paradigmal Dönüşüm
Celal YEŞİLÇAYIR

hukuk teorisinin sonraki dönemlerde etkili olmasının ana nedeninin doğal hukuku temel bir ölçüt olarak belirlemesi olduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar o, doğal hukuk düşüncesinin yaratıcı ya da mucidi değilse bile, bu anlayışa yeni bir paradigma kazandırdığı ortaya çıkmaktadır. Netice itibarıyla Grotius, geleneksel doğal hukuk düşüncelerini yeniden yorumlayarak gelecekteki felsefe ve hukuk anlayışları adına önemli kazanımlar sağlamıştır diyebiliriz.

Hugo Grotius'un Doğal Hukuk Düşüncesine Kazandırdığı Paradigmatik Dönüşüm
Celal YEŞİLÇAYIR

KAYNAKÇA

- Cathrein, Victor, "Ist Hugo Grotius der Begründer des Naturrechts?", *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, Vol. 4, No. 3, 1911, (387-394).
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2015.
- Denk, Erdem, "Uluslararası Hukukun Dayanağına İlişkin Görüşlerin Dönemsellikleri Sorunu: Doğal Hukuk Görüşü Örneği", *Bilge Strateji*, Cilt 3, Sayı 5, Güz 2011, (99-126).
- Erasmus, Desiderius, *Savaşa Karşı*, Çev. Pelin Korkmaz, Zeplin Düşünce, İstanbul 2014.
- Erasmus, Desiderius, *Barışın Şikâyeti*, Çev. Celal Yeşilçayır, Dedalus Yayınları, İstanbul 2018.
- Ertuğ, Hasan Refik, "Büyük Hukuk Bilgini Grotius", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 1(4), 1946, (695-702).
- Grewe, Wilhelm G., "Grotius - Vater des Völkerrechts?", *Der Staat*, 23 (2), 1984, (161-178).
- Grotius, Hugo, *Mare Libervm, Denizlerin Serbestisi*, Çev. Erkut Ziya Sivrikaya, Savaş Yayınları, Ankara 2019.
- Grotius, Hugo, *Savaş ve Barış Hukuku*, Çev. Seha L. Meray, Say Yayınları, İstanbul 2011.
- Hertz, Friedrich, *300 Jahre Völkerrechts*, Die Friedens-Warte, 25 (8), 1925, (228-230).
- Hobbes, Thomas *Leviathan*, Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005.
- Kant, Immanuel, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı*, Çev. Celal Yeşilçayır, Fol Kitap, Ankara 2020.
- Konuk Sommer, Bahar, "Türk Hukukunda Çevre Hakkının Bireysel Başvuru Yoluyla Korunması", *Yıldırım Beyazıt Hukuk Dergisi*, 2, 2019, (169-188).
- Kranz, Walther, *Antik Felsefe*, Çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul 1994.
- Müller-Erzbach, Rudolf, "Kann die Kraft der Persönlichkeit die Planmäßigkeit der Rechtsfindung ersetzen? Hugo Grotius als Gestalter des Rechts", *Juristen Zeitung* 10. Jahrgang, Nr. 18 (20 Eylül 1955), (561-564).
- Sophokles, *Antigone*, (Çev. Ari Çokona), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2018.
- Topakkaya, Arslan, *Sistemik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2017.
- Ünal, Şeref, "İnsan Haklarının Tarihi, Felsefi ve Hukuki Kaynakları", *Ankara Barosu Dergisi*, 1, (41-74).

VAROLMAYAN NESNE VAR MIDİR?*

Tuğba YAVUZ**

ÖZ

Nesne kavramı, son yüzyıla kadar hep bir varolana (İng. existent) gönderimde bulunmuştur. Varolan her zaman zorunlu olarak uzam-zamansal olan anlamına gelmez. Matematiğin ve mantığın nesnelere soyut kavramlar olmakla birlikte nesne kavramına dahil edilir. Yine de, bu soyut kavramların, uzam-zamansal olanla ilişkiselliği dikkat çekicidir. Mantıksal ve matematiksel olanın dışındaki soyut kavramlar ya da betimlemeler, Pegasus veya yuvarlak kare gibi, meşru birer nesne olarak kabul edilmezler. Bunun temel nedenlerinden biri, varolmayan nesne (İng. non-existentobject) olarak anacağımız bu nesnelere uygun bir şekilde bahsetmeyi mümkün kılacak mantıksal bir zeminin olmayışıdır. Meinong'un Nesnelere Kuramında "varolmayı" nesne olmanın zorunlu bir koşulu olarak görmemesi ve imkansız nesnelere kuramına dahil etmesiyle, varolmayan nesnelere ilk kez meşru nesne kategorisine alınmış ancak Russell'in, temel mantık ilkelerini ihlal etmekle eleştirmesi üzerine bu kuram geri plana itilmiştir. Kripke'yle birlikte modal mantığın geliştirilmesi ve sonrasında matematikte ve mantıkta yaşanan gelişmeler, uzam-zamansal olmayan, bu dünyada bilfiil bulunmayan nesnelere de meşru nesnelere olarak nesnelere kuramında içerilmesine olanak tanır hale gelmiş, Meinong yeniden önem kazanmıştır. Bu gelişmeler sayesinde, bu dünyada olmayan ancak mümkün bir dünyada varolduğu düşünülen ve hatta hiçbir mümkün dünyada varolamayacak olan nesnelere meşru nesnelere olarak tanımlanabilmesinin zemini hazırlanmıştır. Bu çalışmada, varolmayan nesne tartışmasına bütünlükçü bir bakışla yaklaşarak konu ana hatlarıyla resmedilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: varolmayan nesne, modal mantık, Alexius Meinong, Saul Kripke, metafizik.

ARE THERE NON-EXISTENT OBJECTS?

ABSTRACT

The concept of object has been referred to existents until the last century. An existent object does not have to be spatio-temporal. The objects of logic and mathematics are included in the concept of object, although they are abstract. Nevertheless, it is remarkable that all these abstract concepts have relations to spatio-temporal objects. Abstract concepts or descriptions other than logical and mathematical are not considered legitimate objects, such as Pegasus or round square. One of the basic reasons for this is that there is no logical ground to make it possible to speak properly about these objects that we take as non-existent objects. In Meinong's Theory of Objects, non-existent objects were included in the legitimate object category for the first time, as he did not consider "existence" as a necessary condition of being an object and included impossible objects in his theory, but this theory was pushed to the background after Russell criticized it for violating basic logic principles. The development of modal logic by Kripke and subsequent developments in mathematics and logic have made it possible to include non-spatio-temporal objects that are not present in this world as legitimate objects in the theory of objects. In this study, the subject is tried to be illustrated with an holistic approach to the nonexistent object discussion.

Key Words: nonexistent object, modal logic, Alexius Meinong, Saul Kripke, metaphysics.

* Bu makale 08.01.2020'de İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında "Varolmayan Nesnelere Semantiği" başlığıyla savunulan basılmamış doktora tezinden üretilmiştir. Bkz: Tuğba Yavuz, "Varolmayan Nesnelere Semantiği", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul:2020.

** Dr. (Orcid: 0000-0001-8405-7485). Tughba.yavuz@gmail.com

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2020 Güz, sayı: 30, ss. 259-277

Makalenin geliş tarihi: 21.08.2020

Makalenin kabul tarihi: 11.10.2020

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2020, issue: 30, pp.: 259-277

Submission Date: 21 August 2020

Approval Date: 11 October 2020

ISSN 2618-5784

Varolmayan Nesne Var Mıdır?

Tuğba YAVUZ

Giriş

Farklı nesne tanımlarına baktığımızda, bu tanımların ortak yönünün bir varolana işaret etmek olduğunu görürüz. Çoğunlukla uzam-zamansal olan bir varlık türü kastedilirken, daha özelde ise düşüncenin nesnelere gibi soyut nitelikler taşıyan varlık türleri de nesne tanımının kapsamına girer. Muhtemel tanımları olabilecek en geniş haliyle düşünecek olursak, bizim dışımızda kalan dünya ve bu dünyanın (ya da dünyaların) içerdikleri birer nesne olarak değerlendirilebilir. Nesne, bizim fiziksel varoluşumuzun dışında varolan her şeyi kapsar.

Çok yalın bir şekilde düşünülecek olursa, bizim dışımızdaki dünya/lar/da yer alan bu nesnelere bir şekilde (yani ister Platonik anlamda pay alma (Yun.*Metheksis*) yoluyla olsun, ister Kantçı anlamda görüde inşa yoluyla ya da her ne yolla olursa olsun) düşünce dünyasında bir karşılığının olduğu ve dilin de bu zihin içeriklerini ifade etmenin bir aracı olduğu söylenebilir. Fakat bu söylem, bu çalışmanın amacı olan şu üç soruya meşruiyet kazandırır: 1) Zihinde sadece dış dünyada yer alanlar mı vardır? 2) Eğer daha fazlasıysa (muhtemelen daha azı olduğu savunulmayacaktır) dış dünyada olmadığı halde zihinde yer alan bu nesnelere varolan nesnelere olarak düşünülebilir mi? 3) Dil ile ifade edilebilecek olanlar zihnin içeriğiyle sınırlı mıdır? Değilse, sınırın dışında kalanlar yani zihinde yer almadığı halde dil ile ifade edilebilenler varolan (İng. *existent*) nesne midir, değil midir? Bu sorular, felsefenin en kadim tartışması olan “varlık nedir” sorusunun etrafında güncellenerek yeniden gündeme oturan ve yanıtlanmayı bekleyen sorulardandır. Yalnızca “varlık (İng. *being*) nedir” değil, “varlık ne değildir” ya da “ne varlık veya varolan değildir” sorularının da kıymetlendiği, cevaplarının günden güne daha önem kazandığı soruların çeşitli şekillerde dile getirilişidir. Bu soruları su şekilde sormak da mümkündür: i) Nesne denildiğinde neden sadece varolanlar akla gelir? ii) Varolmayan herhangi bir şeyi nesne olarak adlandırmak mümkün müdür? Nesnenin sınırı nerede başlayıp nerede biter? iii) “Nesne olmak”ın asgari koşulları nelerdir? Bu çalışma, bu sorulara cevap aramaya çalışacaktır. Özet bir ifadeyle, içerimleri yalnızca varolanı imleyen bir nesne tanımından “varolmayan nesne”nin meşru nesne olarak kabulüne dek olan süreci ana hatlarıyla incelemeyi amaçlamaktadır.

Tarihsel olarak, Aydınlanma’ya kadar olan ve “klasik” diyebileceğimiz dönem; dile dönüş süreci ve sonrası; ve nihayet, modal mantığın rüştünü ispatladığı dönemden günümüze olmak üzere üç aşamada bu sorulara cevaplar aranabilir. Bu tarihsel sürecin üç temel dinamiğinin varlığın duyulur ya da düşünülür olduğu yönündeki hakim düşünce, dilin merkezi ağırlığının (dile yapılan vurgunun) güçlenmesi ve mantıkta (ve matematikte) yaşanan

gelişmeler olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu süreci, bir başka açıdan, metafiziğin hakim olduğu dönem, metafiziksiz bir felsefe inşa etme çabalarının yoğunluk kazandığı dönem ve sınırları her zamankinden daha geniş olacak şekilde güçlendirilmiş halde metafiziğin geri döndüğü bir süreç olarak değerlendirmek de mümkündür.

Nesne ve Varolan Mütakabiliyeti

Varlık (İng. *being*) ve varolan nesne (İng. *existent object*) ile ilgili üzerinde en çok düşünülen, en çok tartışma konusu yapılan dönem muhtemelen erken dönemdir. Bu dönemde, "Varolmayan nesne var mıdır?" sorusuna ipucu olarak (nesne ve varlık ilişkisine dair) en göze çarpan, ilk aşamada, Parmenides'in varolmanın ancak düşünülebilen ve dile getirilebilen olduğunu söyleyerek varolmayı kesin bir şekilde varlık, düşünce ve dilin sınırları dışına atmasıdır.¹ Yalnızca düşünülebilen ve dile getirilebilenin varolduğunun, varolmayanın ise düşünülmemeyen ve dile getirilemeyen olduğunun ne demek olduğunu Platon Sofist diyalogunda açıklar. Buna göre, varolmayan, aslında, çelişik olandır. Çünkü insan çelişik olanı düşünemez. Platon'un Parmenides'e karşı olduğu ve varlık tartışması açısından son derece önemli olan varolan ile varolmayan arasında kurduğu köprüdür: *dynamis/dûnamis* yani olanak halinde olan varlık. Platon, hakiki varlığın ancak *noesis* yoluyla kavranabilen düşünülürler olduğu konusunda Parmenides'le hemfikir olmakla birlikte, ona göre, varlık alanı yalnızca varolan ve varolmayandan ibaret değildir. Etki edebilme ya da etkilenebilme gücü² olarak varlığı tanımlayan Platon'a göre bir etki ile varlığa gelmesi imkan dahilinde olan mümkünler de varlık kategorisinde yer almalıdır. Bu aşamadan sonra, neredeyse 20.yy'a kadar varolanlar, en geniş çerçevesiyle, olanaklılık modalitesine sahip olan yani varolması mümkün/olanaklı olan olarak anlaşılmalıdır. Bunu aynı zamanda, varlık olanaklı olanla sınırlandırılmıştır şeklinde ifade etmek de mümkündür. Erken dönemin en önemli köşe taşlarından biri olan Aristoteles için de varolan nesne, duyulur madde ve düşünülür formun bir arada olduğu nesnedir. Zira ne duyulur töz olan madde form olmaksızın ne de düşünülür töz olan ruh madde olmaksızın kavranabilir yapıdadır.

¹ Parmenides, *Doğa Hakkında*, Çev.: Y. Gurur Sev, Pinhan Yayınları, İstanbul: 2015, s.21 [10].

² Platon, *Metin Okuma Platon: Sofist*, Çev. : Ömer Naci Soykan, Ara Yayıncılık, İstanbul: 1991, s. 175.

Varolmayan Nesne Var Mıdır?

Tuğba YAVUZ

Antik dönemin üç önemli ismi üzerinden bakıldığında, varolmayana yer bulabilmek mümkün görünmemektedir. Varlığı duyuda ya da düşüncede belirli yer ya da birimlere karşılık gelen olarak düşünmek, birimsel ya da kaplamsal olarak düşünülemediği dışarıda bırakmak demek olmuştur. Bunun en bariz örneği birimlerle ifade edilemeyen $\sqrt{2}$ gibi bir irrasyonel sayının varolan bir nesne olarak kavranmasındaki güçlülüktür. Sayıyı zaten cevher olarak kabul etmeyen Aristoteles, Metafizik'in pek çok yerinde sayıyı "birliklerden kurulu çokluk" olarak ele almıştır. Dolayısıyla $\sqrt{2}$ gibi birlikler halinde ifadesi mümkün olmayan bir sayı Aristoteles'in nesnel dünyasında karşılık bulamaz.

Antik Yunan filozoflarının varlık anlayışı, duyulur ya da düşünülür nesne ile mütakabiliyet temelli bir anlayıştır. Düşünme, varlık üzerine düşünme olduğundan, varlık da varolan olarak düşünüldüğünden ötürü, düşünmenin ilkeleri olan mantık ilkeleri de aslında varlık ilkeleridir. Dolayısıyla Aristoteles mantığının dayandığı temel ilkeler (özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin olanaksızlığı ilkeleri) yalnızca mantık ilkeleri değil, aynı zamanda varlık ilkeleridir. Varolan bir nesnenin kendisiyle özdeş, kendisi olmayandan başka olduğu ve kendi içinde çelişki barındırmadığı düşünülür. Oysa varolmayan nesnelere, ileride görüleceği üzere, bu ilkelerin taşıyıcısı olduğu söylenemez. Örneğin "Masa, masadır." gibi özdeşlik ifade eden totolojik bir önerme mantıksal olarak doğru kabul edilebilirken "Pegasus, Pegasus'tur." gibi bir önermenin mantıksal olarak doğru kabul edilip edilmeyeceği tartışmalıdır. Zira fiziksel nesnelere için özdeşliğin ölçütlerinden biri belirli bir anda ve mekanda yani aynı uzam ve zamanda bulunuyor olmaktır. Oysa bu, Pegasus için söylenemez. Dolayısıyla bu dönemde varlık tartışmalarını mantık tartışmalarından (ya da mantıksal tartışmalardan) ayrı düşünmek mümkün değildir. Esasen, ilerleyen zamanlarda da bu böyledir; zira metafizik ya da ontolojinin mantıksal bir zeminden yoksun bir şekilde yükselmesi imkansızdır. Bunu tersinden okuyarak, metafiziksiz bir mantığın da gayesiz olduğu sonucuna da pekala varılabilir.

Dile Dönüş Süreci ve Nesnenin Dilde İnşası

Dile dönüş süreci ve sonrası için etkileri büyük olan Kant, duyulur olmaksızın kavranabilir, görüde inşa edilebilir bir nesne, varolan bir nesne olamayacağını savunması bakımından Aristoteles'e yakın dururken; sınırları duyulur olanla çizilmesi kaydıyla da olsa mümkün nesneden bahsetmesi açısından Platon'a benzerlik gösterir. Varolmayan nesne tartışması açısından, dile dönüş sürecine geçmeden önce, Kant'ta değinilmesi gereken iki önemli husus vardır. 20.yy'da varolmayan nesne tartışmalarını olanaklı kılan "mümkün dünyalar" düşüncesinin temel kavramları denilebilecek "mümkün nesne" ve

“dünya” kavramlarının nüvelerini Kant felsefesinde buluruz. Buna göre, henüz hiç duyumsanmamış, hakkında bilgi sahibi olunmayan ancak daha önce duyumsanmış ve hakkında bilgi sahibi olunanlara benzer nitelikte nesnelere varlığından söz edilebilir. Kant’ta olanaklı sınırların zorunlu olanla çizilmiştir. [Kant, 2015, A96]

Kant düşüncesinde duyulurlardan hareketle edinilmiş mevcut bilgiden güç alarak genişletilerek ulaşılan kavramlardan biri Dünya kavramıdır. Dünya, duyumsanarak görüde inşa edilmiş ve duyumsanmamış olmakla birlikte duyumsananlardan hareketle türetilebilecek kavramların yani nesne ve mümkün nesnelere toplamını ifade eden tümel bir kavramdır. 20. yy.’da Saul A. Kripke bunu, bu dünyada varolmayan ama varolması mümkün olan “mümkün nesne”leri barındıran “mümkün dünyalar” düşüncesiyle yeniden formüle edecektir.

Kant’ta nesnenin “inşa edilebilir” bir yapı olduğu düşüncesi felsefenin “dile dönüş” sürecinin mimarı olan filozofları için ilham olmuştur. Metafizikçi “kapı dışında” bırakmak ve böylece bilimsel kesinliğe daha fazla yaklaşmak gayretinin hakim olduğu bu felsefi atmosfer için varlığın *noesis* yoluyla kavranan değil; ancak “inşa edilen” bir yapı olduğu düşüncesi oldukça işlevsel, amaca uygun bir düşünce olmuştur. Nesne, dilde inşa edilen, yargı içinde kavranabilen bir yapı olarak dönüşmüş ve bu dönüşümle birlikte dilin ön plana çıktığı bu dönemde Aristoteles mantığının yetersizliği daha fazla hissedilmeye başlanmıştır. Çünkü Aristoteles mantığı gramatik özne ile mantıksal özneyi, bir başka deyişle dilin gramatik yapısıyla mantıksal yapısını birbirinden ayırt etmeye elverişli değildir. Örneğin “Tüm insanlar ölümlüdür” gibi bir önermenin öznesi olan “tüm insanlar”ın somut bir göndergesi yoktur ve mantıksal değil gramatik bir öznedir. Aristoteles mantığının bu elverişsizliği sembolik bir dilin ve mantığın inşasını zorunlu hale getirmiştir. Analitik Felsefenin öncüsü olarak anılan Gottlob Frege (d. 1848-ö.1925) kavramları fonksiyonlar olarak ele almış mantığın ihtiyacı olan bu sembolleştirmeye de öncülük ederek sembolik bir mantık dili geliştirmiştir. Bu yeni dil sayesinde gündelik dilin handikaplarından kurtulmanın ve böylece metafizikçiye “düşmenin” önüne geçilebileceği düşünülmüştür. Frege’nin öngördüğü yarı sembolik ve sembolik yazımda “Tüm insanlar ölümlüdür” önermesi, sırasıyla “Tüm x’ler için $I(x) \rightarrow O(x)$ ” veya “ $\forall(x) (I(x) \rightarrow O(x))$ ” şeklinde ele alınır. Bu ifadede “ $I(x)$ ” “x insandır” yüklemine ve “ $O(x)$ ” “x ölümlüdür” yüklemine karşılık gelmektedir.

Burada Frege’nin yapmaya çalıştığı şey, gramatik özne-yüklem formunu, fonksiyon-argüman biçimine ele alarak mantıksal bir zemine uygun hale getirmektir. Önerme, yüklem boşluklu bir yapıdır, boşluğu nesneye işaret eden

Varolmayan Nesne Var Mıdır?

Tuğba YAVUZ

ad ya da özel ad doldurur. Eğer adın adlandırdığı nesne, kavramın taşıyıcısıysa, önerme doğru, değilse yanlış olur. Örneğin "... bitkidir" gibi bir önermede boşluk yerine bitki kümesinden bir eleman seçilirse önerme doğru olacaktır. Yani, "Begonya bir bitkidir" denildiğinde doğru, "Kertenkele bir bitkidir" denildiğinde yanlış olacaktır. Özetle, nesne önermede boşluğu dolduran bir işaret ile kendisine göndergede bulunulan adın anlamıdır.³ Bu biçimde düşünüldüğünde her yüklem dildeki adları (doğru veya yanlış) doğruluk değerlerine eşleyen birer fonksiyon olarak alınmaktadır.

Yenice inşa edilen bu mantıksal dil, ad ve gönderge arasındaki bağlantıyı kusursuzca ortaya koymaya yeterli olmaz. Aynı göndergeye sahip farklı ad ya da betimlerin yanı sıra, göndergeden tamamen yoksun ad ve betimlerin de ayrıştırılması, doğruluk ve semantik değerlerinin belirlenebilmesi hala bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Önermenin öznesi yani kavramın taşıyıcısı olan özel ad ancak bir göndergeye sahipse önerme doğru ya da yanlış olarak değerlendirilebilir. Fakat eğer özel ad göndergeden yoksunsa, anlamlı olabilese bile, önermenin doğruluk değeri belirlenemeyecektir. Frege'ye göre, cümledeki gramatik öznenin yerinde bulunan ifadeler ad değil fakat adın yerini tutan ifadeler olsalar dahi özel adlar olarak kabul edilir. Örneğin, özel ad olarak düşünülen "Aristoteles" adı gibi, "Büyük İskender'in hocası" ifadesi de Frege için bir özel addır. Ancak bu durumda da, örneğin "Ahmet, Aristoteles'in kim olduğunu biliyor" ifadesi ile "Ahmet Büyük İskender'in hocasının kim olduğunu biliyor" ifadeleri hem anlam hem de doğruluk değeri bakımından farklılaşacaktır. "Aristoteles" ve "Büyük İskender'in Hocası" ifadeleri aynı göndergeye sahip olsalar da önermelerin anlamları farklı ve doğruluk değerleri biri doğru iken diğeri yanlış olabilecek niteliktedir. Bir diğer ifadeyle, Aristoteles'in kim olduğunu bilen ancak onun aynı zamanda Büyük İskender'in hocası olduğunu bilmeyen birisi için ilk önermedeki özel adın bir göndergesi varken ikinci önerme göndergeden yoksundur. Bu durumda ilki doğru iken ikincisi yanlış olabilir. Russell, Frege'nin özel ad olarak kabul ettiği ifadeleri betimlemeler olarak kabul eder. Russell'a göre özel ad, sadece "egosantrik tikeller"⁴ olarak adlandırılan şimdi ve burada olanı niteleyendir. Önermede özel ad gibi görünen betimlemelerin bir göndergeye sahip olup olmadığını ayırabilmenin yolu olarak Russell, önermeyi atomik parçalarına ayırmayı teklif eder. Böylece sentaktik düzeyde, varolmayan bir nesneye varmış gibi muamele etmenin önüne geçmek mümkün olabilecektir. Örneğin, "Fransa'nın şimdiki kralı keldir" önermesi, "Bir ve ancak bir x vardır, x Fransa'nın kralıdır ve

³Gottlob Frege, "On Concept and Object", *Minds New Series*, Vol.60, No.238 (Apr., 1951, ss.168-180), s.173.

⁴Russell, *Anlam ve Doğruluk Üzerine*, Çev.: Ezgi Ovat, İtalik Yayınları, Ankara:2013, s.123.

keldir”⁵ şeklinde atomik parçalarına ayrılarak ifade edilirse, bu önermenin semantik değeri yanılıya düşmeksizin belirlenebilecektir. Russell’a göre, nesnesi bir varolmayan olsa bile yukarıda önerdiği ifade tarzıyla mantıksal olarak kendisinden bahsetmek mümkün olabilecektir. Ancak gerçek anlamda özel ad yalnızca şimdi ve burada olan, parmağımızla “şu” veya “bu” diye işaret edebileceğimiz durumda olanlardır.

Ne Frege’nin fonksiyon argümanı ya da yüklem-kavram ilişkiselliği, ne Russell’ın Belirli Betimlemeler ve Özel Adlar kuramları göndergesi olmayan adların tatminkar bir açıklamasını verebilmiştir. Sembolik mantık dilin gramatik yapısını elimine edip mantıksal yapısını göstermede Aristoteles mantığına nispetle daha başarılı olsa da, varolmayan nesnelere ayırıştırılmasında ve onların semantik değerlerinin belirlenebilmesinde hala yetersizdir. Göndergeden yoksun ad ya da betimlemelerden kurtulamayan Russell, nesne kavramının karşılığı olarak yalnızca egosantrik tikelleri kullanarak kendilerinden bahsetmenin mümkün olduğu nesnelere kabul etmeyi bir çıkış yolu olarak görmüştür. Fakat Russell’ın bu çıkış yolu, alanı son derece dar bir uzam-zamansal ontolojiye hapsolmekle eş anlamlıdır. Geriye doğru bakıldığında, Aristoteles’in kendisini varlığı gereksiz yere çoğaltmakla suçladığı Platon’un idealara kadar genişlettiği bir evren anlayışından, yalnızca kendilerinden “bu”, “şu” diye bahsedilebilecek olanları içeren bir evren anlayışına doğru müthiş bir ontolojik daralma görülür. Ancak nasıl gözümüzü kapadığımızda varolan nesnelere yok olmuyorlarsa, kulaklarımızı kapayıp, dili törpülediğimizde de varolmayan nesnelere kapsam dışına atmak mümkün olmuyor. Dile Dönüş süreci olarak adlandırılan ve ana gayelerinden biri metafiziği felsefenin dışında bırakmak olan bu sürecin, mantıksal olarak dili ve düşünceyi süzmede daha başarılı olmakla birlikte son derece kısır bir ontolojiye hapsolmekle yüz yüze kalacak kadar çaresiz olduğu da ortadadır. Dilde inşa edilen nesne, ancak uzam-zamansal bir göndergeye sahipse ya da mantığın ve matematiğin *tanımlı* nesnelereinden biri ise meşru bir nesne olarak anılabilmektedir.

Russell’ın olabildiğince daralttığı nesnelere dünyasını, çağdaşı olan bir başka filozof, Alexius Meinong, nesne tanımının sınırlarını varolmayan nesnelere de içine alacak kadar cömertçe çizerek olabildiğince genişletmiştir. Meinong, metafiziğin sınırlarının bile kendi ortaya koyduğu ontolojinin sınırları kadar geniş olmadığını söyler. Zira metafizik, yalnızca varolanları içerir,

⁵Bertrand Russell, “On Denoting”, *Mind*, New Series, Vol. 14, No. 56 (Oct., 1905), (ss.: 479-493), s.182 vd.

Varolmayan Nesne Var Mıdır?

Tuğba YAVUZ

varolmayanları değil.⁶ Bir diğer ifadeyle, zihnin yöneldiği her şey -ki dil aracılığıyla betimlenerek ifade edilir- bir nesne bildirir. Yönelimselliğe yapılan vurguyu en belirgin şekilde Meinong'un da hocası olan Brentano'da⁷ görmekle birlikte "Zihnin Yönelimselliği tezi uzun zaman önce Thomas Reid (ö.1796) tarafından *Essays on the Intellectual Power of Man* kitabında anlatılmıştı". Buna göre, "kavramak, bir şeyi kavramaktır".⁸ Zihnin yöneldiği şey, bilfiil varolan bir şey olmak zorunda değildir. Varolmayan fakat nitelikleri üzerinden betimlenebilen her şey zihnin yöneldiği bir nesnedir. Meinong'a göre *Sein* yani varlık, nesne olmanın bir koşulu değildir. *Sosein*'i olan yani nitelikleri üzerinden betimlenebilen varsayımlar da nesne olarak Meinong'un Kuramı içinde yer alır.

"Özet olarak ifade edilecek olursa, Meinong'un Nesnelere Teorisi'nde öne çıkan başlıklar şöyledir:

(1) Her düşünce ya da karşılık gelen ifade varsayılabilir. (Serbest Varsayım İlkesi ya da Annahmen veya Unbeschränkten Annahmefreiheit tezi)

(2) Her varsayım yönelimsel bir nesneye yöneliktir. (Yönelimsellik tezi)

(3) Her bir yönelimsel nesne, ontolojik statüsünden bağımsız olarak bir doğaya, karaktere, *Sosein*'a, "olduğu gibi olmaya", "öyle olmaya" ya da "şu şekilde olmaya sahiptir". (Bağımsızlık ya da *Sosein*'in *Sein*'den bağımsızlığı tezi)

(4) Hiçbir yönelimsel nesnenin ya da kendinde nesne olarak dikkate alınanın varlığı ya da varolmayışı, onun *Sosein*'inin bir parçası değildir.

(5) Yönelimsel nesnelere için varlığın ya da *Sein*'in iki modu vardır:

(a) Uzam-zamansal varlık

(b) Platonik taşıyıcı

(6) *Sein*'a sahip olmayan ama varlık ya da taşıyıcı da olmayan bazı yönelimsel nesnelere vardır (öyle bir nesnenin ne var olduğu ne de olmadığını söylemenin doğru olduğu nesnelere)."⁹

Dolayısıyla bu dünyada fiilen varolmasa bile *Sosein*'i üzerinden hakkında bilgi sahibi olduğumuz, dilin imkanlarıyla kendisinden bahsedebildiğimiz her

⁶Alexius Meinong, "The Theory of Objects", (1904), From Realism and the Background of Phenomenology, ed. R. Chisholm (1960). s.79.

⁷Brentano'nun yönelimsellik tanımını için bkz.: Franz Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*. Routledge; Taylor & Francis e-Library. London-New York:2009, s. 68.

⁸Marian David, "Nonexistence and Reid's Conception of Conceiving", Grazer Philosophische Studien 25 (1):585-599 (1985), s.585.

⁹Dale Jacquette, *Meinongian Logic The Semantics of Existence and Nonexistence*, Berlin: New York : W. de Gruyter:1996, s.9.

şey nesnedir. Meinong bunu “bazı nesnelere vardır ki varolmadıkları doğrudur” şeklinde ifade eder; zira “varlık da varolmayı da nesneye dışsaldır”.¹⁰ Örneğin, bu dünyada gerçekliği olmayan Pegasus, Altın Dağ ve hatta çelişik olan yuvarlak kare de nesnedir Meinong’a göre.

Meinong’un Nesnelere Kuramı, kendi çağı içinde ve ardından bir süre daha kabul edilmedi ve eleştirilere maruz kaldı. Eleştirilerin temel dayanağı, söz konusu bu kuramın temel mantık ilkelerini, bilhassa Çelişmezlik ve Üçüncü Halin Olanaksızlığı ilkelerini, ihlal ediyor olmasıydı. Meinong’un *Assumptions* adlı kitabına cevaben yazdığı “Meinong’s Theory of Complexes and Assumptions I, II, III” adlı üç seri makalesinde (I, II ve III ayrı ayrı makalelerdir) Russell bu eleştirilerini detaylı bir şekilde sunar.¹¹ Buna göre, ilk olarak, varolmayan nesnelere, yukarıda da anılan Belirli Betimlemeler Teorisi yoluyla, ontolojik bağlanma gereksizden bahsetmek mümkündür. “Bir betimlemenin bir bireyi betimleme zorunluluğu yoktur: bir yüklemi, ilişkiyi ya da başka bir şeyi betimleyebilir.”¹² Örneğin, “En az bir x vardır, x Fransa’nın şimdiki kralıdır ve başka hiç kimse Fransa’nın kralı değildir ve x keldir”¹³ gibi bir önermede, “Fransa’nın şimdiki kralı” betimlemesi göndergeden yoksundur ve böyle bir önermenin bileşenlerine ontolojik bir bağlanma gerekmez. Önermenin atomik bileşenlerinin doğruluk değerini belirlemek suretiyle, önermenin bütününe doğruluk değerine ulaşılabilir. Dolayısıyla herhangi bir mantıksal çelişkiye ya da mantık kuralının ihlaline düşmeksizin varolmayana dair böyle bir önerme dile getirilebilir. Bunun dışında nesneye ancak özel adlar yoluyla gönderimde bulunulabilir. Dolayısıyla Russell’in Meinong’un Nesnelere Kuramına temel eleştirisi, bu dünyada varolmayan mümkün bir nesneye (sözde) belirli olan niteliklerin dışında bir niteliğin yüklendiği herhangi bir yargının doğruluk değerini belirlemenin mümkün olamayacağı yönündedir. Oysa klasik mantığın temel yasalarından olan Üçüncü Halin İmkansızlığı ilkesine göre, bir nesnenin herhangi bir niteliğin ya da değilin taşıyıcısı olması gerekir. Nitelik ya da değili, söz konusu nesne hakkında doğru (ya da yanlış) olmalıdır. Meinong’un iddia ettiği türden nesnelere hakkında bu mümkün değildir. “Pegasus bir kanatlı attır” önermesi (göreceli olarak) doğru (ya da

¹⁰Meinong, *Theory of Objects*, s.79.

¹¹Russell, Bertrand. “Meinong’s Theory of Complexes and Assumptions I”. *Mind* 13 (1):204-219.(1904); Russell, Bertrand. “Meinong’s Theory of Complexes and Assumptions II”. *Mind* 13 (1): 336-354. (1904); Russell, Bertrand. “Meinong’s Theory of Complexes and Assumptions III”. *Mind* 13 (1): 509-524 (1904).

¹² Russell, *Mantıksal Atomculuk Felsefesi* (1918) Russell’in Wittgenstein’den Öğrendiği Belli Fikirleri Anlatan Sekiz Ders, Çev: Dilek Arlı Çil, vd.,Alfa Yayınları, İstanbul:2013, s. 115.

¹³Bertrand Russell, “On Denoting”, *Mind*, New Series, Vol. 14, No. 56 (Oct., 1905), (ss.: 479-493), s.182 vd.

Varolmayan Nesne Var Mıdır?

Tuğba YAVUZ

yanlış) olabilecekken; “Pegasus yeşildir” gibi bir önermenin ne doğru ne de yanlış olduğu söylenebilir; çünkü renk, Pegasus’un mevcut belirlenimlerinden biri değildir. Meinong Russell’ın eleştirilerine mantık ilkelerini çeşitli veçhelerden yorumlayarak¹⁴ cevaplar üretmeye çalışır ancak pek muteber olmaz. Yine de belirtmek gerekir ki, Meinong’la birlikte geline aşamada, Aydınlanma’yla birlikte bertaraf edilmeye çalışılan metafiziğin, yeniden gün yüzüne çıkmaya başladığının izlerini görmek mümkündür.

Modal Mantık ve Varolmayan Nesnelere Meşruiyet Kazanması

a) Mantıksal Zemin

Varolmayan nesnelere Nesne Kuramı içerisinde yer verilmesinin eleştirilmesinde, bunun için gerekli olan mantıksal altyapının oluşturulmamış olması kuşkusuz önemli bir etkidir. Yani gerek Aristoteles mantığı gerekse Frege’nin geliştirdiği sembolik mantık varolmayan nesnelere dair önermelerin semantik değerlerini belirlemede yeterli değildir. Saul A. Kripke tarafından öncülük edilen Mümkün Dünyalar Semantiği düşüncesi ve modal mantığın geliştirilmesiyle birlikte, ihtiyaç duyulan altyapı zemini inşa edilmeye başlanmıştır. Mümkün Dünyalar fikri, bu dünyada bilfiil varolmamakla birlikte, varlığı mümkün olan nesnelere ontolojik olarak içerilmesini mümkün kılan düşüncedir. Mümkün bir dünya, gerçekliği bu dünyadakinden farklı nesnelere ontolojik olarak içerebilir. “Mümkün bir dünya, ne karşı karşıya geldiğimiz ne de teleskopla incelediğimiz uzak bir ülkedir. Genel anlamda, başka bir mümkün dünya çok daha uzaktır. Işıktan daha hızlı gitsek bile ona ulaşamayız. Mümkün bir dünya, kendisiyle ilişkilendirdiğimiz betimsel koşullarla verilir.”¹⁵ Bu bakımdan, mümkün dünyalar, varlık kipi üzerinden nesnelere konu edinen “koşullu dünyalardır”. “Kripke, mümkün dünyaların koşullarla bağlandığını vurgular. Biz genellikle verili bir nesneyi, diyelim ki Julius Caesar, başka bir mümkün dünyada benzediği şeyle tanımlar ve dikkate alırız.”¹⁶ Leibniz’ci bir anlayışla, içinde bulunduğumuz dünyanın da mümkün bir dünya olduğu düşünüldüğünde, tasarlanan diğer mümkün dünyaların nesnelere, bu dünyanın nesnelere benzerleridir. Dolayısıyla, bu dünyanın değil; fakat başka bir

¹⁴ Örneğin, önermenin tamamının ya da yalnızca yüklemine değillenmesi yoluyla çelişmezlik ilkesini kısmi veya kapsamlı olarak yorumlaması gibi. Bkz.:Carolyn Swanson, *Reburial of Nonexistents Reconsidering the Meinong-Russell Debate*, Rodopi B.V., Amsterdam-New York:2011, s.15 vd.

¹⁵Saul A. Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk*, Çev. Berat Açıl, Litera Yayıncılık, İstanbul:2005. s.57.

¹⁶Melvin Fitting, Richard L. Mendelsohn, *First Order Modal Logic*, Kluwer Academic Publisher, London:1998, s.148

mümkün dünyanın nesnesini tanımamızı sağlayacak belirli nitelikler söz konusudur.

Kripke, mümkün dünyaların mümkün nesneleri hakkında bilgi sahibi olmayı olanaklı kılacak bağıntılar tanımlar. Bunların en başında *erişilebilirlik bağıntısı* gelir. Erişilebilirlik bağıntısı sayesinde, örneğin, bu dünyadan erişilebilen bir Γ dünyasına ya da herhangi bir Γ dünyasından Δ dünyasına erişebilmenin mümkün olduğu durumlarda, tanımlanan model üzerinden erişilebilen dünyadaki nesnelere hakkında bilgi sahibi olmak ve önermelerin doğruluk değerleri belirlenebilmektedir. Kripke erişilebilirlik kavramına karşı olgusal (İng. *counter-factual*) önermeler üzerinden ulaşmıştır. Kripke'ye göre mümkün dünyalar "böyle böyle olmasaydı şöyle şöyle olurdu" biçimindeki karşı olgusal önermelerin anlamlandırılmasında devreye girmektedir. Karşı olgusal bir önerme öne sürdüğümüzde "mevcut (edimsel) durumda anlamı sabitlenen bir terim farklı bir durumda (dünyada) farklı bir yüklemeye sahip olurdu" demek isteriz. İşte bu farklı durum ya da dünya mevcut durum ya da dünyadan erişilebilen dünyaya karşılık gelmektedir.

Modal mantıkta, tanımlanan bir model, biçimsel dili ya da mümkün bir dünyayı tanımayı, anlamayı olanaklı kılan kurgudur. Örneğin, "Evrenin matematiksel bir modeli, evrenin kendisi değildir. Kısmi olsa da yaklaşık olarak anlamının bir yoludur."¹⁷ Bunun gibi, modal mantık da, varlığı modaliteleri üzerinden anlamayı ve anlamlandırmayı mümkün kılan modeller içerir. Bir model, belirli çatılarla¹⁸ koşullandırılır. Diğer bir ifadeyle, modelde geçerli kuralların, hareket alanının ne olduğunu belirleyen çatılardır. Çatı, temel olarak \mathcal{G} gibi bir küme ve erişilebilirlik bağıntısını ifade eder \mathcal{R} 'den oluşur ve bu matematiksel olarak $(\mathcal{G}, \mathcal{R})$ ikilisi diye ifade edilir. Her şey çatının nesnesi olabilir. Herhangi bir mümkün dünya için önermesel bir harf seçilir –mesela Γ -ve böylece model oluşturulur. "Bunun için şu yazım kullanılır: önermesel bir modal model, ya da kısaca model, bir, $(\mathcal{G}, \mathcal{R}, \Vdash)$ üçlüsüdür, $(\mathcal{G}, \mathcal{R})$ bir çatı ve \Vdash mümkün dünyalar ve önermesel harfler arasındaki bağıntıdır. Eğer $\Gamma \Vdash P$ ise, P , Γ dünyasında doğrudur deriz."¹⁹ Özetle, mümkün bir dünyayı ve bu dünyada geçerli bağıntıları tanımladıktan sonra, bu dünyanın nesnesi ve/veya nesneye dair önermeler hakkında konuşabilmek mümkün hale gelmektedir. Kripke'nin Mümkün Dünyalar Semantiği çerçevesinde, bu dünyadan erişilebilen mümkün dünyaların nesnelere, bu dünyadakilerin benzerleri ya da bu dünyadan hareketle tanınması mümkün olan nesnelere, dolayısıyla, bu dünyada

¹⁷Fitting- Mendelsohn, s. 1.

¹⁸Kripke Çatıları için Bkz. Melvin Fitting, Richard L.Mendelsohn, *First Order Modal Logic*, Kluwer Academic Publisher, London:1998, s.18 vd.

¹⁹Fitting- Mendelsohn, s.18.

Varolmayan Nesne Var Mıdır?

Tuğba YAVUZ

varolmayan nesnelere mümkün bir dünyada konumlandırmak söz konusudur; ancak bu dünyada varolması kesinlikle düşünilemeyen, yani çelişik olan nesnelere mümkün bir dünyanın da nesnelere olamaz. Bu dünyadan hareketle mümkün bir dünyada benzer bir nesneyi tanımayı olanaklı kılan bir diğer husus, nesneyi adlandıran adın bir *katı gösterici* ya da *katı adlandırıcı* (İng. *rigid designator*) olmasıdır. Bu dünyadaki herhangi bir "x" nesnesi, tüm nitelikleri farklı olsa da mümkün bir dünyada da "x" nesnesidir. Aksi halde, Kripke'ye göre, farklı dünyalarda farklı niteliklerle yer alan aynı nesneyi tanımak olanaksızlaşır.

Kripke'nin öncülük ettiği modal mantığın klasik mantığa nispetle varolmayan nesnelere hakkında konuşmayı olanaklı kılan edimselci ve olanaklılıkçı, yahut da fiilci-mümküncü (İng. *actualist-possibilist*) yorumlarının olmasıdır. Edimselci yorum, bu dünyada bilfiil yer alanları temele alırken, olanaklılıkçı yorum mümkün dünyalar üzerinden mümkün nesnelere varlığını kabul eder. Klasik düşüncede ve Aristotelesçi klasik mantıkta hakkında konuştuğumuz her şey varlık alanına ait olduğu ve varlık, dil ve düşünce müteakabiliyeti geçerli olduğu için edimselci ve olanaklılıkçı yoruma uygun bir zemin yoktu. Mümkün Dünyalar Semantiğiyle birlikte bu yorum farklılıklarına izin veren mantıksal zemin de oluşturuldu. Fiili dünyada varolmayıp mümkün bir dünyada varolan nesnelere gönderimde bulunabilmek için "vardır" ve hatta "göndergeye sahiptir" yüklemeleri bir model içerisinde tanımlandı. Buna göre, herhangi bir mümkün dünyanın nesnesi olan bir x değişkeninin o dünyada fiilen varolduğunu ya da bir göndergeye sahip olduğunu göstermek için o dünyada x değişkeninden bahsederken "vardır" (E) yüklemi x 'e yüklenir, bir başka dünyada aynı x nesnesinden bahsederken bu yüklem yüklenmez. Yani, hangi mümkün dünyada hangi yüklemeye sahip olup olmadığı modal mantık içerisinde tanımlanan bu yüklemeler yoluyla belirlenebilmektedir. Dolayısıyla, söz konusu dünyadaki doğruluk değerleri belirlenebilmektedir. Aynı noktadan hareketle, "varolmayan" (\bar{E}) yüklemi de tanımlanmış, herhangi bir dünyada bahsi geçen bir nesnenin varoluşa sahip olmadığını anlatmak için (\bar{E}) yüklemi kullanılmıştır.²⁰

Kripke'nin öncülük ettiği ve yalnızca mümkün nesnelere içeren Mümkün Dünyalar Semantiğiyle birlikte genişleyen ontolojik evren, varolmayan nesnelere lehine, İmkansız Dünyalar (İng.: *Impossible Worlds*) düşüncesine dek genişletilmiştir. Mümkün dünyalar, dünyanın olduğundan başka türlü olabileceği fikrini içeren ve başka türlü olabilecek nesnelere barındırırken, imkansız dünyalar dünyanın olduğundan başka türlü olamayacağı hallerini ve bu dünyanın mevcut fizik ve mantık kuralları çerçevesinde içerilmesi mümkün

²⁰Fitting- Mendelsohn, s.233.

olamayacak nesnelere içerir. İmkansız nesnelere içeren dünyalar *normal-olmayan dünyalardır*. Normal dünyalarda, bir önermenin geçerli olduğu yerde o önermenin aynı zamanda zorunlu olduğu anlamına gelen zorunlulaştırma kuralı (İng.: *necessitation rule*), normal-olmayan dünyalarda geçerli değildir. Örneğin, (AV~A)'nın geçerli olduğu yerde bu ifade, zorunlulaştırma kuralı gereği, aynı zamanda zorunludur. Normal bir dünyada (AV~A) ilkesi geçerli olabilir. Bir nesne A ya da A'nın değil olmak *zorunda* olabilir. Ancak öyle durumlar düşünülebilir ki, A olan bir nesnenin aynı zamanda A olmadığı durumlar da olabilir. Ya da hem A'nın hem de ~A'nın yanlış olduğu durumlar söz konusu olabilir. Bu durumda, normal bir dünyada geçerli olan bu mantık yasası, imkansız yani normal-olmayan bir dünyada geçerli olmayacaktır.²¹

Dünyanın olamayacak hallerinin söz konusu olabileceği *imkansız dünyalar* fikrinin hazırlayıcısı David Lewis'tir. Lewis, imkansız dünyaları mümkün dünyalardan ayrı düşünmez. Mümkün ve imkansız dünyaların her ikisini de içeren ve dünyalar çokluğunu savunan düşünce *modal gerçeklik* olarak adlandırır.²² İmkansız dünyaları da içerecek şekilde mümkün dünyalar fikrine sahip olan Lewis'in temel dayanağı dilin yaşadığımız dünyayı pek çok farklı şekilde tasvir edebilme yeteneğidir. Dil, dünyayı ve sahip olduğu olgu bağlamlarını yalnızca olduğu şekliyle tasvir etmez; dönüştürme, değiştirme ve farklı şekillerde ifade edebilme gücüne de sahiptir. Üstelik yalnızca dil değil, resim ve diğer sanat türleri de dünyayı olduğundan farklı şekillerde resmetmeye yeteneklidir. Bu farklı ifade türlerinden dünyanın olamayacağı hallerin ifadesi olan imkansız dünyalar, Lewis'e göre mümkün dünyaların bir alt kümesidir. Takashi Yagisawa, Lewis'in mümkün dünyalar tanımını genişletir ve "dünyanın olabileceğinden başka yollar da" olduğunu söyleyerek bunları *imkansız dünyalar* olarak adlandırır.²³ Benzer şekilde Franz Berto, dünyanın olmuş olamayacağı halleri imkansız dünyalar olarak düşünerek, bu dünyaları mutlak imkansızlığın temsili olarak görür.²⁴ İmkansız dünyalarla mümkün dünyaların ayrımını hakikate yani bu dünyanın gerçekliğine olan uzaklığına nispetinde değerlendirenler de vardır. Mark Jago, fiili dünyaya benzerliği, fiili dünya ile aynı yasalara tabii olması yönüyle mümkün dünyaları *hakiki modal*

²¹Graham Priest, *An Introduction to Non-Classical Logic From If to Is*, Cambridge University Press:2008, s.68.

²² David Lewis, *On The Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell:1986, s.1-2.

²³Takashi Yagisawa, "Beyond Possible Worlds". *Philosophical Studies* 53 (1988). ss.175-204,s.183.

²⁴ F. Berto, "Impossible Worlds and the Logic of Imagination". *Erkenntnis*, 2017, 82(6), 1277-1297. <https://doi.org/10.1007/s10670-017-9875-5>. S.1280.

Varolmayan Nesne Var Mıdır?

Tuğba YAVUZ

gerçeklik olarak adlandırırken, fiili dünyayla benzer olmayan dünyaları *ersatz*²⁵ dünyalar olarak adlandırır.²⁶ İmkansız dünyalarla ilgili bir diğer tartışma, bu dünyaların nesnelere ontolojik olarak içerip içermediği yani nesnelere ontolojik bağlılık gerektirip gerektirmediğidir. Örneğin, yuvarlak kare kubbe gibi bir nesne olduğu düşünülen bir *ersatz* dünya, yuvarlak kare kubbeyi ontolojik olarak içerir mi yoksa yalnızca dilsel ve mantıksal düzlemde konu etmekle mi yetinir? Jago'ya göre, *ersatz* dünyalar ontolojik içermeyi gerektirmez.

b) Matematiksel Zemin

Nesne Kuramının içerdiği nesnelere varolmayan nesnelere dek genişletilmesindeki en önemli saiklerden biri matematikte yaşanan gelişmelerdir. Sayıyı birimlerden ibaret düşünen ve birimleştiremediği için $\sqrt{2}$ gibi irrasyonel sayıları kavramakta zorlanan Antik dönemden, karmaşık sayılara ve hatta sayıların sonsuzdaki hiyerarşisinin kanıtlandığı bir evreye gelinmiştir. Matematikteki bu gelişim yalnızca düşüncenin ve epistemik bilginin gelişimi olmakla kalmayıp, ontolojik evrene dair yorumların geliştirilmesi adına da oldukça önemlidir.

Georg Cantor(d.1845-ö.1918), birinin diğerinden daha büyük olması gerektiği düşünülecek kümelerin sıralı çiftlerinin eşleşiyor olması dolayısıyla eş büyüklükte olduklarını söyler. Yani sonsuz büyüklükte iki ayrı küme, sıralı çiftlerinin eşleşmesi dolayısıyla eş büyüklükte olan kümelerdir. Ancak sonsuz büyüklükteki kümelerin hepsi eş büyüklükte değildir; sayılamayan sonsuz, sayılabilir sonsuz büyüklükteki kümelerden daha fazla sayıya (eleman sayısına) sahip olması dolayısıyla daha büyüktür. Köşegen kanıtlamasıyla Cantor, doğal sayılar kümesinden seçilecek herhangi bir aralığın, örneğin 0-1 aralığının, reel sayıları temsil etmesi gerektiğini, ancak her defasında bu aralığa ait olmayan sayılar elde edildiğini öne sürmüştür. Yani, reel sayılar kümesini temsil etmesi gereken aralık, aralığa ait olandan daha fazlasını içermektedir. Cantor buradan hareketle sonlu-ötesi sayılar kuramını oluşturur. Kardinalitesi yani eleman sayısı en büyük olan kümeden daha büyük kardinaliteye sahip olan kümelerden bahsetmek mümkündür. Her bir kümenin (boş olmayan kümelerin) kardinalitesi, alt kümelerinin kümesinin kardinalitesinden daha azdır. Doğal sayılar kümesinin tam sayılar kümesinin bir alt kümesi, tam sayılar kümesinin

²⁵ Ersatz, Almanca bir kelimedir. Metinlerde kelimeye alternatif bir karşılık sunulmayıp "Ersatz" olarak kullanılsa da, sözlükte birincil olarak "değiştirme, ikame, yapay" (İng. *replacement, substitute*) anlamları verilir.

²⁶Mark Jago, *The Impossible an Essay on Hyperintentionality*, Oxford University Press:2014, s.99.-100.

rasyonel sayılar kümesinin bir alt kümesi ve rasyonel sayıların da reel sayılar kümesinin bir alt kümesi olduğu düşünülduğünde, reel sayılar kümesinin alt kümelerinin kümesi en büyük kardinaleteye, yani sonlu-ötesi sayıya sahiptir.²⁷

Cantor'un sonlu-ötesi kümeler kuramının sağlamış olduğu bu epistemik bilgi, Löwenheim-Skolem teoremi ile birlikte düşünülduğünde sayılamaz sonsuz alanında kalan bireylerden nasıl bahsedebileceğine dair açıklama sunmaya yardımcı olur. Konumuz açısından ifade edilecek olursa, henüz varolmayan, niteliklerine, sahip oldukları varlık kipine dair herhangi bir bilgi bulunmayan, yalnızca bir kümeye ait olduğu bilinen ama hiçbir şekilde bireyleştirilemeyen bu nesnelere nasıl bahsedebileceğine dair açıklama sunmaya yardımcı olur. "Çok basitçe, Löwenheim-Skolem teoremi, her tutarlı (yani modeli olan) teorinin sayılabilir bir modeli olduğunu ifade eder".²⁸ Eğer sayılamayan sonsuz büyüklüğünde bir kümenin tutarlı bir modeli oluşturulabiliyorsa (Cantor bunun yapılabileceğini göstermiştir), bu onun aynı zamanda sayılabilir bir modeli olduğu anlamına da gelir. O halde tutarlı, sayılabilir bir model oluşturarak sayılamaz sonsuzun bireylerinden bahsedebilmek, hakkında hiçbir bilgi bulunmayan bu bireylerin bir küme içinde varolduğuna işaret edebilmek mümkündür. Bu, çalışmamızın başında yanıt aradığımız üçüncü sorunun cevabıdır. Yani, dış dünyada yer almayan, ancak dilimizin sınırları içerisinde de yer almayan, dilde kurulamayan nesnelere varlığından da söz etmek artık mümkündür. Diğer bir deyişle, bizim dışımızda ya da zihnimizde varolmayan, varlığına dair hiçbir emare bulunmayan, hiçbir varlık kipine sahip olmayan nesnelere nesne kuramı içinde yer vermenin artık meşru bir mantıksal ve matematiksel zemini vardır.

Sonuç:

Varolmayan nesnelere nesne tanımı içerisinde yer almasının önünde engel olan iki temel sebepten bahsedilebilir: özdeşlik ilkesi ve tam belirlenmiş olmak. En basit haliyle "a=a" olarak tanımlanan bu ilke tam olarak neyi içerir? Aynılık ve özdeşlik bir midir? "a=a", kavramlar veya imler arasındaki eşitlik midir yoksa bunların göndergelerinin kendisiyle özdeş olması mıdır? Masamın üzerindeki şu kalem, köşedeki bakkal, geometrik nesne olan üçgen, pegasus ya da yuvarlak kare arasında kendisiyle özdeş olmak bakımından nasıl bir fark

²⁷ F. Stephen Barker, *Matematik Felsefesi*, Çev.: Yücel Dursun, İmge Kitabevi, Ankara:2017, s.106-111.

²⁸Valéri Lynn Thierren, "Inventing Logic: The Löwenheim-Skolem Theorem and First and Second-Order Logic". Volume 10, 2012 Canadian Undergraduate Journal of Philosophy. s.33.

Varolmayan Nesne Var Mıdır?

Tuğba YAVUZ

vardır? Masamın üzerindeki kalem yahut da “3” sayısı kendisiyle özdeş kabul edilirken, Pegasus neden kendisiyle özdeş olarak düşünülemez?

Özdeşliğe sahip nesnelere *tam belirlenmiş* olduğu düşünülür. Oysa ortalama nesne tanımları açısından meşru nesnelere olduğu söylenebilecek olan uzam-zamansal nesnelere bile tüm nitelikleri itibarıyla tam belirlenmiş değildir. Güncel bir örnek verilecek olursa, bugün insanlığın başını oldukça ağrıtan virüs mikro düzeyde gayet uzam-zamansal bir nesnedir; ancak bilim insanları hangi niteliğin taşıyıcısı olduğu konusunda, öyle görünüyor ki, daha bir süre tam bir uzlaşma sağlayamayacaklardır. Bu durum, yalnızca hayatımıza yeni giren ve varlığından daha önce haberdar olmadığımız bir canlı için değil, muhtemelen en çok tanıdığımız kendimiz için bile böyledir. Tartının üzerine çıktığımda gördüğüm değer, tanımlanan ölçü biriminin en yaklaşık değeridir. Yarın doğum günü olan biri bugün 20 yaşındayken, örneğin, yarın olmayacaktır. Boyu metre ile 1,65 olan biri başka bir ölçü birimi söz konusu olduğunda başka bir boyaya tekabül edecektir. Bu örnekler çoğaltılabilir ve bunların doğruluk değerleri belirlenmeye çalışıldığında “ya-ya da”, “hem- hem de” veya “hiçbiri” gibi alternatif seçenekler kendini gösterebilir. O halde, en somut olan örneklerimiz bile aslında tüm nitelikler açısından klasik mantıksal değerlere göre tam belirlenememiş olabiliyorken, neden mümkün ve imkansız nesnelere tam belirlenmemiş olmalarından ötürü nesne kuramları içinde yer almazlar? Kuantum fiziği, aynı uzam ve zamanda ve tamamıyla aynı niteliklere sahip birbirinden farklı kuantlar olduğu iddiasındadır. Dolayısıyla, klasik düşüncenin özdeşlik ilkesini uzayda yer kaplama üzerinden tanımladığı anlayış artık eskisi kadar güçlü bir şekilde savunulmuyor.

Son söz olarak, denilebilir ki, nasıl mantık, matematik ve fizik eski mantık, matematik ve fizik değilse, metafizik de eski metafizik değildir. Yeni metafiziğin nesnelere, tıpkı eskisinde olduğu gibi, yeni mantık, matematik ve fizik aracılığıyla apaçık hale getirilmektedir. Bu dünyada olmayan ama mümkün bir dünyada varlığı düşünülebilen ve dile getirilebilen mümkün nesnelere, bu dünyada olmayan ve mümkün bir dünyada da olması düşünülemeyen ancak dilin imkanlarıyla kendisinden bahsedilebilen imkansız nesnelere ve nihayet ne bu dünyada ne mümkün ve imkansız dünyalarda varlığına dair hiçbir bilgi olmayan ve dilin imkanlarıyla henüz kurulamayan, sadece bir model içerisinde varlığına işaret edilebilen nesnelere olduğu mantıksal ve matematiksel olarak ortaya çıkarılmıştır. Ontolojik olarak bu nesnelere tamamını içerecek bir metafizik, yalnızca Platon’un idealar dünyasından değil, Meinong’un klasik metafizikten daha geniş bir içerime sahip olduğunu söylediği Nesnelere Kuramından da geniş bir alanı kapsar. Eskisinden farklı ve kapsamlı olacak bu metafiziğin sınırları ve özellikleri, halihazırda sürdürülmekte olan ve ileride yapılacak çalışmalarla netlik kazanacaktır.

Varolmayan Nesne Var Mıdır?
Tuğba YAVUZ

Varolmayan Nesne Var Mıdır?
Tuğba YAVUZ

KAYNAKÇA

- Barker, F. Stephen. (2017). *Matematik Felsefesi*.(Çev.:Yücel Dursun) Ankara:İmge Kitabevi.
- Berto, Franz. (2017). "Impossible Worlds and the Logic of Imagination". *Erkenntnis*, 82(6), 1277–1297. <https://doi.org/10.1007/s10670-017-9875-5>.
- Brentano, Franz. (2009). *Psychology from an Empirical Standpoint*. Routledge; Taylor & Francis e-Library: London-New York.
- David, Marian. (1985). "Nonexistence and Reid's Conception of Conceiving". *Grazer Philosophische Studien* 25 (1):585-599.
- Fitting, Melvin, Richard L. Mendelsohn. (1998). *First Order Modal Logic*. Kluwer Academic Publisher: London.
- Frege, Gottlob. (1951). "On Concept and Object", *Minds New Series*, Vol.60, No.238 (ss.168-180).
- Jacquette, Dale. (1996). *Meinongian Logic The Semantics of Existence and Nonexistence*, W. de Gruyter: Berlin: New York.
- Jago, Mark. (2014). *The Impossible an Essay on Hyperintentionality*. Oxford University Press.
- Kant, Immanuel: *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul. 2015
- Kripke, Saul A. (2005). *Adlandırma ve Zorunluluk*. (Berat Açıl, Çev.) Litera Yayıncılık: İstanbul.
- Lewis, David. (1986). *On The Plurality of Worlds*. Blackwell: Oxford.
- Meinong, Alexius. (1960). "The Theory of Objects", *From Realism and the Background of Phenomenology*. (ed. R. Chisholm).(1904).
- Parmenides. (2015). *Doğa Hakkında*. (Y. Gurur Sev, Çev.) Pinhan Yayınları: İstanbul.
- Platon. (1991). *Metin Okuma Platon: Sofist*. (Ömer Naci Soykan, Çev.) Ara Yayıncılık: İstanbul
- Russell, Bertrand. (2013). *Anlam ve Doğruluk Üzerine*, (Ezgi Ovat, Çev.). İtalik Yayınları: Ankara:2013.
- Priest, Graham, (2008). *An Introduction to Non-Classical Logic From If to Is*. Cambridge University Press.

- Russell, Bertrand. (1905). "On Denoting", *Mind*, New Series, Vol. 14, No. 56. (ss.: 479-493).
- Russell, Bertrand. (1904). "Meinong's Theory of Complexes and Assumptions I". *Mind* 13 (1):204-219.
- Russell, Bertrand. (1904). "Meinong's Theory of Complexes and Assumptions II". *Mind* 13 (1): 336-354.
- Russell, Bertrand. (1904). "Meinong's Theory of Complexes and Assumptions III". *Mind* 13(1): 509-524.
- Russell, Bertrand. (2013). *Mantıksal Atomculuk Felsefesi (1918) Russell'in Wittgenstein'den Öğrendiği Belli Fikirleri Anlatan Sekiz Ders.* (Dilek Arlı Çil, Çev.). Alfa Yayınları: İstanbul.
- Swanson, Carolyn. (2011). *Reburial of Nonexistents Reconcidering the Meinong-Russell Debate.* Rodopi B.V.: Amsterdam-New York.
- Thierren, ValériLynn. (2012). "Inventing Logic: The Löwenheim-Skolem Theorem and First and Second-Order Logic". *Canadian Undergraduate Journal of Philosophy*, Volume 10 (ss.26-52).
- Yagisawa, Takashi. (1988). "Beyond Possible Worlds". *Philosophical Studies* 53(ss.175-204).

Varolmayan Nesne Var Mıdır?
Tuğba YAVUZ

ÇAĞDAŞ NESNE TARTIŞMALARI: İNDİRGENEMEZCİ BİR ALTERNATİF

Egemen Seyfettin KUŞCU*

ÖZ

Analitik Felsefe 20. yy'ın ikinci yarısından itibaren bir dönüşüm yaşamış ve günümüzde klasik metafiziğin bazı konularını (örneğin tümeller, töz vb.) gündemine almıştır. Güncel ontoloji tartışmaları içerisinde de nesnelere yerini önemli bir tartışma başlığı olmuştur.

Bu çalışmada analitik ontolojideki nesne tartışmalarında iki karşıt görüş olan Saf Dışı Bırakıcı Görüşler ve İndirgemeci Olmayan Görüşler incelenecek ve İndirgenemezlik lehine argümanlar ortaya konacaktır. Nesne tartışmaları içindeyse özellikle tek bir başlık üzerinde durulacaktır: Özel bileşim sorunu. İlgili sorunun ve olası cevapların incelenmesiyle bileşim durumlarında bir nesnenin oluşması ve neden oluşturucularına indirgenemez yeni bir varolan olarak ortaya çıktığı üzerinde durulacaktır. Bu sayede her türden nesnenin bireyselliğinin olduğunu savunmanın yolları ve bu savununun bir ontoloji ortaya koymaya olan katkıları sergilenebilecektir.

Anahtar Sözcükler: Ontoloji, Nesne, Özel Bileşim Sorunu, Bireyleşim, Saf Dışı Bırakıcılık, İndirgenemezlik.

THE CONTEMPORARY DEBATES ABOUT OBJECTS: A NON-REDUCTIONIST ALTERNATIVE

ABSTRACT

Analytic philosophy made a metaphysical turn after mid 20th century and metaphysics/ontology became one of the important, main areas of analytic philosophy. This metaphysical turn started with an critical approach to some of the main themes of classical philosophy (for example, universals, substance etc.) and still goes on with contemporary debates. In these debates the place of the ontological status of objects became one of the leading issues.

In this paper we reveal the Eliminative and Non-Reductive approaches mainly and then refute the arguments of Eliminative approaches and defend Non-Reductivism. This examination was made by the discussions about the Special Composition Problem. As a conclusion of this paper, it was revealed that the object is composed of its parts but formed as a new, non-reductive individual.

Keywords: Ontology, Object, Special Composition Problem, Individuation, Eliminativism, Non-Reductionism

* Dr. Öğr. Ü., İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü (egemenk@istanbul.edu.tr)

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2020 Güz, sayı: 30, ss. 279-296

Makalenin geliş tarihi: 08.09.2020

Makalenin kabul tarihi: 01.10.2020

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2020, issue: 30, pp.: 279-296

Submission Date: 08 September 2020

Approval Date: 01 October 2020

ISSN 2618-5784

Giriş¹

Nesnelerin ancak daha da özel olarak olağan nesnelerin, bileşenleri (constituents) ile ilişkisini ve nesnelerin ontolojik statüsünü tartışacağımız bu yazıda, öncelikle ‘Olağan (gündelik, sıradan) nesne (ordinary object) nedir?’ sorusu cevaplanacak, böylece hangi nesnelerin olağan nesne olarak kabul edilecekleri ve çalışmada hangi düzlemde kalacağımız ortaya konacaktır. İkinci olarak, olağan nesneleri ontolojik olarak var kabul etmeyen (ya da temel kategori olamayacaklarını iddia eden) ve onları bileşenlerine (e.d. parçalarına, oluşturuçularına) indirgemeye çalışan görüşler içerisinde önemli bir bakış açısı Özel Bileşim Sorunu (bundan sonra ÖBS) çerçevesinde incelenecektir. Bu görüşler ‘Saf Dışı Bırakıcı Görüşler (bundan sonra SBG) olarak adlandırılabilirler. Üçüncü olarak, olağan nesneleri merkeze alarak SBG'lere karşı çıkan ve sağduyu ontolojisi olarak da (common-sense ontology) adlandırılan, İndirgemeci Olmayan Görüşlerin (bundan sonra İOG) ÖBS çerçevesindeki itirazlara cevapları ele alınacak ve son olarak da söz konusu cevaplara daha başka hangi katkıların sağlanabileceği sergilenecektir. Sonuç olarak ÖBS çerçevesinde ortaya konan argümanın olağan nesnelerin saf dışı bırakılmalarını sağlamayacağı ve olağan nesnelerin herhangi bir ontolojik kuramın temelinde olmaları gerektiği ortaya konacaktır.

1. Olağan nesnelere nelerdir?

Nesne tanımlaması tüm varolanları kapsayacak biçimde geniş tutulduğunda tüm varolanları kapsayacak ontolojik bir kuramın da ortaya konulması gerekir. Böylesi bir kuramın geliştirilmesi örneğin canlılar ile cansızlar arasındaki bariz farklar dolayısıyla zorlu bir uğraştır ancak sadece bu zorluk dolayısıyla değil genel olarak sıradan, insanın kendisinin de içinde bulunduğu düzlemde daha yakından pek çok varolanla etkileşim halinde olmasından da hareketle nesne kuramı kısıtlanmalı, hedefine belli bir varolan grubunu almalıdır. Olağan nesnelere (masalar, sandalyeler vb.) her ne kadar sorunsuz görünseler de yakından incelendiklerinde sayılar, uzam-zaman noktaları gibi varolanlar kadar şaşırtıcıdır.²

¹ Bu yazı “Nesne ve Bireyleşim Sorunu” başlıklı doktora tezinden, yeniden düzenlenerek ve tartışmalar yeniden ele alınarak üretilmiştir. Yazıyı değerlendiren Sayın Hakemlerin yorumları ve katkıları için de kendilerine teşekkür ederim.

² Bkz.: Daniel Z. Korman, “Ordinary Objects”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/ordinary-objects/>, Erişim 10.08.2020.

J. L. Austin insanın neyi algıladığı sorgulandığında onun maddi şeyleri algıladığını söylemeyeceği, olsa olsa “orta büyüklükte eşya örneklerini” algıladığını söyleyeceğini ifade etmektedir.³ Yani maddi şeyler, fiziksel nesnelere vb. tanımlamaların kendilerinin bile bizim gündelik kullanımımızda ikincil ifade tarzları olduğunu öne çıkartmaktadır. Gündelik yaşantımızda doğal-doğal olmayan (insan yapımı), canlı-cansız ‘orta büyüklükte eşya örnekleri’ ile karşı karşıyayızdır.⁴ Her ne kadar belli zamanlarda bazı nesnelere deneyimize konu olsalar da (çok kısıtlı zamanlarda gökyüzünde görünür olan uzak bir gezegen veya mikroskop altında görülebilecek bir canlı) bunlar sıklıkla karşı karşıya olduğumuz nesnelere olmadıklarından olağan nesne tanımımızın dışında bırakılabilir.

Bu durumda olağan bir nesne aynı zamanda duyu organlarımıza kendini sunan bir nesne olarak da tanımlanabilir. Denkel de benzer bir tanıma merkeze alarak nesneye işaret etmiştir:

“Bu son anlamda nesnenin doğasını tanımaya ilişkin amacın, insanın kendi bulunduğu ölçek açısından öncelikle, gözlemleyebildiği, beş duyusuyla kavrayabildiği nesnelere yönelik olduğu üzerine pek bir görüş ayrılığı olmasa gerek.”⁵

281

Olağan nesnelere duyuya konu olan özelliklerinin yanı sıra uzam-zamanda belirli bir anda belirli bir yer kaplayan ve kendilerini duyularımıza çoğunlukla teklikler (bireyler) olarak sunan varolanlardır.⁶

Görüldüğü üzere nesne dendiğinde hayli geniş bir çoklu ile karşı karşıya kalınabilir ancak bu çalışmada olağan anlamıyla nesnelere üzerine tartışılacak ve onların sorunsuz görünen varoluşlarının neden tartışma konusu olduğu ve tüm tartışmalara rağmen neden temel kategori olmaları gerektiği ortaya konacaktır.

2. Olağan Nesnelere Üzerine Genel Görüşler

Korman’a göre “olağan anlayışlardan bir yolla ayrılarak hangi nesnelere olabileceğini” sorgulayan görüşler içerisinde saf dışı bırakıcı (eliminative) ve hoşgörülü (permissive) görüşler önceliklidir. İlkine göre

³ J. L. Austin, *Sense and Sensibilia: Reconstructed from the Manuscript Notes by C.J. Warnock*, Oxford, Oxford University Press, 1962, s. 8.

⁴ Bkz.: E. J. Lowe, “How Are Ordinary Objects Possible?”, *The Monist*, vol.88, no.4, pp. 510-533, s. 510.

⁵ Arda Denkel, *Nesne ve Doğası*, İstanbul, Doruk Yayıncılık, 2003, s. 23.

⁶ Michael J. Loux, *Metaphysics: a contemporary introduction*, New York, Routledge, 2006, s. 85-6.

Çağdaş Nesne Tartışmaları: İndirgenemezci Bir Alternatif
Egemen Seyfettin KUŞCU

gerçekte 'olağan' kavramsallaştırmasında düşünüldüğünden daha az olağan nesne bulunmaktadır, ikincisine göre ise gerçekte 'olağan' kavramsallaştırmasında düşünüldüğünden daha fazla sayıda hayli görünür nesne bulunmaktadır.⁷

Baker ise olağan nesnelere ilişkin bakış açılarının üç başlık altında ele alınabileceğini ileri sürmektedir: 1- Saf dışı bırakıcı (eliminativist) 2- İndirgemeci (reductionist) 3- İndirgemeci olmayan (nonreductionist) yaklaşımlar.⁸ Baker'ın sınıflamasının Korman'ın sınıflamasıyla benzerliği açıktır.

Korman "saf dışı bırakıcı görüşler"in "hangi koşullar altında bazı nesnelere birlikte daha başka nesnelere oluşturduğunun koşullarına bakarak karar verilebileceğini"⁹ iddia ettiklerini ve bu yolla bazı nesnelere var kabul edilemeyeceklerini öne sürdüklerini dile getirmektedir. Lowe da Korman gibi benzer konudaki ayrıştırmayı temele "özel bileşim sorunu"nu (special composition problem) koyarak ele almış ve bu konudaki cevapların "bir ucunda hiççiliğin (nihilism), diğer ucunda ise tümcülüğün (universalism) yer aldığı bir spektrum boyunca yayıldığını"¹⁰ belirtmiştir.¹¹ İOG ise olağan nesnelere var olduklarını ve daha alt bileşenlerden oluşmaları bile onlara indirgenemeyeceğini ileri sürmektedirler. Çalışmamızın genel iddiası da bu görüşe katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

SBG'ler sıklıkla "özel bileşim sorunu", 'nedensel aşırı-belirlenim sorunu' (causal overdetermination) ve 'yığın argümanları' olarak adlandırılan sorunlar etrafında tartışılmaktadır ancak bu yazıda özellikle ÖBS üzerinde durulacaktır.¹²

⁷ Korman, a.g.e.

⁸ Lynne Rudder Baker, "A Metaphysics of Ordinary Things and Why We Need It", *Philosophy*, 83, 2008, pp. 5-24, s. 6-7.

⁹ Korman, a.g.e.

¹⁰ Lowe, a.g.e., s. 512.

¹¹ Her üç düşünürüne göre de hiççilik; hiçbir bileşik nesnenin olmadığını, eğer nesnelere bileşikler olduğu ileri sürülecekse hiçbir olağan nesnenin olmadığını iddia etmektedir. Hiççilere göre sayısız mikroskobik nesne vardır, köpekler ya da heykeller yoktur; daha ziyade 'köpeğimsi (dog-wise) biçimde düzenlenmiş basitler' ya da 'heykelimsi (statue-wise) biçimde düzenlenmiş yalınlar' vardır. Diğer yanda tümcülük ise her türden bileşimin (yalınlar yanyana gelsin ya da gelmesin) yeni bir nesne olarak sayılabileceğini iddia eden görüşlerdir.

¹² Diğer argümanlar için Bkz.: Trenton Merricks, *Objects and Persons*, New York, Oxford University Press, 2001 ve Peter Unger, "There Are No Ordinary Things", *Synthese*, Vol. 41, No. 2 (Jun., 1979), s. 117-154.

3. SBG

Saf dışı bırakıcı yaklaşımlar genelde olağan nesnelere varlığını reddetmişler ve onların daha alt bileşenlere indirgenebileceğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre olağan nesnelere ontolojik olarak var kabul edilmeleri ontolojik bir fazlalık yaratmaktadır. Çoğu kuramcının itirazları ağırlıklı olarak cansız nesnelere 'bir şey'miş gibi görülmesine yönelmiştir, dolayısıyla hiççilik ve tümçülük arası görüşler içerisindeki bu görüşlerde genellikle yalnızca canlılar bireyleşmiş varlıklar olarak görülmektedir. Bu kesim içerisinde de özellikle Inwagen ÖBS'yi merkeze alarak olağan nesnelere karşı çıkışını dile getirmiştir.¹³

3.1. ÖBS

Söz konusu sorunu sergilemeden önce Inwagen "formülasyonun bazı mantıksal araçlar ve bu araçların temelinde yer alan kuram hakkında hatırlatmalara gerek olduğunu"¹⁴ belirtmiş ve bunları sergilemiştir. Biz söz konusu tartışmaları kendisinin de uyarısını dikkate alarak burada ele almayacağız ve sorunu sergilediği yerleri konu edineceğiz.¹⁵

Öncelikle ÖBS "parçası olma" ilişkisini önemseyen bir sorundur ve ÖBS'nin en genel dile getirilişlerinden bir tanesi Inwagen'e göre şöyledir: "hangi koşullar altında bir şey bir başka şeyin (belirli) parçasıdır?".¹⁶ Inwagen'a göre ÖBS için

"'x'ler y oluştururlar' ifadesi

'x'lerin tümü y'nin parçasıdır ve x'lerden herhangi ikisi örtüşmemektedir ve y nin her bir parçası x'lerden en az biri ile örtüşmektedir (overlap)' ifadesinin kısaltması olarak"¹⁷

¹³ 'Özel Bileşim Sorunu'nu Peter van Inwagen'ın kitabının bir bölümüdür ve çerçevesi ayrıntılı olarak sözü geçen kitabında çizilmiştir (Bkz.: Peter Van Inwagen, *Material Beings*, New York, Cornell University Press, 1990.) ancak sorunun bu şekilde sistemleştirilmesi diğer düşünürlerce de kabul görmüştür. Sorunu bu şekilde adlandıran ve buna ilişkin düşüncelerini sergileyen diğer yazılar için Bkz.: Lowe, a.g.e.; Korman, a.g.e.; Baker, a.g.e.

¹⁴ Inwagen, a.g.e., s. 21.

¹⁵ Birazdan ele alacağımız konunun pratik yanını kendisi de daha öğretici bulmaktadır. Bkz.: A.g.e., s. 31. Ayrıca ilgili teknik tartışmalar tümçülüğün yaslandığı bir kuram olarak mereolojinin ve mereolojik mantığın ele alınmasını gerektirir ki böylesi bir tartışma bu yazının kapsamını aşacaktır ve ayrıca ele alınmayı hak etmektedir.

¹⁶ A.g.e., s. 20.

¹⁷ A.g.e., s. 29.

kullanılabilir.¹⁸ Inwagen'a göre ÖBS'nin "pratik uyarlaması" da şu şekildedir:

"Varsayalım ki birinin kullanımında, belirli (örtüşmeyen) nesnelere sahip olunsun, yani x'ler. x'lerin bir şey oluşturması için ne yapılması gerekmektedir -ne yapılabilir-?"¹⁹

Tüm bu mantıksal kuramsal ve uygulamalı ifadeleri Inwagen'ın kendi örnekleri ile de sergilersek:

Ör. (i): "Eğer tamamen tuğlalardan yapılmış bir ev varsa, bu durumda tuğlalar evi oluşturmaktadır."²⁰

Ör. (ii): "Bir evin üst yarısı ile evin 2/3'ü birlikte bir ev oluşturmazlar çünkü örtüşen parçalara -ortak olan- sahiptirler."²¹

Ör. (iii): "Varsayalım ki elde tahta bloklar var ve bunlardan ne istenirse yapılabilir; kişinin bunlardan bir şeyi yapabilmesi için ne yapması gerekir?"²²

Hem örneklerde hem de pratik uyarlamasının kendisinde ÖBS'ye göre önemli olan ve dikkat edilmesi gereken 'bir şey oluşturmak için ne yapılması gerekir' ifadesidir. Buna göre öyle bir şey olmalıdır ya da yapılmalıdır ki (insan müdahalesi de söz konusu olabilir kendiliğinden bir süreç sonucu da olabilir) x'ler y oluştursunlar. Burada önemli olan önceki durum ile sonraki durum arasında ontolojik olarak vurgulanabilecek bir ayrımın ortaya çıkıp çıkmadığıdır. İki durum arasında ontolojik olarak tespit edilebilecek ve temellendirilebilecek bir ayrım var mıdır? Eğer ÖBS'ye geçerli bir cevap verilebilirse bazı nesnelere varlığı ortaya konabilir. Eğer böylesi bir cevap (ya da cevaplar) bulunamazsa Inwagen'ın olağan nesnelere ÖBS'ye dayanarak parçalara indirgeyen tavrı yani olağan nesnelere saf dışı bırakan tavrı kabul edilebilir olacaktır. Burada önemli olan ÖBS'ye cevap verilmesi ile bileşim sorununun eşitlenmiş olmasıdır. Öyle bir gerekliliğin olmadığı da ileri sürülebilir. Örneğin Markosian ÖBS'ye verilebilecek herhangi bir eş anlamlı olmayacak cevabın olmadığını düşünmektedir. Bileşimin olması O'na göre

¹⁸ Ancak Markosian'a göre Inwagen'ın yukarıdaki açıklaması bilgi verici bir açıklama değildir çünkü iki ifade zaten eş anlamlıdır. Bundan dolayı "x'ler y oluştururlar" ifadesi bilgi verici bir ifadeye dönüştürülerek incelenmelidir. Ned Markosian, "Brutal Composition", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 92, No. 3, 1998, pp. 211-249, s. 212.

¹⁹ Inwagen, a.g.e., s. 31.

²⁰ A.g.e., s. 29.

²¹ A.g.y.

²² A.g.e., s. 31.

“kaba olgu”dur (brute fact). Olmakta ya da olmamaktadır ve bunun ÖBS ile bir ilgisi yoktur.²³

3.2. ÖBS’ye olası cevaplar ve Inwagen’ın olağan nesnelere reddinin gerekçesi

Inwagen’a göre ÖBS’ye verilebilecek cevaplar genel olarak benzer bir biçim sergilemektedirler. Bu olası cevaplar temelde yer alan bir tarz cevabın değişik sürümleridir (version). Dolayısıyla diğerlerine nazaran kapsamlı bir şekilde ele aldığı (ve bizim de üzerinde duracağımız) ilk cevap sorunun genel biçimini verecektir. ÖBS’ye ilişkin ilk cevap, söz konusu oluşumun temas aracılığıyla gerçekleştiği yönündeki “tasarımsal” (representative) cevaptır. Bu cevap şu şekildedir:

“x’lerin bir şey oluşturması için, birinin onları temas haline getirmesi gerekmektedir; eğer x’ler temas halindedirlerse, bir şey oluştururlar ve eğer temas halinde değillerse herhangi bir şey oluşturmazlar.”²⁴

Bu cevap “temas halinde olmanın” ne olduğunu da sordurmaktadır. Temas halinde olmak Inwagen’a göre:

“x’ler temas halindedir, eğer ki herhangi iki tanesi uzamsal olarak örtüşmüyorsa; ve eğer y ve z söz konusu x’ler arasındaysa, x’ler arasındaki temas ilişkisinin kalıtımı y ile z arasında da vardır”²⁵

şeklinde tanımlanmaktadır.

Dolayısıyla temas halinde olmak bir yandan uzamsal olarak örtüşmüyor olmayı diğer yandan da söz konusu ilişkinin, ilişkinin geçerli olduğu tüm parçalar açısından da aktarımsal olduğunu ifade etmektedir. ÖBS’nin ilk ifade edilmesini buradaki açıklamalarla birleştirdiğimizde elimizde ÖBS’ye ilişkin şöyle bir tanım ortaya çıkar: x’ler y’yi oluştururlar demek, temas halinde olan x’lerin uzamsal bakımdan örtüşmeksizin ve x’lerden herhangi ikisi olan örneğin w ve z’nin de kendi arasında temas ilişkisine girerek (ve diğer tüm x’lerin de kendi aralarında), bir bütün olan y’yi oluşturduğunu ifade ediyor olmaktadır.

²³ Bkz.: Markosian, a.g.e., s. 214.

²⁴ Inwagen, a.g.e., s. 33.

²⁵ A.g.e., s. 34.

Inwagen'a göre 'Temas ne kadar akla yatkındır?' sorusunun cevabı "20. yy'ın değil 17. yy.'ın fiziksel dünyasının konforlu ortamında"²⁶ bulunabilir. 17. yy'ın konforlu dünyası dediği ise parçacık açıklamalarını temele almamış ve fiziği gündelik nesnelere boyutunda tutmaya çalışan bir dünyadır.²⁷ Inwagen bu konuda haklı görünmektedir yani yalnızca temas yoluyla bileşik nesnelere olduğu bilimsel olarak savlanamaz ancak temasın gündelik yaşantıda hiçbir şekilde anlamı olmadığı savı incelenmelidir.

Eğer ki imgelemimizi böylesi bir dünyayla sınırlarsak, Inwagen'a göre temas yeterli bir argüman olmaktan çıkacaktır. Ör. (i)'nin daha açık bir ifadesiyle eğer bir kişi binlerce tahta bloğu birbirine temas etmeden tutarsa bir şey oluşturmuş olmayacak ancak bunları Salisbury Katedrali'nin bir modelini oluşturmak amacıyla biraraya getirmişse bir şey oluşturmuş olacaktır: Salisbury Katedrali'nin modelini.²⁸ Ancak bu açıklama bazı durumlar için yeterli olmamaktadır. Örneğin birbirine temas halinde olan iki küp o anda boyu eninin iki katı yeni bir cisim mi oluşturmuştur yoksa bu sadece bir düzenleme midir ya da birbirine temas eden iki top o an için bir şey oluşturmakta mıdır?²⁹ Inwagen'a göre bu örnekler bile temasın yeter koşul olduğunu öne sürenler açısından temas argümanını boşa çıkardığını ortaya koymaktadır. Benzer bir örneği el sıkışan iki insanı da ele alarak sergiler: El sıkışan iki insan el sıkışma anında temas halinde olsalar da yeni bir şey oluşturmazlar, hâlâ el sıkışan iki insan olarak nitelendirilirler.³⁰ Çünkü temas eden şeylerle dağılmış durumda olan bir şey biraraya gelmiş değildir. Dağılmış şey, birleşmiş olmayan şeydir. Inwagen'a göre bu örnekler doğru kabul edildiğinde şu metafizik sorunlar ortaya çıkmaktadır:³¹

a- Dirseğimle karşımdakinin koluna dokunduğumda ortaya ne çıkar?
Bu nesne el sıkıştığımında ortaya çıkan nesneyle aynı mıdır?

b- Her el sıkıştığımızda aynı nesne mi ortaya çıkmaktadır?

²⁶ A.g.y.

²⁷ A.g.y.

²⁸ A.g.e., s. 35.

²⁹ Bkz.: A.g.y.

³⁰ A.g.e., s. 36. İncelememizin henüz başında olsak bile Inwagen'ın bu örneğine karşı geliştirilebilecek bir örnek düşünülebilir. Duvara el hareketlerinin yansıtıldığı gölge oyunlarında ya da bir sis perdesi içerisinde uzaktan gördüğümüz bir cisim aslında iki insanın el sıkışma görüntüsü de olsa tek bir cisim olarak kendilerini sunabilirler çünkü ayrımları keskin değildir. Böylesi örneklerde iki elimizi birleştirerek yaptığımız bir köpek odadaki çocuğu eğlendirecek ya da korkutacak kadar tek bir cisim olarak imlenebilir.

³¹ Bkz.: a.g.e., s. 36.

Inwagen'a göre tüm bunlar t anında temas halinde olan x'lerin, x'ler t anında bir şey oluşturuyorlar dememize olanak verecek ilişkiyi vermediğini ortaya koymaktadır. Önemli olan budur.³²

Inwagen'a göre teması temele alıp geliştirilen bakış açısı biçimsel olarak, ÖBS'ye temas haricinde verilmek istenen cevaplar açısından da bir temel oluşturur. Söz konusu ayrı cevap denemeleri aynı biçimsel ifadeyi kullanırlar ancak ayrı sürümlerdir denebilir: x'leri bir şey oluşturmak adına biraraya getirmek için, birinin onları birbirine bağlaması³³ ya da birbirine yapıştırması³⁴ ya da birbirine tutturması³⁵ (kaynaklaması) gerekmektedir.

Görülebileceği gibi tasarımsal bir cevap olan temas haricindeki öneriler de Inwagen'a göre tamamen aynı tarzda verilmiş cevaplardır. Bu cevaplarda temastan ayrı olarak biraraya getirilen şeyler arasında yalnızca daha sıkı bir ilişki varsayılmış olmaktadır.³⁶

Inwagen'a göre tüm bu cevap denemelerinde

a- iki şeyin bir şey oluşturmaması, oluşturması kadar olasıdır.

b- ya da tam anlamıyla bir şey oluşturan nesnelere olabileceği gibi bir şey oluşturmayan ayrı nesnelere de olabilir.³⁷

Söz konusu her iki olasılığı da içeren görüşleri Inwagen ılımlı (moderate) görüşler olarak nitelendirmektedir.³⁸ Ona göre yukarıdaki incelemeler bağlamında olağan nesnelere neden yoktur yani 'masa, sandalye vb.

³² "Yine de bunu söylemek belli şeylerin temas haline geldikleri anda bir şey oluşturageldikleri hiçbir durumun olmadığını söylemek değildir. Bunu söylemek onların temas haline gelmeleri yalın olgusunun yeni bir şeyin onların toplamı olarak oluşumunun tam bir açıklaması olamayacağını söylemektir." A.g.e., s. 37.

³³ Bkz.: A.g.e., s. 56

³⁴ Bkz.: A.g.e., s. 58

³⁵ Bkz.: A.g.y.

³⁶ Temasın yeterli olmadığı biraraya getiriş denemelerinde bir güç uygulayarak şeyleri daha sıkı bir şekilde birbirlerine tutturmak da ÖBS'ye bir cevap getirememişe benzemektedir. Bağlanma türü cevaplarla, Inwagen'ın verdiği örneklerin eş düzeyde olmadıkları görülmektedir. İki insanın el sıkıştığında yeni bir şey oluştuğunun söylenemeyeceği bir sağduyu bilgisi olarak sunulacaksa bu durumda iki küpün yan yana gelerek dikdörtgen prizması oluşturduğu da sağduyuya dayalı bir şekilde ileri sürülebilir. Markosian yukarıdaki türden örneklerde iki insanın parça kabul edilememesinden hareketle tüm cansız cisimlerin de parçalarının olmadığını ileri sürmeyi hatalı bulmaktadır. Yani iki insanın el sıkıştığında yeni bir şey oluşturduğunu kabul etmek tüm cansız nesnelere var olmadığını kabul etmekten daha kayda değer bir ödün olacaktır. Ancak yine de bağlanma türü cevapların tek başlarına ele alındıklarında belirsizlik içerdiklerini kabul etmektedir. Bkz.: Markosian, a.g.e., s. 224-225.

³⁷ Inwagen, a.g.e., s. 61

³⁸ Hâlâ Austin'in orta-eşya büyüklüğü olarak nitelediği dünyada olduğumuz unutulmamalıdır. Söz konusu cevap denemelerinde atom altı parçacık ya da gezegen benzeri büyüklükler düşünülmemektedir. Zaten bu düzey bu çalışmada da kalmak istediğimiz düzeydir.

olağan nesnelere yoktur denildiğinde ne anlaşılmalıdır' sorusuna cevap verilmelidir.

ÖBS'ye verilen cevaplarda görülen genel tutum onların Yalın Bağlama ilişkileri ile bir parçası olma ilişkisi öngörmelerinde açığa çıkmaktadır ancak Inwagen'a göre ise bunun dışına çıkılarak cevap verilmelidir. Kendisinin ÖBS'ye cevabı şu şekildedir.

“(Bazı y'ler için x'ler y oluşturur) yalnızca ve yalnızca

X'lerin etkinlikleri bir yaşam ortaya çıkarıyorsa (ya da yalnızca x'lerden biri)”³⁹

Görülebileceği üzere olağan nesnelere varoluşuna itirazını, bileşim sorunu temelinde yapan Inwagen “bir şeylerin oluşması”na yalnızca bir yaşam ortaya çıktığı koşullarda yani canlılar açısından izin vermektedir. Ancak Inwagen'ın da belirttiği gibi özellikle uç noktalar olarak görülen görüşler bu cevabı da kabul etmeyeceklerdir.⁴⁰

4. ÖBS açısından İOG

ÖBS genel olarak indirgenemezcilik bağlamında ne şekilde ele alınabilir? Olağan nesnelere ÖBS açısından ne şekilde savunulabilir? Bu başlık altında bu sorular cevaplanmaya çalışılacaktır.

ÖBS'nin aradığı tek biçimli cevap tümcülük yönünde bir kırılma yaratma tehlikesinden dolayı Inwagen tarafından sınırlanmak istenmektedir. Dolayısıyla Inwagen'ın sorduğu “bir şeyler ne zaman daha başka şeyler oluştururlar” sorusunu cevaplamak ancak tümcülüğe de savrulmamak gerekmektedir. Dolayısıyla bu soruya cevabın İOG için tümcü görüşlerde olduğu kadar sınırsız olamayacağı açıktır. O zaman ÖBS'ye cevap olarak İOG çerçevesinde nasıl kriterler geliştirilebilir?

³⁹ Inwagen, a.g.e., s. 82.

⁴⁰ Diğer görüşler ise genellikle uç noktalar olarak betimlenen hiççilik ve tümcülüktür. Inwagen'a göre hiççiliğin en önemli yanı hem ÖBS'ye hem de Genel Bileşim Sorununa (e.d. 'Bileşim nedir?' sorusuna) tek cevabı olan yaklaşım olmasıdır. O cevap da 'bileşim diye bir şeyin olmadığı' dolayısıyla 'özel bileşimin tartışılmasının da genel olarak bileşim nedir diye sorulmasının da anlamsız olduğu' şeklindeki bir cevaptır. Tümcülük ise yan yana gelsin gelmesin her iki şeyin bir şey oluşturduğunu ileri sürerek yine tek bir cevaba yönelmektedir. Bkz.: A.g.e., s. 80. Bu bölümleme Inwagen'ın bölümlemesidir. Bu skalanın içinde de değerlendirilebilecek diğer görüşler ise mikrofizikalist hiççilik, bütün evreni tek bir nesne olarak ele alan tekçilik (monizm), hiçbir nesne yoktur diyen aşırı hiççilik, yalnızca canlılar vardır diyen organikçilikten (organicism)de söz edilebilir. Bkz.: Korman, a.g.e., dipnot 3.

Şu durumları inceleyelim:

- a) Bazı x'ler (yalınlar) y oluştururlar. Örneğin tuğlalardan yapılmış bir ev.
- b) Bazı x'ler (parçalar) y oluştururlar. Örneğin bir sap ve demir parçadan bir çekiç oluşur.
- c) Bazı x'ler (moleküller, atomlar vb. parçacıklar) y oluştururlar. Örneğin altın atomlarından altın yığını (stuff) oluşur.
- d) Bazı x'ler (y'nin maddesi olarak) y oluşturur. Örneğin bir altın parçasından yüzük yapılır.

Yukarıda örneklenmeye çalışılan her durum için çok açık bir biçimde görülebilir ki Inwagen'ın aradığı biçimde bir ortak bir cevap verilemez. Tuğlalar yalnızca yan yana gelerek mi evi oluşturmaktadır diye sorabilecek olan Inwagen bu eleştirisinde haklıdır çünkü eğer cevap bu olsaydı ev diye ayrı bir varolana gerek kalmazdı. Yalnızca tuğlalar açıklayıcı olurdu.

İkinci durumda ise bir baş ve gövdenin biraraya gelmesini bir çekicin oluşması için yeterli görüyorsak çekiç=bir baş ve gövde denebilir. Yani bütün yalnızca parçaları bakımından tanımlanabilir görünür.

Üçüncü durum aslında bir bakıma ilk durum gibidir ancak burada farklı bir şey olarak sunulması gereklidir çünkü genel olarak yığın ile bireylerin ontolojik olarak farklı varolanlar oldukları kabul edilir ve bu nitelendirme İÖG açısından (özellikle yapılanmacı görüş bağlamında-constitution view) önemli bir katkı sunar.

Dördüncü durum ise tamamen özel kimi bulmacamsı sorunlara işaret eder. Eğer altın parçası yüzüğü oluşturmaktadır dersek bir durumu, yüzük altından yapılmıştır dersek bir başka durumu, ortada yüzük yoktur yalnızca altın parçası vardır dersek bir başka durumu imlemiş oluruz. Hatta üçüncü ve birinci örnekler bakımından ortada altın parçası da yoktur olsa olsa altın molekülleri ya da "altınımsı düzenlenmiş yalınlar var" dersek gördüğümüz gibi bir başka durumu imlemiş oluruz.

İÖG açısından yukarıdaki durumlar için ÖBS farklı farklı cevaplanabilir ancak hepsinde temel bir motif egemen olmaktadır. Yapılanmış şey yeni bir şey olarak yapılanmıştır ve artık onun bileşimindeki yalınların yanı sıra ayrı bir varoluşu vardır. Bu da en temel olarak diyelim ki onun direnme koşulunun (persistence condition) yalınlarından farklı olmasıyla açıklanabilir. Örneğin Baker bu noktada direnme koşullarının farklılıklarını her iki varolanın farklı

Çağdaş Nesne Tartışmaları: İndirgenemezci Bir Alternatif
Egemen Seyfettin KUŞCU

türlere ait olmasıyla açıklamaktadır.⁴¹ Tür farklılığı varoluş koşullarının da farklılığına yol açmaktadır.

Bu durumda ÖBS'ye şu şekilde bir cevap verilebilir:

“x'lerin biraraya gelişi y'yi yapılandırır eğer ki y yeni bir tür şey olarak yapılanmışsa.”

Yukarıdaki örnekler bakımından incelersek:

a) Tuğlalar bir ev yapılandırmıştır ve ev artık tuğlalar değildir. Tuğlalardan biri kaybolabilir ancak ev var olmaya devam eder. Bu durumda ev tuğla toplamı olarak görülemez. Inwagen'ın yaklaşımı bu açıdan sorunludur. Bu durumda ÖBS'ye cevap yalnızca bir araya gelme ile verilemez. ÖBS yeni bir tür yapılanması açısından bir araya gelme olarak cevaplanmalıdır. Aynı tuğlaların bir ev yapılandırmasıyla bir su seti yapılandırması birbirinden farklı olacaktır. Hiç kimse bir su setinde yaşanabileceğini ileri süremez. Dahası bir su setinde yaşanılmaz.

b) Bir demir ve sap, bir çekiç yapılandırmıştır. Eğer ki yapılanma olmamış olsaydı çekiç başı saptan ayrı iken de orada bir çekiç var denmeliydi. Sınırlanılmamış mereolojik yaklaşım bunu ileri sürmektedir ancak burada görülüyor ki eğer ki parçalar uygun birliktelikler halinde değillerse yalnızca parçalar olarak varolmalarının bir anlamı yoktur. Bu durumda “x'lerin uygun birlikteliklerle biraraya gelişi y yapılandırır eğer ki y yeni bir tür şey olarak yapılanmışsa” denmelidir.

c) Birinci durumdaki örnek gibi olduğu dile getirilmişti. Altın moleküllerinin bazıları örneğin sürtünme yoluyla yok olabilir ancak altın yığını var olmaya devam eder.⁴²

d) C'deki örnek geçerlidir.

İÖG bağlamında değerlendirilebilecek görüşlerden biri Baker'a aittir. Baker'a göre yapılanma “insanlara ve bedenlerine, aynı zamanda kredi kartlarına ve plastik parçalarına da uygulanan kapsamlı bir ilişkidir.”⁴³ Baker “Yapılanma görüşünün tüm bu ilişkileri (...) tüm bu türlerin ortak neyi

⁴¹ Bkz.: Lynne Rudder Baker, *A Metaphysics of Everyday Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, s. 36.

⁴² Bu örnekler içerisinde özellikle bu maddenin ayırteci bir yeri bulunmaktadır çünkü c doğal somut varolanlara ve yığın argümanlarının tartışılmasının gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır.

⁴³ Baker, a.g.e., s. 162.

olduğunu da aydınlatmasını istiyorum”⁴⁴ demektedir. Bu durumda yapılanmacı görüş “tür yapılanmasını” ÖBS’ye bir cevap olması açısından kanıtlamak durumundadır.

Bileşim konusunda İOG’ye göre “toplamlar ontolojik olarak masumdurlar ancak onların yapılandığı -insanlar, kredi kartları ve göller- (masum-y.n.) değillerdir.”⁴⁵ Ontolojik olarak masum olmamak bir anlamda eş düzeyde ele alınamayacak, bir farklılık yaratacak düzeyde ontolojik bir varolan olarak ortaya çıkmış olmaya işaret etmektedir: “bir toplam bir şeyi yapılandığında daha önceden varolmayan bir yeni birey (individual) varoluşa gelmektedir.”⁴⁶

İOG şeylerin birleşerek bir başka şey oluşturmalarını gerçeklikte yeni bir şey olarak varolma şeklinde tanımladığından hem ontolojik bir kuram olarak daha serbesttir hem de gelişmeye daha açık bir yapıdadır. Aksi durumda ortada açıklanması gereken bir birlik durumu kalmayacağı için hem felsefi olarak hem de bilimsel olarak incelenmesi gereken bir gerçeklik bile kalmaz hale gelirdi. SBG’ler parçaları (e.d. yalınları, atomları) tek yeter varolan olarak gördüklerinden örneğin masanın kırılan köşe parçasının hâlâ yan odada durduğu bir durumda o parçanın hâlâ masanın parçası olduğunu ve masada herhangi bir değişimin olmadığını ileri sürmek durumunda kalırlar. Oysa İOG bakımından masanın o masa olduğu, o parça olsun olmasın (diyelim ki o parça yakıldı) ortaya konabilir. Masanın bir parçası kırıldıktan sonra kendisine masasını iade ettiğim arkadaşım masanın kırılmış olduğunu ileri sürerse ve bu arkadaşım (SBG’lere göre) yukarıdaki türden bir görüşü savunuyorsa ona Nasreddin Hoca gibi şöyle cevap verilebilir: ‘Parçalar hâlâ varolduğuna göre masanın kırılmadığına niye inanmıyorsun. Ben yalnızca parçaları yeniden düzenledim.’

Olağan nesnelere ve toplamların birbirlerinden ontolojik olarak farklı varolanlar oldukları ve eş tutulmadıkları görülmektedir. Bir olağan nesne parçalardan meydana gelebilir ve hatta her olağan nesne bir şeylerden oluşmuştur; ancak bu durum olağan nesnenin her koşulda oluşturucularına indirgenebileceğini ileri sürmeye yol açmaz. ÖBS bakımından SBG’lerin oluşturucuların yanı sıra nesnelere kabul etmesinin ‘ontoloji bir fazlalık’ yaratacağı görüşü de aslında yapılanmacı görüş açısından indirgemeci kimi yaklaşımlara kendi kuramı içerisinde yer verdiği müddetçe bir karşı argüman olarak kullanılabilir.⁴⁷

⁴⁴ A.g.y.

⁴⁵ A.g.e., s. 186.

⁴⁶ A.g.e., s. 192.

⁴⁷ Bkz.: A.g.e., s. 193.

Örneğin Baker'ın yapılanmacı görüşünde ÖBS'nin kendisiyle doğrudan bir çatışma bulunmamaktadır. Baker ÖBS'nin ortaya konuş biçiminde herhangi bir sorun görmemekte ve Inwagen'ın sorduğu biçimiyle soruyu ele almakta bir sakınca görmemektedir. Ancak ÖBS'nin kendisi de farklı biçimde değerlendirilerek tartışmaya açılabilir. Örneğin Thomasson, Markosian gibi daha temel bir noktayı ele alarak doğrudan ÖBS'nin "yanlış biçimlenmiş ve cevap verilemez bir soru" olduğunu ileri sürmektedir.

Inwagen'ın yaklaşımında ÖBS'ye birlikli bir cevap arandığını ve cevabın içsel bir ilkeye dayandırılması ihtiyacı vurgulanmaktaydı.⁴⁸ Soruna ilişkin kimi noktalar önceden ele alındı, dolayısıyla ÖBS'nin geçerliliğinin sorgulanacağı diğer nokta olarak söz konusu birlik ilkesinin nerede bulunacağı değerlendirilmelidir. Baker'ın konuya cevabının türsel bağlamda olduğu görülmektedir. Thomasson ve şeyleri daha temel oluşturuculara indirgemeyen diğer düşünürler de benzer bir cevabı önemsemektedir. Ancak Thomasson'un konuya yaklaşımı daha ziyade ÖBS'nin incelenmesine dayanmaktadır. O, bu sorunun analitik bir gereksinim içerisinde olmasından kaynaklı olağan nesnelere varlığına bir zarar getiremeyeceğini ileri sürmektedir: "sorunun cevap verilebilir versiyonları da olağan nesnelere varoluşuna karşıt herhangi bir şey söylememektedir."⁴⁹

'Bir şeylerin bir biçimde başka bir şey oluşturması'na ilişkin bir yaklaşım kendi içerisinde 'şeylerin' ve 'başka bir şey'in ne olduğu sorusunun cevaplanmasını gerektirir. Bu soru da 'Neler vardır?' sorusunun cevaplanmasına bağlıymış gibi görünmektedir. Inwagen her ne kadar bu belirlemeden yola çıkarak ÖBS'ye verilen cevapların aslında bir ontoloji ortaya koymadığını aksine bir ontolojiye dayandığını⁵⁰ ve ÖBS'ye verilen söz konusu cevapların her zaman uzlaşımsal (ya da yönelimsel) olduğunu ve bundan dolayı reddedilmesi gerektiğini iddia etse de Thomasson'a göre bu kabul "şey" in kavramsal kullanımındaki bir karışıklıktan kaynaklanmaktadır.⁵¹ Her durumda bir varlık kategorisinin gerekliliği Thomasson'a göre şey ya da nesnenin kapsayıcı kullanımınıdır (covering use). Kapsayıcıdır çünkü cinsel varoluş sorularını türsel ya da özel varoluş sorularına dayandırır:

⁴⁸ Inwagen içsel bir ilke yerine nedensel ilke demiştir. Temasının kendisini de nedensel bir ilişki olarak vurgulamıştır. Bkz.: Inwagen, a.g.e., s. 81.

⁴⁹ Amie L. Thomasson, *Ordinary Objects*, Oxford, Oxford University Press, 2007, s. 126-7.

⁵⁰ Bkz.: Inwagen, a.g.e., s. 66.

⁵¹ Bkz.: Thomasson, a.g.e., s. 134. Eğer ki çıplak niceleme düşüncesinde ısrar edilirse yani 'şey' ya da 'nesne'nin kategorik olarak nötral bir kullanımında ısrar edilirse "orada kaç şey vardır?" vb. sorular cevaplanamaz hale gelir çünkü cinsel (generic) (Orada bir şey var mı?) ve özel varoluş soruları (Masalar, kitaplar ya da kurgu karakterler var mıdır?) türünden sorular temelde "Orada bir şeyin varolmasına" dayanırlar ve bu bir şey "bir varlık kategorisi gerektirir." A.g.e., s. 116.

“Kategorik niceleme düşüncesinde, nicelemenin en kökensel biçimi nicelemede bulunduğumuz bazı varlık kategori ya da kategorilerini önvarsaymayı içerir; daha cinssel niceleyici iddialar ‘ne varsa o’ türü ve benim ‘şey’in ‘kapsayıcı kullanım’ olarak adlandıracağım şeyi işleterek anlaşılabilirler, geniş çerçevede özel-kategorik niceleyici iddiaları en azından geniş bir çeşitliliğini genelleştirerek (...) ve cinssel varoluş soruları (yani orada bir şeyin olup olmadığına ilişkin sorular) en iyi ya ‘şey’i türsel (sortally) ya da geniş çerçevede özel varoluş sorularının (bazı hayvanlar, yapay nesnelere, madde yığınları ... var mı?) en azından geniş bir çeşitliliğinin değerlendirilmesine dayanarak anlaşılabilir.”⁵²

SBG’ler, ‘şey’ ya da ‘nesne’nin bu kullanım tarzlarından yalnızca doğal kullanımı temele alarak ve diğerini yok sayarak ÖBS’yi meşru bir soru olarak ortaya koymaktadırlar. Oysa ki doğal kullanım söz konusu olduğunda ÖBS’nin cevaplanamaz ve tamamlanmamış bir soru olduğu ortaya çıkmaktadır çünkü ne sorduğu, neyin arandığı belli değildir. Eğer ki her kullanım tarzı doğru bir biçimde ele alınırsa ÖBS’nin kendisinin hiçbir biçimde olağan nesnelere varoluşuna ilişkin bir karşıt argüman olarak kullanılamayacağı ortaya çıkacaktır.⁵³

Thomasson’a göre bileşik (oluşmuş) nesnelere doğasına ilişkin yukarıdaki türden incelemeler kategorik olarak yönelinmesi gereken incelemelerdir⁵⁴ ve böylesi sorular yine de olağan nesnelere varlığı ile uyum içerisinde görülebilir çünkü bizzat bu nesnelere varlığı, söz konusu soruların sorulabilmesinin ve cevaplanabilmesinin temelinde yer almaktadır.

ÖBS’nin sorduğu pek çok sorunun cevaplanabilir olması için öncelikle neyin arandığı belli olmalıdır. Bu bakımdan ÖBS’nin cevaplanabilir olması ve bir doğruluk değeri taşıyan soru olabilmesi için türsel kullanımı önceden varsayması, dolayısıyla da yekpare bir cevap aramaktan vazgeçilmesi gerekmektedir. Böylelikle konunun aslında hangi şeyler bakımından hangi şeylerin bir şey oluşturduğunun ya da oluşturmadığının belirlenebilmesi için birlikli olduğu düşünülen şeylerin tespitinin dünyaya bakarak yapılması gerekliliği ile ilgili olduğu ortaya çıkmaktadır.

ÖBS bağlamında olağan nesnelere varoluşu ortaya konduğunda olağan nesnelere daha alt bileşenlerden varolmasının onların varoluşuna bir tehdit yaratmadığı görülmektedir. Olağan nesnelere varlığına dayanan bir sağduyu

⁵² A.g.e., s. 117.

⁵³ Bkz.: A.g.e., s. 136.

⁵⁴ a.g.y.

ontolojisi her durumda savunulabilir durmaktadır. Buna imkân tanıyan tek olanak da olağan nesnelerin bileşenler, oluşturucular, yapılandırıcılar vb. ile ilişki haline sokulsalar bile onlara indirgenemeyen bir varoluşlarının olması olduğu ortaya çıkmaktadır.

5. İndirgenemezcilik Açısından Alternatif Bir Cevap ve Sonuç

Inwagen'ın ÖBS'ye verdiği cevabın geçersiz saydığı cevaplar da göz önüne alınarak olağan nesnelere için bir cevap bulunup bulunamayacağı düşünülmelidir. Inwagen'ın cevabında parçaların bir araya gelmesinden yeni bir şeyin ortaya çıkmasını (e.d. bir yaşam) önemseydiği görülmektedir. Ancak bizce öncelikli olarak önemli olan Inwagen'ın verdiği cevabın, aradığı türden cevaplarla eş düzeyde olup olmadığının belirlenmesidir. Eğer Inwagen o tarz bir cevap verme denemesinde bulunsaydı bu cevap şöyle olmalıydı:

(Bazı y'ler için x'ler y oluşturur) yalnızca ve yalnızca

x'ler kimyasal ve fiziksel süreçlerle biraraya geliyor ve içermedikleri bir şey oluşturuyorsa (ya da yalnızca x'lerden biri).

Bu tarzda verilecek bir cevap ne temas ne de diğer cevap denemeleri gibi basit bağlanma türünden bir cevap değildir. Bu cevabın bazı güçlü bağlanma koşullarına ve bilimsel süreçlere ya da "içermedikleri bir şey" diyerek bir yaşama işaret ediyor oldukları söylenebilir. Aslında bu tarz cevapları da inceleyen Inwagen'ın böylesi bir cevaba olan itirazı şöyle sergilenebilir: Fiziksel yasalar, yıldızlar ve atom altı dünyada o kadar karmaşık ve birbirinden o kadar ayırıcıdır ki bunların hepsini kapsayacak tarzda bir ilişki (güçlü bağlanma koşulları vb.) bulmak için öncelikle nelerin açıklanması gerektiğine bakılmalıdır dolayısıyla da gittikçe karmaşıklaşan (araştırmalar arttıkça) ve değişen açıklamalar bize bir ilişki sunamayacaktır.⁵⁵

Inwagen bu karmaşıklığa atıf yapmakta haklıdır. Ancak temel fizik yasaları bağlamında bakıldığında bunların nerede ortaya çıkıyorlarsa benzer görünümlemlerle var oldukları kabul edilmektedir. Böylece en azından kimyasal ya da fiziksel süreçlerle bir araya gelmiş varolanlar Inwagen'ın kuramına dahil edilebilir olurlar (örneğin karbon ve hidrojen atomlarından meydana gelmiş bir metan molekülü). Ayrıca yasalar için nelerin açıklanması gerektiğine bakılacaksa zaten bazı varolanların birlikliliği ve varlığı kabul edilmek durumunda kalacaktır. Farklı fizik yasalar farklı bireylerle iş görürler. O

⁵⁵ Bkz.: Inwagen, a.g.e., s. 66-8. Seriler tarzı cevaplar dediği bu tarz cevaplarla ilişkin dört itirazını sergileyen Inwagen'ın özellikle ikinci itirazı ele alınmıştır.

zaman da olağan nesnelere indirgenemez kabul edilmek durumunda kalınır. İkinci olarak eğer yaşam oluşturmak ÖBS'ye bir cevap olarak kabul edilecekse bunun kapsamına (neyin yaşayan olarak kabul edileceğine) nasıl karar verileceği sorgulanmalıdır. Yani hangi varolanlar canlı kabul edileceklerdir? Dolayısıyla yine nesnelere ve onların geçirdiği fiziksel süreçlere bakarak karar verilmesi gereken bir durum yaşamak zorunda kalınır. Son olarak Inwagen'ın da temas cevaplarında gizlenmiş dediği nedensel öğeye bağlanmış olduğu ortaya çıkmaktadır. Yaşamın ne olduğu da sorgulanan bir şey olduğunda her zaman için nedensel bir açıklama yapacağımız açıktır. Böylece tahta blokların temas ile katedrali oluşturdukları söylendiğinde tıpkı yaşamın ortaya çıkması türünden bir nedensellik içerilmiş olur. Buna göre de 'bir şeylerin bir şey oluşturmasına oluşturdukları söylenen şey ile karar veriliyorsa temas için de bu bakış açısı işletilebilir. Dolayısıyla eğer bağlanma cevapları ile de aynı düzeyde bir cevap aranacaksa şu şekilde bir cevap ortaya çıkmaktadır:

“(Bazı y'ler için x'ler y oluşturur) yalnızca ve yalnızca

x'lerin uygun birlikteliklerle (kimyasal ya da fiziksel süreçlerle) biraraya gelişi (ayrı nedensellikte) yeni bir türde şey oluşturuyorsa (ya da yalnızca x'lerden biri).”

295

Bu cevabın sınırlanmamış bir şekilde karşımıza pek çok şey çıkarabileceği düşünülebilir. Ancak sınırlanmamışlık her kuram için bir tehlike oluşturmaktadır. Inwagen'ın cevabında bile birbiriyle ilişkili görülemeyecek çeşitlilikte şey içerilmektedir (tek hücrelilerden, insana değin).⁵⁶ Burada verilen türde bir cevap ise daha fazla çeşitliliği içerecek, olağan nesnelere kabulünü ortaya çıkaracak ve yine de aslında hâlâ Inwagen'ın ılımlı dediği kapsamda kalacaktır. Yalnızca açıklamanın kapsamına alınabilecek varolanların çeşitliliği artacaktır, bu sayede tek bir ilkeyle daha fazla nesnenin kapsandığı ontolojik bir kuram elde edilebilecektir.

⁵⁶ Karş. Korman, a.g.e. Korman burada bileşimin canlılığı kayıran cevaplarında bilinçlilik için sınır durumlarının olup olmasına bağlı olduğunun değerlendirilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Biz bunu bilinçlilik değil de canlılık olarak değerlendirebiliriz.

Çağdaş Nesne Tartışmaları: İndirgenemezci Bir Alternatif
Egemen Seyfettin KUŞCU

KAYNAKÇA

- Baker Lynne Rudder, *A Metaphysics of Everyday Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Baker Lynne Rudder, "A Metaphysics of Ordinary Things and Why We Need It", *Philosophy*, 83, 2008, pp. 5-24,
- Denkel Arda, *Nesne ve Doğası*, İstanbul: Doruk Yayımcılık, 2003.
- J. L. Austin, *Sense and Sensibilia: Reconstructed from the Manuscript Notes by C.J. Warnock*, Oxford: Oxford University Press, 1962.
- Loux Michael J., *Metaphysics: a contemporary introduction*, New York: Routledge, 2006.
- Lowe E. J., "How Are Ordinary Objects Possible?", *The Monist*, vol.88, no.4, pp. 510-533.
- Markosian Ned, "Brutal Composition", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 92, No. 3, 1998, pp. 211-249.
- Merricks Trenton, *Objects and Persons*, New York: Oxford University Press, 2001.
- Thomasson Amie L., *Ordinary Objects*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Unger Peter, "There Are No Ordinary Things", *Synthese*, Vol. 41, No. 2 (Jun., 1979), s. 117-154.
- Van Inwagen Peter, *Material Beings*, New York: Cornell University Press, 1990.

İnternet Kaynakları:

- Korman Daniel Z., "Ordinary Objects", (Çevrimiçi) *SEP*, ed.: E. N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/ordinary-objects/>, 17 Haziran 2020.

İBN MEYMÛN'DA NEDENSELLİK SORUNU

Hasan AYDIN*

ÖZ

İbn Meymûn ya da Batı dünyasındaki adıyla Maimonides, kültürlerarası felsefi yaklaşımın tipik bir temsilcisidir. Yahudi asıllı olduğu için Yahudi kültüründen beslenir ama felsefi formasyonunu büyük ölçüde antik gelenek ve ortaçağ İslam kültürüne borçludur. Bu yüzden onun, Antik Yunan, Greko-Romen, İslam ve Yahudi kültürlerinin kendisinde bir araya gelen ve İslam felsefesinin Batı'ya taşınmasına aracılık eden, kültürlerarası özgün bir kişilik olduğu söylenebilir. Farklı kültürlerden beslenen İbn Meymûn, Yahudi kimliğini ve inancını öncelemekle birlikte, ele aldığı hemen her konuya geniş bir perspektiften bakar ve eleştirel yaklaşır. Eleştirilerinden özgün düşünceler ve yeni sentezler oluşturmaya çalışır. Onun farklı kültürlerden ve anlayışlardan beslenen eleştirel sentezinin en tipik örneğini nedensellik sorununu ele alırken görmek olasıdır. O, nedensellik sorununu ele alırken, bir yandan antik atomcu geleneğe değin gerilere giden ve İslam teologlarınca (kelâmcılar) geliştirilen aranedenci ya da vesileci nedensellik anlayışını, diğer yandan ise Aristotelesçi ve Yeni Platoncu gelenekten gelen ve İslam filozoflarınca geliştirilen nedensellik anlayışlarını, tarihsel kökleriyle birlikte önce ortaya koyar, ardından bir eleştirisini yapar ve eleştirilerden damıttığı kendi özgün yaklaşımını gerekçeleriyle birlikte ortaya koymayı dener. İşte bu makale, İbn Meymûn'un İslam teoloji (kelâm) ve Aristotelesçi (Meşşâî) felsefe çevrelerindeki nedensellik anlayışlarını nasıl çözümlenmiş eleştirdiğini, bu eleştirilerden hareketle geliştirdiği istisnacı doğa ya da istisnacı nedensellik görüşü olarak nitelendirebileceğimiz kendi özgün yaklaşımını nasıl temellendirdiğini göstermeyi hedeflemektedir.

Anahtar Sözcükler: Nedensellik, neden-sonuç ilişkisi, doğa, teoloji, felsefe, istisnacı nedensellik

THE PROBLEM OF CAUSALITY IN MAIMONIDES

ABSTRACT

Ibn Meymûn, known as Maimonides in the western world is the typical representative of the intercultural philosophical approach. Since he is Jewish, he feeds himself from the Jewish culture, yet he considerably owes his philosophical formation to the ancient Greek and the medieval Islamic world. Therefore, it can be claimed that he is an intercultural authentic person who mediates to transfer Islamic philosophy to the West and whose personality combines the ancient Greek, Greco-Roman, Islam and Jewish cultures. Even though Ibn Meymûn, feeds himself from different cultures, he prioritizes the Jewish culture, looks at every subject he deals with from a broad perspective and approaches them critically. He tries to form authentic ideas and new syntheses. It is possible to see the most typical example of his critical syntheses in the way he discusses the causality problem. While he is discussing the causality problem, he not only presents the occasionalist view of causality dating back to the atomist tradition and developed by the Islamic theologians, but also the views on causality inherited from Aristoteles and the Neo-Platonists and developed by Islamic philosophers with their historical roots. Then he criticizes these views and tries to put forth his own original approach which he distilled through his own criticisms with justificatory reasons. Thus, this study aims to show how Ibn Meymûn analyzes and criticize the views on causality in the Islamic theology and Aristotelian philosophical circles and how he bases his own original approach that we can name as exceptional view of nature or exceptional view of causality which he developed through these criticisms.

Keywords: Causality, cause and effect relationship, nature, theology, philosophy, occasional causality.

* Prof. Dr/ Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,
haydin@omu.edu.tr

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2020 Güz, sayı: 30, ss. 297-327

Makalenin geliş tarihi: 29.07.2020

Makalenin kabul tarihi: 13.10.2020

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2020, issue: 30, pp.: 297-327

Submission Date: 29 July 2020

Approval Date: 13 October 2020

ISSN 2618-5784

Giriş

İslam dünyasında, Ebû İmrân Musa b. Meymûn b. Ubeydullah el-Kurtubî (el-Endülûsî) el-İsrailî olarak tanınan İbn Meymûn, 1138 yılında İspanya'nın Kurtuba kentinde dünyaya gelmiş Yahudi asıllı bir filozoftur.¹ Latin dünyasında Moses Maimonides olarak bilinir²; Yahudi literatüründe ise *Mōšē ben Māymôn* olarak geçer.³ Anlaşıldığı kadarıyla hukukçu bir aileye mensuptur; zira babasının Yahudi şer'î mahkeme kadısı olduğu söylenir.⁴ 1148'de Kurtuba kenti Muvahhidîlerin eline geçince, ailesi baskılar nedeniyle Mısır'a göçmüştür. Mısır'da bir süre ticaretle uğraşan İbn Meymûn, baba mesleği olan kadılık makamına atanmış, 1187'de ise Fustat'da yaşayan Yahudilerin lideri seçilmiştir.⁵ Aynı zamanda tabip olan İbn Meymûn, Selahaddin Eyyubî'nin saray doktorluğunu yürütmüş ve nihayet 1204 yılında Fustat'ta ölmüştür.⁶ Onun Kurtuba'da iken İslam'a girdiği⁷ ama daha sonra Mısır'a göçünce tekrar Yahudiliğe döndüğü rivayet edilir.⁸ O, felsefî-dinî ve tıbbî içerikli pek çok yapıt kaleme almıştır.⁹ Anlaşıldığı kadarıyla, felsefi olarak en etkili yapıtı, öğrencisi Yosef ben Yehuda İbn Şimon'a yazdığı mektuplardan oluşan *Delâlet el-Hâirîn*'dir.¹⁰ Yapıtın, 1090'lı yıllarda Yahudi alfabesiyle Arapça (Judeo-Arabic)

¹ Tebrizi, *Şerh el-Mukaddemât el-Hamse ve el-İsrûn min Delâlet el-Hâirîn*, tahkik: Muhammed Zahid el-Kevseri, Matbaa es-Saade, Kahire 1993, s. 26; Mustafa Çağrı, "İbn Meymûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, cilt: XX, İstanbul 2001, s. 194-196.

² Howard Kreisel, "Moses Maimonides", *History of Jewish Philosophy*, vol. II, ed.: Daniel H. Frank-Oliver Leaman, Routledge, New York 1997, s. 245.

³ Oliver Leaman, *Moses Maimonides*, Routledge, London 1990, s. 4.

⁴ Hüseyin Atay, "Mukaddime en-Nâsir", *Delâlet el-Hâirîn*, Mektebe es-Sekâfe ed-Diniyye, Kahire, tarihsiz, xxiii vd., s. v; Özcan Akdağ-Osman Bayder, "İbn Meymûn ve Delâlet'ül-Hâirîn Üzerine", *Delâlet'ül-Hâirîn*, Kilim Yayınları, Kayseri 2019, s. 15-16.

⁵ Ebû el-Fereç, *Tarih el-Muhtasar ed-Düvel*, Beyrut 1994, s. 417-418.

⁶ Ebû el-Fereç, *Tarih el-Muhtasar ed-Düvel*, s. 417-418.

⁷ İbn Meymûn Mısır'a yerleşmeden önce ailesiyle Endülüs'ten Fas'a göçmüştür. Tanıklıklarına başvurulmuş dönemin bazı Yahudi ve Müslüman yazarları, onun burada İslam'a geçtiğini iddia ederler. Bu din değiştirme meselesi İbn Meymûn üzerinde çalışma yapanlar arasında büyük bir tartışma konusudur. Böyle bir şey olduysa bunun temel nedeninin Muvahhidîlerin baskısı olduğuna şüphe yoktur. Nitekim Muvahhidîlerin dinsel inançlarda bozulmaya neden oldukları gerekçesiyle İslamî olmayan öğretilere karşı olumsuz bir tavır takındıklarını biliyoruz. Bu yüzden, onların fanatik uygulamalarından Hıristiyan ve Yahudi toplulukları etkilenmiştir. Yahudiler din değiştirme ile ölüm arasında bir seçim yapma zorunluluğunda bırakılmışlardır. Bkz. Adanan Küçükali, "İbn Meymun ve Felsefesi", *Ekev Akademi Dergisi*, sayı: 31, 2007, s. 143-144.

⁸ Alexander Broadie, "Maimonides", *History of Islamic Philosophy*, vol.: I, ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, Routledge, London and New York 1996, s. 725.

⁹ Yasin Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymûn (Maimonides) Örneği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017, s. 82 vd.; Özcan Akdağ-Osman Bayder, *İbn Meymûn ve Delâlet'ül-Hâirîn Üzerine*, s. 16-18.

¹⁰ Yasin Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymûn (Maimonides) Örneği*, s. 85.

olarak kaleme alındığı, 1204'de İbn Tibbon tarafından *Moreh Nevuhim* adıyla İbraniceye¹¹, 1220'li yıllarda *Dux Neutrorum* adıyla da Latinceye çevrildiği¹² bilinmektedir. Yapıtın, batı skolastik düşüncesinde oldukça etkili olduğu, kimi düşüncelerin İslam dünyasından batıya aktarımına aracılık ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Albertus Magnus (öl. 1280), Thomas Aquinas (öl. 1274), Romalı Giles (öl. 1316) gibi skolastik düşünürler onun yapıtlarına atıflar yaparlar.¹³ İbn Meymûn felsefî düşüncelerinde, Pythagoras (öl. MÖ. 495), Aristoteles (öl. MÖ. 322), Afrodisiaslı İskender (öl. 200), Galenus (öl. 216) ve Timistius (öl. 390)'un yanında Fârâbî (öl. 950), Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî (öl. 925), İhvân es-Safâ (10. yüzyıl), İbn Sînâ (öl. 1037), İbn Bâcce (öl. 1138) ve İbn Rüşd (öl. 1198) gibi İslam filozoflarına atıflar yaptığı gibi, İslam dünyasında felsefe çevrelerinde yaygın olarak kullanıldığı anlaşılan Esûlücyâ (Theologia) ve Kitâb el-İlel (Liber De Causis) gibi sözde (pseudo) Aristotelesçi külliyata¹⁴ da atıflar yapar ve onlardan da aktarımlarda bulunur.¹⁵ Daha da ilginç olanı ise, kimi konularda ona yakın argümanlar savunmasına karşın Gazzâlî (öl. 1111)'den hiç söz etmemesi¹⁶, ama buna rağmen İslam teologları (kelâmcılar) konusunda geniş bilgiler aktarmasıdır.¹⁷ Bu yönüyle, İbn Meymûn'nun, antik Yunan ve Helenistik kültür yanında hem İslam felsefe hem de İslam teoloji (kelâm) geleneklerini yakından tanıdığı anlaşılmaktadır. Bu yüzden İbn Meymûn'un, Antik Yunan, Greko-Romen, İslam ve Yahudi kültürlerinin kendisinde bir araya geldiği kültürlerarası özgün bir kişilik olduğu söylenebilir. O, kendi felsefi düşüncesini oluştururken, antik Yunan ve Yahudi geleneklerine ek olarak İslam kültüründeki Aristotelesçi (Meşşâî) felsefe ve İslam teoloji (kelâm) geleneklerinden etkin bir biçimde yararlanmış gibi gözükmektedir.

İbn Meymûn, yararlandığı geleneklere çoğu kez eleştirel yaklaşır; eleştirilerinden hareketle yeni bir sentez oluşturmaya çalışır. Onun eleştiriden

¹¹ Bekir Kalıça, "Delâletü'l-Hâirîn", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, cilt: IX, İstanbul 1994, s. 125.

¹² Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*, London 1958, s. 25.

¹³ Özcan Akdağ-Osman Bayer, *İbn Meymûn ve Delâletü'l-Hâirîn Üzerine*, s. 18.

¹⁴ Hasan Aydın, *Ortaçağda Sözde Aristotelesçi Yapıtlar ve Salt İyi ya da Nedenler Kitabı*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2018, s. 15 vd.

¹⁵ Özcan Akdağ-Osman Bayer, *İbn Meymûn ve Delâletü'l-Hâirîn Üzerine*, s. 20-25.

¹⁶ Özcan Akdağ-Osman Bayer, *İbn Meymûn ve Delâletü'l-Hâirîn Üzerine*, s. 22-23.

¹⁷ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, tahk. Hüseyin Atay, Mektebe es-Sekâfe ed-Diniyye, Kahire, tarihsiz, s. 195 vd. Yapıtın dilimize çevirisi için bkz. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, çeviren: Özcan Akdağ-Osman Bayer, Kimlik Yayınları, Kayseri 2019. Bu çalışmadaki doğrudan alıntılarda, söz konusu çeviriden de yararlanılmıştır. İbn Meymûn'un söz konusu eseriyle ilgili ayrıntılı bir inceleme için bkz. Hatice Doğan, *İbn Meymûn'un Hayatı, Eserleri Ve Delâletü'l-Hâirîn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme*, Doktora Tezi, Konya 2009, s.1 vd.

İbn Meymûn'da Nedensellik Sorunu

Hasan AYDIN

hareket eden sentezci yaklaşımın en ilginç örneğini nedensellik anlayışında gözlemlemek olasıdır. O, nedensellik sorununu ele alırken, tarihsel bir perspektifle ve çözümsel/analitik bir yaklaşımla önce İslam teologlarının (kelâmcılar) nedenselliğe yaklaşımlarını ortaya koyar; ardından aynı yaklaşımla Aristotelesçi (Meşşâî) filozofların konuya ilişkin öğretilerini irdeler. Sadece betimlemek ve çözümlenmekle yetinmez; eleştirel bir tutumla, onlardaki kabul edilebilir ve edilemez olan öğeleri de belirler. Bu eleştirel yaklaşımı, ona İslam teoloji (kelâm) ve Aristotelesçi felsefe geleneklerinde gördüğü yanlışları ayıklayıp doğruları özümlediği yeni bir sentez yaratma imkânı sunar. İşte bu makalenin amacı, önce İbn Meymûn'un, İslam teoloji ve felsefe geleneklerinin nedenselliğe yaklaşımlarına yönelik çözümlenmelerini ve eleştirilerini ortaya koymak, ardından onun sentezci yaklaşımın ürünü olan kendi nedensellik öğretisinin temel argümanlarını göstermektir. Bu yüzden, önce onun İslam teoloji geleneğindeki nedensellik anlayışına yönelik analizlerini ve eleştirilerini, ardından Aristotelesçi felsefe geleneğindeki nedensellik öğretilerine yönelik çözümlenmelerini ve itirazlarını ve nihayet kendi nedensellik sentezini ortaya koymak gerekmektedir.

İslam Teologlarının (Kelâmcılar) Nedensellik Anlayışı ve Eleştirisi

İbn Meymûn, genel olarak teoloji (kelâm) geleneğini, Yunanlı ve Süryani düşünürlere değin geriye götürür. Ona göre, teoloji ilk kez, Yunan ve Süryaniler arasında yayılan Hristiyanlıkla ortaya çıkmış, Hristiyan teologlar, antik felsefe karşısında dinlerinin temel öncüllerini ve dinin kurallarını koruyan savunmacı bir yaklaşım benimsemişlerdir.¹⁸ Bu teologların felsefeye yönelttikleri eleştiriler, Müslüman teologlar tarafından devralınmış ve geliştirilmiştir. İbn Meymûn'a göre, bu bakımdan, Müslüman teologların, Yahya en-Nahvî, İbn Adiy ve diğer bazı Hristiyan teologların görüşlerinden yararlandıklarını söylemek gerekmektedir.¹⁹ Müslüman teologlar, Hristiyan teologlardan yararlansalar da, teolojik yöntemi ve teolojik görüşleri geliştirmişler ve kendilerine özgü yeni fikirler yaratmışlardır. İbn Meymûn'a göre, İslam dünyasında oluşan ilk teoloji ekolü Mu'teziledir, daha sonra Eş'arîlik gibi başka ekoller de ortaya çıkmıştır.²⁰ İslam teolojisi zaman içinde felsefeden de yararlanmış ve kendini diğer dinlerin teoloji geleneklerinden ayırmıştır. İslam teolojisi, özellikle Mu'tezilî teoloji,

¹⁸ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 180.

¹⁹ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 180-181.

²⁰ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 180-182.

büyük ölçüde sözlü olarak sürdürülen²¹ Yahudi teolojisini de etkilemiştir.²² Bu etkileşimler, İbn Meymûn'a göre, nedensiz değildir; Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam tek-tanrılı dinlerdir ve Tanrı'nın varlığı ve cisimsizliği, evrenin yoktan yaratılışı (halk min el-ma'dûm, halk min lâ şey), mucize ve peygamberlik gibi konularda ortaklaşırlar ve bu konulardan bazılarında Aristotelesçi felsefe geleneği ile çatışırlar.²³ İbn Meymûn, İslam teoloji geleneği, hem Hıristiyanlıktan etkilendiği hem Yahudi teolojisini etkilediği hem de özgün öğeler içerdiği için, teoloji çözümlemesinde İslam teologlarının düşüncelerini merkeze koyar. Bu nedenle, İslam teologlarının genel evren kurgularını ve bu kurgularını dayandırdıkları ontolojik ve epistemolojik temelleri ayrıntısıyla ele alır. Bu çözümlemeler esnasında onların nedensellik öğretilerinin ana istikametini belirlemeye ayrı bir özen gösterir.²⁴

İbn Meymûn'a göre, İslam teologları, Yahyâ en Nahvî'de olduğu gibi, evrenin yoktan ve zaman içinde yaratılmış olduğu savından yola çıkarak *hudûs* (yaratılmışlık) ve *imkân* (olurluk) kanıtıyla Tanrı'nın varlığını gerekçelendirmeye yönelmişlerdir.²⁵ Bu yüzden onların sisteminde varlık öncesiz (kadim) ve önceli (hâdis) diye ikiye ayrılır. Öncesiz olan tek varlık Tanrı'dır ve cisimsel hiç bir özellik taşımaz; özü itibarıyla yaratıkların hiç birisine benzemez (muhâlefet'ün lil'havâdis). Hiçbir varlığa benzemeyen Tanrı birdir, eşi ve dengi yoktur, bilgedir, irade edicidir ve yaratıcıdır, yaratması *anlık ve süreklidir*. Bu anlık ve sürekli yaratım, İslam teologlarının aranedenciliğe yönelmelerinde köklü bir işlev yüklenir. Bu yüzden İslam teologları, Tanrı'yı sürekli eylemde bulunan mutlak bir kudret olarak görürler.²⁶ İşte İslam teologları, bu sürekli etkin olan mutlak kudret sahibi failin ya da Tanrı'nın varlığını ve evrene her ana müdahalesini temellendirmek için *atomcu bir evren tasarımı* benimsemişlerdir. İbn Meymûn, analitik bir yaklaşımla İslam teologlarının geliştirdiği anlık, süreksiz ve parçalı evren tasarımı, birbirini mantıksal olarak gerektirdiğini söylediği on iki önermeyle indirger.²⁷ Bu önermelerin tümü, son çözümlemede, evrenin tüm cisimleriyle birlikte, yoktan

²¹ İbn Meymûn Yahudi teolojisinin sözlü olarak aktarımını, Yahudiliğin, "Şifahi olarak aktırılacak şeyleri yazmayacaksın" buyruğuna dayandırır. İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s.179.

²² İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 180.

²³ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 181.

²⁴ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 195 vd.

²⁵ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 214-221.

²⁶ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 221 vd.

²⁷ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 195-196; İbn Meymûn'un, İslam teologlarının (kelâmcılar) görüşlerine ayırdığı bölüm, ayrı olarak çevrilerek dilimize kazandırılmıştır. Bkz. "İbn Meymûn'un Kelâmcıların Cevher-Araz Teorisine İlişkin On İki Mukaddimesinin Tercümesi", çeviren: Bilal Taşkın, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, cilt: 15, sayı: 1, 2017, s. 219-246.

yaratılmış bölünmeyecek kadar küçük parçalardan (atomlar) oluştuğunu ve sürekli olarak bu parçaların yeniden yaratıldığını göstermeye dönüktür. Evrenin temel unsuru olan yaratılmış atomlar, tek başına bir nicelik (kemiyyet) oluşturmazlar; onlar ancak bir araya geldikleri zaman, nicelik sahibi olurlar ve böylelikle cisimler oluşur. İbn Meymûn'a göre, kimi teologlar, iki atom bir araya geldiğinde, her iki atomun da ayrı ayrı cismi oluşturduğunu savunmuşlardır. Cismi oluşturan her bir atom, birbirine benzerdir ve hiçbir biçimde aralarında farklılık söz konusu değildir. İşte teologlara göre, bileşik bir cismin varolması, ancak birbirine benzer atomların birleşmesiyle olasıdır. Bu bakımdan, Aristotelesçi terminolojiyle söylersek, oluş (kevn) denilen şey, atomların bir araya gelmeleri, bozuluş (fesâd) ise atomların birbirinden ayrılmalarıdır. İbn Meymûn'a göre, İslam teologları, Epiküros ve diğer antik atomculardan farklı olarak, atomların varolma bakımından hem yaratılmış olduğunu hem de varlıklarının sürekli olmadıklarını düşünürler. Çünkü onlara göre, Tanrı, atomları yaratıp bırakmaz, anlık olarak sürekli bir biçimde yeniden yaratır.²⁸ İbn Meymûn'a göre, İslam teologlarının atomcu öğretileri boşluğu zorunlu kılar. Boşluk boyut ve boyutlara sahiptir; içinde kesinlikle bir cisim ya da bir töz bulunmaz. İslam teologlarına göre, evren tamamen atomlarla dolu olsaydı ya da başka bir deyişle boşluk bulunmasaydı, bu durumda hareket imkânsız olurdu. Oysa atomların bir araya gelmeleri, birbirinden ayrılmaları, yani oluşun ve bozuluşun gerçekleşmesi ancak boşluktaki hareketle olasıdır.²⁹ İbn Meymûn'a göre, İslam teologları atomcu öğretilerine uygun olarak zamanın da an denilen parçalardan meydana geldiğini ifade ederler. Başka bir deyişle zaman, bölünemeyecek denli küçük zaman birimi olan an'ların toplamıdır. Onlar zaman anlayışlarına paralel olarak, mekânın da bölünemeyecek denli küçük parçalardan oluştuğunu iddia ederler.³⁰ İslam teologları, İbn Meymûn'a göre, hareketi de bu ilkeleri gereği parçalı olarak ele alırlar. Hareket, bir cisimde bulunan ya da kendi başına olan atomun, hemen yanındaki bir diğer atoma intikalidir. Atomun konumu dolayısıyla, bir hareketin bir başka hareketten daha hızlı olmaması gerekir. Bu yüzden birisi uzun, diğeri kısa mesafede hareket eden iki nesnenin hedefe aynı anda ulaşmalarını İslam teologları, uzun mesafeyi giden cismin daha hızlı olmasına bağlamazlar. Hareket, atomların mekânın her bir parçasında gerçekleşen intikali sırasındaki sükûnların toplamı olduğundan, yavaş olarak adlandırdığımız hareket, intikal sırasında daha fazla bekleme yapmış, hızlı olan ise daha az beklemiştir. Onlara göre, söz gelimi, atılan okun hedefe gitmesi, hareket ve sükûnların toplamıyla gerçekleşmektedir. Okun hiç durmaksızın hareket ettiği gözlemi, duyuların bir

²⁸ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s.196-197.

²⁹ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 197.

³⁰ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 197-198.

yanılsamasıdır; gerçekte okun hareketi, mekânsal birimlerdeki anlık duraksamaların ya da sükûnların toplamıdır. İbn Meymûn'a göre, onlar aynı yaklaşımı, değirmen taşının³¹ en dışındaki büyük çemberin dönüşüyle en merkezdeki küçük çemberin dönüşünü açıklarken de sürdürmüşlerdir. Buna göre, değirmen taşı döndüğünde, onun her bir atomu parçalarına ayrılmaktadır. Bu nedenle merkeze yakın olan kısımlar için daha az bekleme, uzak olan kısımlar için ise daha çok bekleme söz konusudur. İslam teologlarına, çekiçle bile kırılması mümkün olmayan tek parça halindeki değirmen taşı, nasıl oluyor da, hareket ettiğinde parçalarına ya da atomlarına ayrılıyor, durduğu zaman tekrar bir araya gelip eski haline dönüyor ve bu neden idrak edilmiyor denildiğinde, bu konuda duyuların değil, aklın tanıklığına güvendiklerini söylerler.³²

İbn Meymûn'a bakılırsa, İslam teologlara göre, bölünmeyen parça anlamında boyutsuz atomlar gibi bu atomlara ilişen ilinekler (a'râz) de vardır ve ilinekler, tözün (cevher) özüne eklenmiş manalardır. Hiçbir cisim ilineksiz varolmaz. Onlara göre, sözgelimi, kendinde hayat ilineği bulunmayan bir töz, zorunlu olarak ölüm ilineğine sahiptir. Çünkü iki zıttan birinin varlığı, diğerinin yokluğunu gerektirir. Ayrıca her tözde, renk, tat, hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma ilinekleri bulunur. Eğer bir tözde hayat ilineği bulunursa, bu durumda o tözde, bilgi-bilgisizlik, irade-iradesizlik, kudret-acziyet veya idrak-idraksizlik gibi diğer tüm ilineklerin olması gerekir. Özetle, hayat sahibi bir varlıkta bulunan her şeyin veya zıtlarından birisinin tözde bulunması gerekir.³³ İslam teologlarına göre, atomların ilineklerle var olması, onlardan ayrı olmayacakları anlamına gelir. Tanrı'nın yarattığı tüm atomlardan, her bir atom kendisinden ayrılamayacak renk, koku, hareket veya sükûn gibi ilinelere sahiptir. Ancak onlara göre, nicelik, bu noktada farklıdır ve her atom nicelik sahibi olmayabilir. Çünkü nicelik, ilinek olarak isimlendirilemez, onda ilineklik niteliği yoktur. İlinekler tüm cisimlerde bulunur; bir cisimde yer alan ilineğin, sadece o cismin bütününe özgü olduğu söylenemez, aksine o ilinek, bu cismi oluşturan atomların her birinde bulunur. Sözgelimi, bir kar tanesindeki beyazlık, sadece o kar tanesinin bütününde değil, her bir tözünde, her bir atomunda bulunur. Yine hareket eden bir cisimdeki tüm atomlar hareket eder ve bu yüzden her bir atom hareket halindedir.³⁴ İlinekler, iki zamanda varlığını sürdüremez (lâ yenbağ)

³¹ Değirmen taşı örneği, Cüveynî'nin eş-Şamil fi Usûl ed-Din adlı yapıtında geçmektedir. Bkz. Cüveynî, *eş-Şamil fi Usûl ed-Din*, neşr.. A. Sami en-Neşşar ve diğerleri, İskenderiyye 1969, s. 437; Mehmet Dağ, "İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, Samsun 1987, s. 41-42.

³² İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 198-199.

³³ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s.200.

³⁴ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 200-201.

İbn Meymûn'da Nedensellik Sorunu

Hasan AYDIN

zamaneyn). Çünkü İslam teologlarına göre, Tanrı, tözü yaratır ve o tözle eş zamanlı olarak dilediği birtakım ilinekleri de yaratır. İlineksiz töz imkânsız olduğu için Tanrı, ilineksiz bir töz yaratmaya kadir değildir. İlineğin anlamı ve hakikati, onun iki zamanda sürekli olmaması ve sabit kalamamasıdır. Burada İslam teologlarının zamanla kastettikleri şey, bölünemeyecek denli küçük bir zaman birimi olan an'dır. İlinek yaratılınca hemen kaybolur; çünkü varlığı anlıktır, yani sürekli değildir. Daha sonra Tanrı, kaybolan ilineğin yerine o türden başka ilinekler yaratır. İbn Meymûn'a göre, Mu'tezilî teologlar, kimi ilineklerin belli bir müddet baki ya da sürekli olduklarını, bazılarının ise iki zamanda varlığını sürdürmediklerini iddia etmişlerdir. Ancak bu görüşte olanların hangi çeşit ilineklerin sürekli, hangilerinin süresiz olduğunu belirleyen bir kuralları yoktur. Mu'tezilî düşünürler, kimi ilineklerin iki zamanda devam etmediği görüşünü, Aristotelesçi anlamda belirli bir *doğa (tabiat)* vardır ve belli bir cismin doğası (tabiat), bu ve şu ilineklerin o cisme ilişmesini gerektirir şeklindeki iddiayı reddetmek için kabul etmişlerdir. Onlara göre, Tanrı, ilinekleri, doğası veya başka bir şeyin aracılığı olmaksızın an ve an sürekli olarak yeniden yaratmaktadır. Bu görüş kabul edilince ilineklerin iki an varlıklarını sürdürmedikleri kendiliğinden kabul edilmiş olmaktadır.³⁵ İbn Meymûn bunu anlatmak için şu örneği kullanır:

“İnsan bir kalemi hareket ettirdiğinde, gerçekte onu hareket ettiren insan değildir. Çünkü kalemde meydana gelen bu hareket, Tanrı'nın kalemde yaratmış olduğu bir ilinektir. Ayrıca (...), kalemi hareket ettiren elin hareketi de Tanrı'nın elde yaratmış olduğu bir ilinektir. Elin hareketi ile kalemin hareketinin birlikte oluşu (iktirân), Tanrı'nın olağan âdeti gereğidir; yoksa kalemin hareket etmesi, elin hareketinin bir sonucu (eser), ya da elin hareketi, kalemin hareketinin nedeni (sebeb) değildir. Çünkü teologlara göre, ilinekler, buldukları konumun dışına çıkamazlar. Teologların ittifakla kabul ettiklerine göre, beyaz renkteki bir elbiseyi, siyah boya dolu bir kaba batırdığımızda, elbise siyah rengi alır; ancak o elbiseyi siyaha boyayan şey, kaptaki siyah boya değildir. Çünkü siyahlık, siyah boyanın maddesinde yer alan bir ilinektir ve bir ilinek başka bir cisme intikal etmez. Bu yüzden, hiçbir cisimde eylemde bulunma gücü yoktur; Tanrı nihai faildir. Bu yüzden elbise siyah bir boyaya ilişince (iktirân) onda siyahlığı yaratan Tanrı'dır. Çünkü (tanrisal) âdet bu şekilde devam eder. Kısaca söylemek gerekirse, 'bu, şunun nedenidir' denilemez. Teologların çoğunluğunun görüşü bu yöndedir. Bazıları anılan durumları nedensellik (sebebiyet) ilkesi ile açıklamışlardır; fakat onların bu yaklaşımı hoş karşılanmamıştır.”³⁶

304

³⁵ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 201-204.

³⁶ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 203. Bu örneğin eleştirel bir çözümlemesi için bkz. Mehmet Dağ, *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı*, s. 37-38.

İbn Meymûn'a göre, İslam teologları, ilinekler gibi niteliklerin (melkât) de sürekli yeniden yaratıldığını ileri sürmüşlerdir.³⁷ Tüm cisimler, töz ve ilineklerden oluştuğuna göre, doğal formlar da ilineklerden ibaret olmak durumundadır. Tüm cisimler benzer atomlardan meydana geldikleri için, cisimler arasındaki fark, sadece ilineklerden kaynaklanır. Buna göre, canlılık, insanlık, duyu ve düşünce gibi şeyler, tıpkı siyahlık-beyazlık, acılık-tatlılık gibi ilinektir. Öyle ki bir türdeki bireyin, başka türdeki bir bireyden farkı, tıpkı aynı türdeki iki bireyin birbirinden farkı gibidir. Hatta onlara göre, göksel bir cisim ve hatta meleklerin cismi ve daha da ötesi arşın varsayılan cismi ile yeryüzündeki herhangi bir haşerenin veya bitkinin cismi tek bir tözdür ve bunlar sadece ilinekleri bakımından farklılaşmaktadır ve hiçbir ilinek diğerinden üstün değildir.³⁸ İslam teologlarına göre, ilinekler birbirine yüklem de olamazlar. Buna göre, bir ilinek başka bir ilineğin, o da cismin ilineğidir denilemez. Aksine tüm ilinekler sadece tözlere yüklem olurlar. İki anda varlığını sürdüremeyen ilinek, nasıl olurda, başka bir ilineğin taşıyıcısı olabilir? Bu imkânsızdır.³⁹

İbn Meymûn'a göre, İslam teologlarının benimsediği töz-ilinek metafiziği doğal olarak görünür dünyada aklen mümkün olan her şeyin gerçekleşmesinin imkân dâhilinde olduğunu ifade eder. Buna tecviz kuramı da denilir. İslam teologlarına göre, üzerinde bulunduğumuz yeryüzü küresinin dönen bir felek olması mümkün olduğu gibi, ters yönde dönen bir felek olması da mümkündür. Yine ateş küresinin dünyanın merkezine doğru, arz küresinin de yukarıya doğru hareket etmesi olasıdır. Bir insan, dağ kadar büyük, çok başlı ve havada uçan bir varlık olabilir. Bir fil, haşere kadar ve bir haşere de fil kadar olabilir. Çünkü bunların hiçbirisi mantıksal bir çelişki taşımazlar ve aklen mümkündürler. Şeylerde mevcut bir düzen var ise de, bu Tanrı'nın olağan âdetinin (âdeullah) bir sonucudur; nasıl ki sultan alışkanlığını değiştirebiliyorsa⁴⁰, tıpkı bunun gibi Tanrı da şeylere ilişkin âdetini değiştirebilir.⁴¹ İbn Meymûn, bu bağlamda İslam teologlarının şu görüşü savduklarını söyler:

“Toprağın, yer kürenin merkezine, ateşin de yukarıya doğru hareket etmesi veya ateşin yakması ve suyun söndürmesi (tanrısız) âdetin bir işleyişidir. Bu âdetlerin değişmesi aklen imkânsız değildir. Buna göre ateşin soğutması, ateşin yukarı değil de aşağıya doğru hareket etmesi, suyun yakması, dökülen

³⁷ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 204-206.

³⁸ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 206.

³⁹ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 206.

⁴⁰ Bu örnek Gazzâlî'de geçmektedir. Gazzâlî, *el-İktisâd fî el-İ'tikâd*, tahkik: Hüseyin Atay, Nur Matbaası, Ankara 1962, s. 196.

⁴¹ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 207-208.

İbn Meymûn'da Nedensellik Sorunu

Hasan AYDIN

suyun yukarıya doğru hareket etmesi olasıdır. Diğer tüm hususlar buna benzer.”⁴²

İbn Meymûn'un deyişiyle, İslam teologlarına göre, her şeyin mümkün olduğu evrende, şeylerin zihnen ya da fiilen sonsuz olması olanaksızdır. Benzer şekilde onlar için sonsuz nedenlerin bulunması da imkânsızdır. Yani, bir şeyin başka bir şeyin nedeni olması, onun da başka bir şeyin nedeni olması ve bunun sonsuza değin gitmesi mümkün değildir.⁴³ Kaldı ki İslam teologları Tanrı'ya neden ya da ilk neden demeyi de yadsırlar. İbn Meymûn şöyle der:

“Teolog olarak şöhret bulmuş kişiler, Tanrı'ya sebep (illet) ya da neden (sebeup) demekten şiddetle kaçınırlar ve Tanrı'yı fail olarak adlandırırılar. Teologlara göre, sebep ya da neden kavramı ile fail kavramı arasında önemli farklar söz konusudur. Çünkü onlara göre, eğer biz ‘Tanrı nedendir’ dersek, bu durumda sonucun varlığı zorunlu olacaktır. Bu ise evrenin öncesiz olmasına neden olacaktır. Bu durumda Tanrı'nın evreni zorunluluk yüzünden yaratması gerekecektir. Oysa (...) Tanrı faildir dediğimizde, evrenin varlığının, Tanrı ile aynı zamanda olması gerekmez. Çünkü fail, fiilden önce olabilir. Hatta teologların tasarımına göre, bir failin, fail olabilmesi için, onun kendi fiilinden önce olması gerekir.”⁴⁴

İbn Meymûn'un deyişiyle, İslam teologlara göre, duyular, her zaman kesin (yakın) bilgi vermez; her şeyden önce duyular, idrak alanında bulunan pek çok şeyi algılayamazlar. Bunun nedeni, idrak konusu olan şeyin çok ince ve çok küçük olması yahut idrak edene çok uzak olması olabilir. Nitekim atomlar, çok küçük oldukları için duyular tarafından kavranılamaz. Yine çok uzaktaki sese ya da kokuya da duyular tarafından ulaşılmaz. Bu yüzden insan göğün hareketini kavrayamaz. Öte yandan duyular idrak ettikleri şeylerde yanılabilirler. Sözelimi, insan uzaktaki nesneyi küçük sanabilir; suyun içindeki bir nesneyi olduğundan büyük görebilir. Yine sarılık hastası olanlar, nesnelere sarı renkte görürler. İşte bu yüzden İslam teologları, duyuları esas alarak kesin kanıtın oluşturulamayacağını söylerler.⁴⁵

İbn Meymûn'a göre, İslam teologları, söz konusu ilkelerden yola çıkarak, eylemini zorunlulukla gerçekleştiren bir Tanrı ve Aristotelesçi anlamda eylemini zorunlulukla gerçekleştiren bir doğa (tabi'at) anlayışını reddetmişler⁴⁶, her şeyin sürekli olarak yoktan yaratıldığı, parçalı ve süreksiz bir evren tasarımına ulaşmışlardır. Onlara göre, zorunlu ilişkiler yalnızca mantıksal alanda geçerlidir; ontolojik anlamda böyle bir ilişki yoktur;

⁴² İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 207.

⁴³ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 212-213.

⁴⁴ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 180.

⁴⁵ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 213.

⁴⁶ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 185.

varolduğu sanılan zorunlu ilişkiler birliktelik ve yanyanalık ilişkisidir. Yine onlara göre, mantıksal bakımdan çelişki taşımayan her şey Tanrı için olasıdır ve yaratılma olanağına sahiptir.⁴⁷ Dolayısıyla İslam teologları, doğayı reddetmekle ve her an yaratmayı savunmakla nedensellik ilişkisini de yadsımış olmaktadır. Evrende hiçbir doğal neden yoktur; Tanrı da neden değildir. Evrendeki her şeyin tek faili vardır, o da Tanrı'dır. İslam teologları neden böyle bir sistem benimsemişlerdir? İbn Meymûn'a göre bunun üç temel nedeni vardır: İlki, Tanrı'yı her an etkin (faal) kılmak, ikincisi, evrenin Tanrı'nın özgür iradesi ve tahsisıyla yaratılmış olduğunu (hudûs) kanıtlamak ve üçüncüsü ise, evrendeki olağan âdeta aykırı olarak gerçekleşen mucizeyi olanaklı kılmaktır.⁴⁸

Neden-sonuç ilişkisine yer vermeyen ve doğayı yadsıyan bir evren tasarımı kabul edilebilir midir? İbn Meymûn'un bu soruya ikili bir yanıt verdiği görülür. O, İslam teologlarının atomcu sistemlerinin sonuçlarının dinsel bakımdan kabul edebileceğini, ama sistemin kendisinin kabul edemeyeceğini ileri sürer. Ona göre, söz konusu sistemin, evrenin tahsisle zamanda yaratılmış olduğunu savunması, peygamberliği ve mucizeye olurlaması dinsel açıdan kabul edilmesi gereken bir şeydir. Ancak, atomcu, parçalı ve süreksiz evren yapısı, kesin kanıtlara dayanmamakta; duyuların ve aklın gösterdiği veriler ile çelişmekte⁴⁹, akıl yerine vehmi esas almakta⁵⁰; parçalı ve süreksiz yapısı yüzünden geometrinin bile inşasını olanaksız kılmakta⁵¹; neden-sonuç ilişkisini tümüyle kaldırdığı için, evrendeki nedensel düzenden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını gerekçelendirmeye bile olanak bırakmamakta; evrendeki nedensel düzenden kaynaklanan tanrısal hikmeti sorunlu hale getirmektedir. İbn Meymûn'a göre, Tanrı ve varlıklar dışında hiçbir şey yoktur; Tanrı'nın varlığına ancak varlıkların bütünü veya onun parçaları delil olabilir. Dolayısıyla zorunlu olarak, varlıkların buldukları hal üzere dikkate alınması ve önermelerin de varlıkların doğalarının gözleminden elde edilmesi gerekir. Bu da varlıkların gözlenen doğalarının ve formlarının bilinmesiyle olasıdır. Ancak bu şekilde varlıkların kendisi dışındaki bir şeye kanıt olmaları söz konusu olabilir. Fakat İslam teologlarının yaklaşımı doğayı (tabi'at) reddettiği için buna olanak bırakmamaktadır. Doğanın reddi, şeylerin özlerinin, formlarının reddi anlamına geldiği gibi, aklın ve bilginin de reddi anlamına gelmektedir. Çünkü bilgi akılsal olan özlere, doğalara, formlara dayanmaktadır.⁵² Ayrıca İslam teologları, bilgi-bilgisizlik, akıl, düşünce gibi şeyleri ilinek sayıp bunların birinin diğerinden

⁴⁷ Mehmet Dağ, *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı*, s. 51.

⁴⁸ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 185 vd.

⁴⁹ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 185.

⁵⁰ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 182, 209-210.

⁵¹ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 199.

⁵² İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 186.

İbn Meymûn'da Nedensellik Sorunu
Hasan AYDIN

üstün olmadığını söyledikleri için, akıl sahibi bir insanın gübre böceğinden daha üstün olmadığını savunmuş olmaktadır; oysa bu hakikate aykırıdır.⁵³ Daha da önemlisi, onlar, görünür ilişkileri, müşahede edilen şeyleri sanıya indirgedikleri için, sofistler gibi kuşkucu bir yaklaşıma yönelmekte⁵⁴; doğruları ve hakikati görüşlere tabi kılmaya çalışmaktadır. Oysa Themistius'un da dediği gibi, varlık ve hakikat görüşlere değil, görüşler varlığa ve hakikate tabi olmak durumundadır.⁵⁵ İbn Meymûn, büyük ölçüde İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye ve Eş'arî teologlara yönelttiği itirazları⁵⁶ anımsatan eleştirilerini daha ileri bir boyuta taşımakta ve İslam teologlarının sistemlerinin insanları aldatmaya dönük olduğunu iddia etmektedir:

"Bana ve akıl sahibi her insan göre, bu türlü inanca sahip olanlara denilebilecek tek söz şudur: İnsanları aldattığınız gibi Tanrı'yı da mı aldatacaksınız? Çünkü bu düşünce insanları aldatmaktan başka bir şey değildir."⁵⁷

Aristotelesçi (Meşşâî) Filozofların Nedensellik Anlayışı ve Eleştirisi

İbn Meymûn, İslam teologlarının atomcu evren tasarımlarını, nedensellik ile ilgili sonuçlarını ortaya koyup eleştirisini yaptıktan sonra, Aristoteles ve Aristotelesçi (Meşşâî) olarak kabul edilen filozoflarının evren anlayışı ve nedensellik ile ilgili sonuçlarını tartışır. Ona göre İslam teologlarının evren tasarımı, epistemik bakımdan diyalektik (cedelî) ve retorik (hatabî) ilkelere ve vehme dayanmasına karşın, Aristotelesçi filozoflarınki kesin kanıt (burhan) dayanır. O, Aristotelesçi filozofların tüm sistemlerinin yirmi altı önermede özetlenebileceğini ileri sürer.⁵⁸ Bu önermeler, bir bütün olarak Aristotelesçi filozofların evren tasarımına ilişkindir. Ona göre, filozoflar, ontolojik bakımdan zorunlu ve mümkün varlık ayrımından hareket ederler. Tanrı nedeni olmayan, zorunlu varlıktır (vâcib el-vücûd) ve her şeyin ilk nedenidir. Evren bir bütün olarak mümkündür ve nedenli bir varlıktır. Mümkün varlıklar kendi başlarına varolmazlar; onların varlığını yokluğa tercih edecek bir varlık gerekir; işte bu varlık, zorunlu varlıktır. Varlığı için bir nedeni olan her şey, özü itibarıyla

⁵³ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 209.

⁵⁴ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 214.

⁵⁵ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 182.

⁵⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tuttarsızlığı)*, cilt: II, çeviren: Kemal Işık-Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998, s. 627-658. Bu itirazların benzeri, daha sonra St. Thomas Aquinas'da da karşımıza çıkmaktadır. Bkz. Hasan Aydın, Thomas Aquinas'da Nedensellik Sorunu, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 27, 2019, s. 17-56.

⁵⁷ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s.204.

⁵⁸ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 231-269.

mümkün, ancak başkasıyla zorunludur. Bu yüzden, onun nedeni varolunca, o şey de zorunlu olarak varolur. Nedeni varolmadığında veya hiç yoksa o şey varolmaz. Mümkün varlıklar, zorunlu varlığın aksine bileşik varlıklardır.⁵⁹ Nesnelere dünyasında gördüğümüz her nedenin, bir nedeni, her hareketin bir hareket ettiricisi, her gayenin bir gayesi, her formun bir form vericisi söz konusudur. Ne nedenler, ne hareket, ne gayeler ne de formlar sonsuzca geriye gider; nedenler bir ilk nedende, hareket bir ilk hareket ettirici de, gayeler bir ilk gayede, formlar bir ilk formda durmak zorundadır. Bu da, formlar formu, gayeler gayesi, nedenler nedeni olan zorunlu varlık yani Tanrı'dır.⁶⁰ Mümkün ya da nedeni varlıklar, ilk nedenden itibaren neden-sonuç ilişkisiyle zorunlulukla meydana gelmiştir; ilk nedenden ilk akıl, bundan ikinci akıl, ondan da bir üçüncüsü olmak üzere onuncu akıla kadar her şey zincirleme olarak çıkmıştır (sudur).⁶¹ Bu nedensel kozmik süreçle göksel dünyadaki gezegenlerin ve yıldızların ruhları, akılları ve cisimleri oluşmuştur. Onuncu akıldan üstüne, ay-üstü, altına da ay-altı evren evren denilir; ay-üstü evrende oluş ve bozuluş yoktur; bu evrendeki hareket daireseldir ve her şey beşinci madde yani ether'den meydana gelmiştir. Buna karşın, ay-altı evrendeki şeyler madde ve formdan oluşmuştur. Cisim madde ve formdan meydana gelir; ona ilişen ilinekler, nicelik, şekil ve konumdur. Madde imkânı, form bir şeyin özünü ifade eder.⁶² Madde formsuz olmaz. Bu ilk maddeden öncelikle hava toprak, su, hava ve ateşten oluşan ögesel formlar; bunların feleklerin hareketiyle karışmaları ve istidadın oluşmasıyla maden, bitki, hayvan ve insanlardaki türsel formlar meydana gelmiştir. İbn Meymûn'a göre, bu formların hepsi göksel kaynaklıdır.⁶³ İbn Meymûn'un deyişiyse, Aristotelesçi filozoflara göre, ay altı dünyada, dört tür değişim söz konusudur: Tözde meydana gelen değişime, oluş ve bozuluş (kevn ve fesâd) denilir. Çoğalma ve azalmaya nicelik değişimi; şeylerin halden hale geçmelerine nitelik değişimi; şeylerin mekânda yer değiştirmelerine ise mekânsal değişim adı verilir. Her hareket bir değişimdir ve tüm değişimler gizlilikten edimselliğe dönüktür.⁶⁴ Göksel olan dairesel hareket hariç hiçbir değişim sürekli değildir. Hareketlerin kimisi öznlü kimisi ilineksel, kimisi zoraki, kimisi ise tikeldir. Öznlü hareket, bir cismin bir mekândan başka mekâna geçmesi; ilineksel hareket, belli bir cisimde varolan siyahlığın, başka bir yere initikali; zoraki hareket, bir taşın zorla yukarı doğru hareket

⁵⁹ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 260-261.

⁶⁰ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 170-174, 240,

⁶¹ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 240.

⁶² İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 262.

⁶³ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 269-270.

⁶⁴ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 241-244.

İbn Meymûn'da Nedensellik Sorunu

Hasan AYDIN

ettirilmesi, tikel hareket ise, gemideki bir çivinin hareket etmesidir.⁶⁵ Bir cismi hareket ettiren her cisim, hareket etme esnasında, o cismi hareket ettirir. Hareket eden her şeyin, zorunlu olarak bir hareket ettiricisi bulunur. İki tür hareket ettirici vardır: Birisi, elin taşı hareket ettirmesinde olduğu gibi, hareket eden şeyin dışında olan hareket ettiricidir. İkincisi, canlıların bedenlerinde olduğu gibi, hareket ettiricinin hareketlinin içinde yer almasıdır. Çünkü canlılar, hareket eden ve ettiren şeyi içlerinde taşırlar. Hareket ilkesini kendisinde barındırana, kendiliğinden hareketli denilir. Gizil halde olan her şey, onu bu halden çıkararak kendi dışında bir ilkeyi gerektirir.⁶⁶ Her hareketin, feleklerin hareketinde durması gerekir. Ay-altı evrendeki hareket ettirici ve hazırlayıcı olan tüm şeyler, feleklerin hareketinin sonucudur ve ona döner. Felek yer değiştirme hareketi ile hareket eder ve yer değiştirme hareketi tüm hareketlerden öncedir.⁶⁷ Aynı şekilde tüm mekânsal hareketler, feleğin hareketinde son bulur. İbn Meymûn'a göre, buna şöyle örnek verilebilir: Hareket eden şu taşı, şu sopa hareket ettirmektedir. Sopa da elin hareketiyle hareket etmektedir. El de, organlardaki bağların hareketi ile hareket etmektedir. Bu bağlar da, kasların; kaslar, sinirlerin; sinirler de doğal ısının hareketi ile hareket etmektedir. Doğal ısıyı ise onda mevcut olan form hareket ettirmektedir. Bu hareket ettiricinin, hareketini gerektiren şey ise düşünmedir. Sözelimi, esen bir rüzgârın, bir delikten geçmemesi için o deliğe sopanın yardımı ile bir taşın ittirildiğini varsayalım. Şimdi bu rüzgârı estiren ve onu ortaya çıkararak şey, feleğin hareketidir. Benzer bir biçimde, oluşa ve bozuluşa uğrayan her nedenin de nihai anlamda feleğin hareketi olduğunu söylemek gerekir. Bu feleğin hareketinin de bir hareket ettiricisi olmalıdır; bu ise sonunda hareket etmeyen ilk hareket ettiriciye döner.⁶⁸ Buna göre, Tanrı, hiçbir şeyi doğrudan yapmaz; sözelimi Tanrı, ateş aracılığıyla yakma fiilini gerçekleştirir; ateş de feleğin aracılığıyla hareket eder; felek de ayrık akıl vasıtasıyla hareket eder. Bu akıllar da, kendileri vasıtasıyla hareket ettiği Tanrı'ya yakın meleklerdir. Zaman harekete tabi olan ve onun gereği olan bir ilinedir. Bunların hiç birisi (zaman ve hareket), diğeri olmaksızın varolamaz. Hareket ancak zamanda varolabilir. Zaman ise ancak hareketle akledilebilir. Bu yüzden, kendisinde hareket bulunmayan şeyler zaman içinde değildir. Zaman ve hareketin her ikisi de ezeldir, daimidir ve bu şekilde bilfiil vardırırlar. İbn Meymûn'un deyişle, Aristoteles'e göre, bu önermeden çıkan sonuca göre, ezelden beri hareket eden ve eylemsel olarak daima mevcut olan bir cisim vardır ki, o da feleklerin cismidir. Bu yüzden o, gökyüzünde oluş ve bozuluşun

⁶⁵ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s.244.

⁶⁶ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s.257-259.

⁶⁷ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 253.

⁶⁸ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s.269-270.

olmadığını söylemiştir. Çünkü ona göre, hareket oluş ve bozuluşa tabi değildir. Çünkü her hareketin öncesinde başka bir hareket vardır.⁶⁹ Aristotelesçi filozoflara göre, ay-altı dünyada meydana gelen her şeyin dört nedeni vardır: Bunlar, maddesel, formel, fail ve ereksel nedendir. Maddesel neden, şeyin yapıldığı malzemeye; formel neden, şeyin özüne, formuna; fail neden, şeyin yapanına, failine, hareket ettirenine; erek neden ise şeyin niçin varedildiğine işaret eder.⁷⁰ Fiziksel dünyada, nesnelerin formlarına gönderme yapan doğaları; canlı varlıkların ise nefsleri fail ilkedir.⁷¹ Ay-altı âlemde her şeyin hareketine neden olmaları bakımından göksel nesnelere; form verici olarak etkin akıl ve nihayet her şeye varlık bahşeden Tanrı fail nedendir. Evrendeki her şey bir nedensel düzenle gerçekleşir; bu düzen tanrısal öngörünün, tanrısal hikmet ve bilginin bir ürünüdür.⁷²

İbn Meymûn, özetlediği Aristotelesçi felsefecilerin nedenselliği ve doğayı (tabi'at) varsayan bu evren tasarımlarının üç sorununun olduğunu ileri sürer. Ona göre, ilk sorun, *Tanrı'yı iradi bir fail olarak değil, zorunlu bir fail olarak görmesidir*. O, şöyle der:

“Aristoteles ve evrenin öncesizliğini kabul eden herkesin görüşünden ortaya çıkan şey şudur: Öyle görünüyor ki, bu varlık (evren), Tanrı'dan zorunlu olarak (alâ cihet el-lüzûm) çıkmıştır (sudûr). Tanrı, varlığın nedeni (illet); varlık da, Tanrı'nın sonucudur (ma'lûl) ve varlık bu şekilde ondan zorunlu olarak (lüzûm) çıkmıştır. Tıpkı Tanrı hakkında, niçin var oldu ve nasıl böyle oldu şeklinde sorular sorulamazsa, aynı şekilde evrenin bütünü için de, niçin var oldu ve neden böyle oldu diye sorulmaz. Çünkü tüm bunlar, yani hem neden hem de sonucun bu haliyle olması zorunludur. Her ikisinde de yokluk, hiçbir şekilde mümkün olmadığı gibi, her ikisinin buldukları halden farklı bir hale dönüşmeleri de söz konusu değildir. Bundan dolayı bu görüşten çıkan sonuç, her şeyin, kendi doğası (tabiat) üzerine sürekli olmasının gerekli olması ve yine varolan şeylerin doğalarının hiçbir biçimde değişmemesidir. Buna göre, varolan şeylerin doğasının değişmesi imkânsızdır. Öyleyse bu şeylerin tümü, onların bu tarzda olmasını irade eden ve seçen bir varlığın isteği ve iradesi (kast) ile olmamıştır. Çünkü, eğer bu şeyler, kast eden bir varlığın iradesi ve seçimi ile varolsaydı, o zaman kast edilmeden önce bu biçimde varolmamış olacaktı. Bizim kanımıza göre ise, durum

⁶⁹ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s.268.

⁷⁰ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 170-174.

⁷¹ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 279-280.

⁷² İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 294 vd.

İbn Meymûn'da Nedensellik Sorunu
Hasan AYDIN

oldukça açık olup şeyler, zorunluluk (lüzûm) yönünden değil, bir kasıt ile varolmuştur ve kast eden varlığın, bu şeyleri değiştirmesi ve yerine başka bir amacı kastetmesi mümkündür. Bununla birlikte, bu kasıt, mutlak anlamda, herhangi bir kasıt değildir; çünkü imkânsızın doğası sabittir ve onun yok olması (...) mümkün değildir.”⁷³

İbn Meymûn'a göre, filozofların evren tasarımlarının yarattığı ikinci büyük sorun, *evrenin öncesizliğine yol açmasıdır*. Oysa bu kesin olarak kanıtlanmış, burhani temelleri olan bir mesele değildir. Bu konunun lehinde de aleyhinde de birçok kanıt vardır ve filozoflar bile bu konuda ittifak edememişlerdir.⁷⁴ İbn Meymûn şöyle der:

“Bil ki, bizim evrenin öncesiz (kıdem el-âlem) olduğu görüşünden kaçınmamızın nedeni, Tevrat'ta evrenin yaratılmış (hadis) oluşuna dair yer alan dogmalar (nusûs) değildir. Çünkü Tevrat'ta evrenin önceli oluşuna dair yer alan dogmalar, Tanrı'nın cisim olduğuna dair dogmalardan daha fazla değildir. Dolayısıyla evrenin önceli oluşuna dair Tevrat'ta yer alan dogmaları tevil etmenin kapısı (ebvâb et-te'vîl) bizim için kapalı (mesdûde) değildir ve böyle bir tevil de imkânsız (mümteni') sayılmaz. Aksine Tevrat'taki Tanrı'nın cisim oluşuna ilişkin dogmaları tevil ettiğimiz gibi, bu dogmaları da tevil etmemiz olasıdır. Hatta bunları tevil etmenin çok daha kolay olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla tıpkı dogmaları tevil ederek Tanrı'dan cisimliliği olumsuzladığımız gibi evrenin önceli oluşuna dair Tevrat'taki dogmaları tevil ederek evrenin öncesiz olduğunu kanıtlamaya gücümüz yeter. Ancak buna yönelmemiz ve evrenin öncesiz oluşuna inanmamamızın iki nedeni vardır: Birincisi, Tanrı'nın cisim olmadığı burhan ile kanıtlanmıştır. (...) Oysa evrenin öncesiz olduğu burhanla kanıtlanmamıştır. İkincisi, Tanrı'nın cisim olduğuna dair inancımız, şeriatın hiçbir ilkesini yıkmamakta ve hiçbir peygamberin iddiasını da yalanlamamaktadır.”⁷⁵

İbn Meymûn'a göre, filozofların katı bir nedensellik zinciri varsayan evren tasarımının yarattığı üçüncü sorun, *mucizeye ve hatta peygamberlik kurumuna bile olanak bırakmamasıdır*. O bu hususa dikkat çekerek şöyle demektedir:

“Aristoteles'in belirttiği şekilde, evrenin öncesiz olduğu inancı, yani evrenin zorunlulukla (alâ cihet el-lüzûm) var olduğu, asla onun

⁷³ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 324-325.

⁷⁴ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 336 vd.

⁷⁵ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 350.

doğasının değişmediği (lâ tetegayyer tabi'at aslen) ve sahip olduğu olağan düzenin dışına çıkmadığı (lâ yehrucu şey' an mu'tâdihî) biçimindeki inancı, şeriatın temelini (asl) yıkmakta ve zorunlu olarak tüm mucizeleri yalanlamaktadır. Ayrıca Aristoteles'in bu görüşü şeriatın vaad ettiği ve korkuttuğu her şeyi atıl kılmaktadır. Evrenin öncesiz olduğunun kabul edilmesi halinde, mucizelerin tıpkı batını inanca sahip olan bazı Müslümanların yaptığı gibi tevil edilmesi gerekir. Bu ise bir tür hezeyandır. (...) Bilmiş ol ki, evrenin yaratılmış olduğu görüşüne inanıldığında, tüm mucizeler mümkün olmakta ve bu konuda doğan tüm sorunlar ortadan kalkmaktadır. Hatta 'Tanrı neden şu kimseye vahyetti de başka birine vahyetmedi', 'Tanrı hangi nedenden dolayı bu şeriati şu ümmete gönderdi de, başka ümmete göndermedi', 'Tanrı, neden şu zamanda bu şeriati indirdi de bu zamandan önce ya da sonra indirmede', 'Tanrı neden şu mucizeleri belirli bir peygambere tahsis etti de başka mucizeleri bu peygambere tahsis etmedi', 'Tanrı'nın bu şeriat ile kastı nedir ve eğer Tanrı'nın amacı bu ise, neden emredilen ve yasaklanan şeyleri bizim doğamıza yerleştirmede' şeklindeki soruların yanıtı, 'Tanrı böyle istedi' veya 'Tanrı'nın hikmeti böyle gerektirdi' şeklindedir. Tıpkı irade ettiği anda evreni bu form üzere varetmesi gibi. Biz Tanrı'nın bu konudaki iradesinin veya evreni bu formda ve istediği zamanda var etmesindeki hikmeti bilmiyoruz. Benzer bir biçimde, yukarıda zikredilen sorularda yer alan tahsislerdeki, Tanrı'nın hikmetinin gereğinin ve iradesinin ne olduğunu da bilmiyoruz. (...) Aristoteles'in görüşündeki gibi, evrenin öncesiz olduğu burhan ile kanıtlanırsa, şeriat tümüyle geçersiz olur ve başka görüşler benimsenir."⁷⁶

İbn Meymûn'un, Aristotelesçi evren tasarımının sonuçlarına yönelik söylediği hususların, Gazzâlî'nin İslam filozoflarının evren tasarımını ve nedensellik anlayışlarını eleştirirken söyledikleriyle neredeyse birebir örtüşmesi oldukça dikkat çekicidir. Gazzâlî de, Aristotelesçi İslam filozoflarının evren tasarımları kabul edildiğinde, evrenin öncesiz ve zorunlulukla varolduğunu kabul etmek gerektiğini, bu görüşün ise şeriata ters düştüğünü ileri sürmektedir. Yine ona göre, evreni öncesiz ve zorunlu saymak, Tanrı'nın iradesini inkar etmek demektir. Öte yandan, Gazzâlî'ye göre, evren, Aristotelesçi İslam filozoflarının savladıkları gibi, nedensel bir tarzda zorunlulukla işliyor ve şeyler doğalarının (tabi'at) dışına çıkamıyorsa, bunun Tanrı'nın evrene sürekli müdahalesini dışladığı ve mucizeyi inkâr anlamına

⁷⁶ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 350-351.

geldiği aşıkardır.⁷⁷ Öyle görünüyor ki, İbn Meymûn, Aristotelesçi filozofların evren ve nedensellik görüşleriyle ilgili olarak Gazzâlî ile aynı kaygıları paylaşmaktadır.

İbn Meymûn'un Sentezi: İstisnacı Doğa ya da İstisnacı Nedensellik

Yukarıdaki çözümlmelerden de çıkarsanacağı gibi, İbn Meymûn'un, İslam teologlarının ve Aristotelesçi filozofların görüşlerinde hem karşı çıktığı hem de onayladığı hususlar söz konusudur. Nitekim İslam teologlarının atomcu öğretilerini reddettiği ama dinsel bakımdan sonuçlarını benimsediği; yine Aristotelesçi filozofların doğa anlayışlarını benimsediği ama evrenin öncesizliği ve zorunluluk fikrini epistemik ve dinsel endişelerle reddettiği anlaşılmaktadır. Bu yüzden, onun, iki farklı yaklaşımda doğru bulduğu hususları bir araya getirerek yeni bir sentez inşa etmeye yöneldiği söylenebilir. O, bu hususa kendisi de işaret etmekte ve İslam teologların ulaşmayı istedikleri sonuca, filozofların doğa (tabi'at) ve nedensellik görüşlerinin kabul edilmesiyle de ulaşabileceğini iddia ederek şöyle demektedir:

“Teologlar, varlığın doğasını (tabi'at) iptal etme konusundaki, atoma (cüz') dair görüşlerinde, ilineklerin sürekli yaratıldığı (halk el-a'râz müstemir) sorununda ve yine daha önce açıkladığım tahsisin varlığı için temel olmasını istedikleri yöntemlerde (usûl) sıkıntıya düşmüşlerdir. Onların benim söylediklerimi söyledikleri de düşünülmesin. Fakat *onlar kesinlikle benim arzu ettiğim şeyi arzu ediyorlar*. Aynı şekilde onlar, sana anlatacağım şeyleri anlatıyorlar ve varlıktaki *tahsise* dikkat çekiyorlar. Fakat onlara göre, sözgelimi, bir bitkinin beyaz olarak değil de kırmızı ve acı değil de tatlı olarak tahsis edilmesi ile yine gökyüzünün üçgen veya kare olarak değil de, mevcut formu ile tahsis edilmesi arasında bir farklılık yoktur. Onlar bu tahsisi, daha önce öğrenmiş olduğun kendi öncüllerinden yola çıkarak kanıtıyorlar. Fakat ben *tahsisi, kanıtlanması gerekli olan şeylerde, varlığın doğasından (min tabi'at el-vucûd) elde edilmiş olan felsefi önermelerle (mukaddemât felsefiyye) kanıtlayacağım*.”⁷⁸

İbn Meymûn, kendi sentezinde, İslam teologlarıyla birlikte, Aristotelesçi İslam filozoflarının evrenin zorunlu kılan sudûr öğretilerini reddeder ve yoktan yaratmaktan yana tavır alır. Tanrı'nın iradesi ve kastı ile şeyleri tahsis ettiğini

⁷⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, tahkik: Maurice Bouyges, Beyrût 1927, s. 196 vd.; Hasan Aydın, “Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Nedensellik Tartışması ve Bilim Tarihindeki Yansımaları”, *Erdem Dergisi*, Aralık 2019; Sayı: 77, s. 87-126.

⁷⁸ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 325.

ileri sürer⁷⁹, zamanı ve hareketi yaratılmış sayar.⁸⁰ Ama buna karşın, İslam teologlarından ayrılıp Aristotelesçi filozoflara yaklaşarak Tanrı'yı ilk neden ve nedenler nedeni olarak konumlamaya yönelir ve Aristotelesçi anlamda doğayı (tabi'at) kabul eder.⁸¹ Ona göre, İslam teologları Tanrı'ya neden demeye karşı çıksalar da, Tanrı'ya neden demekle, fail demek aslında bir ve aynı şeydir. Tanrı'ya neden demeye karşı çıkan İslam teologları, eylemsel olan (fiil) ile gizil olanı (kuvve) birbirine karıştırmaktadırlar. Onlar, Tanrı'ya neden dediğimizde, neden sonucunu zorunlu kıldığı için, evrenin zorunlu ve öncesiz olacağını sanmışlardır.⁸² İbn Meymûn, nasıl ki Tanrı'ya eylemi olmadan gizil olarak fail diyorsak, benzer şekilde, sonucu (âlem) olmadan da Tanrı'ya neden ya da sebep diyebileceğimizi iddia eder. Ona göre, felsefecilerin Tanrı'ya neden ya da sebep demelerinin nedeni, İslam teologlarının sandığı gibi, evrenin öncesiz olduğuna inanmaları değildir. Bunun başka nedenleri vardır. İbn Meymûn bu nedenlere kendisinin de katıldığını belirterek onları şöyle ifade eder: Fizikte, nedene gereksinim duyan her şey, madde, form, fail ve eylemlerle açıklanır. Bu dört şeyin her birine neden ya da sebep denilir. Bunlardan kimileri yakın kimileri uzak nedenlerdir. Bu nedenler öğretisi bakımından ele alındığında, Tanrı da fail, form ve eylemdir. İşte filozoflar, bu üç nedeni içine alsın diye, Tanrı'yı sebep ve neden olarak adlandırır. Yani Tanrı evrenin failidir, formudur ve gayesidir demek isterler.⁸³ Acaba Tanrı hangi açıdan evrenin faili, formu ve ereğidir? Tanrı, evrenin bütünüdür faili olduğu gibi evrende meydana gelen tüm tikel şeylerin de failidir. İbn Meymûn'a göre, fizikteki dört neden türünün her birisi, aynı zamanda başka bir nedene gereksinim duyar. Varolan herhangi bir şeyde dört neden yakın neden olduğunda, aynı zamanda bu nedenlerin de nedenleri bulunmakta olup sonuçların da nedenleri bulunmaktadır ve bu durum bir ilk nedene değin gider. Söz gelimi, herhangi bir nesnenin faili şudur dediğimizde, o failin de bir faili bulunmakta ve bu failer ilk hareket ettiriciye kadar gitmektedir ki, bu ilk hareket ettirici, tüm failerin nedeni olarak hakiki faildir. Alfabeden bir örnekle ortaya koymak gerekirse, elif harfi be harfi, be harfi cim harfi, cim harfi dal harfi ve dal harfi de he harfi tarafından hareket ettirilmiş olsun. Bu durum sonsuza kadar devam edemez. Bu yüzden örneğin he harfinde durmuş olalım. Bu durumda he harfi, elif, be, cim ve dal harflerinin hareket ettiricisidir ve gerçekte elifin hareketinin, he harfinin failinin sonucu olduğu söylenir. Bu açıdan bakıldığında, hareket bakımından varlıklardaki her fiil Tanrı'ya nispet edilir. Her ne kadar söz konusu fiiller, yakın failerin fiili olsa da,

⁷⁹ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 325.

⁸⁰ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 350 vd.

⁸¹ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 170-174.

⁸² İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s.180.

⁸³ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s.180-181.

fail olması açısından en uzak neden Tanrı'dır. Konuya oluş ve bozuluş açısından bakıldığında, oluş ve bozuluşa bağlı doğal formlardan önce, mutlaka o maddeyi o formu kabul etmeye hazırlayan başka formların varlığı gerekir. Yine bu ikinci aşamadaki formun da öncesinde başka bir form gereklidir. Böylece aradaki tüm formların varlığı için zorunlu olan en son forma değin gidilir. Aradaki tüm formlar, bir sonrakinin yakın nedenleridir, hepsinin varlığının nedeni olan en son form ise Tanrı'dır. Bu yüzden Tanrı tüm evrenin formu sayılır. 'Tanrı evrenin formudur' sözü, 'belirli bir maddeye ilişkin form, o maddenin formudur' sözündeki forma benzemez. Çünkü Tanrı bir cismin formu olamaz. Nasıl form sahibi her şey, sahip olduğu form sayesinde kendisi oluyor ve bu form bozulduğunda o şeyin varlığı da bozuluyorsa, benzer biçimde Tanrı ile varlığın uzak ilkeleri arasındaki nispet de aynen böyledir. Çünkü Tanrı'nın varlığıyla şeyler varolur, onun sayesinde evrenin varlığı devam eder, işte feyz kavramıyla kastedilen de budur. İbn Meymûn'a göre, feyz Tanrı'ya mecazi olarak iliştilir ve onunla Tanrı'nın yoktan yaratması kastedilir. Öyleyse bir şeyi o şey yapan form ve o şeyin hakikat ve mahiyetinin kendisiyle sabit olduğu form ne ise benzer şekilde Tanrı'nın evrene nispeti de öyledir. İşte bu nedenle, Tanrı için, 'o son formdur', 'o formlar formudur' denilmiştir. İbn Meymûn'a göre, bunun anlamı şudur: Evrendeki her bir formun varlığı ve varlığını sürdürmesi nihai olarak Tanrı'ya dayanır. Bu yüzden İbrani dilinde Tanrı için 'evrenlerin hayatı' denilmiştir. Aynı durum tüm erekler için de geçerlidir. Çünkü ereği olan bir şey için başka bir erek talep etmek olasıdır. Sözelimi, sultanın sahip olduğu tahtın maddesi tahtadır, faili ise marangozdur, formu belli şekildeki dörtgendir, yapılış ereği ise üzerine oturmaktır. Bu durumda İbn Meymûn'a göre, şu soruyu sormak meşrudur: Tahta oturmanın ereği nedir? Buna şöyle yanıt verilebilir: Oturan kişinin yukarıda kalması ve yerden yüksekte olmasıdır. Peki, yerden yüksekte olmanın ereği nedir? Bunun yanıtı ise, görenlerin gözünde oturan kişinin yüce olmasıdır. Görenlerin gözünde yüce olmanın ereği nedir diye sorulursa, buna, insanların ondan korkması ve çekinmesi içindir denilir. Korkmanın ereği sorulursa, emrine itaat etmek içindir denilir. Yine itaatın ereği nedir diye de sorulabilir. Buna ise insanların bir birlerine eziyet etmelerini engellemektir, yanıtı verilir. Peki, bunun ereği nedir denilirse, buna da, insanların varlığını düzenli bir biçimde idame ettirmeleridir diye yanıt verilebilir. Bu biçimde yaratılmış olan her erek başka bir ereğe götürülebilir ve bazılarında göre bu durum Tanrı'nın soyut iradesine değin geriye gider. Bu durumda nihai yanıt, 'Tanrı böyle irade etti' olur. İlahi işleri hikmete bağlayanlar ise, en son ereği, 'Tanrı'nın hikmeti böyle gerektirdi' sözüne dayandırır. İbn Meymûn, kendi görüşüne göre, Tanrı'nın irade ve hikmetinin, onun özü olup onun iradesi, dilemesi (meşiet) ve hikmetinin onun özünün dışında bir şey olmadığını söyler. Başka bir ifadeyle, Tanrı'nın irade ve hikmeti,

onun özünden ayrı değildir. Öyleyse Tanrı her şeyin nihai ereğidir. Tüm evrenin ereği, kendi kudreti ölçüsünde Tanrı'nın yetkinliğine benzemeye çalışmaktır. Bu sebeple Tanrı için, 'o erekerin ereğidir' denilmiştir. İşte bu yüzden, Tanrı, fail, form ve gayedir; o İslam teologlarının sandığı gibi, sadece fail değil aynı zamanda nedendir. İbn Meymûn'a göre, Tanrı öyle bir fail ve öyle bir nedendir ki, onun fail ve neden olması insana benzemez. Sözgelimi usta bir ev bina etse, bina edilen ev kendi başına varlığını sürdürür; varlığı ustaya bağlı değildir; fakat Tanrı evrenin formu olduğu, bekâ ve sürekliliğin sağlayıcısı olduğu için, devam ettirici ve baki kılıcı olan şey yok olduğunda, evren kendi başına varlığını idame ettiremez. Bu yüzden Tanrı sadece neden ve fail değil, aynı zamanda erek ve formdur.⁸⁴ İbn Meymûn, fail, erek ve form olan Tanrı'ya, Tevrat tarafından ilâhlaştırılan, insanbiçimci deyişleri, Tanrı'nın cisimsizliği ilkesi ışığında tevîl etmekte, onun özünün dışında sıfat kabul etmemekte, yani özü ve sıfatlarını bir ve aynı saymakta, Tanrı konusunda negatif bir teoloji savunmaktadır.⁸⁵ Ona göre, Tanrı, akıl (akl), akileden (âkil) ve akledilendir (ma'kûl).⁸⁶ İşte bu nedenler nedeni olan Tanrı, evreni, İslam teologlarının dediği gibi özgür iradesi ve kastiyle yoktan ama filozofların dediği gibi nedensel bir hiyerarşi içinde varetmiş ve şeylere kendi fiillerini yerine getirecek bir *doğa ya da tabiat* bahşetmiştir.⁸⁷ Buna göre, Tanrı önce ayırık akılları, ardından feleki cisimleri ve nihayet oluş ve bozuluşa tabi olan cisimleri varetmiştir.

317

“Tanrı'dan, ayırık akılları varetmek için bir feyz gelir. Bu feyz ile ayırık akıllardan, biri diğerini vareder ve bu durum *etkin akıl*'a kadar devam eder. Etkin akıl ile ayırık şeylerin varedilmesi son bulur. Daha sonra her bir ayırık akıldan, belirli felekler feyz eder ve feleklerin varedilmesi ay feleği ile son bulur. Bundan sonra da oluş-bozuluşa tabi cisimler yani *ilk madde* ve ondan meydana gelen şeyler oluşur. Her bir felekten unsurlara güçler ulaşır ve oluş ve bozuluşa tabi şeylerin varlığının tamamlanması ile feyz son bulur. Zikredilen tüm bu hususlar, peygamberlerimizin ve din bilginlerimizin belirttiği şeylerle çelişmez.”⁸⁸

İbn Meymûn'a göre, ay-üstü dünyada nefis, akıl ve irade sahibi göksel varlıklar, dindeki adıyla melekler yer alır; oradaki şeyler sicim yani ather'den meydana gelmiştir; burada oluş ve bozuluş yoktur. Tek hareket döngüsel

⁸⁴ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 181-184.

⁸⁵ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s.118 vd. İbn Meymûn'un Tanrı tasarımı konusunda ayrıntılı bir çözümleme için bkz. Atilla Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, Değişim Yayınları, İstanbul 2007.

⁸⁶ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s.168.

⁸⁷ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 325 vd.

⁸⁸ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 300.

İbn Meymûn'da Nedensellik Sorunu
Hasan AYDIN

harekettir.⁸⁹ Ay-altı dünyadaki şeyler madde-form bileşiminden oluşur ve burada, mekânsal harekete ek olarak, nitel, nicel, iradi, zoraki hareket ile karşılaşılır. Fakat buradaki en temel hareket tözsel dönüşüme gönderme yapan oluş ve bozuluş hareketidir.⁹⁰

“Oluş ve bozuluşa tabi olan tüm cisimler, sadece maddeleri yönüyle bozuluşa uğrarlar. Form ve formların özü bakımından ise bozulma söz konusu olmayıp aksine bunlar sürekli dirler. Nitekim türsel formların sürekli olarak baki olduğunu görmüyor musun? Form için bozulma, ilinekseldir, yani formun maddeye ilişmesi nedeniyledir. Maddenin doğası ve hakikati, daima yokluğa yakın olmaktır (mukârin). Bundan dolayı form, maddede sabit kalmaz, aksine madde sürekli olarak bir formu bırakırken başka bir forma bürünür. Bu bakımdan Süleyman'ın sözündeki hikmet ne kadar da incedir. O, maddeyi bir adamın zina eden karısına benzetir. Çünkü madde, hiçbir şekilde formsuz olamaz. Dolayısıyla madde, adamın sürekli zina yapan karısı gibidir; bu kadın erkek olmaksızın duramaz ve hiçbir zaman erkekten ayrı olmaz. Başka birinin eşi olan bu zina yapan kadın, sürekli olarak başka erkekleri istemekte ve eşini aldatmakta ve kocasından elde ettiği şeyi diğer erkelerden de alana kadar onları kendisine çekmeye çalışmaktadır.”⁹¹

İbn Meymûn, ay-üstü ve ay-altı âlemle birlikte bir bütün olarak evreni insana ya da canlı bir organizmaya benzetir ve ay-altı dünyadaki oluş ve bozuluşta feleklerin hareketlerine atıflar yapar. Yani ay-üstü dünya ay-altı dünyanın belirleyicisidir.⁹² Fakat bu belirlenimlerin her birinin ereğinin olduğunu söylemek, ay-altı dünyadaki her şeyin insan için varedildiğini savunmak doğru değildir. Tanrı her şeyi özgür iradesiyle belirlediği için, her şeyde bir erek aramamak gerekmektedir. O, evrenin bütün olarak, Tanrı'nın özgür iradesi ve tahsisıyla yoktan varedildiğini savunmanın, varolan her şey için bir gaye ya da erek talep etmenin gerekli olmadığı sonucuna götürdüğünü belirtir. Bu bakımdan, ona göre, aynı şekilde tüm varolanların yegâne ereğinin, Tanrı'ya kulluk etsin diye yaratılan insan türü olduğu sanısı da doğru değildir. Nitekim İbn Meymûn'a göre böyle düşünenler, yaratılan her şeyin, insan aşkına yaratıldığını, öyle ki feleklerin bile insanın faydası için ve insan açısından gerekli olan şeyleri icat etmek için döndüğünü savunurlar. Kutsal kitaplarda yer alan bazı ifadelerin zahiri/literal anlamı da bu düşünceyi desteklemektedir.

⁸⁹ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 294 vd.

⁹⁰ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 300 vd.

⁹¹ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 483.

⁹² İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s.188 vd.

Nitekim kutsal kitaplarda, yerin, göğün, suların, gecenin ve gündüzün insan için varedildiği söylenir. Ancak akılsal irdeleme bu düşüncenin kuşkulu olduğunu gösterir. Eğer varolanların ereği insanın varlığı ise, Tanrı, bu temel şeylerin hiçbirisi olmaksızın insanı yaratmaya muktedir midir, yoksa sadece bu şeylerin yaratılmasından sonra mı, onun insanı varetmesi mümkündür? Eğer, birisi böyle bir şey mümkündür ve Tanrı, söz gelimi, gökyüzü olmaksızın insanı yaratmaya muktedirdir derse, ona şöyle denilir: Kendisi bir erek olmayan ve başka bir şey için var edilen fakat kendisi olmasa bile söz konusu şeyin varlığı mümkün olmuyorsa, bu şeyin o varlığa faydası nedir? Şu halde, her şeyin insan için olduğu ve insanın ereğinin de Tanrı'ya kulluk etmek olduğu söylendiğinde, şu soru hala meşru bir soru olarak kalmaktadır: İnsanın Tanrı'ya kulluk etmesindeki erek nedir? Çünkü yaratılmış bir şeyin Tanrı'ya ibadet etmesi ve Tanrı'yı hakkıyla idrak etmesi, Tanrı'nın yetkinliğini artırmaz. Ayrıca Tanrı dışında başka hiçbir varlık olmazsa bile bu durum, Tanrı'ya bir noksanlık getirmez. Eğer, bu durum Tanrı'nın değil bizim yetkinliğimiz içindir; çünkü bu durum bizim için en erdemli olandır ve o da bizim yetkinliğimizdir denilirse, yine aynı soru, yani bu yetkinliğe sahip olacak bizim varlığımızın ereği nedir, sorusu sorulacaktır. Dolayısıyla ereğin ne olduğu zorunlu olarak 'Tanrı böyle diledi' ya da 'Tanrı'nın hikmeti böyledir', ifadesinde son bulacaktır. Doğrusu da budur. Bu durumda, salt irade ve istek dışında bir erek bulunmamaktadır. İbn Meymûn, her şeyin ereğini 'insan içine' indirgemenin, 'nedenleri ve sonuçlarıyla varolanların, olduğundan farklı olması da mümkün olduğu için, bu durumda insan haricinde varolan diğer şeylerin, herhangi bir erek için olmaksızın varedildiği gibi çirkin bir sonuca ilettiğini' düşünür. Çünkü kastedilen tek erek insan olduğu için, onun tüm şeyler varolmaksızın da varolabilmesi mümkün hale gelmektedir. Buradan yola çıkan İbn Meymûn, tüm varolanların, insanın varlığı için varedildiğine inanılmaması; aksine varolanların, başka bir şey için değil, onların kendi özleri için kastedildiğine inanılmasını ister. Böylece, ona göre, evren yaratılmış olduğu için, varlıktaki türlerin hepsinin ereğine dair bir talep de gereksiz olur. Çünkü evrenin tüm parçalarının Tanrı'nın iradesi ile icat edildiğini, bunların kimilerinin, kendi özleri için kastedildiğini, diğer bazılarının ise başka bir şey için kastedildiğini ve bu başka şeyin de kendi özü için kastedildiğini söylemek olası hale gelmektedir. Nasıl ki, Tanrı, insan türünün varedilmesini irade ediyorsa, aynı şekilde, felekleri ve onda yer alan yıldızların varolmasını da irade etmektedir. Her bir varolan, bu şekilde kendi özü dolayısıyla kast edilmiş olmaktadır.⁹³ İbn Meymûn şöyle der:

"Kutsal kitapta, yıldızların, yeryüzüne ışık vermek ve gündüz ile geceye hükmetmek için yaratıldığı (Yaratılış, 1: 17-18) sözü seni

⁹³ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 504-511.

yanılmamasın. Yıldızların ışık vermek amacıyla yaratıldığını düşünme. Aksine bu sözün amacı, Tanrı'nın onları bu şekilde doğası (tabiat) üzerine yani ışık verme ve yönetme (tedbîr) doğası üzerine yarattığına dair iradesini bize haber vermektir. Nitekim insan hakkında, denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, yeryüzünde yaşayan bütün canlılara hükümlerini (Yaratılış, 1: 28) şeklindeki ayetin anlamı da, insanın bu erek için yaratıldığını değil, aksine Tanrı tarafından ona verilmiş olan doğayı haber vermektedir. Tevrat'ta geçen, insanoğlu ve diğer canlıların hizmetine verilen bitkilerle alakalı ayete (Yaratılış, 1: 29) gelecek olursak, bu görüş, Aristoteles ve diğerlerinin açıkça ifade ettiği görüş olup şöyledir: Bitkilerin, canlıların varlığı için varedildiği açıktır. Çünkü canlılar beslenmek zorundadır. Ancak yıldızlar böyle değildir; diğer bir deyişle yıldızlar, kendilerinden bize iyilik (hayr) ulaşması amacıyla bizim için varedilmiş değillerdir. Çünkü daha önce açıkladığımız gibi, ışık vermek ve hükmetmek için şeklindeki Tanrı sözünden kasıt, yıldızların feyz ederek aşağı (süflî) olan şeylere ulaşan birtakım faydaları haber vermektir ve buradaki feyz, daha önce de açıkladığım gibi, her zaman bir şeyden diğer bir şeye iyilik (hayr) akıtan (feyz) doğadan kaynaklanır. Sürekli olarak ulaşan bu iyilik, iyiliğin kendisine ulaştığı şey hakkındadır. Sanki kendisine erdemlerin ulaştığı bu şey, kendisine varlık ve feyz veren şeylerin ereği gibi olmaktadır. Bu durum, tıpkı şehirde yaşayan birisinin, sultanın ereğinin, geceleyin evreleri hırsızlardan korumak olduğunu sanmasına benzer. Bu görüş bir açıdan doğrudur; çünkü onun evi korunup sultan tarafından ona bir fayda iliştiği için, o kişi sultanın ereğinin evleri korumak olduğu yanlışlığına düşmüştür. Bundan dolayı biz, zahir/literal anlamı, yüce bir şeyin, daha aşağıda olan bir şey için yaratıldığını, yani o yüce şeyin doğasının bunu gerektirdiğini ifade eden tüm dogmaları yorumlamak zorundayız. Tüm varlığın, Tanrı'nın iradesi doğrultusunda kast edildiğine inanmamız gerekir. Bundan dolayı biz, hiçbir şekilde varlıklar için başka bir neden ve erek talep etmiyoruz. Nasıl ki, Tanrı'nın varlığının ereğini talep etmiyorsak, aynı şekilde, onun olduğu hal üzere var edilen ve var edilecek olan her yaratılmış şeyin kendisiyle ortaya çıktığı, iradesinin ereğini talep etmiyoruz. Kendini kandırma ve meleklerin ve feleklerin bizim için var edildiğini sanma. Çünkü milletler, bir kavadaki su damlası gibidir (Yeşeya, 40:15). Bu ayet,

bizim evrende sahip olduğumuz yerin ne olduğunu göstermektedir.”⁹⁴

İbn Meymûn, söz konusu anlayışı uyarınca, tanrısal inayete de sınırlar koyar. Ona göre tanrısal inayet, sadece aşağı (süfli) evren, yani ay feleğinin altında yer alan insan türünün bireyleri ile ilgilidir. Bu türün bireylerinin halleri ve bu bireylerin başına gelen hayır ve şer, insanların hak etmelerinden kaynaklanır. Çünkü Tanrı'nın tüm yolları hikmetlidir. İbn Meymûn'a göre, diğer şeylerde bir inayet yoktur; bu konuda Aristoteles haklıdır. Bu yüzden, o, bir yaprağın kendisine eşlik eden bir inayetle düştüğüne, bir örümceğin bir sivrisineği yemesinin Tanrı'nın kazası ve andaki belli bir iradesi ile gerçekleştiğine inanmadığını söyler. Aynı şekilde, ağzında biriktirdiği tükürüğü belli bir mekânda bulunan bir sineğin üzerine tükürerek ölmesine neden olan Zeyd'in bu fiilinin, Tanrı'nın bir kazası ve takdiri ile gerçekleştiğine de inanmanın mümkün olmadığını beyan eder. Yine, o, bir balığın suyun üstünde bulunan bir kurtçuğu yutmasının, belirli bir tanrısal dileme/meşiet dolayısıyla gerçekleştiğini de reddeder. Ona göre bunların hepsi, salt tesadüfün ürünü olarak gerçekleşir. İbn Meymûn, inayetin akla tabi olduğuna ve onun zorunlu bir sonucu olduğuna inanır. Ona göre inayet, bir akıl sahibi varlıktan, yetkinlik bakımından üstün ve benzersiz olan yetkin bir akıldan gelir. Bir kimseye, kendisinin sahip olduğu akıl miktarınca, bu feyzen bir şey gelirse, inayet kendisine ulaşmış olur. Dolayısıyla akıllı olmayan şeylerde inayet yoktur.⁹⁵

Tüm bu söylenenlerden de anlaşılacağı gibi, İbn Meymûn, İslam teoloji ve Aristotelesçi felsefe gelenekleri arasında gezinmekte, kendisi iki gelenekten amaçlarına uygun alan parçaları bir araya getirerek, bir sentez oluşturmaya çalışmaktadır. Feyz terimini kullansa da, onu yoktan yaratma yönünde yorumlamakta, evreni önceli saymakta, Tanrı'ya hem fail hem neden (illet) demekte, oluşun nedensel bir sıra düzeni içinde işlediğini savlamakta, her şeyin insan için var edildiği ve her şeyin ereğinin bulunduğu düşüncesine karşı durmakta ve tanrısal inayeti, sadece akıllı varlıklara özgülemektedir. Öte yandan Aristotelesçi dört neden öğretisini ve şeylerin doğasının olduğu anlayışını aynen benimsemektedir.⁹⁶ Bilindiği gibi Aristotelesçi sistemde doğa (tabiat) hareket ve sükûnun ilkesidir ve eylemini zorunlulukla yapar. İbn Meymûn'a göre, Tanrı her şeyi doğası ile yarattığına ve doğa değişmez ve zorunluluk içerdiğine göre, şu halde mucize gibi olgular nasıl açıklanacaktır? İbn Meymûn'un bu soruya verdiği yanıt, Yahudi filozof Philon'dan kimi etkiler

⁹⁴ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 511-512.

⁹⁵ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 528-530.

⁹⁶ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 170 vd.

İbn Meymûn'da Nedensellik Sorunu

Hasan AYDIN

taşısı⁹⁷ da, oldukça özgündür ve doğada (tabi'at) istisna düşüncesine dayanır. O şöyle der:

“Mucize (anı) dışında, evrenin doğasında bir şeyin değişmediğini (lâ yetegayyer şey' min tabi'atihi) ve (mucize anındaki) bu değişimin sürekli (ve yestemir alâ zelike et-tegayyür) olmadığını söylememin nedeni, mucizeyi değişimin dışında tutmak içindir. Her ne kadar hiçbir doğal (sebeeb tabi'i) ve gerektirici (mu'cib) neden yok iken asa yılana, su kana, temiz ve saf el beyaza dönüşmüş olsa da, bu ve benzeri şeyler sürekli değildir. Mucizeler sırasında söz konusu olayların gerçekleşmesi, şeylerin başka bir doğaya (tabi'at) bürünmesini gerektirmez. Aksine hahamların da dediği gibi, evren, olağan âdeti üzere devam eder. İşte bu benim görüşümdür ve kabul edilmesi gereken görüş de budur. Eğer hahamlar mucize konusunda oldukça farklı bir görüş dile getirmiş olsalardı, bunu açıkça, Bereşit Raba ve Midraş el-Camia'da söylerlerdi. Bu anlamda onlar, mucizelerin herhangi bir şekilde de olsa doğal form içerisinde meydana geldiğini düşünüyor gibidirler. Nitekim onlar şöyle demektedirler: Tanrı varlıkları yarattığında ve onlara söz konusu doğalarını bahşettiğinde, onun içine meydana geleceği zaman ortaya çıkabilecek mucizeleri de yerleştirmişlerdir. Peygambere verilen işaret, mucizenin gerçekleşeceği zamanın Tanrı tarafından ona bildirilmiş olmasıdır. Böylece söz konusu mucize gerçekleşir. Bu, tıpkı bir şeyin ilk başta kendi doğasına yerleştirildiği üzere doğasında olan şeyin gerçekleşmesi gibidir. Gördüğün gibi her ne kadar bu durum, söz konusu görüşü iddia eden kişinin büyüklüğünü gösterse ve ilk yaratılıştan sonra doğanın değişmesini kabul etmenin çok güç olduğuna veya mevcut şekilde istikrar kazandıktan sonra başka bir iradenin ona ilişmesinin zorluğuna delalet etse de, sanki o kişi, durumu şu şekilde kabul etmektedir: Suyun doğası bitişiktir ve sürekli olarak yukarıdan aşağıya doğru akar. Ancak Mısırlıların boğulması zamanında, suyun doğası bunun istisnasıdır; çünkü bu vakitte su, özel bir hal almış ve ikiye bölünmüştür. Ben bu görüşün ruhuna ve tüm bunların yeni bir şeyin var edildiği düşüncesini kabul etmekten kaçınmak için söylendiğine dikkat çekmiştim. Nitekim bununla ilgili olarak şöyle denilmektedir: Haham Yonatan şöyle

⁹⁷ Philo, *Moses, The Works of Philo Judaeus, The contemporary of Josephus*, translated from the Greek By Charles Duke Yonge London, H. G. Bohn, 1854-1890, I, 85; Philo, *On the Unchangeableness of God, The Works of Philo Judaeus, The contemporary of Josephus*, translated from the Greek By Charles Duke Yonge London, H. G. Bohn, 1854-1890, 88.

demıştır: Tanrı, İsrailoğullarının önünde yarılması için denize birtakım koşullar yerleştirdi. Tevrat'ta geçen, sabaha karşı deniz olağan haline döndü (Çıkış, 14:27), sözünün anlamı da budur. Elizer'in oğlu haham Yeremya ise bu konuda şöyle demıştır: Tanrı, denize birtakım koşullar yerleştirmiştir. Ancak bu koşullar, başlangıcın ilk altı gününde yaratılmıştır. Tevrat'ta geçen şu ayetlerin anlamı budur: Bütün gökleri ben yarattım ve onda yer alan şeylere emrettim (Yeşeya, 45:12); denize ikiye yarılmasını, ateşe Hanaya, Mişael ve Azarya'yı yakmamasını; aslanlara Daniel'e zarar vermemesini, balığa Yunus'u çıkarmasını emrettim (Daniel, 3:19-24). Diğer tüm mucizeler buna kıyasla açıklanabilir. (...) Bizim görüşümüz, Aristoteles'in görüşü ile kısmen örtüşmektedir. Biz varlıkların, Tanrı'nın dilediği şekilde buldukları doğa üzere ezeli ve ebedi (sermed) olduğuna inanıyoruz. *Bunun yanı sıra, her ne kadar Tanrı dilerse, evreni bütünüyle değiştirmeye, onu yok etmeye ya da onu yok edip yerine başka bir doğa yaratmaya muktedir olsa da, evrende hiçbir şekilde değişimin olmayacağını, olursa da, bunun onun parçalarında ancak mucize yoluyla olabileceğine inanıyoruz. Bununla birlikte evrenin bir başlangıcı vardır ve başlangıçta kesinlikle Tanrı dışında başka bir varlık mevcut değildir. Tanrı'nın hikmeti, var edeceği zamanda yaratılmış şeylerin, var edilmesini, var edildikten sonra yok olmasını ve yine yaratılmış şeylerin, onun dileği ile bazı parçalarında gerçekleşen değişimler hariç doğanın değişmemesini gerektirir.* Mucize ile değişen şeylerden bazıları bizce bilinirken bazıları da gelecekte olması nedeniyle bizce bilinmemektedir. Bizim görüşümüz budur ve şeriatımızın da ilkesidir. Aristoteles ise, evrenin bu haliyle ezeli-ebedi olduğunu ve bozuluşa uğramayacağını ve aynı şekilde o, evrenin öncesiz olduğunu ve oluşmadığını düşünmektedir. Biz bu görüşün, ancak zorunluluk hükmü üzerine düzenlenebileceğini açıkladık ve dile getirdik. Nitekim zorunluluk, daha önce açıkladığımız gibi, Tanrı hakkında bir takım cüretkâr düşünceler barındırmaktadır."⁹⁸

Değerlendirme ve Sonuç

Öyle anlaşılıyor ki, İbn Meymûn'un, nedensellik anlayışı, hem İslam teolojisinden hem de Aristotelesçi İslam felsefesinden güçlü etkiler taşımaktadır. O, fail-i muhtar Tanrı anlayışına sahip Yahudiliğe inandığı için,

⁹⁸ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s.371-372.

İbn Meymûn'da Nedensellik Sorunu

Hasan AYDIN

İslam teologları gibi, evrenin zamanda ve tanrısal iradeyle yoktan yaratıldığını kabul etmekte, evrende mucizevi olguları mümkün görmektedir. Buna rağmen İslam teologlarının reddettiği doğayı (tabi'at) kabul etmektedir. Bu yüzden, İslam teologlarının doğal nedenselliğe yer vermeyen aranedenci (vesileci) atomcu öğretilerini reddetmekle birlikte, sistemlerinin mantıksal sonuçlarını dinsel açıdan kabul edilir bulmaktadır. Öte yandan, İbn Meymûn, İslam Aristotelesçilerinin madde-form bileşimine dayalı, hiyerarşik ve erekselci evren tasarımını ve dört neden öğretisini kabul etmekte, ancak onların evreni zorunlu kılan, Tanrı'nın iradesi ve tahsisini yok sayan sudûr öğretilerini reddetmek zorunda kılmaktadır.

Aristotelesçi dört neden öğretisini ve eylemini zorunlulukla gerçekleştiren doğa anlayışını kabul etmek, Tanrı'nın iradesini sınırlamak, evrene müdahalesini olanaksızlaştırmak ve mucize gibi olguları reddetmek anlamına gelmeyecek midir? İşte İbn Meymûn'un nedensellik sorununun ana problemi bu soruda saklıdır. İbn Meymûn, problemi çözümlerken, teolojik gelenekten devraldığı, Tanrı'nın özgür iradesiyle maddeyi yoktan yarattığı düşüncesini, felsefi geleneğin Aristotelesçi dört neden öğretisi ve doğa anlayışıyla harmanlamaya çalışmakta, yine Aristotelesçi doğayı (tabi'at) kabul etmekle birlikte, mucizeyi bu doğa anlayışıyla uzlaştırmaya yönelmektedir. Onun bu tutumuyla, düşünce tarihinde özgün bir yere oturduğu açıktır. Biliyoruz ki, İslam teologları ve Gazzâlî, Tanrı'nın anlık yaratımını ve mucizeyi mümkün kılmak adına atomcu öğretiye yönelmişler ve Aristotelesçi anlamdaki eylemini zorunlulukla yapan doğayı yadsımışlar ve her an her şeyi Tanrı'nın yarattığı süreksiz, aranedenci (vesileci) bir evren tasarımıda karar kılmışlardır. Burada İslam kültürü söz konusu olduğunda, Aristotelesçi doğayı kabul etmekle birlikte mucizeyi bu doğa çerçevesinde açıklamaya yönelen İbn Sînâ'dan da söz etmek gerekmektedir. İbn Sînâ'nın, nedensel süreçlere ve doğaya dayanarak, evrende uzun sürede meydana gelen şeylerin, bazı etkilerle mucizevi bir biçimde kısa sürede meydana gelebileceğini savunduğunu biliyoruz. Ancak İbn Meymûn bakışı onunkinden farklıdır; çünkü o, mucizevi olguların değişmez doğaya, daha başlangıçtaki tanrısal yaratma ile yerleştirildiğini ve zamanı gelince ortaya çıktığını ileri sürmektedir. İbn Meymûn, daha da ileriye giderek, bu istisnai durumun tümel yasalarda değil, tikel konularda gerçekleştiğini söylemeye çalışmakta; evrensel düzeni ve doğadaki nedensel işleyişi bu şekilde korumayı hedeflemektedir. Fakat teistik tutumu, Tanrı dilerse doğayı tümünden değiştiremez mi sorusuna, hayır yanıtını vermesine engel olmakta; ancak doğa düzenini korumak adına, Tanrı'nın koyduğu doğaya sadık kalacağını ima etmektedir.

İbn Meymûn'nun İslam teolojisi ile Aristotelesçi felsefeden yola çıkarak oluşturduğu eleştirel sentezin ve mucizeyi Aristotelesçi doğayı kabul etmekle de temellendirmenin mümkün olduğu anlayışının, benzer bir biçimde St. Thomas Aquinas'ta da karşımıza çıkması, bir hayli ilgi çekicidir. Bu durumu, Aquinas'taki İbn Meymûncu kalıtla açıklamak makul olsa gerektir. Şu halde, nedensellik sorunu bağlamında, İbn Meymûn'un, hem İslam kültüründeki teolojik ve felsefi kalıtın ve bu bağlamdaki tartışmaların Batı kültürüne aktarılması hem de oluşturduğu sentezin skolastikler üzerinde etki yaratması bakımından önemli bir kavşak noktasında durduğunu itiraf etmek gerekir.

İbn Meymûn'da Nedensellik Sorunu
Hasan AYDIN

KAYNAKÇA

- Akdağ, Ö.-Bayder, O.(2019). "İbn Meymûn ve Delâlet'ül-Hâirîn Üzerine", *Delâlet'ül-Hâirîn*, Kayseri: Kimlik Yayınları.
- Arkan, A. (2007). *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, İstanbul: Değişim Yayınları.
- Atay, H. (trz.)"Mukaddime en-Nâsir", *Delâlet el-Hâirîn*, Kahire:Mektebe es-Sekâfe ed-Diniyye.
- Aydın, H. (2018). *Ortaçağda Sözde Aristotelesçi Yapıtlar ve Salt İyi ya da Nedenler Kitabı*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.
- Aydın, H. (2019). "Thomas Aquinas'da Nedensellik Sorunu", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 27, (17-56).
- Aydın, H. (2019). "Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Nedensellik Tartışması ve Bilim Tarihindeki Yansımaları", *Erdem Dergisi*, Sayı: 77, (87-126).
- Broadie, A. (1996). "Maimonides", *History of Islamic Philosophy*, vol.: I, ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, , London and New York: Routledge.
- Cüveynî, (1969). *eş-Şamil fî Usûl ed-Din*, neşr.. A. Sami en-Neşşar ve diğerleri, İskenderiyye.
- Çağrıçı, M. (2001). "İbn Meymûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, cilt: XX, İstanbul: TDV Yayınları.
- Dağ, M. (1987). "İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, (35-54), Samsun.
- Doğan, H. (2009). *İbn Meymun'un Hayatı, Eserleri Ve Delâletü'l-Hâirîn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme*, Doktora Tezi, Konya: Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ebû el-Fereç, (1994). *Tarih el-Muhtasar ed-Düvel*, Beyrut .
- Fakhry, M. (1958). *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*, London.
- Gazzâlî, (1927). *Tehâfüt el-Felâsife*, tahkik: Maurice Bouyges, Beyrût .
- Gazzâlî, (1962). *el-İktisâd fî el-İ'tikâd*, tahkik: Hüseyin Atay, Ankara: Nur Matbaası.
- Howard, K. (1997). "Moses Maimonides", *History of Jewish Philosophy*, vol. II, ed.: Daniel H. Frank-Oliver Leaman, New York:Routledge.

- İbn Meymûn, (2017). "İbn Meymûn'un Kelâmcıların Cevher-Araz Teorisine İlişkin On İki Mukaddimesinin Tercümesi", çeviren: Bilal Taşkın, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, cilt: 15, sayı: 1 (219-246).
- İbn Meymûn, (2019). *Delâletü'l-Hâirîn*, çeviren: Özcan Akdağ-Osman Bayer, Kayseri: Kimlik Yayınları.
- İbn Meymûn, (tsz.). *Delâlet el-Hâirîn*, tahkik. Hüseyin Atay, Kahire: Mektebe es-Sekâfe ed-Diniyye.
- İbn Rüşd, (1998). *Tehâfüt et-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, cilt: II, çeviren: Kemal Işık-Mehmet Dağ, İstanbul: Kırkambar Yayınları.
- Kalığa, B. (1994). "Delâletü'l-Hâirîn", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, cilt: IX, İstanbul:TDV Yayınları.
- Küçükali, A. (2007). "İbn Meymun ve Felsefes"i, *Ekev Akademi Dergisi*, sayı: 31, (141-160).
- Leaman, O. (1990). *Moses Maimonides*, London: Routledge.
- Meral, Y. (2017). *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymûn (Maimonides) Örneği*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Philo, (1854-1890). *Moses, The Works of Philo Judaeus*, The contemporary of Josephus, translated from the Greek By Charles Duke Yonge, London.
- Philo, (1854-1890). *On the Unchangeableness of God, The Works of Philo Judaeus*, The contemporary of Josephus, translated from the Greek By Charles Duke Yonge, London.
- Tebrizi, (1993). *Şerh el-Mukaddemât el-Hamse ve el-İsrûn min Delâlet el-Hâirîn*, thk.: Muhammed Zahid el-Kevseri, Kahire: Matbaa es-Saade.

İbn Meymûn'da Nedensellik Sorunu
Hasan AYDIN

BRUNO VE KANT: AV VE AVCININ İÇ İÇE GEÇİŞİ

Barışcan DEMİR*

ÖZ

Asli anlamda yeni olanı ortaya koymak isteyen hemen hemen her düşünürü bir avcı olarak değerlendirebiliriz. Bir filozof, ancak kendi zamanından önce açığa çıkan problemleri avladıktan sonra düşünceyi yeni olan ile buluşturabilir. Bu şekilde değerlendirildiğinde, avcı etkin, av ise edilgin bir konumda belirmektedir. Öte yandan, düşünce tarihinin ilerleyişine baktığımızda, ilkin etkin bir avcı konumunda görünen bir filozofun, belli özel durumlarda avı karşısında edilgin olduğunu da görebiliriz. Bu çalışmada ilkin, Kant'ın geleneksel metafiziği avlamak için geliştirmiş olduğu transsendental metafizikten ve filozofun transsendental metafiziğin merkezine yerleştirmiş olduğu "kendinde şey" in tuhaf konumundan bahsedeceğim. Ardından, merkezinde "kendinde şey" i barındıran bu metafizik eleştirisinin, Kant'tan önce geliştirilmiş olan içkin töz düşüncelerine yöneltilemeyeceğini göstereceğim. Son olarak da, Bruno'nun geliştirmiş olduğu doğa metafiziğinin, etkin bir avcı konumunda gibi görünen Kant'ı nasıl edilgin bir ava dönüştürdüğünü ve Bruno ve Kant söz konusu olduğunda, av ve avcının nasıl iç içe geçmiş unsurlar olarak değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyacağım.

Anahtar Sözcükler: Bruno, Kant, kendinde şey, madde, içkinlik metafiziği.

BRUNO AND KANT: INTERTWINING OF THE HUNT AND HUNTER

ABSTRACT

We can consider almost any thinker who wants to reveal what is essentially new as a hunter. A philosopher can merge thought with the new only after hunting problems that have been exposed in the past. According to this interpretation, the hunter appears in an active and the hunt appears in a passive position. In other respects, when we look at the progress of the history of thought, we can see that a philosopher, who first appeared as an active hunter, was passive to his hunt in certain special cases. In this study, I will first talk about the transcendental metaphysics developed by Kant to hunt traditional metaphysics and the odd position of the "thing in itself" that the philosopher placed at the center of the transcendental metaphysics. Then, I will show that this metaphysical criticism, which includes "thing in itself" as its center, cannot be directed to the thoughts of internal substance developed before Kant. Finally, I will reveal how the nature metaphysics developed by Bruno transformed Kant to an passive hunt, which seems to be an active hunter, and how hunt and hunter should be considered as intertwined factors when the issue comes to Bruno and Kant.

Keywords: Bruno, Kant, thing in itself, matter, immanence metaphysics.

* Arş. Gör., Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2020 Güz, sayı: 30, ss. 329-344

Makalenin geliş tarihi: 05.07.2020

Makalenin kabul tarihi: 12.11.2020

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2020, issue: 30, pp.: 329-344

Submission Date: 05 July 2020

Approval Date: 12 November 2020

ISSN 2618-5784

Giriş

“Avından El Alan” isimli masalında Bilge Karasu, av ve avcının tuttuğu konumların nasıl iç içe geçebileceğinin tuhaf bir öyküsünü anlatmıştır. Daha masalın ilk biçimsel unsuru olan ismine baktığımızda bile, söz konusu konumların ortaklaştırılacağıın işaretleriyle karşılaşırız. Masalın isminde geçen ve sahiplik ekiyle anılmış olan “av” ifadesi, henüz adı anılmamış olsa da orada bir de “avcı” olduğunu imlemektedir. Sıradan koşullarda avcı, avını avlayacak olan; av ise, avcısı tarafından avlanacak olan konumlara işaret etmekte ve dolayısıyla da avcı etkin, av ise edilgin olan olarak belirlemektedir. Öte yandan, Karasu’nun başlığa eklemiş olduğu “el alma” ifadesini avcının edimi olarak ortaya koymuş oluşu, bahsi geçen bu “sıradan koşullar”daki etkin ve edilgin konumların daha en baştan yer değiştireceğini, çünkü “avından el alan” olarak avcının, avı karşısında edilgin bir konumda resmedileceğini imlemektedir.

Masaldaki avcı bir balıkçı, av ise bir balıktır. Karasu, balıkçının balığın ağzındaki zokayı çekmeye çalışırken, balığın da balıkçının kolunu kaptığını söyleyerek,¹ avcının avı yakaladığı anda avın da avcısını yakaladığına ve dolayısıyla da avın, bir yönüyle avcısını bir ava dönüştürdüğüne işaret etmiştir. Masal, balığın balıkçının kolunu ısırmadığı, bu nedenle de balıkçının acı hissetmediği, çünkü bunun bir koparma değil, yutma eylemi olduğunun vurgulanışıyla devam ettirilmiştir.² Bu şekilde Karasu, yalnızca etkin ve edilgin konumlar arasındaki bir yer değiştirmeye değil, bu yer değiştirme sırasında karşılıklı bir yutulmanın, deyim yerindeyse bir tür iç içe geçmenin de söz konusu olacağını vurgulamış olur. Onu kolundan çıkarmaya çalışmadıkça avcısına zarar vermeyen balık,³ yalnızca bu karşılıklı yutuluş halinde kalmayı, “av” ve “avcı” olan tekillikleri geride bırakarak, bu tuhaf ortaklıkta başkalaşmış olarak yola devam etmeyi talep etmektedir. Karasu’nun “Balık mı tutsak, balıkçı mı? Bir gizli savaşta ikisi de birbirine tutsak düşmüş denebilir.”⁴ sözü, artık tekil olarak av ve avcıdan bahsedilemeyeceğini, çünkü bunların tümüyle iç içe geçmiş konumlar olduğunu imlemektedir. Artık ne yalnızca balık ne de yalnızca balıkçı veya ne yalnızca kara ne de yalnızca deniz ele alınabilir. Karasu’nun masalda kullandığı “balıkçının yüzgeci” ifadesi,⁵ tam da bu ayrılamaz ortaklığı vurgulamakta, ikisinin de artık hem karaya hem de denize ait olduğuna işaret

¹ Bilge Karasu, “Avından El Alan”, *Göçmüş Kediler Bahçesi* içinde, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1979, 17.

² Karasu, *a.g.e.*, 17.

³ Karasu, *a.g.e.*, 17.

⁴ Karasu, *a.g.e.*, 19.

⁵ Karasu, *a.g.e.*, 21.

etmektedir. Balık “kendini yakalatıp ardından yakalayanını yutan”, balıkçı ise “ava çıkıp da, avıyla iç içe geçmiş olan”dır.⁶

Karasu’nun masalı için seçmiş olduğu bu “avlanma” temasının, düşünce tarihinin bütününe kuşatan bir tema olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu temanın izlerini, *İlyada*’da karşımıza avcısını avlayan bir av olarak çıkan Odysseus⁷ örneğinden itibaren, günümüze dek takip edebiliriz. Asli anlamda yeni olanı dile getirmek için yola çıkmış olan hemen hemen her düşünür, geçmişte ortaya konmuş olan dizgelerdeki *aporia*’ların⁸ bir avcısı olarak belirmekte, ancak avını kısıkrak yakaladığında düşünceyi yeni bir *euporia*’ya⁹ ulaştırmayı başarabilmektedir. Öte yandan, Karasu’nun da işaret etmiş olduğu gibi, belli durumlarda “av” ve “avcı” iç içe geçebilmekte, avcı farkında bile olmadan avından el alabilmektedir. Bu yazıda, ilkin tümüyle etkin bir konumda gibi görünen Kant’ı, metafiziğin bir avcısı olarak; Bruno’nun hayata geçirdiği doğa metafiziği olarak materyalizmi ise, Kant’a el veren bir av olarak değerlendireceğim. Öncelikle, kısaca Kant’ın geliştirmiş olduğu metafizik eleştirisinden bahsedeceğim. Ardından, Kant’ın eleştirisinin yalnızca dışsal belirleyicilere sahip aşkın bir metafizik için söz konusu edilebileceğini, fakat Bruno ve Spinoza’daki gibi bir içkinlik metafiziğinin bu eleştirilerin olmasına takılamayacağını, hatta Kant’ın bile, “kendinde şey” kavrayışıyla, böylesi bir metafiziğe çoktan sırtını yaslamış olduğunu göstereceğim. Son olarak, kısaca Bruno’nun geliştirmiş olduğu içkin doğa metafiziğinden bahsederek, bu metafiziğin Kant’a nasıl el vermiş olduğunu, yani Bruno ve Kant söz konusu olduğunda, “av” ve “avcı”nın çoktan iç içe geçmiş olduğunu ortaya koyacağım.

Kant’ın Avı Olarak “Geleneksel Metafizik” ve Avcının “Sınır Metafiziği”

Saf Aklın Eleştirisi’nin girişinde Kant’ın, tüm bilginin deneyle başladığı, fakat bunun tüm bilginin deneyden oluştuğu anlamına gelmediğini

⁶ Karasu, *a.g.e.*, 23.

⁷ *İlyada*’da, Troyalılar bilgi avlamak için Dolon’u Akhaların kampına, Akhalarsa Diomedes ve Odysseus’u Troyalıların kampına göndermiştir. Bu noktada hem Dolon’un hem de Diomedes ve Odysseus’un, hem av hem de avcı olduğu söylenebilir. Odysseus ise, yarı yolda Dolon’u, yani avcısını avlayarak, ondan düşman kampına dair bilgi edinmiş, böylece de “av” ve “avcı” ikiliğini iç içe geçiren bir ara-formu oluşturarak, düşüncenin “ortaklıktaki bir başkalaşım”la Yeni’ye doğru ilerlemesine sebep olmuştur. Homer, *The Illiad*, X. 195-455, (trans. A. T. Murray), Harvard University Press, Cambridge, 1978.

⁸ Eski Yunancada *aporia* kavramı, açmaz, güçlük ve çıkmaz gibi anlamlara gelmektedir. Liddell, H. G. and Scott, R. (ed.), *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, New York, 215.

⁹ Eski Yunancada *euporia* kavramı, rahatlama, çıkış ve güçlüğün giderilişi gibi anlamlara gelmektedir. Liddell and Scott, *a.g.e.*, 727.

ifade edişi,¹⁰ aslında filozofun bir avcı olarak peşine düşmüş olduğu düşünce tarihindeki iki temel kümeye ve bunlardan doğan *aporia*'lara işaret etmektedir. Bir tarafta, Rönesans'la birlikte merkezsiz bir sonsuzluğa saçılmış olan felsefeyi yeniden bir merkezle buluşturmuş olan Descartes'in yolunda ilerleyen akılcı geleneğin; diğer taraftaysa, Newton'ın muazzam etkisinden beslenen Locke'un yolundan ilerleyen deneyci geleneğin yarattığı *aporia*'lar söz konusudur. Wolff'la birlikte Kant'ın çağına dek taşınmış olan akılcı gelenek, şeylere tümüyle dışsal olan "zaman", "uzay" ve "Tanrı" gibi kavramların akılla kavranabilir olduğunu iddia eden bir metafiziği geliştirmekte, fakat bunu akla sınır çizmeksizin söz konusu ettiği ve deneyi kendisine rehber olarak belirlemediği için de "anlama yetisinin sınırlarının dogmatikçe aşılması" *aporia*'sını doğurmaktadır.¹¹ Kant'a göre, sırtını Newton fiziğine yaslamış olan deneyci filozoflar ise, düşüncelerinin merkezine koydukları deney için metafizik bir temel geliştirmeyi seçmediklerinden dolayı, hem pozitif bilimleri hem de felsefeyi şüphecilikten doğan bir zeminsizliğin içine sürüklemişlerdir. Kant'ın da belirtmiş olduğu gibi Newton, çekim yasasının kendinde ne olduğunu ortaya koymaktan daima kaçınmıştır; çünkü ona göre bu konu, matematiği değil, metafiziği ilgilendirmektedir.¹² Sırtını Newton fiziğinin muazzam gücüne yaslamış olan Locke ise, deneyimin tekil bilgisini evrensel kavramlara yükseltmeyi denemiş, fakat bunları da deneyden türetmeye çalışarak, felsefeyi çıkışsız bir döngüye hapsedmiştir.¹³ Hume ise, her ne kadar "karanlık metafizik" in karşısında geliştirmeyi denediği "sahici metafizik"le birlikte¹⁴ Kant'ı dogmatik uykusundan uyandırmış olsa da,¹⁵ geliştirmeyi tasarladığı "sahici metafizik"e kesin sınırlar çizmeyiip "nedensellik"i anlama yetisinin *a priori* bir ilkesi olarak belirlememiş olması nedeniyle, Kant tarafından özensizlikle suçlanmaktan geri kalmamıştır.¹⁶ Kant'ın "bilimlerin kraliçesi" olarak adlandırmış olduğu metafiziğin¹⁷ geçmişine baktığında gördüğü şey, akılcılık ve deneyciliğin oluşturduğu bu iki cephenin, en ufak bir toprak parçası bile kazanma şansı olmaksızın üzerinde amansızca çarpıştığı bir "savaş alanı"dır.¹⁸ Kant'ın bu savaş alanı için ebedi barışı sağlayacak, diğer bir deyişle

¹⁰ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, (trans. Norman K. Smith), Palgrave Macmillan, London, 2007, 41.

¹¹ Kant, *a.e.g.*, 8 and 33.

¹² Immanuel Kant, *Metaphysical Foundations of Natural Science*, (trans. J. Ellington), Bobbs-Merrill Company, New York, 1970, 66.

¹³ Kant, *Critique of Pure Reason.*, 8 and 122.

¹⁴ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, (çev. Oruç Aruoba), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1976, 9.

¹⁵ Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983.

¹⁶ Kant, *Prolegomena*, 10. Kant, *Critique of Pure Reason*, 44, 55 and 606-607.

¹⁷ Kant, *a.g.e.*, 7.

¹⁸ Kant, *a.g.e.*, 21.

geçmişin *aporia*'larını *euporia*'ya ulaştıracak olan hamlesi ise, söz konusu iki cepheyi ortaklaştıracak bir metafiziğin olanağını soruşturmak olmuştur.

Saf Aklın Eleştirisi'nin başlığında kullanılmış olan *genitivus objectivus* daha en baştan, Kant'ın ortaya koymak istediği ortaklaştırma denemesinin, aklın kendi kendisine yönelttiği bir eleştiriyle söz konusu olacağına işaret etmektedir. Kant'la birlikte akıl, kendi sınırlarını belirleyecek olan unsur olarak ele alınışıyla, hem deneyi gerçekleştiren hem de deneye tâbi tutulan olarak belirlemekte; böylece aklın meşru iddialarını kabul edip temelsiz olanlarını def edecek bir mahkemeyi kurmak olanaklı olabilmektedir.¹⁹ Bu şekilde Kant, öznenin kendisini nesne olarak kurduğu bir dizgeyi geliştirerek,²⁰ onun zamanına dek bilgisini nesnesine uydurmaya çalışan metafizik geleneğini karşısına alıp "dış dünyayı bilginin ilkelerine uydurma" iddiasına sahip bir idealizmi ufuk olarak belirleyebilmiş olur.²¹ Artık felsefe, geçmişte daima birbirine sırt çevirmiş olan deneycilik ve akılcılığın bu şekilde bir araya getirilişiyle birlikte, dış dünyayı "keşfeden" değil, "dışarı"yı kendi *a priori* ilkeleri üzerine "kuran" bir öznenin bahsedebilecektir. Kant'a göre böylesi bir metafiziğin olanaklı olması içinse, ilkin deneyden yola çıkılmalı, fakat deneyin kendisi de, kendileri deneyden çıkarılamayacak olup deneyin ancak onlarla olanaklı olduğu unsurlar olarak yakalanılması gereken ve bize deneyimden çok daha fazlasını söyleyebilecek olan aklın sentetik *a priori* ilkeleriyle buluşturulmalıdır.²²

Matematik ve doğa biliminin bir bilim olarak olanaklı olmasını sağlayan şeyin onlarda barınan sentetik *a priori* ilkeler, yani hem genel geçerliliği olan hem de bilgimizi geliştiren unsurlar olduğuna işaret etmiş olan Kant,²³ tüm bunları akılda olanaklı kılan şeyin "görü" olduğunu ifade etmiştir.²⁴

¹⁹ Kant, *a.g.e.*, 9.

²⁰ Immanuel Kant, *Fragmanlar*, (çev. Oruç Aruoba), Altıkkırkbeş Yayınları, İstanbul, 2000, 25 ve 37.

²¹ Kant, *Critique of Pure Reason*, 22.

²² Kant, *a.g.e.*, 42-43.

²³ "7+5=12" yargısında söz konusu olduğu gibi, 12'nin ne 5'te ne de 7'de kapsanmasına rağmen, hem zorunlu olduğunu hem de bilgiyi genişlettiğini ifade etmiş olan Kant, matematiği bilim kılan unsurun, tıpkı bu örnekte olduğu gibi sentetik *a priori* yargıyı kendinde barındırması olduğunu belirtmiştir. Kant, *a.g.e.*, 52-54. Kant'a göre, doğa bilimini bir bilim olarak olanaklı kılan şey de, "Her şey kendi nedenine göre olur." yargısındaki "neden" in "her şey" in dışında olmasına rağmen, öznenin "olan"a zorunluluğu katmasını sağlayan ilke olarak belirmesi örneğindeki gibi, yine doğa biliminde de barınan sentetik *a priori* ilkelerdir. Kant, *a.g.e.*, 51-52 ve 54.

²⁴ Kant, *a.g.e.*, 52-53. Gözkân'ın da belirtmiş olduğu gibi, Kant'ın düşüncesinde "görü" nün birden fazla anlamda kullanıldığının ve bunlardan ilkinin, "düşünmeye öncelikli olarak verili olan her temsili" kasteden ve "temsillerin ortaya çıktığı mekân"a işaret eden "saf görü"ye; ikincisinin ise, bu mekânda açığa çıkan "tezahür"lere (*Erscheinung*) işaret

Görüyü, kavramda doğrudan yakalanamayan *a priori* unsuru aklın yakalamasını sağlayan sentezi olanaklı kılan koşul olarak tanımlamış olan Kant, görünün yalnızca nesnenin akla verildiği bir durumda açığa çıkabileceğini de belirterek,²⁵ sınırlarını çizmeyi tasarladığı aklın edilgin yönünün bahsini açmış olur. Söz konusu edilgin yön, Kant'ın "tasarımların alıcılığını açığa çıkaran nesnelere insanı etkileme biçimi" olarak tanımlamış olduğu duyusallığa işaret etmektedir,²⁶ çünkü ne transsendental²⁷ görüş ne de empirik görüş, duyusallığın saf formları olan zaman ve uzay olmaksızın olanaklı olabilir.²⁸ Uzayın, dış duyu aracılığıyla nesnelere dışımızda olarak akla sunan; zamanın ise, iç duyu olarak aklın şeyleri zamansallık ilişkisinde tasarımılamasını sağlayan duyusallık formu olduğunu belirtmiş olan Kant,²⁹ bu şekilde kendinden önce söz almış olan iki geleneği de karşısına almış olur. Kant'ın, uzay ve zamanı, dışsal deneyim ile içsel duyuda bu deneyimin zamansal ilişkiye sokulmasını olanaklı kılan sentetik *a priori* koşullar olarak ele alışıyla birlikte,³⁰ zaman ve uzay, artık ne deneyimlerdeki gibi deneye tâbi olan unsurlar olarak ne de akılcılardaki gibi kendinde şeylere ait özellikler olarak değerlendirilebilir olmuştur.

Böylece Kant, aklın edilgin yönü olan duyusallığı analiz ederken, geleneksel metafiziğin temel *aporia*'sını da "kendinde şeylerin bilinebilir olduğunu iddia etmek" olarak belirlemiştir.³¹ Kant'ın ortaya koyduğu haliyle "kendinde şey", onunla ilgisinde "bilme" etkinliğinin gerçekleştirilmesinin olanaksız olduğu,³² fakat yalnızca "düşünme" ile saptanabilecek bir unsur olarak belirlemektedir.³³ Bu şekilde Kant, görüşlerin zaman ve uzaya tâbi olmayan nedeni olarak belirlemiştir olduğu "kendinde şey"i, "varolan", fakat "bilinmesi olanaksız olan" bir unsur olarak belirleyerek, hem geleneksel metafiziğin temel *aporia*'sını hem de gelenekle kendi idealizmi arasındaki asli sınırı ortaya koymuş olur. Kant'ın geliştirdiği dizge, "kendinde şey"in bilinemeyen, fakat

ettiğini unutmamak gerekir. H. Bülent Gözkan, "Kant'ın Transsendental Mantığı", *Felsefi Düşün*, sayı: 3, 2014, 29.

²⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, 65.

²⁶ Kant, *a.g.e.*, 65.

²⁷ Kant'ta transsendental olan, hem bilginin nesnesi üzerine düşündüğümüzde ulaştığımız bilgiye hem de deneye tâbi olmayıp onu olanaklı kılan ontolojik sınıra işaret etmektedir. Kant, *a.g.e.*, 59.

²⁸ Kant, *a.g.e.*, 71 and 75.

²⁹ Kant, *a.g.e.*, 67-68.

³⁰ Kant, *a.g.e.*, 68-71.

³¹ Kant, *a.g.e.*, 89.

³² Kant, *a.g.e.*, 87 and 149.

³³ Kant, *a.g.e.*, 27 and 490. Bu noktada Kant'ın "bilme" ile "düşünme" arasında yaptığı ontolojik ayrımı hatırlamak oldukça önemlidir. Kant'a göre "bilme", yalnızca empirik unsurlar için geçerli olabilecek bir akıl etkinliği; "düşünme", empirik olmayan, fakat onu olanaklı kılan transsendental unsurları saptayabilecek bir akıl etkinliğidir. Kant, *a.g.e.*, 27.

düşünülebilen varlığını temele alarak yol alacaktır. Geleneksel metafizik ise, Kant'a göre aklın sınırlarının tümüyle dışında olan "kendinde şeyler"i bildiğini; yani onların epistemolojinin konusu olabileceğini iddia ederek aklın dogmatikliğini ve Kant'ın "yanılsama mantığı" olarak da adlandırmış olduğu diyalektiği³⁴ doğurmaktadır. Bu *aporia*, geleneği bir av, Kant'ı ise bir avcı konumuna yerleştirmektedir. Kant, geleneğin doğurduğu bu *aporia*'yı avlayarak, düşünceyi *euporia*'ya ulaştırabilmek adına, duyusal aşamasında edilgin yönüne işaret ettiği zihnin etkinliğinin, ancak anlama yetisinin kategorileri aracılığıyla söz konusu olabileceği bir sınır metafiziği geliştirecektir.

İletişim kurabiliyor ya da düşünebiliyor olmamız, zihnin edilginliğinde kendini gösteren uzay ve zamanın kaotik çoklularının, tasarımlar söz konusu olduğunda bir şekilde sadeleştiğinin kanıtı gibidir ki, Kant aklın bu kaotik olanı sadeleştiren yetisinin "imgelem" olduğunu ifade etmiştir.³⁵ Şeyleri, "burada ve şimdiki bir bulunuş" haline getiremeye de görüde tasarlamayı sağlayan imgelem, her ne kadar ilk bakışta sınırsız bir unsur gibi görünse de, Kant'a göre kendi doğal sınırını asla aşamayacak olan bir yetidir;³⁶ çünkü onun yarattığı her imgede, şemalar tamalgı ile birleştirilip kaçınılmaz olarak kategoriler üretilir.³⁷ Elbette anlama yetisinin saf kavramları da imgelemin bir ürünüdür, fakat onlar imgelemin kaçınılmaz olarak imgelediği unsurları, deyim yerindeyse imgelemin onun içinde özgürce imgeler oluşturacağı zorunlu çerçeveyi vermektedir.³⁸ Kant'a göre aklın kuruculuğuna, diğer bir deyişle etkinliğine işaret eden imgelem, "üretici imgelem"³⁹; imgelemin bu üreticiliği sırasında kaçınılmaz olarak ürettiği, yani yine etkin olsa da, bir tür zorunlulukla hareket ettiği durum ise, "imgelemin transsendental sentezi"ni vermektedir.⁴⁰ Elbette bu sentezin kendisi de bir üretimdir, fakat bu üretimdeki fark onun transsendental oluşu, yani çokluğun sadeleştirilmesinin yalnızca onun aracılığıyla olanaklı olduğu sınırı vermesidir. Kant'ın zihnin etkin yönüyle ilgili olarak vurguladığı şey kısaca şudur: Ne denli çılgınca, fantastik ya da ütöpik bir imge ürettiğimizi düşünürsek düşünelim, tüm bu imgelerde, imgelemin, anlama yetisinin saf kavramları olan kategorileri imgelemesi kaçınılmazdır. Böylece Kant, birlik, çokluk, tümlük, gerçeklik, olumsuzlama, sınırlama, töz, neden, birliktelik,

³⁴ Kant, *a.g.e.*, 99 and 177. Gözkan'ın da belirtiş olduğu gibi, bu durumda geleneksel metafizik, genel mantığı bir organon olarak değerlendirmiş, diğer bir deyişle düşünmenin öznal koşulunu, nesnenin bilgisi olarak ele almış olduğu için yanılsamayı doğurmaktadır. Gözkan, "Kant'ın Transandantal Mantığı", 30.

³⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, 111-112.

³⁶ Kant, *a.g.e.*, 81.

³⁷ Kant, *a.g.e.*, 145 and 165.

³⁸ Kant, *a.g.e.*, 146 and 165-167.

³⁹ Kant, *a.g.e.*, 145.

⁴⁰ Kant, *a.g.e.*, 165.

olanak, varoluş ve zorunluluk olarak ifade ettiği on iki kategoriyi,⁴¹ tasarımların barındırdığı tüm farklılığa rağmen onlara olanak ve birlik veren aklın etkin yönünün sentetik *a priori* ilkeleri olarak belirlemiş olur.

Kant'ın bu hamlesiyle birlikte felsefe, deneyciliğin düşüncüyü içine sürüklediği şüpheciliğin de önünü almanın bir yolunu bulmuş olur, çünkü filozofun geliştirdiği sınır metafiziği, deneyin ancak imgelemin zorunlu olarak ürettiği kategorilerle olanaklı olduğunu ortaya koymuştur. Kant'ın, avı olan geleneksel metafiziğe dönüşmemek, yani bir avcı olarak kalabilmek için söz konusu ettiği "aklın sınırlarını aşmayacak olan transsendental idealizm"i kısaca bu şekilde özetlenebilir. Kant, artık geliştirdiği bu yeni sınır metafiziğini aşan her düşüncenin, örneğin şüphe edemeyeceği kategorileri de şüpheli kılan deneyciliğin ya da kendinde şeyleri bilebileceğini varsayan akılcılığın bir tür yanılısma mantığını üretmekte olduğunu rahatlıkla dile getirebilmektedir. Kant'ın gözünde av ve avcının konumu bu şekilde tümüyle birbirinden ayrılmış, Kant daima avcı, karşısına aldığı metafizik gelenek ise daima bir av olarak belirmiş gibi görünmektedir. Öte yandan, bu çalışmanın giriş bölümünde de belirtmiş olduğum gibi, belli durumlarda av ve avcı birbirinden el alabilmekte, farkında bile olmaksızın birbirine dönüşüp iç içe geçebilmektedir. Şimdi kısaca, Kant'ın düşüncesinde "kendinde şey" in nasıl bir yer tuttuğundan ve bunun av ve avcuyu ne bakımdan iç içe geçirdiğinden bahsedeceğim.

Avından El Alan Kant

Prolegomena'da Kant, şeylerin, bizim dışımızda bulunan duyu nesnelere olarak bize verili olduklarını, fakat onların kendi başlarına ne oldukları konusunda bilgi sahibi olmadığımızı, yalnızca onlara dair tasarımlara sahip olduğumuzu, fakat bizim dışımızda olan şeylerin bulunduğunu da itiraf etmek gerektiğini ifade etmiştir.⁴² Kant'ın, kendinde şeylerin bilinemeyecek olsalar da var olduklarına dair bu kavrayışı, onu son kertede "içerik ve biçim", "doğa ve özgürlük" ya da "fenomen ve noumen" gibi ayrımlar yapmaya, yani teori ve pratik arasında asla kapatamayacağı bir uçurumu oluşturmaya götürmüştür. Kant'ta "içerikli olan" daima fenomen alanını, yani teorik aklın asli nesnesini imlemektedir. Bundan dolayı, teorik akıl alanında yalnızca negatif olanağını belirleyebildiği özgürlüğün pozitif olanağına da işaret edebilmek adına Kant,⁴³

⁴¹ Kant, *a.g.e.*, 113. Kant, *Prolegomena*, 54.

⁴² Kant, *a.g.e.*, 38.

⁴³ Kant'ın dinamik antinomileri ele alırken ortaya koyduğu gibi, nedenselliğin daimi olduğu doğa alanında bir özgürlük söz konusu olmasa da, anlama yetisinin saf kavramı olarak nedenselliğin etkin olması örneğinin de gösterdiği gibi, teorik akılda negatif bir sınır olarak özgürlüğün olanağından bahsedilebilmektedir. Kant, *a.g.e.*, 92. Öte yandan

insanda anlama yetisinden ziyade bir de arzulama yetisi olduğunu ifade etmek durumunda kalmıştır.⁴⁴ Arzulama ya da isteme yetisinin, teorik aklın yakalamasının olanaksız olduğu pozitif özgürlüğü yakalaması ise, Kant'ın "Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasa koymanın da ilkesi olarak geçerli olabilsin." şeklinde formüle etmiş olduğu ahlak yasası aracılığıyla söz konusu olacaktır.⁴⁵ Yalnızca içeriksiz olan bu yasanın bilincindeki kişi dolayısıyla pozitif özgürlüğün yakalanabileceğini, çünkü koşulsuz ve düşünülür olanın, yani bir ide olarak özgürlüğün, yalnızca bu yasaya sahip kişinin etkinliğinde açığa çıkabileceğini ifade etmiş olan Kant,⁴⁶ bahsi geçen uçurumu daha da genişletmiş olur. Bu yasayla birlikte doğan özgürlüğün idesiyle birlikte "kişi" artık "şey"den tümüyle ayrılmış, böylece doğanın mutlak yaderkliğinin karşısına "kişinin otonomisi" yerleştirilmiş olur.⁴⁷ Gelmez'in de işaret etmiş olduğu gibi, *Saf Aklın Eleştirisi*'nden beri Kant'ın asli amacı "insan aklının sistematik birliğini" ortaya koymak olsa da, Kant, teori ve pratik arasına yerleştirmiş olduğu söz konusu uçurum dolayısıyla, asli amacından giderek uzaklaşmıştır.⁴⁸ *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde Kant, söz konusu uçurumu kapatabilmek, yani teorik akıl ile pratik akli transsendental olarak uzlaştırabilmek adına, "yargı yetisi"ni "bilme yetisi" ve "arzulama yetisi" arasındaki bir "orta terim" olarak belirlemeyi denemiş, hatta özgürlüğün doğa alanında da söz konusu olduğunu gösterebilmek adına, "doğanın erekselliği"nden bahsetmiştir.⁴⁹ Gelmez'in açıkça ortaya koymuş olduğu gibi, tüm bu çabalarına rağmen Kant, söz konusu uçuruma işaret eden transsendental soruya doyurucu bir cevabı asla geliştirememiştir.⁵⁰

Schopenhauer *Parerga ile Paralipomena*'da, "kendinde şey" in Kant'ın "Akhilleus topuğu" olduğunu söylerken,⁵¹ tam da burada bahsi geçen uçurumu oluşturan temel unsura işaret etmiştir. Kant, felsefedeki temel gerekliliğin, aklın

Kant, teorik akıl aracılığıyla yakalanmış olan bu özgürlüğün yalnızca "olanaklı" sayılması gereken bir unsur olarak belirlenebileceğini ve bunun bizi özgürlüğün gerçekliğine, yani pozitif anlamda bir özgürlüğe ulaştıramayacağını da ifade etmiştir. Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (çev. İoanna Kuçuradi), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1982, 64. Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, (çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1980, 54-55.

⁴⁴ Aydın Gelmez, *Kant Felsefesinde Politik Olanın Yeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2018, 34. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 23-24 ve 62.

⁴⁵ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 35.

⁴⁶ Kant, *a.g.e.*, 115.

⁴⁷ Kant, *Ahlak Metafiziği*, 44-45 ve 38.

⁴⁸ Aydın Gelmez, *Kant Felsefesinde Politik Olanın Yeri*, 59-60.

⁴⁹ Gelmez, *a.g.e.*, 60-65.

⁵⁰ Gelmez, *a.g.e.*, 60 ve 65.

⁵¹ Arthur Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena - Short Philosophical Essays Volume One*, (trans. E. F. J. Payne), Oxford University Press, London, 2000, 89.

sınır aşımını engellemek olduğunu ifade etmiş olmasına rağmen,⁵² teorik aklın asla yakalayamayacağını söylediği kendinde şeyin “varolduğunu” ve duyusalığın ondan gelenlere maruz kaldığını belirterek, aklın sınırlarını aşan bir unsuru sisteminin temel dayanağı olarak belirlemiş olur. Schopenhauer’a göre, tıpkı yaşayan en güçlü savaşçı olan Akhilleus’un biricik zayıflığını keşfetmiş olan Paris gibi, Schelling de Kant’ın dizgesindeki bu açığı keşfetmiş ve Spinozacı içkinlik metafiziğinin Kant’ın çizdiği sınırların dışında kalmadığını ortaya koymuştur.⁵³ *Saf Aklın Eleştirisi*’nde Kant, geleneksel metafiziğin, algının bize sunduğu çerçevenin dışına çıktığını ve bunu da deneyi temelinde koymaksızın “kuvvet” ve “töz” gibi “akla dışsal olan” kavramları üreterek yaptığını, dolayısıyla da yalnızca yanlısamalar yaratabildiğini ifade etmiştir.⁵⁴ “Uzayda yer kaplamadan bulunan ve madde ile düşünen varlığın karışımı olan bir tözden bahsedener” ise, filozofun bu yanlısamalara verdiği örnek olmuştur.⁵⁵ Kant’ın, Spinoza’nın adını anmaksızın söz konusu ettiği bu Spinoza eleştirisi, filozofun, Spinoza’nın geliştirmiş olduğu töz düşüncesini de “akla dışsal olan” bir belirleme olarak kabul ettiğinin açık bir göstergesidir. Schelling, 1930’larda verdiği derslerinde, tam da Kant’ın karşısına aldığı metafizik kavrayışındaki bu pürüzü yakalamıştır. Schelling’e göre Kant, bir avcı olarak karşısına almış olduğu metafiziği yalnızca tek bir anlamıyla, Wolff’un kavrama yüklemiş olduğu “duyular-üstü şey” anlamıyla ele almış ve Spinoza’nın tözünü de, bu şekilde kavradığı metafiziğin kaçınılmaz bir ürünü olarak değerlendirmiştir.⁵⁶ Oysa Schelling, Kant’ın bu yorumunun oldukça problemli olduğunu, çünkü Spinoza’nın geliştirdiği töz düşüncesinin, “duyular-üstü-şey”i değil, duyusal olan ve olmayan tüm varolanların içkin taşıyıcısını imlediğini ifade etmiştir.⁵⁷ Schelling’e göre, Kant’ın “kendinde şey”i bilgi nesnesi olmamasına rağmen “düşünülür olan” olarak ele almış olması, onu epistemolojinin dayanağı olarak, diğer bir deyişle epistemolojiyi önceleyen ontolojik bir unsur olarak belirlemiş olduğunu göstermektedir.⁵⁸

Saf Aklın Eleştirisi’nde Kant, ilkin töz olarak değerlendirilebilecek olan tek unsurun, sentetik yargının sentezinin onda gerçekleştiği bütün olarak iç duyu ve onun *a priori* formu olan zaman olabileceğini, çünkü çokluların yalnızca bu anlamıyla ele alınan zamanın kalıcılığında temellenebileceğini ifade

⁵² Kant, *Critique of Pure Reason*, 178-179.

⁵³ Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, 145-146.

⁵⁴ Kant, *Critique of Pure Reason*, 241.

⁵⁵ Kant, *a.g.e.*, 241.

⁵⁶ F. W. Joseph Schelling, *On the History of Modern Philosophy*, (trans. Andrew Bowie), Cambridge University Press, Cambridge, 1994, 103.

⁵⁷ Schelling, *a.g.e.*, 103.

⁵⁸ Schelling, *a.g.e.*, 101-102 and 105.

etmiştir.⁵⁹ Öte yandan, söz konusu tartışmayı “İdealizmin Reddi” başlığında sürdüren Kant, Schelling’in üstte bahsettiğim yorumunu desteklercesine, zaman da dâhil olmak üzere varoluşumdaki tüm belirlenimlerin, ancak “Ben’im dışımda olarak algıladığım gerçek şeylerin varoluşu” ile olanaklı olabileceğini ifade etmiştir.⁶⁰ Akıl söz konusu olduğunda deneyin zaman zeminine dayandığını, fakat bu zeminin de, “dış” gerçeklik olarak “kendinde şey”in kalıcılığına ihtiyaç duymakta olduğunu ifade etmiş olan Kant,⁶¹ bahsi geçen “dış gerçeklik” yine görü aracılığıyla algılanıyor olsa da, sistemin “dış”ında kalan “kendinde şey”in gerçekliğini varsaymak zorunda kalmıştır. Bu durumda, Schelling’in de belirtmiş olduğu gibi, Kant’ın elinde artık yalnızca iki seçenek kalmıştır: Filozof, kendinde şeyin, ya hiçbir gerçek etkinliğe sahip olmayıp duyuların altında yatan ve şeylere içkin olan bir töz olduğunu söyleyecek ya da onu duyu-üstü bir şey olarak, diğer bir deyişle bir ide olarak belirleyecektir.⁶² Kant’ın, felsefeyi transsendent olana kaymaktan alıkoyacak polisler olarak görevlendirmiş olduğu üç ide olduğunu⁶³ ve bunların da “psikolojik”, “kozmozolojik” ve “teolojik” ideler olarak adlandırıldığını;⁶⁴ hatta Kant’ın psikolojik ideyi, düşünceyi tözü bildiği iddiasıyla hoppaca davrandıran Spinozacı bir materyalizmden korumakla görevlendirmiş olduğunu bildiğimize göre,⁶⁵ ikinci ihtimal elenmektedir. Bu durumda, Kant’ın ele aldığı haliyle kendinde şeyin, hiçbir gerçek etkinliğe sahip olmayan, diğer bir deyişle bir “olanak koşulu” olarak varolan ve bu nedenle de anlama yetisine kapalı olup onu olanaklı kılan bir unsur olduğunu söyleyebiliriz. Kant, bir avcı olarak karşısına almış olduğu materyalizmden bu şekilde el almaktadır, çünkü o, zaman da dâhil olmak üzere varoluşa dair tüm unsurların yalnızca kendinde şeyin olanak halindeki varoluşuna dayandığı, bu varoluşu varsaymanın olanaksız olduğu bir dizgeyi geliştirmiştir.

Schelling, Kant’ın görmezden geldiği bu *aporia*’yı ve bu *aporia*’dan doğan teori ve pratik arasındaki uçurumu ortadan kaldırabilmek adına, Spinoza’nın özneliği hiçe indirgeyen içkinlik metafiziği ile Kant’ın avından el alan öznelilik metafiziğini uzlaştıracak olan bir doğa metafiziği geliştirmenin gerekliliğine işaret etmiştir.⁶⁶ Şimdi kısaca, Spinoza’nın Rönesans’taki öncülü olan Bruno’dan ve onun geliştirdiği içkinlik metafiziğinin, Spinoza’nınkinin

⁵⁹ Kant, *Critique of Pure Reason*, 184-185 and 192.

⁶⁰ Kant, *a.g.e.*, 245.

⁶¹ Kant, *a.g.e.*, 245-246.

⁶² Schelling, *On the History of Modern Philosophy*, 101-102.

⁶³ Kant, *Prolegomena*, 81.

⁶⁴ Kant, *a.g.e.*, 86, 91 ve 102.

⁶⁵ Kant, *a.g.e.*, 86-87.

⁶⁶ Schelling, *On the History of Modern Philosophy*, 107-109.

Bruno ve Kant: Av ve Avcının İç İç Geçiş
Barışcan DEMİR

aksine nasıl nesnelliğin ötesine uzanan, “açık bir bütün tasarımı”na işaret ettiğinden bahsedeceğim.

Bruno’nun İçkinlik Metafiziği

Bir Rönesans uzmanı olan Ernst Bloch’un “Rönesans’ın şafağı” lakabını Copernicus’a değil de Bruno’ya layık görmüş olması⁶⁷ bir tesadüf değildir. Onun küllerinden doğan şafak, evrenin sonluluğunun karşısına Tanrı’nın sonsuzluğunu çıkararak Hıristiyan metafiziğinin yarattığı gecenin üzerine doğmuştur; çünkü Bruno, sonsuzluğu Tanrı’ya değil, madde menşeli evrene bahşetmiştir. Evrenin merkezini dünya değil, güneşe yakın bir yer olduğunu ifade etmiş olan Copernicus’u Argonotların gemisine kılavuzluk eden Tiphys’e benzeterek övgüyle anan Bruno;⁶⁸ bir yandan da onu, savaş sanatını bilmemekle, yeterince derine inerek felsefenin tüm boş ilkelerini kökünden koparmamakla suçlamaktan da geri kalmamıştır.⁶⁹ Bir matematikçi olan Copernicus’un yeni bir merkez belirleyerek yine farklı bir şekilde sınırlamış olduğu evren tasarımıyla yola çıkan Bruno, savaşı felsefenin alanına taşımış ve geliştirdiği doğa metafiziğiyle birlikte de, Copernicus’un tasarımının sonsuza kadar genişletilebileceğine ve bu nedenle de asla sabit bir merkezinin belirlenemeyeceği evrenin sonsuzluğuna işaret edebilmiştir.⁷⁰

Bruno’nun evrenin hiçbir merkeze sahip olmayan bir sonsuzluk olduğuna yönelik bu belirlemeleri, ilk bakışta şüphecilerin ekmeğine yağ süren bir tehdidi doğuruyor gibi görünmektedir. Merkezsiz kalmış olan düşünce, bir tür “uçuculuğa” sahip olacağı için, aklımıza hemen kuşkucuların rahatlıkla bu savı sahiplenerek düşünceyi mutlak zeminsizliğin uçurumuna sürükleyebilecekleri gelir. Öte yandan bu akıl yürütme, aslında tam da “içkinlik materyalizmi”nin yarattığı ontolojik özgünlüğü görmezden gelmektedir. Bruno’yla birlikte hayata geçmiş olan bu özgünlüğe kısa ve etkili bir giriş yapmak adına, evrenin bir merkezinin olmayışının, onun ontolojik bir zemine de sahip olmadığı anlamına gelmediği rahatlıkla söylenebilir. Bunun aksine inanan geleneğin üstesinden gelmenin tek yolunun, onun kafasını çıkartıp yerine yeni bir kafa yerleştirmek olduğunu ifade etmiş olan Bruno, bu sözde tehditle ilgili olarak, kuşkucuların ve sofistlerin yarattığı anlamsızlık labirentinden kurtulmanın yolunun, düşünceyi gerçek zeminiyle buluşturmak

⁶⁷ Ernst Bloch, *Rönesans Felsefesi*, Cem Yayınları, İstanbul, 2002, 24.

⁶⁸ Giordano Bruno, *The Ash Wednesday Supper*, (trans. Edward A. Gosselin and Lawrence S. Lerner), Toronto University Press, Toronto, 2008, 88.

⁶⁹ Bruno, *a.g.e.*, 85-86.

⁷⁰ Bruno, *a.g.e.*, 151-152. Bloch, *Rönesans Felsefesi*, 34.

olduğunu belirtmiştir.⁷¹ Geleneğin ellerinden “sonlu evreni dışsal olarak kuşatan sonsuz Tanrı” fikrini söküp almış olan Bruno, sonsuz olduğu için herhangi bir “dışarı”yı barındırmayan evrene bulacağı ontolojik zemini, evrene içkin olan bir unsur olarak belirleyecektir. “Şeyler, dışsal değil, onlarda doğal olarak uyanan içsel ilkelerden meydana gelir.”⁷² diyerek içkinliğe vurgu yapmış olan Bruno, şeylere içkin olan maddenin, asla ölmeyen, fakat daima değişen töz olduğunu ifade ederek, sonsuz evrenin ontolojik zeminini “madde” olarak belirlemiş, diğer bir deyişle şüphecilerin müdahale edemeyeceği bir sonsuzluk fikrini geliştirmiştir.⁷³

Bruno'nun “neden” ve “ilke” kavramları arasında yaptığı ayırım, onun bazen “içkin sanatçı”, bazen “dünya ruhu”, bazen de “etkin ilke” olarak adlandırdığı taşıyıcı maddesini⁷⁴ geleneğin “dışsal taşıyıcı” kavrayışından ayıran temel fark olarak açığa çıkmaktadır. Gelenek, Tanrı veya tözden ilk ilke ve ilk neden olarak bahsederken, aslında onun şeylere dışsal olan yaratıcılığını vurgulamakta, fakat yaratılan şeylerin nasıl olup da onlara aşkın olan bu “yaratan ilk”i kavradığını açıklayamamakta, bunu her deneyişinde de bir paradoksu doğurmaktadır. Bu nedenle Bruno, böylesi dışsal, yani aşkın bir “neden” hakkında susulması gerektiğini belirtmiştir.⁷⁵ “İlke” ise, “neden”den farklı olarak, doğaya aşkın olmayan, şeylere, onlardaki bir unsur olarak etki edip bu etki dolayısıyla söz konusu olan oluşumun ardından da onlarla kalan bir taşıyıcıya işaret edebilmektedir.⁷⁶ Bruno'nun içkin ilke olarak belirlemiş olduğu madde de, tıpkı Aristoteles'in taşıyıcı maddesi gibi saf olanağa işaret etmekte, fakat Aristoteles'in *energeia*'nın⁷⁷ karşısında pasif bir unsura indirgemiş olduğu *dynamis*'inin⁷⁸ aksine, Bruno'nun maddesi hem etkin hem de edilgin potansiyeli kendinde taşıyan bir unsur olarak belirlemektedir.⁷⁹ Bu madde, aktif potansiyel olan formlarla pasif potansiyel olan cisimleri kendinde

⁷¹ Bruno, *The Ash Wednesday Supper*, 96-97.

⁷² Bruno, *a.g.e.*, 156.

⁷³ Bruno, *a.g.e.*, 157 and 214.

⁷⁴ Bruno, *a.g.e.*, 37-40.

⁷⁵ Giordano Bruno, *Cause, Principle and Unity And Essays on Magic*, (trans. and ed. Richard J. Blackwell and Robert de Lucca), Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 35-36. Bruno, daha önce tıpkı Demokritos, Aristoteles, Epikouros, İbn Rüşd ve İbn Gabirol gibi, kendisinin de ilkin maddeyi “şeylerin dışında” olan bir taşıyıcı olarak değerlendirdiğini, fakat sonradan onun ne formdan ne de diğer şeylerden ayrı olan bir unsur olmadığını kavradığını ifade etmiştir. Bruno, *a.g.e.*, 55 and 80.

⁷⁶ Bruno, *a.g.e.*, 37.

⁷⁷ Aristoteles *energeia* kavramını, gerçeklik ve etkinlik gibi anlamlarda kullanmaktadır. Liddell and Scott, *A Greek-English Lexicon*, 564.

⁷⁸ Eski Yunancada *dynamis* kavramı, olanak, güç ve yeti gibi anlamlara gelmektedir. Liddell and Scott, *a.g.e.*, 452.

⁷⁹ Bruno, *Cause, Principle and Unity*, 37-38 and 65.

buluşturan için tözdür.⁸⁰ Etkinliği dışsal bir formdan devralmayıp onu hayata geçiren formun da onun bir parçası olduğu bu yeni madde kavrayışı, Aristotelesçi geleneğin yaptığı gibi, pasif maddeyi şeylere dışsal olan bir taşıyıcı olarak belirleyip, etkinliğin kaynağı olaraksa “form”u öne sürme hatasından Bruno’yu uzak tutmuş olan şeydir.⁸¹ Maddeyi, hem pasif potansiyel olarak her şeyi taşıyan unsur hem de etkin potansiyel olarak her şeyde barınan bir hareket ettirici olarak değerlendirmiş olan Bruno,⁸² artık geleneğin yaptığı gibi maddenin yanında bir de biçimsel bir devindiriciden bahsetmek zorunda kalmaksızın, ortaya koyduğu doğa tasarımının hiçbir aşkınlığı barındırmayıp “sonsuz” olduğunu ifade edebilmiştir. Asla ölmeyen, yalnızca parçalanarak ya da eklenerek değişmekte olan madde, her parçasında da aynı değişim ilkesiyle hareket eden aktif ve pasif potansiyellere sahip olduğu için “sonsuz” a ve “daimi yeniliğe” açılabilir. ⁸³ Bruno tam da bu nedenle “bütün”ün asla Parmenides’teki gibi “kapalı” bir unsur olarak belirlenemeyeceğini, çünkü her parçasında etkin potansiyeli de barındıran “bütün”ün, kaçınılmaz olarak sonsuza açık olduğunu ifade edebilmiştir.⁸⁴

Sonuç

Bu yazıda Karasu’nun “Avından El Alan” isimli masalından yola çıkarak, felsefe tarihindeki “avlanma” edimlerinin, çoğunlukla etkin bir vurguya sahipmiş gibi görünürken, belli durumlarda edilgin bir unsur olarak da belirebileceğine işaret ederek yola koyuldum. Kant’ın geliştirmiş olduğu devasa dizge, Spinoza’yla birlikte açığa çıkan nesnel zorunluluğun ötesine adım atarak, özgürlüğün, hem negatif hem de pozitif bir unsur olarak ancak onunla yakalanabileceği transsendental bir idealizmi geliştirme amacıyla ortaya konmuştur. Öte yandan, Schelling ve Schopenhauer gibi isimlerin de yakalamış olduğu gibi, Kant’ın bu muazzam dizgesi, daha en baştan sırtı “sınır dışı bir istisna”ya, yani “kendinde şey”e yaslanarak kurulmuştur. Kant’ın, asla bilinemeyecek olduğunu açıkça vurgulamasına rağmen, bir yandan da onun varolmasının kaçınılmaz olduğunu ifade etmiş olduğu “kendinde şey”i bir sınır aşımıyla, yani filozofun “dışarı”da tutmaya çalıştığı geleneksel metafiziğe ait bir unsurla eşleştirmek istemiyorsak, onu ancak Bruno ve Spinoza’nın gibi şeylere için olan bir olanak koşulu olarak değerlendirebiliriz. Dolayısıyla Kant, ortaya koyduğu dizgenin son kertede sırtını yasladığı “kendinde şey” belirlemesiyle birlikte, geleneksel metafiziğin avcısı konumunda çıktığı felsefe tarihinde, avından el alan bir figür olarak belirmiştir. Bu durumda, her ne kadar

⁸⁰ Bruno, *a.g.e.*, 55-56 and 59-60.

⁸¹ Bruno, *a.g.e.*, 55 and 80.

⁸² Bruno, *a.g.e.*, 81.

⁸³ Giordano Bruno, *The Expulsion of the Triumphant Beast*, (trans, Arthur D. Imerti), University of Nebraska Press, Lincoln, 1992, 75-76.

⁸⁴ Bruno, *Cause, Principle and Unity*, 65-66 and 87-88.

av ve avcı iç içe geçmiş gibi görünse de, Kant ve Spinoza'nın dizgelerinin birbiriyle uyuşmayacak unsurlar olarak belirmesinin bir diğer nedeni de, Spinoza'nın dizgesinde açığa çıkan nesnel zorunluluğun, Kant'ın özgürlük arayışıyla taban tabana zıt olmasından kaynaklanmaktadır.⁸⁵ Bu nedenle bu çalışmada, Kant'a el veren figür olarak Spinoza'yı değil de, Bruno'yu ve onun geliştirdiği "açık bütün tasarımı"ni ön plana çıkarmaya çalıştım.

Burada üzerinde kısaca durmuş olduğum Bruno'nun doğa metafiziği, Spinoza'dan çok daha önce Kant'ın metafizik eleştirisinin olmasına yakalanmayacak bir "bütün" tasarımının söz konusu olduğunu göstermektedir. Bruno'nun madde kavrayışı da tıpkı Spinoza'nın tözü gibi, Kant'ın geleneksel metafizik eleştirisinde söz konusu olan "akla dışsal" ya da "duyu-aşırı" bir unsura değil, aklın kendisini de kapsayan tözsel bir unsura işaret etmektedir. Ne akıl ne duyusalığın saf formları ne de anlama yetisinin saf kavramları Bruno'nun işaret ettiği maddeden bağımsız unsurlar olarak değerlendirilebilir. Madde, her şeyde barınan etkin ve edilgin potansiyel olarak, bunların hepsini kapsamakta, daha doğrusu hem bunların hepsinin olanak koşulu hem de bunların her biri olarak kendini göstermektedir. Bruno'nun "bütün" tasarımını Spinoza'nın tözünden ayıran ve onu Kant'ın özgürlük kavrayışına bir adım daha yaklaştıran temel unsur ise, Spinoza'nın her şeyi sonsuz bir "zorunluluk"la kuşatan tözünün aksine, Bruno'nun sırtını yasladığı ilkenin "rastlantı" olmasında yatmaktadır. Talih'in, körlüğü nedeniyle eksik bir unsura değil, maddeyi kendi elleriyle kararak, onu daima yeni olana ve sonsuza doğru harekete geçiren bir unsura işaret ettiğini söylemiş olan Bruno,⁸⁶ maddenin sonsuz değişimini belirleyen ilkenin "zorunluluk" değil, "rastlantı" olduğunu vurgulamış olur. Bruno'nun, maddenin taşıdığı etkin potansiyelin temel belirleyicisi olarak öne sürdüğü "değişimin yazgısı" ilkesinin,⁸⁷ Spinoza'daki gibi tözün evrenselliğinde daima özdeş kalan bir değişimi değil, bütünü durmaksızın yeniden diriltten ve geliştiren bir değişimi imlediğini vurgulamış olması da yine "rastlantı"yı kendi dizgesinin ilkesi olarak belirlemiş olduğunu göstermektedir.⁸⁸ Bu şekilde Bruno, Kant'ın "kendinde şey" düşüncesine el vermekle kalmayıp bir yandan da ortaya koyduğu doğa metafiziğinin "zorunluluk"la değil, "rastlantı"yla sonsuza saçıldığını ifade ederek, Kant'ın gelecekte geliştireceği özgürlük metafiziğine de olanak taşıyan bir zemin oluşturmuş olur. Diğer bir deyişle, Karasu'nun balığı avcısının koluna yapışmanın yeni bir yolunu bulmuş, avcı ise ilkin avı gibi gördüğü unsurla ortaklaşarak sırf sabit bir kara canlısı olmaktan kurtulmuştur.

⁸⁵ Spinoza'ya göre özgürlük, yalnızca kendi doğasının zorunluluğu sonucunda varolan ve eylemini mutlak anlamda kendisi belirleyen için söz konusudur. Benedictus Spinoza, *Ethica*, (çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011, 35. Spinoza, "özgür neden" olarak adlandırılabilen tek unsurun Tanrı olduğunu, fakat Tanrı'ya da yalnızca kendi doğasının yasalarının zorunluluğuna göre etki ettiği için özgür denebileceğini ifade ederek, kendi dizgesinde özgürlüğe hiçbir şekilde yer olmadığını ortaya koymuştur. Spinoza, *a.g.e.*, 55.

⁸⁶ Giordano Bruno, *The Expulsion of the Triumphant Beast*, 169-172.

⁸⁷ Bruno, *a.g.e.*, 75.

⁸⁸ Bruno, *a.g.e.*, 140-141.

Bruno ve Kant: Av ve Avcının İç İç Geçışı
Barışcan DEMİR

KAYNAKÇA

- Bloch, Ernst. *Rönesans Felsefesi*, (çev. Hüsen Portakal), Cem Yayınları, İstanbul, 2002.
- Bruno, Giordano. *The Expulsion of the Triumphant Beast*, (trans. Arthur D. Imerti), University of Nebraska Press, Lincoln, 1992.
- Bruno, Giordano. *Cause, Principle and Unity And Essays on Magic*, (trans. and ed. Richard J. Blackwell and Robert de Lucca), Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Bruno, Giordano. *The Ash Wednesday Supper*, (trans. Edward A. Gosselin and Lawrence S. Lerner), Toronto University Press, Toronto, 2008.
- Gelmez, Aydın. *Kant Felsefesinde Politik Olanın Yeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2018.
- Gözkân, H. Bülent. "Kant'ın Transandantal Mantığı", *Felsefi Düşün*, sayı: 3, 2014, 27-34.
- Homer. *The Illiad*, (trans. A. T. Murray), Harvard University Press, Cambridge, 1978.
- Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, (çev. Oruç Aruoba), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1976.
- Kant, Immanuel. *Metaphysical Foundations of Natural Science*, (trans. J. Ellington), Bobbs-Merrill Company, New York, 1970.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*, (çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1980.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (çev. İoanna Kuçuradi), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1982.
- Kant, Immanuel. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, (çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983.
- Kant, Immanuel. *Fragmanlar*, (çev. Oruç Aruoba), Altıkkırkbeş Yayınları, İstanbul, 2000.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, (trans. Norman K. Smith), Palgrave Macmillan, London, 2007.
- Karasu, Bilge. "Avından El Alan", *Göçmüş Kediler Bahçesi* içinde, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1979, 13-29.
- Liddell, H. G. and Scott, R. (ed.). *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, New York, 1996.
- Schelling, F. W. Joseph. *On the History of Modern Philosophy*, (trans. Andrew Bowie), Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga and Paralipomena - Short Philosophical Essays Volume One*, (trans. E. F. J. Payne), Oxford University Press, London, 2000.
- Spinoza, Benedictus. *Ethica*, (çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011.

BEĞENİ YARGILARINDAN HUKUK VE POLİTİKAYA: KANT'IN AHLAK METAFİZİĞİ'NDE ESTETİĞİN İZLERİ*

Toros Güneş ESGÜN**

ÖZ

Kant'ın estetik kuramını ele aldığı Yargı Yetisinin Eleştirisi Arendt gibi bazı yorumcular tarafından sadece sanatı ve beğeni yargılarını değil, aynı zamanda bu eserden ne önce ne sonra mevcut olduğu iddia edilen politika felsefesini içeren bir son eser olarak konumlandırılır. "Üçüncü Kritik"ten sonra yazdığı Ahlak Metafiziği'nin ise kurucu bir hukuk kuramı sunuyor olduğu genel kabul gören bir görüştür ve yine bu görüşe göre bu eserde Kant'ın estetik kuramının izi yoktur. Oysa yakından bakıldığında "üç kritik" projesi bittikten sonra Ahlak Metafiziği'nde konuşan Kant'ın Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi'nde uğraştığı meselelere dönerken artık "estetik yargı yetisi"nin dolayımından geçmiş, yeni bir Kant olduğu görülebilir. Zira hukuk kuramı arzulama yetisinin ahlak yasası ile ilişkisini kurarken estetik hazı ele alarak başlar, Yargı Yetisinin Eleştirisi'nin ulaştığı yerden yola çıkar, mülkiyet ve devlet ile devam eder, kozmopolitan bir ideal ile sona erer ve ikinci bölümü erdem kuramına bırakır. Dolayısıyla Ahlak Metafiziği'ni bu bakışla okumak, Kant'ın estetik ve politika felsefesi arasında kurduğu bağın genel kabulün aksine "Üçüncü Kritik"nin ötesine nasıl geçtiğini anlamak demektir. Bu çalışmada da Kant'ın Ahlak Metafiziği eserinde gizlenen estetik kavrayışın hukuk ve politika kuramıyla bağı ele alınacaktır. Bu bağlamda hukuk öğretisindeki "mülkiyet", "sözleşme" gibi anahtar kavramların beğeni yargılarıyla şaşırtıcı ilişkisi gösterilerek Kant'ın hukuk öğretisindeki estetiği açığa çıkarmak, yani hukuk ve politikanın arkasındaki "güzel"i göstermek çalışmanın odağını oluşturmaktadır.

Anahtar Sözcükler: estetik, politika, mülkiyet, beğeni, ortak duyu, güzel

FROM THE JUDGMENTS OF TASTE TO LAW AND POLITICS: THE TRACES OF AESTHETICS IN KANT'S METAPHYSICS OF

MORALS

ABSTRACT

Kant's Critique of Judgment which addresses the theory of aesthetics is considered by the commentators such as Arendt as a last work which does not only involve art and the judgments of taste, but also his political philosophy which is said to be existed neither before nor after such work. It is also broadly accepted that his Metaphysics of Morals which is written after the "Third Critique" proposes a kind of constitutive theory of law rather than a political debate that we could not find his theory of aesthetics in this work. Yet it could be noticed with a closer look that after concluding the "three critique" project, the Metaphysics of Morals' Kant, while returning back to the issues which had been handled in the Groundwork for the Metaphysics of Morals, is now a new Kant who is mediated through "the faculty of aesthetical judgment". For while relating the faculty of desiring with the moral law, his theory of law begins by addressing the aesthetic pleasure, starts from the point where the Critique of Judgment reached, proceeds with the property and the state, ends with a cosmopolitan ideal and then passes to the theory of virtue in the second chapter. Thus, reading the Metaphysics of Morals with such a perspective could give a chance to understand how the link between aesthetics and the political philosophy that is constituted by Kant passes beyond the "Third Critique" in contrast to the general acceptance. In this context, pointing out the astonishing relationship between his core concepts such as "property", "contract" which takes places in his theory of law and the judgments of taste, this paper will be focused on revealing the aesthetics in Kant's doctrine of law, in other words, noticing the "beauty" behind the theories of law and politics.

Keywords: aesthetics, politics, property, taste, common sense, beauty

* Bu makaleye temel olan savlar, ilk olarak 25 Mayıs 2019 tarihinde 3. Türkiye Estetik Kongresi'nde "Maskenin Arkası: Kant'ın Ahlak Metafiziği'ndeki Estetik" başlıklı, tam metni yayınlanmamış olan bildiride sunulmuştur.

** Dr. Öğr. Üyesi, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

E-Posta: tgesgun@hacettepe.edu.tr

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2020 Güz, sayı: 30, ss. 345-358

Makalenin geliş tarihi: 29.09.2020

Makalenin kabul tarihi: 29.10.2020

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2020, issue: 30, pp.: 345-358

Submission Date: 29 September 2020

Approval Date: 29 October 2020

ISSN 2618-5784

Giriş

Kant estetiğinin politika ile ilişkisi kuşkusuz yeni bir keşif değildir. Fakat Kant'ın "devletçi" ya da en iyi ihtimalle "cumhuriyetçi" bir hukuk kuramı kurduğu genel kabul gören kitabı *Ahlak Metafiziği*'nde estetik-politika ilişkisinin devam ettiğini, hatta daha ileri giderek hukuk kuramının altında "güzel"e dair konulan öznel-evrensel beğeni yargılarının bulunduğunu iddia etmek ilk bakışta şaşırtıcı gelebilecek bir yorum olabilir. Bu yazı da Kant'ın estetik üzerine yazdıkları arasına hiç sokulmamış bu eserinde, *Ahlak Metafiziği*'nde estetiğin izlerini aramayı vadediyor ve Kant'ın Üçüncü Kritiği'nden yaşamının son evrelerinde kaleme aldığı politik yazılarına kadar politika felsefesine estetik yargının sirayet ettiği fikrinden yola çıkıyor. Bu iddia temellendirilebildiğinde aynı zamanda Kant'ta estetik ve politika arasında kurulan ilişkinin sıralamasını tersten okuyarak ikisi arasındaki ilişkinin Üçüncü Kritik'te belirip orada sonlanmadığı, aksine Kant'ın son eserlerinden geriye doğru gidildiğinde estetik-politika ilişkisinin düşünürün felsefesinde çok daha derin kökleri olduğu da gösterebilecektir. Böylelikle Kant'ın estetik ve politikaya dair kurduğu bağa dair yaygın kabuller de dönüşebilecektir.

Peki bugün Kant'ta estetik ve politika arasındaki ilişkiyi neden yeniden yorumlamalıyız? Jacques Rancière *Estetiğin Huzursuzluğu* kitabında günümüzde estetiğin politika ile ilişkisinin bir krizde olduğunu tespit eder.¹ Bu gerilimli ilişkinin altında sanatı sanat yapan ölçütün ortadan kalkması, sanat ile estetik arasındaki bağın kopması ve anti-estetik modası yatmaktadır. Sanat ile estetik arasındaki bağın kuruluşu ise, estetik ile politikanın yeni bir biçimde birleştirilmesine bağlıdır. İşte bu uğrakta Kant'ın beğeni yargılarının ve "güzel"e dair tanımının onun politika felsefesine ve hatta daha da yoğun olarak hukuk felsefesine nasıl bir zemin hazırladığını göstermek bugün sanat, estetik ve politika arasındaki ilişkiyi yeni bir biçimde tanımlamaya yarayabilir. Gerçekten de bu krizde en çok hatırlanan filozoflardan biri Kant'tır. Fakat genelde hem günümüzün hem de 20. yüzyılın yorumcuları bu problem etrafında düşünürken doğal olarak Kant estetiğinin temel yapıtı olarak görülen *Yargı Yetisinin Eleştirisi* eserini kendilerine temel alır. Bu yazıda ise Kant farklı bir şekilde yeniden okunarak onun hukuk kuramı ve erdem kuramı bölümlerinden oluşan, son dönem eseri *Metaphysik der Sitten*'de (*Ahlak Metafiziği*) estetik-politika ilişkisini nasıl kurulduğu ortaya konulacaktır. Dolayısıyla bu yazının iki amacı vardır: İlkin Kant'ın *Ahlak Metafiziği*'ndeki estetiği göstermek, ikincileyin Kant'ın izini sürdüğümüz kavramlarından hareketle bugün estetik, sanat ve

¹ Jacques Rancière; *Estetiğin Huzursuzluğu*; İletişim Yayınları, İstanbul, 2016; ss.17-20.

politika arasındaki ilişkiye dair yeni bir bakış açısı sunmak. İlk amaç için öncelikle Kant'ın belli başlı metinlerinde kısa bir iz sürmek gerekmektedir.

Pratik Akıldan Yargı Yetisine: Kant'ta Politika-Estetik İlişkisinin Kökenleri

Saf Akıl ve *Pratik Akıl* üzerine yazdığı eleştirilerde, teori-pratik, içsel-dışsal, duyulur-duyulurüstü dikatomileri ile uğraşan Kant'ın Üçüncü Kritiği, bu alanlar arasındaki uçurumun üzerini estetik yargının “özgür oyunu” yoluyla örtme çabasını ifade eder.² Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde masaya yatırılan arzulama yetisinin haz ve hazzı ile sahip olduğu *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde gördüğü için, Deleuze'ün ifadesiyle Üçüncü Kritik'te bir *pathos* açığa çıkar ve farklı bir soru sorulur: “Hoşlanma ve hoşlanmamanın yüksek bir biçimi var mıdır?”³ Buna göre kendi dışımızdaki nesnelere dair her yargı koyuşumuzda yetiler arasında bir bağ kurarız. Fakat bu yargılar arasında özel bir tanesi vardır ki öznel yargıyı evrenselmişçesine ifade eder. Bu yargılara Kant, “beğeni yargısı” der ve estetiğin yargılarını da estetik hazzımızın bir ifadesi olan ve “güzel” hakkında olan bu yargılarda bulur.⁴ Bir nesneye “Bu güzeldir” dediğimizde “Bu hoştur” veya “Bu iyidir” demek istemeyiz, diğer tüm insanların da onu güzel bulmasını şart koşarız.⁵ Her ne kadar herkesin farklı şeyleri güzel bulacağını bilgisine sahip olsak da bu öznel yargıyı nesnel bir hakikatmişçesine dile getiririz. Dolayısıyla salt duyusal hazzımıza hitap eden “hoş”tan ve salt akli olan “iyi”den farklı olarak “güzel” kavramsızdır. Eş deyişle onun bir ereği ve normu yoktur, fakat buna rağmen o hala evrensellik iddiası taşır. Bu yüzden Kant'a göre beğeni yargıları bize bilgi vermezler ama doğayı yargılamamıza katkı sunarak tikeli genel altında düşünebilmemizi sağlarlar. O halde “güzel”den alınan haz, ne sadece duyuya ne sadece akla bağlıdır. Estetik yargının ifade ettiği haz, iki alanı birbirine bağlar. Dolayısıyla Kant “güzel”i, “ereksiz ereksellik”, “öznel evrensellik”, “çıkarsız haz” gibi oksimoronlarla tanımlar. Deleuze'ün ifadesiyle burada bir “uyum meydana getiren uyumsuzluk” açığa çıkar.⁶ Beğeni yargılarının bu topraksızlığı, “uçurum üstünde köprü” olma durumu, onların aynı zamanda politik karakterini de yansıtır. Zira “güzel”e dair yargının hem öznel hem evrensel olmasının sebebi

² Allen Wood; *Kant*; çev. Aliye Kovanlıkaya. Dost Kitabevi, Ankara, 2009; s.193.

³ Gilles Deleuze; *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*. çev. Taylan Altuğ. Payel Yayınevi, İstanbul, 1995; s.31.

⁴ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft-Werke in zwölf Bänden* Suhrkamp Taschenbuch; Berlin; 1977; s.219.

⁵ Deleuze, a.g.e. s. 89.

⁶ A.g.e. s. 31.

Beğeni Yargılarından Hukuk ve Politikaya: Kant'ın Ahlak Metafiziği'nde Estetiğin İzleri

Toros Güneş ESGÜN

olan ortak duyu, yani *sensus communis*'tir.⁷ *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne dair yorumlarda da en fazla *sensus communis* üzerinden politikayla bağ kurulur, zira "güzel"e dair hazzı paylaşma isteği Kant'ta insanı toplumsal bir varlık kılar ve diğer insanlarla uyum içinde olmaya teşvik eder.

Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde ilk iki kritiğindeki uzlaşmaz ikilikleri barıştırmamanın yanı sıra, özellikle *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde uğraştığı pratik bir sorunu da çözüme ulaştırdığı söylenebilir: Eylemlerimizi yöneten buyruk veya Kant'ın dilek-şart kipinde ifade ettiği, dilek olarak *kategorik imperatif*'in yaşamın olumsuzluğuna uygulanması problemi. Eş deyişle iradeye yasa konulsa dahi bu yasanın doğru eylemeye yetmemesi sorunu veya özgürlük idesinin gerçekleştirilebilirliği problemi. Zira Kant, doğa belirlenimi haricindeki diğer insanların iradelerinden kaynaklanan dış belirlenimlerin hem özgürlüğün hem de ahlak yasasının hayata geçirilmesinin önündeki engel olduğunun farkındadır. Bu yüzden eylem alanını şeylerin bilinebilir düzeniyle daha da yakınlaştıracak fakat yine de özgürlüğü koruyacak bir alan bulma uğraşı içindedir. Dolayısıyla *Yargı Yetisinin Eleştirisi* yalnızca yetiler arasındaki uyumu değil, aynı zamanda olumsuzluk içinde bireysel ve toplumsal iradenin var olma koşullarını da ortaya koyması bakımından politikayı da konu edinir. Fakat birçok yorumcuya göre Kant'ın hem estetik yargı ile hem de politika ile işi bu eserle beraber sonlanır. Sözelimi Arendt, Kant'ın hiç politika kitabı yazmadığını fakat onun felsefesinden çıkarılacak politik fikirlerin *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nden bizim dolaylı çıkarabileceğimiz sonuçlar olduğunu söyler.⁸ Bu noktada dikkat çekici olan, Kant'ın Üçüncü Kritik projesinden sonra, 73 yaşındayken yazdığı 1797 tarihli *Ahlak Metafiziği*'nin "egemenlik", "yönetim biçimleri", "hukuk", "mülkiyet" gibi konuları içermesine rağmen politika felsefesine dahil edilmemesidir. Arendt'in bu yorumu için gerekçesi şudur: Kant *Ahlak Metafiziği*'nde Arendt'in kendi politika kavrayışından uzak olduğunu düşündüğü bir devletçi hukuk kuramı kurarak "mülkiyet", "sözleşme" gibi kavramları tanımlamış ve salt yöneticinin perspektifinden politikaya bakmıştır. Bu yüzden Arendt'e göre sadece *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nden bir politika kavrayışı çıkarılabilir. Çünkü orada seyircinin bakışı hakimdir ve estetik yargı ile politikanın bağı açıktır.⁹ Oysa Arendt'in bu yorumuna karşı şu soru sorulabilir: Eğer estetik yargıların politika ile bağı açıksa, o halde *Ahlak Metafiziği*'nde de estetik yargıların izi olduğu gösterilirse, o zaman Kant'ın

⁷ Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*. Werke in zwölf Bänden; Suhrkamp Taschenbuch, Berlin; 1977; s.224.

⁸ Hannah Arendt, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*; çev. Devrim Sezer&İsmail İlgar; İletişim Yayınları, İstanbul, 2019; s.41.

⁹ A.g.e.s. 45.

estetik ve politika arasında kurduğu ilişkiyi bu son eserinde de sürdürdüğünü kabul edebilir miyiz? Hele ki Arendt'in belirttiği gibi kitabın ilk düşünülen başlığının *Ahlaki Beğenin Eleştirisi*¹⁰ olması gibi bir kanıt elimizdeyken ve Kant'ın *Ahlak Metafiziği*'nin giriş bölümünde kayda değer ölçüde *beğeni* meselesini yeniden ele aldığı görülebilirken?

Ahlak Metafiziği'ndeki Estetik: Maskenin Ardı

Arendt'in ve birçok başka yorumcunun bu eseri yok saymasının aksine son dönemlerde hukuk ve politika felsefesi alanlarında *Ahlak Metafiziği*'nin yeniden popüler olduğunu söyleyebiliriz. Fakat karanlığı ve karmaşıklığı herkes tarafından kabul edilen bu eserde estetik yargıların izine dair bir tartışma literatürde mevcut değildir. Oysa yakından baktığımızda Kant'ın bu eserin önsöz ve giriş bölümlerinde *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne gönderme yaparak başladığını görebiliriz. Keza *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin sonunda da ilerde yazmayı planladığı *Ahlak Metafiziği*'ne dair ipuçları sunar.¹¹ Bunun yanında bazı kavramlar açık olarak beğeni yargıları formunda ifade edilmiştir. Kitabın giriş bölümünün alt başlığı "İnsanın Ruhsal Yapısının Ahlak Yasasına Yönelik Yetisi"dir ve burada Kant arzulama yetisi, haz ve hazzsızlık duyguları hakkında konuşur ve daha ilk paragraftan bize kitabın en genel araştırma konusunu açıklar: "Tasarımladığımız haliyle dışsal nesnelere dair arzulamamız ve onlar hakkındaki haz ve hazzsızlık duygumuzun eylemlerimizi belirleyebilmesine dair özel bir yeti olarak yaşam"; yani insan yaşamı, insanın kültürel ve toplumsal yaşamının bütünü.¹²

¹⁰ Arendt, Kant'ın *Ahlak Metafiziği*'ni otuz yıl öncesinden yazmayı planladığını ve asıl adının "Ahlaki Beğenin Eleştirisi" olmasını tasarladığını Lewis White Beck'e referans vererek aktarır, "Yargı Yetisinin Eleştirisi"nin "Beğenin Eleştirisi" olması da aslında her iki kitap arasındaki bağı açık eder. Fakat Arendt bu ilişkiyi görmezden gelme eğilimindedir. İlgili tartışma için: (Arendt 2019, 46).

¹¹ Kant'ın *Ahlak Metafiziği*'nin başında ele aldığı meselelerin onun önceki Üç Kritik'yle bağlantılı olduğuna dair bu çalışmada ortaya konulan sav, hem *Saf Aklın Eleştirisi*'nde hem de *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde Kant'ın yaşam problemini ele aldığı ve *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde de bu hattı sürdürdüğü düşüncesinden temel alır. Bu sav ile örtüşen bir başka tespit, Elif Çırakman'ın "Kant'ın Eleştirel Felsefesinde Doğanın Erekselliği Sorunu" başlıklı çalışmasında bulunabilir. Çırakman burada, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin son bölümünde Kant'ın „yaşam“ meselesini kendine odak olarak seçtiğini ve ereksel yargı yetisinin doğa ve özgürlük kavramlarını nasıl bu mesele etrafında konumlandırmaya imkan tanıdığına dair tespitler yapmaktadır. Biz de bu çalışmada Çırakman'ın savına ek olarak ilk Kritik'ten beri Kant'ın uğraştığı bu problemlerin *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde devam etmekle kalmayıp, bu eserde nihayete kavuşturulmadığını ve *Ahlak Metafiziği*'nde de bu problemin izlenebileceğini savunuyoruz.

¹² Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, s.315.

Beğeni Yargılarından Hukuk ve Politikaya: Kant'ın Ahlak Metafiziği'nde Estetiğin İzleri

Toros Güneş ESGÜN

Yaşamak, Kant'a göre eylemde bulunmaktır, eylemde bulunmak ise haz ve hazzı durumuna göre arzulanı yetimizi nedenselliğin temeli kılmaktır. Haz ise nesnenin kendisinde değil, her zaman öznenin nesneye ilişkisinde ortaya çıkar. Hukuk kuramına geçmeden önce Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ndeki "güzel"e dair tartışmasını tekrar ederek hazzı nesneye ilişkilmesine göre üçe ayırmaktadır: Hoştan hoşlanmada olduğu gibi nesneye dair arzu nesneye ilişkilirse *pratik haz*, nesneye ilişkisiz olarak sadece bir ide haz veriyorsa *düşünsel haz*; nesnenin ne kendisi, ne idesi, fakat bir tasarımı bize haz veriyorsa Kant bunu bir kez daha *beğeni* olarak adlandırır.¹³ Birkaç sayfa sonra hukuk kuramından, mülkiyetten, sözleşmeden ve güçler ayrılığından bahsedecek olan Kant'ın böyle bir kitabın girişinde beğeni yargılarından bahsetmesini nasıl yorumlamak gerekir? Hukuk üzerine yazılmış bir öğretinin öncesinde Kant'ın estetik yargılardan ve hazzdan bahsetmesini Arendt'in yaptığı gibi yalnızca Kant'ın ilerlemiş yaşına bağlamak ne kadar dikkatli bir bakış açısı olabilir? Yakından baktığımızdaysa Kant'ın bu yolla arzulanı yetisi ile haz ve hazzsızlığın eylemlerle bağını göstereceğini, yani estetik hazzdan yola çıkarak dışsal eylemler alanında hukuk kuramını inşa edeceğini görebiliriz. Eş deyişle Kant, hukuk öğretisinin altındaki uçurumu beğeni yargılarının öznel evrenselliğiyle kapatmaya çalışarak işe başlar. Bu hukuk kuramını kendi çağının hukuk anlayışından ayıran noktası ise onun tüm "devletçi" görüntüsüne rağmen içinde utangaç bir başkaldırı içermesidir. Bu giz, Kant'ın kullandığı "maske metaforu"nda açığa çıkmaktadır.

Ahlak Metafiziği'ndeki estetik, Kant'ın Phaedrus Fabl'ına yaptığı gönderme ile kendini belli eder. Kant "Hukuk nedir?" alt başlığında şöyle bir örnek ile konuya başlar: "Salt empirik bir hukuk kuramı (Phaedrus Fabl'ındaki tahtadan kafa gibi) güzel olabilecek bir kafadır, fakat yazık ki onun beyni yoktur".¹⁴ Kant'ın "tahtadan kafa" ile karşıladığı, Phaedrus'un fablındaki "trajik maske" (*persona tragica*) hukukçuların *sensus communis*'den yoksunluğunu temsil eder. Fakat Kant'ın "maske" demekten özellikle imtina ettiği bu "kafa", aynı zamanda güzellikten de yoksun kalır. Çünkü o, "güzel" olabilecekken, geneli tikel altında düşünme yetisinin yokluğu yüzünden olsa olsa "ölü bir doğa"nın "hoş"luğuna sahip olabilir. Zira güzelliği veren "beyin" ile kastedilen ne anlama yetisi ne de saf anlamda akıldır, bu ikisini birbirine bağlayan yargı yetisidir. Tıpkı giyilmemiş bir maskenin sahne alamaması gibi, salt otorite tarafından konulmuş yasalara bakan birisi de herkesi eşitleyen ve doğaya kural veren sanatın güzelinden yoksundur. Zira, iyi isteme (*gute Wille*) ve iradenin

¹³ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, s.316.

¹⁴ A.g.e. s. 336.

(*Willkür*) ötesinde sanatsal beğenin içerdiği dilek (*Wunsch*), Kant açısından bir otorite emrinden üstündür ve bizi toplumsallaştırır. İmgelem yetisi, gerçekleşmesi imkansız olanı da, hayal edilemeyeceği de hayal etme yetisidir. Bu bağlamda Kant, *Ahlak Metafiziği*'nin başında heteronomi alanını var eden hukuk idesini, bir kişinin “persona” olarak diğer bir kişiyle dışsal ve pratikteki ilişkisi olarak tanımlar. Fakat hukuktaki belirlenim asla bir başkasının dileklerine yönelmez, aksine her zaman sadece başkalarının iradesine (*Willkür*) yönelir. Böylelikle de “dileklerin alanı” müdahalesiz kalır. Üçüncü olarak Kant “tahta kafa” örneğinin devamında hukukun sadece iradelerin nesnelere değil, onların birbirleriyle ilişkilendiği formlarla da ilgilendiğini vurgular, tıpkı estetiğin formlarla ilgilenmesi gibi... O halde hukuk, iradeler arasında bir ortaklık inşa ederek “herkesin özgürlüğünü genel bir yasa altında herkesin özgürlüğü ile birleştirir”.¹⁵ Bu deneme ahlak alanında başarılı olmuş görünse de, *kategorik imperratif* politika ve hukuk gibi diğer alanlarda tek başına ahlaksal bir düzeni sağlamaz, çünkü bu alan artık heteronominin alanıdır. Kant'ın bir yazısının başlığına nazireyle söyleyecek olursak: “Teoride doğru olabilir, fakat pratikte işe yaramaz”¹⁶. Dolayısıyla Kant, pratik alanda gerçekleşmesi olanaklı bir dönüşümü getirebilecek teorik temellerin kurulması için, sadece ahlak yasasının yeterli olamayacağını göstererek daha en başından *a priori* bir hukuk kuramı inşa etme gerekliliğini gütmektedir. Bu hukuk kuramı, mevcut hukuksal uygulamalardan farklı olarak *kategorik imperatif* ile hukuk arasındaki bağı kurar. Böyle *a priori* bir hukuk kuramı, “tahta kafa” metaforunun anlattığı gibi ilkin pozitivist olmamalıdır, eş deyişle yürürlükte olan yasaları doğrudan geçerli kabul etmemelidir, ikincileyin yasaların içeriklerine değil, onlara temel oluşturan birleşmiş iradeye odaklanmalıdır, üçüncü olarak da herkesin özgürlüğüne ve özel alanına, dileklerine ve özgür yaratımına, düşünmesine saygı duyan bir hukuk olmalıdır. Yani hukuk, Kant için tıpkı estetik haz gibi düşüncenin genişlemesine ve insanlar arasındaki barış ve ortaklığa katkı sağlamakla yükümlü olmalıdır. Böylelikle mevcut hukuk karşısında Kant'ın hukuk idesini ve “olması gereken hukuk”u *a priori* olarak nasıl tanımladığını görürüz.

¹⁵ A.g.e, s. 337.

¹⁶ Immanuel Kant, “Yaygın Bir Söz Üstüne: “Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, der. ve çev. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, ss.17-57.

Güzel'den Mülkiyet'e, Beğeni'den Sözleşme'ye

Estetik yargının *Ahlak Metafiziği* kitabındaki etkisini “mülkiyet” kavramında da bulmak mümkündür: Kant, “devlet hukuku” bölümüne geçmeden önce ilk iş olarak “mülkiyet”i tanımlar. Ona göre “Bu benimdir.” demek tıpkı “Bu güzeldir.” demek gibi dışsal bir nesnenin tasarımına, nesnenin kendinden bağımsız olarak bizim imgelem yetimizdeki bir tasarımına dair kendi irademizin izini sürerek öznel bir yargı vermektir.¹⁷ Zira Kant’a göre pratik aklın buyurucu ve yasaklayıcı yasalarından başka bir de ne buyuran ne yasaklayan izin verici yasaları vardır.¹⁸ “Bu benimdir” yargısı da böyle bir “ara yasa” formunu ifade eder. Fakat böyle bir yargı aynı zamanda diğer herkesi bu yargıya uymaya çağırır. “Güzel”e dair yargıdan farkı ise “Bu benimdir” yargısı ortaya çıktıktan ve kabul edildikten sonra artık hiç kimsenin aynı nesne hakkında “Bu benim” demesinin imkanının kalmamasıdır. Yani estetik yargı, diğer herkesin onayını talep ettikten sonra diğer herkesin o tasarıma yüklediği duyguyu demokratikleştirirken, mülkiyet onaylanamayacak olanın onayını talep eder. Fakat onay geldikten sonra o nesnenin tasarımına dair yargı verenin dışında kalanların tümünün iradesi iptal olur. Bu iptalin öncesinde bir ve aynı nesne hakkında salt tasarımdan gelen bir yargı olarak “Bu benimdir” yargısının verilmesi hala mümkündür. O halde beğeni yargılarımız, aynı zamanda başkalarına norm koyma ve başkalarının iradelerine seslenme yetimizin temelini oluşturur. Ahlaki beğeni, nesneye dair tasarımla ilgili duygumuzu bir norm haline getirir. Bu, aslında tüm norm ve yasaların altında bir tasarımın yattığının ve her yasanın olumsal temelini ilanıdır. Çünkü Kant’a göre insanın toplumsallığının temelini imgelem yetisi oluşturur; bu sayede insan varolmayanı hayal edebilir ve zihnini genişletebilir. Fakat toplumsal alanda ilgiler, nesnelere ve diğer insanlarla sınırlandığı için imgelemin yarattığı otonomi hukukta zorun (*Zwang*) devreye girmesiyle yerini heteronomiye bırakır. Mülkiyetin onanması ve egemen zorun yaptırım gücüyle koruma altına alınması herkese ait olanın ve ortaklığın iptalini gerekli kılar. Ne var ki Kant “adaletsiz” olarak addettiği bu durumdan da yine estetik beğenideki gibi bir yargı ile çıkar: “Özgürlüğünü diğer herkesin özgürlüğü ile beraber varolacak şekilde kullanacağı bir yasal düzene gir” emri veya dileği –Kant’ta bu emir aynı zamanda bir dilektir- “güzel” e ilişkin yargıdaki gibi bir birleşimdir.¹⁹ Zira burada ahlaki olandan farklı olarak kaynağını yasadan alan bir zorunluluk yoktur; aksine tüm iradelerin onayıyla girilebilecek bir ortaklık düzlemi vardır.

¹⁷ Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, s.354

¹⁸ A.g.e.s. 355.

¹⁹ A.g.e. s. 424.

Fakat bu duruma bir kere girildiğinde “iptal” hareketi yüzünden otorite ilişkileri ve cezalandırma pratikleri ortaya çıkar ve böylece özgürlük, yasal özgürlüğe indirgenir. Estetik söz konusu olduğunda ise yeni bir nedensellik başlatmak için hiçbir sınır yoktur çünkü “güzel” özü gereği çıkardan bağımsız olarak kalır. Oysa toplumsal alan söz konusu olduğunda yaratılacak normlar çıkarlarla doğrudan bağlantılıdır. Beğeni yargıları gibi mülkiyet de aynı sırayı izler, “salt düşünsel mülkiyet”, “salt elde bulundurma” bir de “bir nesnenin tasarımına ilişkin mülkiyet”.²⁰ Kant bu dizgeyi tüm eser boyunca izleyecek, estetik yargının öznel evrenselliğiyle başlayıp, evrenselliği iptal edecek, sonra tekrar evrensele ulaşmaya çalışacaktır.

Kant pratik öğretiyi yine *Ahlak Metafiziği*'nde, doğanın sanatına karşı; “bir özgürlük sistemi” kuran bir “tanrısal sanat” olarak adlandırır.²¹ “Tanrısal” ifadesini Kant'ın yaratıcılığı anlatmak için kullandığı kuşkusuzdur zira cümlenin devamında böyle bir sanatla aklın bize emrettiklerini uygulama durumunda olmayı ve ideayı üretme yeteneğini anladığını açığa çıkarır. Hukukun temel kavramları olan “edim”, “kişi” ve “nesne” aynı zamanda sanatsal yaratımın öğeleridir. Buna bağlı olarak aynı şey “mülkiyet” kavramında yeniden karşımıza çıkar: Düşünsel mülkiyet bir şeyi elde bulundurmaksızın kendinin kılmaktır.²² Yani nesnenin kendisini değil, sadece tasarımını sahiplenmektir. Elbette mülkiyete dair yargıların beğeni yargılarından ayrıldığı temel nokta beğenin çıkardan bağımsız olması, mülkiyetin ise çıkarla belirlenmesidir. Fakat Kant, düşünsel mülkiyet ile kullanımı ve çıkarı da birbirinden ayırır. Peki bir nesneyi asla kullanmayacak olsam da ona nasıl sahip olabilirim? Yargı yetisi tam da bu işe yarar: Herkese dair evrensel bir yasayı öznel olarak koyar. Bu bakımdan “Bu güzeldir” demekle “Bu benimdir” demek birbirine benzerdir. İkincisinin nesnenin kendisiyle değil, nesnenin tasarımı ile ilişkili olması da en çok toprak mülkiyeti için geçerlidir. Kant hukuk kuramında toprak mülkiyetinin aslında herkese ait olan olduğunu varsayar. Yani mülkiyetin nesnel hiçbir temeli yoktur fakat o bir ide de değildir. Yine de buna rağmen ancak ve ancak diğer insanlar arasındaki bir onaylama ve uzlaşma söz konusu olduğunda varolabilir. Bu yüzden de pratik aklın postülalarından biri olarak iş görür. “Bu benim” diyerek diğer herkesin iradesini kendi irademe uymaya çağırırım. Aynı şeyi “güzel” için de yaparım. Çünkü temelde herkese ait olan veya herkesin algılayabileceği ve benzer bir şey hissedebileceği bir tasarım hakkında konuşmaktayım.

²⁰ A.g.e. s. 355.

²¹ A.g.e. s. 323.

²² A.g.e. s.353.

Beğeni Yargılarından Hukuk ve Politikaya: Kant'ın Ahlak Metafiziği'nde Estetiğin İzleri

Toros Güneş ESGÜN

Kant, mülkiyetin tek varolma koşulunu bu yüzden sözleşmede bulur. Sözleşme olmaksızın hiçbir mülkiyetin geçerliliği söz konusu değildir. Sözleşme de, bizim savımıza göre beğeni yargıları olmadan mümkün olmaz. Çünkü sözleşme de tıpkı beğeni yargıları gibi kişiler arasında sözleşmelere uyulacağına dair hiçbir doğal zorunluluk sunamaz. Kant burada bir dışsal zorlama yaratma gereği görerek sözlerin tutulmasının altındaki kırılabilirliği engellemeye çalışır. Dışsal zorlamayı özgürce kabul etmek içinse yine insanlar arasındaki ortaklığa başvurur. “Kendi özgürlüğünü diğer herkesin özgürlüğüyle uyumlu kılacağı bir yurttaşlık durumuna geçiş yapasın” dileği,²³ bizce estetik yargının hukuk yaratan formudur. Bir kez devlet kurulduktan sonra da bu uyuşmadan vazgeçmek mümkün değildir; çünkü her vazgeçiş şiddeti açığa çıkaracak, bizleri kör doğanın ve salt hayatta kalmanın belirlenimine bırakacaktır. Ta ki bu uyuşma zorlamayı (*Zwang*) ebedi barışta ve kozmopolitizmde kendi kendine ortadan kaldırıncaya dek. Böylece Kant, olumsuzluğun ve toplumsallığın zorlu alanında otoritenin gerekliliğini ve isyan hakkının yasaklanması gerektiğini kabul etmek zorunda kalır. Fakat ilginç bir şekilde bunu yaparken aynı zamanda egemeni de yasaların ve toplumsallığın dışına itmiş olur.²⁴ Arendt'in “deha sanatçının yalnızlığı, beğeni ise seyircinin gücünü temsil eder” dediği durum,²⁵ *Ahlak Metafiziği*'nde egemen ve halk arasında aynı şekilde işler. Halk ne kadar isyan etme hakkına sahip olmasa da seyircidir, egemen ise doğaya kural veren deha gibi seyredenlerin dışındadır. Kant'ın estetiği hep seyirciye odaklanır, çünkü sadece orada bir uyuşma, onay ve toplumsallık vardır. Bu seyirci olma hali sadece *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde değil *Ahlak Metafiziği*'nde de sürer, çünkü devleti kuran da bir irade birleşiminden, uyumsuzluğun uyumundan başka bir şey değildir. Dolayısıyla Kant'ın kurbağalama yüzdüğü bir eserdir *Ahlak Metafiziği*, bir su yüzüne çıkar ve nefes alır; -buralarda estetik yargıların özgür oyunu alanındadır- bir suya dalar ve nefesini tutar -burada gerekliliklerin; kendi ifadesiyle “Dünya işleri”nin alanındadır-. Bu yüzden kitabın ortalarında Kant Hobbes'u andıran satırlarla devlet kuramını oluştursa da kozmopolitan yurttaşlık düşü ve sonraki yazılardaki ebedi barış hayali yine onun estetik ile politikayı birbirine bağlayan beğeni yargılarından kaynağını alır diyebiliriz. Zira bu yargılar bize bilgi vermez

²³ A.g.e. s.344.

²⁴ Kant'ın hukuk kuramında otonomi ve heteronomi arasındaki geçişliliğe ve özgürlüğün yasal özgürlüğe dönüştürülmesine karşın yine de bir özgürleşme imkanı sunabileceğine dair, mülkiyet ve sözleşme kavramlarını irdeleyen ve bu makalenin savlarıyla ilişkilenen önceki bir tartışma için bkz. Toros Güneş Esgün, “Kant'ın Hukuk Öğretisinde Yurttaşlık Durumuna Geçiş ve İzin Verici Yasanın Olanakları”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (23), 139-158.

²⁵ Arendt, a.g.e., s.122.

ve sınanamazlar, öznel oldukları halde herkesi birbirine bağlarlar ve dahası doğaya kural verirler. O halde bu yargılar eninde sonunda pratikte de, “belki”, “bir şeyleri”, “bir gün” değiştirebilirler. Çünkü böyle bir öznel evrensellik, bireylere özgürlük alanı sağlarken, topluma da değişme imkanı sağlar. Dolayısıyla Kant'a göre beğeni olmadan, estetik olmadan sanat olmaz ve estetiğin kendisi de özerk bir alan değil, insanın pratik dünyayla kurduğu ilişkinin olmazsa olmaz bir unsurudur. Olumsuzlukta eylemleri aklın belirlediği şekilde uygulama isteği olarak politika da bu yüzden estetikten ayrılmaz ve böylece Kant'ta estetik yargının yarattığı uçurum, kendi açıklığını düşünürün hukuk kuramında da politik düşüncelerinde de ifşa eder.

Sonuç: Kant'ın Estetik Politikası ve Bugün

Günümüzdeki estetik rejiminin krizinde Kant'ın estetik ve politika arasındaki ilişkiye dair düşünceleri sıkça yeniden ele alınmaktadır. Sözgelimi Belçika'lı sanat felsefecisi Thierry De Duve, “Duchamp'tan sonra Kant” çalışmasında Duchamp'ın açtığı krizden sonra, estetik ve sanatın birbirinden tamamen kopmasını ve anti-estetiği, estetiğin politika ile de bağının kopmasıyla ilişkilendirir ve Kant'ın haklı olduğunu söyler.²⁶ De Duve'e göre Kant'ın beğeni yargıları için yaptığını bugün sanat için yapmak gereklidir. De Duve, beğenin yöneldiği “Bu güzeldir” yargısını “Bu sanattır” yargısıyla değiş tokuş etmeyi önerir. Böylece “sanat”ın ne olduğu konusunda da “güzel”in ne olduğu konusundaki politik uzlaşmanın benzeri ortaya çıkabilecektir. De Duve bunu her zaman uzlaşmaz olan bir şeyin kalacağına bilinciyle uzlaşmak olarak konumlandırır ve bunu bir aile ortaklığına benzetir.²⁷ Ona göre estetik beğenin ortaklığı gibi neyin sanat olduğunun tespiti için de kültürel olan içindeki ortaklıklar üzerinden kurulan bir sanat tanımı gereklidir. Fakat De Duve, bu ortaklığın demokrasi veya ütopya gibi kavramlar altında tanımlanarak politize edilmesine de karşı çıkar. Sanatın özerkliği yine de korunmalıdır. Rancière ise bu bakışı sanat eserine politika öncesi bir ortaklık atfetmek olarak görür; ona göre bu bir çeşit metapolitikadır.²⁸ Lyotard'ın temsil ettiği ikinci Kant yorumu ise yüce deneyimin *sensus communis*'i ve ortaklığı parçaladığı görüşünden temel alan farklı bir politika kavrayışına götürür.²⁹ Yüce bizi ortaklaştırır mı, ayırır mı? Estetik deneyimin yarattığı duygu, beraberliğe mi ortaklığı

²⁶ Thierry De Duve; *Kant after Duchamp*. London, MIT Press, 1996; s.323.

²⁷ A.g.e. s. 321.

²⁸ Rancière, a.g.e., s. 20.

²⁹ Joshua D. Lambier, “A Capacity to Resist: Kant's Aesthetics and the Right of Revolution”, *European Romantic Review*, 27:3; ss. 393-403. s.400

Beğeni Yargılarından Hukuk ve Politikaya: Kant'ın Ahlak Metafiziği'nde Estetiğin İzleri

Toros Güneş ESGÜN

dönüştüren bir uyumsuzluğa mı kapı aralar? Rancière'e göre estetik ve politika arasındaki ayrımı reddetmeksizin uyumsuzun uyumuna bakmak, uyumsuzlukta açığa çıkan görülür olanın eşitliğine bakmak gereklidir, eş deyişle Lyotard'ın ortaklığı parçalayan estetik deneyim hakkındaki yorumuna karşın uyumsuzluk, bir ortaklığı imkanı hale getirir. Rancière bu noktada Kant estetiğini tartışmaya dahil ederek, Kant'ı estetiğin etiğe indirgenişinin temsilcisi olarak okur ve bunun yerine estetik, sanat ve politika arasındaki uyumsuzluğun birbirini kapsamadan sürmesi gerektiği sonucuna ulaşır.³⁰ Dolayısıyla günümüzde estetiğin dönüşümünü ve politikayla ilişkisini düşünürken Kant'a uğramamak pek mümkün gözükmemektedir. Fakat hangi Kant?

Estetik yargılara dair düşünümü Kant'ın kritik projesinin öncesinde başlamış ve yaşamın sonuna kadar sürmüştür. Çünkü diyebiliriz ki, estetik yargı, eleştirinin kendisidir. Onu sanata, topluma, hukuka bulaştırdığımız her yerde seyircinin alanı açığa çıkmaktadır. Fakat bu ortaklığı bozan şey tam da estetiği sanattan ve politikadan koparmaktır. Kant'ın son eserinde estetik yargının izini bulmak Kant'ın romantik bakışının, sanatı ve güzeli sadece bir çıkarsız hoşlanmanın ötesinde insanlar arasındaki dayanışmanın kavranışında bulmaktır. Dolayısıyla bu konumlanışta hukuk kuramının temelinde yer alan estetiğin kendi özerkliğini koruyarak toplumsal olana nasıl bulaştığı görülebilir.

Kant bu çalışmada ana hatlarını göstermeye çalıştığımız, teori ve pratik arasındaki kurbağalama yüzüşünde nefes almak için estetik hazzı başvurur. Bugün estetik hazzın yitimi, nefesin yitimi anlamına gelecektir. Bu yüzden onu ve ortaklığımızı korumak için beğeni yargılarının tartışılabilirliğini yeniden savunmak gereklidir. Zira *Ahlak Metafiziği* bizi estetik-politika arasındaki ilişkide bir tehlike konusunda uyarması bakımından *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nden farklılaştırır: Ortaklığın iptali. Herkese ait olan ortaklık, *sensus communis*, önce kabul edilip sonra bu çalışmada göstermeye çalıştığımız gibi mülkiyet ve otorite tarafından istisnai olarak iptal edilir. Bu, sanatın mülkiyet haline getirildiği anda ortaklığını da kaybedeceğine dair eleştirinin ifadesi olarak okunabilir. Aynı zamanda sanat üzerine iptal edici yargılar koymak da bizi kendinden menkul bir otorite edimine götürür ve bizi dehanın perspektifine bağımlı kılar. Fakat dışarıda kalanlar hep ve hala kendi içlerinde tüm farklılıklarına karşın seyircinin eşitliği içindedir. O halde tam anlamıyla ancak gerçek bir eşitlik düzlemi politika ve estetiği bir araya getirebilir. Herkese ait olana dair bir parçalama ve iptal bu "uyuşmaz uyumu" tuzla buz edecektir. Çünkü uyumsuzun uyumu, gerçek anlamda çeşitli ve çoklu olma imkânını taşır; tıpkı sanatın kendisi gibi... O halde tüm ortaklık düşlerinden

³⁰ Rancière, a.g.e., s.130

Beğeni Yargılarından Hukuk ve Politikaya: Kant'in Ahlak Metafiziği'nde Estetiğin İzleri

Toros Güneş ESGÜN

vazgeçen bir sanat da, sanata ebedi bir uzlaşım vaad eden ölçütler de sanatın sonuna sebebiyet verecektir.

Bu yazının amacı başta belirtildiği gibi estetiğin krizinde Kant'a dönerken *Ahlak Metafiziği*'nde estetik yargının izini sürmeye davet etmekti, çünkü ancak böylece insanın toplumsal yaşamındaki özgürlük alanını kendini açığa çıkarabileceği, bu alanın da ne ideallerden ne çıkarılardan gelmeyen, "güzel" in ve "ortak duyu" nun alanı olduğu gösterilebilecektir. Bu alan Arendt'in deyişiyle yeni başlangıçlar yapma alanı, eylem alanı, diğer insanlarla ortak hissetme alanından başka bir şey değildir ve bu yüzden estetik haz, mülkiyet ve otorite ilişkilerini düzenleyen hukukun temelinde yer alan fakat sonrasında itaate dönüştürülen ortaklığı açığa çıkarmak suretiyle hukuku aşan ve politikaya kapı açan yeni bir ortaklık düzlemi vadedebilir.

Beğeni Yargılarından Hukuk ve Politikaya: Kant'ın Ahlak Metafiziği'nde Estetiğin İzleri

Toros Güneş ESGÜN

KAYNAKÇA

- ARENDR, Hannah. 2019. *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*. Çev. Devrim Sezer&İsmail Ilgar. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÇIRAKMAN, Elif. 2019. "Kant'ın Eleştirel Felsefesinde Doğanın Erekselliği Sorunu". (Yayınlanmamış Kitap Bölümü)
- DE DUVE, Thierry. 1996. *Kant after Duchamp*. London: MIT Press.
- DELEUZE, Gilles. 1995. "Kant'ın Eleştirel Felsefesi". Çev. Taylan Altuğ. İstanbul: Payel Yayınevi.
- ESGÜN, Toros Güneş.2017. Kant'ın Hukuk Öğretisinde Yurttaşlık Durumuna Geçiş ve İzin Verici Yasanın Olanakları . FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi , (23) , 139-158.
- KANT, Immanuel. 1977. *Kritik der Urteilskraft*. Werke in zwölf Bänden Berlin: Suhrkamp Taschenbuch.
- KANT, Immanuel. 1977. *Metaphysik der Sitten*. Werke in zwölf Bänden Berlin: Suhrkamp Taschenbuch.
- KANT, Immanuel. 2010. "Yaygın Bir Söz Üstüne: 'Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz", *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, ss.17-57.der. ve çev. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- LAMBIER, Joshua D. "A Capacity to Resist: Kant's Aesthetics and the Right of Revolution", *European Romantic Review*, 27:3; ss. 393-403.
- RANCIÈRE, Jacques. 2016. *Estetiğin Huzursuzluğu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- WOOD, Allen. 2009. *Kant*. Çev. Aliye Kovanlıkaya. Ankara: Dost Kitabevi.

PERFORMATİF FELSEFEDE KURAMSAL ZEMİN ARAYIŞI: EDİME YÖNELTEN FELSEFE SORULARI VE FRANÇOIS LARUELLE'İN STANDART- OLMAYAN FELSEFESİ

Demet KURTOĞLU TAŞDELEN*

ÖZ

Yeni bir araştırma alanı olan performatif felsefe, felsefenin performans ile ilişkisinde pratiğin içinde geliştirilen bir alandır. Bununla birlikte bu pratik alanın felsefedeki yeni gelişmeler ve eğilimlerle birlikte yer edinebilmesi için kuramsal zeminini de oluşturmak gerekir. Bu nedenle de bir felsefe yapma biçimi olarak performatif felsefeye özgü kavram, soru ve sorunsalların oluşturulmasının yanı sıra kuramsal zemin için yararlanılabilecek görüşleri bulmak da bir o kadar önemlidir. Bu çalışmada bu doğrultuda iki düşünürün görüşlerinden yararlanılacaktır: Bunlardan birincisi John Austin'in söz edimleri kuramıdır. İkincisi ise François Laruelle'in standart-olmayan felsefesidir. Austin'in söz edimleri kuramından hareket ederek, edime yönelten felsefe sorularının olup olmadığı sorusunu soracak ve bu tartışmada önümüze çıkan birkaç seçeneği değerlendireceğiz. Diğer taraftan, Laruelle'in felsefeyi adeta mutasyona uğratarak onu tüm düşünme biçimlerinin otoritesi yapmaktan çıkarıp düşünceye demokrasi getirme yaklaşımını ele alacağız. Laruelle'in felsefe-olmayan ya da standart-olmayan felsefe yaklaşımını felsefenin performansla ilişkisi bağlamında araştıracağız. Austin'den hareketle yarattığımız bağlam felsefenin performansla ilişkisini geleneksel felsefe içerisinde kalarak araştırmamız, Laruelle'in felsefe-olmayan bağlamı ise bu ilişkiyi geleneksel felsefenin dışına çıkarak oluşturmamız konusunda yol gösterici olacak.

Anahtar Kelimeler: Performatif Felsefe, Performans, John Austin, François Laruelle, Felsefe-olmayan, Standart-olmayan Felsefe

A SEARCH FOR A THEORETICAL GROUND FOR PERFORMATIVE PHILOSOPHY: QUESTIONS THAT LEAD TO ACTIONS AND FRANÇOIS LARUELLE'S NON- STANDARD PHILOSOPHY

ABSTRACT

Performative philosophy is a new area of research that is being developed within practice in the context of philosophy in relation to performance. None the less, for it to get developed and find a place within new philosophical developments and inclinations, it is necessary to establish its own theoretical ground. Therefore, it becomes also important to find views that can be made use of for this theoretical ground other than forming the concepts, questions and problems peculiar to performative philosophy as a way of doing philosophy. In this line of thought, we will make use of two thinkers' views: John Austin's theory of speech acts and François Laruelle's non-standard philosophy. Starting from Austin's theory of speech acts, we will ask whether there are philosophical questions that lead us to action. We will evaluate the options that will come along with this discussion. We will also consider Laruelle's approach according to which he wants to bring democracy to thought by means of nearly mutating philosophy and no longer considering it as the authority of all forms of thought. We will search for Laruelle's perspective of non-standard philosophy in the context of philosophy's relation to performance. The context we form by using Austin's theory will lead us to search for philosophy's relation to performance within traditional philosophy, whereas Laruelle's context of non-philosophy will show us a way to establish this relationship by going out traditional philosophy.

Keywords: Performative Philosophy, Performance, John Austin, François Laruelle, Non-philosophy, Non-standard Philosophy

* Doç. Dr., Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2020 Güz, sayı: 30, ss. 359-375

Makalenin geliş tarihi: 26.09.2020

Makalenin kabul tarihi: 08.11.2020

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2020, issue: 30, pp.: 359-375

Submission Date: 26 September 2020

Approval Date: 08 November 2020

ISSN 2618-5784

Giriş:

Felsefe-Performans İlişkisinde Kuramsal Zemin Arayışı

Felsefenin performans ile olan ilişkisini araştıran düşünürlerin ortak bir noktası, yaptıklarını/uyguladıklarını/pratik ettiklerini kuramsal olarak da destekleyecek zeminden yararlanmaya yönelmeleridir. Adını “performatif felsefe”¹ olarak belirleyebildiğimiz deneysel araştırma alanı içerisindeki kuramsal zemin arayışının sebebi, bu alanın düşünce dünyası ile eylem dünyasının birlikteliğinde gerçekleşmesidir. Başka bir deyişle performatif felsefe, düşünsel süreci deney/deneyleme (experiment) ile birlikte gerçekleştirilenin yolunu aramakta, birbirinden ayrı duran düşünce ve eyleme alanlarını ayırmadan felsefe yapmayı denemektedir. Bu nedenle de performatif felsefeye *bir felsefe yapma biçimi* olarak yaklaşılarak meta düzeyde bir sorgulamanın yapılabilmesi için ve bu alanın genel olarak felsefe araştırmaları içerisinde de yer edinebilmesini sağlayabilmek için kuramsal zemin arayışının önemli olduğunu söyleyebiliriz.

Bu bağlamda biz bu yazıda ilk olarak John Austin'in söz edimleri kuramında geçen *performatiflerin* kullanımı üzerinden bir giriş yapacağız. Austin'den kalan bu düşünce mirasından yola çıkarak da doğrudan edime götüren felsefe sorularının olup olmadığı sorusunun peşine düşeceğiz. Bu araştırmada karşımıza çıkan ve felsefenin performansla ilişkisi bağlamında kullanabileceğimize inandığımız seçenekleri değerlendireceğiz. Bu değerlendirmemizdeki son seçenek bizi felsefe sorularını yanıtlamada geleneksel düşünme biçiminin dışına çıkartacak bir kuramsal zemin olarak François Laruelle'in tüm düşünceleri eşitleyen ve felsefe yapma biçimini sanatsallığa açan yaklaşımıyla buluşturacak. Austin'in sağladığı bağlamdan farklı bir bağlama geçiş yapmamızın önünü açan Laruelle'in düşüncelerini bu nedenle ayrı bir bölüm altında ele alacağız.

¹ Ben performatif felsefe alanını, kendim başlatıp geliştirmeye yöneldiğim şekliyle şu şekilde ifade ediyorum: “Performatif felsefe, araştırmanın deney aracılığıyla yürütüldüğü, soru ve kavramların yaşatıldığı bir düşünme-görsellik-hareket-sanatsal yaratıcılık araştırma alanıdır. Düşünce dünyası ile duyuşal dünyanın/eylem dünyasının birlikteliğinde gelişip ilerler. Kavramların görünür kılınmalarını, kavram ve soruların harekete, bedensel ifadeler ve dansa dönüştürülmelerini hedefler ve deney aracılığıyla yürütülen kendilik araştırmasında bilgi üretir. Bu bilgi; an'da deneyleyerek açığa çıkan, kişinin oluş içerisinde kendini çeşitli biçimlerde yansıtmayı ve başkalarıyla sözlü-sözsüz kurduğu iletişim üzerinden gelişen, nesnel bir biçimde söze dökülmeye gereksinim duyulmaksızın daha çok sezgisel diyebileceğimiz ve devinim içerisinde olan bir bilgi olması bakımından da ‘devinin bilgi’dir.” Performatif felsefenin ne olduğuna dair ayrıntılı bilgi için *Kaynakça*'da belirtmiş olduğum yazılarıma bakılabilir.

Şimdi öncelikle Austin'in söz edimleri kuramını temel alarak bu bağlamda felsefenin dildeki performans kavramıyla olan ilişkisi üzerinden düşündüklerine bakalım.

John Austin'in Söz Edimleri Kuramının Düşündükleri:

Doğrudan Edime Götüren Felsefe Soruları Var mıdır?

Performatif felsefe araştırma alanına kuramsal bir zemin arayışında dilbilimsel yaklaşımlara, dildeki performans kavramına bakmak yararlı olacaktır. Kuşkusuz bu yaklaşımlardan en çok yararlanacağımız ise John Austin'in söz edimleri kuramıdır. Austin -öğrencisi John Searle'ü de buna dâhil edebileceğimiz şekilde— dili bir performans olarak görebilmenin metodolojisini geliştirmiş ve yaygın kullanılan *performativite* (edimsellik) kavramının da temelini oluşturmuştur. Bilindiği üzere Austin, performatif sözcelerle (edimsözler/edimseller) betimleyici sözceler (düzsözler) arasında bir ayrıma gitmiş, betimleyici olanların doğruluk değeri alırken performatiflerin almadığını iddia etmiştir. Performatiflerin “doğruluk ya da yanlışlık zemini üzerinden yargılanmak” yerine dile getirdikleri sözcede (sözcelemde) niyet edilen edimin gerçekleştirilip gerçekleştirilmediğine dair bir bağlam oluşturduklarını iddia etmiştir. “Performatifin birincil amacı bir şeyi söylemekten ziyade onu yapmaktır.” (“Bir şey söylemek, bir şey yapmaktır”). Bir performatifi dile getiren kişi betimleyici cümlelerde olduğu gibi sadece bir cümle kurmaz, tıpkı bir evlilik yemininde olduğu gibi “aynı zamanda bir edimi yerine getirir.” Bu bağlamda “yemin ederim”, “söz veriyorum” tipindeki cümleler ancak isabetli (başarılı/yerinde) ya da isabetsiz (başarısız) olmalarına göre değerlendirilirler.²

Şimdi araştırdığımız konu gereği bizi burada ilgilendiren, bir şeyi söylemekten ziyade onu yapmaya yönelten/yönelen felsefe sorularının da olup olamayacağıdır. Felsefenin performatif yönünün açığa çıkarılmasında bu sorunun yanıtlanmasının önemli olduğunu düşünüyoruz. Austin'in verdiği örneklere benzer şekilde yani bir performatifi dile getiren “benimle evlenir misin?”, “bana söz verir misin?” tipindeki soruları örnek alarak, bir performatifi dile getiren felsefe sorularının olup olamayacağını sorabiliriz:

² Marvin Carlson, *Performans. Eleştirel Bir Giriş*. çev. Beliz Güçbilmez. Ankara: Dost Kitabevi, 2013, s. 94-95; Demet Kurtoğlu Taşdelen (2020). *Kendini Varedebilme Etiği*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, s. 201. Bu konuda ayrıntılı bilgi için: John L. Austin, *Söylemek ve Yapmak*. çev. Levent Aysever, İstanbul: Metis, 2009, çevirmenin oldukça açıklayıcı önsözü ile.

Doğrudan edime yönelten felsefe soruları var mıdır? Felsefe soruları edimlerle yanıtlanabilir mi? Yoksa edimin kendisi kişinin çabasına, algılama ve yorumlama yetisi ve arzusuna mı bırakılmaktadır? Böyle bir soru sorduğumuzda öncelikle şunun farkına varmamız önemli olacaktır. Doğrudan edime yönelten felsefe sorusunun olup olmadığını sormak, bu türden soruların aslında olmadığı varsayımından yola çıkarak bir farklılık yaratılıp yaratılmayacağını sormaktadır. Başka bir deyişle, soru geleneksel felsefenin ağırlığıyla sorulmakta, klasik, geleneksel, tanıdık, "bilindik" felsefe sorularının aslında bu türden sorular olmamalarına rağmen yine de bu biçimde de yorumlanıp yorumlanamayacağını sormaktadır. Soruyu sorar sormaz aklımıza "o en bildik" felsefe soruları gelir, bu soruların sorulmalarıyla kişinin herhangi bir edime yönelip yönelmeyeceğini sorarız"³

Bu bağlamda ilk olarak geleneksel felsefe yapma biçimiyle birlikte önümüze çıkan kimi seçenekleri açığa çıkarmaya çalışacağız. O halde, araştırdığımız sorular şunlardır: *Doğrudan edime yönelten felsefe soruları var mıdır?* Sorarken bizi aynı zamanda yapmaya da iten, bir edimin niyet edildiği sorular var mıdır? "Doğrudan edime yönelten felsefe soruları var mıdır?" sorusu neyi sormaktadır? Biz bu soruyu sorarak neyi sormuş olduğumuzdan yola çıkarak soruyu nasıl yanıtlayabiliriz?

1) Klasik/geleneksel felsefe soruları edimlerle yanıtlanamazlar.

Klasik/geleneksel felsefe sorularının edimlerle yanıtlanamayacağı iddiası benim için aynı zamanda performatif felsefe alanını başlatma motivasyon, arzu ve isyanımın çıkış noktasını oluşturmaktadır. Bu çıkış noktasını bazı derslerde, atölyelerde, konferanslarda ve yayınlarımda daha önce de paylaştım. Bu nedenle burada ayrıntılı bir şekilde üzerinde durmak yerine hangi metni temel alarak bu iddiayı öne sürdüğümü dile getireceğim.

Nermi Uygur, *Felsefenin Çağrısı* başlıklı kitabının birinci bölümünde bir felsefe sorusunun "neyi" sorduğunu uzun uzadıya işler. Uygur'un vardığı sonuç bu "nedir"li soruların anlamda derinleşme soruları oldukları, bu tipteki soruların dünyanın içine yönelen sorular olmadıklarıdır. Uygur'a göre bir felsefe sorusunun yanıtı eylem ve algılarda bulunmaz. Ona göre bu türden

³ Demet Kurtoğlu Taşdelen, *Kendini Varedebilme Etiği*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020, s. 201-202.

soruların yanıtları “eylemlerden değil dilden geçer” ve “felsefe sorusu ne eylemden çıkar ne de eylemlerle giderilebilir.”⁴

Nermi Uygur bu iddiasını gerekçelendirirken felsefe sorularını özellikle gündelik sorularla karşılaştırma yoluna gider ve felsefe sorularının yanıtlarında gündelik soruların yanıtlarında olduğu gibi doldurulmayı bekleyen bir boşluğun oluşmadığını söyler. Örneğin, gündelik hayatta sorduğumuz “kapı açık mı kapalı mı?” gibi bir soruda soru sorulur sorulmaz bir boşluk oluşur. Böylelikle ne yapılacağı yani bu boşluğun hangi yolla giderileceği sorunun içerisinde verilmiştir. Kapıya bakılır ve açık ya da kapalı olma durumuna göre yanıt verilir, boşluk da giderilmiş olur. Soruda geçen sözcüklerin anlamlarında derinleşmeye gereksinim duyulmaz. Bu durum düşünce dünyası ile eylem dünyasını ayıran özelliklerden biri olarak görülür. Buna göre, bir felsefe sorusu sorduğumuzda, herhangi bir edimi gerçekleştirmeye yönelmeden yalnızca düşünme eylemi içerisinde gireriz.

Bu bağlamda, felsefe sorusu sorduğumuzda giderilmeyi bekleyen bir boşluk olmadığını da iddia etsek yahut belki de bir boşluk oluşuyor olduğunu da iddia etsek (Uygur'un söylediğinin aksine) burada geleneksel felsefenin ağırlığıyla düşünüp yanıtlamaya çalışıyor oluyoruz. Başka bir deyişle, geleneksel felsefe sorularını düşündüğümüzde bu yapı (yani gündelik yaşam/eylem alanıyla felsefi düşünme alanının birbirinden ayrı olması yapısı) o kadar baskındır ki dışına çıkmanın olanaklı olup olmadığını sormak bile aklımıza gelmeyebilir. Oysa sorabilmeliyiz.⁵

Performatif felsefe bu yapıyı kırma iddiasında olan bir araştırma alanıdır. Düşün dünyası ile duyulur dünyanın, düşüncelerle eylemlerin birlikteliğinde felsefe yapmaya yönelir. Bunu da geleneksel felsefenin kavramsal-dilsel ağırlığına rağmen çekinmeden yapar.

2) Klasik/geleneksel felsefe soruları edimlerle yanıtlanamazlar ancak bu soruların en azından bir kısmı geleneksel felsefenin içinde kalınmasına rağmen geleneksel felsefenin ağırlığıyla sorulmadığında durum değişebilir.

Austin'in edimsel fiillerin varlığından (söz vermek, yemin etmek, bahse girmek, teşekkür etmek, miras bırakmak vb.) söz etmesi gibi burada da edime yönelten belirli felsefe sorularının varlığından söz edilebilir. Bu felsefe sorularını tek tek ya da alana göre inceleyebiliriz. Nitekim epistemoloji soruları

⁴ Nermi Uygur, *Felsefenin Çağrısı*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984, s. 18, 16.

⁵ Demet Kurtoğlu Taşdelen, *Kendini Varedebilme Etiği*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020, s. 202-203.

Performatif Felsefede Kuramsal Zemin Arayışı: Edime Yönelten Felsefe Soruları ve François Laruelle'in Standart-Olmayan Felsefesi

Demet KURTOĞLU TAŞDELEN

ile etik soruları kişileri edime yönelmeleri anlamında farklılık gösterecektir. Bu konuda biraz daha açıklayıcı olması anlamında edimlerle yanıtlanabilecek olan felsefe sorularının *ne tipte sorular* olduklarına dair bir araştırma da yapabiliriz. Bir yol olarak felsefe tarihinden bulabileceğimiz örneklerle bakabiliriz.

Bergson'un sezgi (içgörü) yöntemi ile ilgili ve rölatif bilmeden farklı olarak mutlak bilginin ne olduğunu anlayabilmemiz için verdiği örnekler var. Bu örnekler gündelik hayatta gerçekleştirdiğimiz kimi edimlere karşılık geliyor ve bir felsefe sorusunu yanıtlamak için kullanabiliyoruz. Şimdi şu soruyu soralım: Bizi edime yönelterek bir felsefe sorusunu yanıtlandırmaya yönelten bu sorular ne tipte sorulardır? Ben bu tipteki soruların "nereden/nasıl anlarız?" tipinde sorular olduklarını düşünüyorum.⁶ Bir felsefe sorusu soruyoruz. Ve soruyu sorduktan sonra "böyle olduğunu nasıl anlarız?" soru tipine dönüştürüyoruz. Her felsefe sorusu bu şekilde dönüştürülemeyebilir. Bu bağlamda bizi ilgilendiren dönüştürülebilir olanlar olacaktır.

Bergson ile birlikte "mutlak bilgi nedir?" diye sormuş olalım örneğin. Bu sorunun yanıtını şu tipte bir soruya dönüştürürsek, sorunun yanıtı da edimlerle yanıtlanabilecek soruya dönüşür: "Eğer mutlak bilgi diye bir bilgi varsa, böyle bir bilginin olduğunu nereden/nasıl anlarız?" Bergson'a göre bu sorunun yanıtı sezgide aranıp bulunabilir. Sezginin üreteceği bilgiyi dışarıdan bir gözlemci olarak üreteceğim bilgi ile karşılaştırırken kullanabileceğim gündelik hayattan kimi örnekler bu tip bir soruyu edimler aracılığıyla yanıtlanabilir kılabilir. Bir varolanı ya da bir durumu içeriden kavramakla dışarıdan kavramak arasındaki ayrım edime yönelmemizi sağlayabilir. Örneğin, kolumu kaldırma hareketimde hareketi içeriden kavramış olurum. Bir şehri tanımak için şehri sokak sokak dolaştığımda da yine içeriden kavrarım.⁷ Dolayısıyla, "mutlak bilgi nedir?" gibi bir sorunun sorulma biçimini değiştirdiğimizde "nasıl anlarız?"ın peşine düşerek yaşamın içine daldığımız için pek de klasik bir felsefe sorusu sormuş olmayız. Daha çok "nedir?" tipinde bir soruyu dönüşüme uğratarak sormuş oluruz.

Bir başka örnek verecek olursak, Kierkegaard'un *Tekerrür* kitabında sorduğu tekerrürün olanaklı olup olmamasına dair soruya verdiği yanıtı gösterebiliriz. Bu soru sorulduktan sonra kitaptaki başkarakter harekete geçer ve tekerrürün olup olmadığını kanıtlamak için bulunduğu şehirden daha önce

⁶ Bkz. Demet Kurtoğlu Taşdelen, "Nedir?" ve 'Nereden/Nasıl Anlarız?' Sorularından Performatif Felsefenin Ürettiği Devinen Bilgiye Doğru", *Kilikya Felsefe Dergisi*, 2020, sayı 2, s. 214-228.

⁷ Bergson'un izafi (rölatif) bilme ile mutlak bilmeyi karşılaştırma bağlamında verdiği pek çok örnek için bkz. *Metafizğe Giriş*, çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.

gitmiş olduğu başka bir şehre “yeniden” giderek eski deneyimleriyle yeni deneyimlerini karşılaştırma yoluna gider. Kuramsal sıçramayı bu edim ve deneyim üzerinden gerçekleştirir. Burada da “tekerrür nedir?” sorusu yerine aslında “tekerrür diye bir şey varsa olduğunu nasıl anlarız?” tipinde bir soru sorulmuştur. Başka bir deyişle, “nedir?”li soru yaşamın içerisinden “nasıl anlarız?” aracılığıyla yanıtlanmış olur. Elbette felsefe tarihinden bu tipte başka örnekler de bulunabilir.

“İyi bir yaşam nedir?” gibi klasik/geleneksel bir etik sorusu sordüğümüzde ise (alandan/bağlamdan dolayı) “nedir?” ile “nasıl anlarız?” soru tipleri örtüşecektir. Nitekim iyi bir yaşamı, örneğin bir takım erdemler geliştirmemiz üzerinden açıklamayı deneyecek bir kişi bu tür bir yaşamı yaşadığımızı nereden/nasıl anlayabileceğimiz sorusuna da benzer şekilde yanıt verecektir. Söz konusu erdemleri geliştirip geliştirmedimize bakarak yani deneyim dünyamızın içine girerek edimlerimize/eylemlerimize bakarak yanıtlamaya girişecektir. “Özgürlük nedir?”, “beğeni nedir?”, “sanat nedir?” gibi sorular da bu bakımdan benzerlik göstermektedir. Başka bir deyişle bu tipteki sorularda dilin kendisine bakmaktan daha fazlası gerekir: Kavramsal çözümleme yapmak ile yaşam içerisinden örnekleme ve/veya tekil deneyimler üzerinden belirlenimlerde bulunmak bütünleşebilir.

3) Klasik/geleneksel felsefe soruları yapıları gereği zaten edimlerle yanıtlanan sorulardır.

Bu seçeneği değerlendirmede birkaç yol izleyebiliriz. Bunlardan biri düşünme edimini, bilinçte gerçekleşen devinimleri, en genel anlamıyla edim olarak kabul etmek ve böylece düşünme dünyası ile eyleme dünyası arasında niteliksel bir fark görmemektir. Bununla birlikte, bu yol bize düşünmenin de bir eyleme biçimi olduğunu söylemekten daha fazla bir şey söylemiş olmaz. Daha bilgi verici bir yol, geleneksel felsefe tarihindeki büyük anlatıları performatif metinler olarak kabul ederek, metinlerin kendi içlerinde yarattıkları devinimleri de edim anlamında, –dilde açığa çıkan felsefi edimler anlamında— yorumlamaktır. Böylelikle felsefe sorularının yapılarının üst düzey tartışması burada yapılabilir. Bu seçenek örneğin Spinoza'nın *Etika*'sını ya da Hegel'in *Mantık Bilimi*'ni kendi içinde devinim yaratan sistemler olarak değerlendirmemizi sağlar. Aksiyom ve postulatları o sistem içerisinde yaratılan bir devinim olarak görebiliriz. Ya da düşüncede açığa çıkan çelişkilerin üstesinden gelmede “ortadan kaldırmanın-içermenin-yükseltmenin” (*aufhebung/aufheben*) edimsel gücü olduğunu iddia edebiliriz. Bir başka örneği de Heidegger'in kullandığı terminolojiden verebiliriz: Stuart Grant, Heidegger'in felsefe yaparken kullandığı dilin kendisini performatif olması

üzerinden araştırmış ve örneğin *Augenblick* kavramını “performans an'ı bağlamında yorumlamıştır.”⁸

Ve bu seçenek için bir başka yol olarak, yine Austin'in kuramından yararlanacak olursak, belirli fiillerin varlığından söz eden ve her cümlenin performatif olmadığı iddiasıyla başlayan Austin'in daha sonra her sözcenin bir performatife indirgenebileceği sonucuna varmasını gösterebiliriz:

Marvin Carlson, Austin'in görüşünü dile getirirken şu sonuca varıyor:

Her sözce örtük bir performans olarak görülebilir; betimleyicilerin başına 'diyorum ki', 'iddia ediyorum ki' eklendiğinde onları performatif hale getirmek mümkündür. Austin, bunun teorisini zayıflatacağını düşünmek şöyle dursun, belirtmek, tariflemek, betimlemek ve rapor etmek gibi etkinlikleri 'kaidelerinden azıcık kaymış' saydığımızı ve 'bunların da performatif dediğimiz diğer konuşma edimleri kadar konuşma edimi olduğunu' imler.⁹

Her cümle performatif biçime dönüştürülebiliyorsa, felsefe sorularının yanıtlarında kullanılacak olan kimi ekleme sözcüklerin varlığı bu durumda soruları da en azından konuşma edimi anlamında edimsel kılacaktır. Örneğin, “bilgi nedir?” sorusunu; “*ben diyorum ki* bilgi özne (bilen) ile nesne (bilinen) arasındaki ilişkide ortaya çıkan üründür” diye yanıtlamaya yöneldiğimizde yanıtı edimsel kılmış oluruz.

4) Geleneksel paradigmanın dışına çıkmak: Yanıtlamanın yolunu bulmaktan daha fazlası.

Buraya kadar ele aldığımız seçenekler arasında birinci seçenek geleneksel felsefenin sınırları içerisinde kalır. Bu yaklaşımda düşünme edimi dışına zaten çıkılmaz. İkinci ve üçüncü seçenekler ise bize geleneksel felsefenin en azından sınırlarını zorlama imkânı verdikleri için soruların edimlerle yanıtlanabilmelerinde kimi farklı yolların bulunabilmelerine zemin hazırlayan seçeneklerdir. Bununla birlikte yine de bu iki seçenek de bizi doğrudan edime yöneltmez. Edime yöneltmeleri için bir yol bulmak gerekir. Edime yönelmeyi istiyorsak ona uygun davranmayı seçer ve/veya düşüncelerimizi uygun performatiflerle dile getirebiliriz. Deneyim dünyamızın içine dalıp sorularımızın yanıtlarını arayabiliriz.

⁸ Demet Kurtoğlu Taşdelen, “Felsefi Düşünmenin Bir Başka Biçimi: Performatif Felsefe Nedir?” *Felsefe Yazın*, 2018, sayı: 24, s. 25.

⁹ Marvin Carlson, *Performans. Eleştirel Bir Giriş*. çev. Beliz Güçbilmez. Ankara: Dost Kitabevi, 2013, s. 96.

Doğrudan edime yönelten soruların olup olmadığını araştırmak istediğimizde ise, geleneksel felsefe yapma biçiminin ağırlığından ve alışkanlığından çıkmak için çabalamak gerekecektir. Bu çabanın karşılanmasının önemli bir yolu da artık soruyu bir kenara bırakıp “yaparak” başlamak, doğrudan pratiğin, deneyin, deneylemenin içine dalmaktır. Felsefenin performans sanatı ile ilişkisi de bu bağlamda başlar. Burada da bir yol bulmak gerekir. Fakat burada bulunacak olan yol sorulmuş olan belirli bir sorudan yola çıkarak o soruya mutlak bir bağlılık çerçevesinde yaklaşmak değildir. Tam da bu nedenle felsefe dışındaki yaratıcı düşünme biçimlerinden, en çok da sanatlardan beslenerek felsefi bir bağlam yaratabilmenin yolu araştırılır. Kuşkusuz geleneksel felsefe yapma biçiminin dışına çıkan bu yol öngörülebilir bir yol da değildir çünkü felsefi düşünme biçimlerinde kuramsal bağlamda sıklıkla karşımıza çıkan argümantatif, sistematik, gidimli, diyalektik vs. düşünme biçimleri üzerinden ilerlemez. Bunun yerine performatif felsefe, felsefenin sanatsal yaratıcılıkla, hareketle, performans sanatlarıyla ilişkisi üzerinden açılan ve bir felsefe yapma biçimi olarak deneylemeyi amaç edinen bir araştırma alanı olarak karşımıza çıkar.

Gerçekleştirilen edimlerin kendilerini adeta birer yanıt olarak kabul edip hangi soruların yanıtları olduklarına dair bir yol da izlenebilir. Bu deneylemelerin hepsi geleneksel felsefedeki soru-yanıt ilişkisini tersine çevirerek bizi farklı bağlamlara getirebilir. Performatif felsefe, geleneksel felsefe kalıplarının dışına çıkabilmek için özgür, yaratıcı, cesur yöntemler dener. Düşünme dünyası ile eylem dünyasını ayırmadan, birlikte iş göreceklere şekilde ilerlemenin önünü açar ve “düşünmek-yapmak” modeli üzerinden yeni/farklı felsefe yapma biçimlerine açılır. Soru bağlamında ele aldığımızda da yalnızca klasik/geleneksel felsefe sorularının değil sorulabilecek “yeni” soruların ve yeni soru tiplerinin de peşine düşer.

Bu son seçenikle birlikte geldiğim noktada öne sürdüklerime kuramsal bir zemin oluşturabilmede yararlanılabilecek bir düşünür olarak geleneksel felsefe yapma biçiminin dışına çıkan François Laruelle'in düşüncelerini ayrı bir bölüm olarak inceleyeceğim. Yazımın bu kısmında Laruelle'in felsefenin tüm düşüncelerin eşit kılındığı bir şekilde yapılmasına yönelik görüşlerini temel alarak bu düşüncelerle performans-felsefe ilişkisini olanaklı kılan zemini göstermeye çalışacağım.

Başlatıp geliştirdiğim performatif felsefe açısından bakıldığında amacım her ne kadar performansı bir felsefe modeli olarak görmek değil de performansı, hareketi, dansı, yaratıcılığı felsefe yapmak için araç olarak kullanmak olsa da, Laruelle'in görüşleri geleneksel felsefede kırılma noktası

oluşturması bakımından benim için de önem arz ediyor. Onun performansın felsefe (ve belki felsefenin de performans) olarak görülebilmesinin önünü açan bağlamından ve "standart-olmayan felsefe" yaklaşımından bir felsefe modeli olarak performansın nasıl ortaya çıkabileceğini düşüncelerin eşit kılındığı bir zemin üzerinden anlamayı deneyebiliyoruz.

François Laruelle ve Performans-Felsefe İlişkisi

"Standart-olmayan felsefe" (la philosophie non-standard, non-standard philosophy) ya da "felsefe-olmayan" (non-philosophie, non-philosophy) kavramlarını/yaklaşımını felsefeye/düşünceye getiren François Laruelle, bu kavramları/yaklaşımları çağımızın yeni felsefe pratiklerine ve yeni yazma biçimlerine bir çözüm gibi öne sürmüştür. İçinde bulunduğumuz çağda felsefe yapabilmemizin olanağını araştıran, felsefeyi artık nasıl pratik edebileceğimizi soran Laruelle, kendimizi felsefe tarihine adamadan ve geçmişteki felsefe eserlerini nasıl felsefe yapılacağına normu olarak yani otorite kabul etmeden, yeni metinlerin ve yeni düşüncelerin nasıl ortaya çıkabileceğini sormuştur.¹⁰

"Felsefe-olmayan" kavramı Laruelle ile birlikte ortaya çıkmış bir kavram değildir. Nitekim terim Laruelle sözlüğünde de bu şekilde belirtilmiştir. Merleau-Ponty, bu kavram üzerinden Kierkegaard'a, Nietzsche'ye, Marx'a gönderme yapmış ve içinde bulunduğumuz yüzyılın artık "felsefe-olmayan çağı" olup olmadığına dair merakını dile getirmiştir. Bu kavram Ponty ile olumsuz hatta küçümseyici bir anlamda kullanılırken sonrasında Derrida ve özellikle de *Felsefe Nedir?* kitabı ile Deleuze'de olumlu bir anlamda da kullanılmıştır. Bununla birlikte Laruelle'in izlediği yol, kavramsallaştırdığı "felsefe-olmayan" felsefe, kendine özgü teknik kavramları olan ve felsefe-olmayan'ı yine geleneksel felsefenin içine çekerek yapılan bir felsefe olmayan felsefedir. O, "felsefe-olmayan"ı felsefenin temeline yerleştirmeyen, felsefe-olmayan düşüncenin peşinden gittiği bir felsefe yapmaktadır.¹¹

Laruelle'in felsefe-olmayan ile yapmaya çalıştığı, tüm görüşlere hâkim olan geleneksel felsefe tarihine bir yenisini, farklı bir felsefe eğilimini, eklemek değildir. O, felsefeyi "yeniden kodlamaya", onu adeta "mutasyon"a uğratmaya çalışarak "yeni bir düşünce pratiği yaratmaya" çalışır.¹² Felsefe tarihinde karşımıza çıkan en radikal yaklaşımlar bile Laruelle'e göre felsefeyi "kendi

¹⁰ François Laruelle, *Philosophy and Non-Philosophy*. trans. by Taylor Adkins. Minneapolis: Univocal Publishing, 2013, s. 5.

¹¹ François Laruelle, *Dictionary of Non-Philosophy*, trans. by Taylor Adkins, Paris: Editions Kime, 1998.

¹² Anthony Paul Smith, *Laruelle. A Stranger Thought*. Cambridge: Polity Press, 2016, s. 2.

kendisinin ve gerçeğin efendisi olarak bırakır." Devrimci bir yapıya sahip felsefe işte bir yandan da sergilediği tutuculukla felsefedeki/düşüncedeki hakiki değişimlerin önünü tıkar.¹³

Düşünceye demokrasi getiren Laruelle'in standart-olmayan felsefe yaklaşımında insani olmayan düşünme biçimi de dâhil olmak üzere tüm düşünme biçimlerinin eşit olduğu iddia edilir. Laruelle'in bu standart olmayan yaklaşımı bugüne kadar felsefede kabul görmüş ve hatta felsefi düşünmeyi domine etmiş düşünce ve bilginin yerine farklı yaklaşımlar, yeni arayışları beraberinde getirir. Felsefeye, felsefi-olmayan ve hatta insani olmayan gözlerle bakmanın ne anlama gelebileceğini sordurtur.

Laruelle felsefenin günümüzde en baskın bilgi biçimi olduğunu söyler. Felsefenin olmadığı düşünme biçiminin var olmamasının yanı sıra felsefenin aynı zamanda baskın ve ilk düşünme biçimi olarak kendisini ortaya koyduğunu da iddia eder. Felsefe karşıtları yahut bilimcilerin düşüncelerinde felsefe yerine bilimin baskın gözüktüğü durumda bile aslında halen daha felsefi düşünmenin baskın olduğunu iddia eder. Laruelle'in yaklaşımı bu durumu aslında alt üst eden bir yaklaşımdır çünkü ona göre (felsefi) düşünme, felsefenin tekelinde değildir. "Felsefe-olmayan'da, tüm düşünceler değer bakımından eşit kılınır."¹⁴ Bununla birlikte burada düşünceye getirilen demokrasi "kuramsal bir demokrasi değil kuramın kendisinin demokrasisidir," yani düşüncenin ve kuramın ne anlama geldiğinin de değişmesi, "felsefenin ötesinde düşünceyi evrenselleştirmektir." Buradaki demokrasi, temsili olmayan bir demokrasi olarak felsefenin geleneksel hiyerarşik düzenini "deneyim, sanat, etik, teknoloji, mistisizm, bilim vb." ile gidermek ister.¹⁵

Felsefeyi geleneksel anlamda maddeye indirgmeden materyalist olan bir içkinlik (immanence) filozofundan söz ediyoruz burada. Laruelle bir materyalist olmakla birlikte onun materyalizmden anladığı şey, "felsefenin kendisini bir malzeme olarak görmek istemesidir." Felsefe artık eleştiriye tabi kılınan, kabul edilen, savunulan düşüncelerden ibaret değil kullanılabilir bir hammaddeye dönüşür. Felsefe artık felsefi olarak nasıl çalışabileceğimizi sorup sorguladığımız bir alan olmaktan çıkar. O daha çok fiziksel doğanın bir parçası

¹³ François Laruelle, *Philosophy and Non-Philosophy*. trans. by Taylor Adkins. Minneapolis: Univocal Publishing, 2013, s. 6.

¹⁴ John Ó Maoilearca, "Laruelle, Immanence and Performance: What Does Non-Philosophy Do?" *Performance Philosophy*, vol. 3, 2017, s. 718.

¹⁵ Laruelle'den akt. John Ó Maoilearca, "Laruelle, Immanence and Performance: What Does Non-Philosophy Do?" *Performance Philosophy*, vol. 3, 2017, s. 719.

olarak ele alınabilecek "bir felsefe bedenine", "bir felsefi maddeselliğe", "kavramsal ve yaşanan bir malzeme"ye dönüşür.¹⁶

Maddesellik ya da malzeme niteliği kazandırılmaya çalışılan felsefenin bu durumda artık "felsefi" olarak ele alınmaması gerekecek, bunun yerine düşüncenin felsefi olmayan bir biçimde işlerlik kazanması söz konusu olacaktır. Laruelle'i ilgilendiren felsefenin sanat için malzeme olması ve aslında "sınır"da da bir sanat olması olacaktır. Ó Maoilearca'ya göre Laruelle'in bu iddiası yahut projesi sonucunda felsefe-olmayan'ı anlayabilmek için filozofların felsefe ile ilgili açıklamalarına güvenmek işe yaramayacak, bunun yerine felsefi-olmayan bir biçimde düşünmek gerekecektir. Felsefi-olmayan bu düşünme biçimi maddesellik ile de birleştiği üzere, felsefe-olmayan'ın düşünce kiplerini doğurabilecektir. Bu da felsefenin yönünün artık sanat malzemesi ile yeniden belirlenmesi, "resimsel, şiirsel, müziksel, mimari vb. yaratma tekniklerini felsefe-olmayan düşünce kiplerinin modelleri" olarak görebilmek anlamına gelmektedir. Örneğin bir yerleştirme (enstalasyon) ürünü "sanat ile felsefenin sınırında yapılmış çoklu düşünce malzemeleri olarak tasvir edilebilir" ki bu da aynı zamanda "standart-olmayan bir estetikdir."¹⁷ Laruelle'in *Anti-Badiou* (2013) kitabında karşımıza çıkan ve Badiou'nun düşüncesini ifade ettiği örnek de felsefenin nasıl bir felsefe bedenine, yaşanan bir malzemeye dönüşebildiğine dair fikir verir. "Badiou'nun düşüncesi, dairesel bir boşluk tipinde etrafına biçim veren ve genç Badioucuların ona doğru çekileceği bir olumlama, bir stil, bir duruş, bir heykele benzer." Laruelle bu bağlamda Badiouculuk'u bir "dolaşım boşluğu"na benzetir. "Philo-kurgu" tarzında bir alıştırma olan bu değerlendirme düşüncüyü bir bedene, doğanın bir parçasına ya da *felsefi bir objeye* dönüştürür. Laruelle bu değerlendirmelerini daha da ileri taşıyarak başka felsefelerin temel, özgün, meşhur jestlerinin *sözsöz objelere* de dönüştürülebileceğini iddia eder. Buna göre, "kurmak, azaltmak, eksiltmek, geri almak, şüphe duymak, eleştirmek, öngörmek/geciktirmek, devirmek, derin düşünmek, aydınlatmak, çözümlenmek, sentezlemek, yapısını sökmek ve inşa etmek"¹⁸ gibi fiiller sözsöz objeler olarak kabul edilebilir. Düşüncüye kazandırılmaya çalışılan bu maddesellik düşünme etkinliğini performans olarak

¹⁶ Mackay ve Laruelle'den akt. John Ó Maoilearca, "Laruelle, Immanence and Performance: What Does Non-Philosophy Do?" *Performance Philosophy*, vol. 3, 2017, s. 719.

¹⁷ Laruelle'den akt. John Ó Maoilearca, "Laruelle, Immanence and Performance: What Does Non-Philosophy Do?" *Performance Philosophy*, vol. 3, 2017, s. 719.

¹⁸ François Laruelle, *Anti-Badiou*. trans. by Robin Mackay. London: Bloomsbury. 2013, Laruelle'den akt. John Ó Maoilearca, "Laruelle, Immanence and Performance: What Does Non-Philosophy Do?" *Performance Philosophy*, vol. 3, 2017, s. 727.

görebilmenin yanı sıra düşünce ile varlık alanını da eşitleyerek pratiğe öncelik vermektedir.

Burada Parmenidesci olmayan bir paradigma ile karşılaşırız. “Düşünce ile Varlık eşittir” Parmenidesci paradigma yerine Laruelle'in paradigmasında “Pratik = Düşünce”dir ve bu eşitlik felsefe yapmanın bir sonucu olarak ortaya çıkan teorikleştirme ve idealizmin de sonunu getirir. Pratik, düşünceyi belirleyen önkoşuldur. Mullarkey'e göre Laruelle'in bu yaklaşımdan performansın kendisi felsefe-olmayan'ın bir modeli olarak ortaya çıkar.¹⁹

Felsefe-olmayan'ın pratik ettiğine baktığımızda, felsefe-olmayan bu felsefe herkesin sorduğu, “düşünmek nedir?” sorusuna şöyle yanıt verecektir: “Düşünmek bir 'düşünce' değil, icra etmektir (performer/to perform) ve icra etmek de dünyayı 'reel-içinde' çoğaltmaktır/klonlamaktır.” Felsefe-olmayan hem bir “transendental pratik” hem de Bir'den, basit felsefe malzemesinden ortaya çıkan bir “içkin pragmatik”tir. Ya da hem herhangi bir dil için hem de felsefe için geçerli olan bir “evrensel pragmatik”tir.²⁰ Buna göre de “felsefe-olmayan bir pragmatik” için “bütün bir dil bu dil içinde performatif olur. Başka bir deyişle, dil yaptığı şeydir, “söylediğini söyleyerek söylediğini yapar.”²¹ Laruelle, bir şey söylediğimde “sadece ne söylediğime değil söylerken ne yaptığımı” da bakmamız konusunda ısrar eder çünkü yalnızca ne söylediğimize bakmamız durumunda bu yine felsefenin ele geçirdiği bir meseleye dönüşecektir. Buradan yola çıktığımızda da içkin bir pragmatığın, söz ediminde içerilen aktifliğine karşı “betimleyici bir pasifliği” zorunlu kıldığını söylemek gerekmektedir. Şöyle ki, tümcenin kendisi zaten varoluşuyla son tahlilde neyi betimlemek zorunda ise onu açığa çıkarmaktadır. Tümcenin betimleyici niteliği ile performatif niteliği özdeş olmaktadır.²² Buradan da performansı felsefe, felsefeyi de performans olarak görebileceğimiz bir anlayışa zemin oluşur. Diğer taraftan, performans-felsefe ilişkisinden yola çıkarak özerk bir alan yaratılabilir mi sorusunu da sormak gerekmektedir.

Örneğin Laura Cull'a göre örneklemenin/illüstrasyonun ötesinde bir arayıştan da söz etmek gerekebilir. Söz gelimi, felsefe metinlerinin, kavramlarının tiyatrodaki uygulamaları performansın kendi başına “felsefe” olmasını sağlamamaktadır. Özerk bir performans felsefe alanından söz

¹⁹ Laruelle'den akt. John Ó Maoilearca, “Laruelle, Immanence and Performance: What Does Non-Philosophy Do?” *Performance Philosophy*, vol. 3, 2017, s. 719, 720.

²⁰ A.g.e., 720.

²¹ François Laruelle, *Philosophy and Non-Philosophy*. trans. by Taylor Adkins. Minneapolis: Univocal Publishing, 2013, s. 168.

²² Laruelle'den akt. John Ó Maoilearca, “Laruelle, Immanence and Performance: What Does Non-Philosophy Do?” *Performance Philosophy*, vol. 3, 2017, s. 720, 721.

edeceksek, bu örneklemenin, mevcut felsefe uygulamasının dışında olması gerekecektir. Bunu felsefecilerin nasıl yapabileceği Cull'a göre ilahi bir şey gibi gözüktü de Laruelle'in "felsefe-olmayan" kavramı performansın felsefe ile olan ilişkisinde özerk bir alanın doğmasında bir umut olmuştur. Buna göre hem felsefe hem de tiyatro ve performans çalışmalarının yenilenmesinde bir fırsat doğmuş olabilir ve hatta neyin felsefi düşünce olarak kabul edileceği sorusunu yeniden gündeme getirebilir.²³ Cull'ın verdiği bir örnek, Badiou'nun tiyatroyun kendine özgü düşünme biçiminden yola çıkarak onu "doğrudan fikir üreten" "bir düşünce olayı" olarak ifade etmiş olmasıdır. Cull'a göre bu durum Laruelleci bağlamdan bakıldığında yine felsefi otoritecilik olarak değerlendirilmelidir. Nitekim felsefenin ağırlığında tiyatro formuna bir tür iyilik yapılmış gibidir. Tam da bu nedenle Cull, Laruelle'in standart-olmayan estetiğindeki düşüncelerini performans felsefe araştırmaları için daha yakın bulmaktadır. Performansın felsefeye sunabileceği, hatta çoktan sunduğu yeni düşünme biçimleri olduğu düşünülecek olursa, bu durum kuşkusuz felsefi otoriteciliği kırmanın önemli bir yolunu göstermektedir.²⁴

Sonuç: Performatif Felsefe için Birkaç Saptama

Austin'den hareketle yarattığımız bağlamda felsefenin performansla ilişkisini geleneksel felsefe içerisinde kalarak araştırmayı denedik. Laruelle'in felsefe-olmayan bağlamı ise bu ilişkiyi geleneksel felsefenin dışına çıkararak oluşturmamız konusunda yol gösterici oldu. Felsefenin performansla olan ilişkisinde Austin'in söz edimleri kuramı dildeki çözümlenmeler üzerinden, Laruelle'in standart-olmayan felsefesi de felsefeyi sanat aracılığıyla edimlere yöneltme konusunda kuramsal bir zemin oluşturabilmemizi sağladı.

Performatif felsefenin çıkış noktası her şeyden önce edime yönelten felsefe soruları sorabiliyor olmamızdır. Başka bir deyişle, soruların performatif olma özelliği ya da soruları performatif bir bağlam içerisinden sorabilmek bu alanın oluşmasına zemin hazırlamaktadır. Austin'den kalan düşünce mirasıyla peşine düştüğümüz seçenekleri değerlendirmiş olmamız bu nedenle önemlidir.

²³ Laura Cull, ".Performance Philosophy: Staging A New Field" *Encounters in Performance Philosophy* içinde. Ed: Laura Cull & Alice Lagaay, Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2014, s. 1-19 Cull'dan akt. John Ó Maoilearca, "Laruelle, Immanence and Performance: What Does Non-Philosophy Do?" *Performance Philosophy*, vol. 3, 2017, s. 721-722.

²⁴ Laura Cull, "From the Philosophy of Theatre to Performance Philosophy: Laruelle, Badiou and the Equality of Thought" *Labyrinth (Philosophy, Non-Philosophy, and Performance)* içinde, vol. 19, no: 2, 2017.

Austin'in performatiflerin doğruluk değeri almadıkları ve dolayısıyla da doğruluk yanlışlık zemini üzerinden değerlendirilemeyeceklerine dair görüşünü Laruelle'in düşünmeyi bir düşünce olarak değil icra etmek olarak gördüğü ve felsefeyi sanatlara yaklaştıran tutumuyla birleştirdiğimizde, performatif felsefenin doğasına dair yaşayıp gözlemlediğimiz bir duruma kuramsal olarak da açıklık getirmiş oluyoruz. Dile getirecek olursak bu durum, performatif felsefenin kendine özgü felsefe yapma biçiminin doğruluk/yanlışlık zemini üzerinden geliştirilemeyeceği konusudur. Nitekim performatif felsefe; kesinliğin olmadığı, olanakların açığa çıkarıldığı, doğru ve yanlışın olmadığı, açıklayıp yorumlamaktan daha çok deneylemenin gerçekleştirildiği yaratıcı bir araştırma alanıdır. Deleuze'den alıp uyarladığımız biçimiyle söyleyecek olursak performatif felsefe bize, "Yorumlama, Deneyle!" demektedir. Deneyleme alanı da tıpkı Laruelle'in öne sürdüğü gibi, tüm düşüncelere eşit mesafede, tüm düşünceleri eşit kılan bir tavırla felsefe yapmanın imkânını bize sunmaktadır.

Austin'in bir şey söylemenin aynı zamanda bir şey yapmak olduğunu dile getirdiği performatife indirgeyici tutumu bizi dilin doğası içerisinde yapılabilen bir anlamlandırma ile karşı karşıya bırakır. Diğer taraftan ise Laruelle'in bir şey söylerken sadece ne söylediğimize değil de söylerken ne yapıyor olduğumuza da bakmamız gerektiğine dair geliştirdiği yaklaşımı daha baştan performatif bir alan içerisinde olduğumuzu göstermektedir. Bir şey söylerken aynı zamanda bir şey de yapıyorsak, bu durum felsefe yaparken yalnızca dilde sınırlı kalamayacağımıza işaret etmektedir. Geleneksel felsefede olageldiği gibi dilin anlamında derinleşmeye yönelmek bizi yalnızca kuramsal alan içerisinde bırakır. Oysa geleneksel felsefe yapma biçiminin dışına çıktığımızda ve "yapma" üzerinden açılıp gelişen sanatsal yaratıcılık alanının içine girdiğimizde performatif felsefenin de nasıl olanaklı olabildiğinin izini sürmeye başlarız.

Diğer taraftan biz felsefenin performansla olan ilişkisini kurarken ne sadece dildeki performans kavramını araştırarak ne de felsefenin dışına çıkarak yapıyoruz. Bu da bize performatif felsefede oluşturacağımız kuramsal zeminin bir yandan yararlanabileceğimiz görüşlerle karşılaştırma/çatışma içerisinde olup bir yandan da özellikle pratiğin içinde kalarak bulduğumuz felsefi güzergâhın izini sürmeye devam ederek gerçekleşeceğine dair ışık yakıyor. Bu alanın özgünlüğü de her şeyden önce pratik içerisinde kalma çabasından geliyor.

"Non-philosophie", tüm düşüncelerle eşit mesafede olmanın zeminini yaratmaya çalışıyor. Düşünceye getirilmeye çalışılan bu demokrasi sonucu sanırım "yapılan işin/çalışmanın" bütünüyle felsefe olup olmadığı, bunun bir öneminin olup olmadığı, adına ne deneceği vs. gibi sorular da tartışmaya açık

Performatif Felsefede Kuramsal Zemin Arayışı: Edime Yönelten Felsefe Soruları ve François Laruelle'in Standart-Olmayan Felsefesi

Demet KURTOĞLU TAŞDELEN

kalacak. Standart-olmayan bir felsefe yapabilmek için geleneksel felsefenin ağırlığının yıkılması şart gibi gözükse de (başka yol yok gibidir çünkü), felsefenin "felsefe yapma" zemininde "otoritesini" koruması gerektiği de savunulabilir. Düşünceye getirilmeye çalışılan demokrasi yalnızca felsefeye değil aynı zamanda diğer disiplinlerin de özgürleşmesine engel oluşturabilir. Sanat yaparken diğer disiplinlerden (felsefeden) yararlanmak sanatın otorite olarak kabul edilmesine engel oluşturmaz. Benzer şekilde, felsefe yaparken de örneğin performansı model olarak almak felsefi düşünceye özgürleşme getirirse bile bu durum felsefenin otoritesini sarsmaz. Felsefenin gelenekselliğinin aşılması ile felsefenin otoriteciliğinin yıkılmasını farklı iki durum olarak kabul edebiliriz. Bu doğrultuda da felsefe gelenekselliğini kendi içerisinde aşabilir, hatta belki de böyle aşmalıdır. Başka bir deyişle, felsefe kendi yeni paradigmasını kendisine başkaldırarak oluşturmalıdır. Bunun gerçekleşmediği durumlarda ortaya çıkan "iş" in felsefe olduğunu söylemek zor olabilir. Felsefenin her şeye rağmen diğer tüm alanlardan ayrıştığı (ve diğer alanların da felsefeden ayrıştığı) özellikleri görebilmek, her düşünme alanının özerkliğini korumak ve tek bir alanı değil yeri geldiğinde her bir alanı "düşünmeye model olması" anlamında "otorite" olarak görmek düşüncede eşitliği belki de daha iyi sağlayabilmektedir.

Yine de burada önemsenmesi gereken örneğin performansı bir düşünme biçimi olarak görebilmemizin daha kabul edilebilir karşılandığı durumda felsefenin performans/performatif bir etkinlik olarak görülmesinin daha zor olmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda da Laruelle'in düşünceye getirmeye çalıştığı bu "kuramsal" yeniliği biz de performatif felsefe için kullanabiliriz. Şu ayrımı ise mutlaka yapmalıyız: Felsefenin sahnelenmesi ile performatif felsefe alanı örtüşmemektedir. Felsefenin performans sanatlarına açılması, felsefeyi "sahnelenebilir" bir etkinliğe dönüştürebilir. Bununla birlikte bu bir felsefe yapma biçimi yerine felsefi düşüncelerin araç olarak kullanılarak sahnelendiği bir performans olacaktır. Bir enstalasyon çalışmasını felsefi bir düşüncenin vücut bulmuş/cisimleşmiş hali olarak değerlendirebildiğimiz gibi bir performansı da benzer biçimde inceleyebiliriz. Yine de değerlendirdiğimiz bu işler ortaya çıkan "ürün" anlamında örneğin bir enstalasyon, bir performans olacaktır. Oysa performatif felsefe bir felsefe yapma biçimidir ve dolayısıyla merkezinde felsefe vardır. Amaç, bir felsefi kavramı yaşatmak, bir felsefe sorunsalını özümsemek, onu yaşam içerisinden kavramak, kendini ve başkalarını tanımak, iletişim kurabilmenin farklı yollarını bulmak ve bu amaçlar doğrultusunda da felsefi bilgi (devinen bilgi) üretmektir. Bu nedenle de hareket, dans, yaratıcı etkinliklerin hepsi felsefe yapmada *araç* halindedir. Merkeze felsefenin/düşüncenin/bir felsefi kavram ya da felsefe metninin konması sanatsal yaratımlardan yararlanacak olan ancak sorgulama ve tartışmayı itici ve yönlendirici güç olarak gören performatif felsefe alanının farklı bir araştırma yapıyor olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Austin, John L, *Söylemek ve Yapmak*. çev. Levent Aysever, İstanbul: Metis, 2009.
- Bergson, Henri, *Metafiziğe Giriş*, çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.
- Carlson, Marvin, *Performans. Eleştirel Bir Giriş*. çev. Beliz Güçbilmez. Ankara: Dost Kitabevi, 2013.
- Cull, Laura, "From the Philosophy of Theatre to Performance Philosophy: Laruelle, Badiou and the Equality of Thought" *Labyrinth (Philosophy, Non-Philosophy, and Performance)* içinde, vol. 19, no: 2, 2017.
- Kurtoğlu Taşdelen, Demet, "Düşünce ve Hareketin Deneysel Buluşması: Bir Kavramı Görülebilir Kılmak Olanaklı mıdır?" *Adana Felsefe Festivali Kitabı* içinde, 2017.
- Kurtoğlu Taşdelen, Demet, "Felsefi Düşünmenin Bir Başka Biçimi: Performatif Felsefe Nedir?" *Felsefe Yazın*, sayı: 24, 2018.
- Kurtoğlu Taşdelen, Demet, "'Nedir?' ve 'Nereden/Nasıl Anlarız?' Sorularından Performatif Felsefenin Ürettiği Devinen Bilgiye Doğru", *Kilikya Felsefe Dergisi*, 2020, sayı 2, s. 214-228.
- Kurtoğlu Taşdelen, Demet, *Kendini Varedebilme Etiği*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.
- Laruelle, François, *Dictionary of Non-Philosophy*, trans. by Taylor Adkins, Paris: Editions Kime, 1998.
- Laruelle, François, *Philosophy and Non-Philosophy*. trans. by Taylor Adkins. Minneapolis: Univocal Publishing, 2013.
- Ó Maoilearca, John, "Laruelle, Immanence and Performance: What Does Non-Philosophy Do?" *Performance Philosophy*, 2017, vol. 3.
- Smith, Anthony Paul, *Laruelle. A Stranger Thought*. Cambridge: Polity Press, 2016.
- Uygur, Nermi, *Felsefenin Çağrısı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.

*Performatif Felsefede Kuramsal Zemin Arayışı: Edime Yönelten Felsefe Soruları ve
François Laruelle'in Standart-Olmayan Felsefesi*
Demet KURTOĞLU TAŞDELEN

ARTHUR SCHOPENHAUER'DE EVRİM, ETİK VE ESTETİK İLİŞKİSİ

Sedat BİNGÖL*

ÖZ

Bu çalışmada istemenin kendisini farklı basamaklar halinde nesneleştirdiği, istemenin nesneleşme basamaklarında bir tür evrimsel süreç olduğu, evrimsel sürecin insanda son bulduğu ve bunun nedeninin ise insanın istemeyi susturma kabiliyeti olduğu gösterilecektir. Bunlara ek olarak estetik açıdan dehaların ve etiğe teslim olmuş bireylerin istemeyi durdurma kabiliyetlerinden dolayı evrimin insanda son bulduğu ortaya konacaktır. Ahlak ve sanat sayesinde istemeye "hayır" demenin, aynı zamanda acı çekmeye de "hayır" demek anlamına geldiği gösterilecektir. Schopenhauer açısından isteme; görünümlerin, fenomenlerin ya da tezahürlerin çeşitliliğini oluşturur. Fenomenler dünyasını mümkün kılan ve hem tekilin hem de tümelin özü olan istemenin yadsınması ya da reddedilmesinin ahlak ve sanat aracılığıyla nasıl mümkün olduğunu göstermek bu çalışmanın temel problemidir.

Anahtar Sözcükler: Ahlak, Etik, Estetik, Evrim, İsteme, Sanat.

THE RELATION OF EVOLUTION, ETHICS AND AESTHETICS IN ARTHUR SCHOPENHAUER

ABSTRACT

In this paper will be shown that will objectifies itself in different steps, will is an evolutionary process in the objectification steps, the evolutionary process ends in human life and the reason for this is the human ability to silence will. It will be revealed that evolution ends in human life due to the aesthetic geniuses and individuals who are devoted to ethics to stop will. It will be shown that saying "no" to will, thanks to morality and art, also means saying "no" to suffering. For Schopenhauer, will constitutes a variety of appearances and phenomena. It is the main problem of this paper to show how denial or rejection of will, which makes the world of phenomena possible and is the essence of both the particular and the universal, is possible through morality and art.

Keywords: Morals, Ethics, Aesthetics, Evolution, Will, Art.

* Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

E-Posta: sedatbingol2@gmail.com - sedatbingol@artuklu.edu.tr

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2020 Güz, sayı: 30, ss. 377-396

Makalenin geliş tarihi: 30.09.2020

Makalenin kabul tarihi: 01.11.2020

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2020, issue: 30, pp.: 377-396

Submission Date: 30 September 2020

Approval Date: 01 November 2020

ISSN 2618-5784

Evrım biyolojinin bir konusu olarak kabul edildiği için felsefe tarihçileri tarafından genellikle ihmal edilir. Bu nedenle bir filozof olarak Schopenhauer'in evrim hakkındaki düşünceleri pek dikkate alınmaz. Schopenhauer'in düşünce yaşamının ilk yıllarında evrimci fikirler ortaya attığını söylemek zordur. Ancak sonraki yıllarında onun metafizik sisteminin evrimciliğe dönüştüğü ya da evrimci temalar barındırdığını söylemek mümkündür. Onun evrim düşüncesi metafiziksel temellere dayanır. Schopenhauer bir sistem filozofudur, belki de felsefe tarihindeki son sistemci filozoftur. Bu bakımdan onun evrim düşüncesinin metafizikle ilişkili olması hiç de şaşırtıcı değildir. Schopenhauer'in sisteminin temel hedefi insan ile dünya arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğunu açığa çıkarmaktır. İnsan ile dünya arasındaki ilişkiyi de bilgi, varlık, etik ve estetik açısından ele almaktadır. Schopenhauer için öznenin dünyanın bilgisine ulaşmasını sağlayan şey kendi bedenidir. Bedenin kendisi de istemenin nesneleşmesidir. Schopenhauer'in sisteminin merkezinde isteme bulunmaktadır. Yuhanna İncilinin ilk cümlesi olan "başlangıçta söz vardı" ifadesine göndermede bulunarak diyebiliriz ki, Schopenhauer için "başlangıçta isteme vardı". İsteme, görünen dünyayı mümkün kılan, görüngünün bütün kalıplarından bağımsız, tezahürlerin ötesinde zaman ve mekan dışıdır; dolayısıyla çoklukla ilişkisi yoktur ve tektir. İstemenin ne olduğunu anlatabilmek için onun beden ile ilişkisini açık bir biçimde ortaya koymak gerekir.

İsteme ve İstemenin Nesneleşme Basamakları

Schopenhauer açısından fenomenlerin ötesine geçmemizi ve dünyanın özünü kavramamızı sağlayan bedenin kendisidir. Bir eylemde bulunduğumuzda, bedenimizin hareketi ve bedenimizin hareketine ilişkin farkındalığımız, algıladığımız diğer olaylara ilişkin farkındalığa benzememektedir. Bedenimizden bağımsız olaylar ancak gözlemlenebilir, fakat kendi bedenimizin hareketleri isteklerimizin ifadeleridir. Schopenhauer, akılsal ve bedensel alanın birbirinden farklı iki alan olduğu ve istemenin de akılsal alanda gerçekleşen bir edim olduğu, beden hareketlerinin ise fiziksel alana ait olduğu görüşünü reddetmektedir.¹ Schopenhauer açısından bedenin her hareketi aynı zamanda istemenin de hareketidir. Bedenin hareketi istemenin nesneleşmiş halidir; beden istemenin nesneleşmesidir.^{2*} İsteme kendisini

¹ Christopher Janaway, *Schopenhauer*, Çev. R. Çağrı Ataman, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 51,52.

² Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, Çev. A. Onur Aktaş, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2020, s. 198.

bedenin hareketlerinde görünür hale getirir. Bütün davranış dizileri, eylemler, davranışın ve eylemin oluşmasını sağlayan bedenin kendisi, istemenin cisimleşmesinden başka bir şey değildir. Bedenin bütün uzuvları ya da bölümleri, istemenin kendisini görünür hale getirdiği arzulara bütünüyle uygundur. Schopenhauer açısından “dişler, gırtlak ve bağırsaklar nesneleşmiş açıklıktır; üreme organları nesneleşmiş cinsel dürtüdür; el ve ayaklar istemenin daha dolaylı taleplerine denk gelmektedir. İnsanın genel biçimi, insanın genel istemesine denk gelmektedir.”³ Schopenhauer, isteme ile bedenin bir olduğu iddiasıyla insanın kendisini maddi dünyanın içine yerleştirir. İstemenin bedensel bir şey olduğunu, bedensel olandan başka bir şekilde istemenin var olmayacağını düşünen Schopenhauer, kendi bedeninden hareketle bütün bedenlerin isteme olduğu sonucuna varır. Kişi kendi bedeni vasıtasıyla maddi dünyanın bilgisini elde edebilir.

İstemenin yalnızca idrak eden, anlayan ve kavrayan canlılarda meydana geldiği düşünülür ancak insan ve hayvan davranışları herhangi bir neden ya da tasavvurun yönlendiriciliği olmadan da gerçekleşir. İstemenin çok çeşitli biçimlerde kör olduğunu iddia eden Schopenhauer'e göre isteme, insan bedeninin sindirim, kan dolaşımı, salgı, büyüme, üreme gibi hiçbir idrak⁴ tarafından yönlendirmediği bütün fonksiyonlarında kör bir şekilde iş başındadır. Bedenin içinde olan her şey isteme vasıtasıyla gerçekleşir. Burada kavrayışın devrede olmadığı ve nedenlerle belirlenmeyen kör bir isteme söz konusudur.⁵ Ancak insan ve hayvanda bedeni eylemde bulunmaya yönlendiren bazı nedenler vardır. Schopenhauer bu nedene güdü demektedir. Ancak insan yalnızca algısal güdülere göre değil, rasyonel güdülere göre de eylemde bulunması bakımından hayvanlardan ayrılmaktadır. İnsan, olayları kavramsal olarak tasarlayarak kendisini ne yapması gerektiğine dair bir sonuca götürür ve

*Bu makalede *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya* kitabının A. Onur Aktaş çevirisi temel alınmıştır. Ek olarak karşılaştırmalı bir okumayla Levent Özşar'ın çevirisinden de yararlanılmıştır.

³ Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s. 209.

⁴ A. Onur Aktaş, 'idrak' olarak çevirdiği *Erkenntnis* sözcüğünün, İngilizce çeviriler dahil, 'bilgi' olarak çevrilmesinin hatalı bir çeviri olduğunu belirterek *Erkenntnis* ile *Wissen*(bilgi) arasındaki ayrıma dikkate çeker. Onun açısından Schopenhauer, bilgiyi(*Wissen*) soyut idrak(*abstrakt Erkenntnis*) olarak tanımlar. Dolayısıyla Aktaş açısından *Erkenntnis* teriminin Türkçe karşılığı 'idrak'tir.

Ayrıntılı bilgi için bkz.; A.g.e, 31,32.

A. Onur Aktaş, *erkennende* sözcüğünü de 'idrak eden' olarak çevirirken, Levent Özşar, *Erkenntnis*'i 'bilgi', *erkennende*'yi ise 'bilen' olarak çevirir. E.F.J. Payne'nin İngilizce çevirisinde de *Erkenntnis* 'knowledge', *erkennende* ise 'knowing' olarak çevrilmiştir. Bu makalede yukarıda sözü geçen terimler, kullanıldığı bağlama uygunluğu açısından kimi yerde 'idrak', kimi yerde 'bilgi' olarak kullanılmıştır.

⁵ Arthur Schopenhauer, A.g.e., s.216

bu süreç insanı eylemde bulunmaya sevk etmede nedensel bir rol oynar. Hem insan hem de bir aslan yemek yer ancak aslan aç olduğu için insan ise yemek yemenin en iyi eylem olarak değerlendirildiğini düşündüğü için yemek yer. Ancak isteme her iki durumda da bedensel hareketlerde aynı şekilde görünür hale gelir. İnsan ve hayvandan farklı olarak bitkiler, belirli tür eylemlerde bulunmazlar ve onlarda değişime yol açan şey güdüler değildir. Bir bitkinin güneşe yönelmesine neden olan bir güdü değil, itkidir. Bu bitkisel davranışta istemenin nesneleşmesi, kendisini açığa vurmasıdır.⁶ Kendisini bitki yaşamı olarak, bitkilerin dünyası olarak, büyümenin, gelişmenin kör itici kuvveti olarak gösteren istemedir. İsteme yalnızca insan, hayvan ve bitkide değil cansız nesnelere de vardır. Irmakların bir güçle denize akıp gitmesi, bir elektrik akımının tekrar birleşmek için gösterdiği çaba, cisimlerin katılığın formundan kurtulup sıvılaştıklarında birbirini ittiği ve çektiği, birleştiği ve ayrıştığı seçicilik; burada isteme, kör, boş, tek yönlü bir isteme olarak görüme gelir. Cansız doğanın tezahürleri ve insan varlığının özü olarak kavradığımız isteme bütünüyle farklı görünür. Schopenhauer açısından bu farkın kaynağı, cansız doğada net bir kurallılığın, insanda ise kuralsız bir keyfiyet, yasadışı bir rastlantısallığın olmasıdır. Bunun nedeni ise insandaki baskın bireysellik ve herkesin kendine özgü bir karakterinin olmasıdır; dolayısıyla hareket ettirici kuvvet herkeste aynı şiddette olmaz. Davranışlar sadece hareket ettiricilerden yola çıkarak önceden belirlenmez çünkü bireysel karakterin tam bilgisi eksik kalır. Cansız doğa tezahürleri hiçbir bireysellik göstermeden önceden belirlenmişliklere tabi olarak genel yasalara göre etki etmektedirler ve aynı doğa kuvveti bütün tezahürlerinde kendisini aynı şekilde ortaya koymaktadır.⁷ Dolayısıyla Schopenhauer için bütün tasavvurlar, bütün nesnelere istemenin tezahürleri, görünüşleri ve nesneleşmesidir. İsteme hem tekilliklerin hem de tümelin en derin doğasıdır, özüdür.

Schopenhauer, Spinoza'nın "havaya fırlatılmış uçan bir taşın eğer bilinci olsaydı, kendi isteği ile uçtuğunu düşünürdü"⁸ cümlesine göndermede bulunarak hem insanda hem de cansız doğada istemenin nesneleştiğine vurgu yapar. Schopenhauer açısından taşın durumunda yer çekimi, katılık ve direnç

⁶ Christopher Janaway, *Schopenhauer*, s.64

⁷ Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s. 221,222.

⁸ Spinoza'nın kendi ifadesiyle "... hareketine devam ederken taşın düşündüğünü ve harekete elinden geldiğince devam etmek için çabaladığını bildiğini farz edelim. Şimdi bu taş sadece çabasının bilincinde olduğu ve başka herhangi bir nedenden ötürü değil, yalnız kendisi öyle istiyor diye hareketini sürdürdüğünü düşünecektir." Burada Spinoza insanların sahip olmakla övündükleri özgürlüğün böyle bir özgürlük olduğunu dile getirir. İnsanlar arzularının bilincindedir ama onları belirleyen nedenlerden habersizdirler. Ayrıntılı bilgi için bkz.; Benedictus Spinoza, *Mektuplar*, Çev. Emine Ayhan, Dost Kitabevi, Ankara, 2014, s. 295.

olarak görünen, insandaki isteme ile özce aynıdır. Eğer taşın bilinci olsaydı kendi yapısındaki direnci ya da katılığı isteme olarak kabul ederdi. Bir nedenin ardından gelen sonuca anlamını ve geçerliliğini veren içsel öz ya da iç doğadır. İçsel öze insanda karakter, taş söz konusu olduğunda ise nitelik denir. Schopenhauer açısından iki durumda da bir aynılık söz konusudur; bu içsel öz dolaysızca kavrandığında ona isteme denir. İsteme taşta en zayıf, insanda en güçlü olarak nesneleşir.⁹

Yukarıda da aktarıldığı gibi isteme, kendisini farklı basamaklar halinde cisimleştirir ya da nesneleştirir. İstemenin kendisini nesneleştirmesinde bir tür varlık hiyerarşisi söz konusudur. Schopenhauer, varlık katmanlarını dörde ayırır: Cansız doğa ya da cansız varlıklar, bitkiler, hayvanlar ve insanlar. İsteme, kendisini nesneleştirirken varlık katmanlarına doğrudan bir geçiş yapmaz. Schopenhauer açısından isteme ve varlık katmanları arasında idealar vardır. O, zamandan bağımsız bir birim olarak isteme ile değişime tabi çok çeşitli fenomenler dünyası arasına ideaları, yani, fenomenlerin özlerini oluşturan ilk örnekleri yerleştirir.¹⁰ İdealar, şeylerin ilk örnekleri ya da şeylerin ezeli-ebedi kalıpları olarak var olurlar. İdea, istemenin tek teklere dönüşümünü sağlayan bir bağlantı ve tek tekleri üreten bir ara geçiş ögesidir. Tekil şeylerin aracıdır, sabittirler ve hiçbir değişime tabi değildirler. Schopenhauer açısından istemenin nesneleşmesinin bu seviyeleri Platon'un idealarından başka bir şey değildir. İdea istemenin nesneleşmesinin kesin, değişmez, belirli ve sabit aşamalarıdır. İdealar ile tek tekler arasındaki ilişki benzerlik ve kopya ilişkisidir. Doğadaki her şey ideaların benzerleri ve kopyaları olarak var olur.¹¹

Schopenhauer'in Evrim Anlayışı

Schopenhauer, *Parerga & Paralipomena* adlı kitabının 2. cildinin "Felsefe ve Doğa Bilimi Üzerine" bölümünde çağındaki jeolojik gelişmeleri kendi metafiziği ile ilişkilendirir. Onun açısından yer kürenin granit dönemden önceki döneminde istemenin nesneleşmesi kendisini en alt aşamalarıyla, dolayısıyla inorganik doğa güçleriyle sınırlamıştır. Bu aşamada, kimyasal olarak farklılaşmış unsurlar, büyük bir çatışmaya girmiştir ve bu çatışma sona erdikten sonra yaşama isteği kendisini bir sonraki yüksek aşamada, yani, bitki dünyasının sessiz ve durgun hayatında göstermiştir. Bitkiler zamanla karbondioksiti havadan çekmiştir ve böylece gezegen hayvan yaşamı için uygun

⁹ Arthur Schopenhauer, A.g.e., s. 230,231.

¹⁰ Arthur O. Lovejoy, "Bir Evrimci Olarak Schopenhauer", *Fikir Mimarları Dizisi: Schopenhauer*, Yayına Hazırlayan Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s. 197.

¹¹ Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s. 235.

hale gelmiştir. Hayvanların olmadığı bitkiler dünyası sükûnetini ve dinginliğini belirli bir yere kadar devam ettirmiştir ancak büyük bir doğa devrimi bitkilerin bu huzurlu ve dingin dünyasının sonunu getirmiştir. Bitkiler dünyasının son bulmasıyla beraber istemenin nesneleşmesinin üçüncü büyük aşaması, hayvan dünyası ortaya çıkmıştır. Schopenhauer açısından istemenin daha yüksek bir aşamaya geçmesi için hayvanların da yok olması gerekmiştir. Büyük bir alt üst oluştan sonra istemenin nesneleşmesi nihayet insanlık aşamasına ulaşmıştır. Schopenhauer açısından insanlık aşaması son aşamadır çünkü bu aşamada istemenin yadsınması ve reddedilmesi olanağı ortaya çıkar. Bu aşamada insan istemeye hayır deme gücünü kendinde bulur.¹² Schopenhauer'in istemenin nesneleşmesi düşüncesi aslında bir evrim düşüncesidir. Schopenhauer, *Parerga & Paralipomena*'da istemenin nesneleşmesi düşüncesini evrimci bir perspektiften yeniden açıklamıştır ve evrimsel düşünceyi kendi felsefesinin bir parçası haline getirmiştir.

Schopenhauer istemenin nesneleşme basamaklarını birbirini zamansal olarak takip eden bir dizi içinde düzenler ve böylelikle sistemi evrimciliğe dönüştür. Şeylerin nihai özünü zamanın ötesine yerleştiren Schopenhauer'in evrim süreci, nesneleşmiş ya da cisimleşmiş haliyle isteme dünyasına aittir. Evrim sürecinin arkasında zamansız, bölünemez, yok edilemez isteme durur. Zaman üstü ve belirsiz isteme; oluşun gerçek temeli, zaman içindeki dünyanın hakiki özü ve toplamıdır. Bu nedenlerden ötürü Schopenhauer'in evrim düşüncesi metafiziksel temellere dayanır.¹³ Sandra Shapshay, Schopenhauer'in 1840'larda ve 1850'lerde evrimsel biyolojinin rüzgârını alarak türlerin kökeni ve evrimi ile ilgili proto-Darwinci bir görüş benimsediğini iddia eder. Schopenhauer, sistemini bu önemli doktrinsel değişim temelinde revize etmeyi açık bir şekilde ortaya koymasa da, evrimsel biyolojiyi kucaklaması ya da benimsemesi *Parerga & Paralipomena*'daki fikirlerine dolaylı olarak yansımaktadır. Schopenhauer, sistemini Darwin'in *Türlerin Kökeni* eserinden yaklaşık kırk yıl önce formüle etmiştir ve onun metafiziksel sistemi evrimsel biyolojinin doğal dünyayı anlama biçiminin birkaç yönünü öngörmektedir. Schopenhauer'in kendinde-şey olarak tanımladığı isteme, kendisini, varlıkların durmaksızın yaşamlarını devam ettirmek ve kendilerini diğer varlıklara karşı

¹² Arthur Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena Short Philosophical Essay VOLUME 2*, Translated and Edited by Adrian del Caro; Christopher Janaway, Cambridge University Press, UK, 2015, s. 152-154

¹³ Arthur O. Lovejoy, "Bir Evrimci Olarak Schopenhauer", s. 212.

kalıcı hale getirmek için mücadele ettiği, çatıştığı fenomenler dünyasında somutlaştırır.¹⁴

Schopenhauer açısından doğanın temel yasası, çatışma, didinme, mücadele ve kavgadır. "Çatışma doğanın tamamında izlenebilir; hatta doğa sadece bu çatışma sayesinde vardır."¹⁵ Schopenhauer için dünyadaki her şey tek ve aynı istemenin nesneleşmesi olduğundan hepsi aynı öze sahiptir ve bu nedenle de aralarında bir benzerlik söz konusudur. Özsel olarak aynı ancak görüngüde farklı olan varlıklar, varlıklarını devam ettirebilmek için birbirleriyle çatışmaya girerler ve dünya üzerinde denetim sağlamak isterler. İsteme, olanaklı en yüksek nesneleşmesi için uğraşa uğraşa yüksek bir basamakta daha güçlü bir biçimde ortaya çıkmak adına belirlemelerinin daha alt biçimlerini ele geçirir. İstemenin nesneleşmesinin her basamağı -cansız varlıklar, bitkiler, hayvanlar, insanlar- ötekilerle rekabet eder. Bu rekabetin sebebi, istemenin nesneleşmesinin her basamağının kendi ideasını açığa çıkarmak istemesidir. Kendisini hep daha kuvvetli ve keskin bir şekilde göstermek için kendi kendisiyle çatışan isteme, bir basamağı meydana getiren idealerin arasındaki çatışma sonunda, o basamağı yenerek yeni bir basamak ortaya koyar.¹⁶ Her varlık kendi varlığını devam ettirmek için çabalar ve başka varlıkları tüketerek var olur. Yaşama isteği nedeniyle her varlık hem bir alt katmanı tüketir hem de kendi kendisiyle mücadele eder. Yani, varlık kendi kendisini tüketerek kendini var eder. Örneğin, hayvanlar hem bitki krallığını tüketir hem de hayvanlar âleminde her hayvan ötekinin avı durumundadır. Her hayvan yaşamını ötekinin yaşamını tüketerek sürdürebilir. Böylece yaşama isteği kendi kendisini avlar. İnsanlar için de aynı durum geçerlidir. İnsanlar diğer varlık katmanlarını yendiği için doğayı kendi kullanımı için yapmış zanneder. Ancak Schopenhauer açısından insanın kendisinde de istemenin uyumsuzluğu söz konusudur. İnsan türünde de bu mücadele ve çatışma açık bir biçimde kendini açığa vurur: *Homo homini lupus**.¹⁷

Schopenhauer'in doğadaki çatışmaya ve mücadeleye vurgusu Darwin'in organizmalar arasındaki varoluş mücadelesi düşüncesi ile benzerlik göstermektedir. Darwin açısından organizmalar arasındaki varoluş mücadelesi, bütün organik varlıkların yüksek bir çoğalma oranı sergileme eğiliminin

¹⁴ Sandra Shapsay, *Reconstructing Schopenhauer's Ethics: Hope, Compassion and Animal Welfare*, Oxford University Press, New York, 2019, s. 40-42.

¹⁵ Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s. 257.

¹⁶ İoanna Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2013, s. 33.

* *İnsan insanın kurdudur.*

Ayrıntılı bilgi için bkz.; Thomas Hobbes, *De Cive: Yurttaşlığın Felsefi Temelleri*, Çev. Cihan Deniz Zarakolu, İstanbul, Belge Yayınları, 2018. s. 1,2.

¹⁷ Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s. 257.

kaçınılmaz bir sonucudur. Doğal yaşam döngüsü içerisinde çok sayıda yumurta veya tohum üreten her varlık yaşamın herhangi döneminde yıkıma uğramak zorundadır; aksi takdirde bu varlıkların sayısı, geometrik çoğalma ilkesi sebebiyle büyük bir artış gösterir ve nihayetinde bu üretim herhangi bir bölge tarafından desteklenemez hale gelir. Dolayısıyla hayatta kalabilecek sayıdan daha fazla birey üretildiğinde, türdeş bireyler arasında, farklı türlerin bireyleri arasında ya da fiziksel yaşam koşullarına karşı verilen bir varoluş mücadelesi bulunmalıdır.¹⁸

Sandra Shapshay, Schopenhauer'in metafiziksel evrim görüşünün, türlerin değişiminin hayatta kalma mücadelesi, doğal seçim ve kalıtım aracılığıyla gerçekleştiğini savunan Darwinci görüşle geniş bir şekilde uyumlu olduğunu iddia eder.¹⁹ Ancak Julian Young, bu konuda Shapshay'den farklı düşünür. Young açısından Schopenhauer'in türlerin hayatta kalma mücadelesine vurgusu, türlerin sürekli evrimi düşüncesini ya da Darwin'in devrimini öngördüğünü göstermez. Doğada bir çatışma, didinme ve mücadele olduğunu söylemek türlerin evrimi düşüncesini öngörmek ise, doğadaki yaşamı evrensel bir savaş olarak gören Hobbes'un²⁰ ve "savaş her şeyin babasıdır" sözünü dile getiren Herakleitos'un da türlerin evrimi düşüncesini öngördüğünü söylemek mümkün hale gelir.²¹ Yukarıda söylenenler ışığında Young, Schopenhauer'in türlerin sürekli evrimini ve Darwin'in biyolojideki devrimini öngördüğünü söylemenin mümkün olmadığını dile getirir. Arthur Lovejoy açısından ise türler arasındaki çatışmayı, didişmeyi, kavgayı, mücadeleyi ve varlığını sürdürme çabasını, yani, organizmalar arasında varoluş mücadelesinin evrensel yaygınlığını Schopenhauer Darwin'den kırk yıl önce ortaya koymuştur ancak Schopenhauer, yaşamı devam ettirmeye yönelik mücadeleyi türlerin oluşumunun ve organizmaların çevrelerine uyumlu olmalarının bir açıklaması olarak görmemiştir ya da görememiştir. Bu nedenle Schopenhauer'in düşünceleri Darwincilikle benzerlik gösterse de, o aslında "bir tür genelleştirilmiş dirimselcilik" olarak nitelenen evrimciliğin başka bir formunun öncüsü olarak kabul edilmelidir.²²

Schopenhauer'in evrim düşüncesi Darwin ile benzer bazı öğeler barındırır da iki düşünürün fikirlerinin birbirinden farklı olduğunu kabul etmek gerekir. Schopenhauer'in evrim düşüncesinde tür, hazır yapı olarak

¹⁸ Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, Çev. Bahar Kılıç, ALFA Bilim, İstanbul, 2018, s. 82.

¹⁹ Sandra Shapshay, *Reconstructing Schopenhauer's Ethics: Hope, Compassion and Animal Welfare*, s. 42.

²⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz.; Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2020. s. 99-101.

²¹ Julian Young, *Schopenhauer*, Routledge Taylor & Francis Group, New York, 2005, s. 86.

²² Arthur O. Lovejoy, "Bir Evrimci Olarak Schopenhauer", s. 219.

dünyaya gelir ve bir daha değişime uğramaz. Bütün fiziksel özellikleri, zihinsel yetileri ve ahlaki davranışları doğuştan belirlenmiştir. Benzer şekilde bireysel karakteri de doğuştandır ve tüm yaşamı boyunca sabit kalır. Karakter, rastlantıya bağlı olan koşulların eseri değildir.²³ Her canlı türünün şekli ve oluşumu yaşamak için ihtiyaç duyduğu şartlara göre kendi istemesi tarafından belirlenmiştir. Schopenhauer açısından bu belirlenim zaman içinde fiziksel olarak değil, zaman dışında metafiziksel olarak gerçekleşir. O, türün asli değişmezliğini onaylar.²⁴ Darwin açısından ise doğal seçim vasıtasıyla canlılardaki özellikler yavaş yavaş ortaya çıkar. Canlının sahip olduğu karmaşık özellikler küçük değişimlerle zamana yayılarak kazanılır. Canlıya zarar veren her çeşitlilik derhal yok olurken elverişli çeşitlilik korunur. Bu bakımdan Darwin doğal seçilimi şöyle tanımlar: “Elverişli çeşitliliklerin korunurken, zararlı olanların elenmesine dayanan bu olguya, Doğal Seçim ismini verdim.”²⁵ Doğal seçim sürecinde hayatta kalmak canlının bir özelliği değil, yalnızca hayatta kalma özelliği taşıyan varlıkların olduğunun bir göstergesidir. Canlının içinde yaşadığı ortama uygunluğu hayatta kalma olasılığını yükseltir. Seçim sürecinin hedefi, en iyi ve en uygun fenotipi belirlemektir.²⁶ Canlıdaki karmaşık özelliklerin tek bir değişimle ortaya çıkma ihtimali düşüktür. Doğal seçim küçük varyasyonlar üzerinde iş görür ve canlının yapısı küçük değişikliklerle yavaş yavaş evrilmeyi sürdürür. Doğal seçim, her çeşitlilikte kötü olanları eleyip, iyi olanların hepsini korur; her organik varlığın yaşam koşullarını iyileştirmek adına sessizce ve fark edilmeden çalışır. Doğal seçim sürekli olarak devam eder fakat zamanın akışı içinde bu yavaş değişimlerden hiçbirini gerçekleştiren göremeyiz.²⁷ Darwin’de değişim sürekli olarak devam ederken Schopenhauer, insanın istemeyi yadsıyabilme, reddedebilme, durdurabilme ya da istemeye hayır deme kabiliyeti nedeniyle evrimi insanda durdurur. İstemenin yadsınması ise ya estetik açıdan deha olanlar ya da kendisini etiğe teslim etmiş azizler tarafından gerçekleştirilir. Etiğe teslim oluş ya da ahlaki teslimiyet istemeyi durdurmanın ve dolayısıyla evrim sürecinin tamamlanmasının anahtarı olduğundan Schopenhauer’in evrim düşüncesi ile etik anlayışı arasında kurulacak ilişkinin odak noktası burasıdır.

²³ Arthur Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üstüne*, Çev. Mehtap Söyler, Öteki Yayınevi, Ankara, 2000, s. 64.

²⁴ Arthur Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena Short Philosophical Essay VOLUME 2*, s. 243.

²⁵ Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, s. 98.

²⁶ Ernst Mayr, *What Evolution Is*, London, Phoenix Paperback, London, 2002, s. 130.

²⁷ Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, s. 100.

Evrım ve Etik İlişkisi

Schopenhauer, insan nasıl eylemelidir? ya da nasıl yaşamalıdır? gibi klasik etik sorulara yanıt arama uğraşı içinde değildir. Klasik ahlak teorisyenleri gibi insanın nasıl yaşaması ya da nasıl eylemesi konusunda bir önerisi yoktur. Onun açısından etiğin davranışları yönetmek, eylemleri yönlendirmek ve insan karakterini değiştirmek gibi bir amacı yoktur. "(...) ahlak sistemlerimizin ve etiğimizin erdemli, asil ve kutsal kişilere vesile olacağını ummak, estetiğimizin şairler, ressamlar ve müzisyenlere vesile olacağını beklemek kadar saçmadır."²⁸ Nasıl yaşanacağı ve yaşamın değeri konusunda felsefenin soyut kavramları da yeterli değildir. Bir ahlak yasası kurma amacında olmayan Schopenhauer'in temel hedefi dünyanın ve yaşamın nasıl kavranacağına ilişkin bir araştırmadır. Schopenhauer'in etiği, buyurucu ya da kural koyucu değildir. Bu nedenle ne ahlaksal normların evrensel olarak bağlayıcılığını tartışır, ne de bireyin bu normlara uyma gerekliliğini sorgular. Schopenhauer için ahlaklılık, bir görev ya da "meli/malı" meselesi değildir. Ussallıkla gerekçelendirilecek bir şey de değildir. Wittgenstein'in ifadesini kullanacak olursak, Schopenhauer açısından ahlaklılık "dünyayı doğru görme"(TLP,6.54)²⁹ meselesidir.³⁰

Daha önce de belirtildiği gibi, isteme, nesneleştiği, cisimleştiği ya da somutlaştığı varlık derecelerinde kendini tanır ve bu dereceler en tepesinde insan vardır. İsteme, cansız varlıklardaki ya da inorganik doğadaki ve bitkiler dünyasındaki belirlenimlerinde bilgisiz, kör ve yadsınması mümkün olmayan bir istektir. İsteme, insan yaşamıyla birlikte istiyor oluşunun, istediği şeyin, yani bu yaşamın ve dünyanın bir idrakini elde eder, yaşamın ve dünyanın bilgisini edinir. İsteme sürekli olarak yaşamı ister; bu nedenle "isteme" yerine "yaşam isteği" demek dolaylı yoldan aynı şeyi söylemektir. Yaşam istemeden, tıpkı gölgenin vücuttan ayrılamayacağı gibi ayrılamazdır. Yaşam görünür yüzdür; isteme metafiziksel yüzdür. Ancak ve ancak istemenin olması durumunda yaşam ve dünya mevcut olur.³¹

Schopenhauer açısından istemenin insan yaşamıyla birlikte istediği şeyin bilgisini elde etmesi ve yaşamın idrakine varması sınırsız bir tatminsizlik ve doyumsuzluk durumu oluşturur. Schopenhauer için yaşamın kendisi, acı, korku, kötülük, adaletsizlik, bencillik, eksiklik, zayıflık ve mutsuzluk içerir. Bunların sebebi ise istemenin kendisidir. Çünkü dünyada mümkün olan her

²⁸ Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s. 404.

²⁹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Çev. Oruç Aruoba, Metis Yayınları, İstanbul, 2013, s. 173.

³⁰ Christopher Janaway, *Schopenhauer*, s. 118.

³¹ Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.408.

tatmin, sınırsız sayıdaki istekleri doyurmaya yetmez. Her tatmin yüzeyseldir ve tatmin gerçekleştiğinde bir şeyleri isteme hissi yok olmaz yalnızca şekil değiştirir. Hem doğada hem de yaşamda rekabet, çatışma ve çabalama söz konusudur. Her çaba, eksiklikten, kendi konumu ile ilgili tatminsizlikten doğar ve tatmin sağlanamadığı her an ızdırap ve acı duygusu hissedilir. Hiçbir tatmin de kalıcı değildir; yeni bir çabanın, rekabetin başlangıcıdır. Schopenhauer açısından insanın özü istemektir; bu da asla dindirilemeyecek bir susuzluğa benzer. İstiyor olmak, ihtiyaç ve eksikliğe, yani, acıya neden olur. Dolayısıyla insan, doğası nedeniyle acı tarafından ele geçirilmiştir. Schopenhauer'e göre, acı ve mutluluk tanımlanırken bile istemeden bağımsız olarak tanımlanamaz. İstemenin amacına ulaşamaması ızdırap ya da acı olarak; istemenin amacına ulaşması ise tatmin, hoşnutluk ya da mutluluk olarak nitelenir.³² Acı ve mutluluk isteme ile bağıntılı olarak tanımlandığı gibi iyi ve kötü de istemeye göre tanımlanır. İstemenin isteklerini tatmin eden her şey, arzulanan şekilde gerçekleşen her ne varsa iyi diye tanımlanır. Kötülük ise istemenin tatminsiz ve doyumsuz bırakılması durumudur. En yüksek iyi, isteme duygusunun bütünüyle tatmini olarak tanımlanır ancak Schopenhauer açısından isteme böyle bir tatmine ulaşacak bir yapıda değildir. Bu nedenle isteme için en yüksek iyi söz konusu değildir. En yüksek iyi ancak insanın kendisinin ortadan kaldırılması ve istemesini reddetmesi yoluyla olur.³³ "İstemenin kendisini tamamen ortadan kaldırmasına ve reddedişine -istemenin hakiki yokluğuna-mutlak iyi, *summum bonum*³⁴ diyebiliriz."³⁵ Schopenhauer açısından istemenin yadsınması ancak kendisini etiğe teslim etmiş bir varlıkta olur. "İstencin bir süreliğine susturulması, mutluluğun temel taşıdır ki, onu ancak (...) kendisini etiğe teslim etmiş bir varlıkta görebiliriz."³⁶ İstemenin uşaklığından ve hizmetinden kurtulmak, istemeyi ortadan kaldırmak ve dolayısıyla dünyadan ve yaşamdan vazgeçmek etiğe teslim olmak yoluyla olur. Schopenhauer açısından bu, ahlaki vazgeçişdir.³⁷

Etiğe teslim olan insan, hem nedensel ilişkiler dünyasından hem de kişi olarak kendi nedensel ilişkilerinden sıyrılır. Kendi yapısına, yaşama ve dünyaya 'hayır' der. Gerçekleşen her isteğin insanı tatmin etmek yerine bir yenisine yer açtığını, gerçekleşen her isteğin peşinden başka bir istek geldiğini, isteklerin

³² Arthur Schopenhauer, A.g.e, s. 451,454.

³³ Arthur Schopenhauer, *Merhamet*, Çev. Zekâi Kocatürk, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017, s. 36-38.

³⁴ Cicero tarafından kullanılan ve Yunan felsefesindeki iyilik fikrine denk gelen "en yüksek iyi" anlamına gelen Latince bir ifadedir.

³⁵ Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s. 516,517.

³⁶ Arthur Schopenhauer, *Merhamet*, s. 40.

³⁷ Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s. 473.

sınırı ve sonu olmadığını, kendisinin de bu isteklerin kölesi olduğunu fark eder. İstemeye ve dolayısıyla yaşama 'hayır' demek, acıya, acı çekmeye ve acı çektirmeye de 'hayır' demektir. Etiğe teslim olmuş insan, istemeye karşı gelmekle, hayatı kendi avucunun içine alır; böylece karamsarlıktan kurtulur, yok olmaya mahkûm olan kişiliğinden kurtulur. Kendi doğasına karşı mücadelesinden galip gelen insanı hiçbir şey kaygılandıramaz. Çünkü sürekli olarak acı çekmesine neden olan istemeyi ortadan kaldırmıştır.³⁸

Etiğe teslim oluş ya da ahlaki teslimiyet istemenin köleliğinden kurtuluşun anahtarıdır. Şimdi sorulması gereken sorular şunlardır: Kişi ne yaptığı zaman etiğe teslim olmuş olur? Kişiyi ahlaklı yapan şey nedir? Ahlaksal davranışların temelinde ne vardır? Ahlaklılığın temel ilkesi nedir? Schopenhauer açısından insan davranışının üç temel itici gücü, insanı harekete geçiren üç temel etik neden bulunur: Bunlar, bencillik, kötülük ve merhamettir. Bencillik, kişinin kendi refahını ve rahatını arzuladığı, kendisinin iyi durumda olmasını sağlamaya yönelen nedendir. Kötülük, başkasının acı içinde olmasını, kendinden başka herkesin kötülüğünü isteme yönelen nedendir. Merhamet ise başkasının acısına ortak olma, ötekinin rahatını ve refahını arzulamaya yönelen nedendir. Schopenhauer açısından insana ait her davranışının kökeninde bu güdülerden bir tanesi yatar.³⁹ Schopenhauer açısından davranışların temel güdüsünü oluşturan, davranan kişinin rahatı ya da acısıdır. Bu nedenle hemen hemen her davranışın altında bencilce bir güdü vardır. Bu bencilce güdü nedeniyle davranışlar çoğunlukla ahlaki değer taşımaz. Ama tek bir istisna vardır: Bazı insanlar karşısındaki kişinin zarar görmemesi için çabalar. Başkasının çektiği acıyı bizzat hisseder. Kişi, başkasının çektiği acıyı hissederek ve kendisini onunla özdeşleştirerek, onun yerine kendini koyarak başkasının acısını kendi bedeninde hisseder. Schopenhauer açısından başkasının acısını kendi bedeninde hissedebilmek merhamet yoluyla olur. Merhamet duygusu sayesinde ben ile öteki arasındaki duvar ve uçurum ortadan kalkar. Bir davranış ancak ve ancak merhamet duygusuyla ortaya çıktığında ahlaki bir değere sahip olur. Dolayısıyla Schopenhauer için ahlaksal davranışın kökeninde merhamet duygusu vardır.⁴⁰

Schopenhauer, özgeciliği(diğerkâmlık)⁴¹ teşvik eden güdülerini araştırdığında bulduğu şey merhamettir. Merhamet özü gereği ötekinin refahını istemeye, başkasının üzüntüsünü ve kederini engellemeye yönlendiren ve

³⁸ İoanna Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, s. 78,80,83

³⁹ Arthur Schopenhauer, *Merhamet*, s. 83.

⁴⁰ Arthur Schopenhauer, A.g.e

⁴¹ Başkalarının da yararını kendi yararı kadar gözetmek, diğer insanlara çıkar gözetmeksizin yararlı olmaya çalışmak.

böylece ahlaklılığın temelini oluşturan bir güdüdür. Merhamet sözcüğünün Almanca karşılığı *Mitleid*'tir ve *Mitleid* sözcüğünün etimolojisine bakıldığında bile (*mit*=ile/with, *leiden*:acı çekmek/to suffer), başka bir varlıkla acı çekmek anlamı çıkmaktadır.⁴² Merhametin İngilizce karşılığı olan *compassion* sözcüğü Latince gelir ve kelimenin öneki olan *com*, "ile/birlikte" anlamına gelmektedir. *Passion* sözcüğü ise Latince "acı çekmek" anlamına gelen *Pati* sözcüğünden gelir. Dolayısıyla merhamet sözcüğünün hem Almanca hem de İngilizce karşılıkları beraber acı çekmek, öteki ile acı çekmek anlamına gelmektedir. Başkasının iyiliğini, yararını ve refahını hedefleyen eylemlerin sadece *Mitleid* ya da *Compassion* tarafından değil, *Mitfreude*(sevinçle), yani, bir başkasıyla sevinme duygusu tarafından da motive edilebileceği düşünülebilir. Ancak Schopenhauer'in dünyasında bir başkasıyla sevinç yoktur. Çünkü bir başkasıyla yaşamının neşesi yoktur. Sadece başkasıyla acı çekmek vardır. Merhamet yalnızca başkasının acısını entelektüel olarak kavramak, empati veya başkasının duygusuna ilişkin içgörü değil, aynı zamanda ötekiyle birlikte acı çekmek, diğerinin ızdırabını paylaşmaktır.⁴³

Başkasının acısını hissetme, başkasının acısına ortak olma ve hiçbir çıkar gözetmeksizin ötekinin yararını isteme olarak tanımlayabileceğimiz merhamet, zaman zaman empati duygusuyla eş tutulur. Empati duygusunun olmaması durumunda, merhamet gösterme ve merhametle ilişkilendirilebilecek herhangi bir eylemde bulunma olasılığımızın düşük olacağını kabul etmek gerekir. Martha Nussbaum, empatinin merhametle oldukça ilişkili bir zihinsel yetenek olduğunu belirterek şu soruyu sorar: Empati merhamete yol açmadığı zaman kendi başına etik öneme sahip herhangi bir şeye neden olabilir mi? Nussbaum bu soruya hayır der. Çünkü bir işkenceci, empatiyi düşmanca ve sadist amaçlar için kullanabilir. İşkenceci, işkence gören kişi ile empati kurabilir ve böyle bir empati biçimi daha etkili bir şekilde işkence yapmasına yardımcı olabilir. Ancak merhamet, kişiyi acıyı hafifletmeye ya da engellemeye motive ettiği için bu tür eylemlere karşı çalışan bir duygudur. Diğer taraftan empati, başka bir deneyim dünyasının temel bir tanınmasını içerir ve bu açıdan bütünüyle tarafsız değildir. Empatinin neden olabileceği bir kötülük hali daha vardır; o da, insanlığı tanımadaki mutlak başarısızlıktır.⁴⁴

⁴² Sandra Shapsay, *Reconstructing Schopenhauer's Ethics: Hope, Compassion and Animal Welfare*, s. 151.

⁴³ Sandra Shapsay, A.g.e, 152.

⁴⁴ Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, UK, 2001, s. 333.

Ahlaksal davranışın kökeninde merhamet duygusunun olduğunu belirten Schopenhauer için ahlaklılığın temelinde ise adalet ve sevgi ilkesi bulunur. Adalet, ötekine zarar vermeme prensibinden; sevgi ise bir karşılık beklemeden herkese yardım etme prensibinden doğar. Schopenhauer, hem adaletin hem de sevginin temelinde merhamet duygusunun bulunduğunu iddia eder. Dolayısıyla hem ahlaksal davranışın hem de ahlaklılığın temelinde merhamet duygusu yer alır. Schopenhauer açısından merhamet duygusu sayesinde kişi hem adil olur hem de insan sevgisine sahip olur. Adalet ve insan sevgisi de ahlaklılığı beraberinde getirir.⁴⁵ İstemeyi yadsımamanın, reddetmenin, durdurmanın ya da istemenin zincirinden kurtulmanın anahtarı –çokça tekrar edildiği gibi- etiğe teslim olmak ya da ahlaki teslimiyettir. Ahlaklılığının kökeninde de merhamet duygusu olduğu için, bu duygunun, insanı istemenin köleliğinden kurtardığını söylemek mümkündür. Schopenhauer, evrim sürecini, insanın istemeyi susturabilme kabiliyeti sebebiyle insan aşamasında durdurur. İsteme de merhamet duygusuna sahip insan, yani, başkasının acısına ortak olan, başkasının acısını kendi bedeninde hisseden insan tarafından susturulur. Ancak isteme yalnızca ahlaki teslimiyet yoluyla değil aynı zamanda sanatsal yaratım yoluyla da durdurulur.

Evrime ve Estetik İlişkisi

Yukarıda, Schopenhauer'in zamandan bağımsız bir birim olarak isteme ile değişime tabi çok çeşitli fenomenler dünyası arasına ideaları, yani, fenomenlerin özlerini oluşturan ilk örnekleri yerleştirdiğini belirtmiştik. İdealar Schopenhauer'in sanat anlayışını anlamamızda anahtar terimdir. Onun bahsettiği anlamıyla idealar Platon'un idealarından başka bir şey değildir. İdea istemenin en uygun nesneleşmesidir. Tek tek şeylerin bilgisinden ya da genel idrakinden, ideanın bilgisine geçişin mümkün ama istisnai olduğunu dile getiren Schopenhauer'e göre bu geçiş, bilgi kendisini istemenin hizmetinden kurtardığı zaman ansızın, birdenbire olur. Böylelikle öznenin sadece birey olması son bulur ve bilginin saf, istemesiz öznesine dönüşür. Özne, dünyanın nedensel ilişkilerinden sıyrılarak nesneyi diğer nesnelere bağıntısının dışında görür. Özne, bilincini doğal nesnenin dinginlik dolu seyre dalışı ile doldurduğunda; kendisini karşısındaki nesnede bütünüyle kaybettiğinde; başka bir deyişle bireyselliğini ve istemesini unutup saf özne olarak var olduğunda; nesne diğer şeylerle olan bütün bağıntılarından ve özne de isteme ile olan bütün ilişkilerinden koptuğunda özne artık tek teklerin değil, ideanın, edebi

⁴⁵ Arthur Schopenhauer, *Merhamet*.

formun nesneliliğinin bilgisine erişir. Artık özne, saf, istemesiz, acısız ve zamansız bilgi öznesidir.⁴⁶

İdea, bütün nedensel ilişkilerin dışındadır. İdealar için zamanın, mekânın ve bilen birey ile bilinen tek teklerin hiçbir önemi yoktur. Birey kendisini bilginin saf öznesi konumuna yükseltirse ve nesneyi Platonik idea seviyesine çıkarırsa dünyanın özü saf şekilde ortaya çıkar ve istemenin tam nesneleşmesi gerçekleşir. İdea, özne ve nesne bir olduklarında, birbirlerinin içine girdiklerinde ortaya çıkar. Özne ile nesne arasındaki ayrım ortadan kalktığı zaman öznenin kendisinde dünyanın bir parçası olduğu hissi belirir. Benzer şekilde dünya da öznenin bir parçası haline gelir. Böylelikle özne, ideayı bilme vasıtasıyla kendisinin bilgisine erişir.⁴⁷ İdeayı kavrayan özne, tüm özneliğinden ve içindeki istemeden kurtulur, özne-nesne ayrımı da ortadan kalkar. Böylelikle isteme silinir ve görünen dünyanın baskısından kurtuluş gerçekleşir. Özne, görünür dünyanın yasalarının işlemediği, zamanın durdurduğu idealar alanına geçiş yapar.⁴⁸

“Hangi idrak tarzı dünyanın bütün bu ilişkilerin dışında ve bunlardan bağımsız ve gerçekten özsel yönü ile; dünyanın tezahürlerinin değişime tabi olmayan hakiki içeriği ile; dolayısıyla bütün zamanlar için eşit doğrulukla idrak edilenle; tek kelime ile söyleyecek olursak *idealarla*; yani, kendinde şeyin, istemenin dolaysız ve uygun nesneliliği ile ilgilenmektedir? Buna cevabımız *sanattır*, dehanın eseridir.”⁴⁹

Deha, dünyanın nedensel ilişkilerinden kurtularak nesneyi diğer nesnelere bağıntısının dışında görür. Bertrand Russell, *Felsefe Sorunları* adlı eserinde ressamın, nesnelere sağduyunun buyruğuyla görme alışkanlığından kurtulması gerektiğini belirterek, nesnelere oldukları gibi, görüldüğü haliyle görmeleri gerektiğini dile getirir.⁵⁰ Burada Russell, ressamın nesneyi hiçbir dış neden olmadan bütün ön kabullerinden, sanılarından ve yargılarından bağımsız olarak görmesi gerektiğine işaret eder. Russell'ın ressama yüklediği misyonun bir benzerini Schopenhauer dehaya yükler. Dehanın ürünü olan sanat, nesnesini dünyanın akışından koparıp alır ve nesne sanatın önünde yalıtılmış bir şekilde kalır. Bu akışın içinde sadece bir tekil olan nesne, sanat için bütünün temsilcisine dönüşür ve zaman ve mekân içinde sonsuz çokluğa eşdeğer olur. Sanat, bu tekil nesnede durur ve zamanın akışını durdurarak bütün ilişkileri ve

⁴⁶ Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s. 292,293.

⁴⁷ Arthur Schopenhauer, A.g.e., s. 294,295.

⁴⁸ Ahmet İnam, “Schopenhauer'da Estetik Kurtuluş”, *Felsefe Dünyası*, Sayı:9, 1993, s. 11.

⁴⁹ Arthur Schopenhauer, A.g.e., s. 300.

⁵⁰ Bertrand Russell, *Felsefe Sorunları*, Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994, s. 10.

bağıntıları ortadan kaldırır. Sanatın nesnesi özsel olandır, asli olandır, ideadır.⁵¹ Sanat, şeyleri o şey yapanı gösterir; hem dünyanın hem yaşamın hem de nesnenin özünü gösterir. Dünya, istemenin somutlaşması, görünür hale gelmesi ise sanat bu görünür kılınanın açıklık kazanmasıdır. Sanat şeylerin daha iyi görülmesini ve kavranmasını sağlar. Tek tek insanları değil insanı, insanı insan yapan şeyi gösterir; hayvanda hayvanın ne olduğunu, taşa taşın ne olduğunu gösterir. Sanat eseri bir ağacı gösteriyorsa, onda ağaçlığı, bir tavşanı gösteriyorsa, tavşanlığı; bir insanı gösteriyorsa, insanlığı, insan olmayı görürüz.⁵² Dolayısıyla sanat vasıtasıyla tek tekleri değil, şeylerin ilk örnekleri ya da şeylerin ezeli-ebedi kalıpları olan ideaları kavrarız. O halde sorulması gereken soru açıktır: Sanat vasıtasıyla idealar nasıl kavranır?

Schopenhauer açısından idealar, saf seyre dalış ile kavranabilir ve dehanın –ki sanatı üreten kişi odur- tabiatı ya da özü böyle bir seyre dalış kapasitesinden oluşmaktadır. Deha, kendini algıda tutma, algının içinde kendini kaybetme ve istemenin hizmetinde bulunan bilgiyi istemenin hizmetinden çıkarma kapasitedir. Bu da kendi çıkarlarını, amaçlarını ve isteklerini görmezden gelerek kişiliğinden bir süreliğine vazgeçmek demektir. Bir bireyin deha olabilmesi için bireysel istemeden çok daha yüksek bir idrak kabiliyetine sahip olması gerekir. Bu idrak fazlalığı istemeden arınmış bir özneye, dünyanın özünün açık-seçik aynasına dönüşür.⁵³

Schopenhauer açısından sıradan insan, şeylere yalnızca kendi istemesi ile ilgili olduğu sürece dikkatini verebilir. Bu bakış açısı yalnızca nedensel ilişkilerin bilgisini talep eder ve sıradan insan bakışlarını nesneye uzun süre yönlendiremez, bu nedenle de nesneyi ilişkilerinden bağımsız olarak göremez. Bu kişi, sanat eserleri ile, güzel doğa nesnelere ile ilgilenmez; yalnızca kendi yoluna bakar, kendi istekleri doğrultusunda hareket eder. Yaşamın ve dünyanın kendisinin değerlendirilmesiyle uğraşmaz. Ancak Schopenhauer için deha, idrak kuvvetinin fazlalığı nedeniyle kendisini zaman zaman istemenin hizmetinden ya da köleliğinden kurtarır. Böylelikle hayatın kendisini, nesnenin özünü ve dolayısıyla ideayı kavrar. “Sıradan insanın idrak yetisi sadece kendi önünü aydınlatan lamba gibiyken dâhininki dünyayı aydınlatan güneş gibidir.”⁵⁴ Nesnelere idealarının kavrandığı saf nesnel kavrayış kişinin bireyselliği ile birlikte istemesinin ve istemesinin amaçlarının tamamen ortadan kalktığı anda ortaya çıkar. Dehanın eserlerinde karşılaşılan plansız, niyetsiz, bilinçsiz ve içgüdüsel unsurlar sanatsal kavrayışın istemeden

⁵¹ Arthur Schopenhauer, A.g.e., s. 301.

⁵² İoanna Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, s. 22.

⁵³ Arthur Schopenhauer, A.g.e., s. 301,302.

⁵⁴ Arthur Schopenhauer, A.g.e., s. 304

tamamen bağımsız bir kavrayış olmasının bir sonucudur. İsteme sıradan insanın kendisidir ve bu nedenle kendisini istemenin hizmetinden kurtaramaz. Bunu yapacak olan ideaları idrak edebilen dehadır.⁵⁵

Schopenhauer için bütün istekler ihtiyaçtan, eksiklikten ve yetersizlikten doğar. Kişi kendisini bitmeyen umut ve korkuları ile arzulara teslim ettiğinde ve istemeye tâbi olduğu sürece ne huzura ne de mutluluğa kavuşabilir. İstemenin talepleri ve ihtiyaçları durmaksızın devam eder ve bilinç daimi olarak bu isteklerle meşgul olur. Ancak Schopenhauer açısından dışsal bir sebep veya içsel bir hal kişiyi isteklerinin akışının üzerine çıkarırsa, kişi şeyleri, isteme ile olan ilişkilerinden bağımsız olarak kavrar. Kişi, şeyleri çıkarsızca, öznellik olmadan, bütünüyle nesnel olarak değerlendirerek şeylerde kendini kaybeder. Her zaman peşinde koşulan fakat istekler nedeniyle ulaşılamayan huzur, bir anda beliriverir. O an, istemenin karşı durulamaz baskılarından sıyrılır insan. Yukarıda tarif edilen durum, Schopenhauer açısından ideaların saf idraki, saf seyre dalış, kendini nesnede yitirme, algıya gömülme, bütün bireyselliğini unutma ve yalnızca ilişkileri kavrayan idrak tarzını ortadan kaldırma için zorunlu olan bir durumdur. Böyle bir durumda algılanan tekil nesne, kendi türünün idealğine yükselir ve birey de istek-siz saf özneye dönüşür.⁵⁶ Dolayısıyla istemenin köleliğinden, hizmetinden ve uşaklığından kurtulma, istemeye hayır diyebilme, istemeyi yadsıma, reddetme ve durdurma, ideaların saf idraki, saf seyre dalış, bireyselliğin unutulması ve nesnede kaybolma yoluyla olur. Bunu yapabilecek olan ise sanattır; sanat da dehanın ürünüdür. Deha, tekilde tümeli, evrenseli, bütünü, ideayı görebilme yeteneğine sahiptir. Tıpkı ahlaki açıdan aziz -merhametli insan- gibi, deha da istemeyi bir süreliğine durdurma kabiliyetine sahiptir. Deha, istemeden kurtuluşun ve dolayısıyla evrimsel sürecinin tamamlanmasının anahtarıdır.

Schopenhauer, *Parerga & Paralipomena* adlı eserinin 2. cildinin "Estetik ve Güzelliğin Metafiziği Üzerine" adlı bölümünde⁵⁷, isteme ile herhangi bir bağlantısı ya da ilişkisi olmadan bir nesneden haz ya da zevk almak nasıl mümkün olabilir? sorusunu ortaya atar. Herhangi bir şeyin verdiği haz ve tatminin yalnızca isteme ile ilişkisinden kaynaklandığı düşünülür. Yukarıda da değinildiği gibi, nesne saf seyre dalış ile, algıya teslim olmayla bütün bağlarından ve ilişkilerinden bağımsız olarak kavranılır. Bu kavrayış aynı

⁵⁵Arthur Schopenhauer, *Güzelin Metafiziği: Sanatın ve Güzelin Sırları*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s. 30.

⁵⁶Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s. 315,316.

⁵⁷ Bu bölüm ve "Yargıgücü, Eleştiri, Takdir ve Şöhret Üzerine" adlı bölüm Türkçe'ye Ahmet Aydoğan tarafından *Güzelin Metafiziği Sanatın ve Güzelin Sırları* olarak kazandırılmıştır.

zamanda isteme ile herhangi bir ilişkisi olmaksızın nesneden haz ve keyif almaya olanak sağlar. Schopenhauer açısından estetik kavrayış gerçekleştiğinde isteme bilinçten tamamen kaybolur. Acıların ve ızdırapların kaynağı isteme olduğu için, istemenin bilinçten kaybolmasıyla birlikte geriye yalnızca haz kalır ve artık acının, hatta acının ihtimalinden bile söz edilemez. Schopenhauer için tam doyum, arzu edilmeye değer tek durum her zaman yalnızca sanat eserinde ortaya çıkar.⁵⁸ Schopenhauer açısından yaşamın kendisinin, acı, ızdırap, keder, korku, kötülük, bencillik, eksiklik ve zayıflık içerdiğine yukarıda değinmiştik. Bunların sebebinin ise istemenin kendisi olduğunu ifade etmiştik. Sanat aracılığıyla istemenin bir süreliğine de olsa durdurulması ya da susturulması acıyı ortadan kaldırarak hazzı ve tatmini beraberinde getirir. Yaşam sanat tarafından yeniden yaratıldığında hayatın işkencesi son bulur. Sanat, Schopenhauer'in yaşam hakkındaki tüm karamsar düşüncelerini ortadan kaldırarak karamsarlıktan kurtuluş reçetesini verir.

Sonuç Yerine

Ludwig Wittgenstein açısından metafizikçiler, ele aldıkları doğaüstü ya da deneyüstü problemlere, bu problemler sanki olgusal problemlermiş gibi yaklaşır; deneyüstü problemlere, deney alanının problemlerini çözecek bir yöntemle çözüm bulmaya çalışır. Bu bakımdan Wittgenstein metafiziği olgusal olarak ifade edilemeyecek olanı olgusal olarak ifade etme çabası olarak görür. Wittgenstein'in metafizik eleştirisini tersine çevirerek Schopenhauer'e yöneltebiliriz. Schopenhauer, doğa alanındaki bir problemi, bu problem sanki doğaüstü bir problemmiş gibi ele alır ve deney alanına metafiziğin yöntemiyle yaklaşır. Deney ve gözlem yoluyla çözüme kavuşmaya elverişli problemlere, metafiziksel problemlere yaklaşır gibi, saf spekülasyon bir açıklama getirmek hatalıdır. Şeylerin nihai özünü zamanın ve mekânın ötesine yerleştiren Schopenhauer'in evrim süreci nesneleşmiş haliyle isteme dünyasına aittir. Evrim sürecinin arkasında zamansız, bölünemez, yok edilemez isteme durur. Ancak doğal olanı doğal nedenlerle açıklamak daha uygundur. Schopenhauer, insanı doğanın bir çocuğu olarak ele alarak doğa ile insan arasındaki ayrımı ortadan kaldırır. Ancak oluşun gerçek temelini, zaman içindeki dünyanın ve yaşamın özünü isteme olarak belirleyerek doğada olanı doğal nedenlerle açıklamaz.

⁵⁸ Arthur Schopenhauer, *Güzelin Metafiziği: Sanatın ve Güzelin Sırları*, s. 25,26, krş; Arthur Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena Short Philosophical Essay VOLUME 2*, s. 444.

Schopenhauer yaşamı bencilliğin, kötülüğün, çıkarıcılığın hüküm sürdüğü bir alan olarak tasvir eder ve insanı da bu sıfatlarla tanımlar. Bunların sebebi de istemenin kendisidir. İstemeyi ortadan kaldırmak ya da bir süreliğine durdurmak yaşamdaki bütün kötülüklerin de son bulmasına neden olur. İstemeyi yadsımak, reddetmek ya da durdurmak çokça tekrar edildiği gibi sanatsal yaratım ve ahlaki teslimiyet yoluyla olur. İnsandaki istemeyi susturma kabiliyeti de evrim sürecinin insanda son bulmasına neden olur.

Arthur Schopenhauer'de Evrim, Etik ve Estetik İlişkisi
Sedat BİNGÖL

KAYNAKÇA

- Darwin, Charles, *Türlerin Kökeni*, Çev. Bahar Kılıç, ALFA Bilim, İstanbul, 2018.
- Hobbes, Thomas, *De Cive: Yurttaşlığın Felsefi Temelleri*, Çev. Cihan Deniz Zarakolu, İstanbul, Belge Yayınları, 2018.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- İnam, Ahmet "Schopenhauer'da Estetik Kurtuluş", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 9, 1993, s. 8-13.
- Janaway, Christopher, *Schopenhauer*, Çev. R. Çağrı Ataman, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2007.
- Kuçuradi, İoanna, *Schopenhauer ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2013.
- Lovejoy, Arthur O., "Bir Evrimci Olarak Schopenhauer", *Fikir Mimarları Dizisi: Schopenhauer*, Yayına Hazırlayan Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s. 193-220.
- Mayr, Ernst, *What Evolution Is*, Phoenix Paperback, London, 2002.
- Nussbaum, Martha C., *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, UK, 2001.
- Russell, Bertrand, *Felsefe Sorunları*, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994.
- Schopenhauer, Arthur, *The World As Will and Representation VOLUME 1*, Translated by E.F.J. Payne, Dover Publications, New York, 1969.
- Schopenhauer, Arthur, *İstencin Özgürlüğü Üstüne*, Çev. Mehtap Söyler, Öteki Yayınevi, Ankara, 2000.
- Schopenhauer, Arthur, *Güzelin Metafiziği: Sanatın ve Güzelin Sırları*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2013.
- Schopenhauer, Arthur, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, Çeviren: Levent Özşar, Biblos Kitabevi Yayınları, Bursa, 2014.
- Schopenhauer, Arthur, *Parerga and Paralipomena Short Philosophical Essay VOLUME 2*, Translated and Edited by Adrian del Caro; Christopher Janaway, Cambridge University Press, UK, 2015.
- Schopenhauer, Arthur, *Merhamet*, Çev. Zekâi Kocatürk, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017.
- Schopenhauer, Arthur, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, Çev. A. Onur Aktaş, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2020.
- Shapsay, Sandra, *Reconstructing Schopenhauer's Ethics: Hope, Compassion and Animal Welfare*, Oxford University Press, New York, 2019.
- Spinoza, Benedictus, *Mektuplar*, Çev. Emine Ayhan, Dost Kitabevi, Ankara, 2014.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Çev. Oruç Aruoba, Metis Yayınları, İstanbul, 2013.
- Young, Julian, *Schopenhauer*, Routledge Taylor & Francis Group, New York, 2005.

ŞAMANİK ŞEFLERDEN GASTRONOMİK ŞEFLERE VARLIĞIN MİDEYE İNDİRİLMESİ

Özlem DERİN*

Öz

Arkaik dönemin şamanik şeflerinden çağdaş dünyanın sanal imgelerini besleyen şeflere uzanan metnin ana teması en ilkel duygu olan açlık ve bunun giderilmesine dayanmaktadır. Buradaki açlık yalnızca fiziksel değil, duygusal ve varlıksal bir yapı da sergilemektedir. Potlaçlarla başlayan ve şamanik büyülerin varlığı kutsayan büyüleri karışımlarıyla bir temsile dönüşen süreç, çağdaş dünyada kosmosun kendini tabaklarda göstermesiyle devam etmektedir. Şefler, ister gastronomik ister şamanik unsurları yansıtmakta olsunlar; temel olan kendi ayrı dünyaları içinde dışsal ve gündelik ötekilerin yorumlarına açık olmalarıdır. Hastalıklar karşısında toplumsal anlamda anlaşılabilir olan şamanın devası, açlık karşısında şaşırtıcı unsurları bir araya getiren şeflerin yemekleri yalnızca bir amaca hizmet etmektedir. Mideye indirilen lokmalar, bulunan devalar, vahşet ve kirlenmeyle açığa çıkan hazırlık süreci sonunda oluşan temiz ve kutsal yapılar; seremonilerden tabaklara uzanan bir düzlemde yalnızca bir şeyi ispat etmektedir: Varlığı boşluğa düşmekten kurtarmak ve her an onaylamak.

Anahtar Kelimeler: Gastronomi, Şamanizm, Şef, Kabile Şefi, Varlık, Potlaç

FROM SHAMAN CHIEFS TO GASTRONOMIC CHEFS INGESTING THE BEING

Abstract

Spreading from the shamanic chiefs of the Archaic period to the chiefs feeding virtual images of the contemporary world, the main theme of the text is based on the most primitive feeling of hunger and its fulfillment. The hunger here is not only physical but also emotional and existential. The process, which started with potlach and turns into a representation with shamanic magical infusions that sanctify the existence, continues with the appearance of cosmos on plates in the contemporary world. Chefs or chiefs, whether they consider gastronomic or shamanic elements within their separate worlds; the main thing is that they are open to the interpretation of the outer world and the precepts of daily people. The shaman's medicine, which is socially incomprehensible in the face of illness; the chef's recipes, which brings together surprising elements in the face of hunger, serves only to one goal. Bites brought down to the stomach, medications, clean and sacred structures formed as a result of the preparation process revealed by savagery and pollution through ceremonies to plates proves only one thing: to save Being from falling into the void and to confirm it in every moment.

Keywords: Gastronomy, Shamanism, Chef, Chief, Being, Potlatch

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Gelişim Üniversitesi, İİSBF, Sosyoloji Bölümü.

Email: ozlemderin22@gmail.com/oderin@gelisim.edu.tr

ORCID: 0000-0002-5866-6628

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2020 Güz, sayı: 30, ss. 397-417

Makalenin geliş tarihi: 20.09.2020

Makalenin kabul tarihi: 08.11.2020

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2020, issue: 30, pp.: 397-417

Submission Date: 20 September 2020

Approval Date: 08 November 2020

ISSN 2618-5784

Şamanik Şeflerden Gastronomik Şeflere Varlığın Mideye İndirilmesi
Özlem DERİN

Günümüzde kültürel yapılanmanın salt tüketim temelli olması ve yeniliklerin yalnızca anlık bir zeminde değerlendirilmesi açlığı gitgide besleyen bir unsur haline gelmektedir. Açlık bedensel, psikolojik ya da duygusal olarak farklı formlarda karşımıza çıksa da temelde açlık aniden gelen, giderilmesi gereken ve yinelenen bir süreç olarak kendini göstermektedir. Bu bakımdan en temelde ele alacağımız yapılanma insanın en ilkel biçimde sahip olarak bir şeyi tüketme arzusundan başlayacak ve sonrasında günümüz gösterişçi yapısına evrilecektir. Bu anlamda tüketim kültürü günümüzde bu yerleşik açlığı güdülenirken diğer yandan da ritüelistik atmosferini korumaktadır. Kendisini farklı yaratımsal süreçler ya da ürünler üzerinden tanımlayan insanlar farklı topluluklar meydana getirerek nihayet kendilerine bir aitlik alanı yaratmaktadırlar. Özellikle yerleşim anlamında çitlerin çekilmesi eylemiyle birlikte sahip olma, aitlik hissetme ve bunları ritüelistik yapıyla kutsallaştırma toplumsal yaşamın temel güdülenmesi halini almıştır. Bu aitlik nesnesi üzerinden gerçekleştirilen tüketimle birlikte Antik dönem şölenlerinin ya da mitolojik şaman törenlerinin benzeri görünümüne açığa çıkmaktadır. Buna göre arzu nesnesi etrafında birleşen topluluk üyeleri klanın yönetici ilkesinin peşinde şekillenerek kendilerine her açlık krizinde yeni bir hedef koymaktadırlar.

Günümüze geldiğimizde özellikle teknolojik gelişmeler temelinde sanallaşan evren ve kendi ifadesini sanal dünyada bulan insan düzleminde bir karşılıklılık ve aidiyet ruhunun beslendiği ortam, yeni bir klan anlayışını getirmektedir.¹ Bizim bu metinde ele alacağımız klan başında yine bir şefin bulunduğu ve çağdaş kültürün büyü ritüeline dönüşen yemek kültürü üzerine olacaktır. Açlığın en ilkel anlamından hareket ederek oluşturacağımız yapının içinde şeflerin şamanik şefler gibi bir büyü ortamı oluşturmaları ve kendi dışında kalanları vahşetin güzelliğiyle etkilemesidir. Gastronomik anlamda ortaya konan modern eğilimler, aynı şamanik klanlarda olduğu gibi şiddeti ritüelistik öğelerde güzelin alanına sokmakta ve nihayet temel bir belirteç olarak gösterişi tüketim unsuru haline getirmektedir. Mitolojik dönemlerde engin kurban törenleri ve kanlı ölümlerle süslenen ritüeller, zaman ve mekanın

¹ İnsanlar kendi kaderlerinin efendisi olmaya karar verdikten sonra, kendi yaşamlarını sona erdirmeye ayrıcalığına sahip olurlar. Onlar, kendi acılarından kaynaklanan, yaşamın acısına katlanmak zorunda değillerdir. Sevdikleri bir gruba ait olmakla yaşama tereddütsüz bağlanırlar, bu nedenle kendi isteklerinin önüne koydukları isteklere ihanet etmezler. Ortak nedenle onları birleştiren bağ onları yaşama bağlar ve göze aldıkları yüce amaç onların kişisel zorlukları çok derinden hissetmelerinin önüne geçer. Kısacası, bağlı ve canlı bir toplumda bütünden bireye olan fikir ve duyguların daimi değişimi, ortak ahlaki bir destek gibidir ki bu kendi çaresini aramaya itmektense, onu ortak bir enerjide bir paylaşımaya iter ve tükenmiş olduğunda onu destekler. Émile Durkheim, Suicide, trans. John A. Spaulding – George Simpson, Routledge, 1951, s. 168.

gündelik tasarıdan ayrılması noktasında olağan kabul edilerek kutsal sayılmışlardır. Gündelik hayatta olağan kabul edilmeyen dehşet ve kan ritüelle kutsalın alanında vuku bularak olağanlaştırılmış hatta toplumsal yaşamın dayanağı olarak görülmüştür. Aynı dönemde görülen kurban etlerinin şölenvari tüketimi bugün gösterişçi tabak sunumlarında hayat bulmaya başlamıştır. Günümüzde yalıtılmış ve gizlenmiş vahşet estetik bir görüngenyle tabaklara işlenmektedir. Böylece örtük bir anlaşma ile mutfak kapılarının arkasına gizlenen kesme, ezme, yakma, haşlama gibi unsurlar süreçte gizlenmekte; ortaya çıkan eser mitolojik törenlerde olduğu gibi bir uyum ve hazza evrilerek ilkel açlığı burada açlık hem bedensel, hem zihinsel hem de toplumsal olarak ele alınmaktadır) beslemektedir. Aynı bu törenlerde olduğu gibi, tüketim bir sentez değil, gündelik olanın içine yerleşen bir antitezdir. Bir şeyin yok edilmesi, tabakta farklı bir biçimde sunulması, mideye inmesi ve sindirilmesi ile şekillenen bütün süreçler gelecekle ilgilidir. Bu bir anlamda kurban töreninin mutfak üzerinden irdelenmesidir. Şef ürünü işlemlerden geçirerek tüketime sunmaktadır. İkili bir tüketim söz konusudur. Bir yanda şefin elindeki ürünler üzerinden yola çıkan tüketme, yok etme ve dönüştürme edimi; diğer yanda ise yemeği yiyenin oluşturduğu yok etme edimi. Bütün bunlar açlığa hizmet etmektedir. Bu açlık yalnızca bir şey yemeye yönelik değildir. Hem hazzın hem de şiddetin açlığıdır. “Kurban etme üretimin antitezidir, gelecek fikriyle uyum içindedir; yalnızca o anla ilişkili olan şeyin tüketilmesidir. Bunun anlamı onun bir hediye ya da vazgeçiş olmasıdır. Alıcı için teklif edilen bu hediye kesinlikle ani tüketim dünyası içinde geçip gider. Yıkıma hak ettiğini vermek”² hem türün hem de gündelik yaşamın işleyişinin devamı için önem arz etmektedir. Kısaca şimdinin ötesinde bir vahşet söz konusudur. Zira, yalnızca yemeğin ya da mitolojik bağlamda büyüünün hazırlanmasında görüldüğü şekliyle bir kesme, ezme ya da macunlaştırma işlemi yoktur; bunun yanında sonrasında bedene katılan, beden içinde sindirilen, emilen sonrasında dışkı, idrar ya da terle atılan bir süreç söz konusudur. Açıktır ki, şimdide gerçekleşen işlem bedensel olarak devamlılık göstermektedir. Açlık yeme edimiyle son bulmayarak devam etmektedir. Çünkü açlık temelde bir bütünlenme ve giderme edimidir.

Ancak bu sadece türü korumak için ortaya çıkan bir açlık mıdır, yoksa rekabeti, şiddet ve statüyü güçlendiren bir yapılanma mı sergilemektedir? Açlık ve ritüelistik tüketim kişideki tüketme arzusunu daha da güçlendirirken, yeni toplumsal düzlemin getirisi olan gösteriş arzusu da her an daha dehşet verici boyutlara evrilmektedir. Böylece açlıkla ortaya çıkan fiziksel tüketme arzusu, gündelik bir üstünlükle de bezeli bir evrimsel süreç ortaya koymaktadır. Zira,

² Georges Bataille, *Encyclopedia Acephalica*, Atlas Press, London, 1995, s. 25.

Şamanik Şeflerden Gastronomik Şeflere Varlığın Mideye İndirilmesi
Özlem DERİN

İnsanlar kurban vermek ve şölen için toplandıklarında tüketmek, yok etmek ve hayati aşırılığı ortadan kaldırmaya dair temel arzuyu doyururlar. Ritüelde yer alan bireyin dayandığı toplum yapılandırması içinde bu kaybın oynadığı can alıcı rolün karanlık duygusuna sahip olur. Aynı sembol vasıtasıyla toplumun festival ve kurban etme için uygun zaman mı kolladığını ya da topluma olan sevginin yalnızca festival ve kurban etme ile mi kanıtlandığını bilmek zordur.³

Arppe bu noktada toplumsal sevgiden bahsetse de, toplumdaki sevginin üzeri örtük bir üstünlük savaşı halinde görülmesi mümkündür. Maussçu Armağan Teorisine de konu olan bu tutum esasen toplumsal ilişkilerin kendini gösterme ve ötekine üstünlük kurma bağlamında şekillendiği ve “armağan” adı altında aslında güç gösterisi yapıldığı işlenmektedir. Bu bir şölen ya da Mauss’un deyimiyle bir potlaç yansımasıdır. “Özellikle potlaç kültüründe verme zorunluluğunun almaktan hep önce gelmesi de tüketimin sürekli körüklenmesine neden olmaktadır. Bu durum maddi bir yükümlülükten ziyade manevi bir yükümlülük sonucu ortaya çıkmaktadır.”⁴ Potlaç, beslenmek, tüketmek, yok etmek anlamlarına gelirken aynı zamanda bireysel olmaktan çok toplumsal bir hareket olarak işlenmektedir. Potlaç alma-verme düzleminde bir adalet değil, bir üstün olma mücadelesinin ürünü haline gelmektedir. Aynı açlığın giderilmesi noktasında sahip olunan ve olunmayan arasındaki ayrımlarda olduğu gibi, açlığını besleyen birey ya da toplumun kendi sahip olduklarını sergilemesi üstünlük savaşının başlangıcını ifade etmektedir. Başkalarına sergilenen zenginlik, birlikte yenen şölen yemekleri ve yapılan kutlamalar kişinin kendini toplumda kanıtlama ve diğerlerinden daha iyidurumda olma savaşını sergilemektedir. İlkel duyguların ve güç isteminin hakim olduğu bu alanda alıcılar verici karşısında her zaman kendilerini kanıtlamak ve karşılık vermek zorunda bırakılmaktadırlar.⁵ “Örneğin Kwakiutl ve Haida Mitik kabilelerinde büyük reislerden potlaç vermeyen biri hakkında

³ Tiina Arppe, “Sorcerer’s Apprentices and the ‘Will to Figuration’: The Ambiguous Heritage of the Collège de Sociologie”, *Theory, Culture & Society*, 26: 117, 2009, s. 126.

⁴ İsmail Kitapçı, *Gösterişçi Tüketim Örneği Olarak Potlaç Kültürü ve Günümüzün Küresel Kapitalist Dünyasındaki Yansımaları*, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, cilt 11, sayı 29, 2019, s. 604.

⁵ Yemek ve güç ilişkisinde bireylerin besin temin sürecindeki rolü belirleyici olabildiği gibi yöneten ve yönetilen ilişkilerinin de yemeğe yansıdığını görmek mümkündür. Birçok kültürde ziyafetler, ziyafeti düzenleyen toplumsal statüsünü gösterir. Gerek katılımcılara sunulan yiyeceklerin niteliği, ziyafete davet edilen katılımcının sayısı bir toplumsal güç göstergesi olduğu gibi ziyafetin verilme sıklığı da bir güç göstergesidir. Bunun gibi ziyafete davet edilmenin simgesel bir anlamı olduğu gibi, davetin reddedilmesi de önemli görülmelidir. (Hayati Beşirli, *Yemek, Kültür ve Kimlik*, Milli Folklor, Sayı 87, 2010, s. 162.)

'çürük surat' denilmektedir. Bu noktada Kuzeybatı Amerikalılarda itibarı kaybetmek ruhu kaybetmek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu toplumlarda herkes vermek için acele eder."⁶ Görüldüğü üzere gösteriş söz konusu olduğunda artık yalnızca açlığın giderilmesinden bahsetmek mümkün değildir. Burada "başkalarına gösterme", öteki üzerinden üstünlük anlamında kurulan duygusal hazı temellendirerek "iyi-durumda olma" açlığını gidermek noktası karşımıza çıkmaktadır. Kısaca insan hem fiziksel açlığını doyurmalı hem de kendi ilkel açlığıyla diğerlerine üstün gelmelidir. Sahip olma ve zafer kazanmaya duyduğu açlığı geçmişte armağan vererek gideren insanoglu; günümüzde sahip olduklarını paylaşmaksızın yalnızca sergileyerek bunu yapmaktadır. Ki, günümüzde sanal düzlem gösterişçiliği temele alındığında gösteriş butonunun da "Paylaş" imgesiyle nitelendirilmesi kaçınılmaz bir bağlam oluşturmaktadır. Fiziksel paylaşımın yerini sergilenimsel ancak dokunulması imkansız olanın paylaşımı almıştır.

Bunun yanında söz konusu armağan ya da paylaşım gündelik ve sıradan bir düzlemde ilerlememektedir. Aynı şölen yemeklerinin günlük yemeklerle aynı olmaması gibi, olağandışı bir durum söz konusudur. Daha özenli, daha dikkatli; hatta taktiksel bir beceri ortaya konmalıdır. Aynı her gün yediğimiz yemeği bir şefin sunmaması ya da evimizin bir gösteriş alanına dönüşmemesi gibi; gündelik alanda yapılan sunumlar sade ve yalındır. Aynı temel gösteriş noktalarının sadelikten yana olmaması gibi, sanal düzlem anlamındaki gösterişçilik de basitliği göstermekten kaçınmaktadır. Ulaşılabilir olmayanın, kişinin kendine özgü kıldığı sınırların sergilenmesi karşımıza çıkmaktadır. Özellikle yemek üzerinden yapılan bu paylaşımlar ilkel potlaçların günümüzdeki sanal "Paylaş"ımını temellendirmektedir. Restoranlar hem oluşturdukları atmosfer hem de klan şeflerine has gösterişli yaklaşımlarıyla ritüelistik yapıyı canlandırmaktadırlar. Ritüellerdeki geri çevrim ve armağan dengesi burada da alım satım dengesiyle kurulmaktadır. Ancak buna gelmeden ve şefleri klan liderleri olarak incelemeyen önce potlaçların ve ritüelistik yapılarının irdelenmesi daha iyi olacaktır.

"Şölen terimi özellikle bir şekilde sembolik olarak günlük yemeklerden farklı olan besin-tüketimini temsil etmektedir."⁷ Bu nedenle olağan süreçten daha farklı bir yaklaşım benimsenmektedir. İçinde gizli bir karşılıklılık esası olan bu yaklaşımda rekabet kaçınılmaz olarak ortaya çıkmaktadır. Bu en basit biçimiyle alım gücünün sergilenmesi; zenginlik, ün ya da refahın ötekilere gösterilmesidir. Bu denge gözetildiğinde şölen eğilimi günümüzde özellikle

⁶ Marcel Mauss, Armağan Üzerine Deneme, Arkaik Toplumlarda Değiş Tokuşun Biçimi ve Nedeni, Alfa Yayınları, 1. Basım, İstanbul, 2018, s. 156-160.

⁷ Michael Dietler, Feasting and Fasting, ed. by Timothy Insoll, The Oxford Handbook of the Archeology of Ritual and Religion, 2011, s. 180.

“ötekilere sergileme kültürü” bağlamında karşılıklıktan çok sahip olabilmek ve sahipliklerin yarıştırılmasına evrilmiştir. Bu nedenle paylaşım fiziksel alandan sanal bir butona dönüşmüştür. Ancak armağan vermenin doğasında yatan da salt karşılıklı bir edim değil, sununun üzerine eklemeler yaparak geri çevrilmesi ya da aynı sıfatla başkasına sunulmasıdır. Bu nedenle bir klan yaklaşımı benimsenmektedir. Zira, bireyler arasındaki bir potlaç ya da armağan değişimi yalnızca onlar arasında kalarak herhangi bir gösteriş nesnesine dönüşmeyecek ya da istenilen üstünlüğü sağlayamayacaktır. Kanıtlanmaya çalışılan refah herkes tarafından bilindiği ve takdir, kıskançlık ya da gıpta gibi duygulanımlar yarattığı sürece kendi anlamını kazanmaktadır. “Başka bir deyişle, bireyler ve gruplar şöleni; şölenin ortaya çıkardığı ve doğal kıldığı sosyal düzenin paylaşımı düşüncesini sorgulamaksızın birbirleriyle rekabet etmek için kullanabilirler ya da şöleden toplumsal dünyanın mevcut düzenine karşıt görüşler oluşturmak ve kişisel statüyü tehlikeye atmak için de yararlanabilirler.”⁸ Temelde potlaç ya da şölen bir yandan topluluk içinde yapılarak kolektif bir yaklaşım gibi görünse de diğer yandan da sınır belirleyen ve aşağılayan bir tavra sahiptir. Bunu sanal düzlemde ele aldığımızda, aynı mecrayı kullanan insanların bir topluluk oluşturması kaçınılmaz olarak görülmektedir. Bunun yanında bu topluluk içinde esas tavır gösteriş ya da tüketim kültürü üzerinden kurulmaktadır. Temel ilke bu olunca potlaç açlığı da kendisini kaçınılmaz bir form olarak kökene yerleştirmektedir. Armağan dengesi burada kendisini rekabet bağlamında her an yeniden şekillendirmekte ve bunun yanında farklı formlarda yeniden temellendirmektedir. Birinin refahı diğerinin sahip olmadıklarının görülmesi ve tanımlanmasını güdülemekte; aynı zamanda armağan üzerinden ilerlendiğinde birinin ötekinin altından kalkamayacağı oranda bir armağan vermesi, ötekinin statüsünü zedelemektedir. Potlaç, “bir yandan toplumsal gruplar, kategoriler ve statüler arasındaki hesaplanamayan belirgin ayrımlara işaret etmekte, onları somutlaştırmakta; diğer yandan tanımlanan sınırlar arasındaki ilişkileri konumlandırmaktadır.”⁹ Bu rekabet ve tüketim nedeniyle her gösteriş bir diğerinin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Üstelik günümüzde sanal düzlemde ele alındığında fiziksel bir alıp verme olmasa da bu rekabetin sahip olma anlamında yalnızca imgesel bir formda olduğu açıktır.

Peki, bu gösterişin altında yatan rekabet sebebi nedir? Verilen bir hediyenin karşısındakini etkilemesinin nedeni temelde armağana eklenen izdir. Verenin izi bir mühür gibi armağanın üzerinde durmaktadır. Aynı yapılan paylaşımların etiketlenmesinde olduğu gibi. Tam da bu nedenle bir klan ya da

⁸ A.g.e. s. 184.

⁹ A.g.e. s. 184.

topluluk söz konusudur. Armağan; verenin elinden çıktığı andan itibaren onun bütün statü değerlerini taşıyan ve bir anlamda onun tarafından bahşedilen bir olguya dönüşmektedir. Bu bakımdan verilen armağan verene ait olmaya devam etmektedir. Diğer yandan armağanın geri çevrilmemesi durumu topluluk tarafından hoş karşılanmayarak dışlanma, hatta ölüme kadar götürülebilecek kınamalar ortaya çıkarmaktadır. Zaten potlaç kültürünün yerleşik olduğu Arkaik toplumlar incelendiğinde potlaçların insanlar arasında olmaktan çok Tanrılar ve insanlar arasında yapıldığı görülmektedir. Bu bakımdan Tanrılara sunulan armağanlar bağışlanma ya da ödüllendirilme olarak geri dönmekte ve bunun sonucunda hep daha iyi ya da daha büyük armağanlar sunularak kurulan ilişki korunmaya çalışılmaktadır. Ancak bu durumun devamlılık arz etmesi ve sürekli olarak üzerine eklemeler yapılarak armağanın güçlendirilmesi durumu gitgide israf tutumunu arttırırken diğer yandan da armağan alıp verenler arasında mülkiyetin yok olması veya statü kaybına gidebilmektedir. Özel mülkiyetin bu denli hor kullanımı evrilen bir nefret ve karşıdakini yok etme düşüncesine dönüşmektedir. Bu da uzun vadede zararlı etkileri olan bir yaklaşım olarak potlacın aslında çok da olumlu etkiler barındırmadığını ve gösterişin yıkım da getirebileceğini ortaya çıkarmaktadır. Özellikle mülkiyetin üstünlük kaygısıyla eritilmesi ve devamlı olarak el değiştirmesi bir noktadan sonra yine toplumsal bakımdan itibarsızlaştırmaya kadar ilerleyebilmektedir. Geçer ve Topçu'nun bu konu hakkındaki yorumlaması şöyle şekillenmektedir:

403

“Yararlılığı reddedilen, küçümsenen mülk, potlaç veren açısından toplumsal statü anlamında bir fayda üretim aracı haline dönüşmektedir. Sanıldığı aksine potlaçta fazlasıyla verilen karşılık kişiyi yok olan malını telafi edip daha iyi bir konuma kavuşturmamaktadır. Aksine statü kaybına yol açıp daha büyük bir meblağ ile karşılık verme ihtiyacı hasıl olmaktadır.”¹⁰

Bu sanal düzlemde de insanların birbirlerine benzer bir zaman ve mekan algısı yaratmasını aynı zamanda açıklıklarının da benzer nesnelere yönelmesini getirmektedir. Anlam kaybı ve amacın yitimiyle birlikte mülkiyetin de yitimini getiren potlaç kültürü bireysel bir yitimi getirmektedir. Çünkü böyle bir toplumda bireysellik değil, toplumsal olanın belirlenimlerini esaslı bir biçimde tekrarlamak ve bu bağlamda onaylanmak düşüncesi yerleşmektedir. “Bu anlamda günümüzün potlacı, bireysel olarak her gün kendini yıkıp yeniden inşa ettiğin, tükettiğin ve bu tüketilene gösterebildiğin kadar var olduğun sanal

¹⁰ Harun Geçer – Saffet Topçu, Arkaik Bir Törenin Postmodern İzdüşümleri: Potlaç Geleneğinden Tüketim Kültürüne, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, cilt 10, sayı 52, 2017, s. 681.

Şamanik Şeflerden Gastronomik Şeflere Varlığın Mideye İndirilmesi
Özlem DERİN

âlemin imaj yüklü dünyasında 'var olabilmek' şeklini almaktadır.¹¹ Böylece varolma açlığı yalnızca mideye indirme eylemini barındırmaktan çıkarak bütün sunulanların mideye indirilerek hazmedilmesini ve bunun herkes için benzer biçimde bir kabul edilme ritüeli doğurmasını şekillendirmektedir.

Varolmak bir kendini gerçekleştirme, kendini görünür kılma ve kendini ifade etme çabasının ürünüdür. İlkel törenler ve şöenler dikkate alındığında rasyonel sınırların ihlal edildiği bu türden etkinliklerde ilk göze çarpan şey iktidar mücadelesi olmaktadır. Toplum içindeki statü tekrar tekrar yıkılarak yeniden inşa edilmekte ve bu sonsuz bir mücadele halini almaktadır. Arkaik dönemde mevcut bulunan bu irrasyonel sürecin günümüzde daha da artmış olduğu ve sanal imajlarla sahte bir forma büründüğü açıktır. Bu noktada gözden kaçırılmaması gereken mücadelenin halen topluluk içinde gerçekleşmekte olduğudur. Ritüelistik akışı yöneten şefin bu noktada yalnızca süreci yönlendirme görevi söz konusudur. Ürün şefin elindedir, kurban¹² şefin ellerinde can verecek, toplumun şifası yine şeften gelecektir. Ancak mülkiyet savaşları ya da üstünlük kaygısı onun dışındadır. Zaten şef mevcut zaman ve mekan içinde güç barındıran aynı zamanda sorgulanmayan kişidir. Onun saygınlığı toplum içindeki alış-veriş dizgesinin dışında kalmakta; yönlendirmelerine hayati önem atfedilmektedir. Sıradanlıktan kurtulmanın en önemli ifadelerinden biri haline gelen şefin sundukları kendini günümüz şeflerinin tabaklarında da açıkça gösterecektir. Zira ister kabile şefi olsun, ister restoran şefi; şeflerden gelen sunumlar içlerinde taşıdıkları denge ve düzenle (aynı zamanda dehşet veren bir kaos) kutsal olana yaklaşmaktadırlar. Bu bakımdan ister deva, ister bağışlama, ister yemek söz konusu olsun ayrı ve öznel tutumun etkili olduğu yeni bir alan açılmaktadır. Bu alan topluluğun diğer üyelerinin içine giremeyeceği ancak ondan etkilenebileceği ve pay alabileceği bir noktada, açlığın kendisinde yükselmektedir. Yok oluşla gelen varolma, öznel tutumun tümüyle yerleştiği ve aktarıldığı zamansız ve mekansız bir düzlemde oluşan denge, sahip olunmak istenen ancak erişilemeyen kabule gönderme

¹¹ A.g.m. s. 683.

¹² 1. Kurban verme ritüeli, en eski ve ilkel ritüellerden değildir. Dinselliğin daha ileri bir aşamasında ortaya çıkmıştır, karmaşık, temsili birçok ritüeli kapsar (temizlenme, sembolleştirme gibi). Ayrıca, potlaç geleneğini de içerdiğinden, insanlığın sosyalleşmesinin gelişmiş bir aşamasıdır. 2. "Kurban verme bir kurum, sosyal bir olgudur," der Hubert ve Mauss. Sosyalliğin olmadığı yerde kurban verme pratiği yoktur. Kurban verme eyleminin nasıl ve ne şekilde olacağına toplum karar verdiği gibi, ahlaki (moral) olarak kurban verme eyleminin yararlılığına ilişkin karar verici değerlerini de kolektif oluşturur. 3. Kurban verme eylemini oluşturan nitelik kutsal ile aynıdır; kutsal olmadan kurban verme olamaz (Latince'de, sacrifice sözcüğü sacre'nin türevidir.) Kutsal kavramı, kurban verme sürecini, temsilini ve uygulamalarını belirler. (Saime Tuğrul, Ebedi Kutsal Ezeli Kurban Çok Tanrılıktan Tek Tanrılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları, İletişim, İstanbul, 2010, s. 112-3.)

yapmaktadır. Toplum tarafından kabul gören ve tanrısal bağlantıyı kuran şeflerin kurbanları gibi, tabakta yıkım ve yok oluşun yarattığı varlığı kendi temsiliyle ortaya koyan şefin de sunumu kutsal olanla ilişkili hale gelmektedir. “Kutsal olan ‘lanetli pay’ın, kurbanlar harcamanın, lüks ve ölümün mükemmel alanıdır”¹³ Lanetli pay¹⁴ bir enerji fazlasıdır. İlkel açlığın armağanla olan ilişkisi de yine bu enerjinin açığa çıkışıdır. Bu enerji toplumsal düzlemin kabulü karşısında oluşan baskıyla kısıtlanmaktan açığa çıkmakta kendisini yine topluluk şartlarında göstermektedir. Mevcut düzenin formunun değiştirilmesi ya da değiştirilmesi anlamında kaotik bir düzenin temsili ortaya çıkmaktadır. Açlık, lanetli bir pay olarak insanların kendini ifade edecek ve enerjilerini harcayacak alanları kalmadığında açığa çıkmakta ve günümüzdeki gibi sanal imgelerle bir tatmin sağlanmaya çalışılmasına örnek teşkil etmektedir. Fazla toklukla gelen aşırı ve giderilemeyen açlık hali insanı ilkel açlıktan sonsuz açlığa taşıyan sınırsız tavrı temellendirmektedir. Potlaç sonsuzca yeniden üretilirken diğer yandan toplum da sonsuzca yeniden şekillenmekte ve bu dengeyi yok ederek sabitliği (dayanak noktasını/merkezi) ortadan kaldırmaktadır. Burada kabile şefleri ve günümüz mutfak şefleri arasında ilişki kurmamız bu nedenle önemlidir. Kabile şefleri toplumun özünde yaşayan ve onu var eden cevheri değişkenleri de sağlayarak korumaya çalışırken, günümüz çağdaş klanlarının şefleri değişkenleri göz önünde bulundurarak arzu nesnesi tabaklar üretmekte ve bunları aynı standartta sunmaktadırlar. Potlaçların merkez noktasını ilkel bir duygu üzerinden korumaktadırlar. Sahip olma ve arzuya tetiklenen güç isteminin zıvanadan çıkmışlığı karşısında düzlemsel sabitliği koruyan şefler potansiyel ve reel izleyiciler karşısında edimlerini gerçekleştirmektedirler. İzleyicilerin tamamı kendilerine değer, zenginlik, statü eklemeyen aktörlerdir. Şeflerin yaptıkları toplulukları ya da klanları eş bir

¹³ When Bataille Attacked the Metaphysical Principle of Economy, trans. Stuart Kendall, Scapegoat, 2013, s. 45.

¹⁴ “Lanetli pay” hem ekonomik hem de ontolojik bir terimdir. Aynı adı taşıyan eserin girişinde Bataille şöyle yazar: “Yaşayan bir organizma yerkürenin yüzeyindeki enerji oyunuyla belirlenmiş bir durumda bulunur ve çoğunlukla, yaşamını sürdürmek için zorunlu olandan daha fazla enerji alır.” (Georges Bataille, *The Accursed Share: An Essay on General Economy*, çev. Robert Hurley, New York: Zone Books, 1988, s. 21.) Enerji fazlasının (zenginlik) bir sistemin (örneğin bir organizmanın) büyümesine yatırılması mümkündür. Ancak o sistem daha fazla büyüyemiyorsa veya fazla enerji büyüme tarafından kullanılamıyorsa, geri dönüşü olmaksızın, kâr getirmeyen bir biçimde kaybedilmesi zorunludur. “İsteyerek veya istemeyerek, muzafferce veya felâkete yol açacak bir şekilde harcanmalıdır.” (Georges Bataille, *The Accursed Share: An Essay on General Economy*, çev. Robert Hurley, New York: Zone Books, 1988, s. 21.) Bataille’ın ekonomisinin aksiyomu canlı organizmaya, bedene ilişkindir. Beden yerküre çapında oynanan enerji oyunundan beslenir ve parçası olduğu bütünden çoğunlukla payına düşenden fazlasını alır. (Zeynep Direk, Bataille: Tarih, Egemenlik ve Çöp, 2020, (online) <https://noktahaberyorum.com/bataille-tarih-egemenlik-ve-cop-zeynep-direk.html#.X2YklWgzZPY>)

Şamanik Şeflerden Gastronomik Şeflere Varlığın Mideye İndirilmesi
Özlem DERİN

payda temelinde birbiriyle ilişkili kılan, birleştiren ve bir araya getiren; böylelikle ortaklık duygusunu yeniden dengeleyen dramatik etkiler üretmekten ibarettir. Bunu yapmanın en basit ve en ilkel yolu bütün insanlarda ortak olan ve her zaman yinelenen açlıkla uğraşmadır. Toplumu yeniden kurmaya yönelik şenlikli ve mideyi doldurmaya yönelik potlaçlardan, günümüzün sanal yemek sergilerine uzanan düzlemde ortak nokta yine yemek ve insanların bitmek tükenmek bilmeyen açlığını yönlendirmektir. Bu metin özelinde ele alacağımız ilkel açlık yemek yeme üzerinden değerlendirilerek kısıtlanacak olsa da, şefler düzenleyici ve yönlendirici arzu nesnelere yaratma bağlamında kendilerini farklı bağlamlarda da göstermektedirler. Tüketimin olduğu her noktada arzu nesnesi üreten her bağlam şeflik noktasını yeniden üreten bir döngü halini almaktadır. Ancak özellikle potlaç ve ritüeller değerlendirildiğinde, bu metin bağlamında öncelikli bir değerlendirme noktası olarak açlığı fiziksel ve gösterişsel bağlamda ele almamız olağan kabul edilecektir.

“Bataille ‘ideal potlaç’ın kurbanda, kendini-yok etme ediminde, ‘geleneklerin olanaklı bir yanıt sunamayacağı mutlak yıkım formlarında gerçekleştiği’ne inanmaktadır.”¹⁵ Potlaç insanın tam karşılığı gibidir. İçinde hem karmaşa, hem cömertlik hem de öfke barındırmaktadır. Bu bakımdan açlık ve yemek duygusal bir geçişliliğin de imgesini sağlamaktadır. Ancak her durumda esas olan güç, ün ve zenginliği elinde bulundurmak; başkalarının sahip olduklarından fazlasına sahip olabilmek, keyifli bir deneyim yaşarken aynı zamanda toplumsal ilişkilere dair sınırları belirleyerek bir statü noktasında konumlanmaktır. Potlacın ortaya çıkardığı zafer kazanma arzusu çalkantılıdır. Bu nedenle bir sabitliğe ve bir merkeze gereksinim duyulmaktadır. Şefin konumu dışında kalan her şey, tek tek insanların ya da toplumsal değerlerin sahip olduğu konumlandırmalar her zaman çalkantılıdır. Zafer kazanmak adına avını gözlemleyen ve boşluğunda açlıkla ona saldıran insanlar arasındaki çatışmanın sergilendiği potlaçlar kişilik oluşturma ve bunu toplulukta kabul ettirme anlarına tekabül ederken, gözü kara bir formda karşımıza çıkmaktadır. Ya hep ya hiç görüşüne dayanan bu tutum günümüzde de yerleşen anlayışa işaret etmekten geri durmamaktadır. Potlaç içindeki bireyde “kaynaklara hakim olma amacı yoktur, onları yok etmek söz konusudur.”¹⁶ Bunun karşısında yemekten bahsetmek kaçınılmazdır zira en ilkel form olarak Mauss’un da ele aldığı ilk adım kendisini gıda üzerinden göstermektedir.

¹⁵ Jacob Tischer, *Gifted Society – An Essay on the Gift, ProSeminar Ethnography and the History of Social Theory in Anthropology*, 2016, s. 6.

¹⁶ Matteo Aria – Nicolo Bellanca, *The Four Figures of Gift: Kula, Potlach, Dan and Hau*, Dipartimento di Science Economiche Università degli Studi di Firenze Working Paper Series, No: 21, 2012, s. 24.

Fransız etnolog Mauss armağanı “potlatch” (temel anlamda – gıda, tüketim) olarak tanımlar, çünkü armağan vermenin tek formu olmasa bile, değiş-tokuşun başlangıçtaki formu gıda üzerindedir. İlk bakışta karşılıksız ve teklifsizdir, ancak aynı zamanda çıkara dayanan bir zorunluluk ve güdümlülüğü vardır. Bu anlamda “potlatch” üç temel sebepten saldırgan ve baskın bir etkileşim durumudur: verme zorunluluğu, kabul etme zorunluluğu ve geri çevirme zorunluluğu. Bu döngüye tutulan kişi toplumsal bir etkileşiminin olabilmesi için diğerine bir şey vermek zorundadır. Eğer diğeri verirse, kişi kendisine verileni kabul etmeye mecburdur.¹⁷

Kendine verileni kabul etme durumu zorunlu olarak görülmektedir. Zira, aksi bir durum memnuniyetsizlik belirtmektedir. Bunun sonucu olarak armağanı alan kişi veren kişiye savaş ilanında bulunmaktadır. Ya da ikincil bir durum olarak armağan alan kişinin armağanı alıp geri çevirme edimini gerçekleştirmemesi olasıdır ki bu da armağan alanın topluluk içinde itibarsızlaşmasını getirecektir. Her iki durumda da armağan alan kişi, onu veren ötekine borçlu kalmaktadır. Bu borç da uyumu ve dengeyi bozan bir unsur haline gelmektedir. Sanal düzlemde düşünüldüğünde günümüzde “paylaş”ılan armağan kendisini zorunlu kılmaktadır. Kabul etmeme olasılığı ortadan kalkmış ve bu maruz kalmaya evrilmiştir. Maruz kalınan noktada maruz bırakma güdülenmesi ilkel biçimde günümüzdeki açlığı tetiklemektedir. Böylece rekabet kendisini yine gösterişçi bir anlamda ancak bu kez daha da baskıcı ve dehşet verici anlamda sergilemiş olmaktadır.

Burada söz konusu olan aslında bir kurban durumudur. Çünkü armağan etmek aslında kendinden bir şey kurban vermek ve bunun karşılığında ötekinden de bir kurban beklemekten başka bir şey değildir. Bir armağan verirken bunun altında bir mesaj bulunmaktadır. Her ne kadar armağan nesne niteliği taşısa da o nesneye yüklenen anlam ve armağan veren kişinin izi, öteki tarafından anlaşılma ve benimsenme amacını taşımaktadır. Ötekinin vereceği yanıtı bilmek kendi sınırlarımızı aşmaya dayanmaktadır. Karşımızda duran kişiyi kendi sınırlarımıza dahil ederek yaptığımız şey onu misafir etmektir. “Misafiri kabul ettiğimizde, armağan vermenin yanlış gitmemesini umarız, yabancıнын bizim mallarımıza zarar vermemesini, hatta kişi olarak bize zarar vermemesini.”¹⁸ Tam da bu nedenle aslında armağanın gizemli ve örtük bir yanı bulunmaktadır. Bu örtük yan ritüelde açığa çıkan büyü imkanına bir göndermedir. Büyünün aynı armağanda olduğu gibi örtük bir mesajı

¹⁷ Miloslava Yankova, *Darat Mejdu Filosofiata i Religiata, Nauchni Trudove ha Rusenskia Universitet*, 2014, tom 53, seria 6.2, s. 43-4.

¹⁸ Christian Papilloud, *Three Conditions of Human Relations: Marcel Mauss and Georg Simmel, Philosophy & Social Criticism*, 30, 2004, p. 422.

Şamanik Şeflerden Gastronomik Şeflere Varlığın Mideye İndirilmesi
Özlem DERİN

bulunmaktadır. Bu bakımdan hem armağan hem de onu veren kişi gizemli bir atmosfere dahil olmaktadır. Burada söz konusu olan bir dildir. Armağanın ve büyüünün örtük dili... Mauss için de “Bütün ritüeller bir tür dil gibidirler; bu nedenle de fikirleri yansıtırlar.”¹⁹ Bir yandan armağanın dili, diğer yandan onu verenin dili bir fikir dolayımında armağanı alan kişinin algısına yönelmektedir. Paylaşılan, paylaşılma imkanı taşıyan ya da bütünüyle paylaşımına kapalı hale gelecek olan bu dil kişinin güç imkanını da nitelemektedir. Böylece büyüülü dilin imkanı, kişinin anlaşılma gücünün, güç istencinin imkanına evrilmektedir. Bu da güce ve gösterişe duyulan açlığın misafir etme gibi masum bir formda ehlileştirilmesini vermektedir. Aynı başkasının açlığına maruz kalma ya da kendi açlığını sergileme bağlamında sanal düzlemin öncelikli olarak bir kabul gerektirmesinde olduğu gibi bunu kavrayabiliriz. Açlık bağlamında sanal düzlemin beslediği en önemli şey ötekinin sahip olduklarına duyulan merak ve sonrasında kendi sahipliğinin sergilenerek, ötekinin buna maruz bırakılmasıdır. Bu bir baskılama ve şiddet hali içermesine rağmen, topluluğa dahil olurken zaten bir kabul esası gözetilmektedir.

Mauss bu örtük gücü Maori kabilesi üzerinde yaptığı incelemelerden hareketle “hau” olarak tanımlamaktadır. Mauss, “Hau kişilerde olduğu kadar nesnelere de etkili olan kişisel güçtür ve onlara kişilik kazandırmaktadır. Bu kişilik ona daha önceki sahibinden eklenmektedir. Geri çevrilmemesi durumu nesnenin hau’sunu onu kabul edenin aleyhine çevirecek ve onu daha kötü bir duruma düşürecek ya da öldürecektir.”²⁰ Kısaca armağanın geri çevrilmemesi onun hau’su göz önünde bulundurulduğunda kirlenmeyi getirmektedir. Bu kirlenme topluluk içinde onursuzlaştırılmaya dayanmaktadır. Onursuzlaştırmanın en yaygın olduğu potlaçları değerlendirildiğinde karşımıza çıkan temel duygulanım olan açlık ve yeme alışkanlıklarından hareket etmeye başladığımız noktada; bilmemiz gereken en temel prensip, kültürlerin yiyecekleri farklı algılamasına rağmen her zaman temizliğine önem atfettiğidir. Değiş-tokuş esnasında sununun her zaman temiz ve bu anlamda kutsal olması esastır. Yiyeceğin kutsallığı esas alınmaktadır. Örtük olarak dikkat edilmesi gereken hususların en önemlisi bu temizlik algısıdır. Birinin sunduğu temiz, düzenli ve orantılı yemek karşısındaki ötekiye değerli gördüğünü ifade etmektedir. Aynı zamanda mükemmellik algısını da güçlendiren esaslı unsurlardandır. Bunu anlamının en iyi yollarından beri esirlerin yemek alışkanlıklarının incelenmesidir. Kötü yemek, özgürlükten yoksun bırakmadan daha etkili bir aşağılama aracıdır. Üstelik yemek gereçlerinden yoksun bırakma ya da insanlar arasındaki sembolik yemek yeme alışkanlıklarından mahrum

¹⁹ Marcel Mauss, *A General Theory of Magic*, trans. Robert Brain, Routledge, 1972, s. 75.

²⁰ Jacob Tischer, *Gifted Society – An Essay on the Gift*, ProSeminar Ethnography and the History of Social Theory in Anthropology, 2016, s. 3.

kılmak bunu tetikleemektedir. Sununun niteliğinin yanı sıra niceliğinin ne denli hayati olduğu bu noktada kendini göstermektedir. Günümüzde sanal bir imgeye dönüşen tabaklar aslında bu temizlik ve değer düşüncesinin yansımasıdır. Restoran aslında bir müze gibi sanat eserlerinin sergilendiği bir alana dönüşmüştür. Nasıl ki müzenin ışıkları altında sergilenen bütün eserler daha ihtişamlıdır ve uzun yıllardır süre gelen bir tartışmaya neden olmuşlardır; aynı durum yemek kültürü için de geçerlidir. Sokak yemekleri gündelik alanda sergilenen sanat eserleri ile aynı paydayı taşımaktadır. Her ne kadar hayatın içinde yer alsalar da müzedeki ya da restorandaki kadar değerli değillerdir. “Ulaşılabilir olma” durumu kolay gözden çıkarılmayı ya da hiç fark edilmemeyi getirmektedir. Bu açıdan baktığımızda metnin başında sözünü ettiğimiz açlık yemeğe değil, yemek üzerine biçilen değere yöneliktir. Bu yüzden tabaktaki düzen ve uyum, sanatsal olduğu kadar yerleşik düzlemde tüketime uygun sanal imgeyi de gözler önüne sermektedir.

Yemek farklı görme biçimlerini kendi bünyesinde barındırmaktadır. Aç bir insana temiz bir yemek sunmak olağan bir davranışken, diğer yandan yemeğin fiziksel olarak kirletilmesi²¹ ya da en azından bu hissin psikolojik olarak öyleymiş gibi sunulması bir savaş ve intikam halini doğurmaktadır. Bir şekilde yemek öteki olanın ben’e nüfuzunu sağlamakta, ötekinin anlamı ve izi mideye inerek bütün vücudu dolaşan bir yapı halini almaktadır. Üstelik açlık bağlamında değerlendirdiğimizde ötekinin izinin mideye inmesi sef bağlamında anlaşılabilirliği gibi, sanal düzlemde değerlendirdiğimizde açlığın imgesel bir rekabet olarak da mideye indirilmesi açıkça görülmektedir. Yemeğin niceliği göz önüne alındığında bir deva olabileceği gibi zehre de dönüşebilmektedir. Yemek kendi başına anlam taşıdığı gibi, insanın kendi değerine dair anlamları da nitelendirmektedir.

Benlik algısına sahip insan için öznenliğin simgesi olan yemek, sıradanlıktan kurtulma, kendini bulma, özgürleşme ve toplumsal

²¹ Kirlenme; fizyolojik (deniz/hava/ su kirliliği, mikrobik kirlilik), psikolojik (birlikteliğe saygı duymayıp aldatma, tecavüz), toplumsal (sosyal yapının bozulması, bireyin/ailenin değer kaybı, ırkçılık), ritüel (kutsal olana/sayılan itaat etmeme) ve seküler (ahlakî değer kaybı, vergi kaçırma, zimmete para geçirme) kirlenme olarak beş alt grupta ele alınabilir. İnsan hayatının her alanında varlığını gösteren kirlenme, tek başına anlam ifade etmeyip oluşturduğu korkuyla ‘dehşetin hükümranlılığına girilmesine’ sebep olduğu için anlamlıdır. Kirliliğe ilişkin düşünceler ve yasaklamalar, toplumların kültürel ve sosyal yapılarında kodlanan inanç, algılama ve uygulamalarla varlığını ortaya koyar. “Ritüelin normal dışılık sembollerinden yararlanmak suretiyle, kötülüğü ve ölümü, yaşam ve iyilikle birleştirerek nasıl tek, büyük ve birleştirici bir örüntü oluşturacağı”(Mary Douglas, Saflık ve Tehlike, çev. Emine Ayhan, İstanbul, Metis, 2007, s. 64). düşüncesi, kolektif bellekte kirlenmeyle ilgili ortak algılar da oluşturur. (Gülin Öğüt Eker, Farklı Görme Biçimiyle Modern Dünya Ritüeli Olarak Yemek Kültürü: Sınanma/Erginlenme ve İntikam Alma Gizli İşlevleri, Milli Folklor 120, 2018, s. 179).

Şamanik Şeflerden Gastronomik Şeflere Varlığın Mideye İndirilmesi
Özlem DERİN

cinsiyet perspektifinden cinsel kimliğini belirleme aracıdır. Sosyal ilişkilerin belirlenmesi ve sergilenmesinde önemli bir gösterge olan yemek, profesyonel aşçılar ve özgüven sahibi yaratıcı amatör yemek yapanlar için de ihtişamlı bir gösterim sanatıdır. Douglas'ın ifadesiyle "Her yemek, kendi imgesinde grup üyelerini birleştiren yapılandırılmış sosyal bir etkinliktir"²².

Aynı zamanda yemeğin kendisi de içe nüfuz etme özelliğiyle sahip olunan şey anlamında üstünlük duygusu verirken, midede sindirilmesi ve vücuda karışması bakımından bir korku da yaratmaktadır. Yemek anlamındaki armağan örtük olarak ölümcül olma imkânını da barındırmaktadır. Sembolik olduğu kadar tehlikelidir de.

Yiyecek onu geri kalan maddi kültürden ayıran kendine özgü bir özelliğe sahiptir: yutulur, yenir ve içe nüfuz eder. Dahası, küçük-ölçekli bir toplumda çalışarak üretilen bütün ürünler bireylerin kanını, terini ve gözyaşını içermektedir ve bunun böyle anlaşılması olağandır. Birinin üretimi diğerine eklenir, yemek bilhassa ben ve öteki arasındaki ilişki üzerine olan fikirlerin ifade edilmesi ve semboller için uygun bir araçtır.²³

Sosyal ilişkileri ve ritüelistik tavırları barındıran bu sembolik edim insan ve toplum arasındaki ilişkiyi düzenlemektedir. Hem bedeni hem kişinin kendi varlığını beslemekte; hem de topluluğun devamlılığını sağlamaktadır. "Kısaca, biyolojik bedeni destekleyerek yaşam-veren yemek aynı zamanda karşılıklı değiş tokuşla toplumsal bedeni de beslemektedir".²⁴

Şölen kültürünün yerleşikliği ve mitolojik dönemlerden günümüze değin uzanması özel günlerin özel yemeklerle kutlanması alışkanlığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle özel bir zaman yaratımının yanında yine özgün bir mekân da söz konusudur. Gündelik yaşamdan ayrılan ancak yine gündelik yaşamın içinde yer alan bu kutsal ve sıradan olanın buluşması günümüzdeki yemek ve sanal imge kültürünü anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Sıradan beslenme durumu dışında özel bir an ya da restoran gibi özel bir mekânla sınırları yeniden belirlenen yemek kültürü kendi imgesini doğurarak, klanın yönetici ve yaratıcı uyararı olan şefin belirlenimleri ışığında şekillenmektedir.

²² Mary Douglas, "Deciphering a Meal", *Daedalus Journal of the American Academy of Arts and Sciences*. Winter 1972: Myth, Symbol, and Culture Issued as Vol. 101, No. 1, of the Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences, 1972, s. 67.

²³ Anna Meigs, "Food as Cultural Construction." In *Food and Culture: A Reader*, edited by Carole Counihan and Penny Van Esterik. New York: Routledge, 1997, s. 104-5.

²⁴ Rachel Corr, *Reciprocity, Communion, and Sacrifice: Food in Andean Ritual and Social Life*, *Food & Foodways*, 10, 2002, s. 6.

Ardından onun yarattığı düzenin sanal imgelemi şef-dışındaki insanların arzu nesnesine dönüşerek yayılmaktadır. Böylece sembolik anlam yeniden sembolikleşmekte ve bir semboller dizisi topluluk üyeleri arasında yayılarak her an yeniden anlam kazanmaktadır.

Yemek ve yemek yeme bazen insanların sosyalleşmek için geldikleri bir yeme/içme mekânı, bazen sosyal statülerinin ve tüketim alışkanlıklarının göstergesi olarak, bazen dönemin siyasal yansıması olarak bazen de sadece dönemin sanat akımlarının biçim kaygılarını göstermek için resmettikleri gündelik hayatın içinden seçilmiş bir obje veya eylem olarak karşımıza çıkar.²⁵

Tam da bu nedenle özgün bir zaman ve mekân anlayışı içinde şamanik/ritüelistik yapı yeniden canlandırılmaktadır. Böylece şef nasıl kabilesine şifa dağıtarak uyumu ve düzeni yeniden getirirse, mutfaktaki şef de kendi tabağında yeni düzenin unsurlarını ortaya koymakta ve topluluğa sunmaktadır. Küçük kabileler yerini büyük teknolojik kitlelere bırakmışken, sununun bir anda ve kitlenin bütününe yayılması ve daha hızlı benimsenmesi kaçınılmaz olarak çağın yeni becerisidir. Bu hem fiziksel hem de sanal açlığı besleyen önemli bir unsurdur. Üstelik ilkel sınırlarını da koruyarak bunu yapmakta, yemek yeme gibi yaşamda kalmayı sağlayan temel bir içgüdüye gönderme yapmaktadır. Açlık bizim dışımızda olan şeylere duyduğumuz bir ilkel güdüdür. Üstelik öylesine temel bir yaklaşımdır ki insan nefes aldığı sürece varlığını korumaktadır. Aynı zamanda pişirme esnasında uygulanan teknikler ve kullanılan unsurlar ilkeliğin ve ilkel duyguların önemli bir yansımasını sunmaktadır. Yemeğin hazırlanması kişinin bir savaş ya da öfke durumunda uyguladığı vahşi pratikleri gözler önüne sermektedir.

Soymak, kesmek, dövmek, ezmek, doğramak, parçalara ayırmak, kırmak, çırpma, kaynatmak, kızartmak, soldurmak, öğütme, yırtmak, kıymak, püre yapmak, doldurmak, doğramak... Halligan²⁶, yemek malzemelerinin hazırlanması, pişirilmesi esnasında kullanılan bu terimlerin şiddet, öfke ve acımasızlıkla ilişkili olduğunu belirterek çığ besin maddelerin yemeye uygun hâle gelme sürecini, adeta kanlı savaş senaryosu olarak düşünür. Yemeklik malzemelerin hazırlanmasını işkence görüntüleri olarak niteler.²⁷

²⁵ Menekşe Samancı Aydın, *Sanat İçin Yemek, Yemek İçin Sanat*, Hacettepe Üniversitesi Sanatta Yeterlik Tezi, Ankara, 2009, s. 8.

²⁶ Marion Halligan, *Eat My Words*. Sdney: Angus & Robertson, 1990.

²⁷ Gülin Öğüt Eker, *Farklı Görme Biçimiyle Modern Dünya Ritüeli Olarak Yemek Kültürü: Sınanma/Erginlenme ve İntikam Alma Gizli İşlevleri*, *Milli Folklor* 120, 2018, s. 179.

Tüm bu şiddet ve vahşet görüntülerinin ardından ortaya çıkan sunu temiz olmalıdır. Zira kirlilik ve yemek arasındaki ilişki daha önce de sözünü ettiğimiz gibi, oldukça hassastır. Üstelik kirlilik yemeğin kutsal karakterini ve ortaya çıkan uyum ve dengeyi de ortadan kaldıracaktır. Bu da doyum ya da memnuniyet yerine tiksinimeyi getirecektir. “Tiksinme, yiyecek ve yemek yemenin zevklerinden asla uzakta değildir. Yemek sürekli pis olmakla tehdit eder: Yemek insan etinin ölümlü oluşuyla, yaşayan maddenin kaçınılmaz entropisiyle benzerlik gösterir.”²⁸ Aynı zamanda şölenlerin gösterişli ve üstün olmasının nedeni de budur. Armağan öylesine temiz ve düzenlidir ki karşısındakini daha iyisini sunmaya mecbur bırakmaktadır. Bu sanal düzlemde yapılan paylaşımlar noktasında gösterişin ve mükemmelliğin esas alınmasının da öncelikli nedenidir. Gösteriş temel bir rekabet unsuru olarak açlığın iliklerine işlemiştir. Bu noktada şef her zaman üstün bir konumda yer almaktadır. Ritüeli yöneten kişi olarak kendi konumunu ve yaratım sürecini koruması da zorlu bir sınırlanmışlığı getirmektedir. Zira süreç vahşi ve dehşet verici olsa da yemek kirlenmeden korunmalıdır. Bu misafir ve şef arasında duygusal bir savaşı da doğurmaktan geri kalmaz. Çünkü uygulamanın şiddeti düşmanca duyguları besleyebilir ve sonucunda misafir kirli bir yemekle cezalandırılarak bundan sadistik bir zevk de alınabilir. “Rakibin bedenine giren yemeği kirleterek düşman olarak kabul edilen kişinin şahsi güvenlik alanına girebilmek ve zarar verebilmek, eylemi gerçekleştiren kişinin, tartışılmaz üstünlüğüdür.”²⁹ Aynı mitolojik ritüellerde görüldüğü gibi şefin kontrolündeki seremoni her an kontrolden çıkabilme niteliğini korumaktadır. Ancak çağdaş dönemin sanal imgelerini doğuran şefler de kendi içlerinde bir dönüşüme girdiklerinden seremoninin kırılması ya da bozulması hızlı geri dönüşü nedeniyle bir tehdit olarak salınmaya devam etmektedir. Çağımızda, şef imgesi ‘basit, mütevazı, biraz hırslı, biraz hantal, kirli işler yapan kıpırtılı bir beden’ formundan ayrılarak, izleyiciler için performans sergileyen bir sanatçıya ya da ünlüye dönüşmüştür.³⁰ Ancak kirlenme durumu bu kez dışarıda değil de içeridedir. Şef kendi yardımcılarının da içinde bulunduğu tuhaf bir anlayışla kendi üstünlüğünü sarsıcı bir dehşet düzleminde araçsallaştırmaktadır. Mutfak-dışı mükemmeliyet baskısı mutfağın kapalı kapıları ardında hiyerarşik bir baskıya evrilmektedir. Amerikalı ünlü şef ve yazar;

Anthony Bourdain’e göre, şefler sıra dışı gelenekler, ritüeller ve onları bir klan olarak tanımlayan pratiklerle tuhaf bir dünya-görüşünü paylaşırlar. Bourdain şef kültürüne dair; acemilerin “sığırlar” gibi muamele gördüğü, birey olarak reddedildikleri, bireyin kişisel

²⁸ A.g.m. s. 180.

²⁹ A.g.m. s. 181.

³⁰ Ladenis, *My Gastronomy*, rev edn., Macmillan, London, 1997, s. 194.

şartları, cinsiyeti ve fiziksel görünüşünün basmakalıplığına dair sözlü hakaretlerin olduğu acımasız bir portre çizmektedir.³¹

Bu noktada sanal düzlemin de acemilerine aynı biçimde davranıldığı kaçınılmaz bir gerçeklik olarak yüzümüze çarpmaktadır. Şefler ister Arkaik dönemlerde olsun ister günümüzde her zaman toplumun ötekisi konumundadırlar. Onların bu sınırlamayla ayrılan kutsallığı ürünlerinin tabu olarak kabul edilmesini de getirmektedir. Onlar bildiğimiz diğer ötekiler gibi değildirler. Ritüelistik ve ilkel yönleri konumlarını ayrı bir noktada şekillendirmektedir. Aynı zamanda insanlar da onlar için “kayda değer öteki” olarak konumlanmaktadır. Ritüeli gerçekleştiren ve yeni düzeni getiren şef olsa da, topluluk ve sanal imge düzleminde, medya bağlamında görüşleri benimsedikleri ve sunum kültürlerini yeniden şekillendirdikleri görülmektedir. Arkaik dönemde göze çarpan süslü giysiler ya da maskelerin dönüşümü gastronomik anlamda temizlik ve düzen görüntüsüyle kendinden emin yaratıcılara dönüşmüştür. Hem yaratıcılık hem de disiplin anlamında şifacı bir şamanın yeni devalar aramasına benzeyen şeflerin serüveni kutsal olana doğru bir seremoniyi düzenlemekle eştir. “Şefler için –fiziksel, kültürel ve psikolojik-dinamiklerinin kombinasyonu onların yücelik duygusunu ve statüsünü beslerken, aşçılık mesleğinin bir işten çok kutsal bir çalışma olarak görülmesi fikrini de tetiklemektedir.”³² Şef ve şef olmayanlar arasındaki ayrım bu derin sınır tarafından belirlenmektedir. Şef olabilmek oyunu kurallarına göre oynamayı ve “kayda değer öteki”nin görüşlerini izlemeyi gerektirmektedir. Bu izleme tutumu bir seyircininki gibi pasif değildir. Aksine etkin bir tutum benimsenerek hem planlamalar yapılmakta hem de her tabakta yeni bir düzen ve yaratı sunulmaya çalışılmaktadır. Ancak burada zor olan diğer bir etmen hastalığın tespitinden sonra aynı tedaviyi aynı oranlarla uygulaması gereken şamanın titizliğiyle ilerlenmesinin esas olmasıdır. Bir düzen tutturulduktan sonra devamlılık gösterilebilmelidir. Günümüzde dikkat edilen unsurlar bir yandan tutarlı, istikrarlı ve beklentiyi aynı oranda karşılayan tabaklarken; diğer yandan da inovatif unsurlar kullanabilmektir. Aynı şamanların hastalıkları iyileştirmesi ve yeni devalar bulması gibi. Şefler her ne kadar toplumsal yaşama hitap etseler de onların kendilerine has ayrık dünyaları olduğu kaçınılmaz bir gerçekliktir. Bu bakımdan her zaman eleştiriler ve yargılamalarla karşı karşıyadırlar. “Şefleri yabancılaştıran toplum değildir; olası olan şeflerin

³¹Palmer – Cooper - Burns, Culture, identity, and belonging in the “culinary underbelly”. International Journal of Culture, Tourism and Hospitality Research, 4 (2), 2010, s. 10.

³² A.g.m. s. 19.

Şamanik Şeflerden Gastronomik Şeflere Varlığın Mideye İndirilmesi
Özlem DERİN

toplumu yabancı kılma eğilimi göstermesidir... zira toplum şeflerin ne yaptıkları ve nasıl yaptıklarına dair oldukça acımasızdırlar.”³³

Şamanik şeflerin büyü ritüelleri gibi gastronomik şeflerin de toplumsal ve gündelik olandan ayırık durmasının nedeni başkalarının yapamadığı şeyleri yapabilmeleridir. Ortaya koydukları beceri kosmos içindeki akışı değiştiren, yorumlayan ya da ona uyumlu olan farklı deneyimlemelerin sonucudur. Deneme, yanılma, kesme, ezme, parçalama, pişirme gibi etkinliklerle ortaya çıkan büyü ya da yemek birbirine eş yapılarıyla³⁴ mitolojik ve arkaik evrelerden çağdaş sanal imgelere evrilmiş olsa da, nicelik bakımından koruduğu özü eş biçimde varolmaya devam etmektedir. İster arkaik Şamanist olsun, ister gastronomik olsun “şefler dış dünyaya şüpheyile yaklaşmaktadır. Dış dünya belirsizlikler, kaprisler, anlayışsız insanlarla doludur.”³⁵

Esasen hem gastronomide hem de arkaik ritüellerde açığa çıkan insanların kendi varlıklarını en ilkel biçimde kanıtlama ve onaylama istemidir. Bu bakımdan güç istemini en ilkel yolla, açlığı gidermek, mideyi doldurmak, varlığın özünü ve gücü korumakla nitelendirmektedirler. Ritüellerde ve tabaklarda ortaya çıkan denge ve düzen kozmik bir varlığı pekiştirme ideasına kaynaklık etmektedir. Eskiden şölenlerle, armağanlarla gerçekleştirilen bu imgelem, şimdilerde sanal imgelerle ortaya konmaktadır. Önceden sunaklarda verilen kurbanlar şimdi tabaklarda sergilenirken; zaman ve mekan imgesinin bükülmesi de farklılaşması da sunularla eş zamanlı olarak açığa çıkmaktadır. Kutsal olan ve kirlili olan arasındaki savaş ister yemeğin hazırlanmasına, ister büyü iksirlerin şifalı otlardan ya da pis olarak görülen çamur ya da dışkıdan temin edilmesine dayansın; kirlili ve kutsal olanın iç içe geçtiği bu iki alan halen insanların kendilerini güçlü hissetmelerini sağlayan dayanakları ortaya koymaktadır. Diğer yandan şefler bu mekanizmaların dışında insanlar arasında uyumu, arzuyu, yaşam enerjisini ve dengeyi pekiştirmeyi görev edinmektedirler. Kirlilikten temizliğe, işlenmemiş olandan devaya dönüşen bu süreçte varlık her an daha çok onaylanmakta ve şefler bunun en büyük tatmin noktası olmaktadır. Çünkü;

³³ A.g.m. s. 21.

³⁴ Tarif (reçete) kullanılan malzemelerin spesifik etkileri göz önünde bulundurulduğunda hem medikal hem de gastronomik olarak değerlendirilmektedir. (David Lag Tomasi, *From the Heart to the Mind, Through the Stomach. A Review of Donald Phillip Verene's The Science of Cookery and the Art of Eating Well: Philosophical and Historical Reflections on Food and Dining in Culture*, ibidem Press, 2018, s. 119.)

³⁵ Palmer – Cooper - Burns, *Culture, identity, and belonging in the “culinary underbelly”*. *International Journal of Culture, Tourism and Hospitality Research*, 4 (2), 2010, s. 21.

Şamanik Şeflerden Gastronomik Şeflere Varlığın Mideye İndirilmesi
Özlem DERİN

insanlar varolmayı ve bunu hemen yapmayı isterler. Görmeyi ve görülmeyi, dokunmayı ve dokunulmayı ister, uzak geçmiş ya da tehditkâr bir gelecek tasarısına bağlanarak değil de şimdinin deneyimi aracılığıyla var olduklarını hissetmeyi arzularlar. Varlığımızı lezzetli bir lokma ya da nefis bir yudumdan daha çok doğrulayacak ne olabilir ki? Gergin bir şekilde emzirilen insanlıktır bu, dudaklarının dünyanın göğüslerinden ayrılmasından ölümüne korkmaktadır, ilk kaçınmada bütün varlığı yutacak bir boşluğa düşmekten endişe etmektedir.³⁶

³⁶ Massimo Leone, *Critique of the Culinary Reason*, University of Turin, 2016, s. 26.

KAYNAKÇA

- Aria, M. – Bellanca, N. (2012). "The Four Figures of Gift: Kula, Potlach, Dan and Hau", *Dipartimento di Science Economiche Universita degli Studi di Firenze Working Paper Series*, No: 21.
- Arppe, T. (2009). "Sorcerer's Apprencites and the 'Will to Figuration': The Ambiguous Heritage of the Collège de Sociologie", *Theory, Culture & Society*, 26: 117.
- Aydın, M.S. (2009). Sanat İçin Yemek, Yemek İçin Sanat, *Hacettepe Üniversitesi Sanatta Yeterlik Tezi*, Ankara.
- Bataille, (1995). *Encyclopedia Acephalica*, Atlas Press, London.
- Bataille, G. (1988). *The Accursed Share: An Essay on General Economy*, çev. Robert Hurley, New York: Zone Books.
- Beşirli, H. (2010). "Yemek, Kültür ve Kimlik", *Milli Folklor*, Sayı 87.
- Boghini, A. (2016). "Hunger", *Encyclopedia of Food and Agricultural Ethics*, Springer Science + Business Media B.V.
- Corr, R. (2002). "Reciprocity, Communion, and Sacrifice: Food in Andean Ritual and Social Life", *Food & Foodways*, 10.
- Dietler, M. (2011). "Feasting and Fasting", ed. by Timothy Insoll, *The Oxford Handbook of the Archeology of Ritual and Religion*.
- Direk, Z. (2020). "Bataille: Tarih, Egemenlik ve Çöp", (online), 20.09.2020 <https://noktahaberyorum.com/bataille-tarih-egemenlik-ve-cop-zeynep-direk.html#.X2YklWgzZPY>
- Douglas, M. (1972). "Deciphering a Meal", *Daedalus Journal of the American Academy of Arts and Sciences. Winter 1972: Myth, Symbol, and Culture* Issued as Vol. 101, No. 1, of the Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences.
- Douglas, M. (2007). *Saflık ve Tehlike*, çev. Emine Ayhan, İstanbul, Metis.
- Durkheim, (1951). *Suicide*, trans. John A. Spaulding – George Simpson, Routledge.
- Eker, G.Ö. (2018). "Farklı Görme Biçimiyle Modern Dünya Ritüeli Olarak Yemek Kültürü: Sınanma/Erginlenme ve İntikam Alma Gizli İşlevleri", *Milli Folklor* 120.
- Geçer, H. – Topçu, S. (2017). "Arkaik Bir Törenin Postmodern İzdüşümleri: Potlaç Geleneğinden Tüketim Kültürüne", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt 10, sayı 52.
- Halligan, M. (1990). *Eat My Words*. Sdney: Angus & Robertson.
- Kitapçı, İ. (2019). "Gösterişçi Tüketim Örneği Olarak Potlaç Kültürü ve Günümüzün Küresel Kapitalist Dünyasındaki Yansımaları", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, cilt 11, sayı 29.
- Ladenis, (1997). *My Gastronomy*, rev edn., Macmillan, London.

Şamanik Şeflerden Gastronomik Şeflere Varlığın Mideye İndirilmesi
Özlem DERİN

- Leone, M. (2016). *Critique of the Culinary Reason*, University of Turin.
- Mauss, M. (1972). *A General Theory of Magic*, trans. Robert Brain, Routledge.
- Mauss, M. (2018). *Armağan Üzerine Deneme, Arkaik Toplumlarda Değiş Tokuşun Biçimi ve Nedeni*, Alfa Yayınları, 1. Basım, İstanbul.
- Meigs, A. (1997). "Food as Cultural Construction." *Food and Culture: A Reader*, edited by Carole Counihan and Penny Van Esterik. New York: Routledge.
- Palmer – Cooper - Burns, (2010). "Culture, identity, and belonging in the 'culinary underbelly'". *International Journal of Culture, Tourism and Hospitality Research*, 4 (2).
- Papilloud, C. (2004). "Three Conditions of Human Relations: Marcel Mauss and Georg Simmel", *Philosophy & Social Criticism*, 30.
- Tischer, J. (2016). "Gifted Society – An Essay on the Gift", *ProSeminar Etnography and the History of Social Theory in Anthropology*.
- Tomasi, D.L. (2018). "From the Heart to the Mind, Through the Stomach", *A Review of Donald Phillip Verene's The Science of Cookery and the Art of Eating Well: Philosophical and Historical Reflections on Food and Dining in Culture*, ibidem Press.
- Tuğrul, S. (2010). *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban Çok Tanrılıktan Tek Tanrılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları*, İletişim, İstanbul.
- When Bataille Attacked the Metaphysical Principle of Economy*, (2013). Trans. Stuart Kendall, Scapegoat.
- Yankova, M. (2014). "Darat Mejdu Filosofiata i Religiata", *Nauchni Trudove na Rusenskia Universitet*, 2014, tom 53, seria 6.2.

Şamanik Şeflerden Gastronomik Şeflere Varlığın Mideye İndirilmesi
Özlem DERİN

MİTOSTAN LOGOSA TRAGEDYANIN NİETZSCHECİ ÖLÜMÜ

Suat Soner ERENÖZLÜ*

ÖZ

Bu çalışma, Antik Yunan tragedya sanatı üzerine yazılmış iki önemli esere odaklanmıştır. Bunlardan bir tanesi, Aristoteles'in tragedya sanatı hakkında önemli bilgiler aktardığı "Poetika" (M.Ö. 335), diğeri ise Nietzsche'nin sanatın bir takım unsurlarını felsefesine mihenk taşı olarak gördüğü "Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu" (1872) adlı eserleridir. Tragedya üzerine yazılmış bu iki önemli eser, sanatın köklerine ışık tutan önemli kaynak kitaplar olarak değerlendirilmekte ve bundan dolayı da tragedya üzerine yapılacak olan bir incelemede bu iki filozof karşı karşıya gelmektedir.

Bu çalışmanın amacı, tragedyanın öldüğünün iddia edildiği Nietzscheci argümanın açılımını yapmaktır. Bu amaç doğrultusunda ilk olarak tragedya sanatı, Nietzsche ve Aristoteles'in yüklediği değerlerle birlikte, antik kökleri olan mitostan felsefi söylemlerin baş gösterdiği logosa kadar, kendi tarihselliğinden kopartılmadan ele alınmıştır. Ardından Nietzsche'nin tragedyanın ölümünü bildirdiği argümanla neyi kastettiği, neden ve sonuçlarıyla birlikte araştırılmış ve elde edilen bulgular yorumlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, Nietzsche, Tragedya, Sanat Felsefesi, Estetik, Poetika, Mitos, Logos.

FROM MYTHOS TO LOGOS NIETZSCHEAN DEATH OF TRAGEDY

ABSTRACT

This study focuses on two substantial works on the art of Ancient Greek tragedy, namely "Poetics" (335 BC), in which Aristotle conveyed material information about the art of tragedy, and "The Birth of Tragedy from the Spirit of Music" (1872), in which Nietzsche regarded certain elements of art as a touchstone for his philosophy. These two important works written on tragedy are considered as prominent sourcebooks that shed light on the roots of art, and therefore these two philosophers face off in a study on the art of tragedy.

This study aims to unfold the Nietzschean argument that tragedy is claimed to be dead. In line with this purpose, firstly, the art of tragedy was addressed from mythos with its ancient roots to the logos where philosophical discourses emerged, with the values attributed by Nietzsche and Aristotle, without being detached from its own historicity. Then, together with its causes and consequences, what Nietzsche meant with his argument on the death of tragedy was investigated, and the findings obtained were interpreted.

Keywords: Aristotle, Nietzsche, Tragedy, Philosophy of Art, Aesthetics, Poetica, Mythos, Logos.

* Dr.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)
2020 Güz, sayı: 30, ss. 419-435
Makalenin geliş tarihi: 09.09.2020
Makalenin kabul tarihi: 01.11.2020
Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)
Autumn 2020, issue: 30, pp.: 419-435
Submission Date: 09 September 2020
Approval Date: 01 November 2020
ISSN 2618-5784

Giriş

Antik Yunan kültürüyle ilgi edinilen bilgilerin büyük bit kısmı tragedyalar¹ aracılığıyla bize ulaşmıştır. Bu eserler; dönemin sanat anlayışıyla birlikte, dönemin politikasını, ekonomisini, savaşlarını vb. önemli kültürel verilerini de günümüze taşımaktadır². Batı edebiyatı tragedyalardan önce yazılan büyük destanlarla tanıklık etmekte, bunun oluşumu da “MÖ. 800’lerden hemen sonra, İlyada ve Odessa gibi büyük Homerik destanlara”³ dayanmaktadır. İlk Yunan tragedya etkinlikleri olan ve “klasik olarak adlandırılan dönem MÖ. 500’ler civarında, Aiskhylos, Sophokles ve Euripides’in görkemli tragedyaları, ve de Aristofenes’in komedyalarıyla ortaya çıkmıştır”⁴. İçerik olarak sırtını destanlara ve şiirlere dayayan bu antik tragedyalar, biçim olarak da antik dönem şenliklerinin geleneklerine bağlıdır. Geleneksel bayramların ve hasat zamanlarının kutlandığı bu şenlikler, ismini şarabın tanrısı olan Dionysos’tan almaktadır. Joachim Latacz’a göre “Dionysos ve kültürünün belirleyicisi, akıldışı (irrasjonalite) ve esrik taşkınlıklardır (ekstaz)”⁵. Bu şenlikler, her şeyin serbest ve sınırsız olmasıyla ve toplumun her kesiminden insanların katılmasıyla oluşmaktadır. Joachim Latacz, tragedyanın öncüsü olarak Dionysos şenliklerinin karakteristik yapısını şu şekilde aktarmaktadır;

“Yunanlılar’daki keyif verici, şarap biçiminde alkoldü. Dionysos, en baştan beri, aynı zamanda şarap tanrısıdır. Daha *İlyada*’da onun, anası Semele’den *charma brotoisin* olarak, yani ‘insanlara keyif vermek için’ doğduğu yazılıdır. Keyif hayvansallığa kaymak... Bu kaymanın bir yolu alkol, yani şarap; ikinci yolu ise seksüalite’dir. Seksüalite de Dionysos kültürünün karakteristiğidir... Böylece Dionysos kültürünün belirgin boyutları biçimlendi. Bunun esası,

¹ Tragedya terimi, gösteri sanatı veya icra sanatı olarak bu gün kullandığımız tiyatro teriminin antik dönemde kullanılan halidir. Tiyatro (theatron) terimi o zamanlarda da kullanılmaktaydı, fakat bu gün kullanıldığı anlamda değil, tragedya temsillerinin oynandığı fiziksel yapı için kullanılmaktaydı (Warwick Bary & Davit Trump, *Dictionary of Archaeology*. Penguin Books. London, 1982, p. 242) ayrıca (Joachim Latacz, *Antik Yunan Tragedyaları*, çev. Yılmaz Onay, Mitos-Boyut Yayınları, İstanbul, 2016, s. 21). Antik Yunan’da “sahne binaları *skene* olarak bilinirdi (George Thomson, *Aeschylus and Athens*, The Universal Library, New York, 1968, P.180

² Bernhard Zimmermann’ın *Antik Yunan Komedyaları* adlı kitabında Aristofanes’in eserleri için şunları dile getirir, “Savaşın yol açtığı siyasi, sosyal ve ekonomik ortam ise üç komedyada, Kömürcüler’de (MÖ. 425), Barış’ta (MÖ. 421) ve Lisistrata’da (MÖ. 411) tekrar karşımıza çıkar” (Bernhard Zimmermann, 2017: 69).

³ M.A.R. Habib, *Literary Criticism From Plato to the Present*. Willey-Blackwell, John Willey & Sons Publication, 2011, p. 9.

⁴ M.A.R. Habib, *Literary Criticism From Plato to the Present*, p. 9

⁵ Joachim Latacz, *Antik Yunan Tragedyaları*, çev. Yılmaz Onay, Mitos-Boyut Yayınları, İstanbul, 2016, s. 27

zaman zaman normal varoluşun dışına çıkma itkisidir. Bu dışa çıkma Grekçe'de *es-stasis* deyimiyile dile geliyor. Yani Dionysos kültürünün karakteristiği, *ekstaz*dır (*esirme*). Bu esirme durumuna keyif verici araçlarla varılıyor, yani aklın puslanmasından tümünden akıldışına dek bir çıkış. Söz konusu araçlar ise, ritim, ezgi, dans, şarap, cinsellik (tir)"⁶.

Bu tarz sınır tanımayan taşkınlıkların kontrol altına alınması *Kentsel* veya *Büyük Dionysos* şenlikleri adı altında resmileşmesiyle mümkün olmuştur. Başka bir ifadeyle, tragedya aktivitelerin ortaya çıktığı şenlikleri, Atina resmi bir organizasyon olarak kabul etmiş ve bu organizasyonlar bizatihi aristokratlar içinden seçilen düzenleme organlarıyla yerine getirilmiş, bundan dolayı *Resmi Dionysos* şenlikleri olarak da adlandırmıştır. Bu büyük organizasyonlara ilginin fazla olmasıyla birlikte rekabet de ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı resmi oyunların bir seçme usulüne göre düzenlendiğini ve bu şekilde de Antik Yunan Tragedya geleneğine yarışma (*agon*) ruhunun girdiği gözlemlenmektedir⁷.

Özellikle kent Dionysos şenliklerinde yer alan ve tragedyanın kökleri olarak düşünülen bir unsur da *Dithyramboslar*'dır. George Thomson'a göre "Dithyrambos, Atina demokrasisi altında almış olduğu biçimiyle Dionysos'un onuruna bir ilahiydi, fakat mutlaka onu anlatılmasını da gerektirmeyen, bir flüt eşliğinde koro tarafından okunan şarkılardır"⁸. Dithyrambos'lar hem tragedya yarışlarında tragedyanın bir parçası olarak, hem de aynı zamanda ayrı bir şekilde yarışmalarda yer alarak Dionysos şenliklerinin önemli bir simgesi haline gelmiştir.

Dionysos şenliklerinde tragedyanın olduğu kadar, hatta zaman zaman ondan daha çok popülerlik kazanmış olan komedyalar da büyük ilgi görmektedir. Komedyalar, yanlış anlamalardan ve taşkınlıkların yansıtıldığı konularıyla tragedyadan ayrılıyorlardı. Başta Platon olmak üzere, Yunanlı filozoflar özellikle komedyaya türüne karşı tepkili bir tutum sergilemişlerdir. MÖ. 500'lerde grotesk bir yapıya sahip ve bu grotesk ifadeyi güçlendiren maskelerle temsil edilen oyunlar *Eski Komedy* (*Archaia*) olarak adlandırılırdı. Dönemin siyasi ortamını ve aristokrasisini konu edinen eski komedy tarzı, ortaçağ

⁶ Joachim Latacz, *Antik Yunan Tragedyaları*, s.25

⁷Aristofanes'in komedyalarının bazılarının yarışmalarda (*agon*) aldığı dereceler; "Kömürcüler (MÖ. 425, Lenaia Bayramı 1.), *Atlılar* (MÖ. 425, L. B. 1.), *Bulutlar* (MÖ. 423, Büyük Dionysos Şenliği 3.), *Eşekarıları* (MÖ. 422, L.B. 2.), *Barış* (Tarihi belli değil. B. D. Ş. 2.), *Kuşlar* (Tarihi belli değil. B. D. Ş. 2.), *Kurbağalar* (MÖ. 405, L. B. 1.)" (Bernhard Zimmermann, 2017: 64).

⁸ George Thomson, *Aeschylus and Athens*, p. 155

Mitostan Logosa Tragedyanın Nietzscheci Ölümü
Suat Soner ERENÖZLÜ

karnavallarında itibarsızlaştırma eylemi olarak kendisini göstermektedir⁹. Bu itibarsızlaştırma eyleminin kökleri olarak kabul edilmesi mümkün olan ve *taşlama* adı verilen sataşmayı, sınır tanımamayı amaç edinen eylemler Antik Yunan komedyalarının önemli bir anlatım biçimidir. Bernhard Zimmermann'a göre "taşlama, keza belli insanlarla dalga geçilirken ortaya çıkan müstehcenlik (aischrologie) Dionysos kültüyle ve şenliklerde sıradan sayılan özgürlük ruhuyla sıkı bir ilişki içerisinde"dir¹⁰. Antik komedyalar son dönemlerinde konularını insana ve insan yaşantısına yöneltmiştir. Bu durumu Zimmermann açık bir şekilde özetlemiştir;

"Siyasi belirsizlikler, özellikle de monarşik bir teritoryal devletin kurulması, siyasetten çekilmeye zorlanan yurttaşların hacir altına alınmalarına neden oldu. Bu durumun sonuçları öncelikle Helenistik Dönem'in felsefe okullarında, Epikürcüler'de ve Stoacılar'da görülür. Stoacılık ve Epikürcülük ayrıntıda birbirlerinden ne kadar farklı olurlarsa olsun, insana en büyük mutluluğu (*eudaimonia*) nasıl elde edilebileceğinin yolunu gösterme hedefinde birleşmektedir. Bu öğretilerin doğduğu dönemin belirleyici özelliği, her iki felsefeye göre mutluluğun kamusal alanda değil, münzevi bir hayatta bulunabileceği görüşünün öne çıkmış olmasıdır. Komedyalar, hayatın aynası olarak bu yeni durumdan nasibini alır"¹¹.

Antik Yunan'da aynı sanat formu olan tragedya ile birlikte komedyalar sadece konularının farklılıklarıyla, MÖ. 500'lü yıllarda kendisini göstermiş, en parlak dönemini yaşamış, Helenizm döneminde aynı ihtişamla olmasa da nispeten varlığını sürdürmüştür. Hristiyan dünyasının belirmesiyle, Latin felsefesinin ve sanatlarının kendisini göstermesiyle birlikte de büyük bir tahribat ve yok olmaya yüz tutmuştur¹². Bu değişimin en önemli nedenleri arasında öncelikle Hristiyan felsefesinin sanatı tanrının hizmetinde görmesi, ardından da ortaçağ boyunca bütün felsefe neredeyse Platon'un ve Aristoteles'in etkisi altında olmasıdır. Bununla birlikte ortaçağ boyunca estetik ve sanat felsefesi adına Botheus'un Pythagoras'ı tekrarlama dışında hiç bir çalışma olmamıştır.

⁹ Bu konuyla ilgili olarak bkz. Suat Soner Erenözlü, (2017). *Bahtin, Kant ve Danto'da Sanatın Bir İşlevi Olarak İtibarsızlaştırma*. Beytulhikme Philosophy Circle, 219-232.

¹⁰ Bernhard Zimmermann, *Antik Yunan Komedyaları*, s. 53

¹¹ Bernhard Zimmermann, *Antik Yunan Komedyaları*, 195

¹² Joachim Latacz, , *Antik Yunan Tragedyaları*, s. 65.

Aristoteles “Poetika”

Aristoteles’in; Aristofanes (MÖ. 450-386), Aleksis (MÖ. 375-275), Menandros (MÖ. 342-291) gibi ünlü tragedya yazarlarıyla aynı dönemde yaşadığı düşünüldüğünde, tragedya ile önemli bir yakınlık içinde olduğu göze çarpmaktadır. Dahası, Tragedya sanatı kendi döneminde yazım sanatının değil, hareket ve eyleme dayalı olan gösteri sanatının ifade biçimidir. Aristoteles, tragedya ile ilgili düşüncelerini kaleme aldığı *Poetika* adlı eserinin başında, Platon’un izinden giderek bu sanatının taklit (mimesis) olduğunu ve bunun da “davranışlarda bulunan insanlar aracılığıyla taklit edilmesi”¹³ ile meydana geldiğini açık bir şekilde belirtmiştir. Dolayısıyla Aristoteles’in tragedya geleneğini yaşayan ve onu aktaran bir filozof olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Aristoteles’in *Poetika*’da tragedya konusunda aktardığı düşünceler, hem kendisinden önce gelen sanat ortamının bir nevi aktarıcısı olarak, hem de tiyatro kuramcısı ve eğitimcisi bakış açısıyla kaleme alındığı şekliyle yorumlanabilir. Başta Joschim Latacz olmak üzere bir çok tragedya (tiyatro) kuramcısı dönemle ilgili alan bilgisinin önemli bir kısmını Aristoteles’in eserlerinden edinildiğini kabul etmektedir¹⁴. Ayrıca bu eser, Aristoteles’in *Politika* adlı kitabının son bölümünde ideal bir devlet için sanat ve özellikle de müzik eğitiminin öneminden bahsettiği, ideal bir devlet için eğitimin nasıl olması gerektiğini ele aldığı yazım biçiminin bir devamı niteliğindedir. Aristoteles *Politika*’nın bu son bölümünde (*Politika* 8.Kitap), *Poetika*’nın yazılma niyetiyle ilgili önemli bir ipucu vermektedir. Bu ipucu, Aristoteles’in tıpkı öğretmeni Platon gibi ideal bir devlet arayışıdır. Başka bir ifadeyle, *Politika*’da belirtildiği gibi, eğitimin politikanın görevi olduğunu ve iyi yurttaşlar yetiştirilmesinin gerekliliği¹⁵ düşüncesi, Aristoteles’i tragedya ile ilgilenmeye, dolayısıyla da *Poetika*’yı yazmaya yöneltmiştir.

Aristoteles tragedyayla ilgili düşüncelerinde, özellikle de müzikle alakalı konularda kendisinden önce gelen ahlak felsefesi ortamından etkilenmiş ve bununla birlikte sanatla ilgili bir takım sansürleri de desteklemiştir. Dahası, ahlaka dayalı bir sanat anlayışının temellerini atan Sokrates’e karşı yakınlık hissetmiş ve müzik konusunda da tıpkı Platon gibi politik sansürlerin gerekli olduğuna inanmıştır. Aristoteles’e göre, “flüt karakterle değil, daha çok cazibeyle ilgilidir; dolayısıyla onun doğru kullanımı eğitimden ziyade arınmayla

¹³ Aristoteles, *Poetika*, çev. Ari Çokona, Ömer Aygün, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2016, s. 15.

¹⁴ Joachim Latacz, *Antik Yunan Tragedyaları*, s. 42.

¹⁵ Aristoteles, *Politika*, çev. Özgüç Orhan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 533, 1337a11.

Mitostan Logosa Tragedyanın Nietzscheci Ölümü
Suat Soner ERENÖZLÜ

ilgili durumlardır... Bu nedenle eski zamanda yaşayanlar gençlerin ve hürlerin flüt kullanımını reddetmekte haklıydılar¹⁶. Bütün bu görüşlerin gelenekten (mitos) geldiğini belirten Aristoteles'e göre, "eskilerin flüt hakkında anlattığı hikaye de anlaşılırdır, zira Athena'nın flütü icat etmesine rağmen fırlatıp attığını söylerler"¹⁷. Bu bağlamda Aristoteles müzikle ilgili düşüncelerinde Sokrates'in izleri oldukça belirgindir¹⁸. Geniş bir açıdan bakıldığında Sokrates'ten Platona, Platon'dan da Aristoteles'e sirayet eden ahlaklılık ve erdemlilik düşüncesi, Antik Yunandan Ortaçağa kadar, sanat ve estetiğe karşı olan tutumun da belirleyicisi olmuştur.

Nietzsche'nin Tragedya Eleştirisi ve Tragedyanın Ölümü

Nietzsche'nin Tragedya sanatına yönelttiği eleştirilerin neredeyse tamamı, *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu* (1872) adlı eserinde bulunmaktadır. Bu eserde Nietzsche'nin ana iddiası; Euripides'le birlikte tragedya sanatının bozuma uğradığı, yok olduğu, hatta öldüğü yönündedir. Nietzsche, Euripides'i Sokratesçi bir yazar olarak suçlar ve bundan dolayı da tragedya sanatının yok olmaya mahkum olduğunu düşünür. Euripides'i bu kadar içine alan *estetik Sokratesçiliği* Nietzsche şöyle dile getirmektedir: "Estetik Sokratesçiliğin özüne daha yakınlaşabiliriz; bunun en başta gelen yasası yaklaşık olarak şöyledir *Her şeyin güzel olabilmesi için, akla uygun olması gerekir*; bu ilke de Sokrates'in *yalnızca bilen kişi erdemlidir* ilkesiyle paralellik içindedir"¹⁹. Tragedyaya getirdiği yeniliklerle dikkatleri üzerine çeken Euripides, çağdaşları tarafından pek sevilmez, yarışmalarda en az derece alan tragedya yazarı olarak bilinir, fakat aynı zamanda eserleri en çok sahne alan da kendisidir. Ancak Nietzsche'nin Euripides'e tepkisinin çağa aykırılığından gelmesi zordur, çünkü Nietzsche'nin kendisi, kendi tabiriyle çağa aykırı düşünceleri²⁰ kaleme almaktadır. Dolayısıyla Nietzsche, Euripides'in başka bir yönüyle ilgileniyor olmalıdır ki, bu özelliğiyle tragedyanın ölümüne neden olmaktadır. Akıllara Nietzsche'nin eleştirisinin, Euripides'in tragedya geleneğine aykırı davrandığı yönünde olduğunu da getirmektedir. Fakat Nietzsche geleneklerin her zaman karşısında olan bir filozoftur, böyle bir eleştiri onun doğasına aykırı durmaktadır. Dahası, Euripides'in geleneklere

¹⁶ Aristoteles, *Politika*, s. 551, 1341a17-1341a26.

¹⁷ Aristoteles, *Politika*, s. 552, 1341a26.

¹⁸ Sokrates'in sanatla veya müzikle ilgili felsefi bir tavrı yoktur, burada bahsi geçen etkilenme Sokrates'in ahlaka yönelen tutumunu referans göstermektedir.

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2018, s.77

²⁰ Nietzsche'nin 1873'te başlayıp 1876'da tamamladığı *Çağa Aykırı Düşünceler (Untimely Meditations)* başlığı altında, dört kitaptan oluşan çalışmaları.

karşı çıktığı da söylenemez. Bunun aksine Euripides, tanrılara tragedyalarında yer vermiş ve tanrıların özelliklerinden bahsederek mitolojinin geleneklerine katkıda bulunmuştur. Euripides'in *Bakkhalar* adlı tragedyasında baş karakter Dionysos'tur ve bu tragedyaya Dionysos hakkında bilgi edinilen önemli bir eserdir. Örneğin, Dionysos'un doğayla olan birliğini Euripides *Bakkhalar*'ın ormanda yaptığı bir Dionysos ayinini şöyle dile getirir;

“İçlerinden biri thyrsosunu yakalayıp bir kayaya vurdu: Kayadan sabahın çiyi kadar duru bir su fışkırdı. Başka biri narteksini toprağa dokundurdu, tanrı (Dionysos) topraktan bir şarap gözesi kaynattı. Canı isteyen de süt içiyordu, parmaklarıyla toprağı kazıyınca topraktan oluk oluk süt akıyordu. Sarmaşıklı thyrsoslardan bal damlıyordu. Ah, orada olup da bu mucizeleri göreydin, inanmadığın bu tanrıya (Dionysos'a) sen de (Pentheus'a söylüyor) iman ederdin”²¹.

Bu alıntıdan da anlaşılacağı gibi Euripides, Dionysos hakkında diğer yazılı eserlerle çelişmeyen ve hatta onları destekleyen bilgiler aktarmaktadır. *Bakkhalar* adlı esere bakarak Euripides'in bir mitos düşmanı olduğunun söylenmesi yanlış olur, çünkü bu tragedyasında Euripides, tam da Nietzsche'nin arzu ettiği kriterlerde bir Dionysos tablosu çizmiştir. Başka bir ifadeyle Nietzsche'nin Felsefesini feyz aldığı Dionysos, dolaylı yollardan Euripides'in *Bakkhalar* adlı eserinden edindiği bilgilere dayanmaktadır. Sonuç olarak, Nietzsche'nin Euripides'i estetik Sokratesçilikle suçlamasının tek bir nedeninin olduğu anlaşılmaktadır ki, o da, erdemin tragedyaya sokulması, dahası bu erdemin Yunan geleneklerinin (Yunan tanrıların) üzerinde görülmesidir. Euripides, özellikle *Hippolytus* adlı tragedyasında erdemliliği aşk ve güzellik tanrıçası Afrodit'e karşı kullanmıştır. Tragedyada Phaidra, Hippolytus'a olan aşkı “gizliyorum çünkü zayıflığımı erdeme dönüştürüyorum” diyerek, tanrıça Afrodit'e başkaldırmıştır. Dahası Euripides'in tragedyasında, sanki Sokrates konuşuyormuş gibi, sürekli erdemliliğin değeri üzerinde durulmaktadır. Hippolytus'un “eğer sizler erdemli davranmaya dönmezseniz, bilin ki nefretle peşinizdeyim”²² sözleri erdemliliğin tragedyaya içinde nasıl işlendiğini göstermektedir. Bununla birlikte *Bakkhalar*'da koronun yükselen sesi tanrılara ve kadere olan inancın zayıfladığını göstermektedir;

“Elbette tanrının egemenliğine inanmakla insan,

Kabustan ve korkudan kurtulur.

²¹ Euripides, *Bakkhalar*, çev. Sebahattin Eyüboğlu, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2019, s.34

²² Euripides, *Hippolytos*, çev. Yılmaz Onay, TEM Yayıncılık, İstanbul, 2015, s.42, 665

Ama ben insanın eylemine ve acılarına bakınca,
Egemenin dikkatine ulaşmam imkansızlaşıyor.
Bugün öyle yarın böyle,
Durmaksızın değişiyor insanın kaderi”²³

Hatta Euripides, tanrılara olan inancın zayıflamasının biraz daha ilerisine giderek, Hippolytus’un “insanların lanetleri de Tanrıları etkilese”²⁴ sözüyle, insanın tanrıya isyanını dile getirmektedir. Peki, Euripides’in tragedyada yeni olarak kabul edilen bu teşebbüsleri hakikaten tragedyanın ölümünün sebebi olabilir mi? Nietzsche’ye göre Euripides, Dionysos hakkında taraflı davranmış, onu karşısına almış ve hatta Dionysos’u tragedyadan kovarak tragedya sanatının ölmesine neden olmuştur. Euripides, tragedyanın yozlaştırıcısı olarak yeni bir izleyici kitlesi yaratmıştır ki bu da tragedyaya karşı bir eylem olarak öteki seyirci gurubunu var etmiştir²⁵. Euripides’in bu kültür yozlaştırma girişiminden ne bir çıkarı, ne de politik bir beklentisi vardır. Örneklerden de anlaşılacağı üzere Euripides’in tanrı tanımaz (mitos) olmadığı veya tragedya sanatını bitirecek kadar ileri gitmediği açıktır. O zaman Nietzsche’nin Euripides’e yüklenmesi bir gaye için olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır ki, o da Sokrates’i ifşa etme isteğinin kendisidir. Bundan dolayı da Euripides’i ısrarla Sokratesçi olmakla suçlar:

“Dionysos zaten tragedya sahnesinden kovulmuştu, hem de Euripides aracılığıyla konuşan daymonik bir güç tarafından. Euripides de, bir anlamda yalnızca bir maskeydi. Onun ağzından konuşan tanrı, Dionysos değildi, Apollon da değildi, tamamen yeni doğmuş bir daymondu: adı Sokrates’ti. Budur yeni karşıtlık: Dionysosçu olan ve Sokratesçi olan; ve Yunan tragedyasının sanat yapıtı, bu karşıtlık yüzünden yok olmuştur”²⁶.

Sokrates, felsefesinde estetik ve sanat konularına değinmemekle birlikte, kültüre ve sanata karşı da düşmanca bir tutum sergilemiştir²⁷. Kendisini idama kadar götüren ve bireysel bir eylemi olarak erdem anlayışının yanı sıra, Çin’in de işaret ettiği gibi, *erdemın sosyalleşmesi*²⁸ Euripides’le olan

²³ Euripides, *Hippolytos*, s.58, 1105

²⁴ Euripides, *Hippolytos*, s.69, 1515

²⁵ Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 73

²⁶ Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 75

²⁷ Friedrich Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar*, çev. Nur Nirven, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 335.

²⁸Kemal Çinçin, *Ahlak Hukuk Çatışmasının Antik Çağdan Örneği: Kriton Diyaloğu*, Akademia Sosyal Bilimler Dergisi Özel Sayı 1, 2018, s.98

ilişkisinde görülmektedir. Euripides'le olan bu toplumsallaşma ediminin sonucu olarak, *estetik Sokratesçilik*²⁹ ortaya çıkar. Dolayısıyla Nietzsche, tragedyanın ölümünün de failini bulmuş olur. Tragedya üzerine yazılmış yegane Antik dönem eseri olan *Poetika*'da bu estetik Sokratesçilikten derin izler bulunmaktadır.

Tragedyada aklın, erdemin ve ahlakın yer almasıyla Nietzsche'yi uyumsuz kılan şeyin ne olduğu düşünüldüğünde, bu karşı çıkışın köklerinin mitosta yattığı açık bir şekilde kendisini hissettirmektedir. Nietzsche, tragedya ve estetiği iki Yunan tanrısının üzerinden yapılandırmaktadır. Bu düalizmin bir ucunda Apollon, diğer ucunda da Dionysos durmaktadır. İki tanrının da ortak özelliği, sanatın, şiirin ve özellikle de müziğin tanrıları olmalarıdır, bu özellikleri aynı zamanda tragedyayı da oluşturan en önemli yapı taşlarıdır. Apollon, ölçülülüğü, bilgeliği ve güzelliğiyle sanata yön verir. Nietzsche'ye göre, "Apollon'un imgesinde eksik olmaz: o ölçülü sınırlandırma, yabancı heyecanların o özgürlüğü, sanatçı tanrının o bilgelik dolu dinginliği. Gözü, kökenine uygun olarak 'güneş gibi' olmalıdır; öfkelenildiğinde ve hiddete baktığında bile, güzel görünüşünün halesi üstündedir"³⁰. Sokrates, devamında Platon ve Aristoteles'i de içine alan, erdem anlayışı ve uyum (harmony) problemleri, Apolloncu bir eğilimi yansıtmaktadır. Bunun tam karşısında, Şarabın, eğlencenin ve esirmenin tanrısı olan Dionysos vardır. Yüzyıllarca devam eden ve onun adına düzenlenen şenlikler isminden de anlaşılacağı gibi şarabın, eğlencenin ve esirmenin kendisini gösterdiği şenliklerdi. Nietzsche, Dionysosçu olanın özelliklerini şöyle ifade eder;

"Doğadan yükselen haz dolu büyülenmeyi de eklersek, bize en yakın olarak ancak esriklik benzetmesiyle verilmiş Dionysosçu olanın özüne bir bakış atmış oluruz. Ya kadim insanların ve halkların ilahilerde sözünü ettikleri uyuşturucu içkinin etkisiyle, ya da tüm doğaya zevkle nüfuz eden ilkbaharın muazzam yakınlaşması sayesinde uyanır Dionysosça heyecanlar"³¹.

Dionysos sadece şarabın, eğlencenin, esirmenin tanrısı olarak değil, belki de hepsinden daha önemlisi doğayla barışık bir tanrı olma özelliğiyle önemli bir yere sahiptir. Ona atfedilen tüm eylemler doğanın etkisinin bir nedenidir. Her şeyden önce şarap doğanın bir armağanıdır. Dionysos adına yapılan bütün kutlamalar ve eğlenceler ya bağ bozumunun, ya hasat zamanının, ya da baharın gelişinin bir kutlamasıdır. Daha açık bir ifadeyle Dionysosçu esirmenin nedeni de, kaynağı da doğadır. Nietzsche'nin mitosa dayanan bu yaklaşımının iki

²⁹ Bu terim Nietzsche'nin bir buluşudur.

³⁰ Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 20

³¹ Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 21

Mitostan Logosa Tragedyanın Nietzscheci Ölümü
Suat Soner ERENÖZLÜ

nedeni vardır. Bunlardan ilki, iki zıt kutuptan bir düalizm yaratma arzudur. Böylece özellikle sanat felsefesinin omurgasını oluşturabileceği gövdenin bu zıtlıktan oluşan temeller üzerine ayağa kalkmasını sağlar. Ancak asıl amaçladığı şeyi ikinci yaklaşımında elde eder. Nietzsche'nin amacı, bu iki tanrıyı tıpkı Olympos'taki tanrıların savaşları gibi birbirine düşürüp, ardından birinin üstünlüğünü ilan etmesidir. Nietzsche, Apolloncu ve Dionysosçu benzemeye yarattığı savaşta da şöyle bir sonuca varmaktadır; Sokrates gerek erdemliliğiyle, gerekse bilgeliğiyle Dionysosçuluğun tam karşısında, doğadan uzaklaşarak Apollonculuğa daha yakında bir yer almıştır. Bu rüzgarı daha da kuvvetlendiren Platon ve Aristoteles de Apollonculuktan payını büyük ölçüde almaktadır. Bundan dolayıdır ki, sadece tragedyaya ait görüşlerinde değil, hemen hemen batı felsefesinin kurucusu sayılan bütün geleneğe Nietzsche tepki ile yaklaşır.

Euripides'le birlikte döneminin rüzgarına kapılan tragedyanın ruhu (tini) tek yönlü bir amaç edinir ve erdemın sözcüsü olur. Nietzsche'nin, Diogenes Laertios'tan aktardığı kadarıyla Euripides'e tragedya yazma konusunda Sokrates'in yardım ettiği o dönemin söylentileri arasındadır³². Bundan dolayı da Euripides'in tragedyalarında özellikle yer ayırdığı doğruluk, ahlakçılık, kahramanlık, erdemlilik vb. Apolloncu olan bütün özellikleriyle Nietzsche'nin dönemin tragedyasına olan tepkisinin nedenidir. Nietzsche'nin tragedyanın öldüğü iddiası "mitostan ayrı düşmenin" bir ifadesidir ve tanrılardan bu kopuşun müsebbibi, insanın, erdem gibi, ahlak gibi doğa felsefesinin dışında kendine ait bir alan açma teşebbüsü ile ilişkilidir. Son tahlilde bu erdemler, Aristoteles'in teleolojisinde son erek (causa finalis) olarak kabul ettiği bir şey olarak, doğanın ve neredeyse tanrıların da üzerindedir. Sokrates'ten önce doğa filozoflarının doğadaki arkhe arayışları, beraberinde getirdiği kozmoloji, kozmogoni ve teogoni ilkeleriyle birlikte mitostan güç almakta ve mitosun dili olan şiirsel bir dille ifade edilmekteydi. Bu bağlamda, Sokrates'le birlikte tragedyanın doğadan (doğa felsefesinden) koptuğunun düşünülmesi olasıdır. Nietzsche, Sokrates'i kendisinden önceki doğa filozoflarından ve onların felsefe geleneğinden uzaklaşarak sadece yöneme önem vermesinden dolayı eleştirir³³. Nietzsche'nin felsefesinde, Apollon ve Dionysos düalizmiyle sanatın gücüne ve anlamına gönderimde bulunurken, aynı zamanda doğa felsefesinden uzaklaşılmasından dolayı da suçlayıcı bir tavır kendisini hissettirmektedir.

Nietzsche'nin estetik felsefesini bir düalizm üzerine yapılandırmasının nedenlerinden biride, sanatın en önemli ilkelerinden birisi olan soyut imgeleme

³² Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s.80

³³ Friedrich Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar*, s. 335.

yer ayırmasıdır. Nietzsche bunu şöyle ifade etmektedir, “Yunan dünyasında kökene ve hedeflere göre, yontucunun (görsel) sanatıyla, Apolloncu olanla, müziğin görsel olmayan sanatı, Dionysosçu olan... bu iki sanat tanrısına, Apollon’a ve Dionysos’a dayanır”³⁴. Bu ayırım günümüz sanat anlayışı için belki çok şey ifade etmeyebilir, nihayetinde heykel sanatı da somut bir ifadeye dayanır. Fakat, Antik Yunan Tragedyası için durum farklıdır. Bu fark Tragedyada; özellikle müziğin, ardından da hikayenin kendisinin gücünün görsellikten çok daha üstün olmasından kaynaklandığını düşündürmektedir. Sonuç itibarıyla Yunan tragedyası günümüzün modern tiyatrosu gibi ağır ve ayrıntılı dekorlarla, kostümlerle sahnelenmekten uzaktı. Hatta karakterlerin ifadeleri maskelerle verilmekteydi. Bu perspektiften bakıldığında Nietzsche’nin sanat felsefesine yaptığı önemli katkı, Apolloncu olanla, Dionysosçu olanın ayrımıyla sanatların basit bir sınıflandırması ve Dionysoscu soyut imgeleminden dolayı tragedyaya, özellikle de müziği daha önemli bir yere koymasındadır. Aristoteles de sanatları sınıflandırmış, fakat o taklit unsurlarına (*mimesis*) göre bir ayırım yapmış ve sanatın daha çok görselliğiyle alakadar olmuştur. Nietzsche ile Aristoteles’in bu iki farklı odaklanma durumları, sanatın ve felsefenin tarihselliğini, başka bir ifadeyle yaşadıkları dönemin tinselliğini gözler önüne sermektedir.

Tragedyanın öldüğü söylemi aynı zamanda bir kopuşun feryadıdır. Bu kopuş hem insanın doğadan, hem de insanın insandan uzaklaşmasını ifade eder. Nietzsche’ye göre Apolloncu bir etkinin sonucu olan bu kopuş ancak Dionysoscu olanın birleştiriciliğiyle son bulur. Dolayısıyla Nietzsche, Dionysos’a bir özellik daha atfeder; bu özellik doğayla insan, insanla insan arasında birleştiricilik ve köprü kurmadır. Nietzsche bu düşüncesini şöyle ifade eder;

“Dionysos’un büyüyle yalnızca insanla insan arasındaki bağ yeniden kurulmuş olmaz: yabancılaşmış, düşman ya da boyunduruk altına alınmış doğa da, kaybolmuş oğluyla, insanla barışma şenliğini kutlar yeniden. Yeryüzü gönüllü olarak sunar armağanlarını, barış içinde yaklaşırlar birbirlerine, kayaların ve çöllerin yırtıcı hayvanları. Çiçekler ve çelenklerle dolup taşmıştır Dionysos’un arabası”³⁵.

Nietzsche’nin bu ifadesi, Yunan tragedyasının Dionysos’tan uzaklaştıkça ve Apollon’a yaklaştıkça sanat olma özelliğinden koptuğunu dile getirmektedir. Sonuç itibarıyla Nietzsche’nin iddiası, tragedyaya sanatının öldüğü (sonu) üzerinedir ve bu durumda ölen tragedyanın sanatla olan bağıdır. Tragedyanın (sanatın), sanat özelliğinin dışında bir pragmaya doğru yönelmesi, zaten

³⁴ Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s.17

³⁵ Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 21

Mitostan Logosa Tragedyanın Nietzscheci Ölümü
Suat Soner ERENÖZLÜ

Sokrates'le başlayan ve Aristoteles'e kadar uzanan ideal devlet felsefesinin ürünüdür. Dolayısıyla ideal devlette sanatın; eğlendirmek, hoşça zaman geçirmek ve hatta arındırmaktan (*katharsis*) daha önemli bir özelliği vardır ki, o da gençlerin erdemli, ahlaklı bir şekilde eğitilmesine katkıda bulunmasıdır. Dionysos'un karnavalesk³⁶ yapısı, sanatın işlevselliği olarak sosyal paylaşımın güzel bir ifadesidir ve onun esriklığı, sanatı faydacılık anlayışından kopartmaktadır. Nietzsche'nin Yunan tragedyasına yönelttiği eleştiriler, tragedyanın erdeme, etiğe, ahlaka kurban edilmesi yönündedir. Bu eleştiriye de Nietzsche, Apollonculuk ve Dionysosçuluk evreninde yapılandırır. Aristoteles'in sanata yaklaşımında Sokrates'in Erdem ve ahlak ilkeleri üzerinden devam etmesi Aristoteles'i eleştirinin merkezine yerleştirir. Nietzsche'ye göre Yunan tragedyasının en büyük problemi Dionysos'un yukarıdaki sebeplerden ötürü dışlanmasıdır.

John P. Anton, Aristoteles'in tragedyaya ile alakalı düşüncelerine Nietzsche'nin iki eleştiri getirdiğini söylemektedir. Nietzsche'nin yönelttiği eleştirilerden ilki, Aristoteles'in tragedyaya *acıma (eleos)* ve *korku (phobos)* gibi duygularla sınır koyması, ardından da bunların neticesi olarak tragedyada iki estetik sonuç olduğunu söylemesidir. Anton'un aktardığı kadarıyla Nietzsche'nin eleştirisinde Aristoteles, tragedyanın bu duyguları barındırmasıyla birlikte aynı zamanda, sanatı bir arınma (*katharsis*) aracı olarak görmesiyle çelişmektedir³⁷. Aristoteles, sanatların bir işlevi olarak gördüğü arınmayı sadece tragedyaya için değil, tüm sanatlar için dile getirmiştir. Hatta özellikle de müziğin arınmada en etkili sanat olduğunun da altını çizmiştir. Bundan dolayı Aristoteles, tragedyanın arınma olmasında koronun, şiirin ve müziğin önemli bir yeri olduğunu belirtmektedir. Tragedyanın konuları ve acıma, korku vb. bıraktığı duygular daha çok politikaya hizmet etmektedir. Anton ikinci eleştirisinde, Aristoteles'in estetik ve etik doktrinlerinde bir bütünlük sağlayamadığını dile getirir³⁸. Aristoteles'in felsefe dizgesinin bir sorunuymuş gibi gözükken bu eleştiri, Nietzsche'nin Kant estetiğine yönelttiği eleştiriler gibi³⁹, Aristoteles'in de tinsellikten yoksun bir bakış açısıyla yargılamasından kaynaklanmaktadır. Aristoteles, felsefesini ideal bir devlete yönelik politik bir şemsiye altında yapılandırıldığını her zaman açık bir şekilde dile getirmiştir. Ancak Anton'un bu tespitleri önemlidir çünkü, bize

³⁶ Bu terimi ilk kullanan Mihail Bahtin'dir. *Rablelais ve Dünyası* adlı eserinde Bahtin, Dionysos şenlikleri ortaçağda, grotesk unsurlarla birlikte bir halkın, daha ziyade köylünün sosyalleşmesi olarak kullanır.

³⁷ N. Georgopoulos (ed.) *Tragedy and Philosophy*, The Macmillan Press Ltd., New York, 1993, p. 19

³⁸ N. Georgopoulos (ed.) *Tragedy and Philosophy*, p. 19

³⁹ Bkz. Suat Soner Erenözlü, *Kant Estetiği ve Modern Eleştiriler*, Aktif Düşünce Yayınevi, 2020, s. 132-148.

tragedyayı anlamamız için tarihsel bir anlayıştan ve tinselliğinden uzaklaşmamamız gerektiğini ısrarla hatırlatmaktadır.

Nietzsche Tragedyayı Neden Öldürdü?

Tragedyanın ölümü iddiasının sahibi Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu* (1872) adlı kitabında düşüncenin (felsefenin) öldürücü gücünü keşfetmiş olmalı ki, ileride Şen Bilim (1882) ve Böyle buyurdu Zerdüşt (1883) adlı kitaplarında da tekrar başvurduğu, aynı temaya dayanan “tanrının ölümü” fikri felsefesinde popülerlik kazanacaktır. Tragedyanın öldüğü argümanı, bir dönemin bitip başka bir dönemin başlaması yönünde okunması en basit çözümlerdir. Ama özellikle bu argümanın sahibi Nietzsche ise, böyle basit bir çözümlemenin yetersiz kalacağı aşikardır. Kaufmann, Tragedyanın öldüğü iddiasını, tragedya sanatını sanat olması bakımından ele alır. Nietzsche’nin tragedyanın sonu ifadesinde, tragedya teriminden tam olarak neyi kastettiği aslında biraz muallakta kalmıştır. Kaufmann’ın da işaret ettiği gibi, “bu popüler argümanın (tragedyanın ölümü) sistematik hatalarından birisi de, sanki tek bir çeşit tragedya varmış gibi”⁴⁰ ele alınmasıdır. Kaufmann bu eleştirisinde haklıdır, çünkü Nietzsche, tragedya sanatıyla ilgili iddialarında tragedya sanatının kendisini referans göstermekten kaçınır. Başka bir ifadeyle, Sophokles, Euripides, vb. gibi oyun yazarlarının tragedya yazması, üslubu, konusu, sahnelenmesi konusunda, teknik bir eleştiri yapmaktan kaçınmıştır. Dahası, Nietzsche’nin müziğin ruhundan doğduğunu iddia ettiği tragedyanın ömrünün ne olduğu sorusuna Kaufmann şu yanıtı vermektedir; “Euripides tragedyanın ölümünden sorumluysa... muhtemelen (tragedya) pek uzun sürmemiştir. İleri yaşına rağmen, kariyerinin son 20 yılında tragedyanın ölümünün sorumluluğu Sophokles’e kalmıştır”⁴¹. Burada Kaufmann’ın yapmak istediği gerçekten bir sorumlu bulmak değil, belirsizliğe parmak basmaktır. Kaufmann’a göre “Nietzsche’nin Yunan Tragedyasının ölümü hakkındaki açıklaması, dağınık, gösterişli ve ilginçtir”⁴². Nietzsche’nin ifadesine göre, tragedyanın ölümü Dionysosçuluktan uzaklaşması ve Apollonculuğa yaklaşması ile söz konusudur. Ancak tragedya değil de komedyalar için de aynı durum söz konusu mudur? Oysaki komedyalar Aristoteles tarafından keskin bir çizgiyle ayrılmaktadır⁴³. Aristoteles’in bu ayrımının nedenlerinin başında, komedyanın

⁴⁰ Walter Kaufmann, *Tragedy and Philosophy*, Princeton University Press, New Jersey, 1992, p. 164

⁴¹ Walter Kaufmann, *Tragedy and Philosophy* p. 164

⁴² Walter Kaufmann, *Tragedy and Philosophy* p. 165

⁴³ Aristoteles, komedyayı bayağı insanların ve olayların taklidi olarak değerli bulmaz ve tragedyadan kesin çizgilerle ayırır (Aristoteles, *Poetika*, s. 13).

Mitostan Logosa Tragedyanın Nietzscheci Ölümü
Suat Soner ERENÖZLÜ

Dionysosçuluğa yakın düşüncelere sahip olması oldukça ironik bir durumdur. Nietzsche okuyucusunun tragedyaya eleştirilerinden çıkaracağı bir sonucun, “Apolloncu tragedyaya öldü, yaşasın Dionysosçu komedyaya” olduğunu düşünmek oldukça makuldür. Ancak Nietzsche, tragedyaya o kadar odaklanmıştır ki, komedyaya ile ilgili herhangi bir görüş bildirme gereği dahi duymamıştır.

Nietzsche'nin sanatın öldüğü iddiası Antik dünya ile, özellikle de Sokratesçi olmak bakımından Aristoteles'le yüzleşme gibi bir yüzü olduğu kadar, Nietzscheci bir yüzü daha mevcuttur. Bu buz dağının görünmeyen yüzü gibi bu eleştiri, gövdenin bir parçasıdır ve ancak Nietzsche'nin dünyasına bakılarak bir anlam kazanacaktır. Nietzsche sadece Aristoteles'i veya Antik Yunan felsefesini değil, genel olarak felsefe tarihinde yer alan pek çok filozofu da eleştirmiştir. Bu onun felsefesinin genel karakterini oluşturmaktadır. Nietzsche'nin bu eleştirilerinin asıl hedefi modern felsefedir. Nietzsche'nin başta Kant olmak üzere, özellikle de modern felsefeyi eleştirmesi, bir nevi dizge eleştirisidir. Buna bağlı olarak felsefesini belirli bir sistem içinde kurmak istemeyen Nietzsche, Batı felsefesinde sistem kuran filozoflara olan tepkisini her fırsatta dile getirmiştir. Nietzsche'nin ilk dönem eserlerinde böyle açık bir eleştiri amacı yok gibi görünse de, olgunluk döneminin öncülleri olarak kabulü mümkündür. Bu açıklamanın ardından şu iddia ortaya atılabilir, Nietzsche ilk eseri olan *Tragedyanın Doğuşu*'nda, tragedyaya sanatı üzerinden Aristoteles'in düşüncelerini eleştirirken, ileride sistem karşıtı (Batı felsefesinde) bir felsefe için emek harcayacağını ip uçlarını vermektedir. Bu iddia elbette geliştirilebilir fakat Nietzsche felsefesinde nihai amaç, ilk çalışmasından başlayarak oluşturduğu bir karşı duruşu, batı felsefesinin sistematik yapısına karşı çıkışıdır.

Deleuze, Nietzsche'nin üzerine yazdığı araştırma çalışmasında onun Dionysoscu felsefesinin, ilk kitabından itibaren adeta bir nakış gibi işleyerek tüm felsefesine yedirdiği yönündedir. Deleuze'un, Nietzsche'nin eserlerinde yaptığı Dionysos tespiti oldukça önemlidir. Şöyle ki, ilk kitabı olan *Tragedyanın Doğuşu*'nda Dionysos ve Apollon düalizmiyle⁴⁴ tragedyaya sanatına ışık tutarken, aynı zamanda Sokratik bir eleştirin yolunu açar. Ardından ikinci dönem eserlerinde, özellikle Güç İstencinde, Dionysos ve İsa⁴⁵ üzerinden Hristiyanlık eleştirisi ve son olarak olgunluk döneminde Dionysos ve Zerdüş⁴⁶ düalizmiyle felsefesinin zirvesine ulaşır. Deleuze'un bu tespiti Nietzsche'nin, Dionysos'u bir proje anlayışıyla, felsefesinin tamamına aktaracağı bir tema olarak gördüğünü ortaya koymaktadır.

⁴⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche*, çev. İlke Karadağ, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 84-89

⁴⁵ Gilles Deleuze, *Nietzsche*, s. 89-90

⁴⁶ Gilles Deleuze, *Nietzsche*, s. 93-96

Son Söz

Aristoteles ve Nietzsche'yi aynı paydada birleştiren en önemli neden Yunan tragedya sanatına olan alakalarıdır. İki filozofun tragedya üzerine önemli katkıları, yaşadıkları dönemin tinselliğini yansıtmalarıdır. Ancak tragedyaya yaklaşımlarında büyük farklılıklar bulunmaktadır. Aristoteles'in tragedyaya olan temayülü, pragmaya dayanmaktadır. Zaten *Politika* adlı eserinin bir devamı niteliğinde yazılmış olan *Poetika*, ilk kitabın (politika) çekiminin içinde kalmıştır. Politik bir sistemin parçası olarak; eğitim ve eğitimin bir parçası olarak da tragedya, ideal bir site anlayışının motivasyonu ile ortaya çıkmıştır. Nietzsche'nin farklı dünyasında ise, özellikle felsefesini olgular üzerinde temellendirmesiyle ortaya koyduğu büyük bir ayrılığı gözler önüne sermektedir. Başka bir ifadeyle, Aristoteles olması gereken ideal bir düzenin peşindeyken, Nietzsche, olmuş olanın üzerine düşünmektedir.

Nietzsche'nin tragedya sanatına eleştirel yaklaşması akıllara, "nedeni buysa çözümü nedir?" gibi bir soruyu da beraberinde getirmektedir. Fakat Nietzsche'nin bir projesi olarak, felsefesinin amacı doğrultusunda ortaya çıkan niyeti bu soruyu görmezden gelmektedir. Nietzsche'nin en büyük projesi olarak görülebilecek modern felsefeye olan tepkisinde, başka bir ifadeyle sistem karşıtlığında yatmaktadır. Bu bağlamda, Nietzsche felsefenin modern felsefeyle birlikte doğallığını yitirdiğini düşünmekte ve bunun nedeni olarak felsefenin belirli bir dizge üzerinden yapılmasını göstermektedir. Bütün bunların temelleri de Antik Yunan bilgeliğiyle, Sokrates'le birlikte başlayıp, Aristoteles'te sistematik bütünlüğünü bulmuştur. Ancak tragedya sanatı, özellikle Dionysosçu ilkeleriyle sanatın özgür doğasını kaybetmek durumunda kamıştır. Mitosla başlayan yazın türü, sanatın en erken örneklerini temsil etmektedir. Bu şiirsel dilin son bulduğu nokta da logosun, yani bilimin ve felsefenin dilinin başlamasıdır. Sanat, özgürlüğünü yitirmiş; başka bir ifadeyle nedeninin kendinde olma özelliğini yitirmiş, bir amaç uğrunda koşmaya zorlanmıştır. Tragedyanın Ölümü üzerine kurulan bu argümanda, Tragedyanın geleceğinin durumu Nietzsche tarafından muallakta bırakıldığı, görülmektedir. Özellikle tanrının ölümü üzerine kurduğu argümanda Nietzsche tıpkı eski kültürlerdeki erginlenme törenleri gibi⁴⁷ yeni bir doğuşun müjdesini vermektedir. Bu müjde ise üst insandır. Ancak tragedyanın ölümü, Nietzsche'nin bakış açısıyla ne sanata, ne felsefeye, ne da insanlığa bir şey katacaktır. Bu ölüm sanki

⁴⁷ Erginlenme (initiation), İkel kültürlerde sınıf atlama ritüelleridir. Bkz. George Thomson, *Aeschylus and Athens*, p.91

Mitostan Logosa Tragedyanın Nietzscheci Ölümü
Suat Soner ERENÖZLÜ

tragedyanın bir konusu gibi, trajedik bir hadise olarak kendisini göstermektedir. Başka bir deyişle, tragedyanın ölümü akabinde hiç bir çözüm getirmez. Bu muallak durum, Nietzsche'nin ilk dönem eseri (hatta ilk eseri) olmasının bir sonucu olarak okunması ile mümkündür. Büyük olasılıkla Nietzsche, ilk dönem eserlerinde hayranlık duyduğu Schopenhauer'un pesimist bakış açısından etkilenmiş olacaktır ki, tragedyanın ölümü bir yakınma olarak kendisini göstermektedir. Bu yakınma elbette ileriki dönemlerinde bir başkaldırıya dönüşecektir ama bunun ilk eserinin yazıldığı tarihte kestirilmesi mümkün değildir.

Son söz olarak, Antik Yunan tragedyalı üzerine yapılan araştırmalarda, Aristoteles'in *Poetika'sı* tarihe ışık tutması, bilgi ve deneyim aktarması bakımından değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Ancak Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nda dile getirdiği tragedya ile alakalı düşünceleri, bir tragedya araştırmasından ziyade Nietzscheci bir araştırmanın konusunu teşkil etmelidir. Nietzsche'nin düşüncelerinden elde edilecek olan o dönemin tarihselliği veya tinselliğiyle ilgili bir çıkarım, tragedya üzerine yapılan bir çalışmayı bilimsel temellerinden kopartmak anlamına gelecektir.

KAYNAKÇA

- Aristoteles (2017) *Metafizik*. Çeviren. Ahmet Arslan. Divan Kitap İstanbul.
- Aristoteles (2016) *Poetika*. Çeviren. Ari Çokona, Ömer Aygün. İş Bankası Kültür Yayınları. İstanbul.
- Aristoteles (2018) *Politika*. Çeviren. Özgüç Orhan. Pinhan Yayıncılık. İstanbul.
- Bray, Warwick and Trump, David (1982) *Dictionary of Archaeology*. Penguin Books. London
- Çinçin, Kemal (2018) *Ahlak Hukuk Çatışmasının Antik Çağdan Örneği: Kriton Diyalogu*, Akademia Sosyal Bilimler Dergisi Özel Sayı 1, 2018, s.98
- Deleuze, Gilles (2005) Nietzsche, Çeviren. İlke Karadağ, Otonom Yayıncılık. İstanbul.
- Euripides, (2019) *Bakkhalar*. Çev. Sebahattin Eyüboğlu. Türkiye İş Bankası Yayınları. İstanbul.
- Euripides, (2015) *Hippolütos*. Çev. Yılmaz Onay. TEM Yayıncılık. İstanbul.
- Georgopoulos, N. (Ed.), (1993) *Tragedy and Philosophy*. The Macmillan Press Ltd. New York.
- Habib, M.A.R. (2011) *Literary Criticism From Plato to the Present*. Willey-Blackwell, John Willey & Sons Publication.
- Kaufmann, Walter (1992) *Tragedy and Philosophy*, Princeton University Press, New Jersey.
- Latacz, Joachim (2006) *Antik Yunan Tragedyaları*. Mitos-Boyut Yayınları. İstanbul.
- Nietzsche, Friedrich (2018) *Platon Öncesi Filozoflar*, çev. Nur Nirven, Pinhan Yayıncılık. İstanbul.
- Nietzsche, Friedrich (2018) *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Yayınları. İstanbul.
- Thomson, George (1968) *Aeschylus and Athens*, The Universal Library. New York.
- Zimmermann, Bernhard (2017) *Antik Yunan Komedyaları*. Mitos-Boyut Yayınları. İstanbul.

Mitostan Logosa Tragedyann Nietzscheci Ölimii
Suat Soner ERENÖZLÜ

SPİNOZA VE NIETZSCHE'NİN FELSEFESİNDE ÖLÜM SORUNU*

Nuriye MERKİT**

ÖZ

Bu makale, Spinoza ve Nietzsche'nin ölüm sorunu hakkında ileri sürdüğü çözüm önerilerini açığa çıkarmayı amaçlamaktadır. Spinoza ve Nietzsche'ye göre ölüm, insanın yaşamının sona ermesi demektir ve ölümden sonra insanı ödül veya ceza olarak başka bir yaşam beklememektedir. Dolayısıyla insanın ölümden korkması gereksizdir. İnsanın özgürlüğe kavuşmasının en önemli koşulu zihnini esir alan ölüm korkusundan kurtulmaktır. Bu korkudan kurtulmanın yolu Spinoza'ya göre aklın rehberliğinde yaşamaktan Nietzsche'ye göre ise sanattan geçmektedir. Ölüm söz konusu olduğunda değinilmesi gereken bir başka sorun da intihardır. Spinoza, intiharın insanın özü olan conatus'a aykırı olduğunu ileri sürerken Nietzsche insanın güç istenci uğruna gerektiğinde intihar etmesinin bir erdem olduğunu iddia etmiştir.

Anahtar Sözcükler: Spinoza, Nietzsche, ölüm, intihar, conatus, güç istenci.

THE PROBLEM OF DEATH IN PHILOSOPHIES OF SPINOZA AND NIETZSCHE

ABSTRACT

This article aims to reveal the solution offers put forward by Spinoza and Nietzsche about the problem of death. According to Spinoza and Nietzsche, death means the end of human's life, and no other life awaits human as a reward or punishment after death. Therefore, it is unnecessary for a person to fear death. The most important condition for the freedom of human is to get rid of the fear of death that has captured its mind. According to Spinoza, the way to get rid of this fear is through living under the guidance of the mind, while according to Nietzsche, it is through art. Another problem that needs to be addressed about death is suicide. While Spinoza claimed that suicide was contrary to the human essence, conatus, Nietzsche claimed that it was a virtue for human to commit suicide when necessary for the will to power.

Keywords: Spinoza, Nietzsche, death, suicide, conatus, will to power.

* Bu makale, Nuriye Merkit'in "Spinoza ve Nietzsche'nin Felsefesinde İyi Yaşam İdeali" adlı doktora tezinden türetilmiştir.

** Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü Doktora Öğrencisi.

Giriş

Her canlının kaçınılmaz sonu olan ölüm hayata bakış açımızı ve yaşam tarzımızı etkileyen en önemli sorunlardan biridir. Ölümü nasıl tanımladığımız ya da ölümden ne anladığımız aynı zamanda yaşama bakışımızı belirler. Ölüm söz konusu olduğunda ölümden sonrası hakkında duyulan korku insanların çoğunun maruz kaldığı bir durumdur. Korku, insanı edilgin duruma düşüren¹ ve onun "kendi" olmasını engelleyen² bir duygudur. Korkunun her türü insanın özgürlüğüne zarar verir. Onun özgürce düşünmesini ve eylemde bulunmasını yani kişinin kendisi olmasını engeller. Bu bağlamda Spinoza ve Nietzsche, insanın özgür olabilmesi için ölüm korkusunu bertaraf etmesi gerektiğini savunmuş ve konuyla ilgili birbirinden farklı öneriler sunmuşlardır. Bu çalışma, söz konusu önerileri açığa çıkarmayı amaçlamaktadır.

Felsefe tarihinde ölüm sorunu Antik Yunan'dan itibaren birçok filozof tarafından irdelenmiştir. Ölüm olgusu ve bu olguya karşı duyulan duygu ve düşünceler Antik Yunan'da iki temel yöneliş meydana getirmiştir. Bunlardan biri ölüm karşısında yaşamdaki değişimi kabullenmek ve olumlamaktır. Herakleitos'la başlayan bu yöneliş Epiküros, Lucretius, Spinoza, Nietzsche ve Deleuze'le devam etmiştir. Diğeri ise değişmez olanı arayan ve yücelten yöneliştir. Bu yöneliş Parmenides'in felsefesiyle başlamış, Sokrates-Platon okulu, Kilise, Descartes ve Kant'la devam etmiştir.³

Felsefe tarihinde Spinoza ve Nietzsche kadar birbirine benzeyen ve bir o kadar da birbirinden farklı olan filozof sayısı oldukça azdır.⁴ Bu iki düşünürün ölüm sorununu ele alış tarzlarında da önemli benzerlikler ve farklar söz konusudur. İrade özgürlüğü, teleoloji, ahlakî dünya düzeni, özgecilik, iyi ve kötü kavramları söz konusu olduğunda Spinoza, Nietzsche'nin öncüsü olmuştur.⁵ Nietzsche de Spinoza gibi irade özgürlüğünü, teleolojiyi, ahlakî dünya düzenini, geleneksel iyi ve kötü kavramlarını reddetmiştir; fakat bu reddedişin nedenini her iki düşünür de birbirinden farklı temellendirmiştir. Bu bağlamda iki düşünür arasındaki önemli benzerlikler aynı zamanda onların büyük farklılıklarını da sergilemektedir. Spinoza bu kavramları ele alış tarzıyla

¹ Baruch Spinoza, *Ethica*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011, IV, Önerme 47, s.627-629. Makalenin geri kalan kısmında bu esere yalnızca eser ismiyle atıfta bulunulacaktır.

² Friedrich Nietzsche, *Eğitici Olarak Schopenhauer: Zamana Aykırı Bakışlar 3*, Çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015, s.1.

³ Çetin Balanuye, "Beden ve Aşkınlık", *Flsf*, sayı:6, 2008, s.56.

⁴ Yirmiyahu Yovel'den akt. David Wollenberg, "Nietzsche, Spinoza, and the Moral Affects" *Journal of the History of Philosophy*, sayı:4, 2013, s.619.

⁵ Brandon Look, "Becoming Who One Is in Spinoza and Nietzsche", *The Jerusalem Philosophical Quarterly*, sayı:50, 2001, s.7.

Nietzsche'nin yalnızlığına ortak olmuş; ancak bu kavramları yeniden değerlendirirken öne sürdüğü temellendirmeler ile Nietzsche'yi tekrar yalnızlığına terk etmiştir.⁶ Bu nedenle Nietzsche, Spinoza'yı başlangıçta atalarından biri olarak kabul etmiş; fakat daha sonra onun felsefesini insanlar arasında merteye düzeni açısından hiçbir şey kanıtlamayan ve erdemi mutluluğa giden yol olarak kabul eden bir felsefi sistem olarak tanımlamıştır.⁷ Söz konusu düşünürlerin ölüm sorunu hakkında ileri sürdüğü çözüm önerilerini açığa çıkarmak için öncelikle Spinoza'nın görüşlerini ele alalım.

Spinoza'nın Felsefesinde Ölüm Sorunu

Spinoza ölüme değil, hep yaşama ilişkin öğretiler geliştirmiş ve eserlerinde de ölümden ziyade yaşamın ne olduğunu irdelemiştir. Bu nedenle ölüm konusunu *Ethica*'da doğrudan değil başka konular altında ele almıştır. Spinoza'nın ölümden ne anladığını şu önermelerden çıkarabiliriz: "Doğada hiçbir şey yoktur ki, bir başkası ondan daha güçlü ve daha cesur olmasın. Var olan şey ne olursa olsun onu yok edebilecek kadar güçlüsü de vardır."⁸ A mevcut olduğunda ondan daha güçlü olan bir B vardır ve bu böyle sonsuza kadar sürüp gider. "İnsanın var oluşunu sürdürmesine yarayan kuvveti sınırlıdır; dış nedenlerin kudretiye ondan sonsuz derecede üstündür."⁹ Dolayısıyla insan zorunlu olarak kendinden daha güçlü olanla karşılaşır ve bu karşılaşmalarda edilgin duruma düşebilir. "Ben ölmek deyince, bedeni oluşturan kısımların karşılıklı olarak başka bir hareket ve hareketsizlik oranına sahip olmalarını anlıyorum"¹⁰ önermesinden ise Spinoza'nın ölümü canlının hareket-hareketsizlik oranının tamamen bozulması ve edilgin durumda kalması olarak tanımladığı anlaşılmaktadır.

Ölüm söz konusu olduğunda Spinoza, *Ethica*'da ölümün ne olduğundan çok ölüm korkusuna vurgu yapmıştır. *Ethica*'nın *İnsanın Esareti ya da Duyguların Kuvveti* adlı bölümünde yer alan "özgür insanın en az düşündüğü şey ölümdür; onun felsefesi ölüm üzerine değil, yaşam üzerine bir tefekkürdür"¹¹ önermesi Spinoza'nın ölüm hakkındaki en belirgin ve en açık önermesidir. Bu ifadeden anlaşıldığı gibi insanın özgürleşmesi için zihnini

⁶ Friedrich Nietzsche, *Seçilmiş Mektuplar*, Çev. Ayşe Yazgan, Say Yayınları, İstanbul, 2012, 89. Mektup, s.230-231.

⁷ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, (translation by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale), Vintage Books Edition, New York, §911, s.482.

⁸ *Ethica*, IV, Aksiyom, s.525.

⁹ *Ethica*, IV, Önerme 3, s.531.

¹⁰ *Ethica*, IV, Önerme 39'a Not, s.611.

¹¹ *Ethica*, IV, Önerme 67, s.671.

Spinoza ve Nietzsche'nin Felsefesinde Ölüm Sorunu
Nuriye MERKİT

arındırması gereken en önemli şeylerden biri ölüm korkusudur. Peki, insanın ölüm korkusunu bertaraf etmesinin ve özgürleşmesinin yolu nedir? Bu soruya cevap vermek için öncelikle Spinoza felsefesinde özgürlüğün ne demek olduğuna değinmek gerekir.

Spinoza'da özgürlük, en basit şekilde duygulanımları (affectio) akıl yoluyla denetlemek demektir.¹² Doğamızı tanımaya ve anlamaya başladıkça yani nedenlerin bilgisine sahip oldukça yaşamımızı olumlu yönde değiştirmeye başlarız. Kendi doğamızı tanımak duygularımızın gücünü tanımak demektir. Duygularımızın doğasını ve kaynağını anladığımızda onları değiştirebilir, yönetebiliriz. Spinoza'ya göre insanın kaderin (fortuna) denetimi altında olması demek duygularına teslim olması, onların esiri olması demektir; çünkü özgür insan aklıyla eyleyen, etkilenmekten ziyade etkide bulunan insandır. İnsanın esareti, duygularını yönetmedeki acizliğidir. Duygularını kontrol altına alamayan ve onları yönetemeyen insan özgür değil, köledir. Bu nedenle yok olma veya "ölümle bana ne olacak?" kaygısının neden olduğu ölüm korkusu insanın özgürlüğü önünde büyük bir engel ve yaşamın üzerinde büyük bir yüküdür. Bu korku beraberinde ölümsüzlük umudunu getirmiştir. Korku ve umut keder duygusunun bir türevidir. Başka bir ifadeyle yaşanılan bir keder olmadan korku ve umut meydana gelmez. Bu nedenle "umut ve korkunun kendiliğinden iyi olması imkânsızdır."¹³ Keder, varlığımızı koruma çabamıza katkıda bulunmaz; aksine eylem ve etkinlik gücümüzü azaltır. Ayrıca korku ve umut gibi keder kaynaklı duygular eksik bilgi veya zihinsel yetersizlik göstergesidir. Aklın rehberliğinde yaşamaya çabalayan insan, zihnini korkulardan arındırdığı için daha az umut eder.

Spinoza her ne kadar zihin-beden birliğini savunmuş olsa da insan zihninin bedenle birlikte tamamen yok olacağını söylememiştir. Tanrı'da zorunlu olarak insan bedeninin özünü ifade eden bir kavram ya da fikir vardır ve bu kavram zorunlu olarak insan zihninin özüne ait bir şeydir. Bu nedenle zihinden geriye ezeli ve ebedi olan bir şey kalır.¹⁴ "Bizim zihnimiz her şeyi doğru olarak algıladığı sürece Tanrı'nın sonsuz aklının bir parçasıdır."¹⁵ Her şeyi doğru algılamak ise ikinci ve üçüncü tür bilgiye sahip olmakla mümkündür. Bu nedenle insan ne kadar çok ikinci ve üçüncü tür bilgiye sahip olursa onun zihninden geriye o kadar büyük bir kısım kalır. İkinci ve üçüncü tür bilgiyle anladığı şeylerin sayısı arttıkça zihnin etkinliği de artar ve etkin bir zihin kederden ve kederin türevi olan duygulardan daha az etkilenir, ölümden de

¹² Look, "Becoming Who One Is in Spinoza and Nietzsche", s.7.

¹³ Ethica, IV, Önerme 47, s.627.

¹⁴ Ethica, V, Önerme 23, s.761.

¹⁵ Ethica, II, Önerme 43'e Not, s.273.

daha az korkar.¹⁶ Dolayısıyla Spinoza'nın felsefesinde insanın ölümsüzlük arzusunun tatmin edilmesi, ölüm korkusundan kurtulması ve özgürleşmesi bilgi zemininde mümkün olmaktadır.

Ölüm söz konusu olduğunda değinilmesi gereken bir başka sorun intihar sorunudur. Spinoza'ya göre aklın rehberliğinde yaşayan hiç kimse kendi isteğiyle yaşamına son vermez. İnsanın kendi yaşamına son vermesi için dışsal bir nedene yenik düşmesi ve aklın edilgin olması gerekir. İnsanın erdemi ölümü arzulamak değil, ne olursa olsun hayatta kalmak, hayatta kalma gücünü korumak ve mümkün olduğunca da artırmaktır. "Tek tek her şey var olduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar"¹⁷ önermesi Spinoza'nın ünlü *conatus* kuramının başladığı önermedir. Her şeyin özü *conatus* (varlığını koruma çabası) olduğuna göre "dış bir neden işe karışmadıkça hiçbir şey yok edilemez."¹⁸ Yani bedenimizde kendisini yok edebilecek herhangi bir şey yoktur ve dolayısıyla zihnimizde böyle bir şeye ilişkin bir fikrin olması söz konusu değildir. Zihnin özünü oluşturan ilk şey fiilen var olan bir beden fikridir. Bu nedenle zihnimizin ilk ve en önemli çabası bedenimizin varlığını olumlamaktır. Dolayısıyla bedenimizin varoluşunu dışlayan bir fikir zihnimize aykırıdır. Spinoza, bu iddiasını *Ethica*'da şu sözlerle ifade etmiştir:

441

"Hiç kimse kendi dışındaki ve doğasına aykırı nedenlere yenik düşmedikçe, kendisine yararlı olanı aramayı ya da kendi varlığını korumayı reddetmez. Demek istediğim, hiç kimse kendi doğası nedeniyle yemek yemezlik etmez ya da kendini öldürmez, ancak dış nedenlerin zoruyla böyle şeyler yapar ki, bu zorlama çok değişik şekillerde meydana gelir. Örneğin, Seneca'nın da başına geldiği gibi (adı Nero suikastına karıştığı için imparatorun ölüm emrine maruz kalan Seneca damarlarını keserek intihar etmiştir), bir tiran tarafından damarlarını kesmeye zorlanabilir, yani başına gelebilecek daha büyük bir kötülüğü daha hafifiyle atlatmak isteyebilir."¹⁹

Alıntıdan anlaşıldığı üzere insanın özünün *conatus* olması demek intihar fikrinin insan doğasına aykırı olması demektir. Spinoza'nın özgür insanın en az düşündüğü şeyin ölüm olduğunu ifade eden önermesi aynı zamanda ölümü öven, yaşamı ölüme hazırlık gibi gören bazı Stoacı düşünörlere özellikle de Seneca ve Cicero'ya bir gönderme olarak okunabilir. Seneca'ya göre ölüm hangi yaşta ve ne şekilde gelirse gelsin bir kurtuluştur. İnsan, kurtuluşunu umutla beklemelidir. Seneca'nın ölümle ilgili bu ifadeleri Spinoza'nın düşüncesiyle

¹⁶ *Ethica*, V, Önerme 37, Kanıtlama ve Not, s.783-785.

¹⁷ *Ethica*, III, Önerme 6, s.339.

¹⁸ *Ethica*, III, Önerme 4, s.337.

¹⁹ *Ethica*, IV, Önerme 20'ye Not, s.565.

Spinoza ve Nietzsche'nin Felsefesinde Ölüm Sorunu
Nuriye MERKİT

taban tabana zıttır. Seneca'nın ölüme beslediği umudun yerini Spinoza'da tam tersi bir şekilde yaşama sevinci alır. Spinoza'ya göre Seneca'nın iddia ettiği gibi ölüme duyulan özlem ya da umut değil aksine yaşama duyulan sevinç mümkün olduğunca artırılmalıdır. Yaşamına intihar ile son veren Seneca'ya göre bilge kişi koşullar gerektirdiğinde ölümü seçebilen kişidir. Bu anlamda intihar ahlakî bir seçim olarak erdemli bir davranıştır. "Bizi sınıksız bağlayan tek zincir, yaşam sevgisidir; bu sevgiyi toptan söküp atmamalı içimizden. Ama öylesine azaltmalı ki, durum gerektirdiği zaman bizi hiçbir şey tutmasın, günün birinde yapmamız gereken şeyi yapmamıza engel olmasın"²⁰ diyen Seneca bu ifadeleriyle intihar fikrini olumlamaktadır. İntihar fikrini olumlayan Stoacılar ile Spinoza arasında açık bir zıtlık vardır. Bu zıtlığın temel nedeni ise intihar olgusunun rasyonelliği üzerinedir. Stoacılar için intihar insan doğasına ve rasyonaliteye aykırı bir durum değildir.²¹ Spinoza ise intihar fikrinin hiçbir biçimde rasyonel olamayacağını, aksine insanın akli etkin olduğu sürece kendi bedenini yok edemeyeceğini savunmuştur.

Cicero'ya göre ruhu hazdan, bedenini hizmetkârı ve uşağı olmaktan kurtarmamız gerekir. Böylece onu bedenden bütünüyle çekerek kendi varlığına dönmeye çağırırız. Ruhun bedenden koparılması ölmeyi öğrenmek demektir. Amacımız kendimizi ölüme hazırlamak ve yeryüzündeki hayatımızı gökyüzündeki hayata benzetmek olmalıdır. Bu dünyadaki yaşam, ruhumuza vurulmuş bir zincirdir. Bu zincirden kurtulduğumuzda ruhumuzun olgunlaşması hızlanacaktır. Ölüm özgürlüğe kavuşmak demektir. Bu dünyada kendini bedenini zincirinden kurtaramayıp onun esiri olanlar özgürlüğe kavuştuklarında bile hızla yol alamazlar. Gerçek yaşam ölümle gelen yaşamdır.²² Cicero ölmek için yaşamamız gerektiğini ve yaşarken adeta ölüm provasını yapmamız gerektiğini salık vermektedir. Oysa ölmek için yaşamak yaşamı inkâr etmek demektir.²³ Yaşamı inkâr etmek Spinoza'nın felsefesine tamamen aykırıdır. Cicero'nun aksine Spinoza yaşamı değil ölüm korkusunu ruhumuza vurulmuş bir zincir olarak görür. Spinoza gibi Nietzsche'ye göre de insanın özgürlüğe kavuşması için ölüm korkusunun zincirlerinden kurtulması gerekir.

²⁰ Seneca, *Ahlak Mektupları*, Çev. Türkan Uzel, Jaguar Kitap, İstanbul, 2018, 26. Mektup, s.111.

²¹ Jon Miller, "Stoics and Spinoza on Suicide", s.25, torindoppelt.com

²² Cicero, *Ölüme Övgü*, Çev. Cânâ Aksoy, Sel Yayınları, İstanbul, 2014, s.78.

²³ Robert C. Solomon, "Death Fetishism, Morbid Solipsism", *Death and Philosophy*, (edited by Jeff Malpas and Robert C. Solomon), Routledge, 2005, s.174.

Nietzsche Felsefesinde Ölüm Sorunu

Nietzsche, kişinin kendisi olabilmesi için ölümün ne olduğunu yeniden değerlendirmesi ve onu yaşamın bir parçası olarak kabullenmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre ölümden korkmak gereksizdir; çünkü ölüm, yalnızca kişinin yaşamının sona erme şeklidir. Öbür dünya inancıyla ölümü yeni bir başlangıç olarak kabul etme inancı insanları ölüm korkusundan kurtarmadığı gibi bu dünyayı da anlamsızlaştırmıştır. Ölümden sonra başka bir dünyada başka bir yaşamın devam edeceğine inanmak aslında ölüme inanmamak demektir. Bu nedenle bu tür bir inanış Nietzsche'ye göre çelişkilidir. Ayrıca bu dünyadaki yaşamın öbür dünyada ödül veya ceza ile karşılık bulacağı inancı insanları ölüm korkusuna hapsedmiş ve bu dünyadaki yaşamı esarete dönüştürmüştür. Nietzsche, bu durumu şu sözlerle eleştirmiştir: "Ufukta kesin ölümün görünmesi, her yaşama değerli, güzel kokan bir kaygısızlık damlası karıştırılabildi - oysa siz harika eczacı-ruhlar, bunu kötü kokan bir zehir damlası haline getirdiniz, tüm yaşamı iğrenç kılan!"²⁴

Nietzsche'ye göre ölümün insanlar üzerinde korku ve kaygı yaratmasının nedeni Hıristiyanlığın "öte dünya" inancıdır. Böylece ölüm yaşamın sonu değil; yeni ve bilinmez bir başka yaşamın başlangıcı olarak insanları korkutmaya ve endişelendirmeye başlamıştır. Ölümün sonunda kendisini bir ödül veya cezanın beklediğine inanan insanların bu dünyadaki yaşamı değersizleştirilmiştir. Hıristiyanlığın bu dünyayı öbür dünya karşısında değersizleştiren ikili dünya anlayışı insanın bu dünyadaki yaşamını zehirlemiştir. Hıristiyanlığın "ruh", "sevap", "günah", "sonsuz yaşam", "öbür dünya" gibi zehirli kavramları Tanrı'nın ölümü ile değerlerini kaybetmiştir. Dolayısıyla Tanrı'nın ölümünün sonucu yalnızca değerleri yaratma sorumluluğunun insana yüklenmesi olmamıştır. Tanrı'nın ölümünün bunlardan daha önemli bir sonucu vardır: Kendi ölümümüzün olgusallığını ve kaçınılmazlığını kabullenmemiz. Nietzsche'ye göre bu kabulleniş yaşamlarımızı sürdürme enerjisi bağlamında güç istencimizi artıracaktır.²⁵ Nietzsche, bu konuda en iyi örneğin Antik Yunanlılar olduğunu ifade etmiştir. Onlar ölümü ve acı çekmeyi insan varoluşunun temel bir parçası olarak kabul etmiştir. Acı çekme ve ölüm korkusunu sanat ile aşmışlardır. Böylece "dikenli çalıdan gülün çıkışı gibi"²⁶ acı ve ölüm korkusunu sanat aracılığıyla bertaraf etmişlerdir.

²⁴ Friedrich Nietzsche, *Gezgin ve Gölgesi*, Çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, İstanbul, 2005, §322, s.172.

²⁵ Roger T. Ames, "Death as Transformation in Classical Daoism", *Death and Philosophy*, (ed. Jeff Malpas- Robert C. Solomon), Routledge, 1998, s.58.

²⁶ Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, (translated by Ian C. Johnston), Malaspina University- College, Nanaimo, BC, December 2000, "Preface to Richard Wagner", §3.

Ölüm korkusunun iki yönü vardır. Biri ölümden sonraki yaşamla ilgili duyulan kaygı, diğeri ise “artık var olmamak” veya “yok olup gitmek” düşüncesinin verdiği huzursuzluk ve tedirginliktir. Nietzsche ikinci yönü şu cümlelerle ifade etmiştir: “Her türlü yok oluşa ve çöküşe bizler hoşnutsuzlukla bakarız. (...) Büyük bir ağaç devrilirken hiç hoşumuza gitmez ve çöken bir dağ bize azap verir.”²⁷ Bu nedenle ölümü “artık var olmamak” ya da “yok olup gitmek” şeklinde düşünmek yerine yaşamımızın tamamlayıcı bir parçası olarak kabul etmek gerekir. Buradan hareketle Nietzsche Zerdüş ile insanlara “tam zamanında öl”²⁸ çağrısı yaparak özgür ölüm/gönüllü ölüm öğretisini aktarmış ve üç tür ölümden söz etmiştir. Ona göre en iyi ölüm, yetkinliğe ulaşan insanın ölümüdür. Yetkinliğe ulaşan insan için ölmek bir zafer kazanmak gibidir. Bu nedenle insan vakti geldiğinde yani doğru zamanda ölmeyi öğrenmelidir. Doğru zaman insanın yetkinleştiği, Üstün-insan olma hedefini gerçekleştirdiği zamandır. İnsan en yetkin olduğu anda ölmesini bilmelidir. Nietzsche'nin ifadesiyle; “insan, tadı en iyi olduğu zaman başkalarına yem olmaya son verebilmelidir.”²⁹ Nietzsche'nin “özgür ölüm” öğretisiyle kastettiği “tamamlayıcı bir ölüm” anlayışıdır. Tamamlayıcı ölüm, değer yaratma çabasıyla geçen ve efendi ahlakıyla yaşanan bir hayatı sona erdiren ölümdür. Bu tür bir ölüm, yaşam şenliğinin bir parçasıdır ve ondan korkmak için hiçbir neden yoktur.

İkinci iyi ölüm türü ise savaşta ölen ve yüce bir güç istenci uğruna kendini feda eden özgür insanın ölümüdür. Hayatını bir nedene adanmak, bir neden için yaşamını feda etmek büyük bir etkidir; fakat insanın hayatını adayabileceği birçok şey vardır. Özellikle bütün geçici heyecanlar (şefkat, öfke, intikam vs.) yüceltilmek ister. Birçok insan yaşamını bu tür geçici heyecanlar veya duygusal hazlar uğruna feda ederken bazılarıysa hayatını daha yüksek değerlere adanmıştır. Sürüden koparak yaşamını daha yüksek değerlere adayan insan tehlike içindedir; çünkü sürünün hıncıyla karşı karşıyadır. Fakat efendi ahlakına sahip kişi risk almaktan hiçbir şekilde korkmaz. Köle ahlakıyla değerlendirme yapan sürü insanı ise risk almak istemez, yaşamını riske atmaktan korkar. Yaşamını riske atan yaşamı küçümsememiş olmaz, aksine daha büyük bir güç için risk alan yaşamı yüceltmış olur.³⁰ Özgür insanın en belirgin özelliği savaşçı olmasıdır. Bu bağlamda özgürlük; zahmete, zorluğa, yoksunluğa karşı ve hatta gerektiğinde yaşama karşı kayıtsız olmak demektir; sürü

²⁷ Friedrich Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, Çev. Gürsel Aytaç, Say Yayınları, İstanbul, 2015, s.9.

²⁸ Friedrich Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüş*, Çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 13. Baskı, İstanbul, 2017, s.65.

²⁹ Friedrich Nietzsche, *İşte Böyle Dedi Zerdüş*, Çev. Ahmet Cemal, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2017, s.91.

³⁰ Nietzsche, *The Will to Power*, §929, s.490-491.

ahlakının bütün dayatmalarına rağmen sürüye karşı çıkmak ve hep daha yukarıda kalmak için çabalamadır, bir direniştir. Bu direnişte özgür insan Üstün-insan ideali için gerektiğinde kendini feda edebilmelidir; çünkü asil bir ölüm, değersiz bir yaşamdan daha üstündür.³¹

Nietzsche'nin söz ettiği üçüncü ölüm türü ise sürü insanının ölümü olan doğal ölümdür. Sürü insanının ölümü hiçbir zaman özgür ölüm şeklinde gerçekleşmez. Onu yaşama bağlayan yalnızca korkaklıktır; çünkü sürü insanı korkaklığı nedeniyle yaşamını feda etmeyi hiçbir zaman göze alamaz: "Kimileri hiçbir zaman tatlanmaz, daha yazın çürümeye başlar. Böylelerini dalında tutan yalnızca korkaklıktır."³² Sürü insanının yaşamı ne kadar uzun olursa olsun sürünün değerlerini yıkıp yeni değerler yaratmadığı yani sürü insanı olmaktan kurtulmadığı sürece hiçbir zaman yetkin bir yaşama ve onu tamamlayan özgür bir ölüme erişemez. Korkaklığı nedeniyle kendisi olmayı başaramayan sürü insanının ölümü de sıradan ve vasat bir biçimde gerçekleşir.

Nietzsche'ye göre kişinin değersiz bir hayatı varsa ne kadar uzun yaşadığının hiçbir önemi yoktur. Önemli olan soylu bir yaşam sürmektir. Değerli ve anlamlı bir yaşamı sona erdiren her ölüm zamanında gerçekleşmiş bir ölümdür. Yaşamına bir değer ve anlam katamamış insanın ölümü ise ne kadar geç olursa olsun zamansız bir ölümdür. Yaşamın değerini uzunluğu değil, kişinin bu süreçte ne kadar yaratıcı olduğu belirler. Zamanında ölmek, yaşamın niceliksel değil niteliksel değeriyle ilgili bir durumdur. Efendi ahlakıyla yaşanmış bir yaşamın sonundaki ölüm, zamanında gerçekleşmiş bir ölümdür.

Nietzsche, özgür ölüm öğretisini aktarırken Sokrates'in ölümüne değinmemiş olsa da onun ölümü de bu öğreti için bir örnek sayılabilir. Nietzsche'ye göre Sokrates'in felsefesi *decadence* nedenidir; fakat felsefesinin dışında Sokrates'in ölümünü Nietzsche'nin özgür ölüm öğretisine göre değerlendirirsek onun ölümü de tamamlayıcı bir ölümdür. Sokrates; "tehlike altında olduğumda özgür insanlara yakışmayan şeyler yapmam gerektiğine inanmadım ve şimdi de kendimi böyle savunduğum için pişman değilim. Kendimi şimdi savunduğum şekilde savunduktan sonra ölmeyi, yalvarıp yakarak ölümden kurtulmaya yeğ tutarım"³³ diyerek felsefe yapma özgürlüğü elinden alınmış bir yaşama mahkûm edilmek yerine ölümü tercih etmiş hatta jüriyi kendisine ölüm cezası vermeye mecbur bırakmıştır.³⁴ Dolayısıyla o,

³¹ Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, Çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, s.87.

³² Nietzsche, *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, s.91.

³³ Platon, *Sokrates'in Savunması*, Çev. Ari Çokona, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013, §29, s.59.

³⁴ Solomon, "Death Fetishism, Morbid Solipsism", s.158.

Spinoza ve Nietzsche'nin Felsefesinde Ölüm Sorunu
Nuriye MERKİT

felsefe yapma özgürlüğünün elinden alınmasına ve inandığı değerlerin yerle bir edilmesine karşılık ölümü tercih etmiştir. Her ne kadar Nietzsche'nin gözünde Sokrates'in meydana getirdiği kavramlar ve değerler yaşama "hayır" diyen nitelikte olsa da Sokrates için durum elbette böyle değildir. O, kendi felsefesinde ortaya koyduğu "iyi yaşam" düşüncesi uğruna hayatını feda etmiştir. Bu anlamda onun ölümü de tamamlayıcı bir ölümdür denilebilir.

Önemle belirtmek gerekir ki Nietzsche her zaman yaşamı savunmuş; ölüm vaizlerini, ölümü övenleri ve yaşamı hor görenleri şiddetle eleştirmiştir. Onun tamamlayıcı ölüm veya özgür ölüm öğretisi yukarıda değindiğimiz Stoacı düşünürlerde olduğu gibi ölüme övgü şeklinde değildir. Nietzsche'nin her konuda olduğu gibi ölüm konusunda da temel şartı, yaşama bir değer katması ve yaşamı yüceltmesi uğruna gerçekleşmesidir ki; o, intihar veya gönüllü ölümü de bu şartla olumluştürmüştür. Güç istenci yüce olan, yüksek değerler yaratan insanlar, toplumda her zaman "azlar" olarak var olur. Onlar Nietzsche'nin *Deccal*'in önsözünde "bu kitap en azlarıdır"³⁵ dediği azınlıktan daha da az olanlardır. Sürü ahlakının egemen olduğu toplumlar bu insanları değersiz bir yaşama mahkûm edebilir; fakat bu insanlar değersiz bir yaşam sürmektense Üstün-insan ideali için gerektiğinde bir erdem olarak gönüllü ölümü tercih ederler. Sürünün değerleriyle yaşamaktansa kendi üstün değerleri ve yaşam görüşleri için kendilerini feda edebilirler; çünkü efendinin kısa ve değerli yaşamı kölenin uzun ama bayağı yaşamından yeğdir.

Sonuç

Spinoza ve Nietzsche'ye göre ölüm, yaşamın kaçınılmaz bir sonu olarak doğal bir olaydır. Ölüm, yeni bir yaşamın başlangıcını değil yalnızca bu dünyadaki yaşamın son buluşunu ifade etmektedir. Dolayısıyla insan, bu dünyadaki yaşamı nedeniyle başka bir dünyada başka bir yaşamla ödüllendirilmeyecek veya cezalandırılmayacaktır. Bu nedenle insanın ölümden korkması yersizdir. Ölüm korkusu insanın iyi yaşama ulaşmasının önündeki en önemli engellerden biridir. Bu engeli ortadan kaldırmak için Spinoza aklın rehberliğinde yaşayarak ölüm korkusu da dâhil tüm duyguları değiştirip dönüştürmeyi önermiştir. Buna karşılık Nietzsche ölüm korkusunu bertaraf etmenin en etkili yolunun sanat olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre insan, aklın rehberliğinde yaşayarak değil; Dionysosça bir yaratıcılıkla acıyı ve korkuyu şenliğe dönüştürmelidir. Böylece o, yaşama acısıyla tatlısıyla bir bütün olarak "evet" diyebilecektir.

³⁵ Friedrich Nietzsche, *Deccal: Hıristiyanlığa Lanet*, Çev. Oruç Aruoba, Kırmızı Kedi Yayınevi, İstanbul, 2018, Önsöz, s.13.

İntihar veya kendini feda etme/gönüllü ölüm söz konusu olduğunda da her iki düşünür birbirinden oldukça farklı fikirler ileri sürmüştür. Bu durumun temel nedeni *conatus - güç istenci* kavramları arasındaki farklılıktır. Spinoza'ya göre insan doğasında belirleyici olan ilke *conatus*'tur ve *conatus* ölümün tam karşısındadır. İnsanın doğasında kendini yok etme fikri yoktur, baskın olan her zaman kendini koruma ilkesi olarak *conatus*'tur. Dolayısıyla aklın rehberliğinde yaşayan hiçbir canlı isteyerek kendini yok edemez. İntihar veya kendini feda etme yalnızca dışarıdan kaynaklanan bir duygulanımın etkisiyle yani aklın edilgin olduğu durumlarda gerçekleşebilir. Nietzsche ise *Şen Bilim*'de açık bir biçimde insanın en iyi yanına gerektiğinde isteyerek zarar verebileceğini ifade etmiştir. Ona göre Spinoza'nın iddia ettiği gibi kendini korumaktan ve varlığını muhafaza etmekten ibaret olmayan yaşam, günün birinde bizi güç istenci uğruna intihara veya kendimizi feda etmeye yöneltebilir. Bazen güç istencimizin yüceliği bizi öylesine ileriye doğru ateşler ki bu yücelik içimizde korunmayı isteyen yanımıza karşıt düşebilir. Büyüklüğümüz, yüceliğimiz aynı zamanda acımasızlığımız olabilir. Güç istençlerinin yüceliğinin bedelini yaşamlarıyla ödemek zorunda kalanlar birçok gerçek büyük insana örnek teşkil eder. Onların, çağını ve diğer insanları bu denli etkilemesinin nedeni de budur.³⁶ Bu nedenle Nietzsche'ye göre yaşamın ve erdemin amacı Spinoza'nın iddia ettiği gibi mutluluğa ulaşmak değil; her zaman güç istencini artırmak ve gerektiğinde bu amaç için ölebilmektir.

İntihar söz konusu olduğunda Spinoza'nın intiharı reddeden görüşleri Nietzsche'nin gönüllü ölüm öğretisine göre daha kabul edilebilirdir. Spinoza, intiharın *conatus*'a, akla ve erdeme aykırı olduğunu ifade ederken Nietzsche'ye göre Üstün-insan ideali uğruna intihar etmek erdemli bir davranış örneğidir. Dolayısıyla Nietzsche, güç istenci uğruna intihar etmeyi kahramanca bir durum gibi göstermektedir; fakat şartlar ne olursa olsun değerli olan yaşamdır. Bu nedenle insan, yaşamını muhafaza etmek için çabalamalıdır. Bu bağlamda insanın aklın rehberliğinde yaşamla mücadele etmesi Dionysosça bir kahramanlıkla gerektiğinde kendisini feda etmesinden yeğdir.

İnsanın Üstün-insana ulaşmak uğruna gerektiğinde kendi yaşamını ve hatta başka insanları bile feda etmesi gerektiğini savunan Nietzsche'nin felsefesi çarpıtılmaya açıktır. Nitekim eserlerinde birçok kez Alman milliyetçiliğini ve ırkçılığını kınayan görüşlere yer vermesine rağmen Nietzsche'nin *Güç İstenci* adlı eseri kız kardeşi tarafından çarpıtılarak Nazilerin temel dayanağı haline getirilmiştir. *Conatus* gibi *güç istencinin* temeli de egoizmdir. Başka bir ifadeyle *conatus* veya *güç istenci* gereği insan, varlığını

³⁶ Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, (translated with commentary by Walter Kaufmann), Vintage Books, 1974, s.101.

Spinoza ve Nietzsche'nin Felsefesinde Ölüm Sorunu
Nuriye MERKİT

muhafaza etmek veya gücünü artırmak için doğası gereği bencilce davranır. Bu bağlamda bencillikten vazgeçmek yaşamından vazgeçmekle eşdeğerdir. Peki, eylemlerinde “ben”i temel alan ve “önce ben” diyen insan için *öteki*'nin anlamı ve değeri nedir? Spinoza'nın felsefesinde aklın rehberliğinde yaşayan insan için “öteki” bir sorun olmaktan çıkar. Aklın rehberliğinde yaşayan insan kendi için istediği iyiliği öteki için de ister. Bu nedenle aklın rehberliğinde yaşayan bir insana en çok yarar sağlayan, aklın rehberliğinde yaşayan başka bir insandır. Nietzsche'ye göre insanın sürünün değerlerinden kurtulabilmesi için “ben” in değerlendirmesine göre yaşaması gerekir. Nietzsche'nin felsefesinde “öteki” sorunu Spinoza'nın felsefesine göre daha belirgin ve tartışmaya açık bir konudur; çünkü o, insanlar arasındaki eşitliği kabul etmeyerek bir mertebe düzeni kurmayı amaçlamış ve insanları güç istencine göre sınıflara ayırmıştır. Sürü insanını hem etik hem siyasal bağlamda gerektiğinde feda edilmesi gereken insan tipi olarak tarif etmiş ve ölüm şekillerini de insan tiplerine göre sınıflandırmıştır.

KAYNAKÇA

- Ames, Roger T.. "Death as Transformation in Classical Daoism", *Death and Philosophy*, (ed. Jeff Malpas- Robert C. Solomon), Routledge, 1998, 57-71.
- Balanuye, Çetin. "Beden ve Aşkılık", *Flsf*, sayı:6, 2008, 49-59.
- Cicero, *Ölüme Övgü*, Çev. Cânâ Aksoy, Sel Yayınları, İstanbul, 2014.
- Look, Brandon. "'Becoming Who One Is' in Spinoza and Nietzsche", *The Jerusalem Philosophical Quaterly*, sayı:50, 2001, 327-338.
- Nietzsche, Friedrich, *Deccal: Hıristiyanlığa Lanet*, Çev. Oruç Aruoba, Kırmızı Kedi Yayınevi, İstanbul, 2018.
- Nietzsche, Friedrich, *Eğitici Olarak Schopenhauer: Zamana Aykırı Bakışlar 3*, Çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015.
- Nietzsche, Friedrich, *Gezgin ve Gölgesi*, Çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, İstanbul, 2005.
- Nietzsche, Friedrich, *Seçilmiş Mektuplar*, Çev. Ayşe Yazgan, Say Yayınları, İstanbul, 2012.
- Nietzsche, Friedrich, *The Birth of Tragedy*, (translated by Ian C. Johnston), Malaspina University- College, Nanaimo, BC, December 2000.
- Nietzsche, Friedrich, *The Gay Science*, (translated, with commentary by Walter Kaufmann), Vintage Books, 1974.
- Nietzsche, Friedrich, *The Will To Power*, (translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale), Vintage Books Edition, New York, 1968.
- Nietzsche, Friedrich, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, Çev. Gürsel Aytaç, Say Yayınları, İstanbul, 2015.
- Platon, *Sokrates'in Savunması*, Çev. Ari Çokona, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013.
- Seneca, *Ahlak Mektupları*, Çev. Türkan Uzel, Jaguar Kitap, İstanbul, 2018.
- Solomon, Robert C.. "Death Fetishism, Morbid Solipsism", *Death and Philosophy*, edited by Jeff Malpas and Robert C. Solomon, Routledge, 2005, 152-177.
- Spinoza, Baruch, *Ethica*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011.
- Wollenberg, David. "Nietzsche, Spinoza, and the Moral Affects", *Journal of the History of Philosophy*, c.:51, sayı:4, October 2013, 617-649.

Spinoza ve Nietzsche'nin Felsefesinde Ölüml Sorunu
Nuriye MERKİT

İnternet Kaynakları

Miller, Jon. "Stoics and Spinoza on Suicide", torindoppelt.com Erişim Tarihi: 20 Haziran 2019.

DAVID HUME'DA AHLAK-SİYASET İLİŞKİSİ: DUYGU TEMELLİ AHLAKTAN FAYDA TEMELLİ SİYASETE GEÇİŞ

Ferhat AKDEMİR*

ÖZ

Bu makalede ünlü İskoç filozof David Hume'un siyaset felsefesi etik ve epistemolojik temelleri bağlamında incelenmektedir. Bilindiği üzere Hume bir aydınlanma filozofu olmasına rağmen birçok konuda aydınlanmanın temel kabullerine muhalif bir tavır takınmıştır. Bu tavrın açık izlerini onun ahlaka ilişkin görüşlerinin detaylarında da rahatlıkla görmekteyiz. O çağdaşlarının akılcı ve evrenselci ahlak tasarımlarının aksine, psikolojik ve antropolojik kavramlarla açıklamaya çalıştığı duygu temelli ve fayda odaklı bir ahlak anlayışının önemli bir temsilcisidir. Bu münasebetle ahlakın temeline yerleştirdiği duygu kavramı ile, onun, kendisinden sonra ortaya çıkan ve özellikle de yirminci yüzyılda güçlü bir şekilde ifadesini bulan duygucu ahlak anlayışlarına önemli katkılarda bulunduğu gibi, faydaya yaptığı vurgu ile de Bentham ve Mill'in faydacılığının genel çerçevesini ve ilkelerini çizdiği söylenebilir. Ayrıca o, ahlakın merkezi bir kavramı olarak kullandığı faydayı, toplumsal öğretisinin de temeline yerleştirmekte ve bütün siyasal ve hukuksal yapının fayda ekseninde ve konvansiyonlar zemininde yapılandırılmasını önermektedir. İşte biz de bu çalışmamızda onun duygucu bir ahlaktan faydacı bir toplumsal öğretiye nasıl geçtiğinin bir çözümlemesini yapmayı deneyeceğiz.

Anahtar Sözcükler: David Hume, ahlak, duygu, duygudaşlık, fayda ve siyaset

THE RELATIONSHIP OF ETHICS AND POLITICS IN DAVID HUME: TRANSITION FROM EMOTION-BASED ETHICS TO UTILITY-BASED POLITICS

ABSTRACT

In this article, the political philosophy of the famous Scottish philosopher David Hume is examined in the context of its ethical and epistemological foundations. As it is known, although Hume was an enlightenment philosopher, he took an attitude in opposition to the basic acceptances of enlightenment on many issues. We can easily see the clear traces of this attitude in the details of his views on morality. Unlike the rationalist and universalist moral philosophy of his contemporaries, he is an important representative of an emotion-based and benefit-oriented moral understanding that he tries to explain with psychological and anthropological concepts. In this connection, it can be said that with the concept of emotion that he placed on the basis of morality, he has drawn the general framework and principles of Bentham and Mill's utilitarianism with his emphasis on utility, as he has made important contributions to the emotional understanding of morality that emerged after him and found strong expression in the twentieth century. In addition, he places the benefit, which he uses as a central concept of morality, at the basis of his social doctrine and proposes the restructuring of the whole political and legal structure on the basis of utility and conventions. Here, in this study, we will try to analyze how he moved from an emotional moral to a utilitarian social doctrine.

Key Words: David Hume, ethics, emotion, sympathy, utility, politics.

* Doç. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2020 Güz, sayı: 30, ss. 451-472

Makalenin geliş tarihi: 28.09.2020

Makalenin kabul tarihi: 15.11.2020

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2020, issue: 30, pp.: 451-472

Submission Date: 28 September 2020

Approval Date: 15 November 2020

ISSN 2618-5784

Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlaktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş

Ferhat AKDEMİR

Giriş

Hiç kuşku yok ki David Hume (1711-1776) özelde on sekizinci yüzyıl aydınlanma felsefesinin ama genelde bütün felsefe tarihinin seçkin isimlerinden birisidir. Epistemoloji, etik, siyaset ve din gibi felsefenin başlıca sorun alanlarında çığır açıcı eserler kaleme almış ve böylece felsefi dünyada özel bir ilgiye muhatap olmuştur. Daha çok epistemoloji üzerine yazdıkları ile dikkat çeken bir isim olsa da, kanımızca onun etik ve siyaset üzerine olan çalışmaları da özel bir ilgiyi ve bağımsız bir çalışmayı hak edecek niteliktedir. Hatta onun, etik alanındaki yeri öylesine seçkin ve etik tartışmalara yaptığı katkı öylesine belirgindir ki, Alasdair MacIntyre'in ifadeleriyle, "bir İskoç olmasaydı, İngiliz moralistlerinin en büyüğü sayılmak durumunda olacak olan"¹ bir düşünürdür. Ayrıca, etik alanındaki görüşleri ile döneminin ayrık isimlerinden birisi olarak da kabul edilebilir. Aydınlanmanın temellerini atmasına ve onun kurucu isimlerinden birisi olmasına rağmen, diğer birçok konuda olduğu gibi etik konusunda da aydınlanmanın temel kabullerine muhâlif bir tavır takınmıştır. Genel kabul olduğu üzere, akla duyulan aşırı güvenle karakterize edilen aydınlanma felsefesi insanlığın bütün sorunlarını akılcı bir perspektiften ele almaya ve bu sorunları aklın sınırları içerisinde çözüme kavuşturmaya eğilimlidir.² Ahlâki sorunlar da buna dâhildir. Dönemin önemli isimlerine bakıldığında, ahlâki değerlerin kaynağının ne olduğu, bu kaynağın nasıl bilinebileceği/belirlenebileceği ve neden ahlaklı olmamız gerektiği gibi soru(n)ların yanıtlarının hep aydınlamacı bir akıl üzerinden verilmeye, bu çerçevede akılcı, evrensel ve seküler bir ahlak felsefesinin kurgulanmaya çalışıldığı görülür. Kabul etmek gerekir ki, Hume da, ahlakın seküler karakteri konusunda döneminin temel kabulleri ile uyumlu düşünmektedir; ama onun rasyonel temeli ve evrensel niteliği konusunda eleştirel bir tavır içinde olduğunu ifade etmemiz gerekir.

Hume, değindiğimiz bu çerçevede, ahlakı anti-rasyonalist bir perspektifte ve duygu temelinde inşa etmektedir. Onun üzerinde durduğu temel duygular da, Antik felsefedeki etik tartışmalarda sık sık gündeme gelen haz ve acı şeklindeki güdülerimizdir. Bu açıdan bakıldığında Hume'un ahlakı basitçe faydacı bir etik teori olarak nitelendirilebilir. Bu belli ölçülerde

¹ Alasdair MacIntyre, *Etik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler&Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 191.

² Bir yanlış anlamaya sebebiyet vermemek için ifade etmemiz gerekir ki, Aydınlanmanın akılcılığı özellikle on yedinci yüzyıl felsefesine hâkim olan dar anlamdaki akılcılıktan farklıdır. On yedinci yüzyılda akılcılık ile daha çok epistemojik anlamdaki bir "rasyonalizm" kastedilirken, "akıl çağı" olarak da nitelenen on sekizinci yüzyılda genel ve geniş anlamdaki bir akılcılık kastedilir. O, daha çok insanlığın pratik sorunlarının çözümünde akla duyulan bir güveni temsil eder. [F.A.]

doğrudur. Çağdaşları olan Francis Hutcheson ve Claude Helvetius'un açtığı yoldan ilerleyerek faydacı bir etik teori kurmayı amaçlamıştır. Ne var ki, bu, basit ve hazcı bir faydacılık değildir. İnsan doğasında gördüğü ve adına *duygudaşlık* (sympathy) dediği bir yeti ile, klasik hazcı ve bireyci faydacılığı toplumsal ve kamusal plana transfer etmiş, bir yandan çağdaş ve toplumcu faydacılığın temellerini atmış, diğer yandan Jeremy Bentham ve John Stuart Mill gibi klasik faydacılara ilham kaynağı olmuştur. Onun faydacı gelenek içerisindeki yeri bununla da sınırlı değildir. O, aynı zamanda bu gelenek içerisinde bütün yasal ve politik düzenlemelerin fayda ekseninde ve konvansiyonlar zemininde yapılandırılmaları gerektiğini söyleyerek faydayı toplumdaki normatif yapının temeline ilk defa yerleştiren isim olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu nedendir ki, Hume'un epistemolojisini anlamadan etiğini, etiğini anlamadan da toplumsal öğretisini anlamamız pek olanaklı değildir. Tersinden ve Iain Hampsher-Monk'un haklı tespitiyle ifade edecek olursak, onun epistemolojisini ve etiğini toplumsal öğretisinden ayrı tutarak anlamaya çalışmak, onları içinde bulunduğu bağlamdan koparmak ve dolayısıyla eksik ve yanlış anlamak gibi bir sonuç üretecektir.³ Bu açıdan Hume'un duygucu ve faydacı etiği, sözünü ettiğimiz çerçevede bağımsız olarak incelenmeyi hak edecek kadar kendine özgüdür. İşte biz de bu çalışmamızda, ilkin Hume'un duyguyu ahlakın temeline yerleştirerek buradan nasıl bir faydacı ahlak teorisi geliştirdiğini, ardından duygudaşlık kavramı üzerinden bu faydacılığı nasıl toplumsal plana taşıdığını ve son olarak da, faydayı nasıl ve ne şekilde yasal ve politik düzenlemelerin temeline yerleştirme denemesinde bulunduğunu araştırma konusu edineceğiz. Ancak Hume'un sözünü ettiğimiz şekilde ahlak teorisinin ve toplumsal öğretisinin detaylarına eğilmeden önce, konunun belli bir bütünlük içerisinde kavranabilmesi ve büyük resmin daha iyi görülebilmesi için önce onun temel felsefi projesinin üzerinde durmanın gerekli olduğunu düşünüyoruz.

Hume'un temel felsefi projesinin, daha yirmi yedi yaşında iken kaleme aldığı ve yayınlandığı tarihlerde pek ses getirmemesi nedeniyle "matbaadan ölü doğduğu"nu söylediği, ama günümüzde artık önemli felsefi klasiklerden birisi olarak kabul edilen *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme'nin* (A Treatise of Human Nature) alt başlığında da ifade edildiği şekliyle,⁴ psiko-sosyolojik olgulara referans yaparak insan doğasının ampirik bir bilimini kurmak, yani bir ahlak

³ Iain Hampsher-Monk, *Modern Siyasal Düşünce Tarihi*, çev.ler Necla Arat vd., Yayına hazırlayan Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul, 2004, s.155.

⁴ İlgili eserin alt başlığı, "DeneySEL Akıl Yürütme Yöntemini Moral Konulara Uygulamaya Yönelik Bir Çalışma"dır ki, bu alt başlık kanımızca, Hume'un bütün felsefi projesini özetler niteliktedir.

Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlaktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş

Ferhat AKDEMİR

felsefesi inşâ etmek olduğu söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında, onun ahlak teorisi ile bilgi kuramı arasında zorunlu bağlar olduğu ve hatta duygu temelli ahlak teorisinin, ampirist epistemolojisinin doğal bir sonucu olduğu ifade edilmelidir. Bilindiği üzere Hume, çok basit bir anlatımla, epistemoloji tarihinde, Locke'un Descartesçi doğuştan ideler öğretisine yönelttiği eleştirileri paylaşarak onun gibi, insan zihninin doğuştan herhangi bir bilgiye sahip olamayacağını savlar. Ona göre, bizim epistemik dünyamız bütünüyle deneye dayanmaktadır ve sahip olduğumuz bilinç içerikleri de *izlenimler* (algılar) ve *ideler* (kavramlar) şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İzlenimler, dış dünyadan deney yoluyla edindiğimiz duyum ve duygulanımlar iken; ideler izlenimlerin zihnimizdeki basit kopyalarıdır. Düşüncenin yapıcı gücü olarak zihin, ideleri işlemekte, bunu yaparken de çağrışım mekanizmasını kullanmaktadır. Bu mekanizma ise, benzerlik, bitişiklik ve ardışıklık ilkelerine göre çalışmaktadır.⁵ Hume'a göre, bu süreçte izlenimler neden, ideler sonuç olmaktadır. Yani bir izlenim olmadan bir ideden söz etmemiz mümkün değildir. Böylesi bir epistemik teorinin hem doğrudan epistemoloji ile hem de dolaylı olarak etik ile ilgili çok önemli sonuçlar doğuracağı kolaylıkla tahmin edilebilir.

Daha sonradan detaylandırmak üzere -kısaca değinecek olursak,- bu sonuçlardan ilki, bilginin sınırları ve nedensellik ile ilgilidir. İnsan bilgisinin kaynağını ve alanını deneyimle ve idea ilişkileri ile sınırlayan Hume'a göre, dünyamızda deneyimlediğimiz olay ve olgular arasında mantıksal açıdan zorunlu bir bağıntı olduğunun iknâ edici kanıtı olmadığı gibi, bu bağıntının rasyonel yoldan, a priorik olarak tespit edilmesi de mümkün değildir. İnsanoğlu tamamen yetkinleşmiş, mükemmel rasyonel yetilerle donatılmış olsaydı bile, Hume'a göre, örneğin, "suyun akıcılığı ve saydamlığından boğucu olduğunu, ya

⁵ David Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Yayına hazırlayan L.A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1902 (Second edition). Bundan sonra bu esere yapılan atıflarda ilk kitap olan *An Enquiry Concerning the Human Understanding ECHU*, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals ECPM* şeklinde kısaltılacak ve ardından bölüm -ve mevcut olduğu durumlarda kesim- ardından da sayfa numaraları verilecektir [F.A.]. Her iki eserin de farklı çevirmenler tarafından yapılmış ve değişik yayınevleri tarafından Türkçeye kazandırılmış muhtelif çevirileri olmakla birlikte biz, bu çevirileri de dikkate almak ve gerektiğinde onlara da müracaat etmek koşuluyla, eserin bu dipnotta verilen İngilizce edisyonunu kullanmayı tercih ettik. *An Enquiry Concerning the Human Understanding*'in Türkçe çevirileri için bkz. David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Ferit Burak Aydar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018; David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Selmin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986; David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1976. Ve yine, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*'ın Türkçe çevirileri için bkz. David Hume, *Ahlak*, çev. Nil Şimşek, Dergah Yayınları, İstanbul, 2010; David Hume, *Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Merve Menekşe Özer, Adnan Akdağ, Say Yayınları, İstanbul, 2019.

da ateşin ışık ve ısısından dolayı yakıcı olduğunu çıkarsayamazdı.”⁶ Çünkü bunlar olgusal önermelerdir ve her olgusal önermenin karşıtı da mümkündür. Mesela, yarın güneş doğmayacak önermesi, en az, doğacak önermesi kadar doğrulanmaya ya da yanlışlanmaya açıktır. Dolayısıyla olgusal dünyada zorunlu bir neden-sonuç ilişkisi olduğunu iddia etmemiz mümkün değildir. Bizim olgular arasında görmüş olduğumuz neden-sonuç ilişkisi –daha sonradan politik felsefesinde de merkezi bir kavram olarak karşımıza çıkacak olan- zihinsel bir alışkanlıktan başka bir şey değildir. Bizde bu zihinsel alışkanlığı üreten şey ise, olay ve olgular arasında gördüğümüz benzerlik, bitişiklik ve ardışıklık gibi ilişkilerdir.

İkincisi ise, bir olgu önermesinden değer önermesine geçilemeyeceği şeklinde tanımlanan ve Hume'un felsefi literatüre kazandırdığı “doğalcı yanlıgı” problemidir. Bu probleme, makalenin ilerleyen bölümlerinde ayrıca değinileceği için şimdilik burada kendisine işaret etmekle yetinelim. Buraya kadar anlattığımız epistemolojisinin, onun etik tasarımı da şekillendirdiğini söylememiz gerekir. Çünkü onun etik tasarımı epistemolojik kabulleri üzerine yükselmektedir. Bu noktada genel bir tespit olarak ifade etmemiz gerekir ki, ona göre, neyin ahlaka uygun olup olmadığı ve dolayısıyla nasıl yaşamamız gerektiği sorunu salt mantıksal akıl yürütmelerle, rasyonel argümantasyonlarla çözümlenemez. Nihayetinde bu, deneyimin sınırlarında kalınarak ve insan doğasının ampirik karakteri dikkate alınarak çözüme kavuşturulması gereken bir meseledir. Çünkü, “insanın bilimi öteki bilimler için sağlam olan tek temeli oluşturduğundan, bu bilimin üzerinde yükselebileceği tek sağlam temel de deney ve gözlem üzerine kurulmalıdır.”⁷

Ayrıca ifade etmemiz gerekir ki, Hume'a göre, nihayetinde ahlak nasıl yaşamamız gerektiği sorununa bir çözüm değildir. O, daha çok ahlak adı verilen fenomenin nasıl varolduğunun ve geliştiğinin bir incelemesidir. Kısacası Hume, ahlakı, deneyimin bir konusu, bir başka deyişle bir olgu meselesi olarak gördüğü için ahlak ve ahlaklılık sorununa bilimsel bir açıklama getirmeye çalışır. Kendi ifadeleriyle söylediğimizde, ahlak “... bir olgu meselesi

⁶ Hume, *ECHU*, 4, 1, s. 27.

⁷ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Yayına hazırlayan L. A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1739, (Introduction) s. XX. İlgili eserin Türkçe çevirileri için bkz. David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Bilgesu Yayınları, Ankara, 2009; David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1997. Biz bu makalemizde, Türkçe çevirileri de kontrol etmek ve gerektiğinde onlara da müracaat etmek koşuluyla, metnin bu dipnotta verdiğimiz ve kaynakçada da gösterdiğimiz İngilizce edisyonunu kullandık. Bundan sonraki atıflarımızda, eser *THN* kısaltmasıyla gösterilecek ve sırasıyla, kitap, bölüm, kesim ve sayfa numarası verilecektir. [F.A].

Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlaktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş

Ferhat AKDEMİR

olduğundan, sadece deneysel metodu takip ederek ve tikel örneklerin karşılaştırılmasından genel ilkeler türeterek başarıyı bekleyebiliriz... olgu ve gözlemlerle temellenmeyen her türlü etik sistem reddedilmelidir.”⁸ Bu tam da onun geliştirmeyi amaçladığı ve bazen “zihin coğrafyası”, bazen de “zihin anatomisi” olarak isimlendirdiği insan doğası biliminin ahlaka uyarlanmasından başka bir şey değildir.

Görüldüğü gibi Hume benimsediği ampirist epistemoloji gereğince insanın eylem ve edimlerini yani ahlâki sorunları olgusal bir temelde ele almayı amaçlar ve onların psikolojik, sosyolojik, antropolojik vb. bağlamlarında anlaşılması gerektiğini savunur. Bu bağlamda onun yanıtını aradığı ilk soru ahlakın kaynağının ne olduğu ve bir eylemi ahlaka uygun ya da aykırı kılan ölçütün nasıl belirleneceği sorusudur. Şimdi Hume'un ahlak tasarımını söz konusu bu sorun(lar) bağlamında analiz edelim.

Ahlakın Temeli Olarak Duygu

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bir aydınlanma düşünürü olarak aydınlanmanın genel ilkelerini benimsese de konu ahlak olduğunda Hume, aydınlanmanın genel kabullerinden radikal bir şekilde kopuşu temsil eder. Ahlakın duygusal temeli konusunda öncülleri olan Shaftesbury ve Hutcheson'ın açtığı yoldan ilerleyen Hume'un, bir yandan duygu temelli bir ahlak öğretisi geliştirmeye çalışırken diğer yandan rasyonalist ve teolojik temelli ahlak anlayışlarını yıkmaya çalıştığı bile söylenebilir.⁹ Ona göre kendisinden önceki filozoflar, özellikle ilkçağ filozofları, erdemini akla uygunluktan başka bir şey olmadığını öne sürerek ahlâki değerleri insanın rasyonel tarafına indirgemişlerdir. Modern dönem felsefecileri ise, ahlâki ayrımların sebebini yaygın olarak metafiziksel akıl yürütmelerle ve anlama gücünün en soyut ilkelerinden çıkan spekülasyonlarla açıklama yoluna gitmek suretiyle onlar da benzer bir tavır takınmışlardır.¹⁰ Oysa Hume'a göre, ahlak aklın değil duygunun konusudur ve aklın, ahlâki değer yargılarının tesisinde ancak ikincil dereceden bir rolü olabilir.¹¹ Akıl ve duygu Hume'a göre, insanoğlunun iki farklı yetisidir ve ahlak kaynağını insanın duygu yetisinden almaktadır. Ahlakın duygudan alınıp akılla ilişkilendirilmesi Hume'un ifadeleri ile, “zihnin farklı bir yetisinin

⁸ Hume, *ECPM*, 1, s. 174. Krş. Hume, *Ahlak*, s. 16, 17.

⁹ Gerald Hanratty, *Aydınlanma Filozofları: Locke, Hume ve Berkeley*, çev. Tuncay İmamoğlu, Celal Büyük, Anka Yayınları, İstanbul, 2002, s. 66.

¹⁰ Hume, *ECPM*, 1, s. 170.

¹¹ Hume, *ECPM*, 1, s. 170.

başka bir yetinin düzene sokulmasında kullanılması"¹²dır ki, bu da yanlış sonuçlar vermeye mahkum bir etkinliktir. Aklın görev alanı olgular ve kavramlar dünyası ile sınırlıdır; davranışlar aklın değil duygunun görev alanına girmektedir. Davranışlarımızı yöneten ve yönlendiren duygularımızdır.¹³

Hatta Hume, bir adım öteye giderek, aklın tek başına herhangi bir eylemin nedeni olamayacağı gibi, tutkuya da muhalefet edemeyeceğini ileri sürer. Onun sisteminde, eylemlerimiz övgüye ya da yergiye konu olabilirler; ancak akla uygun ya da karşıt olamazlar. Akıl ahlak alanında etkin bir ilke değildir ve ahlâki iyi veya kötü arasındaki ayrımı yapamaz.¹⁴ Yani, "akıl bir ahlâki suçlamayı veya onamayı üretmek için tek başına yeterli değildir."¹⁵ Daha da ötesi Hume, felsefe tarihinde genel olarak kabul edildiği şekliyle, tutkularla akıl arasında bir karşıtlık olduğu ve ahlaklı yaşamın arzularımızı ve tutkularımızı denetim altına almak suretiyle mümkün olabileceği şeklindeki geleneksel kabulü de şiddetle eleştirir. Çünkü, ona göre, akıl irâdi eylemlerimiz için hiçbir motif oluşturamayacağı gibi, irade ve istencin yönlendirilmesinde de tutkuya asla rakip olamaz.¹⁶ Ona göre, tutku ile akıl arasındaki ilişki geleneksel felsefede kabul edildiğinin tam tersinedir. Akıl tutkunun değil, tersine tutku aklın üzerinde bir otoritedir; aklın tutkular karşısındaki pozisyonu da kölelikten başka bir şey değildir. Hume'un diliyle söylersek, "akıl tutkuların kölesidir ve yalnızca öyle olmalıdır. Hiçbir zaman onlara hizmet ve itaat etmekten başka bir görevi olamaz."¹⁷ Hume'un etik teorisinde duygunun işlevi ve önemi öylesine büyüktür ki, onun, "tüm dünyanın yerle bir olmasını, parmağımın çizilmesine tercih etmem akla aykırı değildir"¹⁸ şeklindeki meşhur saptaması bunu gözler önüne serer niteliktedir.

Sonuç itibariyle ona göre, bir davranışın iyi ya da kötü olduğunu belirleyen şey, o davranışın bizde oluşturduğu duygu ve izlenimdir. İşte biz davranışın ahlâkiliğini bu duygu ve izlenim üzerinden belirleriz. Şöyle ki, bir davranış bizde olumlu duygular oluşturuyorsa ahlâkidir, tersi durumda ahlâkdışıdır.¹⁹ Bu düşünce, Hume'un ahlaki konu edinen her iki çalışmasında da başat durumdadır. Örneğin, *Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma (An Enquiry Concerning The Principles of Morals)* adlı eserinde Hume, ahlâki ilkelerin

¹² Hume, *ECPM*, 1, s. 171.

¹³ Hume, *THN*, III, 1, 1, s. 457.

¹⁴ Hume, *THN*, III, 1, 1, s. 458.

¹⁵ Hume, *ECPM*, app.1, s. 286.

¹⁶ Hume, *THN*, II, 3, 3, s. 414, 415.

¹⁷ Hume, *THN*, II, 3, 3, s. 415.

¹⁸ Hume, *THN*, II, 3, 3, s. 416.

¹⁹ Hume, *ECPM*, 1, s. 171.

Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlakdan Fayda Temelli Siyasete Geçiş

Ferhat AKDEMİR

kaynağı olarak duyguyu kabul ederken, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'sinde (A Treatise of Human Nature) ahlakın yargılanmaktan daha çok duyumsandığını ve ahlâki ayrımların ahlak duygusundan kaynaklandığını iddia etmektedir.²⁰ Her ne şekliyle ele alınırsa alınsın Hume'a göre, ahlâki değer ve yargılarımızın kökeninde duyan ve hisseden bireyler olarak biz varız. Dolayısıyla eylemlerimize ilişkin yapılacak değerlendirme nesneye referansla yapılan olgusal ya da idelere/kavramlara referansla yapılan mantıksal bir değerlendirme tarzında olamaz. Yani, ahlâki yargılara olgusal ya da mantıksal yargıların gibi yaklaşılamaz. Hume'a göre, olgusal ya da mantıksal önermeler özünde deskriptif iken, ahlaksal önermeler normatiftir. Deskriptif önermelerden zorunlu olarak normatif yargılar türetilmeyeceğine, yani -dir, -dır'dan, -meli, -malı'ya geçilemeyeceğine göre olgusal ya da mantıksal önermelerden de ahlâki yargılar üretilemez. Bu nedenle, ahlâki yargılar yeni ve farklı bir değerlendirme tarzını gerektirirler.²¹

Hume ahlâki yargıların yeni ve eskisinden farklı, duygu temelli bir değerlendirme tarzı gerektirdiğini "kasten cinayet" örneği üzerinden somutlaştırarak anlatmaya çalışır. Örneğin bir cinayet vakasını, hangi açılardan ve ne şekilde incerseniz inceleyin Hume'a göre, orada *ahlak dışı* olarak niteleyebileceğiniz bir olgusal durumla karşılaşamazsınız. Karşılaşacağınız şeyler, sadece belli duygular, arzular, istençler ve düşüncelerdir. Vakaya, olguya odaklandığınız ve ilginizi olguya sınırladığınız sürece ahlak dışılık dediğiniz şey sizden tamamen kaçacaktır. Tâ ki düşüncelerinizi duygularınıza yönlendirip sizde bu eyleme karşı bir hoşlanmama duygusu bulana dek. Hume'a göre burada görgül (ampirik) bir olgu vardır; ama yine de,

... bu duygunun nesnesidir, usun değil. Kendinizde yatar nesnede değil. Öyle ki, herhangi bir eylemin ya da karakterin erdemsiz olduğunu bildirdiğiniz zaman, doğanın yapısından ötürü onu düşünmekten doğan bir kınama duygusu ya da hissi taşıdığınızdan başka bir şeyi demek istemezsiniz. *Erdemsizlik ve erdem öyleyse seslere, renklere, sıcaklık ve soğukluğa benzetilebilir ki bunlar modern felsefeye göre, nesnelereki nitelikler değil, ama anlıktaki algılardır.*²²

Görüldüğü gibi, Hume'a göre olay ve olgulara izafe ettiğimiz ahlâki yargılar, onlara ait özsel nitelikler olmayıp, onların bizde ürettiği duygu

²⁰ Geniş bilgi için bkz. Habib Şener, *John Locke ve David Hume'un Din Felsefeleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Ötügen Yayınları, İstanbul, 2014, s. 293.

²¹ Hume, *THN*, III, 1, 1, s. 469, 470.

²² Hume, *THN*, III, 1, 1, s. 469. Krş. David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1997, s. 408. [Vurgular alıntının aslına ait değildir. F.A.]

Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlaktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş

Ferhat AKDEMİR

durumlarıdır. Eş deyişle, ahlak, yargılanan değil, duyumsanan bir şeydir.²³ Dolayısıyla söz konusu yargılar objektif ahlâki yargılar değildir. Bu noktada Hume'un etik teorisinde merkezî rol oynayan ikinci bir kavram karşımıza çıkmaktadır. O da faydadır. Çünkü Hume'a göre, bizim duygu durumumuzu yani bir şey karşısındaki hoşnutluğumuzu ya da hoşnutsuzluğumuzu belirleyen o şeyin bize sunduğu fayda ya da bize verdiği zarardan başka bir şey değildir. Genelde felsefe tarihinde, bir eylemin ahlâkiliği ile onun faydalılığı arasında bir ilişki kurulması pek hoş karşılanmasa da Hume'a göre, ahlak ile fayda arasında koparılamaz bir ilişki vardır ve "ahlâki yükümlülük faydalılık ile doğru orantılıdır" (the *moral obligation* holds proportion with the *usefulness*).²⁴ Fayda olmadan bir eylemin ahlâkiliğinden söz edilmesi ona göre asla mümkün değildir.²⁵ Bırakınız bir insanı, bir hayvan ya da bir bitkiden bile *faydalı* ve *yararlı* diye söz ettiğimizde, onların doğasına uyan bir onamayı ve övgüyü onlardan esirgememiş oluruz.²⁶ Dolayısıyla bir eylemi ahlâki olarak onamamızı ya da reddetmemizi olanaklı kılan tek şey onların bize sunduğu fayda ya da verdiği zarardır. Sonuç olarak Hume'a göre,

... *faydalılık* koşulu, bütün meselelerde, övgü ve onamanın bir kaynağıdır; ki bu değişmez olarak eylemlerin değerine ve değersizliğine ilişkin bütün ahlâki kararlara uygulanır; ki bu adalete, sadâkate, onura, ittifaka ve iffetliliğe verilen o yüksek saygının *yegâne* kaynağıdır.²⁷

Bireysel Faydadan Toplumsal Faydaya Geçiş: Duygudaşlık (Sympathy)

Bu şekilde ahlak teorisini hazcı ve faydacı temeller üzerine kuran Hume'u yine de Antik Yunan düşünürlerinde olduğu gibi sıradan bir hazcı ve bencil bir faydacı olarak kabul etmemiz pek doğru değildir. Evet, o da hazcı ve faydacı bir filozoftur; ancak onun hazcılığı da faydacılığı da bireysel değil toplumsaldır. O da insanın kendisini düşünen, kendi çıkar ve menfaatini önceleyen bir tarafı olduğunu kabul eder; ancak toplumu, toplumsal çıkar ve menfaati geri plana itmez. İnsanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğunu onaylayan Hume için insanın mutluluğu, içinde yaşadığı toplumun genel mutluluğundan bağımsız düşünülemez. Çünkü biz, fayda üzerinden bir eylemin ahlâkiliğine karar verirken, bu eylemin bizim dışımızda ne kadar kimse için de faydalı sonuçlar ürettiğini hesaba katarız.

²³ Hume, *THN*, III, 1, 2, s. 470.

²⁴ Hume, *ECPM*, 4, s. 206.

²⁵ Hume, *ECPM*, 4, s. 208.

²⁶ Hume, *ECPM*, 2, 2, s. 179.

²⁷ Hume, *ECPM*, 5, 2, s. 231. Krş. Hume, *Ahlak*, s. 71.

Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlaktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş

Ferhat AKDEMİR

Faydalılık hoştur ve onama yetimizi ele geçirir. Bu gündelik gözlemlerle doğrulanmış bir olgu meselesidir. *Faydalı*? Ne için? Tabii ki birinin çıkarı için. Öyleyse kimin çıkarı için? Sadece kendimizinki için değil. Çünkü onama yetimiz sıklıkla bunun ötesine genişler.²⁸

Peki, onama yetimizi sıklıkla ben-merkezli duyguların ötesine taşıyan ve bir eylemin doğru ya da yanlışlığını belirlerken diğerlerini de hesaba katmamızı gerektiren şey acaba nedir? Bu sorunun yanıtı Hume'da açıktır: *Duygudaşlık*. Hume'a göre insan doğasında, kendisinininkini olduğu kadar başkalarının da mutluluğunu düşünmesini olanaklı kılan ve adına duygudaşlık dediği bir duygulanım vardır. O, insandaki bencil arzular ile özgeci duyguları dengeleyen, dolayısıyla insanı sosyal bir varlık yapan evrensel bir ilkedir. Hatta Hume, duygudaşlığın, karşılıklı ilişkilerde insanların birbirlerini yansıtan ayna işlevi gördüğünü bile söyler.²⁹ Öyle ki, kimi çalışmalarda Hume'un ahlak tasarımının "duygudaşlık etiği" olarak isimlendirilmesi bile,³⁰ bu kavramın onun sistemini ne kadar karakterize ettiğini göstermektedir.

Hume'un ahlak felsefesinde duygudaşlığın yerini ve önemini doğru kavrayabilmemiz için onun erdem teorisine yakından bakmamız gerekmektedir. Bilindiği gibi Hume erdemleri *doğal erdemler* ve *yapay erdemler* şeklinde ikiye ayırıyor idi.³¹ Hume'un "sosyal erdemler" olarak da nitelediği doğal erdemler, -onun sisteminde tam bir tanımı verilmesi de- zihinsel bir ilke olmaları nedeniyle, insanın doğal yapısı ile ilgilidirler. Örneğin, iyilikseverlik, cömertlik, merhamet, yoksullara yardım etmek ve bir babanın çocuğuna sevgi ve şefkat duyması doğal erdemlere verilebilecek örneklerdir. Bunlar insan doğasında bulunan, insan olmanın gereği olarak yapılan ve haricî bir baskının ürünü olmadığı için ahlâkîlik vasfı kazanan davranışlardır ve bu nedenle de doğal erdemler kategorisinde değerlendirilirler. Yapay erdemler ise, insanların tarihsel süreç içerisindeki deneyimleri sonucunda zamanla öğrendikleri, daha doğru bir söyleyişle, ürettikleri değerlerdir. Adalet, verilen söze sadâkat, devlete ve topluma yapılan itaat, insanlara karşı takınılan nazik ve kibar tavır, evlilik dışı cinsel ilişkiden sakınma anlamında iffet ve namusluluk, bütün bunlar, Hume'a göre, başkalarına hoş gelen nitelikler olduğu ve insan doğasında bir kökeni bulunmadığı için yapay erdemlerdir. Hume'a göre, yapay erdemlerin ayırt edici özelliği kamuya yönelik bir fayda ve genel bir çıkar eğilimi taşımalarıdır. Yani biz sahip olduğumuz yapay erdemler sayesinde kişisel çıkar

²⁸ Hume, *ECPM*, 5, 1, s. 218.

²⁹ Hume, *THN*, II, 2, 5, s. 365.

³⁰ Bkz. Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 133

³¹ Hume, *THN*, III, 1, 2, s. 470 vd.

Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlaktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş

Ferhat AKDEMİR

ve menfaatimiz yerine, toplumsal çıkar ve kamusal yararı önceler ve önemseriz; bu da bizi hem daha ahlâki hem daha toplumcul bir varlık haline getirir.

Buraya kadar anlattıklarımızdan hareketle, Hume'a göre yapay erdemlerin iki karakteristik özelliği olduğunu söyleyebiliriz. İlki, yapay erdemlerin insan doğasında mevcut olan herhangi bir kökensel nitelikten türememiş olmaları; ikincisi ise konvansiyonlar yani insâni uzlaşımın tarafından üretilmiş olmalarıdır. Bu noktada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Şayet yapay erdemler, insan doğasında yerleşik değilse ve sadece konvansiyonların bir ürünü ise bu konvansiyonu mümkün kılan ve dolayısıyla yapay erdemleri üreten şey nedir? Burada Hume'un müracaat ettiği kavram, onun ahlak felsefesinin de özgün terimlerinden birisi olan duygudaşlıktır. Ona göre duygudaşlık, "tüm yapay erdemlere duyduğumuz saygının kaynağıdır."³² Duygudaşlık, Hume'un literatüründe, bir duygu ya da tutkuyu ifade etmek için kullanılan bir kavram değildir. O daha çok, insan doğasında bulunan bir nitelik ya da, daha doğru bir söyleyişle, bir yetidir. Duygudaşlık, bizim dışımızdaki diğer kimselerin duygusal ve zihinsel durumlarını, deneyimlerini bize ileten ve onları anlamamızı, anlamlandırmamızı sağlayan, onlarla empati kurmamızı temin eden bir işleyişe sahiptir.³³ Duygudaşlığın kendisini en açık şekilde izhar ettiği alanlar ise sanat eserleridir. Tiyatro, şiir ve müzik gibi sanat eserleri aracılığıyla biz, başkalarıyla duygusal bir etkileşime girer, onların duygu dünyalarına dâhil olur ve bu sayede onların duygu durumlarını anlama olanağına kavuşuruz.³⁴ Hume'un ifadeleriyle duygudaşlık,

...hem kendi hem de sonuçları açısından, başkalarının duygusunu paylaşma ve bizimkilerden ne kadar farklı ve hatta bizimkilere ne kadar karşıt olsalar bile, onların eğilim ve hislerini iletişim yoluyla kazanma yatkınlığıdır.³⁵

Bu yatkınlık sayesinde biz, kimi eylemlerin, ilgili ve ilişkili olmadığımız, hatta tanımadığımız kimselerin bile üzerindeki olumlu ve olumsuz etkilerini düşünür ve buna bağlı olarak bir memnuniyet ya da memnuniyetsizlik hissi yaşarız. Doğuştan gelen ve bizde doğal olarak mevcut olan bu yatkınlık Hume'a göre, önce toplumun en küçük yapı taşı olan aile ortamında aktif hâle gelir; ardından hem kişisel ve toplumsal deneyimler, hem de eğitim ve öğretim aracılığıyla genişler ve zamanla toplumsal yaşamın bütün alanlarına yayılır.

³² Hume, *THN*, III, 3, 1, s. 577, 578.

³³ Claudia Schmidt, *David Hume, Reason in History*, The Pennsylvania State University, Pennsylvania, 2003, s. 177.

³⁴ Hume, *ECPM*, 5, 2, s. 221 vd.

³⁵ Hume, *THN*, II, 1.11, s. 316.

Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlaktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş

Ferhat AKDEMİR

Doğrusu biz, Hume'a göre, başkalarının duygu ve düşüncelerini doğrudan hissedemeyiz, sadece bunlara neden olan sebepleri ve ürettikleri sonuçları duyumsayabiliriz. Belki de bu nedenledir ki Hume, "insan doğasında hem kendisi hem de sonuçları itibarıyla duygudaşlık kadar olağanüstü bir başka niteliğin bulunmadığı"³⁶nı ifade eder. Biz duygudaşlık sayesinde, başkaları ile bir duygu paylaşımı içerisine gireriz ve bu paylaşım da bizi başkalarının haz ve acılarına karşı duyarlı hale getirir. Yani, duygudaşlık aracılığıyla duyumsadığımız haz ve acı duyguları ahlâki onamamızın ya da kınamamızın nedeni olurlar. Bir başka ifadeyle ve Schmidt'in söyleyişiyle, duygudaşlık, başkalarının davranışlarını ahlâken değerlendirmemizi mümkün kılan bir perspektif inşa eder.³⁷ Böylece duygudaşlık sayesinde diğerlerine acı ve hoşnutsuzluk veren ya da verecek olan eylemleri ahlâken tasvip etmeme ve kınama, haz ve hoşnutluk veren eylemleri ise tasvip etme ve onama imkânına kavuşuruz.³⁸

Buraya kadar anlatılanları özetleyecek ve bir sonuç cümlesi ile ifade edecek olursak, Hume, bütün rasyonalist ve teolojik temelli ahlak anlayışlarına karşı çıkararak ahlakı haz ve acı şeklindeki iki temel duygu üzerine kurmakta ve bu ahlakı bencillik ve egoizm eleştirilerinden kurtarmak için de devreye duygudaşlığı sokmaktadır. Nihayetinde kamunun mutluluğunu amaçlayan faydacı bir ahlak öğretisi geliştirmektedir. Geliştirdiği ahlak teorisi, onun hem ampirist epistemolojisi ile hem de kurmayı amaçladığı insan doğası bilimi ile uyumlu olsa da, aslında Hume'un buraya kadar anlattıklarında yeni ve orijinal bir şey söz konusu değildir. Onun ayırt edici özelliği, hukuk ve siyaset felsefesine özel ve özgün katkıları buradan sonra ortaya çıkmaktadır. Ahlak öğretilerinde merkezî bir kavram olarak kullandığı faydayı, -bir adım öteye geçerek- siyasal ve hukuksal zemine taşır ve onu bütün siyasal kurumların, hukukî düzenlemelerin temeline yerleştirir. İşte Hume'un ahlak ve siyaset felsefesindeki ayırt edici özelliği de burada açığa çıkar. Dolayısıyla biz de çalışmamızın bundan sonraki kısmında, Hume'un toplumsal/siyasal öğretilerini faydacı temeller üzerinde nasıl kurguladığını anlamaya çalışacağız.

Siyasetin Faydacı Temelleri

Hume'a göre insanlar her ne kadar doğaları gereği kendi çıkar ve mutluluklarını önemseyen ve önceleyen bencil varlıklar olsa da, onlar yine

³⁶ Hume, *THN*, II, 1.11, s. 316.

³⁷ Schmidt, *David Hume, Reason in History*, s. 233.

³⁸ Cennet Uslu, "David Hume: Beşeri Bir Ürün Olarak Adalet" *Muhafazakar Düşünce*, Yıl: 6, Sayı: 24, 2010, s. 42.

doğaları gereği toplumsal ve toplumsal varlıklardır. Yaşanılan hayatın pratik gerekleri de onları toplumsal bir yaşama mecbur etmektedir. Bir yandan cinsler arasında mevcut olan seksüel çekim toplumun en küçük yapı taşı olan aileyi meydana getirirken, diğer taraftan güvenliğe yönelik dayanışma gereksinimi ve üretime yönelik iş bölümü ihtiyacı da daha geniş anlamdaki toplumu üretmiştir. Hume'un ifadeleriyle söyleyecek olursak, "güçlerin birleştirilmesiyle gücümüz, işlerin paylaşılmasıyla yeteneğimiz artar ve yaptığımız karşılıklı yardımlarla talihsizlik ve kazalara daha az açık oluruz."³⁹ Böylece, toplumsal yaşamda, bireysel yaşama kıyasla daha sağlıklı, güvenli ve konforlu bir yaşam olanağına kavuşuruz. Anti-rasyonalist bir toplum tasarımına sahip olması nedeniyle Hume, politik toplumun oluşumuna dair, yaşadığı dönemde hâkim olan sözleşmecî tasarımlara karşı mesafelidir. Ona göre, toplum, toplumu oluşturan bireylerin rasyonel argümantasyonları ve soyut spekülasyonlarıyla değil, aksine kimi doğal zorunluklar ve pratik ihtiyaçlar nedeniyle insanlar tarafından zamanla ve tedricen oluşturulmuş bir yapıdır. Ne var ki, bu yapının oluşabilmesi ve ayakta kalabilmesi için bir takım değer ve kurumlara gereksinim vardır. Hume'un ifadeleriyle, "insan doğası bireylerin birlikteliği olmaksızın herhangi bir şekilde var olamaz, eşitliğin ve adaletin yasalarına saygı gösterilmeksizin de birliktelik kendisine yer bulamaz."⁴⁰ Alıntından da anlaşılacağı üzere Hume'a göre, toplumsal yaşam insanlar için bir zorunluluktur ve bu yaşamı mümkün kılan, ayakta tutan da adaletin ilke ve kurallarına duyulan saygıdır. Adalet, siyasal bir düzenin temel erdemidir; çünkü toplumsal yaşamda insanların hak ve yükümlülüklerini belirlemektedir. Peki bu durumda adaleti belirleyen şey nedir? Toplumsal bir olgu olarak adalet nasıl doğmuştur ve tarihsel süreçte içeriği nasıl doldurulmuştur/belirlenmiştir? Hume, görebildiğimiz kadarıyla adaleti, biraz da yaşadığı dönemin sosyo-ekonomik koşullarının etkisiyle olsa gerek, mülkiyet ve hürriyet bağlamında ele almaktadır. Ama hepsini de, ileride göreceğimiz üzere faydacı mülhazalarla temellendirmektedir.

Hume'a göre adalet, doğası ve yapısı gereği "yapay bir erdem"dir. Yani keşfedilen değil üretilen, tarihsel süreç içerisinde kimi insâni deneyimlerle inşa edilen bir değerdir.⁴¹ Bu tespiti biraz açacak olursak, ona göre adalet, ne zihnin kendi içindeki zorunlu bağlantı idesine, ne doğada keşfedilmiş zorunlu bir bağlantı düşüncesine dayanır. İnsanın belli türden tarihsel-toplumsal deneyimleri olmasa idi, adalet ya da adaletsizlik şeklindeki bir kavram çiftinden

³⁹ Hume, *THN*, III, 2, 2, s. 485.

⁴⁰ Hume, *ECPM*, 4, s. 206.

⁴¹ Hume'da adaletin kökeni ve onun erdemlerle olan ilişkisi hususunda geniş bilgi için bkz. Ali Taşkın, *Hume Araştırmaları*, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 127 vd.

Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlaktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş

Ferhat AKDEMİR

söz etmemiz bile olanaksız olurdu. Adalet kavramı zihnin salt kendi içindeki düşünmesinin sonucunda zorunlu olarak ulaşılan bir fikir olmadığı gibi, doğadaki olaylar arasında kurulan zorunlu ilişki fikrinin de bir sonucu değildir. Çünkü Hume, hatırlanacağı üzere, doğadaki olaylar arasında kurulan zorunlu bağlantı fikrinin tamamen olayları bir arada görmemizden kaynaklanan zihinsel bir alışkanlığa dayandığını söylüyordu. Sonuç olarak, Hume, adaleti, ampirist epistemolojisi ile uyumlu olarak ve insanın toplumsal bir varlık oluşunu da dikkate alarak, onun dünya ile kurmuş olduğu ampirik ilişkinin bir ürünü şeklinde yorumlamaktadır.⁴²

Adaleti insanın dünya ile kurmuş olduğu ampirik ilişki temelinde kurgularken Hume'un müracaat ettiği kavram, siyaset felsefecilerinin, özellikle de Locke ve Rousseau gibi sözleşmeci filozofların literatürlerinde önemli bir yer işgal eden "altın çağ" nosyonudur. Bu noktada ifade etmemiz gerekir ki, daha önce de değindiğimiz üzere, Hume, doğal insandan politik topluma geçişte sözleşme fikrini şiddetle reddediyorsa da, bu reddiyesi kategorik değildir. Bu durumu onun, tarih öncesi döneme ait olan altın çağ nosyonunu kabul etmesinden de anlamamız olasıdır. Doğrusu o, Uslu'nun da işaret ettiği üzere, sözleşmenin felsefi bir kurgu ve mantıksal bir tutamak noktası olarak alınmasında bir sakınca görmemektedir; onun itirazı daha çok bu sözleşmenin tarihsel bir gerçeklik olarak yorumlanmasına yöneliktir.⁴³ Ona göre, altın çağ olarak nitelendirilen prehistorik dönemde doğanın kaynakları herkese yetecek kadar çok ve bol idi. Dolayısıyla, bu dönemde daha mülkiyet ilişkileri de oluşmadığı için adalet ya da adaletsizlikten söz etmemiz olanaklı değildi. Ne zaman ki insanlar doğanın kaynaklarının herkes için her zaman yeterli olmayacağını farkına vardılar, bir başka ifade ile evrensel bir kıtlık vakası ile karşı karşıya kaldılar, adaletin ilke ve değerlerine muhtaç olduklarını işte o zaman fark ettiler. Kabul etmek gerekir ki, Hume'a göre adaleti üreten şey sadece fiziksel doğa ve bu doğadaki kaynakların yetersizliği de değildir. Aynı zamanda insan doğasının kimi özellikleri de adaletin temin ve tesisinde işlevsel olmuştur. Örneğin, insanların kendilerinin ve yakınlarının çıkarlarını gözetmek şeklinde doğal ama bencilce bir eğilime sahip olmaları ve yine uzun vadeli çıkarları yerine kısa vadeli menfaatlerinin peşine düşmeleri de adaleti üreten motivasyonlardandır.⁴⁴ Tersinden ifade edecek olursak, şayet doğada herkese yetecek kadar bolca kaynak olsaydı, insanlar kendileri kadar başkalarının da

⁴² Mehmet Türkan&Zehragül Aşkın, "David Hume'un Siyaset Felsefesinin Epistemolojik ve Etik İçerimleri", *Beytülhikme: An International Journal of Philosophy*, 3, 2, 2013, s.49.

⁴³ Uslu, "Beşeri Bir Ürün Olarak Adalet", s. 25, 5 nolu dipnot. Uslu'nun bu tespitini doğrulayacak ifadeler için bkz. Hume, *ECPM*, 3. 1. 189 vd.

⁴⁴ Hume, *THN*, III, 2, 2, s. 494, 495. Benzer tespitler için bkz. *ECPM*, 3. 1. s. 186, 187.

Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlaktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş

Ferhat AKDEMİR

menfaatlerini gözetecek diğergâm bir yapıda ve küçük ama yakın menfaatleri yerine daha büyük ama uzak menfaatlerini tercih edecek karakterde olsalardı, ne adalete ne de devlete ihtiyaçları olurdu. Sonuç olarak adalet, Hume'a göre, "malların kıtlığına bağlı olarak bencillik ve sınırlı cömertlikten oluşan dış kaynaklı bir gerekliliktir."⁴⁵

Gelinen bu noktada iki husus dikkati çekmektedir. Bunlardan ilki Hume'un adaleti, -daha önce de değindiğimiz gibi- konvansiyonlar zemininde temellendirmesi ve ürettiği faydalı sonuçlar üzerinden haklı çıkarmaya çalışmasıdır. Bu bağlamda ifade etmek gerekir ki, konvansiyon, Hume'a göre, adalet de dâhil bütün yapay erdemler için kurucu bir kavramdır. Bir konvansiyonu mümkün kılan şey ise, toplumun bütün üyeleri için geçerli olan genel bir ortak çıkar (common interest) duygusudur. Adalet söz konusu olduğunda açığa çıkan bu ortak çıkar, adaletin yokluğunda toplumun çökeceği, toplumsal yaşamın olanaksızlaşacağı ve böylece herkesin daha büyük bir kayba uğrayacağı gerçeğidir. İnsanlar bu ortak çıkar duygusu ile, diğerlerinin de aynı şekilde davranacağı şeklinde bir beklenti içine girer -çünkü ortak çıkara erişmenin tek yolu budur- ve böylece adaletin ilke ve uygulamasında genel bir mutabakata varılır.

465

Hume'a göre konvansiyonlar, bireyler arasındaki ortak davranışları düzenleyen ve toplumsal yaşamı mümkün kılan anlaşmalardır. Ancak bu anlaşmalar, insanların belli bir zamanda ve mekanda bir araya gelmeleri ve kendi aralarında sözlü ya da yazılı bir mutabakata varmaları şeklinde gerçekleşmez. Yani konvansiyonlar iradi olsalar da bilinçli değildirler. Adalet örneğinde olduğu gibi, konvansiyonlar bir anlamda hayatın doğal akışı içerisinde kendiliğinden ve tedricen gerçekleşmiş uzlaşılar. Herkesin, belli bir konvansiyona gidilmesi durumunda ortaya çıkacak olan ortak çıkarı algılamasıyla kendiliğinden gerçekleşir. Hume bu durumu bize birkaç örnekle somutlaştırmaya çalışır. Verdiği örnekler, tarihsel süreç içerisinde dilin gelişimi, altın ve gümüşün bir mübadele aracı haline gelmesidir. Ona göre örneğin dil, nasıl ki iletişim kurmak amacıyla insanlar arasında zamanla ve kendiliğinden belli uzlaşılar aracılığıyla türetilmiş yapay bir araçsa, yine altın ve gümüş nasıl ki insanların ticaretini ve alışverişini mümkün kılmak için zaman içerisinde üretilmiş yapay bir mübadele aracı ise, adalet de aynı şekilde toplumu ayakta tutmak ve toplumsal yaşamı olanaklı kılmak için üretilmiş yapay ilkeler ve değerler bütünüdür. Yine aynı şekilde Hume adalet konvansiyonunu, iki kişinin bir teknede koordineli olarak kürek çekmesi örneği

⁴⁵ Türkan&Aşkın, "David Hume'un Siyaset Felsefesinin Epistemolojik ve Etik İçerimleri", s. 41.

Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlaktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş

Ferhat AKDEMİR

üzerinden de somutlaştırmaya çalışır. Nasıl ki, bu iki kişi birbirlerine her hangi bir söz vermemelerine rağmen bunu bir anlaşma ve uzlaşma yoluyla yapıyorlar ve bu yolla ortak çıkarlarına erişiyorlarsa, adalet de aynı şekilde insanların ortak amaç ve çıkarlarına erişmek için ürettikleri bir konvansiyondur.⁴⁶ Bu konvansiyonların temeli ona göre, ilkin aile içerisinde atılır ve zamanla genişleyerek toplumsal yaşamın tüm katman ve alanlarına yayılır. Kişi aile içerisinde alışkanlıkların, toplumsal yaşam içerisinde de gelenek ve göreneklerin etkisiyle ve -belki biraz da bilinçsizce- bu konvansiyonlara katılarak hem toplumsallaşır hem siyasallaşır. Hume'un, ampirist epistemolojisi ile uyumlu olacak şekilde toplumsal öğretilerinde alışkanlıklara, gelenek ve göreneklere yaptığı vurgu öylesine belirgindir ki, belki de bu nedenden ötürü, liberal bir filozof olmasına rağmen söz konusu liberal gelenek içerisindeki yeri tartışmalıdır. Bu hususa işaret eden Yayla da, Frederick Watkins'ten yaptığı alıntıyla onu muhafazakar, liberal muhafazakar, muhafazakar rasyonalist ve nihayet bir faydacı olarak görenlerin de olduğunu ifade eder.⁴⁷ Bu noktada hem onun liberal gelenek içerisindeki yerine ve önemine işaret etmek, hem de geliştirmiş olduğu adalet anlayışını daha iyi anlayabilmek için, onun adalet konvansiyonu ile, Adam Smith'in iktisat ve siyaset teorisinde kullandığı *görünmez el* (invisible hand) metaforu ve Friedrich von Hayek'e ait olan *kendiliğinden doğan düzen* (spontaneous order) kavramsallaştırması arasında bir takım benzerliklerin olduğu söylenebilir. Uslu'nun ifadeleriyle, "Hume'da adalete ilişkin konvansiyonlar görünmez el ve kendiliğinden doğan düzen kavramlarıyla bir takım benzerlikler taşımaktadır. Hume'un konvansiyonları da kendiliğinden [doğan] düzende olduğu gibi önceden tasarlanıp planlanmadan insanların o yöndeki davranışları ile ortaya çıkar. Adeta görünmez bir elin işlemesiyle adaletin kuralları insanlar arasında geçerli hale gelir."⁴⁸ Yani adaletin ilke ve esasları ne Tanrı tarafından bildirilmiş ilahi hakikatlerdir ne de belirli bir aklın bilinçli olarak, önceden planlayarak ürettiği gerçekliklerdir. Onlar fayda temelinde üretilmiş konvansiyonlardır. Hume'un deyişiyle, "kamusal fayda adaletin *yegâne* kaynağıdır."⁴⁹

Bu açıdan bakıldığında, Hume'un felsefesinde adaletin devleti öncelediği söylenebilir. Kendi ifadeleriyle söyleyecek olursak, "insanların hükümet olmadan eğitimsiz küçük bir toplumu sürdürmeleri olanaklı olsa da, adalet olmadan... herhangi bir toplumsal yaşamı sürdürmeleri mümkün

⁴⁶ Hume, *THN*, III, 2, 2, s. 490.

⁴⁷ Yayla, *Liberalizm*, s. 53.

⁴⁸ Uslu, "Beşeri Bir Ürün Olarak Adalet", s. 24.

⁴⁹ Hume, *ECPM*, 3. 1. 183.

değildir. Öyleyse [adalet] hükümetten önce gelir.”⁵⁰ Bu münasebetle siyasetin ve devletin görevi adaleti temin ve tesis etmek olmalıdır. Bir başka ifadeyle, adaletin ilke ve esasları insanların siyasal bir organizasyonu gerçekleştirmek için bir araya gelmelerinden önce oluşturulmuştur. Dolayısıyla siyasetin görevi adaleti icra etmektir. Tersinden ifade edecek olursak, adalet gereksinim olmayan yerde siyasete de devlete de yer yoktur. Açacak olursak, şayet gerek doğanın dışsal koşulları gerekse insanın içsel şartları adaleti gerektirmeyecek bir yapıda olsa idi ya da insanın entelektüel kapasitesi adaletin doğasını ve faydasını kendiliğinden kavrayacak mahiyette olsa idi, Hume’a göre ne siyasal bir örgütlenmeye ne de politik bir topluma gereksinim olurdu.⁵¹

İşte bu noktada, Hume’un adalet tasarımının ikinci özelliği açığa çıkmaktadır. O da, adaletin mülkiyetle olan ilişkisidir. Nasıl ki siyasetin görevi adaleti tesis ve temin etmekse adaletin temel görevi de mülkiyeti güvence altına almaktır. Hume’un literatüründe adalet mülkiyet ilişkisi öylesine belirgindir ki, onun adalet anlayışının, mülkiyet ile ilgili davranış kurallarının ne olduğunu gösteren bir reçete olduğu söylenebilir.⁵² Kendi ifadeleriyle, “adaletin kökeni mülkiyetin kökenini açıklar.”⁵³ Hume’a göre adaletin ilkeleri, mülkiyetin ilk edinimi, mülkiyetin rızayla devri ve sözlerin tutulması yani ahde vefa ile sınırlıdır.⁵⁴ Ancak bu noktada şuna dikkat edilmelidir ki, Hume politik toplumun temeline yerleştirilen sözleşme fikrini reddettiği gibi klasik liberal teoride kabul edildiği şekliyle mülkiyetin bir “doğal hak” olduğu düşüncesini de reddeder.⁵⁵ Ne var ki, bu düşüncüyü ısrarla savunan Locke’tan da çok uzağa düşmez.⁵⁶ Hatırlanacağı üzere, Locke’un da dâhil olduğu klasik liberal teori mülkiyetin ilk edinimini nesne-emek ilişkisi üzerinden kurguluyor, emeğin nesneye katılımı durumunda nesne ile emek arasında nedensel bir bağın oluştuğunu ve bunun da mülkiyetin ilk ediniminin haklılayıcı gerekçesini oluşturduğunu söylüyordu. Oysa Hume’a göre, nesne ile emek arasındaki ilişki mülkiyeti ancak “formel” olarak üretebilir. Hume’a göre, nesne ile birey arasındaki mülkiyet bağı, -onun bilgi teorisi ile de uyumlu olacak şekilde- bir çağrışım ilişkisinin ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Yani bir kimse daha önce hiç kimseye ait olmayan bir nesne üzerinde emek ve becerisini kullanarak bir değişiklik meydana getirdiği zaman kendisi ile o nesne arasında bir bağlantı kurulmasına yol açmakta; bu da doğal olarak, insanı, mülkiyet diye adlandırılan

⁵⁰ Hume, *THN*, III, 2, 8, s. 541.

⁵¹ Hume, *ECPM*, 4, s. 205.

⁵² Uslu, “Beşeri Bir Ürün Olarak Adalet”, s. 19.

⁵³ Hume, *THN*, III, 2, 2, s. 491.

⁵⁴ Hume, *THN*, III.2. 3, ss. 501-514.

⁵⁵ Hume, *THN*, III, 2, 3, s. 505.

⁵⁶ Yayla, *Liberalizm*, s. 66.

Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlaktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş

Ferhat AKDEMİR

yeni bir bağlantı aracılığıyla o nesneye bağlanmaya sürüklemektedir. Bir başka ifadeyle, nesne ile emek arasındaki ilişki, tarihsel süreç içerisinde ve insan deneyimlerinin sonucunda mülkiyet kavramını üreten *fikirler çağrışımının* bir nedeni olabilir ve bu yolla insanlık mülkiyet kavramına ulaşmış olabilir.⁵⁷ Ancak bu, mülkiyetin neden ve nasıl doğduğunun akla yatkın bir izahı olsa da, insanların mülkiyet haklarını neden tanımaları ve bu haklara niçin saygı duymaları gerektiğinin tatmin edici bir açıklamasını vermekten uzaktır. Mülkiyet hakkını tanımamanın ve ona saygı göstermenin temelinde Hume'a göre, fayda vardır. İnsanlar tarihsel süreç içerisindeki deneyimleri ile başkalarının mülkiyetini tanımamanın, hem kendi mülkiyetlerini güvence altına almak hem de toplumsal yapı ve işleyişi bir düzen ve istikrara kavuşturmak gibi faydalı sonuçlar ürettiğini görmüşlerdir; bu durum da mülkiyet hakkını tanımayı ve ona saygı duymayı toplumda genel bir duygu ve uygulama olarak üretmiştir. Benzer durumlar, mülkiyetin rızayla transferi ve sözlerin yerine getirilmesi için de geçerlidir.⁵⁸ Mesela, verilen sözlerin yerine getirilmesi ile fayda arasındaki ilişkiyi somutlaştırmak için Hume bizimle şöyle bir örneği paylaşır. Örneğin der Hume, alınan yüklü miktarda bir borç pinti ya da müsrif bir kişiye geri ödendiğinde borcunu ödeyen kişi, hem verdiği sözü tutmuş dolayısıyla adalete uygun davranmış, hem de takdirimizi kazanmış olmakla birlikte, kabul etmek gerekir ki, ilk bakışta buradan ne kişisel ne de kamusal bir fayda hâsıl olmaktadır. Ancak, Hume'a göre durumu böyle yorumlamamak gerekir. Çünkü bu tekil örnekte hem kişi hem de toplum doğrudan bir fayda temin etmese de, uzun vadede verilen sözlerin tutulmasının üreteceği nihâi fayda, aksi durumdakinden daha büyük olacaktır.⁵⁹ Sonuç olarak, Hume'un, verilen sözlerin tutulması ile ilgili düşüncelerini, kendisinden alıntılanan bir cümle ile ifade edecek olursak, ona göre, "sadâkat ödevinin biricik temeli, insanlar arasında barış ve düzeni koruma yoluyla topluma kazandırdığı *faydadır*."⁶⁰

468

Sonuç Yerine

Görüldüğü gibi Hume, düşünce tarihinde, felsefenin farklı disiplinleri olan epistemoloji, etik ve siyasete ilişkin görüşlerinde derin ve yakın bağlantılar

⁵⁷ Henri Denis, *Ekonomik Doktrinler Tarihi I*, çev. Atilla Tokatlı, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1973, s. 155.

⁵⁸ Geniş bilgi için bkz. Hume, *THN*, III, 2, 3, ss.501-503; III, 2, 4, ss. 514-516; III, 2, 5, ss. 516-525

⁵⁹ Hume, *THN*, III, 2, 2, s. 496, 497.

⁶⁰ Hume, *ECPM*, 4, s. 205.

Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlaktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş

Ferhat AKDEMİR

olan ve genel felsefi sisteminde içsel tutarlılık bulunan özel bir isimdir.⁶¹ Bir başka ifadeyle, Hume'un felsefesinde epistemoloji, etik ve siyaset arasında organik bağlar bulunmaktadır. İşte bu nedenle, Hume üzerine çalışan birçok felsefecinin de işaret ettiği gibi, onun ahlak tasarımı bilmeden siyaset öğretisini, bilgi kuramını bilmeden de ahlak tasarımı hakkında anlamamız pek olası görünmemektedir. Bu bağlamda o, ilkin geliştirmiş olduğu ampirist epistemoloji ile insanın bilgi dünyasını olgusal olanla ve deneyimle sınırlar ve ardından bu epistemolojinin üzerine bir etik inşâ etmeyi amaçlar. Deney ve deneyim geliştirmiş olduğu etiğin de merkezi kavramıdır; ancak buradaki deney(im) dışsal değil içseldir. Yani, insanın duygularını referans alan deneyimdir. Hangi eylemin ahlaken doğru ve yanlış olduğu ve dolayısıyla hangi durumda nasıl eylememiz gerektiği konusunda karar verici mekanizma, ona göre, aklımız değil (haz ve acı şeklindeki) içsel duygularımızdır. Bu açıdan bakıldığında Hume'un ahlakı basitçe duygucu ve faydacı bir etik teori olarak görülebilir. Ne var ki bu çok doğru değildir. Çünkü insan doğasına ait bir yeti ve eğilim olarak nitelediği ve felsefesinde merkezî bir kavram olarak kullandığı duygudaşlık ile, hazcı ve faydacı etiğine toplumsal ve kamusal bir nitelik kazandırmıştır. Ayrıca, bir toplumda câri olan bütün politik ve yasal düzenlemelerin fayda ekseninde ve uzlaşmalar temelinde yeniden yapılandırılmaları gerektiğini söyleyerek faydayı toplumdaki normatif yapının temeline yerleştirmeyi ve böylece konvansiyonlara dayalı ve faydacı bir siyaset öğretisi geliştirmeyi amaçlamıştır. Bütün bu nedenlerden dolayı, Hume'un, çağdaş faydacılığın kurucu ismi ve Bentham, Mill gibi çağdaş faydacılar için ilham kaynağı olduğu söylenebilir.

Onun siyaset tasarısının faydacı temelleri kendisini en iyi, adalet kavramında açığa çıkarmaktadır. Çünkü adalet, ahlakın olduğu kadar siyasetin de temel ve kurucu bir kavramıdır. Ne var ki adalet, ona göre ne tanrısal bir güç tarafından insanlığa bildirilen/iletelen ilâhi ilkeler ve değerler bütünüdür, ne de adaletin ilke ve değerleri soyut akıl yürütmelerle, spekülâtif argümantasyonlarla bilinebilecek türdendir. Yani, adalet tanrısal bir bildirim olmadığı gibi aklî bir kestirim de değildir. O, tarihsel süreç içerisinde insânî deneyimlerin bir ürünüdür. Bu ürünün oluşumunda belirleyici olan ise, insanın

⁶¹ İfade etmemiz gerekir ki, Hume'un ampirik epistemolojisinin ahlaktaki yansıması duygucu bir etik, siyasetteki karşılığı da faydacı bir hukuk/siyaset öğretisi iken, dinde bulunduğu karşılık açık bir agnostisizmdir. Bu, ilk elden Hume'un sistemindeki bir içsel çelişkinin işareti olarak yorumlanabilir. Ne var ki böylesi bir yorum kanımızca doğru değildir. Çünkü, ahlak, siyaset ve din yapısal olarak farklıdır. Ahlak ve siyaset nihayetinde bir olgu meselesi olarak karşımızda dururken, din tamamen olgu dışıdır ve metafizik alana aittir. Dolayısıyla Hume'un ahlakta duygucu, siyasette faydacı, teolojide de bilinemezci olmasında bir çelişki söz konusu değildir. [F.A.]

Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlaktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş

Ferhat AKDEMİR

bencillik ve sınırlı hayırseverlik gibi kimi güdüsel özellikleri ile doğanın kaynaklarının herkese yeterli olmayışı gibi doğal bir yetersizlik durumudur. İşte adalet ve ilkeleri, zamanla, tarihsel süreç içerisinde insanın ve doğanın sahip olduğu kimi kifayetsizliklerin bir ürünü yani dışsal bir gereklilik olarak doğmuştur. Ancak bu, yine de adaletin rastgele üretilmiş, yerel ve öznel nitelikteki ilke ve değerler toplamı olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Adalet zaman ve mekandan bağımsız olarak bütün toplumlarda aynı ilkelerin bulunması anlamında “evrensel” ve rastgele, keyfe keder üretilmemiş olması anlamında da “objektif”tir.

Ancak bu noktada, adaletin ilke ve yasaları üretilirken, insanların gerek bilinçli gerek bilinçsiz bir şekilde referans noktasını oluşturan kavramın “fayda” olduğu unutulmamalıdır. Hatta fayda, onun siyasal öğretisinin ve hukuksal tasarımının bütün ayrıntılarında hem örtük hem de açık bir şekilde karşımıza çıkan merkezî bir kavramdır. İlkel ve doğal haldeki insanları bir araya getiren ve onları politik bir toplum olmaya sevk eden şeyin, politik toplumun, karşıtı olan doğal duruma kıyasla daha faydalı sonuçlar üretmesi olduğu gibi, politik toplumu karakterize eden adalet, mülkiyet, hürriyet gibi bütün kavram ve değerleri tanımlayan, içeriğini belirleyen şeyin de onların bize sunduğu faydalar olduğu söylenebilir. Kabul etmek gerekir ki faydacılığın bu şekilde ele alınması ve kullanılması felsefe tarihinde yenidir ve büyük ölçüde de Hume’a özgüdür. Belki de Hume’un ahlak felsefesinin en önemli özelliğinin bu ufuk açıcı yeniliği olduğu söylenebilir. Çünkü, faydacı gelenek içerisinde faydayı hukuka ve siyasete uyarlayarak buradan fayda temelli bir siyasal ve hukuksal yapı inşa etmeye kendisini adanmış olan Bentham ve Mill bu konuda ilhamını – aralarındaki farklılıklara rağmen- büyük ölçüde Hume’dan almış gibi görünmektedir.

KAYNAKÇA

- Cevizci, Ahmet (2020). *Aydınlanma Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları.
- Copleston, Frederic (2010). *Hume*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.
- Denis, Henri (1973) *Ekonomik Doktrinler Tarihi I*, çev. Atilla Tokatlı, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Hampsher-Monk, Iain (2004). *Modern Siyasal Düşünce Tarihi*, çev.ler Necla Arat vd., Yayına hazırlayan Necla Arat, İstanbul: Say Yayınları.
- Hanratty, Gerald (2002). *Aydınlanma Filozofları: Locke, Hume ve Berkeley*, çev. Tuncay İmamoğlu, Celal Büyük, İstanbul: Anka Yayınları.
- Hume, David (1739). *A Treatise of Human Nature*, Yayına hazırlayan L. A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press.
- (1902). *Enquiries Concerning The Human Understanding and Concerning The Principles of Morals*, Yayına hazırlayan L.A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press.
- (1976). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- (1986). *İnsan Zihni Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Selmin Evrim, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- (1997). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.
- (2008). *Etiğe Giriş*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Ankara: Bilgesu Yayınları.
- (2010). *Ahlak*, çev. Nil Şimşek, İstanbul: Dergah Yayınları.
- (2017). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- (2019). *Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Merve Menekşe Özer, Adnan Akdağ, İstanbul: Say Yayınları.
- MacIntyre, Alasdair (2001). *Etik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler&Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Schmidt, Claudia (2003). *David Hume, Reason in History*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University, Pennsylvania, 2003.

Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlaktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş

Ferhat AKDEMİR

Şener, Habib (2014). *John Locke ve David Hume'un Din Felsefeleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

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

Türkan, Mehmet & Aşkın, Zehragül (2013). "David Hume'un Siyaset Felsefesinin Epistemolojik ve Etik İçerimleri", *Beytülhikme: An International Journal of Philosophy*, 3, 2, [25-51].

Uslu, Cennet (2010). "David Hume: Beşeri Bir Ürün Olarak Adalet" *Muhafazakar Düşünce*, Yıl: 6, Sayı: 24, [17-56].

Yayla, Atilla (2008). *Liberalizm*, Ankara: Liberte Yayınları.

TOLSTOY'DA SANATIN DİN VE AHLAKLA İLİŞKİSİ

Şahin EFİL**

ÖZ

Dünya edebiyatında seçkin bir yere sahip olan Tolstoy için sanatın özünü "güzellik" değil, dini bilince dayalı "ahlaki değerler" oluşturmaktadır. Bu yüzden, o, güzelliğe ve güzelliğin yol açtığı "estetik haz"za karşı olumsuz bir tutum takınmıştır. Bu tutumun temelinde tamamen dinî ve ahlâkî kaygıların yattığı anlaşılmaktadır. Tolstoy, bu tip bir sanatı, Hıristiyan sanatı olarak adlandırır. Böyle bir sanatı, o, iyi sanat, onun dışında kalan bütün sanat türlerini ve eserlerini ise, kötü sanat olarak nitelendirir. Bu bağlamda Tolstoy'un sanat ile din ve ahlak arasında nasıl bir ilişki kurduğunu ve bu ilişkinin mahiyetini açığa çıkarmak önemlidir. Daha da önemlisi, bu ilişkinin felsefî bir analizini, eleştirisini ve değerlendirmesini yapmaktır. Bu çalışmada ileri süreceğimiz temel tez şudur: Tolstoy, bir yandan oldukça sınırlı (dar) bir sanat anlayışını savunurken, bir yandan da onun bu yaklaşımı, sanat felsefesinde ifadesini bulan ve genel kabul gören sanat anlayışı ile önemli ölçüde tezat teşkil etmektedir. Böyle bir yaklaşım tarzı, araçsallaştırıcı, indirgemeci ve ötekileştirici bir sanat anlayışını açığa çıkarmaktadır. Burada sanat daha ziyade bir alegori olarak kendini ele vermektedir.

Anahtar Kelimeler: Sanat, felsefe, güzel(lik), iyi, din ve ahlak.

THE RELATIONSHIP OF ART WITH RELIGION AND MORALITY IN TOLSTOY

ABSTRACT

L. N. Tolstoy has a distinguished place in the world literature. According to him, the essence of the art is not beauty, but "the religious consciousness" and "the moral values". For this reason, he espoused a negative attitude towards beauty and aesthetic pleasure. This attitude is determined completely by religious and moral concerns. Tolstoy called this kind of an art as a "religious art" and "Christian Art". This kind of an art is a good art, but all objects outside the scope of this art are bad arts. Firstly, the aim of this article is to reveal how Tolstoy relates art, religion and morality. Secondly, we aim to evaluate, criticize and interpret this relation philosophically. As a result, we will point out that the notion of art of Tolstoy is pretty narrow generally; it isn't in accord with the function and essence of art. More importantly, it will be emphasized that this kind of a notion of art is reductionist, otherising and instrumentalizing.

Keywords: Art, philosophy, beautiful(ness), good, religion and morality.

* Bu çalışma, "N. L. Tolstoy'da Din-Sanat-Ahlak İlişkisi" başlığı altında *II.Uluslararası Felsefe, Eğitim, Sanat ve Bilim Tarihi Sempozyumu*'nda (3-7 Mayıs 2017, Muğla) sunulmuş ve basılmış bir bildirinin yeniden düzenlenerek makaleye dönüştürülmüş halidir.

**Doç. Dr. İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

Giriş

Sanat ile din ve ahlak arasında bir ilişki var mıdır? Varsa, bu nasıl ve ne türden bir ilişkidir? “İyi (yüce) sanat” veya Hristiyan sanatı ne demektir? Ana rengini dini ve ahlaki değerlerden alan bir sanatın mahiyeti nedir? Hristiyan sanatının diğer sanat türleriyle nasıl bir bağı vardır? Böyle bir sanat, gerçekte sanatsal bir değere haiz midir? Daha da önemlisi, sanatın dini ve ahlaki mesajları iletmek gibi bir işlevi var mıdır? Yahut olmalı mıdır? Yoksa sanat, aslında çok daha farklı ve daha kuşatıcı bir işleve mi sahiptir? Din ve ahlak, sanatsal özgürlüğün önünde bir engel, sanatkârın ufkunu daraltan ve bloke eden şeyler midir? Bunlar, sanatın din ve ahlakla ilişkisini kendisine konu edinen bir çalışmada ilk bakışta akla gelebilecek sorulardır. Burada söz konusu ilişkiyi ve buna dair soruların olası cevaplarını dünyanın önde gelen edebiyatçılarından birisi olarak kabul edilen Tolstoy’un bakış tarzından hareketle irdelemeye ve analiz etmeye çalışacağız.

Hemen belirtelim ki, Tolstoy, dinden *Hristiyanlığı*, ahlaktan *Hristiyan Ahlakı*’nı ve sanattan da *Hristiyan Sanatı*’nı anlamaktadır. Bu demektir ki, burada ele alacağımız temel konu, Hristiyan kültürü içinde ve Hristiyanlığın etkisi altında oluşan ve açığa çıkan sanatın Hristiyanlık ve Hristiyan Ahlakı ile nasıl bir ilişki içinde olduğu ve ilişkinin boyutlarının nasıl açığa çıktığı meselesidir. Burada sanatın ne olduğunu, özellikle onunla din ve ahlak arasında nasıl bir “ilişki” bulunduğunu, bu ilişkinin mahiyetini ve tezahürlerini örnekler eşliğinde ortaya koymaya, açıklamaya ve analiz etmeye çalışacağız. Ne var ki, sanatın din ve ahlakla ilişkisini ele alan bir çalışmada ‘*ilişki*’ konusu, meselenin odak noktasını oluştursa da burada din ve ahlaktan ziyade sanat, ağırlıklı bir yer işgal etmektedir. Zira hem din ve ahlak ile ilişkiye sokulan hem de dini ve ahlaki değerlerin yansıması olan şey bizatihi sanatın kendisidir. Ayrıca, yeri geldikçe Tolstoy’un din, sanat ve ahlak ilişkisine bakış tarzı, özellikle sanat anlayışı eleştirilecek, bu noktada bazı önerilerde bulunulacaktır. Dolayısıyla Tolstoy’un önde gelen bir sanatkâr, Rus ve dünya edebiyatında söz sahibi olan büyük bir edebiyatçı ve önemli bir entelektüel olması, onun sanata, sanat ile din ve ahlak arasında kurmaya çalıştığı bağlantılara dair yazıp çizdiği şeyler, felsefi olarak ciddiye almayı ve üzerinde durmayı hak etmektedir.

Sanatın Neliği Üzerine

Burada ilk akla gelebilecek sorulardan biri, sanat deyince genel olarak bundan ne anlaşıldığıdır. Hemen belirtelim ki, “sanat, insanın derûnî âlemini görülebilir ve duyulabilir şeylere yansıtan, böyle bir âlemi mümkün olduğu ölçüde objektifleştiren ve mesajlar iletebilecek forma kavuşturan beşerî bir

faaliyettir.” Bu durumda “estetik obje karşısındaki insanın duygusu, *estetik tecrübeyi*, tecrübenin çeşitli vasıtalarla dile getirilmesi ise *sanat eserini* meydana getirir.”¹ Sanat, insanın daha çok duygusunu, hayal dünyasını ve tasavvur gücünü ele veren bir faaliyettir.

Tolstoy, sanatın neliği hakkında tek yapıtı olan *Sanat Nedir?* adlı eserinde sanatın ne olduğuna açıklık getirmeden önce, düşünce tarihi boyunca sanat ve estetik üzerine kafa yormuş ve yazıp çizmiş pek çok filozof ve düşünürün sanatın mahiyeti hakkındaki görüşlerini ana çizgileriyle ortaya koyarak bu görüşlere karşı çıkmış ve onların hiçbir şekilde gerçek sanatı yansıtmadığını vurgulamıştır. O, bu eserde güzellik kavramını dışarıda tutarak sanatın ortaya çıkışı hakkındaki görüşleri üç ana noktada toplamıştır:

Birincisi, sanat, insanın iç dünyasında bulunan potansiyelin çizgi, renk, jest, ses, söz ve duygular yoluyla açığa çıkmasıdır. İkincisi, sanat, hayvanlar dünyasındaki cinsel dürtülerden ve oyun oynama eğiliminden kaynaklanmış bir etkinliktir.” Üçüncüsü ise, “kalıcı bazı nesnelerin ya da geçmiş bazı olayların, yalnızca sanatçıda bir hoşlanma duygusu değil, aynı zamanda belli sayıda seyirci ya da dinleyicide de–bundan elde edilebilecek kişisel çıkardan ayrı –hoş bir izlenim yaratmaya yönelik olarak yeniden üretilmesidir.”²

Tolstoy burada, birinci ve üçüncü maddede ifade edilen görüşleri sentezleyerek kendi sanat anlayışını oluşturmaya çalışmış, sanatın ortaya çıkış nedenlerinden biri olan hayvanların cinsel dürtüleri ve oyun oynama eğilimlerini dikkate almamıştır. Buna göre o, sanatın ne olduğu ve ondan ne anlaşılması gerektiği hakkında şunları söylemektedir: Sanat, daha önce bizatihi yaşamış olduğu bir duygu ile karşısındaki insanları da etkilemek isteyen bir kimsenin *bu duyguyu kendi iç dünyasında yeniden üretmesi (canlandırması)*, onu çizgi, renk, ses, söz ve kelimelerle dile getirilen imgeler yoluyla veya farklı formlarda dışa yansıtarak belli bir ifadeye kavuşturmasıdır. Bu bakımdan, sanat, insanların duygularını başkalarına aktarma ve onları etki altına alma kabiliyetine dayanmaktadır.³ Burada sorulması gereken temel soru, insanın (sanatkârın) daha önce yaşamış olduğu bir duyguyu tekrar tam olarak yaşayıp yaşayamayacağı sorusudur. Tolstoy, bunun mümkün olduğunu düşünürken, biz sanatsal bir duygunun tekrar aynı şekilde yaşanmasının ve sanatsal bir üretime dönüşmesinin mümkün olmadığı kanısındayız. Gerçekte hem estetik duygular hem de bu duyguların farklı tarzlarda somutlaştığı ve kendini ele verdiği şiir,

¹ Mehmet S Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1992, s. 287-288.

² L. N. Tolstoy, *Sanat Nedir?*, (çev. M. Beyhan), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2007, s. 47.

³ Tolstoy, *Sanat Nedir?*, s. 49-51.

Tolstoy'da Sanatın Din ve Ahlakla İlişkisi

Şahin EFİL

beste, roman, melodi, çizgi ve renk gibi sanatsal formlar değişime maruz kalmaktadır. Çünkü "insanın dünyası, daima değişim içinde kendini ifşa eden bir dünya olduğu için her değişim aynı zamanda yeniden toparlanma, öncekinden farklı bir şekilde kendine gelme sürecine yol açar."⁴

Burada bir sanatın *sanat* olabilmesi için sanatkârın yaşamış olduğu bir duyguyu yeniden üretmesi, değişik formlarda bu üretimin açığa çıkması ve halkın da onu (sanatı) anlaması ve bundan etkilenmesi gerekir. Bu noktada sanatın özü *güzellik'e* değil, bazı *duygulara* dayanmaktadır. Acaba sanatın ortaya çıkışında önemli bir rol oynayan "duygular" nasıl veya ne türden duygulardır? Bu bağlamda yaşanmış olan her türlü duygunun yeniden üretilerek çeşitli imgeler yoluyla açığa çıkarılması *sanat* olarak nitelendirilebilir mi? Sanat, basitçe bazı duyguların farklı formlarda somutlaşmasından ve kendini ifşa etmesinden mi ibarettir? Dahası, Tolstoy'a göre, sanat ne değildir? Sanat,

metafizikçilerin dedikleri gibi gizemli bir düşüncenin, güzelliğin ve Tanrının tezahürü değildir. Yine sanat, fizyolog estetikçilerin dedikleri gibi insanın birikmiş fazla enerjisini akıtmak için başvurduğu bir oyun da değildir. Sanat, duyguların birtakım işaretlerle dışa vurulması da değildir. Güzel nesnelere üretilmesi hiç değildir ve en önemlisi haz duymak değildir.⁵

Her şeyden önce, sanatın ne olmadığını ortaya koymak, onun ne olduğunu açığa çıkarmak ve sanatın neliğine belli ölçüde açıklık getirmek demektir. Diğer bir deyişle sanatın ne olduğunu anlamak ve anlamlandırmak, önemli ölçüde onun ne olmadığını fark etmekten geçmektedir. Tolstoy, sanat tarihi boyunca genel kabul gören sanat anlayışına kökten karşı çıkarak marjinal bir noktada durmaktadır.

Sanatın ne olup ne olmadığı kadar ne işe yaradığı da oldukça önemli bir sorudur. Bu soruyu şu şekilde de sorabiliriz: *Sanat toplum için midir yoksa sanat sanat için midir?* Sanat, birey ve topluma, kültür ve tarihe nasıl bir katkı sunmaktadır? Sanatın nasıl bir işleve sahip olması gerektiği üzerinde kafa yoran Tolstoy, onun insanlar arasında oldukça önemli bir iletişim aracı olduğuna şu şekilde dikkat çekmektedir:

Tıpkı metafizik tanımlar gibi sanatın önüne hedef olarak onun insanın ve insanlığın yaşamındaki yerini değil, ondan alınan hazzı koyuyorlar. Sanatı doğru tanımlayabilmek için her şeyden önce onu

⁴ Tolstoy, *Sanat Nedir?*, s. 99.

⁵ Tolstoy, *Sanat Nedir?*, s. 51.

bir haz aracı olarak görmekten vazgeçmek, onu insan yaşamının koşullarından biri olarak görmek gerekir. Sanatı böyle görmeye başlarsak, onun insanların birbirleriyle ilişki kurmalarının araçlarından biri olduğunu da görürüz. Her sanat yapıtı, onu algılayan kişiyle o yapıtı üretmiş ya da üretmekte olan arasında, yapıttaki sanatsallığı algılamış ya da algılayacak olanlar arasında belli bir ilişki kurar... Sanatın insanlar arasında kurduğu ilişkinin, sözün kurduğu ilişkiden farkı, sözün insanların birbirlerine düşüncelerini, sanatın ise duyguları aktarmanın aracı olmasıdır.⁶

Tolstoy'a göre sanatın haz aracı olarak görülmesi hem sanatın özüne, hem de onun diyalog kurucu işlevine terstir. Sanat, onun için bir haz aracı değil, hayatın asli bir unsuru ve organik bir parçasıdır. Sanata böyle bakıldığı takdirde onun aynı zamanda insanlar arasında önemli bir iletişim (diyalog) aracı olduğu fark edilmektedir. Diğer bir deyişle bu diyalog, daha çok sanatsal yapıtları farklı formlarda tasarlayan sanatkar ile bunlardan etkilenen insanlar arasında kurulmaktadır. Ancak böyle bir diyalogda öne çıkan şey, sözden (kelime, cümle) ziyade *duygulardır* ve onların farklı formlarda kendini ifşa etmesidir. Dolayısıyla sanat, sanatkar ile sanatsal yapıtın etkisine açık olan insanlar arasında iletişim kuran en önemli ve belki de en etkili faktördür. Şüphesiz, Tolstoy'un sanatın bu diyalogik yönünü vurgulaması, oldukça isabetli ve kayda değer bir husustur. Çünkü sanat, ancak diyalog yoluyla kendi varlığını ifşa edebilir ve temel işlevlerini yerine getirebilir. Tersinden söylersek, eğer sanat (sanatkar) bir şekilde sanatseverlerle (halk) buluşamazsa, bu durumda üretilen sanat, sanatkarın dışında kimsenin fark etmediği, dolayısıyla bilinmeyen veya yok hükmünde bir gerçekliğe dönüşür.

Tolstoy, sanatın sanatçı ile insanlar arasında bir ilişki kurduğuna ve ortak bir zemin oluşturduğuna işaret etmiş, ancak bu ilişkinin mahiyeti ve temel işlevi hakkında bir iki cümlenin dışında kayda değer bir şey söylememiştir. Onun bu bağlamda dile getirdiği tek şey şudur: Hıristiyan sanatının iki temel işlevi bulunmaktadır: İlki, insanlara dini ve ahlaki mesajlar iletme, ikincisi de insanların birbirleriyle ilişki kurmalarını, aynı duygu ve amaçlar çerçevesinde birleşmelerini ve kaynaşmalarını sağlamaktır.⁷ Her iki açıdan bakıldığında sanatın din ve ahlakın dışında bir işlevi olmadığı gibi herhangi bir anlamı ve önemi de yoktur. Tersinden söylersek, sanat, dini ve ahlaki mesajları iletmediği, sanatçı ile insanlar (halk) arasında sahici bir ilişki kurabildiği sürüce *sanat* adını almayı hak etmektedir. Sanatın insanlar arasında birleştirici ve bütünleştirici bağlar kurduğu, dostluk ve kardeşlik duygularını

⁶ Tolstoy, *Sanat Nedir?*, s. 48.

⁷ Tolstoy, *Sanat Nedir?*, s. 173.

Tolstoy'da Sanatın Din ve Ahlakla İlişkisi

Şahin EFİL

pekiştirdiği doğrudur ve son derece önemli bir husustur. Aynı şekilde sanatın dini ve ahlaki mesajları iletmek gibi bir rolü de olabilir. Ancak sanatın işlevini bir bütün olarak bunlarla sınırlamak, onun özgürleştirici ve yaratıcı boyutlarını görmezden gelmek değil midir? Zira anladığımız kadarıyla genelde sanatı sanat yapan üç önemli özelliğin olduğu kanısındayız: Sanatın *özgürleştirici, yaratıcı ve* (taklit edilebilen, ancak) *yeniden üretilemeyen* bir faaliyet olmasıdır. Sanat, otantikliğini ve otonomluğunu daha çok bu özelliklere borçlu görünmektedir. Buraya değin verilen bilgiler ve yapılan analizler çerçevesinde Tolstoy'un sanat anlayışı derli toplu bir biçimde şu şekilde özetlenebilir: Tolstoy için

mükemmel bir sanat eserinin oluşması için *ahlak, güzellik ve doğruluk* gibi unsurlar şarttır. Buna göre içerik, 'ahlakî' olmalıdır ve bunun yolu da onun bütün insanlar için önemli ve değerli olmasından geçmektedir. İfade, 'güzel' olmalıdır ve bunun için de gayet açık ve herkesçe anlaşılabilir olmalıdır. Sanatçının tavrı ise 'doğru' olmalıdır; doğru olmak ise içtenliğe yani samimiyete bağlıdır.⁸

Ancak Tolstoy'un öngördüğü gibi bütün bunlar sadece Hıristiyanlıkla sınırlı olduğunda iki temel sorunun ortaya çıkması kaçınılmazdır: Bunlardan ilki, Katoliklik, Ortodoksluk ve Protestanlık gibi üç büyük mezhebe ayrılmış olan Hıristiyanlığın sözü edilen bu iki temel işlevi kendi içinde nasıl yerine getireceği sorunudur. Bu durumda Tolstoy'un sanatın tanımı ve işlevine dair dile getirdiği düşünceler, bu mezhepler arasında ortak bir kabul görecektir midir? Bu mezheplere tabi olan insanlar kendi aralarında bile iletişim kurmada sorun yaşamayacak mıdır? Diğer de, Hıristiyanlığın kendi içinde bile iletişime olanak tanımayan böylesi bir sanat anlayışının dışlayıcı özelliğinden dolayı diğer din mensuplarıyla iletişim kurmaya nasıl imkan vereceğidir. Buraya değin verilen bilgiler ve açıklamalar dikkate alındığında bu sorulara olumlu cevap verme imkânı yoktur.

Tolstoy'un savunmaya çalıştığı Hıristiyan sanat anlayışı, tabiri caizse önemli ölçüde körün fili tanımlamasına benzer bir mantıksal örgüye sahiptir. Felsefi olarak ifade edecek olursak, burada tümel olan (bütün sanat türleri) yok sayılmış ve onun yerine bir bütün olarak tikel olan (Hıristiyanlığa dayalı bir sanat) ikame edilmiştir. Oysa tümel ve tikel birbiriyle yakın ve sıkı bir ilişki içinde olduğu gibi onların başlı başına bir anlamı ve değeri de vardır ki, buna göre onlar asla birbirine indirgenemez hususlardır. Elbette, Hıristiyan sanatı olabileceği gibi seküler sanat da olabilir. Bu bağlamda din sanatı nasıl

⁸ Zafer Kalfa, "'Tolstoy'un Sanat Fikri: 'Tolstoy'un Sanat Nedir?' İsimli Eseri Üzerine İnceleme", *Hacettepe Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Yazıları Dergisi*, 32, 2015, s. 123.

etkiliyorsa, aynı şekilde seküler hadiseler ve değerler de onu (sanatı) etkilemektedir. Ancak genel olarak, sanatı sadece din ve ahlak ile sınırlandırmak ve ilişkilendirmek veya onu salt sekülerizm ile açıklamak, onca sanat türü dikkate alındığında sanatın anlam alanını daralttığı gibi yaratıcılığını da önemli ölçüde ortadan kaldırmaktadır.

Anladığımız kadarıyla Tolstoy, sanatı daha çok alegorik bir gerçeklik olarak görmektedir ki, Ortaçağ'da da sanat daha ziyade bir alegori olarak yorumlanmıştır.⁹ Bu bakımdan onun sanat anlayışı ile klasik düşüncenin sanata bakış tarzı temelde örtüşmektedir.

Klasik felsefi düşüncede ikincil ve arızı bir görüş alanı olarak kabul edilen sanat, klasik dünyada genel anlamda alegoriye indirgenmiştir. Alegori, özdeşliği doğrudan kavranan bir gerçekliğin, toplumdaki sıradan insanların (avam) anlayabilmesi için, bir başka şeyde yeniden ve başkalaşmış halde açığa çıkarılmasıdır. Bir başka deyişle, ancak entelektüel insanların kavramsal olarak anlayabildiği bir hususu, bir öykü, imge ya da nesne içinde yeniden kurgulamaya alegori adı verilir. Sanatın alegoriye indirgenmesi, onun *bir şeyi başka bir şeyde, bir başka şey olarak görme* anlayışı ile yakından bağlantılıdır. Bu özelliğinden dolayı, sanat... felsefe, dini tefekkür ve ideolojiye hizmet eden ikincil, arızı ve araçsal bir unsur olarak görülmüştür.¹⁰

Tolstoy'un yukarıda işaret edildiği üzere sanat için öngördüğü işleve bakıldığında onun sanatı açıkça arızı-ikincil bir şey olarak gördüğü ve araçsallaştırdığı, dolayısıyla onu alegoriye indirgediği açıktır. Bu durumda sanatın dini ve ahlaki mesajları iletmenin, insanlar arasında iletişim veya diyalog kurmanın dışında bir işlevi ve gerçekliği yoktur. Özü itibarıyla sanat, Hıristiyanlığın anlaşılmasına, yaşanmasına ve yayılmasına hizmet eden bir araçtan ibarettir. Tersinden söylersek, sanatın başlı başına bir anlamı ve önemi yoktur. Bu, sanatın söz konusu işlevi bittikten sonra onu gereksizliğe mahkûm etmek ve bir kenara atmak değil midir?

⁹ Umberto Eco, *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik*, (çev. Kemal Atakay), Can Yayınları, İstanbul 2016, s. 95-135.

¹⁰ Burhanettin Tatar, "Gelenek Sanat İlişkisi Üzerine Felsefi Notlar", *Sanatta Gelenek-Gelenekte Sanat Sempozyumu*, Yayınlanmamış Bildiri, İstanbul 2016, s. 2-3.

Din-Sanat İlişkisi

Din ile sanat arasındaki ilişkinin hangi zeminde açığa çıktığını görmek ve bu zemine ışık tutmak, dolayısıyla konunun anlaşılmasına katkı sunmak için bu ilişkinin tarihi geçmişine kısaca bakmakta yarar vardır. Hemen belirtelim ki, din-sanat ilişkisi kadim bir ilişkidir ve bu ilişkinin tarihi dinin tarihi kadar geriye gitmektedir. Din ve sanatın esaslarında aslen bir birlik mevcuttur. Dram, konu ve tarihi bakımdan dini kökenli bir sanattır. Oyuncusu, seyircisi ve kıyafetiyle tapınaklar ilk tiyatrolardı. Dram, insanlığın dini ve ahlaki sorunlarını dile getiren bir ifade tarzıdır. İlk resim, şiir, oyun ve heykel dinsel ayinlerin birer parçası idi. Ancak tarihi süreçte kùltten ayrılarak başlı başına birer sanat dalı haline gelmişlerdir. Mimari ise, hemen her kùltürde en yüksek düzeye mabetlerde erişmiştir. Bu durum, Kambacıya ve Hindistan'da inşa edilmiş olan iki bin yıllık tapınaklar, İslam dünyasındaki camiler, 20. asırda Avrupa ve Amerika'da yapılan kiliseler için de geçerlidir. Yine, Rönesansın en büyük ve en önemli sanat eserlerinin hemen hepsinde dini konular işlenmiştir. Kısacası, sanat dinin çocuğudur. Sanat, eğer yaşmak istiyorsa, tekrar tekrar bu kaynağa dönmek zorundadır.¹¹ Çeşitli formlarda kendini ele veren sanatın ortaya çıkışında, gelişmesinde ve güçlenmesinde dinin (dinlerin) ayrı bir yeri ve vazgeçilmez bir önemi olduğu anlaşılmaktadır.

Sanat, şu veya bu biçimde dini veya dini anlayışı etkilediği gibi din de hem sanatkârı hem de farklı formlarda açığa çıkan sanat türlerini bir şekilde etkilemektedir. Zira,

her dinin büyük çapta kendi tesiriyle oluşmuş bir kùltür çevresinde doğup büyüyen sanatkâr üzerinde etkili olması kadar tabii bir şey olamaz. *Din, sanatın hem formuna, hem muhtevasına, hem de sanat türlerinden bir kısmının ön planda, diğer kısmının ise arka planda tutulmasına tesir eder.* Bu hükmü teyid etmek için her dini kùltürden birçok örnek gösterilebilir. Mesela Yahudilik ve İslam, eski Yunan antropomorfizmini temsil eden sanat eserlerine iltifat etmemiştir. Hıristiyanlık da önceleri aynı tavrı takınmış, ama ortaya 'helenleşmiş' bir din anlayışı çıkınca mücadeleyi kaybetmiştir.¹²

Hıristiyan kùltürü içinde yetişmiş ve sanat eserlerini bu kùltür dünyasında kaleme almış olan Tolstoy, sanatı daha çok dini bağlamda ele almakta ve onu dinin dışında olan bir faaliyet olarak görmemektedir. Nitekim o, bu bağlamda sadece iki tür sanatın gerçek anlamda *sanat* olmaya haiz olduğunu

¹¹ Ali İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, (çev. Salih Şaban), Nehir Yayınları, İstanbul 1994, s. 114-120.

¹² Aydın, *Din Felsefesi*, s. 292-293.

düşünür. Onun “iyi sanat” veya “yüce sanat” olarak nitelendirdiği bu sanatlar, daha önce işaret edildiği üzere *Hıristiyan (dini) sanat*’ından başka bir şey değildir. Tolstoy, bu sanatın iki şekilde açığa çıktığını ve somutlaştığını vurgular. İlki, “ilk Hıristiyanlığın *iyi sanat* yapıtı olarak kabul ettiği yapıtlar, İsa’ya sevgi duymaya, çileli yaşamı için ona acımaya, onu örnek almaya, dünya nimetlerini elinin tersiyle itip mazlumlaşmaya ve insanlara sevgi duymaya çağıran *söylenceler, yaşam öyküleri, vaazlar, nasihatler, dualar ve ilahiler*”dir.¹³ Bunlar, Tolstoy’un birinci derecede önem verdiği ve öncelediği Hıristiyanlığa dayalı sanat örnekleridir. Onun için bu sanatlar, hem İsa’nın sevgisinin ve çileli hayat öyküsünün merkezinde yer almakta, hem de özünü ve saflığını yitirmemiş bir din anlayışını ve hayat tarzını yansıtmaktadır. Böyle bir sanat anlayışı, kendi içinde bir sevgi-çile paradoksu oluşturmaktadır. Burada sanatın bir kanadında sevgi, diğer kanadında ise çile kendini ele vermektedir.

Diğeri de, kilisenin bir kurum olarak ortaya çıkmasından sonra *Kilise Hıristiyanlığı* (Kurumsal Hıristiyanlık) denilen başka bir Hıristiyanlık türü ortaya çıkmıştır. Tolstoy için bu, yozlaşmış ve tahrip edilmiş bir dini anlayışı öngören, önemli ölçüde saflığını yitirmiş ve İsa’nın gerçek öğretisini yansıtmaktan uzak bir din anlayışıdır. Onun bu gerçeği, birer edebî ve sanat yapıtı olan romanlarında bile zaman zaman dile getirdiği ve vurguladığı görülmektedir.¹⁴ Tolstoy’a göre böyle bir dini atmosfer içinde açığa çıkan ve gelişen sanat da *gerçek bir sanat* olarak görülmelidir. Çünkü bu sanat, meleklerle, Kutsal Bakire’ye, İsa’ya saygıyı, kiliseye teslimiyeti, çilekeşlerden ve ermişlerden korkmayı, mutluluğa ahirette kavuşacağı umudunu iyi eylemler ve duygular olarak yüceltmıştır. Otantikliğini kaybetmiş böyle bir dini atmosferde gelişen bir sanat, halkın dini dünya görüşü ile de uyum içindedir.¹⁵ Bu bağlamda

Halk yığınlarıyla aynı duygu, aynı din temelini paylaşan Ortaçağ sanatçıları, duygularını ve ruh dünyalarını mimarlık, yontu, resim, müzik, şiir ve dram gibi sanat alanlarına yansıtırlarken hiç kuşkusuz gerçek birer sanatçıydılar ve onların sanatsal etkinlikleri, bugün bize her ne kadar basit görünse de, kendi zamanları için bütün halkın paylaştığı ve anladığı üstün etkinliklerdi.¹⁶

Tolstoy, Hz. İsa ve havarilerinin temsil ettiği ilk Hıristiyanlığın otantik (orijinal) dini temsil ettiği, Ortaçağ kilisesi tarafından oluşturulan Hıristiyanlığın ise tarihi süreçte tahrip edilmiş ve otantikliğini yitirmiş bir din olduğu kanısındadır. Bu durumda onun mantığına göre gerçekte ilk

¹³ Tolstoy, *Sanat Nedir?*, s. 57.

¹⁴ Tolstoy, *Sanat Nedir?*, s. 196-197

¹⁵ Tolstoy, *Sanat Nedir?*, s. 57-58.

¹⁶ Tolstoy, *Sanat Nedir?*, s. 58.

Tolstoy'da Sanatın Din ve Ahlakla İlişkisi
Şahin EFİL

Hıristiyanlığı temsil eden sanat ürünleri gerçek sanatı, kurulu dini yansıtan sanat ise gerçek olmayan (kötü) sanatı açığa çıkarması gerekirdi. Buna rağmen Tolstoy'un her iki dini anlayışı temsil eden sanat ürünlerini de aynı kefeye koyması ve onları gerçek bir sanat olarak kabul etmesi ironiktir. Buna göre Raphael, Michelangelo ve Leonardo da Vinci gibi ünlü isimler gerçek birer sanatçı ve tasarladıkları yapıtlar ise otantik sanat eseridir. Bu bakımdan "sanat, eğer bütün halkın sanatı olmazsa", bu durumda "sanat, öne sürüldüğü gibi önemli bir iş değildir"¹⁷ veya onun gerçek bir sanat olduğundan söz edilemez. Tolstoy, burada 'sanat sanat içindir' söylemini değil, 'sanat halk içindir' anlayışını benimsemiş görünmektedir. Bu söylem, sanatın bir alegori olarak görülmesinin doğal bir sonucu olarak açığa çıkmaktadır. Sanatın halk için olması, onun aynı zamanda halk tarafından kolaylıkla anlaşılabilmesi ve ilettiği mesajların anlamlı hale gelmesi demektir. Dahası, sanatın halkın sanatı olması, onların sevinç ve kederlerini, duygu ve düşüncelerini, kaygı ve umutlarını dile getirmesi anlamına gelmektedir.

Birçok sanat türünün anlaşılması ve yorumlanması için entelektüel bir seviyeye gerek yoktur. Bu bakımdan çeşitli formlarda açığa çıkan dine dayalı sanatın anlaşılması ve yorumlanması, bir Hıristiyan veya bir Müslüman için pek bir sorun teşkil etmeyebilir. Gotik mimarının en güzide örneklerinden birini teşkil eden Paris'teki Notre Dame Katedrali veya İstanbul'daki Süleymaniye Camii, ister ateist olsun ister teist, hemen herkesi ve her dinden insanı derinden etkileyecek sanatsal yapıtlardır. Örneğin "bir ateistin de Süleymaniye Camii'nin ihtişamı karşısında hayret ve taaccüp duygusuna kapılması pekâlâ mümkündür. Onun tecrübesinde inanç boyutu yoktur. Fakat aynı sanat eserini seyre dalan bir Müslümanda estetik tecrübe ile dini duygular kaynaşmış durumdadır."¹⁸ Yine örneğin Leonardo da Vinci tarafından tasarlanan ve Milano'daki Santa Maria Kilisesi'nin duvarlarını süsleyen *Son Akşam Yemeği* tablosu da önemli ölçüde böyledir. Toplumların geniş kitlesini oluşturan halk, bu türden sanatsal ve mimari yapıları anlayabilecek ve onlardan etkilenebilecek dini ve kültürel bakımdan ortak bir zemine sahiptir. Böyle bir dil veya zemin, insanın sanat ile etkileşimini veya iletişimini mümkün kılmaktadır. Ne var ki, Tolstoy, Hıristiyanlığın dışında açığa çıkan sanatları (dine dayalı sanat da olsa) gerçek sanat olarak kabul etmediği için İslam kültürünü ele veren bir mimari yapının sanatsal önemi ve değeri yoktur. Ayrıca, Tolstoy örneğinde olduğu gibi, sanat, alegori olarak görüldüğü sürece orada halk tarafından anlaşılmayacak ve kapalı bir durum söz konusu değildir. Zaten sanatın bir alegori olarak telakki edilmesinin gerisinde yatan temel kaygı, türü ne olursa olsun, sanat eserlerinin

¹⁷ Tolstoy, *Sanat Nedir?*, s. 76.

¹⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 287-288.

halk tarafından bir biçimde anlaşılmasını sağlamaktır. Daha açık söylersek, daha önce işaret edildiği gibi, alegori, ancak entelektüel insanların kavramsal olarak anlayabildiği bir hususu, halkın anlayabileceği bir forma dönüştürmektir.

Ne var ki, özellikle 20. yüzyılda tasarlanan ve açığa çıkan birçok sanat türünün anlaşılması ve yorumlanması önemli ölçüde entelektüel bir birikim ve üst düzeyde sanatsal bir duyarlılık gerektirmektedir. Bu bağlamda özellikle modern sanatın yorumlanması, avam-havas gibi bir ayrımı açığa çıkarmaktadır. Bu durum, daha ziyade modern sanatın doğasının bir gereği olarak kendini ele vermektedir. Bunun anlamı şudur: Birçok sanat türü, avamın (halk) temel sorunlarını, duygu ve düşüncelerini yansıtsa bile bütün bunların somutlaştığı sanatsal yapıtların onlar tarafından anlaşılması mümkün olmayabilir. Her şeyden önce, halkın sanatsal yapıtlardan etkilenebilmesi için en azından onları belli ölçüde anlayıp yorumlayabilmeleri gerekir. Örneğin Salvador Dali ve Picasso gibi çağımızın önde gelen ressamlarının yaratıcılığını ve özgünlüğünü yansıtan resimlerin avam tarafından anlaşılması kolay değildir. Bu bağlamda Dali'nin *Belleğin Azmi* adlı tablosu, avam açısından bakıldığında bir yandan insan zihninde bazı şeyleri çağrıştıırken, diğer yandan da anlamsız (*hiç*) bir şeye dönüşmektedir. Tolstoy'un halk tarafından kolaylıkla anlaşılmadığı ve Hristiyan sanatını yansıtmadığı gerekçesiyle bu tip sanatları gerçek sanat olarak kabul etmeyeceğini tahmin edebiliriz. Türü ve konusu ne olursa olsun, sadece Tolstoy'un sanatsal ölçütlerini dikkate alırsak, bu durumda yeryüzünde bugüne değin üretilen sanatsal yapıtların büyük bir kısmını göz ardı etmemiz gerekir. Onun sanat anlayışı, avam-havas ayrımına imkân vermemekte, onlar arasındaki mesafeyi tamamen ortadan kaldırmaktadır. Bu durum, sanatın alegorik bir hadise olarak görülmesinin veya alegoriye indirgenmesinin doğal bir sonucu olarak açığa çıkmaktadır.

Tolstoy, *sanatı her çeşit duygunun değil, sadece önemli sayılan duyguların farklı formlarda aktarılması olayı olarak görmektedir*. Peki, sanatı sanat yapan ve oldukça önemli olan bu duygular nelerdir? Ne tür duygular sanata konu olmakta ve hangileri sanatın dışında kalmaktadır? Tolstoy, bu hususa şu şekilde açıklık getirmektedir:

"Din, eğer, hayatın anlamını tek tanrıya tapmakta ve onun istencine boyun eğmekte buluyorsa, bu tanrıya ve onun yasalarına duyulan sevgiden kaynaklanan duygu *iyi bir duygudur*; bu duyguların aktarıldığı peygamber ayetleri, kutsal kitaplar ve varoluş söylenceleri gibi sanatlar ise *yüce sanatlardır*. Öte yandan, bu Tanrının yasalarına

Tolstoy'da Sanatın Din ve Ahlakla İlişkisi
Şahin EFİL

uymayan öbür (yabancı) tanrılara ve yabancı duygulara tapınma duygularını yansıtan her şey ise *kötü sanat* sayılacaktır.¹⁹

Dinden Hıristiyanlığı, sanattan ise Hıristiyan sanatını anlayan Tolstoy için bir sanatın *sanat* olabilmesi için sadece ve sadece Hıristiyanlığa ait *dini duyguları* açığa çıkarması gerekir. Otantik din ile otantik olmayan dini yansıtan duygular, *iyi duygular* ve onların yansıması olan sanatlar da *iyi (yüce) sanatlardır*. Ne var ki, burada Tanrının sevgisini yansıtmayan, başka dinlerin tanrılarına tapınma duygusunu, cinsellik, şöhrat, gurur ve makam hırsı gibi duyguları açığa çıkaran hemen her duygu kötüdür ve onların temsil ettiği sanat da *kötü sanat* örnekleridir. Şiir, resim, şarkı ve senfoni gibi yapıtların sanat sayılabilmesi için Hıristiyanlığa dair dini duyguları, Tanrı sevgisini ve İsa'nın çilesini yansıtmaması zorunludur. Dolayısıyla Tolstoy için herhangi bir dini duyguyu ve beşerî duyguları temsil eden sanatsal yapıtlar, gerçek sanat olmaya haiz değildir.

Tolstoy, genelde dini bilincin yansıması olarak açığa çıkan bir sanatın, gerçek bir sanat olma vasfını kazanabileceğini ve diğer sanatsal yapıtların ise dışlanması ve hor görülmesi gerektiğini savunur. Ona göre,

aramızda eğer bir *din bilinci* varsa, sanatımız da bu bilince dayalı olarak değerlendirilmelidir. Günümüzün din bilincinden kaynaklanan duyguları aktaran sanat, her zaman, her yerde bu bilince kayıtsız kalan sanatlar arasından seçilip ayıklanmalı, benimsenmeli ve en yüksek düzeyde değer görmelidir. *Bu bilince kayıtsız ve aykırı olan bütün sanatlar ise ayrıcalık ya da teşvik görmek şurada dursun, kınanmalı ve hor görülmelidir.*²⁰

Bu demektir ki, sanatı sanat yapan tek ölçüt, *dini bilinç* ve bu bilinçten kaynaklanan *dini duygular*dır. Bu da bütün dinleri kapsayan bir duygu ve bilinçten ziyade sadece Hıristiyanlığı ilgilendiren ve onunla sınırlı olan bir husustur. Tolstoy, bu gerçeğe şu şekilde işaret etmektedir: "En yüce sanat yapıtları, kazanılan zafer adına yapılmış, fatihlerin yontularıyla süslü tapınaklar değil, işkencecilerine acıyacak ve onları sevecek kadar *sevgiyi* hayata geçiren *ruhların tasviridir.*"²¹ Burada Hıristiyanlığın temelini teşkil eden sevgi ve çile anlayışını duygu ve düşüncelerinde açığa çıkaranların canlarını feda ederken bile cellâdına gülümsemekten kaçınmayanların iç dünyalarını yansıtan ve somutlaştıran bir sanat, ancak gerçek bir sanat olabilmektedir. Tolstoy, sanatsal duyguların analizinde ve temel kriterinin belirlenmesinde Hıristiyan öğretisine

¹⁹ Tolstoy, *Sanat Nedir?*, s. 56.

²⁰ Tolstoy, *Sanat Nedir?*, s. 176.

²¹ Tolstoy, *Sanat Nedir?*, s. 179.

dayalı bir dini bilincin belirleyici ve merkezi bir rol oynadığını vurgular. Dolayısıyla o, dini bilinci sanatın merkezine yerleştirmekte ve sanatın özünün bu bilinç tarafından belirlendiğine ve şekillendiğine işaret etmektedir. Böylece Tolstoy, Hıristiyanlığın etkisi altında ortaya çıkan sanatsal formlar hariç, bütün sanat türlerine ve eserlerine karşı dışlayıcı, ötekileştirici ve yok sayıcı bir mantığın savunucusu olmuştur. Böyle bir sanat anlayışının kucaklayıcı, kuşatıcı, derinlikli ve etkileyici olması kolay değildir.

Sanat yoluyla duyguların farklı tarzda kendini ele vermesi ve elle tutulur gözle görülür bir forma dönüşmesi, son derece önemli, ancak yeterli değildir. Bu bağlamda Tolstoy'un sanatı sadece dini duygularla, özellikle Hıristiyanlıkla ilişkilendirmesi ve sınırlandırması, oldukça sorunlu bir bakış tarzını yansıtmaktadır. Çünkü insan sadece dini ve ahlaki duygulara sahip olan bir varlık değildir. Sanatın sadece Hıristiyanlığa ilişkin duygularla sınırlandırılması, bir yandan, bu duygulara bağlı olan sanat anlayışını da olabildiğince sınırlamakta ve burada sanatsal yaratıcılık için bir boşluk bırakmamakta, diğer yandan da, başka din ve kültürlerde açığa çıkmış olan sanat yapıtlarını görmezlikten gelmektedir. İnsan hayatı, Tolstoy'un işaret ettiği gibi, bir bütün olarak celladına bile sevgi gösteren ve çileci bir anlayışı hayatın merkezine koyan dini duygulardan mı ibarettir? İçinde estetiğin veya güzelliğin olmadığı duygular, sanatı bir bütün olarak nasıl yansıtabilir? Dahası, sanat sadece kendisine dini duyguları konu edinirse, bu durumda insan hayatının farklı alanları nasıl sanata konu olacak ve sanat hayatın birçok alanına nasıl ışık tutacaktır? Bunlar insanın farklı boyutlarına ve hayatının farklı aşamalarına nasıl katkı sağlayacaktır? Daha da önemlisi, böyle bir sanatın yaratıcı ve özgürleştirici bir işlevinden söz edilebilecek midir? Salt dini ve ahlaki duygulara dayalı bir sanat anlayışı, sanatın özgür ve yaratıcı doğası ile ne kadar bağdaşabilir? Ne yazık ki, görebildiğimiz kadarıyla Tolstoy'un sanat anlayışında bu soruların ve eleştirilerin ikna edici cevaplarını bulmak mümkün değildir.

Ahlak-Sanat İlişkisi

Genel olarak ahlak-sanat arasında doğaları gereği şu veya bu biçimde bir ilişki olduğu söylenebilir. Zira "*fert ve toplum yaşamı bakımından estetik ile etik arasında, estetik değerler ile etik değerler arasında derin bir ilgi vardır.*"²² Bu, klasik dönemden modern zamanlara değin var olan ve varlığını sürdüren bir ilişkidir. Meseleyi özelleştirerek soracak olursak, Tolstoy'un öngörüsüne göre ahlak-sanat ilişkisi nasıl tezahür etmektedir?

²² İsmail Tunalı, "Sanat ve Ahlak Üzerine Röportaj", *İzlenim Dergisi*, 32, 1996a, s. 31.

Tolstoy'un sanatı, *iyi sanat* ve *kötü sanat* şeklinde bir ayrıma tabi tutması, konunun doğrudan doğruya ahlak alanına kaymasına neden olmaktadır. Çünkü onun için iyi sanat, aynı zamanda din ve ahlakın özüne uygun olan bir sanat iken, kötü sanat da bunlara aykırı olan bir sanat anlayışına gönderme yapmaktadır. Bu bakımdan Tolstoy'un nazarında Hıristiyan Sanatı,

içine girmeyen bütün... sanatlar, insanları birleştiren değil, birbirinden ayıran sanatlar olarak hiçbir şekilde teşvik edilmemeli, dışlanmalı, yadsınmalı, küçük görülmeli ve *kötü sanat* olarak kabul edilmelidir... varlıklı ve tembel sınıflara özgü (örneğin Aristokrat onuru, doyunluk, bıkkınlık, hüznün, kötümserlik ve cinsellikten kaynaklanan incelikli, ama sefih duygular gibi) çok özel ve ayrıksı duyguları aktaran ve halkın büyük çoğunluğunca hiç anlaşılmayan bütün oyunlar, romanlar ve şiirler vb. dışlanması gereken *kötü sanat* örnekleridir.²³

Tolstoy için ister dini olsun ister laik, ahlak ve maneviyatla örtüşmeyen bütün sanatlar *kötü* olduğu kadar sanatsal bir vafsa da sahip değildir. Bu yapıtlar, Hıristiyanlığın ahlak anlayışına ve bunlara ilişkin değerlere tamamen aykırı olduğu gerekçesiyle Tolstoy onları sanat olarak görmemiş ve bütünüyle dışlamıştır. Burada bir şeyin sanat olabilmesinin temel ölçütü, Hıristiyan ahlak anlayışına uygunluk olarak belirlenmiştir. O, ahlakın temel prensipleriyle çeliştiği için bir adım daha atarak bu tür sanatların toplum nezdinde gözden düşürülmesi, itibarsızlaştırılması ve yasaklanması gerektiğini savunur. Burada özellikle öteki dinlerin kültür havzasında açığa çıkan sanat formlarının Tolstoy gibi büyük bir edebiyatçı tarafından yasaklanması ve yok sayılması hiçbir şekilde anlaşılabilir ve kabul edilebilir bir durum değildir. Böyle bir yaklaşım tarzı, hem kendi içinde ciddi anlamda sorun taşımakta, hem de dinler arası ilişkilerde kin ve nefret gibi söylemleri ön plana çıkaran ve ötekiyle diyaloga girmeyi imkânsız hale getiren bir zeminin oluşmasına yol açmaktadır. Bu nedenle Tolstoy'un Hıristiyan sanatı içinde yer almayan sanat yapıtlarının insanları birbirinden ayırdığına, birleştirici ve bütünleştirici olmadığına dair iddiası doğru değildir.

Kanaatimizce katı, sığ, ayrıştırıcı, dışlayıcı ve ötekileştirici bir mahiyete sahip olduğu için sanat ve sağduyu adına böyle bir yaklaşım tarzı hiçbir şekilde onaylanamaz. Tolstoy'un öngördüğü sanatın bırakalım dünyada çeşitli sanat türlerini kapsayacak bir anlayışı içinde barındırmayı, Hıristiyanlığın da içinde olduğu Yahudilik ve İslam gibi İbrahîmî (semâvî) dinlerin etkisi altında gelişen sanat türlerine karşı bile en küçük bir toleransı yoktur. Kaldı ki, Hıristiyan

²³ Tolstoy, *Sanat Nedir?*, s. 189.

sanatının kendi içinde bile birleştirici ve bütünleştirici işlevini yerine getirmesi, umut verici bir çağrıya eşlik etmesi mümkün değildir. Kendi içinde dahi kapalı bir yapıya sahip olan böyle bir sanat anlayışının kendi dışında kalan insanlarla iletişim kurması imkansızdır. Bu nedenle üç büyük mezhebe mensup olan Hıristiyanların Tolstoy'un önerdiği sanatsal yaklaşımı sorunsuz bir biçimde kabul etmelerini beklemek anlamsız bir çabadır. Bir takım ortak prensipler olsa da Hıristiyanlık kendi içinde homojen bir yapı olmaktan ziyade heterojen bir dini yapıdır. Bütün bu nedenlerden dolayı farklı dini, etnik ve kültürel düşüncelere sahip olan insanların bir arada yaşamak zorunda olduğu bir dünyada bu kadar dar bir alana sıkıştırılmış olan bir sanat anlayışı birleştirici ve bütünleştirici değil, ancak ayrıştırıcı, ötekileştirici ve basitleştirici bir işlev görebilir. Bu durumda sanatın Tolstoy'un iddia ettiği üzere mesaj iletme ve iletişim kurma, birleştirme ve kaynaştırma gibi işlevleri bile yerine getirmesi mümkün değildir.

Ayrıca, Tolstoy, Avrupa'da yaşayan zengin ve elit sınıfın sanat anlayışını da ahlaki bakımdan eleştiriye tabi tutar. Çünkü ona göre, bu sınıfın öngördüğü sanatın içeriği, *kötümserlik, iç sıkıntısı, gurur, şöhrat ve cinsel tutkular gibi* sefih duygulardan oluşmaktadır. Bu insanların inançsız, ayrıcalıklı veya halktan kopuk bir yaşam sürmeleri, içerik bakımından sanatın yoksullaşmasına ve sığlaşmasına yol açmaktadır.²⁴ Tolstoy burada elit sınıfın sanatı, gurur ve şöhrat gibi süfli duygulara, özellikle cinsel tutkulara indirgediğini ima ederek böyle bir sanat anlayışına şiddetle karşı çıkmaktadır. Onun nazarında zengin, fildişi kulelerde oturan, inançsız ve bohem hayatı süren elit sınıfın hayat tarzını ele veren gayri ahlâkî duygular asla sanatın temelinde yer alamaz. Çünkü bu türden duyguları açığa çıkaran bir sanat, ferd ve toplumun zarar görmesine neden olduğu gibi sanatı da bayağı duygulara indirgemektedir.

Tolstoy, bu konudaki görüşlerini şöyle sürdürmektedir: "Eskiden insanın ahlakını bozan nesnelere sanat nesnelere arasına girmesinden korkulur ve bunlar tümünden yasaklanırdı. Şimdi ise, sanatın verdiği herhangi bir *hazdan* yoksun kalmaktan korkuluyor ve ne yapıp edilip bu durum korunmaya çalışılıyor."²⁵ Bu noktada karşımıza tarihi ve kültürel bakımdan, özellikle ahlaki olarak bazı önemli sorular çıkmaktadır: Sanat, ferd ve toplumun ahlaki ve kültürel anlayışına uygun olmak zorunda mıdır? Yoksa sanat, bunlara rağmen özgürlük adına varlığını sürdürmeli midir? Sanatçı, içinde yaşadığı toplumun ahlâkî, kültürel ve tarihi dokusu karşısında kayıtsız mı kalmalıdır? Eğer durum böyle ise, sanatkâr nasıl olacak da toplumunun gören gözü, yürüyen ayağı ve konuşan ağzı olacaktır? Toplumun dini, ahlaki ve kültürel değerleri sanatsal

²⁴ Tolstoy, *Sanat Nedir?*, s. 80, 82.

²⁵ Tolstoy, *Sanat Nedir?*, s. 53.

Tolstoy'da Sanatın Din ve Ahlakla İlişkisi
Şahin EFİL

özgürlük ve yaratıcılık adına feda mı edilmelidir? Kuşkusuz bunlar, ahlak-sanat ilişkisi konusunda oldukça önemli sorular ve sorunlar olarak karşımıza çıkmaktadır. En azından bu sorular, bizi Tolstoy veya onun gibi düşünenlerin sanat anlayışıyla yüzleştirecek ve bu konuda kafa yormamıza zemin hazırlayacak kritik sorulardır. Açıkçası, bu soruların cevabı, böyle bir çalışmanın sınırlarını aşacak ve başlı başına bir çalışmayı gerektirecek niteliktedir. Bu bağlamda sadece bir noktanın altını çizmekle yetinelim. O da şudur: "Sanatkâr bir insandır. Bir eylem ortaya koyar. Bu eylem beşeridir ve her beşerî eylem gibi o da ahlakın denetimine açık olmak zorundadır." Bu nedenle, "bir sanatkâr, 'ben istediğimi yaparım, yaptığım ahlaki bir denetime tabi tutulamaz' diyemez."²⁶ Tolstoy'un sanat-ahlak ilişkisi konusunda dile getirdiği hususların bir kısmına hak vermek ve onaylamak mümkündür.

Tolstoy'un sanat anlayışı, daha ziyade Avrupa'da yaşayan elit sınıfın ve Hıristiyanlığın dışında gelişen her türden sanata karşı bir tepki olarak ortaya çıktığı izlenimini vermektedir. Bununla birlikte dikkatle incelendiğinde onun savunduğu sanat anlayışı kadar eleştirdiği sanat anlayışları da *indirgemeci* görünmektedir. Tolstoy, sanatı dini duygulara ve bir takım ahlaki ilkelere indirgerken, onun sözünü ettiği elit sınıf da sanatı kişisel tutkulara ve bunun sonucunda açığa çıkan birtakım hazlara indirgemiş ve sanatın alanını olabildiğince daraltmıştır. Ayrıca, Tolstoy'un bu elit sınıfın sanatı yoksullaştırdığına ve sığlaştırdığına dair iddiası, önemli ölçüde onun kendi sanat anlayışı için de geçerlidir. Bu bakımdan, birbirine zıt görünen bu sanat anlayışlarından birisi, dini ve ahlaki değerleri ciddiye almazken, diğeri de, bu değerlere ters düşen ve onların dışında kalan gerçekleri sanat olarak kabul etmemektedir. Böyle bir sanat anlayışı, insan hayatı için son derece önemli olan olgu ve olayları büyük ölçüde hayatın dışına iterek veya görmezlikten gelerek hem onlarla insanlar arasındaki bağları koparmakta hem de kendisini sığ bir alana hapsetmektedir. Böylece bu türden bir sanatsal yaklaşım, bilerek veya bilmeyerek kendi sonunu hazırlamakta, özgürleştirici ve yaratıcı niteliğini yitirmektedir. Sanat, sadece belli bir konuda ve belli bir sınıfın ilgilendiği bir gerçeklik değil, hayatın her alanında sahici şeyler söyleyebilen, farklı kültür ve etnisiteye mensup insanlar arasında diyalog kurabilen otantik bir hadisedir. Sanatın resimden müziğe, şiirden romana, plastik sanatlardan mimariye kadar oldukça karmaşık ve bir o kadar da çeşitlilik arz eden bir hadise olduğu göz önüne alındığında burada söylediklerimiz daha iyi anlaşılacaktır.

²⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 76.

Dini ve Ahlâkî Değerlerin Yansıması Olarak Sanat

Tolstoy'un "iyi" ve "güzel" kavramlarına bakış tarzı, belki de, ahlak-sanat ilişkisinde dikkate alınması gereken en önemli meseledir. Bu noktada akla 'sanatın özü, güzellik mi, yoksa dini ve ahlaki değerler mi?' şeklinde önemli bir soru gelmektedir. Tolstoy'un iyi ve güzel kavramlarına yüklediği anlam, ister istemez meselenin ahlaki boyutunu öne çıkarmaktadır. Onun iyilik, özellikle güzellik kavramı karşısında nasıl bir tutum takındığını anlamak ve ortaya koymak için önce sanat felsefesinde bu kavramların nasıl kullanıldığına referansta bulunmak yararlı olacaktır. İyi ve güzel kavramlarının ciddi bir biçimde ele alınması ve bunların yansıması olan estetik değerler ile etik değerler arasındaki ilişkinin incelenmesi Yunan felsefesiyle başlamıştır. Bu iki kavram, Yunan düşüncesinde birbirinden farklı değil, tam tersine aynı anlamda kullanıla gelmiştir.²⁷ Buna göre "güzel ve iyi aynıdır. Güzel olmayan iyi ve iyi olmayan güzel düşünülemez, böyle bir şey saçmadır."²⁸ Bu demektir ki, sanatın özünde güzellik ve onun insanın iç dünyasında oluşturduğu estetik haz, bu hazzın yansıması olan estetik değerler vardır.

Tolstoy, sanat anlayışının temeline neden güzelliği değil de, dini bilinci ve bu bilince bağlı olarak açığa çıkan dini duyguyu koymayı tercih etmiştir? Sanatın özünü oluşturan güzelliğe, o, niçin bu kadar şiddetle karşı çıkmaktadır? Tolstoy, güzel ve iyi kavramlarına nasıl bir anlam yüklemektedir? O, sanatın gerisinde yatan güzellik kavramına ne gibi gerekçelerle karşı çıkmaktadır? Bu sorulara birkaç şekilde cevap verilebilir:

i) Her şeyden önce, Tolstoy, 'iyi' ve 'güzel' kavramlarını birbirini dışlayacak şekilde kullandığı için onların sanat felsefesinde eşdeğer olarak anlaşılmasına ve kullanılmasına karşı çıkmaktadır. Bu karşı çıkışın gerisinde onun şu düşünceleri yatmaktadır:

İyi, yaşamımızın sonu hiç gelmeyecek, en yüce amacdır. İyi nedir, hiç bilmesek, iyiden hiçbir şey anlamasak da yaşamımız iyiye (Tanrı) yönelişten ve iyiye doğru atılıştan başka bir şey değildir. İyi, gerçekten de metafizik açıdan bilincimizin özünü oluşturan temel

²⁷ Platon, *Devlet*, (çev. S. Eyüboğlu-M. A. Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2003, s. 174-178; Nejat Bozkurt, *Sanat ve Estetik Kuramları*, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1995, s. 84, 88, 102, 114-115; İsmail Tunalı, *Grek Estetik'i*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996b, s. 15-18.

²⁸ Tunalı, "Sanat ve Ahlak Üzerine Röportaj", s. 33. Burada d-) başlığı altında yer alan i), ii) ve iii) maddelerinde yapılan açıklama ve yorumlar için aşağıda referansı verilen çalışmamızın 'Sanatın Özü: Güzellik mi Yoksa Dini ve Ahlaki Değerler mi?' alt başlıklı bölümünden önemli ölçüde yararlanılmıştır. Bkz. Şahin Efil, "Sanat Felsefesi Bağlamında Tolstoy'un Sanat Anlayışından Özgürlüğe Bir Yol Çıkar mı?" *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi, Bildiri Metni*, Asa Kitabevi Yayınları, Bursa 2010, s. 651-655.

kavramdır. İyi, tanımlanamayan, ama kendisinden başka her şeyi tanımlayan kavramdır. *Güzele* gelince, insanın hoşuna giden şeydir güzel. *Güzel kavramı, iyi kavramıyla bağdaşmak şurada dursun, hatta sanki onunla karşıt anlamlı gibidir; zira iyi kavramı çoğu tutkulara egemen olmayı içerir; güzel ise bütün tutkularımızın temelini oluşturur. Kendimizi güzele verdikçe, iyiden uzaklaşırız... İster manevi güzellik deyin, ister iyi, bu kavram güzellik denildiğinde kastedilen şeyle hiç bağdaşmadığı gibi, çoğu kez ona taban tabana terstir.*²⁹

Burada Tolstoy, *iyi* ve *güzel* kavramlarını birbirini dışlayan, birinin olduğu yerde diğerinin olamayacağı, birbirine zıt iki kavram olarak algılamış ve kullanmıştır. Böylece o, *iyi* kavramını daha çok dini ve ahlaki bağlamda ele alırken, *güzel*'i de dini ve ahlaki değerlerle bağdaşmayan bir anlam örgüsü içinde kullanmıştır. İlk kavram, her hâlükârda iyiye, doğruya ve *iyi* (olumlu) *şeylere* işaret ederken, diğeri de, hemen her türlü kötülüğe, yanlış ve *kötü* (olumsuz) *şeylere* göndermede bulunur. Burada *iyi(lik)* insanın bütün tutkularını kontrol eden ve dengeleyen bir husus olarak görülürken, tam tersine *güzel(lik)* ise bu tutkuların özü ve temeli olan, onları kışkırtan ve teşvik eden bir gerçeklik olarak düşünülmüştür. Buna göre *iyi(lik)* Tanrısal olana, maneviyata, din ve ahlaka yönelişi imlerken, *güzellik* de, bunlara karşıt bir yönelişi ifade etmektedir. Böylece burada *iyi, iyi* olarak kalmasına rağmen *güzel(lik)*, tabiri caizse *kötüye* dönüşmüş, mesele tamamen Hıristiyanlığın ahlak düzlemine taşınmıştır. Dolayısıyla Tolstoy, burada *güzellik* kavramını sanat felsefesindeki tamamen farklı ve hatta ona zıt bir biçimde anlamış ve kullanılmıştır. Onun *iyi* kavramına yüklediği anlam ise, sanat ve estetik üzerine yazıp çizen düşünürlerle ortak bir noktası olmakla birlikte önemli bir farklılığın olduğu da bir gerçektir. Kısacası, Tolstoy, burada bu iki kavramı, özellikle *güzellik* kavramını, bazı gerekçelerle Platon'dan Aristoteles'e, Kant'tan estetiğin kurucusu olan Alexander Baumgarten'a değin kullanılagelenden oldukça farklı bir anlam örgüsü içinde kullanmayı tercih etmiştir.

ii) Tolstoy, sanat ve estetik üzerine düşünen, yazıp çizen düşünürlerin *güzellik* kavramının anlamını açık ve seçik bir biçimde ortaya koymadıklarını savunmaktadır. Ona göre bu kavram, genelde *haz* veya *haz duyma* şeklinde algılanmış ve tamamen *hazza* indirgenmiştir. Böylece güzelliğin objektif bir tanımı yapılamamış ve bu kavram insan için bir muamma olarak kalmıştır.³⁰ Tolstoy, bunun temel nedenini, ne anlama geldiği belli olmayan *güzellik* kavramının sanatın temelini konulmuş olmasına bağlar. Nitekim ona göre,

²⁹ Tolstoy, *Sanat Nedir?*, s. 69.

³⁰ Tolstoy, *Sanat Nedir?*, s. 21-42.

sanatın ne olduğu sorusuna estetikçilerden aldığımız hemen hemen her yanıt, sanatın amacı güzelliştir, güzelliği ondan duyduğumuz hazla algılarız, sanattan haz duymak iyi ve önemli bir şeydir'e indirgeyebilecek bir yanıttır... *Sanat üzerine dağ gibi kitaplar yazılmış olmasına karşın, bugüne dek sanatın doğru dürüst bir tanımı yapılamamıştır.* Nedeni de, sanat kavramının temelinde *güzellik* kavramının konulmuş olmasıdır.³¹

Sanatın yeterli tanımının yapılmadığına ve bunun gerisindeki nedenin de *güzellik* kavramı olduğuna dair bu iddia doğru değildir. *Güzellik* ile sanat arasındaki güçlü ilişki, onun sanat için anlamı ve önemi hemen her sanatkârın malumudur. Peki, *güzelliğe* ve buna dayalı estetik hazza karşı çıkan Tolstoy, bunun yerine neyi önermektedir? Bir önceki alıntıda işaret edildiği üzere Tolstoy, *güzellik* yerine *iyilik* kavramını koymuş ve sanat anlayışını bu kavramdan hareketle oluşturmaya ve geliştirmeye çalışmıştır. Bununla birlikte, Tolstoy, sanatın özünü tamamen dini ve ahlaki değerlere indirgerken, onun sözünü ettiği elit sınıf da sanatı daha çok seküler değerlere; kibir, şöhret ve cinsellik gibi kişisel tutkulara indirgemıştır. Her iki açıdan da burada sınırlı olan, kuşatıcı ve kucaklayıcı olmayan bir sanat anlayışı söz konusudur. Ancak sanat, her şeyden önce, belli kalıpların içine sığmayan ve nesnellığe direnen bir faaliyettir. Bunun gerisinde yatan temel unsur, *özgünlük* veya *otantiklik*dir. Buna göre,

Sanat için 'şeyler' umumî değil, müşahhas olarak mevcuttur... Şairin bahsettiği ıhlamur ağacı, asla botanikçinin tanıdığı umumî ıhlamur ağacı değildir. Fakat evinin bahçesinde bulunan mis kokulu ve gölgesinde çocukluk rüyalarını gördüğü muayyen bir ağaçtır. Sanat daha hakiki bir tarzda tasvir eder, çünkü mevcut olan her şey ferdîdir..." Bu nedenle, "bir sanatkar...herşeyi müşahhas, ferdî, şahsî, tekrarlanamayan, orijinal ve tek olarak görmesi hususuna ne kadar çok riayet ederse, büyüklüğü de o kadar çok olur."³²

Dolayısıyla sanatın özünü *aynılık* (nesnellik) değil, daima ama daima *başkalık* (öznellik) teşkil etmektedir. Sanatçıya özgü estetik duygular ve bu duyguların ete kemiğe büründüğü sanat yapıtlarını bu bağlamda analiz etmek ve değerlendirmek gerekir.

iii) Tolstoy'un sanat alanında *güzellik* meselesine karşı olumsuz bir tavır takınmasının kökeninde Hıristiyanlığın dayandığı dini referansların, dini otoritelerin ve bazı teolojik dogmaların etkisi vardır. Örneğin Eski Ahit'in

³¹ Tolstoy, *Sanat Nedir?*, s. 46.

³² İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 125, 128.

Tekvin bölümünde bu dünyanın güzel bir biçimde yaratıldığından bahsedilmesi dışında mevcut İncillerde güzellik konusuna pek temas edilmemiştir.³³ Bu bağlamda Ortaçağın önde gelen Hıristiyan düşünürü Augustinus'un güzellik ile cinsel tutkular arasında daimî bir ilişki olduğunu varsaymış olması dikkat çekicidir. Bu düşüncenin temelinde ise, Hz. Âdem'in cennetten atılması, dolayısıyla *Düşüş* ve *İlk Günah* gibi Hıristiyan teolojisine dair bazı dogmatik inançların yattığı söylenebilir.³⁴ Nitekim Augustinus, *İtiraflar* adlı otobiyografik eserinde kötülük problemi ile cinsel tutkular arasında güçlü bir ilişki olduğunu düşünmüş ve ilgili problemin merkezine daha ziyade bu tutkuları koymuştur. Dolayısıyla onun kötülük problemine bakışında cinsel tutkuların önemli bir rol oynadığı ve bu tutkuların kötülüklerin açığa çıkmasında belirleyici olduğu açıktır.³⁵ Tolstoy'un Hıristiyan teolojisinde kendini ele veren bu türden düşüncelerden ve birtakım dogmalardan ciddi bir biçimde etkilendiği ve görüşlerini önemli ölçüde bu şekilde oluşturduğu söylenebilir. Hıristiyan kültürü içinde yetişen ve bu kültürün bir parçası olan bir düşünürün Hıristiyanlıktan ve Hıristiyan kültüründen etkilenmesi gayet doğaldır. Ancak burada Tolstoy gibi etkileri hala devam eden, farklı konuları ele aldığı irili ufaklı birçok roman kaleme alan, böylece hem Rus hem de dünya edebiyatında prestijli bir konuma sahip olan bir edebiyatçıdan beklenen şey, klasik Hıristiyan düşüncesine ait olan bu görüşlerle ciddi bir biçimde hesaplaşması ve sanatla ilgili düşüncelerini bir bütün olarak revize etmesi idi. Ne var ki, buraya değin verilen bilgiler ve yapılan analizler ışığında konuşacak olursak, Tolstoy'un sanatsal düşüncelerini olumsuz etkileyen dogmatik inanç ve düşüncelerle yüzleştigi pek söylenemez.

Tolstoy'un yaptığı gibi güzelliğin sadece süflî (*bayağı*) *duyguları* yansıtan basit bir haz meselesi olarak algılanması ve savunulması son derece yanlıştır. Onun bu konuda yaptığı açıklamalar ve analizler, yeterli olmadığı gibi ikna edici de değildir. Çünkü böyle bir tutum, hem sanat açısından oldukça önemli bir yere ve değere sahip olan güzelliğin anlamını daraltmakta ve sığlaştırmakta, hem de onun bir hadise ve değer olarak varlığını tamamen ortadan kaldırmaktadır. (*Güzellik*, iyiliğin karşıtı olarak düşünülduğünde veya yok sayıldığında sadece *iyilik* kavramıyla sanatı nasıl açıklayabiliriz?). İslam düşünürü Gazali'nin güzellik kavramına ilişkin analizini, Tolstoy'un temel bakış tarzına, özellikle güzellik kavramına yönelik önemli bir eleştiri olarak değerlendirmek isabetli olacaktır. Gazali'ye göre, güzelliğin verdiği haz ile

³³ Yaratılış, 1: 1-31.

³⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 289.

³⁵ Augustinus, *İtiraflar*, (çev. Dominik Pamir), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2007, s. 37-44, 71, 156.

şehvet ve benzeri şeylerin verdiği haz, birbirinden tamamen farklı ve bambaşka şeylerdir. Güzel olan hemen her şey sevmeye layıktır. Dolayısıyla güzelliğin idraki insana haz verir ve o, başlı başına bir *değer*dir.³⁶ Burada güzellik konusunda İslam düşüncesi ile Hıristiyan düşüncesi arasında ne kadar önemli bir farkın olduğu açığa çıkmaktadır. Güzellik meselesinin özellikle Ortaçağda bu iki din arasında önemli ölçüde birbirine ters bir biçimde algılandığı ve yorumlandığı ortadadır. Örneğin Tolstoy'un tamamen süfli duygulara indirgediği, din ve ahlaka taban tabana zıt bir anlam örgüsü içinde ele aldığı *güzellik* kavramı, İslam düşünce tarihinde hem Müslüman düşünürlerinin elinde Tanrının varlığı ile ilişkilendirilmiş ve estetik bir delil formuna dönüştürülmüş, hem de ebru, hat, minyatür ve tezhip gibi sanatların gerisinde yatan ve onların açığa çıkmasına imkân veren oldukça önemli bir faktör olmuştur.³⁷

Konuya son vermeden önce bir hususa daha işaret etmekte yarar vardır. O da şudur: Tolstoy'un sanat ile din ve ahlak arasında ilişki kurarken konuyu logosentrizm mantığı çerçevesinde ele aldığı ve analiz etmeye çalıştığı söylenebilir. Logosentrik düşünce "sabit bir kavram etrafında bütün kavramların odaklanması ve o sabit kavrama hizmet eder hale gelmesidir." Diğer bir deyişle logosentrizm, "daima ikili karşıtlıklardan birisini merkeze almak ve birini diğerine tahakküm edecek" şekilde kullanmaktır.³⁸ Tolstoy, daha önce işaret edildiği üzere, iyilik ile güzellik kavramlarını birbirine karşı olacak şekilde ele almış, *iyi(lik)* kavramını merkeze koyarak *güzel(lik)* kavramını merkezin dışına atmış, böylece ilk kavramı ikincisine hizmet ve tahakküm edecek şekilde kullanmıştır. Aynı şekilde sanatın merkezine dini ve ahlaki değerleri koyarak Hıristiyan sanatını öne çıkarmak, bu sanatı diğer sanat türlerini baskı altında tutacak şekilde kullanmak demektir. Kısacası burada Hıristiyan sanatı ile diğer sanatların karşı karşıya getirilerek Hıristiyan sanatının diğer sanat türleri üzerinde ciddi bir baskı oluşturması ve belirleyici bir rol oynaması, onları dışlaması ve ötekileştirmesi logos merkezli bir anlayışın açık bir göstergesidir. Böylece logos merkezli düşünce tarzı, özü itibarıyla otoriter ve baskıcı bir mantığa sahip olduğu için orada "biz"e veya "öteki"ne yer yoktur.

³⁶ Gazali, *İhyâ ulûmi'd-din*, Kahire 1967, IV, s. 371.

³⁷ Örneğin Gazali, bir eserinde şiir ve musiki zevkinden hareketle estetik tecrübeden söz eder. Bkz. Gazali, *Mişkâtü'l-Envâr*, (Çev. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2018, s. 63. Ayrıca Gazali, teleolojik delili, bir tür estetik delil gibi ele almış, meseleye daha çok bir sanatkar gözüyle bakmıştır. Bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 290-292. İslam estetiği hakkında geniş bilgi için bkz. Turan Koç, *İslam Estetiği*, İsam Yayınları, İstanbul 2008.

³⁸ Burhanettin Tatar, "Muhafazakâr Sanat Söyleşisi", *Çağdaş Türkiye'de Muhafazakâr Sanat Sorunu*, (der. Servet Gündoğdu), Granada Yayınları, İstanbul 2013, s. 240, 246.

Sonuç

Sonuç olarak, Tolstoy için *iyi (Hristiyan, yüce) sanat*, sanat felsefesi tarihinde olduğu gibi güzelliğe değil, dinin ahlak ilkelerine ve halkın yararına dayanan bir sanattır. Bu durumda sanatın özünü ahlâkî ilkeler ve yarar oluşturmaktadır. Tolstoy'un kullandığı *iyi sanat* ve *kötü sanat* gibi tabirler, sanatın din ve ahlakla ilişkisine işaret etmekle birlikte, bu ilişki ahlak bağlamında daha belirleyici ve daha güçlü görünmektedir. Bu durumda asıl (gerçek) sanat, sadece bu türden duyguların farklı form ve içerikte açığa çıkan yansımaları olabilir. Ayrıca Tolstoy, *güzellik* kavramını çeşitli açılardan eleştirmiş ve ona karşı çıkmış, 'güzel' ile 'iyi' kavramlarını birbirini dışlayacak bir anlam örgüsü içinde anlamış ve kullanmıştır. Bu bağlamda *iyi(lik)* her bakımdan olumlu, güzel(lik) ise tamamen olumsuz bir çağrışım alanına sahiptir. Tolstoy'un güzelliğe, estetiğe ve estetik hazza karşı çıkmasının altında bir bütün olarak dinî ve ahlâkî kaygıların, bir bakıma Hristiyanlığın düşüş öğretisi ile bazı teolojik anlayışların yattığı görülmektedir. Bu bakımdan, onun gerçek sanat olarak gördüğü ve savunduğu tek sanat türü, Tanrının oğlu olarak yeryüzüne gelen İsa'da somutlaşmış olan çile ve sevgi paradoksunda kendini ele veren Hristiyan sanattır. Bunun dışında kalan bütün sanat türleri ve yapıtları, hiçbir şekilde sanatsal bir vafsa haiz değildir. Bu yüzden, Hristiyan sanatı teşvik edilmesi ve yüksek düzeyde değer görmesi gerekirken, türü ne olursa olsun, diğer bütün sanat eserleri, dışlanması ve tamamen yasaklanması, dolayısıyla ötekileştirilmesi gerekir.

Tolstoy, dini duyguların sanatı etkilemesinden söz etmiş, buna dair birçok örnek vermiş, ancak sanatsal yapıtların dini duyguları etkileyip etkilemediğine veya nasıl etkilediğine hiç temas etmemiştir. Bu durumda din-sanat ilişkisi tek taraflı olarak ele alınmış ve diğer boyut görmezlikten gelinmiştir. Oysa gerçekte din, sanatı (sanat eserlerini) etkilediği gibi sanat da dini veya dini düşünceyi etkiler. Dolayısıyla gerçeklik düzleminde din-sanat ilişkisi monolojik değil, diyalojik bir karaktere sahiptir. Ne var ki, Tolstoy, tam tersine din-sanat ilişkisini monolojik bir yapıya dönüştürmüştür. Tolstoy'un ahlak-sanat ilişkisini ise, iki taraflı bir mesele olarak ele almaya çalışması, doğru ve isabetli bir yaklaşımdır. Burada Hristiyan ahlakı, sanatı ve sanat anlayışını belirleme noktasında önemli bir rol oynamaktadır. Ona göre sanat faaliyeti de bu ahlaka uygun bir biçimde yürütülmelidir. Dolayısıyla ahlak-sanat ilişkisinin birbirini belirleyen ve etkileyen bir hadise şeklinde ele alınmış olması doğru ve yerinde bir yaklaşım tarzı olmasına rağmen, ahlak ve sanatın sadece Hristiyanlıkla sınırlı tutulması meseleyi oldukça sorunlu hale getirmektedir. Burada temel sorun, Hristiyanlığın dışında kalan sanat anlayışına ve sanatsal

yapıtlara yer verilmemesi, onların bütünüyle görmezden gelinmesi, küçümsenmesi ve yok sayılmasıdır.

Tolstoy, Hristiyan sanatını incelemek ve merkeze koymak suretiyle genelde sanat karşısında *araçsallaştırıcı*, *indirgemeci* ve *ötekileştirici* bir tutum takınmıştır. Daha açıkçası, o, bir yandan sanatı salt dini duyguları aktaran bir araca dönüştürmüş ve onu bir bütün olarak Hristiyan sanatına indirgemiş, diğer taraftan da, bu sanatın dışında kalan bütün sanat türlerini yok sayarak onları ötekileştirmiş ve merkezin dışına atmıştır. Bununla birlikte, kendi sanat anlayışının temelini İsa'nın çilesini koyan ve kendisine çile çektiren cellâdına bile gülümseyen ve sevgi gösteren bir İsa figürünü dile getiren dini duyguları ve bunlara dayalı söylemleri koyduğu ve özellikle *güzelliğe* yer vermediği için sanat anlayışı olabildiğince pesimistik bir mahiyete sahiptir. Tolstoy'un nerdeyse bütün hikâye ve romanlarında bu çileci ve kötümser anlayışın izlerini ve etkilerini görmek mümkündür. Kısacası, bu edebî yapıtların hemen her yerine derin bir hüznün ve acı sinmiş durumdadır. Burada insanı tedirgin eden, karamsarlığa sevk eden ve gerilim içinde bırakan bir sanat anlayışı söz konusudur.

Varoluşsal gerilimlerin insanın yetkinleşmesinde, insanları, dünyayı, hayatı anlamasında ve anlamlandırmasında oynadığı rol kesinlikle kayda değerdir. Ancak bütün bir hayatını bu gerilimlerle geçiren bir insan için, o hayat artık çekilmez hale gelebilir ve bir trajediye dönüşebilir. Unutmamak gerekir ki, insanlar daima düşündükleri gibi yaşarlar veya yaşadıkları gibi düşünürler. Bu durumda tamamen pesimistik duyguları yansıtan bir sanat, insanı nasıl mutlu edebilir? Sadece Hıristiyanlığı bağlayan bir sanat anlayışı, hem kendi içinde hem de diğer din ve kültüre mensup insanlar arasında nasıl ve ne kadar diyalog kurabilir? Dahası, insan varoluşsal gerilimlerin ve koyu bir karamsarlığın etkisi altında nasıl özgür ve yaratıcı bir varlık olabilir? Bu kadar sınırlı (dar) bir alana hapsedilen bir sanat anlayışı, nasıl sanat yapıtlarının özgürce açığa çıkmasına imkân verebilir? Kısacası, kökeninde oldukça önemli sorunlar barındıran böyle bir sanat anlayışının bu sorular ve sorunlar karşısında ikna edici ve yeterli düzeyde cevapları yoktur. Böyle bir sanat anlayışının Tolstoy'un öngördüğü işlevleri bile yerine getirmesi sanıldığı gibi kolay değildir. Son çözümlemede bir sanatçı, kendi kültürel ve dinsel dünyasında açığa çıkan sanat eserlerini belli ölçüde öne çıkarabilir. Ancak bu durum, o sanatçıya diğer dinsel ve kültürel havzalarda veya seküler bir anlam dünyasında üretilmiş olan sanat eserlerini, türü ne olursa olsun, gerçek sanat eseri olarak görmeme, onları tamamen dışlama ve ötekileştirme hakkı vermez.

KAYNAKÇA

- Augustinus, (2007). *İtirafılar*, çev. Dominik Pamir, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Aydın, Mehmet S. (1992). *Din Felsefesi*, Ankara: Selçuk Yayınları.
- Aydın, Mehmet S. (1996). "Sanat ve Ahlak Üzerine Röportaj", *İzlenim Dergisi*, 32, [73-76].
- Bozkurt, Nejat (1995). *Sanat ve Estetik Kuramları*, İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Eco, Umberto (2016). *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Can Yayınları.
- Efil, Şahin (2010). "Sanat felsefesi bağlamında Tolstoy'un sanat anlayışından özgürlüğe bir yol çıkar mı?", *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi*, Bildiri Metni, Bursa: Asa Kitabevi Yayınları, [650-662].
- Gazali, (2018). *Mişkâtü'l-Envâr*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Gazali, (1967). *İhyâ ulûmi'd-din*, Kahire, IV.
- Kalfa, Zafer (2015). "'Tolstoy'un Sanat Fikri: 'Tolstoy'un Sanat Nedir?' İsimli Eseri Üzerine İnceleme", *Hacettepe Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Yazıları Dergisi*, 32, [111-124].
- Koç, Turan (2008). *İslam Estetiği*, İstanbul: İsam Yayınları.
- İzzetbegoviç, Ali (1994). *Doğu ve Batı Arasında İslam*, çev. Salih Şaban, İstanbul: Nehir Yayınları.
- Platon, (2003). *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu-M. A. Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Tatar, Burhanettin (2004). *Hermenötik*, İstanbul: İnsan Yayınları,
- Tatar, Burhanettin(2013). "Muhafazakâr Sanat Söyleşisi", *Çağdaş Türkiye'de Muhafazakâr Sanat Sorunu*, (der. Servet Gündoğdu), İstanbul: Granada Yayınları, [237-256].
- Tatar, Burhanettin (2016). "Gelenek Sanat İlişkisi Üzerine Felsefi Notlar", *Sanatta Gelenek-Gelenekte Sanat Sempozyumu*, İstanbul: Yayınlanmamış Bildiri, [1-4].
- Tolstoy, L. N. (2007). *Sanat Nedir*, çev. M. Beyhan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları,.
- Tolstoy, L. N. (2016). *Diriliş*, çev. Ayşe Hacıhasanoğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası, Kültür Yayınları.
- Tunalı, İsmail (1996a). "Sanat ve Ahlak Üzerine Röportaj", *İzlenim Dergisi*, 32, [30-32].
- Tunalı, İsmail (1996b). *Grek Estetik'i*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

SHAFTESBURY'DE DİN-AHLAK İLİŞKİSİ

Mehmet Akif ALTUNIŞIK*

ÖZ

Bu çalışmada Shaftesbury'nin ahlak ile Tanrı inancı ve dindarlık arasındaki ilişkiye yaklaşımı ele alınmaktadır. Shaftesbury, gerçek teistlerin doğal olarak ahlaklı olması gerektiğini ancak ahlaklı olmak için Tanrı'ya inanmanın şart olmadığını, ateistlerin de pekâlâ ahlaklı olabileceğini iddia etmektedir. O, ahlak alanında dinin işlevini tümüyle reddetmemekte, gerçek dinin erdemli olmaya önemli katkı sunacağını ancak yozlaşmış bir dinin ahlak için inançsızlıktan daha tehlikeli olacağını düşünmektedir. Shaftesbury, erdemın bızatıhi değerli olduğunu ve bir araç olarak görülmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Özellikle de ahiretteki ceza korkusu veya mükâfat umuduna dayalı erdemleri gerçek erdem olarak görmemektedir. Bu çalışmanın temel hedefi, ahlak alanı ile din arasında belirgin bir mesafe koyan Shaftesbury'nin bu düşüncesinin gerekçelerini ve vardığı sonuçları tartışmaktır.

Ahahtar Sözcükler: Shaftesbury, din-ahlak ilişkisi, erdem, dini ahlak, dindışı ahlak.

RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION AND MORALITY FOR SHAFTESBURY

ABSTRACT

In this study, we examined Shaftesbury's approach to the relationship between morality in one hand and belief in God and piety in the other. Shaftesbury argues that a real theist must be naturally moral while it is not necessary for one to trust in God in order to be deemed a moral one, so an atheist may well be moral. He does not refuse at all the role of a religion concerning morality and thinks that a true religion would largely contribute to virtue. However, a corrupt religion would be more dangerous to religion than disbelief or infidelity would. He stresses that virtue is in itself valuable and should not be regarded as instrumental. He does not see virtues that appears due to fear from punishment of the hereafter and due to hope for rewards of it as true virtues. The basic objective of our study is to discuss the reasons for this thought of Shaftesbury and its consequences, who put a certain distance between field of morality and religion.

Keywords: Shaftesbury, relationship between religion and morality, virtue, religious morality, secular morality.

* Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü. mehmetakif72@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9922-2233>.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2020 Güz, sayı: 30, ss. 497-516

Makalenin geliş tarihi: 01.10.2020

Makalenin kabul tarihi: 17.11.2020

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2020, issue: 30, pp.: 497-516

Submission Date: 01 October 2020

Approval Date: 17 November 2020

ISSN 2618-5784

Giriş

Din felsefesinin temel konularından biri olan din-ahlak ilişkisi meselesi, ahlakın temellendirilmesi, ahlaki müeyyide, ahlaki davranışların amacı gibi birtakım temel problemleri yakından ilgilendirdiği için etik tarihi boyunca sürekli tartışılmıştır. Birçok filozofun ve teoloğun önem verdiği, İslam düşüncesinde de ilk sıralarda yer alan ve hem din hem de ahlak için varoluşsal bir mesele olan, ahlakın din ile ne tür bir ilişkisinin olduğu tartışmasına ilk deistlerden olan ve duygucu ahlakın kurucusu olarak kabul edilen Shaftesbury (1671-1713) de katılmıştır.¹

Din ile ahlak arasında bir yakınlık olduğunu savunanlar ile aralarında ciddi bir mesafe olduğunu savunanlar şeklinde iki genel yaklaşımdan hareketle din-ahlak ilişkisi tasniflerinin yapıldığını söyleyebiliriz. En yaygın tasnif şu şekildedir: Ahlakın dine dayandığını savunanlar, dinin ahlak için gereksiz ve zararlı olduğunu söyleyenler, ahlak ile dinin birbirinden bağımsız alanlar

¹ Shaftesbury'nin üçüncü lordu Anthony Ashley Cooper kaynaklarda Shaftesbury ismiyle anılmaktadır. Shaftesbury'ye göre ahlakın temeli ahlak duygusuna dayanır. O, insanın doğru ve yanlış doğal olarak sahip olduğu ahlak duygusu ile bileceğini iddia eder. (Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, third Earl of, "An Inquiry concerning Virtue and Merit", içinde *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, c. II (Indianapolis: Liberty Fund, 2001), 25-26.) Shaftesbury'nin eserlerinde yer alan "moral sense" ve "sense of right and wrong" (Inquiry, 18, 25, 26, 27, 30) ifadelerindeki *sense* kavramını *duyu* olarak değil *duyguyu* olarak adlandırmanın daha uygun olacağını düşündük. Zira *duyu* ifadesi, bize göre daha çok beş duyuyu çağrıştırmaktadır. Ayrıca bazı felsefe tarihi eserlerinde, Shaftesbury'nin *moral sense* ifadesi *ahlak duygusu* şeklinde kullanılmaktadır. (Bk. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990), 370-71; Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet ve Orhan Saadeddin (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 457-58.) Bu nedenle hem bundan önceki "Shaftesbury'de Ahlakın Temeli: Ahlak Duygusu" başlıklı çalışmamızda hem de bu çalışmamızda *ahlak duygusu* kavramını kullanmayı tercih ettik. Bu tercihimizde isabet edip etmediğimiz tartışmaya açıktır. (Shaftesbury'nin, ahlaki temellendirmesine dair geniş bilgi için bk. Mehmet Akif Altunışık, "Shaftesbury'de Ahlakın Temeli: Ahlak Duygusu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 48 (20 Haziran 2020): 335-62.)

Shaftesbury'nin ilk deistlerden olduğu kabul edilir. İlk deistler olan İngiliz deistler ile sonraki dönemlerdeki deistlerin özellikle vahiy konusu başta olmak üzere dine yaklaşımlarında belirgin bir fark olduğunun altını çizmeliyiz. İlk deistler vahiy kabul ederler ancak kilise eliyle oluşturulan kurumsal Hristiyanlığa karşı çıkarlar ve rasyonel bir teoloji kurmaya çalışırlar. (Geniş bilgi için bk. Mehmet Akif Altunışık, "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19, sy 2 (30 Eylül 2019): 615-42.)

Sıradan bir deist olmayıp bilinçli bir deist olan Shaftesbury'nin (Leslie Stephen, *Essays on Freethinking and Plainspeaking* (London: Smith, Elder and Co. & Duckworth and Co., 1907), 247-48.) Klein'e göre çağdaş deistlerden ayrı tutulması gerekir. O, makul bir kiliseyi desteklemiş ve bazı deistleri de çok sert bulmuştur. (Bk. Lawrence Eliot Klein, "Introduction", içinde *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. Lawrence Eliot Klein (New York: Cambridge University Press, 1999), xxix.) Shaftesbury'nin ılımlı bir deist olduğunu söyleyebiliriz.

olduğunu iddia edenler ve ahlak ile dinin iki ayrı alan olmakla birlikte birbirini desteklediğini düşünenler.²

Bartley, din ile ahlak arasında altı tür ilişki olabileceğini söyleyerek biraz daha ayrıntılı bir tasnif yapmıştır. İlki, ahlak dinden ve din ahlaktan türeyebilir. Bu durumda din ve ahlak aynı şey demektir. İkincisi, ahlak dinden türeyebilir ama din ahlaktan türeyemez. Bu durumda ahlak dinin bir parçasıdır fakat dinin tamamı değildir. Üçüncüsü, din ahlaktan türeyebilir fakat ahlak dinden türeyemez. Bu durumda din ahlakın bir parçasıdır ama ahlakın tamamı değildir. Bu ilk üç durumdan her biri din ile ahlak arasında bir uyum olduğunu, çatışma olmadığını gösterir. Dördüncüsü, ahlak dinden ve din ahlaktan türemez fakat aralarında tam bir uyum söz konusudur. Bu durumda ahlak ile din aynı şey olmadığı gibi biri diğerinin bir parçası da değildir, ikisi de birbirinden bağımsızdır. Beşincisi, ahlak dinden ve din ahlaktan türemez fakat aralarında tamamen olmasa da kısmi bir uyumsuzluk vardır. Altıncısı, din ile ahlak tamamen uyumsuzdur, her ikisi de birbirini dışlar.³

Ahlakın, dine ihtiyacı olduğunu savunanların birden çok gerekçesi vardır. Mesela çağdaş felsefecilerden Zagzebski ahlaki yaşamın gerçekleştirilmesi için dini pratiğe ihtiyaç duyulduğunu, bu yüzden ahlakın tek başına varlığını sürdüremeyeceğini öne sürer. Yine bazı din felsefecileri ahlaki motivasyonu desteklediği ve ahlakın temellendirilmesini sağladığı için ahlakın dine ihtiyaç duyduğunu iddia ederler.⁴ Ahlakın dine ihtiyacı duyduğunu iddia edenlerin yanı sıra dine ihtiyacı duymadığını savunanların da gerekçeleri vardır. Mesela modern Batı'da ahlakın dine ihtiyacı olduğu görüşüne itiraz edenler ilk gerekçe olarak Tanrı'ya inanmadığı halde ahlakın önemli olduğuna inanan insanların varlığını öne sürerler. Ayrıca onlar dine inanmanın teorik veya pratik bir ahlaki kurala inanmayı gerektirmediğini iddia ederler. İkincisi, politik nedenlerdir. Bu gerekçeyle ahlakın dine ihtiyacı olduğu görüşüne karşı çıkanlar dünyada birden çok dinin olduğunu, eğer ahlak dine dayanıyorsa hangi dine dayanacağını bir sorun oluşturacağı kanaatindedirler. Onlara göre tüm toplumun ahlakın özü üzerinde ittifak etmesi gerekecektir. Ortak bir dini otoritesi olmayan toplumda ise ahlakın dinin dışında başka bir şey ile temellendirilmesi gerekir. Yine onlar liberal çoğulcu toplumlarda dinin bir

² Cafer Sadık Yaran, *İslam'da Ahlâkın Şartı Kaç* (İstanbul: Elif Yayınları, 2005), 39-45; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1994), 297-318.

³ William Warren Bartley III, *Morality and religion*, New studies in the philosophy of religion (London, New York: Macmillan St. Martin's Press, 1971), 1-2. Daha ayrıntılı bir karşılaştırma için bk. Recep Kılıç, *Ahlâkın dinî temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009).

⁴ Linda Zagzebski, "Morality and Religion", içinde *The Oxford handbook of philosophy of religion*, ed. William J. Wainwright (Oxford: Oxford Univ. Press, 2005), 344-45.

Shaftesbury'de Din-Ahlak İlişkisi
Mehmet Akif ALTUNIŞIK

seçim meselesi olduğunu, yaygın bir ahlak alanı olmadığını söylerler. Böyle bir toplumda dinden vazgeçilebileceğini ama ahlaktan vazgeçilemeyeceğini iddia ederler. Bu nedenle de liberal demokrasilerde dindarların bile ahlakın dinden bağımsız hale getirmenin yollarını aramayı desteklediğini ve ahlakın özerk olduğunu kabul etmeye meyilli olduklarını düşünürler.⁵

Bir yanda ahlakın dine ihtiyacı olduğunu diğer yanda ahlakın dine herhangi bir ihtiyacı olmadığını savunanların bir anlamda arasını bulmaya çalışan Toulmin'e göre bir eylemi yapıp yapmamayı alternatif eylemlere tercih etmek için iyi bir ahlaki gerekçemiz varsa ahlak din ile çelişmez. Etik, doğruyu seçmemizin gerekçelerini anlatır, din ise doğrunun kalbimize yerleşmesine yardım eder. Dinin etik ile rekabet etmesi için bir sebep yoktur zira din de ahlak da birbirinin işine karışmadan kendi işlerini yapma imkân ve gücüne sahiptirler. Bununla birlikte din bazı insanların kalplerine erdemin yerleşmesine yardım etse bile birçok insan din olmadan da erdemli olabilir.⁶ Nielsen'e göre de din bazı insanların erdemli olmaları için gerekli olabilir ancak bu durum dinin iyi ve kötü için nihai ve elzem bir kaynak olduğu anlamına gelmez.⁷

Ahlak ile Tanrı İnancı ve Din Arasındaki Mesafe

Etik tartışmalarda önemli bir mesele olan din-ahlak ilişkisine dair genel yaklaşımlara işaret ettikten sonra Shaftesbury'nin görüşlerini ele alabiliriz. Din-ahlak ilişkisi bağlamında yapılan tartışmalarda en çok öne çıkan konulardan biri olan, iyi ve kötünün Tanrı ile nasıl bir bağlantısı olduğu meselesi ile Shaftesbury'nin de kısmen ilgilendiği görülür.

İyi ve kötünün Tanrı'nın iradesi ile bağlantılı olup olmadığı meselesinin çok eski bir problem olduğunu Platon'un *Euthyphron* diyalogundan öğreniyoruz.⁸ Ahlaki iyilik ya da kötülüğün temelinde ne olduğuna dair ilk sorgulama olan⁹ *Euthyphron* dilemmasında Sokrates tarafından soruşturulan asıl şey, ahlaka uygun olan eylemi bu niteliğine kavuşturan ilkenin ne olduğudur.¹⁰ Sokrates, Euthyphron'u iyinin sadece Tanrı istediği için iyi

⁵ Zagzebski, 345-46.

⁶ Stephen Edelston Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (Cambridge: Cambridge at the University Press, 1953), 219-20.

⁷ Kai Nielsen, *God and the grounding of morality*, Philosophica 41 (Ottawa: University of Ottawa Press, 1991), 211.

⁸ Platon, *Euthyphron*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 46, 52-56.

⁹ Ali Yıldırım, *İlahi Buyruk Teorisi* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 217.

¹⁰ Mustafa Çakmak, *Ahlâk Tanrı ve Yasa Din-Ahlâk İlişkisi Bağlamında İlahî Emir ve Doğal Yasa Teorileri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 188.

olmadığına, özünde iyi olduğu için Tanrı tarafından istendiğine ikna etmeye çalışır.¹¹ Sokrates ile Euthyphron arasında geçen diyalog sonuçsuz kalır, ancak Sokrates açıkça ilkini tercih eder. Yani iyilik, doğruluk ya da kutsallık onu seven Tanrılar tarafından açıklanmış veya oluşturulmuş değildir. Aksine iyi, doğru ya da kutsal olan şeyler, Tanrılarının ve insanların onlara yaklaşımlarından bağımsız olarak iyi, doğru ya da kutsaldır. Tanrılarının bunları sevmesi, onaylaması veya istemesinin nedeni, iyi, doğru ve kutsalın özlerindeki mükemmelliği Tanrılarının fark etmesidir.¹²

Bir eylemin Tanrı'dan bağımsız olarak iyi veya kötü olduğu anlayışına karşı çıkanlar ilahi buyruk temelli bir ahlak sistemi geliştirmişlerdir. Yasa'nın belirttiği gibi ilahi buyruk kuramının temel iddiası, ahlak açısından gerekli olan şeylerin Tanrı'nın emirleri ile belirlendiği, Tanrı'nın iradesinden bağımsız olarak herhangi bir ahlaki standardın oluşturulamayacağıdır.¹³ Ancak Shaftesbury, ahlaki iyi ve kötünün Tanrı'nın iradesine bağlı olduğunu iddia eden ilahi iradeciliğe karşıdır.¹⁴

Shaftesbury'ye göre, Tanrı'ya ve O'nun adil ve iyi olduğuna inanan bir kimsenin adalet ve adaletsizlik, doğru ve yanlış, dürüstlük ve sahtekârlık gibi şeylerin Tanrı'nın adaletinden ve doğruluğundan bağımsız olarak var olduğunu kabul etmesi gerekir. Eğer doğru ve yanlış sadece Tanrı'nın iradesi, emir ve yasına göre olduğu iddia edilirse o takdirde bu hükümlerin hiçbir anlam ve önemi kalmaz. Zira eğer söz konusu hükümlerin tam tersi Tanrı tarafından onaylansaydı o takdirde adaletin zıddı olan zulüm doğru olarak kabul edilirdi. Mesela, Tanrı tarafından bir kimsenin başkasının hatasından dolayı acı çekmesine karar verileseydi bu hüküm adil ve doğru bir hüküm olurdu. Yani sebepsiz yere ve bile bile bir grup insan sürekli acıya katlanırken bir grup insan da iyiliğin tadını çıkaracaktı. Dolayısıyla adalet ve zulmün Tanrı'nın buyruğuna göre olduğunu iddia etmek aslında hiçbir şey iddiada bulunmamak anlamına gelir.¹⁵

Shaftesbury'ye göre ilahi iradecilik Tanrı'ya itaat etme yükümlülüğümüzü herhangi bir meşru nedene bağlamaz, söz konusu

¹¹ Yıldırım, *İlahi Buyruk Teorisi*, 41.

¹² William J. Wainwright, *Religion and morality*, Ashgate philosophy of religion series (Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2005), 73.

¹³ Metin Yasa, *Estetik Etik İlişkisi Söylemler ve Çıkarımlar* (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 46-47.

¹⁴ David McNaughton, "British moralists of the eighteenth century: Shaftesbury, Butler, and Price", içinde *Routledge History of Philosophy: Philosophy and the Age of Enlightenment*, ed. S. Brown, c. VI (London and New York: Routledge, 1996), 205.

¹⁵ Shaftesbury, "Inquiry", 29.

Shaftesbury'de Din-Ahlak İlişkisi
Mehmet Akif ALTUNIŞIK

yükümlülüğümüzü O'nun mutlak gücü ile bağlantılı olarak açıklar. İnsan, Tanrı'nın mutlak gücü karşısında itaatsizlik ederse cezalandırılmaktan korkacaktır. Shaftesbury, cezalandırılma korkusuyla doğru davranışlar sergileyen kimselerin gerçekte erdemli olmadıkları kanaatinde dir.¹⁶

İlahi buyruğu savunanlara karşı, Tanrı'nın iyi olan şeyi yasaklayabileceği, kötü olan şeyi de emredebileceği varsayımından hareketle yapılan eleştiri biraz zayıf durmaktadır. Zira, Aydın'ın da işaret ettiği gibi "Tanrı'nın emri sıradan bir emir değildir. İlâhî buyruklarda bir *keyfiliğin* olabileceğini düşünemeyiz. Bir insan, hiçbir zaman "Tanrı yalanı emreder" veya "zinayı teşvik edebilir" şeklinde düşünemez. Böyle düşünmek, ilâhî Zat'ın ahlâkî vasfını anlamamak manasına gelir."¹⁷

Shaftesbury gibi düşünen birçok kimsenin, Tanrı'nın kötü olan bir şeyin yapılmasını emredebileceği varsayımı sadece bir kurgu gibi durmaktadır. Mesela, Tanrı'nın işkenceyi yasaklamayabileceği hatta emredebileceği, bir varsayım olarak düşünülebilir. Ancak normal bir insanın bile yapmayacağı bir şeyi Tanrı'dan beklemek yukarıda da belirttiğimiz gibi Tanrı'nın nasıl davrandığını bilmemek anlamına gelir. Ki bu varsayımı haklı çıkaran herhangi bir örnek de tespit edilebilmiş değildir. Bu anlamda ilahi buyruk kuramına karşı çıkanların kaygılarının yersiz olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bununla birlikte ilahi buyruk kuramını savunanların, Tanrı bir şey emretmeden ya da yasaklamadan biz herhangi bir ahlaki yargıda bulunamayız iddiası da ikna edici değildir. Toulmin gibi söylersek, Tanrı'nın buyruğunun iyi olduğuna inanıyoruz. Tanrı'nın buyruğunun iyi olmasının sebebi o şeyi Tanrı buyurduğu için değil o şey iyi olduğu için Tanrı'nın istemesidir. Eğer bir eylem yanlış olsaydı Tanrı bizden o eylemi yapmamızı zaten istemezdi.¹⁸

Ayrıca bir şeyin iyi olduğu için Tanrı tarafından istenmesinin veya kötü olduğu için yasaklanmasının kaygılanacak bir durum olmadığı kanaatindeyiz. İşkence örneği üzerinden bir değerlendirme yaparsak, işkence kötü olduğu için Tanrı'nın işkenceyi yasaklaması Tanrı için herhangi bir eksiklik gibi durmamaktadır. Aksine bu durum O'nun adalet ve merhametine karşı şükranımızı artırır. Ne işkence kötü olduğu için Tanrı'nın yasaklaması ne de Tanrı yasakladığı için işkencenin kötü olması aslında işkencenin doğasını değiştirmemektedir. Mesela ilahi buyruğu önemseyen bir insana işkence yapılırsa ve Tanrı da işkenceyi yasaklamasa acaba işkence bu insana acı vermeyecek midir?

¹⁶ McNaughton, "British moralists", 205-6.

¹⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, 298-99.

¹⁸ Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, 220.

İyi-kötünün doğası ve Tanrı'nın buyrukları ile bunlar arasındaki ilişkiye dair Shaftesbury'nin yaklaşımına değindikten sonra onun ahlak ile din arasındaki ilişkiye yaklaşımını daha yakından ele alabiliriz. Shaftesbury, din-ahlak ilişkisi meselesini *The Inquiry* adlı çalışmasında genişçe ele almaktadır.

Shaftesbury, bu eserine Hristiyanlığın bir ahlak dini olduğu halde Hristiyan toplumlarda bunca ahlaksızlığın nasıl görülebildiği sorununu ele alarak başlar.¹⁹ Shaftesbury, din ile ahlakın birçok açıdan birbiriyle bağlantılı olduğu, hatta genellikle ikisinin vazgeçilmez bir ortaklığının olduğu yönündeki güçlü bir inanca işaret eder. Ona göre, gerçek hayatta meselenin bu şekilde olup olmadığını tahkik etmek gerekir. Zira bu genel varsayıma aykırı olan birçok örnekle karşılaşmaktadır. Mesela dini duyarlılığı yüksek olan insanların bir kısmı tüm insanların iyiliğini isterken bir kısmında da ciddi bir dejenerasyon görülmektedir. Ancak dini duyarlılığı pek olmayan hatta bazılarınca ateist olarak bile kabul edilen insanların ahlaki ilkelere uygun yaşadığı görülmektedir.²⁰ Aslında Shaftesbury dindar birinin ahlaksız olabilmesi ile ateist birinin ahlaklı olabilmesindeki sırrı çözmeye çalışır.²¹ Normalde tam tersi bir durum beklenirken iki tür inanç grubunun da kendisinden beklenin dışında bir eylemde bulunması Shaftesbury için ilginç durmaktadır.

Shaftesbury, insanların karakteri hakkında kapsamlı bir bilgiye sahip olmadan önce dindarlıklarına bakarak onlara güvenme konusunda pek emin olamayacağımızı düşünür. Ona göre, mesela herhangi biri için “dindar” dendiğinde aklımıza hemen “ahlakı nasıl” sorusu gelir. Fakat ilk önce birinin namuslu, dürüst, adaletli ve iyi huylu olduğunu duyduğumuzda “dindar olup olmadığı” sorusunu sormayı pek düşünmeyiz. Bu durum ise bize, erdem ne olduğunu, din ile bir bağlantısının olup-olmadığını ve ateistlerin ahlaklı olup-olamayacağını anlama imkânını sunar.²²

Shaftesbury'ye göre insanda Tanrı'nın varlığı hakkında çocukluğundan itibaren başlayıp yavaş yavaş farklılaşan birtakım düşünceler vardır. Ancak insan, Tanrı hakkında bazı oturmuş düşüncelere sahip olmadan önce bile ahlaki eylemlerde iyi ve kötüyü ayırt edebilme yeteneği olan doğru ve yanlış duygusuna (sense of right and wrong) sahiptir.²³ Shaftesbury'nin söz konusu

¹⁹ Michael B. Gill, *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics* (New York: Cambridge University Press, 2006), 83.

²⁰ Shaftesbury, “Inquiry”, 3-4.

²¹ Gill, *The British Moralists*, 84.

²² Shaftesbury, “Inquiry”, 4.

²³ Shaftesbury, 30-31; Daniel Carey, *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson: contesting diversity in the Enlightenment and beyond*, Ideas in context 74 (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2006), 137.

Shaftesbury'de Din-Ahlak İlişkisi

Mehmet Akif ALTUNIŞIK

duygunun dini düşüncenin henüz gelişmediği dönemde de var olduğunu iddia ederek ahlak ile dinin arasını ayırmak için önemli bir gerekçe ortaya koymaya çalıştığını söyleyebiliriz.

Shaftesbury'ye göre hem din hem de ahlakın ikisine birden sahip olmak daha iyi olmasına rağmen din olmadan da ahlaklı olunabilir. Bazı insanların ahlaklı olmadığı halde dindar olması bu durumun bir göstergesidir. Shaftesbury, doğru ahlakın doğru dine dayanması gerektiğini düşünür ancak ahlakın sadece dine dayandırılmasını doğru bulmaz.²⁴ Ayrıca o, ısrarla dini yanlış anlamının ahlaki bozulmaya ya da çöküşe neden olacağını iddia eder.²⁵

Shaftesbury'nin ahlak ile dini iki ayrı alan olarak görmesinin çeşitli nedenleri vardır. Carey'e göre Shaftesbury'nin din ile ahlakı birbirinden ayırması onun ruhban sınıfı, mucize ve kutsal metin hakkındaki deistik görüşü ile bağlantılıdır. Zira o, siyasi ve sosyal olarak güçlü bir otoriteye sahip olan yerleşik dine karşı büyük bir eleştiri yönelir.²⁶ Shaftesbury, ruhban sınıfı eleştirisini eski Mısır'daki ruhban sınıfı ya da rahiplik geleneği üzerinden başlatır. Hristiyanlıktaki mucize eleştirisini diyalog formundaki eseri *The Moralists'te* şüpheli biri olan Theocles'in²⁷ ağzından ifade eder.²⁸ Shaftesbury'ye göre mucizeler dinin güvenilirliğini doğrulamak için geçmişte işimize yaramıştır. Ancak inanan bir Hristiyan için en güvenli yol artık herhangi bir işaret ya da mucize peşinde olmamaktır. Çünkü hem mucizeye ihtiyaç yoktur hem de mucizeler sona ermiştir.²⁹ Shaftesbury, İncil'deki mucizelere güveni sarsmaya yönelik açıklamalarının yanında kutsal metnin iddia edildiği kadar doğrulanmadığını da öne sürer.³⁰ Leslie Stephen'e göre Shaftesbury'nin dönemindeki ilahiyatçılarla çatışması Yahudi efsaneleri ve Hristiyan mucizeleri ile kavgasından çok daha derin temellere dayanır. Onun esas olarak karşı çıktığı şey Hristiyanlığın temel doktrinlerinin mahiyetine idi. Mesela Hristiyan teologların, suçluların yerine masumların cezalandırılması olayında olduğu gibi

²⁴ James Bonar, *Moral Sense* (London & New York: George Allen & Unwin Ltd, The Macmillan Company, 1930), 28,33.

²⁵ Shaftesbury, "Inquiry", 4, 27; Gill, *The British Moralists*, 86.

²⁶ Carey, *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson*, 139-40.

²⁷ *The Moralists* adlı çalışmasında Shaftesbury'yi temsil eden Theocles'tir. Bk. Alexander Lyons, "Shaftesbury's Ethical Principle of Adaptation to Universal Harmony" (Thesis for Ph. D, New York University, 1909), 16,19. Shaftesbury kurumsal Hristiyanlığın şiddetli savunucularının tepkisinden endişe ettiği için bu tür dolaylı bir anlatıma başvurmuş olabilir.

²⁸ Carey, *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson*, 140.

²⁹ Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, third Earl of, "The Moralists, A Philosophical Rhapsody: Being a Recital of certain Conversations on Natural and Moral Subjects", içinde *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, (Indianapolis: Liberty Fund, 2001), 185.

³⁰ Carey, *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson*, 140-41.

yarattıklarına gazap eden Tanrı tasavvurlarını eleştirmiştir.³¹ Bununla birlikte Shaftesbury'nin Hristiyanlığa yaklaşımı hakkında farklı kanaatler de vardır. Bazıları onu Hristiyanlığın dostu olarak kabul ederken bazıları da Hristiyanlığın yıkıcısı olarak görmüşlerdir. Shaftesbury hakkında bu tür zıt kanaatlerin olmasının sebebinin kendisinin kompleks bir yazma yöntemine sahip olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir.³²

Shaftesbury din-ahlak ilişkisi sorununu daha çok teizm ve ateizm bağlamında tartışır.³³ Teistlerin erdemli olmaları beklenen bir durumdur. Ancak bazı teistlerde görülen erdemsizlik nasıl izah edilecektir? Erdemli olmak için Tanrı'ya inanmanın şart olup olmadığı ya da ateistlerin erdemli olup olamayacağı soruları Shaftesbury için önemli sorulardır.

Shaftesbury'ye göre insanların, Tanrı hakkında sağlam bir düşünceye sahip olmadan önce doğru ve yanlış duygusuna, erdem ve erdemsizlik düşüncesine sahip olması mümkündür. Bu durumu yaşamlarında ciddi bir dini etki olmayan insanların ahlaki değerlere yönelik farklı tutumlarına bakarak görebiliriz. Mesela bazı insanlar doğal olarak mütevazı, kibar, arkadaş canlısı iken bazıları da kibirli, sert, acımasız ve şiddet yanlısı olabilmektedir.³⁴ Shaftesbury, teizmin erdemi destekleyebilmesi için de bazı özelliklere sahip olması gerektiğini düşünür. Ona göre, eğer Tanrı'ya sadece güçlü, kudretli, her şeyi bilen mükemmel bir Varlık olduğu için değil aynı zamanda iyi ve değerli olduğu için de inanılıyorsa ve bu yüzden O'na hayranlıkla bağlanılıyorsa, ayrıca Tanrı'nın iyilik ve mükemmelliğin temsilcisi olduğuna inanılıyorsa, böyle bir Tanrı inancı erdem duygusunun gelişip güçlenmesine ve diğer tüm duyguları etkisi altına almasına neden olacaktır.³⁵ Aslında Shaftesbury kudretinden daha çok merhamet yönü önde olan bir Tanrı inancının erdem üretebileceğini düşünmektedir.

Shaftesbury'ye göre, insanlar hakkında kesin bir fikir beyan etmemek gerekir. Herhangi bir insana kesinlikle erdemsiz demek ne kadar zorsa bir kimsenin kesinlikle ateist olduğunu iddia etmek de zordur. Zira tümüyle kötü ve her şeyiyle iyi bir insan bulmak pek mümkün değildir.³⁶ Shaftesbury, ateizmin erdem hakkında yanlış hüküm verme ihtimalinin olduğunu ancak bu

³¹ Stephen, *Essays on Freethinking and Plainspeaking*, 260.

³² Isabel Rivers, *Reason, Grace, and Sentiment A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660-1780, Shaftesbury to Hume*, c. II (New York: Cambridge University Press, 2000), 86.

³³ Bk. Shaftesbury, "Inquiry", 6.

³⁴ Shaftesbury, 30-31.

³⁵ Shaftesbury, "Inquiry", 32-33.

³⁶ Shaftesbury, 23.

Shaftesbury'de Din-Ahlak İlişkisi
Mehmet Akif ALTUNIŞIK

durumun ateizmin mutlaka yanlış hüküm vereceği anlamına gelmediğini, sadece bir ihtimal olduğunu söyler. Zira teizmin herhangi bir hipotezini mutlak olarak kabul etmeden de erdemın ne olduğunu fark etmek hatta erdem hakkında sağlam bir fikrin oluşması ve erdemli davranmak mümkündür.³⁷ Bir ateistin, teiste göre erdemli olması daha zor olmakla birlikte ateistin de erdemli olması gayet mümkündür.³⁸ Demek ki erdem ile inanç arasında zorunlu bir bağ kurmaya gerek yoktur.

Shaftesbury'ye göre dinin, ahlak duygusuna ciddi anlamda hem olumlu hem de olumsuz etkisi olabilir. Bu durum dinin yapısına göre değişir. Ancak ahlak duygusu üzerinde ateizmin doğrudan ne olumlu ne de olumsuz bir etkisi vardır. Ateizm dolaylı olarak insanların sağlam olan ahlak duygusunu zarar verebilir, fakat bu duygunun doğasını değiştirip başka bir şeye dönüşmesi gibi bir etkisi olmaz. Ahlak duygusunun doğasını ancak yozlaşmış din, saçma inançlar ve hurafe gibi şeyler bozabilir.³⁹ Mesela ateizmin tek başına herhangi bir insanın adil, makul ve değerli bir yargıya varmasına engel olduğu söylenemez. Yine ateizm insan eti yeme ve canavarca davranma gibi bir düşünceyi de teşvik etmez. Fakat yozlaşmış bir din ve hurafe ise insan doğasına aykırı olan, korkunç ve insanlık dışı kötülüklerin iyi ve övülecek şeyler olarak kabul edilmesine neden olabilir.⁴⁰ Eğer herhangi bir ilahi gerekçe ile veya insanlığın şimdiki ve gelecekteki iyiliği bahane edilerek insanlara, ihanet, nankörlük, zulüm, işkence gibi şeyler öğretiliyorsa bunlar ister kültür tarafından beğenilsin ister din tarafından izin verilsin bu tür eylemler asla bir erdem değildir. Bu tür şeyler moda, gelenek ya da din adına yapılırsa da tüm bunlar korkunç kötülükler olarak kalmaya mahkumdur.⁴¹

Aslında yozlaşmış bir din, düşünmeyi yasaklayıp mutlak itaati teşvik ederek kötü karakterli bir Tanrı anlayışı oluşturup insanların da böyle bir Tanrı'yı sevmesini ve O'na hayran olmasını bekler.⁴² Ayrıca böyle bozulmuş bir dindeki kötücül bir Tanrı anlayışı insandaki özellikle de doğal olan doğru ve yanlış duygusunun bozulmasına neden olabilir. Zira gerçek bir adalet ve doğru yanlış duygusunun yerleşmesinde Tanrı inancı kadar etkili olan başka bir şey yoktur. Tanrı'nın mutlak adalet, mutlak iyilik ve doğruluk, sonsuz merhamet ve lütfu inananlar için en değerli model olduğu göz önüne alındığında doğru ve

³⁷ Shaftesbury, 40.

³⁸ Gill, *The British Moralists*, 85.

³⁹ Shaftesbury, "Inquiry", 30.

⁴⁰ Shaftesbury, 27.

⁴¹ Shaftesbury, 20-21.

⁴² Shaftesbury, 27.

yanlış duygusuna dair sağlam bir görüşün yerleşmesinin ne kadar önemli olduğu ortadadır.⁴³

Shaftesbury, korku temelli ve samimiyetten uzak olan ahlaki davranışları bozulmuş bir dinin tezahürleri olarak görmekte ve bunların birtakım yanlışlara neden olacağını düşünmektedir. Ona göre, eğer Tanrı'ya inanç ve ibadet yaygın kalıpların, gelenek ve korkuların ötesinde hakiki bir samimiyet ve gerçek bir saygı ve sevgiye dayanmıyorsa doğru ve yanlış kavramı hakkında varılacak yer, yanlış bir yer olacaktır. Böyle bir din anlayışına sahip olan birinin, Tanrı'nın buyruğu olduğunu varsayarak ve O'nun rızasını kazanmak için uyduğu ahlak ilkeleri aslında sadece bir korkunun ürünüdür ve aynı zamanda böyle bir davranış insan doğasına aykırı ve insanın içten içe nefret ettiği bir şeydir. Bir kimse böyle bir anlayışı inanç haline getirir ve davranışlarını da bu minvalde sürdürürse, bir süre sonra, inandığı Tanrı'nın keyfi davranan, kin ve nefret dolu bir varlık olduğunu kabullenecektir. Bu kabul de hem insanlara karşı acımasız ve gaddar davranmaya hem de bu tür kötülüklerin adalete ve Tanrı'nın rızasına uygun olduğuna inanmaya neden olacaktır.⁴⁴ Shaftesbury'nin gerçek teizm dair düşünceleri oldukça önemlidir. O, özellikle de ne yapacağı çok belli olmayan ve mutlak gücü gereği ilkesiz davranabilen ve bu nedenle korkulan bir Tanrı anlayışına sahip bir kimsede oluşabilecek bozukluklara dikkat çekerek bunun yerine gerçek bir teizm önermektedir.

Dinin gerçek doğasından saptığında ahlak üzerinde yapabileceği tahribatı ortaya koymaya çalışan Shaftesbury'ye göre ateizm, yozlaşmış din ve hurafeden daha iyidir. Zira ateizm makul ve değerli şeylerin aleyhine bir düşünce geliştirilmesine elverişli değildir. Ayrıca ateistler erdem ve erdemsizliğe dair hüküm verme konusunda teistler kadar uzman olabilir.⁴⁵ Bununla birlikte pratik erdemlere katkısı nedeniyle gerçek teizm ateizme göre daha üstündür.⁴⁶

Kendisi ateizme karşı olmakla birlikte⁴⁷ Gill'in de belirttiği gibi Shaftesbury, erdemli olma ile Tanrı inancını birbirinden ayrı tutmuştur. Bu durum Shaftesbury'nin çağdaşları tarafından hem "özgür düşünür" olarak adlandırılmasının hem de modern laik etiğin doğuşunda kritik bir rol almasının temel nedenidir. Shaftesbury, sağlam bir teolojik düşünceye sahipti fakat o, her insanın erdemli olmak için Tanrı'ya inanmasının gerekli olduğunu

⁴³ Shaftesbury, 29.

⁴⁴ Shaftesbury, 28-29.

⁴⁵ Gill, *The British Moralists*, 85; Shaftesbury, "Inquiry", 27,31.

⁴⁶ McNaughton, "British moralists", 206.

⁴⁷ Rivers, *Reason, Grace, and Sentiment*, II: 86.

Shaftesbury'de Din-Ahlak İlişkisi

Mehmet Akif ALTUNIŞIK

düşünmüyordu. Bu yüzden Shaftesbury'nin konumu dini etik ile seküler etik arasında bir yerdir.⁴⁸

Shaftesbury'nin Tanrı- ahlak ilişkisine dair yaklaşımına kısmen benzer şeyler söyleyen Paul Kurtz (1925-2012), "Tanrısız iyilik yeterince iyi midir?" sorusu bağlamında, birçok birey için Tanrı olmadan iyilik olabilir hatta Tanrısız iyilik daha da iyidir cevabını verir. Kurtz'a göre bir kimse Tanrı inancına sahip olmadan ahlaklı olabilir. Dahası, Tanrıya inanmak ahlaklı olmanın garantisi de değildir. Ahlaklı olmak, ahlaki duygunun gelişmesine özellikle de gençlerde ahlaki karakterin güçlü bir şekilde oluşmasına ve ahlaki akıl kapasitesine bağlıdır. Kurtz, toplumda var olan agnostik, şüpheci veya ateist birçok kimsenin ahlaka derin bir bağlılık içinde bulunduğunu söyleyerek iddiasını ispat etmeye çalışır.⁴⁹

Shaftesbury'nin teizm ve ateizmin ahlak üzerindeki etkisini yorumlarken yozlaşmış ya da bozulmuş din (corrupt religion)⁵⁰ vurgusu ile neyi ya da kimleri kastettiği merak konusudur. Onun, yozlaşmış din vurgusu ile daha çok Kalvinizm⁵¹ gibi bazı din yorumlarını ve paganist dinleri kastettiğini anlıyoruz. Bu arada ilk deistlerin dine tümüyle karşı çıkmadığını ancak kilise eliyle oluşturulan Hristiyan teolojiye ciddi bir eleştirilerinin olduğunu da belirtmeliyiz.⁵²

Gill, Shaftesbury'nin açıkça Kalvinistlerin adından bahsetmediğini ancak "keyfi olarak ve sebepsiz yere, bazı insanların kaderinin sürekli kötülüğe katlanmak bazı insanlarınkinin de hep iyilikten hoşnut olmak" şeklinde olmasına karar veren "yüce Varlık" ifadesiyle⁵³ Kalvinistleri kastettiğini

⁴⁸ Gill, *The British Moralists*, 85.

⁴⁹ Paul Kurtz ve William Lane Craig, "The Kurtz/Craig Debate: Is Goodness without God Good Enough?", içinde *Is Goodness without God Good Enough? A Debate on Faith, Secularism, and Ethics*, ed. Robert K. Garcia ve Nathan L. King (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2009), 25.

⁵⁰ Bk. Shaftesbury, "Inquiry", 27.

⁵¹ Calvin'e göre, Tanrı'nın iradesi her şeyin sebebidir. Bir şeyin en yüksek doğru olmasının sebebi Tanrı'nın onu istemiş olmasıdır. Tanrı'nın bir şeyin yapılmasını niçin istediği sorulduğunda tekrarlayacağımız şey, çünkü O öyle istemiştir olacaktır. (Jean Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T McNeill, çev. Ford Lewis Battles, c. II (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006), 949.) Calvin, Tanrı'nın her şeye egemen olmasını öne çıkarır ve Tanrı'nın egemenliğine bağlı olarak katı bir kader anlayışını savunur. (Hakan Olgun, *Kalvinizm'de On Emir* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2012), 22.) Mesela Calvin'e göre insanın kendi özgür iradesi ile asli günahı işlediği anlayışı kabul edilemez. Zira bu durum kabul edilirse Tanrı'nın mutlak gücünden bahsetme imkânı kalmaz. (Muhammet Tarakçı, "Kalvinizm'de Kader Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, sy 2 (01 Haziran 2010): 96.)

⁵² Bk. Altunışık, "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları", 617-23.

⁵³ Bk. Shaftesbury, "Inquiry", 29.

söyler.⁵⁴ Shaftesbury, en sert eleştirisini Kalvinizme yapmakla birlikte politeizmin de doğal ahlak duygusunu bozabileceğini söyler. Zira bu tür inanışlar insanlardan, Tanrıların yaptığı ahlaksızlıkları onaylamayı beklemektedir. O, böyle bir bozulmaya sınırsız cinsel isteklere izin veren Jupiter'i örnek verir.⁵⁵ Ve hain, düzenbaz ve öfkeli Tanrıların sevildiği, saygı duyulduğu din anlayışını savunan paganist din müntesiplerini ciddi bir şekilde eleştirir.⁵⁶

Shaftesbury'nin, ister putperestlik isterse de Kalvinizm gibi Hristiyan mezhepleri olsun her türlü dini bozulmanın ya da çöküşün ahlaki bozacağını vurguladığını görüyoruz. O, Tanrı'nın ve gerçek dinin doğasına aykırı birtakım inanç türlerinin- ki buna bozulmuş din demektir- ahlakın doğasına inançsızlıktan daha fazla zarar vereceğini düşünmektedir. O, Kalvinizm gibi her türlü dini yozlaşmayı ve bozulmayı eleştirirken dinden de ümidini kesmemiştir. Ancak dinin temel iddialarının pratik hayatta özellikle de ahlak alanında belirgin bir şekilde etkisini göstermesini beklemektedir. Bu anlamda Shaftesbury'ye göre, öfke, hırs, şehvet gibi birtakım kötü duyguları tersine çevirebilecek bir yetenek yoktur. İyi bir mizacın bu tür kötülükler nedeniyle ne kadar acı çekeceği ve insanın karakterinin yavaş yavaş kötüye doğru evrileceği ortadadır. Eğer din, Tanrı'nın bu tür kötü duygulara karşı olduğunu iddia ediyorsa, söz konusu duygulara, uygun bir çare bularak ve erdemin lehine olacak özgün bir yöntem geliştirerek bu iddiasını kanıtlamalıdır.⁵⁷ Shaftesbury'nin, erdemi kendine yeten ve yüksek bir konuma yerleştiğini ve hatta dinin gerçekliğinin erdemli olmaya katkı yapıp yapmadığı ile sınınanacağını ima ettiğini söylemek yanılmıyorsak abartı olmayacaktır. Ancak o, erdeme atfettiği bu konuyla birlikte tümüyle dinden bağımsız bir erdem anlayışını da savunmaz.⁵⁸ Zira ona göre, "erdemin mükemmel ve zirvede olabilmesi için bir Tanrı inancına sahip olmak gerekir."⁵⁹

Shaftesbury, ahlak alanında gerçek dinin önemine vurgu yaparken aynı zamanda daha belirgin bir vurgu ile dinin bozulduğunda ne tür yanlışlara ya da kötülüklere yol açacağını ortaya koymaktadır. Ayrıca dinden beklentisini anlatırken bir anlamda dinin sınınmakta olduğunu ve eğer din, ahlaka katkı yapacaksa bunun tezahür etmesi gerektiğini öne sürmektedir.

⁵⁴ Gill, *The British Moralists*, 86.

⁵⁵ Gill, 85; Shaftesbury, "Inquiry", 27.

⁵⁶ Gill, *The British Moralists*, 86.

⁵⁷ Shaftesbury, "Inquiry", 35.

⁵⁸ Shaftesbury, 44.

⁵⁹ Shaftesbury, 44.

Erdem Amaç mı Araç mı?

Shaftesbury'ye, erdem hangi gerekçelere dayanmalı ya da erdemli olmanın motive edici unsurları neler olmalıdır gibi bir soru sormak aklımıza gelebilir. Shaftesbury'nin ilk önce erdemli davranışın hangi gerekçelere dayanırsa yanlış olacağını daha sonra da erdemli davranmanın doğru gerekçelerini ifade ederek meseleye yaklaştığını söyleyebiliriz.

Shaftesbury, Tanrı'ya her şeye gücü yeten mutlak kudretinden dolayı inanılmasını ve itaat edilmesini yanlış bulur. Ona göre, bir kimsenin iyi olan şeyleri gerçekte yapmayı istemediği halde mükâfat umudu ile yapması ve yine gerçekte kötü görmediği halde ceza korkusu ile kötülüklerden kaçınması iyilik de değildir erdem de değildir ve bunların ahlaki bir değeri yoktur.⁶⁰ Shaftesbury, sadece gelecekteki ödül ve ceza kaygısı ile erdemli olma çabasında olan kimselerin bu eylemleri için, "bir erdem sayılarak saygı görecektir değildir, zira bu kimse erdemli olmaya niyetlenebilirse de [henüz] öyle olmuş değildir, çünkü sadece niyet etmiş yahut onu [erdemini] ödül arzusu yüzünden hedeflemiştir"⁶¹ diyerek böyle kimseleri eleştirir. Zira böyle kimseler erdemli olmayı erdem hatırına değil ödül arzusundan dolayı isterler. Eğer böyle bir kimse ahlaki iyilikleri herhangi bir çıkar gözetmeden sadece iyi olduğu için istemeye başlarsa işte o zaman iyi ve erdemli olur.⁶²

Bu durumu bir örnekle anlatmaya çalışan Shaftesbury'ye göre, özünde pek iyi olmadığı halde korku veya tehdit altındayken iyi davranan bir kimse zincirle kuvvetlice bağlanan vahşi bir hayvanın veya tutsak bir insanın durumuna benzer. Böyle bir insanın yaptığı iyi eylem ne dürüstlük ne de dindarlıktır. Çünkü bu durumdaki hayvanlar ve böyle tutsak bir insan, davranışını kendi iradesi ve eğilimi ile değil kölece bir zorunluluktan dolayı yapar.⁶³ Shaftesbury'ye göre korku ve umut insanı zaptedebilir fakat ahlaklı olmasını sağlayamaz.⁶⁴ Shaftesbury, insanlarda doğal olarak öz-çıkara ya da kendini sevme duygusunun var olduğunu belirttikten sonra kişinin öz-çıkara aşırı yoğunlaşmasının kamu yararı ya da toplum menfaati duygusunun azalmasına neden olacağını düşünür. Ona göre, söz konusu öz-çıkara duygusu her ne hikmetse neredeyse her inançlı kimsede gözlemlenebilmektedir.⁶⁵ Yani Shaftesbury'nin ödül ve ceza merkezli dindarlığın bireysel çıkar duygusunu güçlendirdiğini, güçlü bireysel çıkar duygusunun da kamu yararı duygusunu

⁶⁰ Shaftesbury, 32-33.

⁶¹ Shaftesbury, 38.

⁶² Shaftesbury, 38.

⁶³ Shaftesbury, 32.

⁶⁴ Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 458.

⁶⁵ Shaftesbury, "Inquiry", 33-34.

zayıflattığını, dolayısıyla da erdemsizliğe neden olduğunu iddia ettiğini söyleyebiliriz.

Ayrıca Shaftesbury'ye göre zihnimiz söz konusu ödül ve cezaya yoğun olarak odaklandığında başka şeyleri görmez olacaktır. Yani gelecekteki/ahiretteki ödül umudu ve ceza korkusu büyük bir çıkar ve avantaj olduğundan bunların haricindeki motive edici şeyler gölgede kalacaktır. Zira doğal olarak iyi olma, yani bir beklenti olmadan davranma dünyevi bir şey ve değersiz olarak görülecek ama ceza kaygısı ve mükâfat umudu manevi olarak addedilmesi nedeniyle daha değerli görülecektir. Yine ona göre ödül ve ceza temelli erdem anlayışını benimseyenler eğer gelecekte böyle bir durum olmasa tüm iyiliklerden derhal vazgeçerek her türlü ahlaksızlığı yapmaya hazırdırlar.⁶⁶ Shaftesbury, ödül ve ceza temelli erdem temelinin ne kadar zayıf olduğunu şöyle ifade eder:

... gelecekteki ödül ve cezaya dair zayıf ve belirsiz inanç kadar erdeme zarar veren bir başka şey yoktur. Tümüyle buraya [ödül ve ceza temeline] yapılacak tazyik yüzünden şayet bu temel çökmeye başlarsa, insan ahlakını destekleyecek daha başka bir destek veya teminat bulunamaz. Ve işte böylece erdem yerinden edilip ihanete uğratılır.⁶⁷

Shaftesbury'nin, gelecekteki ödül ümidi ve ceza korkusunun erdem doğasına zarar verdiğini düşünmesinin sebebi, amaç konumunda olması gereken erdem araç konumuna indirgenmesidir. Ayrıca söz konusu ödül ve ceza, erdemli olmayı isteyen kimsenin gerçek niyetini perdelediği için böyle kimseler Shaftesbury'nin eleştirisine maruz kalmaktadır. Asıl tehlike ise ödül ve cezanın ahlakın temeli olarak görülmesidir. Zira ona göre, ödül ve ceza zayıf bir temellendirme yöntemidir, her an sarsılmaya müsaittir.

Meseleye Shaftesbury gibi benzer gerekçelerle yaklaşan MacIntyre, Tanrı'nın buyruklarına neden uyulması gerektiği sorusuna verilecek üç muhtemel cevabın olduğunu söyler: Tanrı kutsal olduğu için, Tanrı iyi olduğu için, Tanrı güçlü olduğu için.⁶⁸ MacIntyre'e göre ahlaki eylemlerimizi Tanrı'nın gücüne referans etmek hem faydalı hem de tehlikelidir. Eğer Tanrı'nın buyurduğu şeyi Cehennem korkusuyla yapıyorsak öz-çıkarcılığın peşinde koşuyoruz demektir, bu güdü ise bizi sefihleştirir. Kişisel çıkarın bu kadar merkezi bir konumda olması muhtemelen diğer güdülerini önemsizleştirecektir. Bu durum ise dini ahlakı öz-çıkarcı mahkûm edeceği için bozguna uğratacaktır.

⁶⁶ Shaftesbury, 39.

⁶⁷ Shaftesbury, 39-40.

⁶⁸ Alasdair MacIntyre, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyut Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2001), 127.

Shaftesbury'de Din-Ahlak İlişkisi
Mehmet Akif ALTUNIŞIK

Aynı zamanda erdem ile mutluluk arasında kurulacak bağın yeryüzünde değil de Cennette kurulduğu inancını destekleyecektir.⁶⁹

Shaftesbury'nin eleştirilerine ve önerilerine bakarsak onun sağlam, seviyeli ve gerçek bir ahlaki savunduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Erdemin kendisinin bizatihi değerli olduğuna inanması ve erdemi herhangi bir şeye araç olarak görmemesi oldukça önemlidir. Shaftesbury'nin, Tanrı'nın vereceği ceza veya mükâfat kaygısı ile erdemli davranmanın gerçek bir erdem olmadığı itirazında büyük oranda haklı olduğunu söyleyebiliriz. İnsanların iyi olan şeyleri yapması, kötü olan şeyleri de yapmamasının kişilere göre değişen farklı sebepleri olabilir. Her ne kadar ideal bir tutum olmasa da bazı insanlar cezalandırılmaktan korktuğu için erdemli davranabilir, bu durum en azından toplum lehinedir. Bazıları da bir korku ve kaygı duymadan veya bir menfaat beklemeden erdemli davranabilir, bu ise daha değerli bir davranıştır. Her insandan böyle bir olgunluğu beklemekte haklı olabiliriz ancak bunun çok gerçekçi bir beklenti olmadığını söylemeliyiz. Zira ödül ve ceza temelli erdem arzusunda olanlara kıyasla erdemi salt erdem hatırına arzu edecek yetkinlikte olanlar daha azdır.

Sonuç

Shaftesbury, ahlak ile din arasında birçok açıdan bağlantı olduğu genel kabulüne işaret ettikten sonra pratik hayatta durumun pek de böyle olmadığını, dinin ya da Tanrı inancının umulduğu gibi ahlak üretmediğini düşünür. Din ile ahlakın ikisine birden sahip olmanın değerli bir şey olduğunu ancak din olmadan da ahlaklı olunabileceğini savunur. O, gerçek teistlerin doğal olarak ahlaklı olacağını, sağlam bir dinin ahlaka çok yönlü katkısının olacağını ancak yozlaşmış bir dini anlayışın ise ahlak üretmeyeceğini iddia eder. Shaftesbury, insanların, Tanrı hakkında bazı yerleşik düşüncelere sahip olmadan önce bile iyi ve kötüyü ayırt edebilme yeteneği olan doğru ve yanlış duygusuna sahip olduğuna inanır. Shaftesbury'nin ahlak ile din arasına belirgin bir mesafe koyduğunu, hatta ahlak ile dini iki ayrı alan olarak gördüğünü ancak gerçek dinin ahlaka katkısını reddetmediğini hatta bunu önemseydiğini görüyoruz.

Kendisi inançlı olan ve sağlam bir dini önemseyen Shaftesbury'nin özellikle bozulmuş/yozlaşmış din ifadesi ile politeist ya da putperest dinler ile Kalvinizm gibi Hristiyan ekolleri kastederek bunların ahlaka büyük zarar verdiğini ısrarla vurgulaması dikkat çekicidir. Shaftesbury, asli günah meselesinde olduğu gibi suçlu-suçsuz ayrımı yapmadan herkesi cezalandıran ve

⁶⁹ MacIntyre, 129-30.

bu yönüyle de merhamet ve adaleti şüpheli hale gelen, ayrıca kudretini kullanırken herhangi bir ahlaki sınır tanımadığı varsayılan bir Tanrı anlayışının hem Tanrı'nın doğasına uygun olmadığını hem de insanların iradesini elinden aldığı için böyle bir Tanrı inancına sahip olan kimsede gerçek bir erdemın tezahür edemeyeceğini düşünmektedir. Shaftesbury'nin *yoşlaşmış din* vurgusu ile yaptığı değerlendirmelerde son derece haklı olduğunu söylemeliyiz.

Bir dinden doğal olarak ahlak üretmesi beklenir ancak Shaftesbury'nin de ima etmeye çalıştığı gibi aslında ahlak olayının, inancı/dini aşan bir boyutu olduğu ve ahlakın tezahürünün bireysel ve toplumsal yetkinliğin belirli bir seviyeye ulaşp ulaşmaması ile yakından ilişkili olduğu söylenebilir. Yani önce ahlaka elverişli bir kültürel ortamın mevcut olması bundan sonra da din gibi tamamlayıcı unsurların devreye girebileceğini söylemek kanaatimizce yanlış olmayacaktır. Zira sağlam bir ahlaki zemin olmadığında kendisinden beklenmediği halde bir teist erdemsiz olabilmektedir. Shaftesbury'nin bozulmuş din tabiri ile ifade etmeye çalıştığı teolojik sapmalar ve bu sapmaya ilave edebileceğimiz vicdan ve karakter bozukluğu gibi başka bozulmalar nedeniyle ahlak alanı ciddi olarak zarar görmektedir. Bu tür bozuklukların tamiri için teolojik ve epistemolojik yenilenmenin yanısıra Shaftesbury'nin ahlak duygusu tezinin de önemli bir işlev görebileceğini belirtmeliyiz.

513

Niçin ahlaklı olmalıyız sorusuna Shaftesbury'nin birkaç cevabının olduğunu söylemek mümkündür. Mesela o, bir şeyin Tanrı emrettiği için yapılmasını veya Tanrı yasakladığı için yapılmamasını doğru bulmaz. Ve Tanrı korkusu ile yapılan erdemleri gerçek erdem olarak görmez. İyinin, özünde iyi olduğunu, kötünün de özünde kötü olduğunu düşünür. Erdemlerde samimi olunmasını ve herhangi bir şeye ulaşmada araç olarak görülmemesi gerektiğini ısrarla vurgular. Özellikle ahiretteki ödül veya ceza kaygısı ile erdemli olmayı gerçek erdem olarak görmediği gibi aynı zamanda bu yaklaşımın birden fazla olumsuz etkileri olacağını düşünür. Mesela, ödül ve ceza kaygısının insanı bencilleştireceğini, kişiyi samimiyetten uzaklaştıracağını, ayrıca sadece kendi çıkarını düşünen bir kimsenin kamu menfaatini gözetecek hali kalmayacağını söyler. Yine söz konusu kaygının, erdemın dünya hayatını güzelleştiren tarafına zarar vereceğini ve erdemın kendi değerinden dolayı tercih edilmesine engel olacağını düşünür. Sonuç olarak Shaftesbury'nin çıkar gözetmeksizin erdemli olmayı savunması ve gerçek din ile ilişkisini inkâr etmemekle birlikte ahlakın kendi başına var olabilecek kadar güçlü olduğunu ispat etmeye çalışması kayda değerdir.

KAYNAKÇA

Shaftesbury’de Din-Ahlak İlişkisi
Mehmet Akif ALTUNIŞIK

Altunışık, Mehmet Akif. “İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları”.
Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 19, sy 2 (30 Eylül 2019): 615-42.

———. “Shaftesbury’de Ahlakın Temeli: Ahlak Duygusu”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 48 (20 Haziran 2020): 335-62.

Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1994.

Bartley III, William Warren. *Morality and religion*. New studies in the philosophy of religion. London, New York: Macmillan St. Martin’s Press, 1971.

Bonar, James. *Moral Sense*. London & New York: George Allen & Unwin Ltd, The Macmillan Company, 1930.

Calvin, Jean. *Institutes of the Christian Religion*. Editör John T McNeill. Çeviren Ford Lewis Battles. C. II. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006.

Carey, Daniel. *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson: contesting diversity in the Enlightenment and beyond*. Ideas in context 74. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2006.

Çakmak, Mustafa. *Ahlâk Tanrı ve Yasa Din-Ahlâk İlişkisi Bağlamında İlahî Emir ve Doğal Yasa Teorileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

Gill, Michael B. *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*. New York: Cambridge University Press, 2006.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990.

Kılıç, Recep. *Ahlâkın dinî temeli*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 85. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

Klein, Lawrence Eliot. “Introduction”. İçinde *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, editör Lawrence Eliot Klein. New York: Cambridge University Press, 1999.

Kurtz, Paul ve William Lane Craig. “The Kurtz/Craig Debate: Is Goodness without God Good Enough?” İçinde *Is Goodness without God Good Enough? A Debate on Faith, Secularism, and Ethics*, editör Robert K. Garcia ve Nathan L. King. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2009.

Lyons, Alexander. “Shaftesbury’s Ethical Principle of Adaptation to Universal Harmony”. Thesis for Ph. D, New York University, 1909.

- MacIntyre, Alasdair. *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi*. Çeviren Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyut Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2001.
- McNaughton, David. "British moralists of the eighteenth century: Shaftesbury, Butler, and Price". İçinde *Routledge History of Philosophy: Philosophy and the Age of Enlightenment*, editör S. Brown, VI:203-227. London and New York: Routledge, 1996.
- Nielsen, Kai. *God and the grounding of morality*. Philosophica 41. Ottawa: University of Ottawa Press, 1991.
- Olgun, Hakan. *Kalvinizm'de On Emir*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2012.
- Platon. *Euthyphron*. Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Rivers, Isabel. *Reason, Grace, and Sentiment A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660-1780, Shaftesbury to Hume*. C. II. New York: Cambridge University Press, 2000.
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, third Earl of. "An Inquiry concerning Virtue and Merit". İçinde *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, II:1-100. Indianapolis: Liberty Fund, 2001.
- . "The Moralists, A Philosophical Rhapsody: Being a Recital of certain Conversations on Natural and Moral Subjects". İçinde *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, 2001. bs. C. II. Indianapolis: Liberty Fund, t.y.
- Stephen, Leslie. *Essays on Freethinking and Plainspeaking*. London: Smith, Elder and Co. & Duckworth and Co., 1907.
- Tarakçı, Muhammet. "Kalvinizm'de Kader Anlayışı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, sy 2 (01 Haziran 2010): 66-92.
- Toulmin, Stephen Edelston. *An Examination of the Place of Reason in Ethics*. Cambridge: Cambridge at the University Press, 1953.
- Vorlander, Karl. *Felsefe Tarihi*. Çeviren Mehmet İzzet ve Orhan Saadeddin. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Wainwright, William J. *Religion and morality*. Ashgate philosophy of religion series. Aldershot, England ; Burlington, VT: Ashgate, 2005.
- Yaran, Cafer Sadık. *İslam'da Ahlâkın Şartı Kaç*. İstanbul: Elif Yayınları, 2005.

Shaftesbury'de Din-Ahlak İlişkisi
Mehmet Akif ALTUNIŞIK

Yasa, Metin. *Estetik Etik İlişkisi Söylemler ve Çıkarımlar*. Ankara: Elis Yayınları, 2014.

Yıldırım, Ali. *İlahi Buyruk Teorisi*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

Zagzebski, Linda. "Morality and Religion". İçinde *The Oxford handbook of philosophy of religion*, editör William J. Wainwright. Oxford: Oxford Univ. Press, 2005.

POSTMODERNİZM ÇERÇEVESİNDE HALKLA İLİŞKİLERİ YENİDEN DÜŞÜNMEK

Beris Artan Özoran*

ÖZ

Uzun yıllar “modernist örgüt” anlayışı çerçevesinde bir “yönetim işlevi” olarak ele alınan halkla ilişkilerin ortaya çıkan yeni paradigmalardan etkilenmesi geç olmaktadır. Makale kapsamında postmodern teorilerin halkla ilişkilerin tanımlanmasında ve uygulamaların dönüşmesinde sağlayabileceği katkı tartışılmaktadır. Bu bağlamda Boje (2001) ‘nin örgüt teorisine uyguladığı farklı postmodernizm yaklaşımları halkla ilişkiler bağlamında ele alınmıştır. Postmodernizmi bir dönem olarak kabul eden yaklaşım, halkla ilişkilerin postmodern dönemde sistem içindeki konumu üzerine odaklanmaktadır. Epistemolojik postmodernizm, halkla ilişkiler tanımını ve uygulamalarını yapısöküme uğratarak, modern uygulamalardaki güç eşitliklerini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Eleştirel postmodernizmde ise, postmodern teori modern halkla ilişkilere uygulanarak, postmodernizmin alana sunabileceği katkı tartışılmaktadır. Bu çalışmanın halkla ilişkileri yeniden düşünmek, yeniden tanımlamak, postmodernizmin halkla ilişkiler yaklaşımlarının dönüşmesi için nasıl bir potansiyel taşıdığını tartışmak açısından alana katkı sunabileceği düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Halkla ilişkiler, postmodernizm, epistemoloji, yapısöküm.

RETHINKING PUBLIC RELATIONS WITHIN THE FRAMEWORK OF POSTMODERNISM

ABSTRACT

Public relations has been accepted as “management function” due to “modernist organization” understanding. Therefore, it couldn’t easily adapt to new paradigms. The contribution of postmodern theories to the definition of public relations and transformation of practices is discussed within the scope of the article. In this context, the different postmodernism approaches Boje (2001) applied to the organization theory were discussed in the context of public relations. The approach that accepts postmodernism as an epoch focuses on the position of public relations in the postmodern era. Epistemological postmodernism aims to reveal power equations in modern practices by deconstructing the definition and practices of public relations. In critical postmodernism, by applying postmodern theory to modern public relations, the contribution postmodernism can provide to the field is discussed. It is thought that postmodern theories can make significant contributions to the field in terms of rethinking and redefining public relations, and discussing the potential for transformation of public relations approaches.

Keywords: Public relations, postmodernism, epistemology, deconstruction.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü

Giriş

Hem “halkla ilişkiler” hem de “postmodern” kavramlarının tanımları üzerinde uzlaşma bulunmamaktadır. Harlow, 1990’lı yıllarda gerçekleştirdiği araştırmada, halkla ilişkilerin 472 farklı tanımına ulaşmıştır.¹ 1990’lı yıllarda yüzlerce olan halkla ilişkiler tanımlarının, 2000’li yıllarda katlanarak arttığı görülmektedir. Alanın farklı şekillerde tanımlanması; mesleğin amacı, kimin çıkarına olduğu, hareket alanının sınırları, etki alanı, etik sorumlulukları gibi çok sayıda tartışma konusu doğurmaktadır. Benzer şekilde “postmodern”in de yüzlerce tanımına ulaşmak mümkündür. İçinde “modern” sözcüğü bulunması postmodernin modernin bir devamı mı, sonu mu, yeni bir aşaması mı, yoksa moderniteye karşı yeni bir dönemi tanımlamak için mi kullanıldığı sorularını beraberinde getirmektedir. Bunun yanı sıra, postmodernizmi bir dönem, bir epistemoloji ya da eleştirel teori olarak kabul edenler arasında bir ayrım bulunmaktadır. Her iki çalışma alanı da “muğlaklık” barındırdığı için, iki alanın birbirini besleme potansiyeli uzun süre görmezden gelinmiştir. Postmodern ve halkla ilişkileri birleştiren araştırmalar ancak 2000’li yıllardan sonra ortaya çıkmaya başlamıştır.

Halkla ilişkiler pek çok farklı tanımına rağmen, uzun bir süre “yönetim” alanına ait bir kavram olarak değerlendirilmiştir. Halkla ilişkilerin bir “yönetim işlevi” olarak tanımlanması ve “fayda” temelli anlayışın yayılması uluslararası bir projenin oluşmasına yol açmıştır. Uluslararası İş İletişimcileri Derneği’nin 1984 yılında gerçekleştirdiği araştırma sonucunda “mükemmel halkla ilişkiler teorisi” ortaya çıkmıştır.² Araştırmanın sonunda halkla ilişkiler uygulamalarının “mükemmel” olması için gereken özellikler tanımlanmıştır: İletişim değeri, stratejik örgütsel işlevlere katkı, yönetim rolü, iki yönlü simetrik model, bu modeli uygulayabilecek becerilere sahip halkla ilişkiler çalışanları, güçlü bir kurum kültürü, çok kültürlü bir örgüt yapısı.³

McKie “kim mükemmel olmaya karşı çıkabilir ki?” diyerek, halkla ilişkiler alanının diğer alanlardan izole gelişmesinin en önemli nedeninin mükemmellik teorisi olduğunu söylemektedir. “Bir halkla ilişkiler uzmanı, tütün şirketini temsil ederek sigara içmenin kültürel olarak kabul edilmesi ve sigara satışlarının artması için çalıştığında mükemmellik nerede?” sorusunu sormaktadır. Ona göre, mükemmellik teorisinin en önemli iki kavramı olan

¹ J.G. Hutton. “The Definition, Dimensions and Domain of Public Relations” PR Review. 25:(2), 199-214.1999.

² A.g.e., 804-807.

³ J. Grunig, & L. Grunig, L.“Halkla İlişkiler ve İletişim Modelleri”. Halkla İlişkiler ve İletişim Yönetiminde Mükemmellik içinde (ss. 307- 348), J. Grunig (Ed.), İstanbul: Tribeca.2005.

“stratejik planlama” ve “simetrik iletişim” sorunlu kavramlardır. “Stratejik planlama”da kimin stratejisi planlanmaktadır? Yönetim kurulunun stratejisi mi, yöneticinin mi, paydaşların mı yoksa müşterilerin mi? İkinci önemli özelliği olan simetrik iletişim de oldukça tartışmalıdır.⁴ Bütün bu problemlere rağmen, “bir kuram mükemmel olarak tanımlandığında, artık amaç bu modelin geliştirilmesi”⁵ haline gelmektedir. Alanın farklı kavramsallaştırılmaları, “mükemmel” olan karşısında önemini yitirmektedir.

Public Relations Society of America (PRSA), 1980’lerin sonunda halkla ilişkiler alanını tanımlayan literatürü ortaya koymak amacıyla eğitimciler ve uygulayıcılardan oluşan bir komisyon oluşturmuştur. Komisyon, araştırma paradigmalarında önemli bir değişim olduğunu gözlemlemiş ancak birkaç istisna dışında yeni paradigmanın halkla ilişkiler alanında yansımaları olmadığını görmüştür.⁶ Son yıllarda halkla ilişkilere alternatif yaklaşımlar ortaya çıkmasına rağmen, en baskın görüşün hâlâ halkla ilişkileri bir “yönetim aracı” olarak kabul eden işlevsel paradigma olduğu görülmektedir.⁷ Gower’a göre, halkla ilişkiler bir yol ayrımındadır. İşlevsel paradigmanın varsayımları postmodernistler, eleştirel/kültürel kuramcılar ve diğerlerince eleştirilmektedir.⁸ Benzer şekilde Dühring de, halkla ilişkiler araştırmalarının ABD modelleri, kavramları ve teorilerine bağlılıkları nedeniyle eleştirilmeye başlandığını söylemiştir.⁹

Mükemmellik teorisine en önemli meydan okuma postmodernizm felsefesinden gelmiştir.¹⁰ Halkla ilişkiler ve postmodern düşüncüyü birleştiren az sayıda çalışmanın önemli bir kısmının postmodern halkla ilişkileri, modern halkla ilişkilere bir alternatif olarak ele aldığı görülmektedir. Postmodernizmin modern halkla ilişkilerin baskıcı ve kamuya yeterince söz hakkı vermeyen anlayışını kırarak bir sistem geliştirme potansiyeli vurgulanmaktadır.¹¹

⁴ D. McKie. “Updating Public Relations” Handbook of Public Relations içinde, R. Heath (Der.), USA: Sage .2001. 76-78.

⁵ K. Gower, K. “Halkla İlişkiler Araştırmaları Yol Ayrımında”. Halkla İlişkiler Üzerine. İçinde Der. Keskin, F., Özdemir, P., Ankara: Dipnot. 2009, 32.

⁶ D. McKie. “Updating Public Relations”. Handbook of Public Relations içinde, R. Heath (Der.), USA: Sage. 2001. 75.

⁷ L. Edwards. “Defining The Object of PR Research”. PR Inquiry, 1:1, 7-30. 2011. 11-14.

⁸ K. Gower. “Halkla İlişkiler Araştırmaları Yol Ayrımında”. Halkla İlişkiler Üzerine. İçinde Der. Keskin, F., Özdemir, P., Ankara: Dipnot. 2009. 31-32.

⁹ L. Dühring. “Lost in Translation? On the Disciplinary Status of Public Relations”, PR Inquiry, 4:1, 5-23. 2015. 6.

¹⁰ C. C. Marsh. “Postmodernism, Symmetry, and Cash Value”, PR Rewiev, 34, 237-243. 2008. 237.

¹¹ I. Allagui. “Towards Organizational Activism in the UAE”, PR Rewiev, 43, 258-266. 2017.

Postmodernizm Çerçevesinde Halkla İlişkileri Yeniden Düşünmek
Beris Artan Özoran

Postmodernizm ve halkla ilişkiler konusundaki araştırma sayısının az olmasının önemli bir nedeni “postmodern”in mesafeli yaklaşılan bir kavram olmasıdır. “Postmodernizmi” bir dönem olarak kabul edenlerle, bir epistemoloji olarak kabul edenler arasında bir ayrım bulunmaktadır. Ancak bu iki grubun da kendi içlerinde kavramı olumlayanlar ve eleştirenler olarak iki gruba ayrıldığı görülmektedir. Best ve Kellner postmodernizmin çift anlamlı (bimodal) olduğunu söylemektedir. Onlara göre iki tür anlayış bulunmaktadır: Modernizmi eleştiren ve reddeden yani negatif ve yeni bilme yolları açan yani pozitif.¹² Kavramla ilgili yaşanan kargaşanın bir diğer nedeni ise, “postmodern”in farklı alanlardaki dönüşümü ve değişimi tanımlamak için kullanılmasıdır. Postmodern kültür, postmodern sanat, postmodern birey, postmodern siyaset ve hatta postmodern darbe... Her kullanımında, kullanıldığı alanlar çerçevesinde farklı şekilde tanımlanmaktadır. Bu tanımların bir kısmı “postmodern”i özgürleşme ve güç dengesinde güçsüz lehine dönüşümü yaratacak bir güç olarak değerlendirmekte, diğerleri kavramı modern yaklaşımı eleştirmek için kullanmakta, bir kısmı ise yeni bir dönemi tanımlamak amacıyla kullanmaktadır.

Bir yöntem olarak ele alındığında postmodernizm tek, tutarlı bir teori ya da yöntem değildir. Bu nedenle postmodernizm cevaplardan daha çok soru yaratma eğilimindedir.¹³ Cevaplar yerine sorular oluşturması bu iki alanı ele alan çalışmaların az sayıda olmasının bir diğer nedeni olarak görülebilir. Hâlbuki soruların oluşması, bir alanın gelişimi için oldukça önemlidir. “Postmodern/postmodernite/postmodernizm” kavramları ile “halkla ilişkiler” arasında pek çok kesişim öbeği ve araştırma alanı bulunmaktadır. Bir kısmı örgüte, bir kısmı hedef kitleye, bir kısmı yönetime yönelebilecek, bir kısmı da kültüre ve dile yönelebilecek devasa bir çalışma alanına da dikkat çekmek gerekmektedir.¹⁴

Makale kapsamında Boje’nin¹⁵ örgüt kuramına uyguladığı farklı postmodernizm yaklaşımları temel alınarak, postmodern düşüncenin halkla ilişkiler alanında nasıl açılımlar sağlayabileceği, nasıl tanımlanabileceği ve

¹² J. P. Zompetti & M.A. Moffitt. “Revisiting Concepts of Public Relations Audience Through Postmodern Concepts of Metanarrative, Decentered Subject, and Reality/Hyperreality”, *Journal of Promotion Management*, 14:3, 275-291.2008. 279.

¹³ A.g.e. 277.

¹⁴ B. Artan Özoran, *Postmodern Kültür ve Halkla İlişkiler*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara. 2018.

¹⁵Boje, D. M. (2001). “What is Critical Postmodern Theory?”, https://business.nmsu.edu/~dboje/pages/what_is_critical_postmodern.htm, Erişim Tarihi: 1.09.2020.

uygulamada nasıl farklılıklar oluştuğu/oluşabileceği tartışılacaktır. Boje örgüt kuramına uygulanan üç farklı postmodernizm anlayışı olduğunu söylemektedir: Bir dönem olarak postmodernizm (epoch postmodernism), epistemolojik postmodernizm ve eleştirel postmodernizm.¹⁶

Bir Dönem Olarak Postmodernizm (Epoch Postmodernism) ve Halkla İlişkiler

Boje, postmodernizmin bir dönem olarak ele alındığı yaklaşımda, postmodern dönemde örgütlerde yaşanan değişimleri ele alan yaklaşımları değerlendirmiştir. Modern örgütlerin yerine geçen farklılaşmış, esnek, niş pazarı hedefleyen örgütleri ele almıştır.¹⁷ Bu bağlamda halkla ilişkilerin, postmodern dönemde nasıl dönüştüğü ve işlevi tartışılacaktır. Bu bölümde Baudrillard'ın görüşleri çerçevesinde halkla ilişkilerin "ilgi aygıtı" ve "simülasyon aracı" olarak işlevi üzerinde durulacak, Caldiero'nun postmodern dönemde halkla ilişkilerin dönüşümünü açıklamak için kullandığı neo-pr açıklanacaktır.

1970'lerle başlayan dönem için farklı adlandırmalar bulunmaktadır. Yeni zamanları bir önceki dönemden kopuş olarak değerlendiren ve "postmodern" olarak tanımlayan düşünürlerin¹⁸ yanı sıra, bir postmodern durumdan bahseden ancak moderniteden kesin bir kopuş olmadığını söyleyen¹⁹ düşünürler bulunmaktadır. Baudrillard'a göre, bu dönemi tanımlayan kavramların başında "tüketim toplumu" gelmektedir. Üretimin eski önemini yitirdiği, tüketimin ise bireylerin kendini var etme aracı haline geldiği bu dönem, "akıl almaz bir tüketim ve bollukla" tanımlanmaktadır. Artık tüketim ihtiyaç temelli değil, anlam temellidir. Başka bir ifadeyle, bireyler tüketimi ihtiyaçları doğrultusunda gerçekleştirilmekte, ürünler ve hizmetlerin sahip olduğu "anımlar" tüketimin nedeni haline gelmektedir.²⁰ Bu bağlamda, halkla ilişkiler postmodern dönem içinde değerlendirildiğinde, tüketim toplumunun bir parçası, hatta itici gücü olarak ele alınabilir. Diğer iletişim ve reklam çalışmalarıyla birlikte halkla ilişkiler ürünler, hizmetler ve örgütler için anlam

¹⁶ A.g.e.

¹⁷ A.g.e.

¹⁸ M. Featherstone. *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*. İstanbul: Ayrıntı. 2005.

J. Baudrillard. *Tüketim Toplumu*. İstanbul: Ayrıntı. 2008.

D. Harvey. *Postmodernliğin Durumu*. İstanbul: Metis. 2003.

¹⁹ J.F. Lyotard. *Postmodern Durum*. Ankara: Bilgsu. 2014

F. Jameson. *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantiği*. Ankara: Nirengi. 2008

²⁰ J. Baudrillard. *Tüketim Toplumu*. İstanbul: Ayrıntı. 2008. 15.

oluşturma, bu anlamları sürdürme ve yaymanın önemli aracı olarak değerlendirilebilir.

Baudrillard “tüketim toplumu” çerçevesinde halkla ilişkileri “ilgi aygıtı” olarak tanımlamaktadır.²¹ Postmodern dönemin temel özelliklerinden biri “bireyselleşme”dir. Bireyselleşme, 20.yüzyılın ikinci yarısına özgü bir durum olmasa da, bu dönemde bütün topluma yayılmış ve yeni “sosyalleşme” biçimine dönüşmüştür.²² Bireyselleşmenin bütün topluma yayıldığı ve insanların nesnelere çevrelendiği bir dönemde “insan ilişkilerinin yitirilmesi” toplumun temel gerçeklerinden biri haline gelmiştir. Bu nedenle insanların dayanışma, ilgi, içtenlik ve sıcaklık ihtiyacı biyolojik beslenmeden daha önemli hale gelmiştir.²³ Sistemin devamlılığının sağlanması için “insan ilişkilerini”, topluma şırınga etmesi gerekmektedir. Baudrillard bu durumu “ilgi” kavramı çerçevesinde açıklamaktadır.

Ona göre, tüketim toplumunda her şey bir “ilgi” aracı olarak sunulmaktadır. Örneğin bir sabun artık yalnızca temizlik için satın alınmaz. Sabun şirketi, bu sabunun sizin cildinizin yumuşaklığı için bir grup uzmanın aylar süren çabası sonucu ortaya çıktığını söyler. Başka bir ifadeyle, artık nesnelere bir amaca değil, insanlara hizmet etmektedir.²⁴ Sistemin bu ilgiyi sunmak için resmi (sosyal güvenlik, emeklilik fonu, sigorta v.b.) ve resmi olmayan araçları vardır. Baudrillard, halkla ilişkilerin resmi olmayan “ilgi aygıtlarından” biri olduğunu savunmaktadır. Çift anlamlı olan ilginin ilk anlamı, “özen göstermek, ödüllendirmek, anne gibi davranmak” iken, diğer anlamı “talep, güçlü bir istek ve gerektirme”dir. Başka bir ifadeyle, kendi yararına çevirme ve saptırmaktır.²⁵ Bu çift anlamlılık halkla ilişkilerin ilgi aygıtı olarak ikili rolünü de göstermektedir. Halkla ilişkiler bir yandan örgüt ve kamuları arasında sıcak bir ilişki oluşturmak için bir “ilgi” aygıtı olarak çalışmaktadır. Kamuya, “sen benim için önemlisin”, “seni önemsiyorum” mesajı vermektedir. Diğer yandan, ilgiyi “kendi yararına çevirmek” yani örgüt ve sistemin yararına çevirmek için kullanılmaktadır. Oluşturulan anlamlar aracılığıyla örgüt ile kamu arasındaki sıcak ilişkiyi pekiştirerek, bireylerin örgüte yakın hissetmelerini hedeflemektedir.

Postmodern dönemde halkla ilişkiler değerlendirilirken sıklıkla “simülasyon” ve “hipergerçeklik” ifadeleri kullanılmaktadır. İlgi aygıtı kavramının ikinci anlamı “simülasyon” ile yakından ilgilidir. Hipergerçek bir

²¹ J. Baudrillard. Tüketim Toplumu. İstanbul: Ayrıntı. 2008.

²² U. Beck. Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru. İstanbul: İthaki. 2011. 140-142.

²³ J. Baudrillard. Tüketim Toplumu. İstanbul: Ayrıntı. 2008. 160-161.

²⁴ A.g.e. 159.

²⁵ A.g.e.

dünya “ilgi aygıtlarının”, insanların ürünlerden ziyade anlamları tükettikleri “tüketimin yeni mantığı”nın işlemlerini sağlamaktadır. Örgütlerin yarattıkları “anlamlar” ve “semboller” postmodern dönemdeki yoğun rekabet ortamında hayatta kalmaları için büyük bir anlam kazanmıştır. Üretim ve ulaşım teknolojilerinde yaşanan gelişmelerle birlikte örgütler birbirine benzer ürünler ve hizmetler üretmeye başlamıştır. Bu nedenle örgütlerin, kendilerini diğerlerinden farklılaştırmaları için anlamlar ve semboller üretmesi gerekmektedir.

Hipergerçek gerçek, kurgu ve simülasyon arasındaki farklı ortadan kaldırmaktadır. Hatta öyle ki, Baudrillard “kusursuz cinayetten” söz etmektedir. Burada cinayete kurban giden ise “gerçeklik”in kendisidir.²⁶ Ona göre, hipergerçek dünyada simülasyon gerçekliğin bir yansıması değildir, artık gerçekliğin yerine geçmiştir.²⁷ Simülasyon düzeninde insanlar artık nesnelere değil, nesnelere arkasına gizlemem imgeleri ve fikirleri tüketmektedir. Kitle iletişim araçları, ileri teknoloji ve tanıtım endüstrilerini içeren gelişmelerden sonra işaret ve göstergelerin çoğaldığı bir simülasyon dünyasında, insanlar gizli ikna ediciler tarafından yönlendirilmektedir.²⁸ Göstergelerin gerçeği gizlemek için değil, gerçekliği yeniden üretilmesi için kullanıldığı bu dünyada²⁹, gizli ikna edicilerden biri de halkla ilişkilerdir. Halkla ilişkiler de reklama benzer şekilde örgütler için sembolik anlamlar yaratmakta ve böylece hipergerçekliğin oluşumuna katkıda bulunmaktadır. Halkla ilişkiler hikâyeler, simülasyonlar ve hatta hologram teknolojileri kullanarak örgütün kamu gözündeki anlamını dönüştürebilir. Örneğin bir ayakkabı firması artık ayakkabıdan çok başka bir şey haline gelir, mesela özgürlük haline gelebilir. Ya da bir giyim firması, artık giyimden ötesinde cinsiyet eşitliğinin simgesi haline gelebilir. Dolayısıyla göndereninden bağımsız bir gerçeklik oluşmaktadır.

Postmodern dönemde halkla ilişkileri ele alan çalışmalardan biri de Christopher Caldiero’ya aittir. Caldiero, postmodern dönemde halkla ilişkileri iletişim teknolojileri ve küreselleşme kavramları çerçevesinde ele almıştır. Düşünür postmodernizmi, iletişim teknolojilerinin geliştiği, daha önce halkla ilişkiler uygulamalarında kullanılmayan sosyal medya gibi alanların ortaya çıktığı bir dönemi açıklamak için kullanmış, bu dönemde eski halkla ilişkiler uygulamalarının dönüştüğünü ve evirildiğini vurgulamıştır. Ortaya çıkan yeni halkla ilişkilerin özellikleri ise, Neo-PR kavramı çerçevesinde açıklanmıştır. Ona

²⁶ J. Baudrillard. Kusursuz Cinayet. İstanbul: Ayrıntı. 2012.

²⁷ J. Baudrillard. Simülakrlar ve Simülasyon. Ankara: Doğu Batı. 2014

²⁸ Ü. Çimen. Kötülüğün Terlemesi Tüm Yönleriyle Jean Baudrillard. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları. 2020. 41-43.

²⁹ A.g.e. 88.

Postmodernizm Çerçevesinde Halkla İlişkileri Yeniden Düşünmek
Beris Artan Özorun

göre, halkla ilişkiler uzmanları içinde buldukları postmodern bağlamı kavramalı ve modernist yaklaşımların artık geçerli olmayan bazı yönlerini reddetmelidir. Onları işlerinde daha iyi hale getirebilecek teknolojik ve toplumsal gelişmeleri kucaklamalıdır. Caldiero'ya göre, neo-halkla ilişkiler şu özelliklere sahiptir: İletişim artık doğrusal yollarla ilerlememektedir. Örgütün kamuları basit alıcılar değildir. Bunun tersine, kamular daha çok araştıran, cevap veren, sorular soran ve bu doğrultuda hareket eden kişilerden oluşmaktadır. Geleneksel halkla ilişkiler kitaplarında bulunan simetrik iletişimin çok verimli olmadığı görülmektedir. Bu nedenle meslek "kamuları güçlendirmek ve herkes için fayda sağlamak" bakış açısıyla "adil" olana odaklanmalıdır.³⁰

Halkla ilişkileri postmodern dönem çerçevesinde ele almak, "postmodern dönem" in nasıl tanımlandığı ile yakından ilişkilidir. Postmodern dönem, tüketimin temel eylem haline geldiği, simülasyon, semboller, simgeler ve imajların hâkim olduğu bir dönem olarak ele alındığında, halkla ilişkilerin bu sistem içindeki işlevi ve konumu tartışılabilir. Postmodern dönem iletişim teknolojilerinin geliştiği bir dönem olarak ele alındığında, halkla ilişkilerin sosyal medya ve benzeri araçlar çerçevesinde nasıl dönüştüğü tartışılabilir. Her durumda ve farklı tanımlamada postmodernizm, alanın nasıl dönüştüğü üzerine yeni fikirler geliştirmek için yeni bir perspektif sunmaktadır.

524

Epistemolojik Postmodernizm ve Halkla İlişkiler

Epistemoloji sözcüğü Eski Yunancada "bilgi", "bilim" anlamlarına gelen episteme ve "öğreti", "açıklama" anlamlarına gelen "logos" sözcüklerinin birleşiminden oluşmuştur ve "bilgi felsefesi" anlamına gelmektedir. İnsan usunun doğası, bilginin doğası ve kökeni, bilginin olanaklılığı, geçerliliği ve doğruluğunu tartışan bir felsefe dalıdır.³¹ Epistemolojik postmodernizm ise, modernizme karşı epistemolojik duruşu ifade etmektedir. Akli ve bilimi merkeze alan ve gerçek bilgiyi keşfetmenin tek yolu olarak kabul eden, ilerlemeci modern düşüncenin aksine, gerçeğin öznel arası etkileşimle sosyal olarak kurgulandığını varsayan, yorumlayıcı bir felsefeyi temsil etmektedir.³² Örgüt ve yönetim alanında epistemolojik postmodernizm "örgütsel söylemi" yapısöküme uğratmak amacıyla kullanılmaktadır. Epistemolojik postmodernizm örgütlerin modern kurumlar olarak rasyonel inşasını

³⁰ C. Caldiero. Neo-PR: Public Relations in a Postmodern World. NY: Peter Lang. 2016.

³¹ G. Marshall. Sosyoloji Sözlüğü. İstanbul: Bilim ve Sanat. 2009. 218-219.

³² E. Erdemir & U. Koç. "Postmodernizm ve Komplekslik", Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İİBF Dergisi, 5(1), 25-48. 2010. 69,73.

maskeleyen özerk güç ifadelerini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Postmodernizmi “epistemolojik” olarak ele almak, şüpheli postmodern perspektifi yansıtmaktadır.³³

Halkla ilişkileri epistemolojik postmodernizm çerçevesinde değerlendirmek ise alanı yapısöküme uğratarak, “modern” halkla ilişkiler tanımları ve kalıpları dışında yeni bir düşünme biçimiyle halkla ilişkiler alanını ele almak anlamına gelmektedir. Aynı zamanda modern halkla ilişkiler anlayışı ve uygulamalarındaki güç eşitsizliklerini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Halkla ilişkilerin pek çok farklı tanımı olmasına rağmen, bütün tanımları birbirine bağlayan modernist bir iplik bulunmaktadır: Halkla ilişkilerin örgütün faydası için çalışan bir meslek olması(...) Bu meta anlatı, halkla ilişkilerin görevini özel ve kamu kurumlarının kapitalist sistem içindeki statülerini sürdürmek olarak tanımlamaktadır. Başka bir ifadeyle, halkla ilişkiler kapitalizm meta anlatısının içinde konumlanmaktadır.³⁴ Alanın “yönetim işlevi” olarak ele alınmasının nedeni “modernist örgüt” yaklaşımının alanda hâkim olmasıdır. Modernist örgüt yaklaşımı, örgütü rasyonel ekonomik amaçlar çerçevesinde ele almaktadır. Bu yaklaşımın amacı yönetsel prosedürler ile örgütsel çatışmanın ortadan kaldırılması ve örgütsel amaçlar ile rollerin kabulünün sağlanmasıyla kontrol edilebilir bir dünya oluşturmaktır. Dolayısıyla, yönetimin söylemine ayrıcalık tanırken, yönetimin belirlediği amaçların verili ve meşru olduğunu vurgulamaktadır. Bu çerçevede iletişimin rolü, örgüt içinde yukarıdan aşağıya enformasyon iletilmesini sağlamak, hedef kitle ile ilişkilerinde örgütün gücünü sürdürmesini sağlayacak bir ağ oluşturmak şekliyle tanımlanmaktadır. Halkla ilişkiler ölçülebilir çıktılara ulaşan bir stratejik planlama işi olarak değerlendirilmekte, mesleğin ekonomik önemi vurgulanmaktadır.³⁵

Modernist halkla ilişkiler anlayışı, halkla ilişkileri stratejilerle yönetmek, davranış değişikliği ve tutumda farklılık, değişiklik oluşturmak gibi çıktılar

³³D.M. Boje, D. M. “What is Critical Postmodern Theory?”, https://business.nmsu.edu/~dboje/pages/what_is_critical_postmodern.htm, Erişim Tarihi: 1.09.2020. 2001.

D.M. Boje, D.E. Fitzgibbons, & D.S. Steingard, D.S. “Storytelling at Administrative Science Quarterly”. Postmodern Management and Organization Theory içinde, D. M. Boje, R.P. Gephart & T.J. Thatchenkery (Der.), California: Sage. 1996.

³⁴ G. Radford. “Public Relations in a Postmodern World”, PR Inquiry, 1: 1, 49-67. 2011. 58-59.

³⁵ D. Holtzhausen. “A Postmodern Critique of Public Relations Theory and Practice”, Communicatio, 28:1, 29-38. 2002. 29-30.

D. Holtzhausen, D. “Towards a Postmodern Agenda for Public Relations”, PR Review, 28, 2002. 251-264.

Postmodernizm Çerçevesinde Halkla İlişkileri Yeniden Düşünmek
Beris Artan Özorun

aracılığıyla ölçülebilir parçalara ayırmaktadır. Bu anlayışın en açık örneklerinden biri mükemmellik teorisidir. Yaklaşık 300 örgüt üzerine yapılan nicel araştırmayla, 20 maddelik mükemmellik standardı geliştirilmiştir.³⁶ Başka bir ifadeyle, halkla ilişkiler işi, mesleğin örgüte ekonomik katkısını ve yönetime desteğini ortaya çıkarabilecek ölçülebilir parçalara ayrılmıştır. Alan “örgütsel” bir çerçevede, “örgütsel bir işlev” olarak değerlendirilirken, halkla ilişkilerin alternatif kavramsallaştırılmaları uzun süre alanda sesini duyuramamıştır.

1980’li yıllarla birlikte halkla ilişkilerin modernist kavramsallaştırılmasına karşı eleştiriler ortaya çıkmaya başlamıştır. Modernist yaklaşımı eleştiren alternatif paradigmalardan biri de postmodern epistemolojidir. Halkla ilişkiler teorisi ve uygulamasının dayandığı modernist örgüt yaklaşımı yönetim perspektiflerine ve stratejik anlayışa ayrıcalık tanımaktadır. Postmodern eleştirinin temel odaklarından biri budur. Postmodern düşünürler, kendi çevrelerini inceleyerek istedikleri sonuca stratejik olarak yönlendirebilen rasyonel bir özne olmadığını savunmaktadır.³⁷ Modernizm çerçevesinde “akla” büyük bir önem atfedilmektedir. Akıl yoluyla her şeyin bilinebileceğine ve aklın her sorunu çözebileceğine yönelik bir inanç bulunmaktadır. Dolayısıyla, modern anlayış çerçevesinde kendi için “rasyonel” karar veren bir özne anlayışı vardır. Ancak postmodernizm hem “rasyonel özne”yi hem de modern anlayışın temelinde bulunan “akıl” kavramını eleştirmektedir.

Postmodern felsefeciler, çevresini analiz ederek, istenen çıktıya rasyonel olarak yönelen bir özneye inanmamaktadır. Onlara göre, stratejiler formundaki yönetim rasyonelitesi, bütün insan deneyimini yönetim ve kontrol için ulaşılabilir hale getiren, sistematik bilgi ve söylem inşası yoluyla bütün deneyim formlarını sınıflandırma ve düzenleme çabasından başka bir şey değildir.³⁸ Epistemolojik postmodernizm çerçevesinde “yönetim” rasyonelitesi, modern düşüncenin aksine “daha iyiye ulaşma” ve sorunları çözmenin bir aracı olarak değil, kontrol ve manipülasyonun bir aracı olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda postmodern epistemoloji halkla ilişkilerin gerçeği algılama

³⁶ E. Toth, E. “Postmodernism for Modernist Public Relations”, PR Review, 28, 243-250. 2002. 244.

³⁷ D. Holtzhausen. “Towards a Postmodern Agenda for Public Relations”, PReview, 28, 251-264. 2002. 251-255.

³⁸ A.g.e. 255

çerçevelerini nasıl manipüle ettiğini, örgütsel ideolojinin tanıtımı ve kabulü için hangi eylemleri gerçekleştirdiğini incelemektedir.³⁹

Halkla ilişkileri epistemolojik postmodernizm çerçevesinde ele alan yazarlardan biri Mickey'dir. Ona göre halkla ilişkiler gibi alanlarda, modernist halkla ilişkiler anlayışının tersine sosyal teorinin ekonomik değil, kültürel bir temele dayandırılması gerekmektedir. Halkla ilişkilerin kültürel anlamına bakmak insanların kendini nasıl algıladığını ve kültür içinde nasıl davrandığını anlamak demektir. Postmodernistler dili ve sembolleri bir araç olarak değil, politik ve ekonomik gerçekliğe sahip bir eser olarak ele almaktadır. Aynı zamanda aklın doğasının bir yansıması olduğu metaforunu reddederek, aklın yansıtan bir şey değil, gerçekliği oluşturan bir şey olduğunu savunmaktadır. Postmodernizme göre dil nesnel gerçekliği tanımlamak için bir araç değil, sosyal dünyanın yaratıcısıdır.⁴⁰ Dolayısıyla postmodernizm sembollerin göreliliğine odaklanarak, modernist halkla ilişkiler kavramsallaştırmasına meydan okumaktadır.

Mickey'nin çalışmasında halkla ilişkiler bir "yönetim işlevi" olarak değil, gerçekliği oluşturan bir güç olarak ele alınmıştır. Makalede incelenen "Citizens for a Free Kuwait" kampanyası Körfez Savaşı döneminde gerçekleşmiş ve bu savaşın başlaması için bir meşruiyet zemini oluşturmuştur. Nayirah isimli bir genç kız Kongre İnsan Hakları Komitesi'nde bir konuşma gerçekleştirmiş, Kuveyt hastanesinde çalışırken Iraklı askerlerin bebekleri kuvözlerinden alarak öldürdüklerini gördüğünü söylemiştir. Bu açıklama pek çok haber programında yayınlanmış, Bush tarafından sıklıkla tekrar edilmiştir. Bu hikâye Amerikan halkının harekâtı desteklemesinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Daha sonra Nayirah'ın Kuveyt Amerikan Büyükelçisinin kızı olduğu ve konuşmanın bir halkla ilişkiler şirketiyle birlikte hazırlandığı ortaya çıkmıştır.⁴¹ Dolayısıyla halkla ilişkiler söylem aracılığıyla bir "gerçeklik" oluşturarak, egemen ideolojinin oluşmasında ve kabulünde önemli bir güç olarak ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada halkla ilişkiler bir "yönetim işlevi" olarak, etik olarak gelişen bir meslek olarak değil, gerçeği yaratan ve manipüle eden önemli bir ideolojik araç olarak ele alınmıştır.

Halkla ilişkileri epistemolojik postmodernizm çerçevesinde ele alan yazarlardan bir diğeri de Holtzhausen'dir. Rasyonalitenin önemini vurgulayan

³⁹ D. Holtzhausen. "A Postmodern Critique of Public Relations Theory and Practice", *Communicatio*, 28:1, 29-38. 2002. 29-30.

⁴⁰ T. Mickey. "A Postmodern View of Public Relations: Sign and Reality", *Public Relations Review*, 23: 3, 1997. 271-284.

⁴¹ M. Çetin. "Çerçeveleme Kuramı Bağlamında Kamuoyu Oluşturmada Spin: Birinci Körfez Savaşı", *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, 42, 2016. 213-232.

Postmodernizm Çerçevesinde Halkla İlişkileri Yeniden Düşünmek
Beris Artan Özorun

modernist düşünce yöneticiler ve yönetimin rasyonel olduğunu kabul etmektedir. Holtzhausen bu fikre karşı çıkmaktadır. Ona göre, yöneticiler stratejiler yoluyla dil oyunları oynamaktadır. Halkla ilişkiler örgütten etkilenen bütün seslerin katılımını sağlamalı ve böylece hem örgüt hem de kamuya fayda sağlamalıdır. Ancak modernist halkla ilişkiler uzmanları örgüt lehine güç ve kontrol sağlamaya odaklanmaktadır.⁴² Epistemolojik postmodernizm bu güç ilişkilerini ortaya çıkarmak için kullanılabilir.

Duffy de halkla ilişkiler kitaplarını epistemolojik postmodernizm yaklaşımıyla ele almıştır. Araştırma kapsamında temel halkla ilişkiler kitaplarında yer alan halkla ilişkiler tanımları, teorileri ve uygulamaları halkla ilişkilerin iki yönlü simetrik kavramsallaştırılması, sosyal sorumlu halkla ilişkiler anlayışı çerçevesinde yapısöküme uğratılmıştır. İncelenen kitapların modernist bir yaklaşıma sahip olduğunu bulan Duffy, halkla ilişkiler için postmodern pedagoji önerisinde bulunmuştur. Postmodernizm kapsamında “ders kitabı” fikri, ders kitaplarında bulunan “gerçek iddiaları” nedeniyle sorunlu gözükse de, ders kitaplarında postmodern bir yaklaşım olabileceğini iddia etmiştir. Postmodern epistemoloji çerçevesinde yazılan bir ders kitabında halkla ilişkiler tarihini farklı perspektiflerden ele alan ve halkla ilişkiler çalışanlarının deneyimlerinden oluşan bir dizi hikâyeden oluşan bir kitap olabileceğini ifade etmiştir.⁴³

Özetle epistemolojik postmodernizm, modern halkla ilişkiler tanımlarını ve uygulamalarını yapısöküme uğratarak güç eşitsizliklerini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu anlamda, epistemolojik modernizmin halkla ilişkiler alanının gelişimi için bir potansiyel taşıdığı iddia edilmektedir.

Eleştirel Postmodernizm ve Halkla İlişkiler

Boje eleştirel postmodernizmi, epistemolojik postmodernizm ve postmodernizmi bir dönem olarak kabul eden yaklaşım arasında bir orta yol olarak tanımlamaktadır. Bu yaklaşım, postmodern perspektifleri modernist örgüte uygulamakta ve bu durumun yaratabileceği olumlu katkıları tartışmaktadır. Dolayısıyla epistemolojik postmodernizm şüpheli bir perspektifi yansıtırken, eleştirel postmodernizm daha olumlu (*affirmative*)dur. Halkla ilişkileri eleştirel postmodernizm çerçevesinde ele alanlar daha olumlu bir bakış açısına sahiptir. Modern yaklaşımı eleştirerek, olumsuz özellikleri için

⁴² D. Holtzhausen. “Towards a Postmodern Agenda for Public Relations”, PR Review, 28, 251-264. 2002. 255.

⁴³ M.E. Duffy. “There’s No Two-way Symmetric About It”, Critical Studies in Media Communication, 17:3, 294-315. 2000.

bir çıkış noktası sunmakta, postmodern yaklaşımın halkla ilişkilere sağlayabileceği faydayı tartışmaktadır. Bu çalışmalarda ırkçılık, cinsiyetçilik, bürokrasi ve kolonyal yaklaşımlara karşı yeni eylemler önerilmektedir.⁴⁴ Halkla ilişkileri eleştirel postmodernizm çerçevesinde ele alan çalışmaların temelde iki alana yöneldiği görülmektedir: Hedef kitle ve halkla ilişkiler uzmanları.

Pozitivist bilimde olduğu gibi, halkla ilişkilerde de etkili iletişim kurma hedefi için iki temel bileşen bulunmaktadır: Tahmin ve kontrol. Modernist düşünme biçimine dayanan halkla ilişkiler anlayışı nesnelere maddi dünyada, maddi etkileri olacağı fikrine dayanmaktadır. İnsanların belirli bir düşünme sistemine sahip oldukları düşünülür. Ve insan davranışlarının uygun manipülasyonunun istenen sonuçları oluşturacağı varsayılır. İnsanların ortak bir doğaya sahip olduğu, beyinlerinde ortak nörolojik ve bilişsel bir aygıt olduğu düşünülür. Bireyler, aldıkları mesajlara farklı karşılıklar verebilirler ama temeldeki bilişsel enformasyon işleme sistemi aynıdır. Böylece eğer bir kişi altta yatan bilişsel sistemin doğasını anlarsa, mesajlara verilecek tepkiler tahmin ve kontrol edilebilir.⁴⁵ Bu varsayımlar, halkla ilişkilerin nasıl anlaşıldığı ve hedef kitle ile nasıl iletişim kuracağını etkilemiştir.

Modernist anlayışta halkla ilişkilere örgüt çerçevesinden bakılmaktadır. Dolayısıyla halkla ilişkilerde baskın olan yaklaşım örgütün hedef kitle ile ilişkisini odağa almaktadır. Hedef kitlenin kendisi odakta olmadığı gibi, örgütsel eser olarak sunulmaktadır. Başka bir ifadeyle, özne konumunda olan örgüttür. Hâkim paradigmada kavramsallaştırılan hedef kitle, kendi kimliklerinin, stratejilerinin ve amaçlarının inşasında aktif olarak yer almıyor gibi görünmektedir.⁴⁶ Modernist anlayışta hem pasif bir hedef kitle anlayışı bulunmakta, hem de hedef kitle homojen bir yapıda ele alınarak, verilen mesajların oluşturacağı etkinin tahmin edilebilir olduğu kabul edilmektedir.

Modernist halkla ilişkiler yaklaşımının en önemli kavramlarından biri "simetri"dir. Modernist anlayış "iktidar" kavramı ve bu kavramın sahip olduğu kilit rolü görmezden gelmektedir. Simetri yaklaşımında nüfusun her kesiminin, kendisini kamusal olarak ifade edebilecek iletişim becerilerine ve kaynaklara sahip olduğu varsayılmaktadır. Ancak uygulamalara bakıldığında, bu varsayımın doğru olmadığı, siyasi ve ekonomik olarak avantajlı olan grupların halkla ilişkiler uygulamalarının faydalarına en çok ulaşabilenler olduğu

⁴⁴ D. Holtzhausen. "Towards a Postmodern Agenda for Public Relations", PR Review, 28, 251-264. 2002. 252-253.

⁴⁵ G. Radford. "Public Relations in a Postmodern World", PR Inquiry, 1: 1, 49-67. 2011. 55.

⁴⁶ S. Leitch & D. Nielson, D. "Bringing Publics into Public Relations", Handbook of Public Relations içinde, R. Heath (Der.), USA: Sage . 2001. 128.

Postmodernizm Çerçevesinde Halkla İlişkileri Yeniden Düşünmek
Beris Artan Özorun

görülmektedir.⁴⁷ Bunun yanı sıra simetrik halkla ilişkiler uygulamak isteyen uygulamacılar günümüz örgütlerinde pek çok sınırlamayla karşılaşmaktadır. Uygulamacıların simetrik iletişim çabalarının çoğu emir ve kontrole dayalı modernist prensiplerle, örgütün iç ve dış kamusunu oluşturan çok kültürlü, çok etnikli hedef kitle arasında denge kurma eylemleriyle sonuçlanmaktadır. Halkla ilişkiler uzmanlarının katılımcı ve etik uygulamalarının önünde engeller bulunmaktadır. Örgütlerde konsensüs, gücü sürdürmenin bir aracı olarak görülmektedir. Kurum içinde uygulanan simetrik iletişim çalışmaları, çalışanların yönetim kararlarını desteklemeleri için manipülasyon ve yönetimle işbirliği kurlmaları amaçlı kullanılmaktadır. Simetrimin, kontrolü sağlamak için bir “gösteri” olarak uygulandığı görülmektedir. Gerçek simetrik iletişimi oluşturmak çok zordur ve örgüt için bazı riskler taşımaktadır. Yönetimin simetriye bağlılığının amacı ise manipülasyon ve kontroldür.⁴⁸

Simetrimin uygulanmaması/uygulanamaması, halkla ilişkiler çalışanlarının karşılaştıkları sorunlara yeni bakış açıları geliştirmeleri gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu yeni yollardan biri de eleştirel postmodernizmdir. Farklı bir bakış açısıyla halkla ilişkileri değerlendirmek, neden iyi niyetli uygulamaların, her zaman tahmin edilen sonuçları ortaya koymadığını anlamak için yardımcı olabilir. Postmodern teoriler artan şekilde çeşitlilik gösteren toplumu anlamak ve karşılaştıkları sorunlara çözümler oluşturmak için halkla ilişkiler akademisyenlerine ve uzmanlarına yol gösterebilir.⁴⁹ Postmodernizm, halkla ilişkilerin ana kavramlarından biri olan “hedef kitle”ye yeni bir bakış sunmaktadır. Halkla ilişkiler denkleminde hedef kitleye ayrı, özerk bir varlık olarak odaklanmak, halkla ilişkiler anlayışını zenginleştirecektir. Postmodernizm “özne” ya da “birey” kavramını sorgulamaktadır. Modern anlayışın aksine bireyin bütünsel, planlı bir varoluş yaşamadığını, kendisine empoze edilen birden fazla rolü ve söylemi yaşadığını savunmaktadır. Bu durum kitlelerle iletişim kuran halkla ilişkiler uzmanları için yeni sorulara yol açmaktadır. Farklı söylem ve roller doğrultusunda hareket eden bireylerle nasıl daha iyi iletişim kurulabilir?⁵⁰ Postmodern görüşte, birey özerk bir varlık olarak görülmemektedir. Kişinin kimliği özgür iradenin bir ürünü değil daha çok toplumsal inşa sürecinin bir ürünüdür. “Toplumsal İnşa”

⁴⁷ P. Curtin & K. Gaither. “Privileging Identity, Difference and Power”, *Journal of Public Relations Research*, 17: 2, 91-115. 2005. 95-96.

⁴⁸ D. Holtzhausen. “Postmodern Values in Public Relations”, *Journal of Public Relations Research*, 12: 1, 93-114. 2000. 93-95.

⁴⁹ A.g.e. 95.

⁵⁰ J.P. Zompetti, M.A. Moffitt, “Revisiting Concepts of Public Relations Audience Through Postmodern Concepts of Metanarrative, Decentered Subject, and Reality/Hyperreality”, *Journal of Promotion Management*, 14:3, 275-291. 2008. 276.

(*Social Construction*) teorisi yeni değildir, ancak postmodernistler sadece toplumsal alanın değil aynı zamanda söylemler, din, aile, iş, arzu gibi şeylerin kimliğin inşasında etkili olduğunu söylemektedir. Onlara göre kişinin yaşamdaki statüsü ya da arzuları basit bir neden-sonuç ilişkisinin ya da demografinin ürünü değildir. Bu durum hedef kitlenin karmaşık bir fenomen olduğu sonucunu doğurmaktadır. Modern halkla ilişkiler anlayışı bu gerçeği gözden kaçırmaktadır.⁵¹

Bireyin statik bir kimlik yerine birden çok söylem içinde yaşayan bir özne olduğu fikri postmodernizmden önce de halkla ilişkiler araştırmacıları tarafından ortaya atılmıştır. Örneğin Heath (1993), bir bireyin birden çok anlam alanı (*zone of meaning*) kapasitesi olduğunu söylemiştir. Moffit (1994) bireylerin birden çok anlamı sahiplenebileceğini kamusal konum (*public positions*) kavramıyla açıklamıştır. Bu kavram bireylerin bir örgüte, sosyal sorunla ya da kişiye karşı çoklu anlama sahip olabileceğini anlatmaktadır. Kişinin düşünceleri toplum, cinsiyet, aile, iş gibi faktörlerin kesişmesi sonucunda oluşmaktadır. Dolayısıyla faktörlerden biri değiştiğinde, düşünceler değişmeye her zaman açıktır.⁵²

Lyotard'ın postmodern yaklaşımı, bilgi ve iletişimde alıcının önemini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Lyotard postmodern anlayışında merkezileştirilmiş öznenin, evrensel akıl ya da rasyonel özne yerine, çoğul akıllar, özneler ve bilgiden söz etmektedir. Lyotard'a benzer şekilde Foucault da öznenin farklı söylemsel oluşumlar için seçim yapma kapasitesine sahip olduğunu söylemektedir. Ancak, söylemsel oluşumların gücü eşit değildir. Bir söylem, belirli bir zamanda özne için daha belirgin bir şekilde ortaya çıkabilir. Öznenin farklı söylemler arasından seçim yapması ve eşitsiz güce sahip olan söylemler, halkla ilişkiler çalışmaları açısından önemlidir. Örneğin hedef gruba ulaşması amaçlanan bir mesaj, daha çarpıcı bir söylem tarafından görünmez olabilir ya da etkisini kaybedebilir. Eğer halkla ilişkilerin amacı mesajı anlamlı bir şekilde iletmekse, o zaman hedef kitleye vurgu yapılması daha doğru olacaktır. Hem Lyotard hem de Foucault'un anlayışı, mesajları daha anlamlı ve üretken hale getirme arayışı için önemlidir.⁵³ Dolayısıyla, hedef kitlenin eleştirel postmodernizm çerçevesinde ele alınması, hedef kitlenin homojen bir yapı olarak ele alınmasına karşı çıkararak, halkla ilişkilerin "örgüt" yerine "hedef kitle"yi merkeze almasının, halkla ilişkiler uygulamalarının verimliliği açısından önemine dikkat çekmektedir.

⁵¹ A.g.e. 280.

⁵² A.g.e.

⁵³ A.g.e. 281-285.

Eleştirel postmodernizmin odaklandığı bir diğer konu halkla ilişkiler uzmanlarının rolüne ilişkindir. Postmodernizm halkla ilişkileri “örgütsel iletişim yönetimi” olan dar alanından kurtararak, yeni bir eleştirel yaklaşım sunmaktadır. Halkla ilişkilerin aktivizm ve radikal politika ile demokrasiye katkıda bulunabileceğini savunmaktadır. Holtzhausen, halkla ilişkilerin bir değişim işlevi olabileceğini, alanın örgütlerdeki ve toplumlardaki değişimi aktive etme ve tanımlama görevi olduğunu söylemektedir. Ona göre, postmodernizmin radikal politikası, halkla ilişkiler uzmanlarının aktivistler olarak potansiyelini ortaya çıkarmaktadır. Holtzhausen kurumsal halkla ilişkiler uzmanları için yeni aktivizm formları olabileceğini savunarak, uzmanların örgütsel aktivist olma olanakları, simetri ve konsesüs kavramlarını tartışmıştır.⁵⁴

Eleştirel postmodern perspektiften değerlendirildiğinde, uygulayıcıların örgütsel aktivistler olarak hareket edebilecekleri savunulmaktadır. Bu bakış halkla ilişkilerin özgürleştirici potansiyeline vurgu yapmakta ve halkla ilişkilerde modernist perspektiflerin hâkimiyetine meydan okumaktadır. Aktivistler, toplumsal düzeni yapısökümüne uğratarak ve yeniden yapılandırarak toplumsal değişime yol açmaktadır. Dolayısıyla aktivistler belirli bir örgütten ziyade, belirli bir davaya sadıktır. Halkla ilişkiler uzmanları arasında, bu durum oldukça nadir yaşanmaktadır. Ancak halkla ilişkiler uzmanları aktivist bir tutum benimserse, halkla ilişkiler uygulamaları daha etik olacaktır. Bu rolü benimseyen halkla ilişkiler uygulayıcısı değişim aracı ve örgütün vicdanı olacak ve örgütle ilişkilerinde gücü olmayan kişilerin sesi olacaktır. Modern halkla ilişkiler anlayışında, halkla ilişkiler uzmanları egemen koalisyonun bir parçası olarak görülmektedir. Ancak postmodern anlayış, buna karşı çıkarak farklı potansiyelleri görmemize olanak sağlamaktadır. Aktivistler olarak postmodern halkla ilişkiler uzmanları egemen koalisyonun bir parçası olsalar bile, örgütsel güç yapılarına direnirler.⁵⁵

Postmodern teoriyi modernist halkla ilişkilere uygulayan bu yaklaşım, postmodern anlayışın modern halkla ilişkilerin baskıcı ve kamuya yeterince söz hakkı vermeyen anlayışını kırarak bir potansiyeli olduğunu savunmaktadır. Bu yaklaşım genel olarak “halkla ilişkilere postmodernist yaklaşım” olarak tanımlanmaktadır. Gerçekleştirilen araştırmalarda devletlerin var olan düzeni korumaya yönelik eğilimlerine karşı, örgütlerin halkla ilişkiler aracılığıyla aktivist bir duruşa sahip olabilecekleri, halkla ilişkiler uzmanlarının aktivist

⁵⁴ D. Holtzhausen. “Postmodern Values in Public Relations”, *Journal of Public Relations Research*, 12: 1, 93-114. 2000. 93.-103.

⁵⁵ D. Holtzhausen & R. Voto. “Resistance From The Margins”, *Journal of Public Relations Research*, 14:1, 57-84. 2009. 57-61

olarak çalışabilecekleri tartışılmaktadır. Bu yaklaşım halkla ilişkilerin aktivist ve radikal politika uygulamalarıyla demokrasiye katkıda bulunabileceğine, güç dengelerini güçsüz lehine dönüştürebileceğine vurgu yapmaktadır.⁵⁶

Sonuç: Postmodernizm Halkla İlişkilere Ne Sunabilir?

“Postmodern”, tanımını üzerinde uzlaşa bulunmayan bir kavramdır. Kimileri moderniteyi takip eden bir dönemi ifade etmek, kimileri yeni bir epistemolojiyi tanımlamak, kimileri ise “modern”i eleştirmek için bu kavramı kullanmaktadır. Postmodern feminizmin öncülerinden Judith Butler’ın “ben postmodernizmin ne olduğunu bilmiyorum”⁵⁷ ifadesi kavram üzerindeki belirsizliği göstermektedir. Ritzer, Butler’ın bu cümleyi kurarken yalnızca postmodernistlerin çoğu adına değil, modernistlerin çoğu adına da konuştuğunu belirtmiştir.⁵⁸ Postmodern yaklaşımlar “gerçek” fikrini reddetmektedir. Tek bir gerçek yerine, çoğul gerçekliklerden bahseden postmodern yaklaşımlar, “durumu daha da kötüleştirmek” ve yeni bir öneri getirmemekle eleştirilmektedir.⁵⁹ Hem kavramın muğlaklığı hem de “bir işe yaramadığı” gerekçesi, başka alanları besleme potansiyelini geciktirmiştir. Bu alanlardan biri de halkla ilişkilerdir.

Postmodernizm ile ilgili temel sorunsal, bu yaklaşımın nasıl bir “nakdi değeri”⁶⁰ ya da başka bir ifadeyle doğrudan faydası olacağıdır. Radford, halkla ilişkileri postmodernizm çerçevesinde değerlendirmenin, halkla ilişkileri daha “kullanışlı” bir şekilde tanımlamak ya da kamuları postmodern bir yaklaşımla değerlendirerek bunu halkla ilişkiler kampanyalarını daha etkili hale getirmek için kullanmak anlamına gelmediğini söylemektedir. Ona göre, halkla ilişkileri postmodernizm çerçevesinde değerlendirmek dünya hakkında ve halkla ilişkiler ile bu dünyada yaşayan insanlar arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmek anlamına gelmektedir. Bunun aksine, postmodernizmin halkla ilişkilere bir nakdi değer sunması gerektiğini savunanlar da bulunmaktadır.⁶¹ Toth, postmodern teorisyenlerin halkla ilişkileri eleştirirken, aynı zamanda halkla ilişkiler uzmanlarına bir “nakdi değer” sağlamaları gerektiğini söylemektedir.

⁵⁶ I. Allagui. “Towards Organizational Activism in the UAE”, PR Rewiev, 43, 2017. 258-266.

⁵⁷ G. Ritzer, Postmodern Social Theory. New York: The McGraw-Hill. 1997. 5.

⁵⁸ A.g.e.

⁵⁹E. Toth. “Postmodernism for Modernist Public Relations”, PR Review, 28,2002. 243-250.

⁶⁰ Makalede geçen “cash value” kavramı, nakdi değer olarak çevrilmiştir.

⁶¹ G. Radford. “Public Relations in a Postmodern World”, PR Inquiry, 1: 1, 2011. 49-67. 50.

İyi bir teorinin aynı zamanda uygulanabilir olması gerektiğini savunmaktadır. “Nakdi değer” kavramının modernist bir kavram olduğunu kabul eden Toth, halkla ilişkiler uzmanlarının genellikle halkla ilişkiler teorilerini uygulamadığını belirtmektedir. Bu nedenle halkla ilişkiler akademisyenlerinin eleştirmek yerine, nakdi değeri olan fikirler önermesi gerektiğini savunmaktadır.⁶² Benzer şekilde Marsh da postmodern düşüncenin bir “nakdi değeri” olması gerektiğini söylemektedir. Bu nedenle “uygulanabilir ve postmodern iki yönlü iletişim var mıdır?”, “Postmodernizmin değerleri, gerçek dünya uygulamalarına uyarlanabilir mi?” gibi soruların sorulması gerektiğini söylemektedir.⁶³

Makale kapsamında hem halkla ilişkilerin nasıl dönüştüğü, hem halkla ilişkiler tanımının ve uygulamalarının yapısöküme uğratıldığı hem de postmodernizmin halkla ilişkiler uygulamaları için potansiyellerinin ele alındığı postmodernizm anlayışları üzerinde durulmuştur. Postmodernizmi bir dönem olarak ele alan çalışmalar, halkla ilişkilerin bu dönemdeki işlevi ve nasıl dönüştüğünü ele almakta ve halkla ilişkilerin tüketim toplumu çerçevesinde nasıl değerlendirilebileceğini tartışmaktadır. Halkla ilişkileri epistemolojik postmodernizm anlayışla ele alan çalışmalar, halkla ilişkileri yapısöküme uğratarak hem alanın “yönetim paradigması” dışında nasıl tanımlanabileceğini tartışmakta, hem de uygulamalardaki güç eşitsizliklerini ortaya çıkarmaktadır. Halkla ilişkileri eleştirel postmodernizm çerçevesinde değerlendiren çalışmalar ise, uygulamalar için bir “nakdi değer” sunma potansiyeline sahiptir. Hedef kitlenin bir özne olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunan çalışmalar, halkla ilişkilerde neden her zaman beklenen sonuçlara ulaşılmadığını tartışmaktadır. Aynı zamanda halkla ilişkiler uzmanlarının, aktivist olarak potansiyelleri üzerinde durulmaktadır. Dolayısıyla postmodernizm halkla ilişkileri yeniden düşünmek, yeniden tanımlamak, halkla ilişkiler uygulamalarının nasıl bir potansiyel taşıdığını tartışmak açısından alana önemli katkılar sunabilir.

⁶² E. Toth, “Postmodernism for Modernist Public Relations”, *Public Relations Review*, 28, 243-250. 2002. 247.

⁶³ C. Marsh. “Postmodernism, Symmetry, and Cash Value:”, *PR Rewiev*, 34, 2008. 237-243.

KAYNAKÇA

- Allagui, I. (2017). "Towards Organizational Activism in the UAE: A Case Study Approach", *PR Rewiev*, 43, 258-266.
- Artan Özorán, B. (2018). *Postmodern Kültür ve Halkla İlişkiler*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Baudrillard, J. (2008). *Tüketim Toplumu*. H. Deliceçaylı, F. Keskin (Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Baudrillard, J. (2012). *Kusursuz Cinayet*. N. Sevil (Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Baudrillard, J. (2014). *Simülakrlar ve Simülasyon*. O. Adanır (Çev.). Ankara: Doğu Batı.
- Beck, U. (2011). *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*. K. Özdoğan, B. Doğan (Çev.). İstanbul: İthaki.
- Boje, D. M. (2001). "What is Critical Postmodern Theory?", https://business.nmsu.edu/~dboje/pages/what_is_critical_postmodern.htm, Erişim Tarihi: 1.09.2020.
- Boje, D.M, Fitzgibbons, D. E. & Steingard, D.S. (1996). "Storytelling at Administrative Science Quarterly". *Postmodern Management and Organization Theory* içinde, D. M. Boje, R.P. Gephart & T.J. Thatchenkery (Der.), California: Sage.
- Caldiero, C. (2016). *Neo-PR: Public Relations in a Postmodern World*. NY: Peter Lang.
- Curtin, P. & Gaither, K. (2005). "Privileging Identity, Difference and Power: The Circuit of Culture As a Basis for Public Relations Theory", *Journal of PR Research*, 17: 2, 91-115.
- Çetin, M. (2016). "Çerçeveleme Kuramı Bağlamında Kamuoyu Oluşturmada Spin: Birinci Körfez Savaşı", *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, 42, 213-232.
- Çimen, Ü. (2020). *Kötülüğün Terlemesi Tüm Yönleriyle Jean Baudrillard*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Dozier, D. ve Grunig, L. (2005). *Halkla ilişkiler İşlevinin Örgütlenişi*. *Halkla İlişkiler ve İletişim Yönetiminde Mükemmellik* içinde (ss. 417-239), J. Grunig (Ed.). İstanbul: Tribeca.

Postmodernizm Çerçevesinde Halkla İlişkileri Yeniden Düşünmek
Beris Artan Özorun

- Duffy, M. E. (2000). "There's No Two-way Symmetric About It: A Postmodern Examination of Public Relations Textbooks", *Critical Studies in Media Communication*, 17:3, 294-315.
- Dühring, L. (2015). "Lost in Translation? On the Disciplinary Status of Public Relations", *PR Inquiry*, 4: 1, 5-23.
- Edwards, L. (2011). "Defining The Object of PR Research: A New Starting Point", *PR Inquiry*, 1:1, 7-30.
- Erdemir, E. & Koç, U. (2010). "Postmodernizm ve Komplekslik", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İİBF Dergisi*, 5(1), 25-48.
- Featherstone, M. (2005). *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*. M. Küçük (Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Gower, K. (2009). "Halkla İlişkiler Araştırmaları Yol Ayrımında". *Halkla İlişkiler Üzerine*. İçinde Der. Keskin, F., Özdemir, P., Ankara: Dipnot.
- Grunig, J. & Grunig, L. (2005). "Halkla İlişkiler ve İletişim Modelleri". *Halkla İlişkiler ve İletişim Yönetiminde Mükemmellik içinde* (ss. 307- 348), J. Grunig (Ed.), İstanbul: Tribeca.
- Harvey, D. (2003). *Postmodernliğin Durumu*. İstanbul: Metis.
- Holtzhausen, D. (2000). "Postmodern Values in Public Relations", *Journal of PR Research*, 12: 1, 93-114.
- Holtzhausen, D. (2002a). "Towards a Postmodern Agenda for Public Relations", *PR Review*, 28, 251-264.
- Holtzhausen, D. (2002b). "A Postmodern Critique of Public Relations Theory and Practice", *Communicatio*, 28:1, 29-38.
- Holtzhausen, D. & Voto, R. (2009). "Resistance From The Margins: The Postmodern Public Relations Practitioner as Organizational Activist", *Journal of Public Relations Research*, 14:1, 57-84.
- Hutton, J. G. (1999). "The Definition, Dimensions and Domain of Public Relations", *PR Review*, 25: 2, 199-214.
- Jameson, F. (2008). *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*. Plümer, N., Gölcü, A.), Ankara: Nirengi Kitap.
- Leitch, S. & Nielson, D. (2001). "Bringing Publics into Public Relations", *Handbook of Public Relations içinde*, R. Heath (Der.), USA: Sage.

- L'Etang, J. (2013). "Public Relations: A Discipline in Transformation", *Sociology Compass*, 7: 10, 799-817.
- Lyotard, J. F. (2014). *Postmodern Durum*. İ. Birkan (Çev.). Ankara: Bilgisu.
- Marsh, C. (2008). "Postmodernism, Symmetry, and Cash Value: An Isocratean Model for Practitioners", *PR Rewiev*, 34, 237-243.
- Marshall, G. (2009). *Sosyoloji Sözlüğü*. D. Kömürcü (Çev.). İstanbul: Bilim ve Sanat.
- McKie, D. (2001). "Updating Public Relations: 'New Science', Research Paradigms and Uneven Developments". *Handbook of Public Relations içinde*, R. Heath (Der.), USA: Sage.
- Mickey, T. (1997). "A Postmodern View of Public Relations: Sign and Reality", *PR Review*, 23: 3, 271-284.
- Radford, G. (2011). "Public Relations in a Postmodern World", *PR Inquiry*, 1: 1, 49-67.
- Ritzer, G. (1997). *Postmodern Social Theory*. New York: The McGraw-Hill
- Ritzer, G. (2011). *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*. İstanbul: Ayrıntı.
- Toth, E. (2002). "Postmodernism for Modernist Public Relations: The Cash Value and Application of Critical Research in Public Relations", *PR Review*, 28, 243-250.
- Yıldız, N. (2013). *Aşk Yüzyılı Bitti: Aşk'ta, İş'te, Siyaset'te Yeni Zamanlar*. İstanbul: Doğan.
- Zompetti, J. P., Moffitt, M.A. "Revisiting Concepts of Public Relations Audience Through Postmodern Concepts of Metanarrative, Decentered Subject, and Reality/Hyperreality", *Journal of Promotion Management*, 14:3, 275-291.

Postmodernizm Çerçevesinde Halkla İlişkileri Yeniden Düşünmek
Beris Artan Özorun