



KAYGI

Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi
Bursa Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal
Cilt 20, Sayı 2, 2021 | Volume 20, Issue 2, 2021

Dizinler ve Platformlar | Indexes and Platforms

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

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

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

İletişim Bilgileri | Contact Information

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

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

Yayın Tarihi | Publication Date

15 Eylül 2021 | 15 September 2021

Yayıncı | Publisher

Bursa Uludağ Üniversitesi | Bursa Uludağ University

e-ISSN: 2645-8950



KAYGI

Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi
Bursa Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal
Cilt 20, Sayı 2, 2021 | Volume 20, Issue 2, 2021

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

Prof. Dr. / Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

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

BAŞ EDİTÖR | EDITOR-in-CHIEF

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

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

ALAN EDİTÖRLERİ | SECTION EDITORS

Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Sinan Tankut GÜLHAN

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

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

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

YARDIMCI EDİTÖRLER | CO-EDITORS

Doktora Öğrencisi / PhD Candidate Mehmet ÇİÇEK

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, TR | Bursa Uludağ University, Bursa, TR
mehmetcicek3521@gmail.com

Doktora Öğrencisi / PhD Candidate Esra TÜRKSEVER

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

İNGİLİZCE DİL EDİTÖRÜ | ENGLISH LANGUAGE EDITOR

Arş. Gör. / Res. Assist. Erdem TANER

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

YAYIM TARİHİ | PUBLICATION DATE

15 Eylül 2021 | 15 September 2021

e-ISSN: 2645-8950



KAYGI

Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi
Bursa Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal
Cilt 20, Sayı 2, 2021 | Volume 20, Issue 2, 2021

YAYIN KURULU ÜYELERİ | MEMBERS of the EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. / Prof. Dr. Çetin BALANUYE

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

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

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

Prof. Dr. / Prof. Dr. Andrej DÉMUTH

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

Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Xatira GULİYEVA

Azərbaycan Milli İlimlər Akademisi, Bakü, AZ | Azerbaijan National Academy of Sciences, Bakü, AZ
xatire_6262@mail.ru

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

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

Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Paweł KOROB CZAK

Wrocław Üniversitesi, Wrocław, PL | University of Wrocław, Wrocław, PL
pawel.korobczak@uwr.edu.pl

Prof. Dr. / Prof. Dr. Aliye KARABÜK KOVANLIKAYA

Galatasaray Üniversitesi, İstanbul, TR | Galatasaray University, İstanbul, TR
aliyekk@gmail.com



KAYGI

Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi
Bursa Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal
Cilt 20, Sayı 2, 2021 | Volume 20, Issue 2, 2021

YAYIN KURULU ÜYELERİ (*devm.*) | MEMBERS of the EDITORIAL BOARD (*cont.*)

Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Marita Brčić KULJIŠ
Split Üniversitesi, Split, HR | University of Split, Split, HR
mbrbic@ffst.hr

Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Şahin ÖZÇINAR
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, TR | Akdeniz University, Antalya, TR
sahinozcinar@akdeniz.edu.tr

Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. İsmail SERİN
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, TR | Ondokuz Mayıs University, Samsun, TR
ismail.serin@omu.edu.tr

Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Mariusz TUROWSKI
Wrocław Üniversitesi, Wrocław, PL | University of Wrocław, Wrocław, PL
turowski@uni.wroc.pl

Prof. Dr. / Prof. Dr. Bogdana TODOROVA
Bulgar Bilimler Akademisi, Sofya, BG | Bulgarian Academy of Science, Sofia, BG
bonytdorova@gmail.com

Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Eray YAĞANAK
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, TR | Akdeniz University, Antalya, TR
erayyaganak@gmail.com



KAYGI

Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi
Bursa Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal
Cilt 20, Sayı 2, 2021 | Volume 20, Issue 2, 2021

HAKEM KURULU | BOARD of REFEREES

- Hüseyin AYDOĞDU (Erzurum Teknik Üniversitesi, Erzurum)
Kubilay AYSEVENER (Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir)
Ali Han BABUÇÇU (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
Lale Levin BASUT (Yeditepe Üniversitesi, İstanbul)
Zeynep BERKE (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
Nihal Petek BOYACI (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul)
Sebahattin ÇEVİKBAŞ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla)
Ayşe Gül ÇIVGIN (Bartın Üniversitesi, Bartın)
A. Kadir ÇÜÇEN (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
Uğur EKREN (İstanbul Üniversitesi, İstanbul)
Mehmet Fatih ELMAS (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)
Adnan ESENYEL (Düzce Üniversitesi, Düzce)
M. Zeynep ESENYEL (Düzce Üniversitesi, Düzce)
Mustafa GÜNAY (Çukurova Üniversitesi, Adana)
Funda GÜNŞOY (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
Aysun GÜR (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın)
Nazım GÖKEL (Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Kilis)
Tarık Tuna GÖZÜTOK (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)
Oğuz HAŞLAKOĞLU (İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul)
Yakup KAHRAMAN (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane)
Nazile KALAYCI (Hacettepe Üniversitesi, Ankara)
İnan KALAYCIOĞULLARI (Ankara Üniversitesi, Ankara)
Faruk MANAV (Nevşehir Hacı Bektaşî Üniversitesi, Nevşehir)
Elif NUYAN (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane)
İsmail SERİN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun)
Diler Ezgi TARHAN (İstanbul Gelişim Üniversitesi, İstanbul)
Mariusz TUROWSKI (Wroclaw Üniversitesi, Wroclaw)
Ahmet Ulvi TÜRKBAĞ (Galatasaray Üniversitesi, İstanbul)
Ogün ÜREK (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
Eray YAĞANAK (Akdeniz Üniversitesi, Antalya)
Muhsin YILMAZ (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
Yücel YÜKSEL (İstanbul Üniversitesi, İstanbul)



K A Y G I

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

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Cilt 20, Sayı 2, 2021 | Volume 20, Issue 2, 2021

Araştırma Makaleleri | Research Articles

[1]. Muharrem HAFIZ. “Phaidon’da Hastalık ve Şifa: Platon’un Hastalığı ve Sokratik Terapi” [*Disease and Healing in the Phaedo: Plato’s Disease and the Socratic Therapy*], *Kaygı*, 20(2)/2021: 386-422.

[2]. Emre ŞAN. “Solidarity and Community: Thinking Today with Jan Patočka” [*Dayanışma ve Topluluk: Günümüzü Jan Patočka ile Düşünmek*], *Kaygı*, 20(2)/2021: 423-439.

[3]. Pınar TÜRKMEN BİRLİK. “Dil Üzerinden Hukuk ve İdeoloji İlişkisinin Bir Değerlendirilmesi” [*An Evaluation of Law and Ideology Relationship over Language*], *Kaygı*, 20(2)/2021: 440-477.

[4]. Fırat İLİM. “Klasik Batı Müziği Bağlamında Müzikal Göstergibilimde Temel Birim Sorunsalı” [*The Question of Basic Unit in Musical Semiotics in The Context of Classical Western Music*], *Kaygı*, 20(2)/2021: 478-501.

[5]. Mustafa YILDIRIM. “İbn Haldun’un Döneminde Epistemik Mantık” [*Epistemic Logic in Ibn Khaldun’s Own Period*], *Kaygı*, 20(2)/2021: 502-536.

[6]. Ahmet Ulvi TÜRKBAĞ. “The Enlightenment and Şanlı-Urfa (Edessa): A Different Ground for Social Coherence and Solidarity” [*Aydınlanma ve Şanlı-Urfa (Edessa): Toplumsal Uyum ve Dayanışma için Farklı Bir Zemin*], *Kaygı*, 20(2)/2021: 537-555.

[7]. M. Ahmet TÜZEN. “Schopenhauer’da Ahlak ve Özgürlük İlişkisi” [*The Relationship Between Morality and Freedom in Schopenhauer*], *Kaygı*, 20(2)/2021: 556-580.

[8]. Caner ÇİÇEKDAĞI. “İlk Bakışta Felsefe Bölümlerimizin ve Felsefe Bilim Alanıyla İlişkili Öğretim Üyelerimizin Profili” [*The Profile Of Our Philosophy Departments And Our Faculty Members In Relation With Philosophy Science Field At A First Glance*], *Kaygı*, 20(2)/2021: 581-627.



[9]. Bahtiyar UYGUN. “**Mutlak Ön Kabullerin Bilimi Olarak Metafizik: R. G. Collingwood**” [*Metaphysics as the Science of Absolute Presupposition: R. G. Collingwood*], *Kaygı*, 20(2)/2021: 628-652.

[10]. Tufan KIYMAZ. “**Fizikselcilik Karşıtı Bilgi Argümanının Bir Savunusu**” [*A Defense of the Knowledge Argument against Physicalism*], *Kaygı*, 20(2)/2021: 653-695.

[11]. Eylem YENİSOY ŞAHİN. “**Leibniz Metafiziğinin Mirası: ‘Bir-Çokluk’ Gerilimi**” [*The Legacy of Leibniz’s Metaphysics: The ‘One-Multiple’ Tension*], *Kaygı*, 20(2)/2021: 696-723.

“*Kaygı* Yayın İlkeleri | *Kaygı* Publication Rules”, *Kaygı*, 20(2)/2021: 724-725.



Makale Geliş | Received: 05.05.2021
Makale Kabul | Accepted: 16.06.2021
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2021
DOI: 10.20981/kaygi.933374

Muharrem HAFIZ

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi A.B.D, İstanbul, TR
Istanbul University, Teology Faculty, History of Philosophy, İstanbul, TR
ORCID: 0000-0001-5262-1413
muharremhafiz@outlook.com

***Phaidon*'da Hastalık ve Şifa: Platon'un Hastalığı ve Sokratik Terapi**

Öz: Sokrates'in ölmeden önce dostlarıyla geçirdiği son anlarının anlatıldığı *Phaidon*'un dramatik finali, onun son sözlerinin zindanda yankılanmasıyla birlikte etkisini daha da artırır: "Asklepios'a bir horoz borcumuz var; ödeyin bunu, sakın ihmal etmeyin." Antik Yunan'da şifa tanrısı olarak bilinen Asklepios'a bir adak olarak anlaşılan bu söz çoğunlukla Sokrates'in, yaşamı hastalık, ölümü de şifa olarak gördüğü şeklinde yorumlanmıştır. Bu makalede diyalogun iç bütünlüğü dikkate alınarak bu görüşün sıhhati tartışılacak, Sokrates'in diyalogta bulunanların hastalıklarına nasıl ve ne şekilde çare aradığı hususu, kendisini de diyaloga hasta olarak yerleştiren Platon'un Asklepios ile olan ilişkisi üzerinden irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: *Phaidon*, Hastalık, Şifa, Sağlık, Karşıtlık, Terapi, Asklepios.

Disease and Healing in the *Phaedo*: Plato's Disease and the Socratic Therapy

Abstract: The dramatic finale of the *Phaedo* in which Socrates' last moments with his friends before his death are told increases its impact with the echoing of his last words in prison: "We owe a cock to Asclepius, pay it and do not neglect it." This word understood as a dedication to Asclepius known as the god of healing in Ancient Greek, has been usually interpreted as Socrates' view of life as disease and death as healing. In this article, the soundness of this view will be discussed by taking into account the integrity of the dialogue and how/in what way Socrates seeks a cure for the illnesses of those in the dialogue. In this study, the relationship between Plato, who placed himself as a patient in the dialogue, and Asclepius will also be examined.

Keywords: *Phaedo*, Disease, Healing, Health, Opposition, Therapy, Asclepius.

Giriş

Platon felsefe tarihinde düşüncelerini düzyazı (monolog) tarzında doğrudan kendi ağzından değil, bir tiyatro oyunu sahnelercesine ortaya koyan ve herhangi bir konuyu konuşmak üzere belli bir zaman, mekân ve bağlam içerisinde bir araya gelmiş karakterlerin kendi aralarındaki konuşmaları (karşılıklı konuşma anlamında *diyalog*ları) felsefi bir bağlam içerisinde okuyucusuna -daha doğrusu izleyicisine- duyuran bir filozoftur.¹ Üstelik Platon diyaloglarının hiçbirinde görüşlerini açıkça beyan eden ve doğrudan konuşan biri olarak da bulunmamıştır. Aslında filozofun söz konusu bu yazım tarzı nedeniyle herhangi bir diyalogta hangi görüşün Platon'a ait olduğu ya da hangisinin ona ait olmadığı tartışması Platon uzmanlarını bir hayli zorlamıştır.²

Öte yandan Platon iki diyalogunda bu istisnayı bozar ve bir anlamda kendi koyduğu kuralı ihlal ederek kendi adını oyunun içinde anar. Bu diyalogların ikisinde de bir karakter olarak Platon suskundur. Ayrıca bu diyalogların birinde (*Sokrates'in Savunması*, 34a ve 38b) Platon orada bulunduğunu belirtmiş, diğerinde ise (*Phaidon*, 59b) kendisini hasta olarak diyaloga yerleştirmiştir.

¹ Felsefi metinler çoğunlukla açıklayıcı, bilgilendirici ve filozofun kendi ağzından düzyazı şeklinde yazılmaktadır. Fakat bunun dışında Herakleitos'un aforizmaları, Parmenides'in şiiri, Augustinus'un *İtirafı*ları, Descartes'in *Meditasyonlar*'ı, Berkeley ve Hume'un diyalogları, Sartre'in oyun ve romanları vb. farklı yazım tarzları da bulunmaktadır. Ancak bunlardan hiçbiri Platon'un görüşlerini diyalog olarak yazma gerekçesiyle uyum halinde değildir.

² Platon'un diyaloglarına yönelik yaklaşım tarzı noktasındaki farklılıklarla ilgili ülkemizde maalesef çok fazla çalışma olmamakla birlikte, bu konuda ortaya konulan az da olsa çalışmanın titizlik ve ciddiyetle hazırlandığını söylemek isterim. Bu makalede her ne kadar Platon diyaloglarına yönelik analitik ve argümantatif yöntemlerden farklı olarak dramatik yaklaşımı benimseyecek olsam da, çalışmanın sınırları nedeniyle bu tür bir okumanın ayrıntılı açıklamasına girişmeyeceğim. Bu bağlamda Platon düşüncesinde *philosophia* faaliyetinin zihinsel, ussal ve mantıksal muhakemeye dayalı düşünselliği aşkın tecrübî bir boyutunun olduğunu dile getiren yaklaşımların başında Oğuz Haşlakoğlu'nun *Platon Düşüncesinde Tekhné* (2016) adlı çalışması gelmektedir. Platon'un diyaloglarının analitik felsefenin çözümleyici yaklaşımı gibi argümantatif bir tarzda değil, teatral bir oyunu izleyen seyircinin "kendisini de o oyuna dahil etmek" sûretiyle anlaşılabilirliği savunan Haşlakoğlu'nun bu yaklaşımı, Platon'un diyaloglarında -salt zihinsel bir düşünce biçimi olarak anlaşılabilir "felsefe"den farklı olarak- *philosophia*'nın, varlığı kendinde ve dolaysız bir tarzda görüsel (*noesis*) olarak tecrübe etmesi itibarıyla anlaşılmalıdır. Bu bağlamda ayrıca Platon'un diyaloglarına yönelik yaygın okumaların eleştirisi ve alternatif okuma için Özgüç Orhan (2015), Ömer Aygün (2018) ve Vedi Temizkan'ın (2015) çalışmalarına bakılabilir.

Aslında *Phaidon*'un hemen başında Ekhekrates, Sokrates'in ölümünden önce onun yanında bulunduğunu söyleyen Phaidon'dan, onun dostlarıyla ne konuştuğunu ve nasıl öldüğünü öğrenmek istemesi üzerine Phaidon da anlatısına başlamadan orada bulunanların ve bulunmayanların isimlerini verir. Platon da orada bulunanlar arasında "hasta" olarak zikredilir. Phaidon'un ifadesi tam olarak şu şekildedir: "Sanırım Platon hasta (*asthenés*) idi."³

Diyalogta geçen bu ifadeden hareketle bir karakter olarak Platon'un hasta olduğu için orada bulunmadığı sonucu çıkartılabilir. Platon uzmanlarının hemen hemen tamamı da bu konuda hemfikirdir. Öte yandan Phaidon'un, Platon'un açıkça orada bulunmadığını değil, sadece hasta olduğunu beyan ettiğine dikkat çekmek isterim. Bu açıdan Platon, kendisini Phaidon'un ağzından -üstelik "sanırım" kaydıyla- hasta olarak diyaloga yerleştirmesine rağmen orada bulunup bulunmadığını sanırım okuyucu/izleyiciye bırakmıştır.

Diğer diyaloglarda da bir konuşmacı olarak bulunmayan Platon'un, çok sevdiği dostu Sokrates'in ölümünden önceki son anlarının anlatıldığı bu diyalogunda kendisini -Phaidon'un ağzından- hasta olarak ön plana çıkarması bu makalenin ana temasını oluşturmaktadır. Diğer diyaloglarda karşımıza çıkan ve analitik düşüncenin anlamlandırmakta zorlandığı herhangi bir sahne gibi "Platon'un hastalığı" da diyalogun bu yerine öylesine mi yerleştirilmiştir? Eğer Platon diğer diyaloglarda da bir karakter olarak sahenin içinde bulunmayan biriye, bu diyalogunda da kendi adını anmadan namevcudiyetini duyurmuş olamaz mıydı? Üstelik Platon kendi adını neden hasta olarak zikretti?

Bu soruların yanıtlarını aramak için aslında *Phaidon*'un son sahnesine, yani Sokrates'in zehri içtikten sonra orada bulunan dostlarına yönelttiği son sözüne yoğunlaşmalıyız: "*Kriton, Asklepios'a bir horoz borcumuz var; ödeyin bunu, sakın*

³ *Phaidon* diyalogundaki Yunanca terimler için Harold North Fowler'ın Eski Yunanca aslıyla birlikte yer alan İngilizce çevirisi ve edisyonuna (2005) başvurdum. Makalede ayrıca bu diyaloga doğrudan ve dolaylı alıntılar için -gerekli gördüğüm yerlerde bazı değişikliklere gitmek kaydıyla- Nazile Kalaycı'nın çevirisini (2020) kullandım.

ihmal etmeyin."⁴ Ölmekte olan bir bilgenin son sözlerinin onun yaşam öğretisinden bağımsız değerlendirilmesi mümkün değildir. Bu durum diyalogun yazarı olan Platon için de geçerlidir. O dönemde Asklepios'un bir şifa tanrısı olarak bilindiği göz önüne alındığında, bu söz, bazı hastalıkların tedavi edildiği ve iyileştirildiği iması içerir. Aslında muğlaklığı nedeniyle bu ifadenin çok katmanlı boyutu var. Sokrates bu sözü kendisi için mi, orada bulunanlardan herhangi biri için mi, yoksa orada bulunup bulunmadığına henüz karar veremediğimiz Platon için mi kullanmıştır? Bu olasılıkları sırasıyla ele alıp tartışalım.

Sokrates'in Hastalığı

Sokrates'in *Phaidon*'daki son sözleriyle ilgili birbirinden farklı pek çok yorum ortaya atılmıştır. Bunlar arasında en yaygın olanına göre Sokrates, yaşamı bir hastalık olarak görmüş ve ölüme giderken kendisini bu hastalıktan kurtardığı için şifa tanrısı Asklepios'a şükranlarını sunmak istemiştir. İlk defa Damaskios tarafından ortaya atılan bu görüş, modern dönemde Pico della Mirandola, Marcilio Ficino, Hamann ve Nietzsche gibi düşünürler tarafından da farklı şekillerde savunulmuştur (Most 1993: 100). Söz gelimi Nietzsche'ye göre (2003: 205) Sokrates'in "gülünç" ve "korkunç" bu son sözleri, dinlemesini bilenler için şu anlama gelir: "Ey Kriton, yaşam bir hastalıktır." Dahası Nietzsche, Sokrates'in ölümünden hemen önce ağzından dökülen bu sözlerin, bir yaşam karşıtı olması bakımından Platon için de geçerli olduğunu ifade eder. Bundan ötürü Nietzsche, Sokrates ve Platon'u, Grek çöküşünün (*decadance*) aracıları, anti-Grek ya da sahte-Grek olarak tanıdığını belirtir (2014: 21). Ayrıca bu yorumu benimseyen felsefe tarihçilerinden John Burnet da (1911: 118) Sokrates için yaşamın bir hastalık, ölümün ise sağlığa kavuşma anlamına geldiğini ve Asklepios tapınağında uyuyup

⁴ Kriton'a hitapla söylendiği için Sokrates'in bu son sözü çoğunlukla "öde" ya da "ihmal etme" şeklinde ikinci tekil şahıs istek kipi olarak okunur. Ancak bu ifade tekil değil, çoğul olarak kullanılmıştır. Böylece bu borcun tek kişi tarafından değil, toplu olarak paylaşılması gerektiği söylenmiş olur (Crooks 1998: 118; Ricciardone 2019: 4).

şifa bulmak isteyenler gibi Sokrates'in de öldüğünde sağlıklı bir şekilde uyanmayı umut ettiğini savunur.

Bu yorumların metnin iç bütünlüğüne uygun olup olmadığı tartışmasına tekrar döneceğim. Ama öncelikle Sokrates ve/veya Platon'da yaşamın kendisinin hastalık olduğu görüşünün, *Phaidon* diyalogunun içinden desteklendiği savına karşı bazı kısımları ele alıp incelemek gerekiyor.

Diyaloga baktığımızda, Sokrates tarafından felsefe gerçekten de bedensel hazların öldürülmesi ve bu itibarla bir ölüm isteği olması bakımından filozofun yaşayabileceği bir tecrübe olarak kabul edilir (Platon 2020: 64a). Sokrates, ölümün, ruhun bedenden ayrılarak (*choris*) kendi başına kalması anlamına geldiğini, dolayısıyla hakiki filozofun bedensel olanla birlikteliğini (*koinonia*) ve bunlardan pay alma (*metheksis*) ilişkisini tümüyle kesmesi gerektiğini hatırlatır (65a).⁵ Buradan hareketle Sokrates, Kebes ve Simmias'ın soruları üzerinden orada bulunanlara ve onlar üzerinden de diyalogu seyredenlere hayatını felsefeye adanmış birinin ölmek üzereyken neden korkusuz olması gerektiğini ve öldükten sonra da öte dünyada en büyük nimetlere kavuşmayı umduğunu şöyle açıklar:

Simmias, Kebes, dinleyin! Bunun nasıl böyle olduğunu size anlatmaya çalışacağım. Diğer insanlar farkında olmayabilir, ama doğru bir şekilde felsefe yapan biri ölmekten, hatta ölmüş olmaktan başka bir şeyle ilgilenmez (64a).

Sokrates'in bu ve benzeri sözlerinden hareketle onun, bedeni ve maddi yaşamı, ruhun kurtulmak istediği bir hastalık olarak gördüğü iddia edilir. Gerçek filozoflara atfedilen ölüm isteğinin temelinde de bu yaşamdan kurtulma arzusu yatmaktadır. Bunun devamında Sokrates yakalandığımız hastalıkların (*nósos*, ç. *nósoi*) hakikatin peşine düşmemize engel olduğunu şöyle dile getirir:

Dahası [beden] içimizi isteklerle, arzularla, korkularla, türlü türlü hayal ve pek çok saçmalıklarla doldurur; öyle ki onun yüzünden hiçbir şeye hakiki (*alethés*) olarak vâkıf olamayacağımızı (*phronéō*) dile getiren sözler çok yerindedir (66c).

⁵ Metin içerisinde verilen Stephanus numaraları aksi belirtilmedikçe *Phaidon* diyaloguna referansla kullanılacaktır.

Dolayısıyla Sokrates için bedene ve maddi yaşama bağlılık, ruhu bu dünyaya bağımlı kılar ve hakikate vukûfiyetin (*phronesis*)⁶ önüne geçer. Bu bağımlılıkların başında haz yaşamı ve servet edinme gibi hastalıklar gelmektedir. Bu durum bedenimizin bize dayattığı bir zorunluluktur (*ananké*: 66d). Eğer filozofun isteği herhangi bir şeyi saf haliyle (*katharos*) bilmekse, onun maddi yaşamdan arınması (*katharsis*) ve şeylerin kendiliklerini ruhun kendisiyle görmesi gerekir. Böylece hakikate vukufiyet, yalnızca bedenden arınan ruhun, saf olan varlıklarla bir olması ve bütün saf varlıkları bizzat idrak etmesiyle mümkün olmaktadır. Diyaloglarda karşımıza çıkan benzerlik (*homologia*) ilkesi burada da bulunabilir. Esasında kendini tanıma (*gnothi seauthon*) da bu türden bir arınma tecrübesini gerektirir. Zira “saf olmayanların saf olanları kavraması mümkün değildir” (67b).

Buradan hareketle Sokrates, karşısındaki muhatabını (Simmias) bir çıkmaza düşürür ve şu sonucu çıkarır. Beden yoluyla hiçbir şeyi saf olarak bilemiyorsak, o halde şu ikisinden biri olmalı: Ya asla (hiçbir şeyi) bilemeyeceğiz ya da öldükten sonra bileceğiz (66e-67a). Bundan dolayı Sokrates, diyalog boyunca aşkın bir hakikat olması itibarıyla ruhun ve onun ölümsüz mahiyetinin bilinemeyeceğini savunanların ölüm korkusu hastalığından asla kurtulamayacaklarını ve bu hastalıktan kurtulmanın yegane yolunun bu dünyadayken ölüm tecrübesini yaşamak olduğunu şöyle ifade eder:

Gerçekten hakkını vererek felsefe yapanlar ölmek için uğraşırlar. Bunu şöyle düşün: Bedenle her şekilde çatışan ve yalnızca ruhun kendisine sahip olmak isteyen bu insanların amaçlarına ulaştıktan sonra kızmaları ve korkmaları (*phobia*) büyük saçmalık olmaz mı? [...] Böyle birinin az önce de söylediğim gibi ölümden korkması çok saçma olmaz mı? (67e-68b).

Sokrates'in bu sözlerinden hareketle yaşamın kendisinin mi yoksa ruhun hakikati idrakinde bedenle kurduğu ilişkinin mi hastalık olarak görüldüğü

⁶ Francis E. Peter (2004: 297) Aristoteles'te *phronesis*'in ahlak alanıyla sınırlıyken, Platon'un *phronesis*'isinin *theoria* yaşamıyla ilgili olduğunu vurgular. Buradan hareketle Platon'da *phronesis*'in çoğunlukla Aristoteles'e referansla kullanılan ve pratik bilgelik veya basiret olarak çevrilen “aklı başındalık” kavramından farklı olarak, metafizik içeriğiyle ideaların temâşâsı/müşahedesi bakımından hakikate vâkıf olma ya da vukûfiyet ve bu itibarla bilgelik olarak anlaşılması gerektiğini düşünüyorum.

tartışmalıdır. Nietzsche'nin içinde olduğu bir grup için Sokratesçi bilgelikte yaşamın kendisi hastalıktır ve baldıran zehri (*pharmakon*) onun ilacıdır. Ancak kanaatimce burada Sokrates yaşamın mutlak anlamda bir hastalık olduğu görüşünü savunmaktan çok, bedenle kurulan hastalıklı ilişki noktasında dostlarını uyarır. Zaten diyalogun ilerleyen bölümünde Sokrates “bunlara (bedensel şeylere) yani kaslara, kemiklere ve bu tür başka şeylere sahip olmaksızın istediklerimi yapamayacağımı söyleseler, bu da doğrudur; ama en iyi olan hakkındaki seçimimi göz ardı ederek yaptıklarımın nedeninin (*aitia*) bunlar olduğunu söylemek ve bunları akıl aracılığıyla yaptığımı iddia etmek çok dikkatsiz bir açıklama olurdu” (99a-b) diyerek bir bedene sahip olmadan yaşamının imkansız olduğunu, o olmadan da hakikate vukufiyet itibariyle aşılması gereken farkındalığına sahip olunamayacağını dile getirmiş olur. Başka bir ifadeyle hakikat (*aletheia*) bu dünyanın aldanış (*doksa*) olarak farkındalığı ise, o halde beden ya da maddi dünyanın aldanışı olmadan hakikate vukufiyetten de bahsedilemez. Öyleyse burada yaşamın kendisinden çok, onunla kuracak ilişkinin sağlıklı ya da hastalıklı doğasından bahsedilmektedir.⁷

Üstelik yaşamın hastalık olduğu görüşü “Asklepios’a borcumuz var” sözündeki çoğul kullanımı da izah edemez. Zira Sokrates’in bu sözü, onun ölümü şifa, yaşamı da hastalık olarak görmesi olarak anlaşılacaksa, bu durumda kullanımın çoğul (borcumuz) değil, tekil (borcum) olması gerekirdi. Böylece ölen kişi Sokrates olduğundan “borcumu ödeyin” der, yaşam hastalığından kurtulduğunu da ifade etmiş olurdu. Halbuki Nietzsche dahil birçok çeviriden farklı olarak “borcumuz”, “ödeyin” ve “ihmal etmeyin” gibi çoğul kullanımdan hareketle bu sözün kişisel değil, kolektif olarak anlaşılması gerekir. Ayrıca Asklepios’a horoz borcu sadece Sokrates için geçerli bir söz olsaydı, bu durumda Sokrates’in hastalığından da bahsetmemiz gerekir. Oysa diyalogun hiçbir yerinde bu hastalığa düşürmüş bir Sokrates imajı çizilmez. Aksine Sokrates, ölüme giderken

⁷ Muhtemelen Nietzsche buna da şiddetle itiraz ederdi, ama konumuz bu değil.

sükûnetini ve dinginliğini hiçbir şekilde kaybetmeyen, hakikate vâkif bir bilge (*sophos*) olarak diyalogta bulunur. Böyle birinin hastalığından da bahsedilemez. Sokrates'in bir hasta olmaktan çok, hastalıkları tedavi eden bir şifacı, hekim ya da terapist⁸ olarak diyalogta bulunuşu da zaten bunun bir delilidir. Nitekim diyalogtaki bağlam, Sokrates'in hastalığı üzerine değil, bedensel yaşamın etkisiyle ruhsal ve manevi arınma deneyimi bakımından ölümsüzlüğü bu dünyada bir türlü yaşayamayanların hastalıkları üzerine kuruludur. Bu nedenle Sokrates'in son sözünü "yaşam bir hastalıktır" görüşü ekseninde yorumlayanlar bu cümledeki çoğul kullanımı açıklayamaz. Dolayısıyla Sokrates'in "Asklepios'a horoz borcumuz var" sözünün beden ve bu yaşamın kendisinin hastalıklı olarak görülmesi bakımından değil, kişiyi hakikate vukufiyetten ya da diyalogun teması dikkate alındığında ruhun ölümsüz olduğu idrakinden uzaklaştıran bağlam itibariyle bedenle kurulan ilişki açısından değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyorum.

Ayrıca borç daha önce gerçekleşmiş olan bir şey için teşekkürü ifade eder. Halbuki burada Sokrates henüz ölmemiş, yani yaşamın bir hastalık olduğu görüşünü savunanların iddiasının aksine henüz iyileşmemiştir. Üstelik borcun kendisine adandığı Asklepios'un tarihsel bağlam itibariyle insanları ölümden kurtaran bir şifa tanrısı olarak kabul edildiği akıllarda tutulduğunda, bu sözün, Sokrates için söylenmiş olabilme olasılığının ne kadar düşük olduğu gözlerden kaçmayacaktır.

Öte yandan Platon'un birçok diyalogunda cehalet, ahlaksızlık, kötülük ya da maddi yaşama tümüyle bağlılık gibi durumların hastalık olarak yansıtıldığı doğrudur.⁹ Ancak Foucault'un da (2018: 85) haklı olarak tespit ettiği gibi yaşamın hastalıklı bir şey olduğu fikri ne *Phaidon*'da ne de diğer diyaloglarda savunulan bir

⁸ Birazdan ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi Sokrates orada bulunan Simmias, Kebes ve Phaidon üzerinden onların, farklı tarzlarda da olsa ruhun ölümsüz varlığına karşı besledikleri şüphe, güvensizlik ve umutsuzluk durumları itibariyle hastalıklarına yönelik iyileştirici ve şifacı pozisyonadadır. Ben buna "Sokratik Terapi" diyorum.

⁹ *Devlet*, 444e; *Gorgias*, 478b-40b; *Protagoras*, 322d; *Sofist*, 228a-b.

temadır.¹⁰ Aksine bu görüş, Platon'un diyaloglarında hiçbir şekilde karşımıza çıkmayan tarzda felsefi bir pesimizm çağrıştırır. Zira yaşamın kendisi hastalıksa ve tek çare ölümse, bu durumda felsefenin kendisi de anlamsızlaşır.

Bu görüşü savunanlara karşı en sağlam kanıtlardan bir diğeri de Sokrates'in, bir Pisagorcu olan Kebes'in itirazlarını özetlediği pasajda bulunabilir. Burada Sokrates, kendisine değil, Kebes'e ait olan görüşleri şu şekilde özetlemektedir: "Ruhun bir insan bedenine girdiğinde hastalanmış gibi bozulmaya başladığını söylüyorsun" (95d). O halde bedenle birlikteliğinde ruhun hastalandığı görüşü Sokrates'e değil, bilakis Kebes'e aittir. Ancak Platon'un diyaloglarına yönelik analitik ve argümantatif yaklaşım, diyalogların dramatik yapısını dikkate almadığından, çoğu zaman Sokrates'in muhatabının görüşü yanlışlıkla kendisine aitmiş gibi sunulabilmektedir. Dolayısıyla Sokrates'in bu sözünden hareketle yaşamın bir hastalık olduğu görüşü, metnin iç bütünlüğünü ihlal etmeden ne Sokrates ne de Platon için söylenebilir.

Diğer taraftan Sokrates sıradan insanların erdemlerinin gerçek erdemlerden ayırt edilmesi gerektiğini beyan ederken de hastalıklı bir duruma karşı uyarıda bulunur. Sokrates burada cesaret ve ölçülülük gibi erdemlerin saf hakikatin edinimi için değil de başka birtakım dünyevi hazları kazanmak için araçsal birer eylem olarak tezahür edip etmediğine dikkat etmemiz gerektiğini söyler. Bu türden erdemlere sahip olanlar madeni paraları değiş tokuş edenler gibi hazları hazlarla değiştirirler, ancak bunlar hastalıklı davranışlardır ve asla gerçek erdem değildir (69a). Söz gelimi dünyevi haz yaşamını uzatmak için perhiz yapan bir kişi ölçülülük erdemine, şan ve şöhreti duyulsun diye savaşlarda cesur davranan bir diğeri de cesaret erdemine sahip gibi görünebilir. Halbuki dünyevi yaşamın döngüsünden

¹⁰ Foucault bu eserinde (2018) Sokrates'in bu son sözünün -Nietzsche'nin de savunduğu üzere- "yaşam bir hastalıktır" görüşünün uzantısı olduğu fikrini reddeder. Bu görüşün ne Sokrates'e ne de Platon'a ait olduğunu iddia eden Foucault diyalogta biz bu dünyada "bir hapishanedeyiz" (*phroua: Phaidon*, 62b) gibi ifadelerin "eski ve gizli öğretilerden" kalma olduğunu, üstelik bu görüşün Sokratesçi bilgeliği değil bilakis Pisagorcu anlayışı yansıttığını dile getirir. Bununla birlikte Foucault "Platon'un hastalığı" hakkında hiçbir şey söylemez.

çıkamamış olanlar için gerçek ölümsüzlük ve hakiki erdem diye bir şey söz konusu değildir. Aksi bir durumu Sokrates şöyle betimler:

Onları bilgelikten (*phronesis*) ayırarak değiş tokuş etmek yoluyla elde edilen erdem aslına bakılırsa kölelere yakışan ve sağlıklı (*hugiés*) hiçbir tarafı olmayan bir yanılısamadır. Doğru olan, bu tür şeylerden arınmaktır; ölçülülük, adalet, cesaret ve bilgeliğin kendisi de birer arınma yoludur (69b-c).

O halde bu dünyada yaşarken saf hakikatin idraki için gerekli arınmayı gerçekleştirememiş kişinin hastalığından bahsedilebilir (69c). Ancak bu hastalıktan kurtularak kişi hakikate vâkıf olabilir ve ruhun ölümsüzlüğünü görüsel bir tecrübe (*noesis*) itibariyle bu dünyada yaşar. Tüm bunlardan hareketle Asklepios'a horoz borcunun Sokrates'in kendi yaşamı üzerinden yorumlamak pek makul görünmemektedir.

Orada Bulunanların Hastalıkları: Kebes, Simmias ve Phaidon

Sokrates'in ruhun bedensel bağımlılıklarından kurtulması, saflaşması ve arınması bakımından ölümsüzlüğü hakkındaki sözlerinin ardından Kebes, insanların ruh konusunda bu söylenenleri şüpheyle (*apistia*) karşıladıklarını ve ruhun bedenden ayrıldıktan sonra tıpkı bir hava ya da duman (*pneuma*) gibi dağılıp yok olacağından ve öldükten sonra hiçbir yerde varlığını sürdüremeyeceklerinden korktuklarını belirtir (70a). Ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin *Phaidon*'da yer alan kanıtlar¹¹ da zaten Kebes'in bu ifadelerinin ardından ortaya atılır. Aslında dikkatli bir okumayla bu kanıtların ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili şüpheler sonrasında ortaya konulduğu görülmekte ve bu şüpheler sürdüğü müddetçe ölüm korkusunun (*phobia*) hiçbir zaman aşılamayacağı Sokrates tarafından dile getirilmektedir.

Bu noktada Sokrates ilk iki kanıtın ardından hala şüpheleri devam eden Kebes'in şahsında orada bulunanların dikkatini bir anda ölüm korkusuna çevirir. Dahası Kebes ve Simmias'a göre oluşun döngüsellliği ve hatırlama kanıtı, ruhun biz

¹¹ Bu kanıtlar oluşun döngüsellliği (70c-72e), hatırlama (72e-77b) ve benzerliktir (78b-84b).

doğmadan önce var olduğu (öncesizliği) konusundaki şüpheleri izale ettiğini, ancak ruhun sonsuzluğuna ilişkin bir şey söylemediğini savunur. Buna karşı Sokrates, onların, bedenden ayrıldıktan sonra ruhun dağılıp gitmesinden çocuklar gibi korktuklarını ve bu savı derinlemesine incelemek gerektiğini belirtir (77b-e). Bu açıdan Sokrates'in gözünde Kebes'in hastalığı, onun, ölüm sonrası hayatın sürekliliğine (ruhun ölümsüzlüğüne) yönelik sürekli kanıt peşinde olması ve içinde beslediği ölüm korkusunu bir türlü aşamamasıdır. Aslında tersinden ifade edilecek olursa, aşkın bir mahiyeti olan ruhun, salt muhakeme mantığı içerisinde algılanması ve bu yönüyle oluş döngüselliğinin aşılabilmesi Kebes'in ölüm korkusunu bertaraf etmesini engellemektedir. Bundan dolayı diyalogtaki sahne doğrudan olmasa da bize şunu duyurmak ister gibidir: Ruhun ölümsüzlüğüne yönelik kanıtlamaya dayalı açıklamalar (*logoi*) ölümsüzlüğün idraki (*noesis*) için gerekli olmakla birlikte yeterli değildir. Zira ruhun ölümsüzlüğü *logos*, *dianoia* ve *hypothesis* düzlemlerinin aşılması dolayısıyla edinilen bir *noesis* tecrübesini gerektirir. Aslında Sokrates'in burada Kebes'in ölüm korkusunu bir çocuğun hayali bir yaratıktan korkması gibi mantıksız bulması da bu nedendir. Buradaki mantıksızlık aşkın bir hakikat düzlemine ait ruh gibi bir meselede oluşun ve muhakemenin döngüselliğinden çıkılamamasına işaret eder. Bu açıdan Sokrates ölümün korkulacak bir şey olmadığını onlara inandıracak bir çaba ve cesaret içerisinde olmalarını salık verir. Sokrates ayrıca bu çabayı kendi içlerinde aramaları gerektiğini vurgulayarak korkularından arınmanın ve hastalıklarından kurtulmalarının yollarını onlara gösterir (78a).

Kebes gibi Simmias'ın da ruhun ölümsüzlüğüne dair şüpheleri olması ve ruha ilişkin bir kavrayışı salt muhakemeye (*dianoia*) ve ona bağlı söylem itibarıyla kanıtlama mantığına (*logos*) indirilmesi Sokrates tarafından fark edilir. Diyalogun sonlarına doğru Simmias'ın, ruhun doğası, bedenle ilişkisi ve ölümsüzlüğü gibi meselelerle ilgili dile getirdiği şu ifadesi ise konunun sadece bedeni ya da yaşamı aşığılamakla ilgili olmadığını ortaya koyar gibidir:

Bu söylenenlerden sonra hala nasıl şüphe duyabilirim, bilmiyorum. Ne var ki bir yandan konunun büyüklüğü öte yandan beşeri zayıflığa (güçsüzlüğe ya da hastalığa: *asthenia*)¹² ilişkin hakir görüşüm söylenenlere karşı içimde hala bir şüphe kalmasına yol açıyor (107 a-b).

Bu pasajda Kebes gibi Simmias'ın da ruh gibi beşer ötesi bir meselede beşeri zayıflığı/hastalığı (*anthropinin asthéneian*)¹³ nedeniyle içinde bulunduğu şüphe ve güvensizlik (*apistia*) halini bir türlü aşamamasına vurgu yapılır. Dolayısıyla hem Kebes'in hem Simmias'ın hastalığının nedeni saf idrake (*noesis*) ait bir meselede salt mantıksal, kesin ve argümantatif kanıt peşinde olmaları ve muhakemenin ötesine sıçrayarak yükselememeleridir (Platon 2002: 511a).¹⁴ Böylece ruhun ölümsüzlüğüne yönelik inançsızlığın muhakeme ya da matematiksel düşünceden çıkılamaması bakımından bir türlü aşamaması ve bu yönüyle oluş döngüsünden kurtulamama durumu Sokrates tarafından bir hastalık olarak görülür. Bu açıdan diyalogun bütününe bakıldığında oluş döngüsünden çıkamayan ve felsefe yaşamı sayesinde saf arınmayı bu dünyada gerçekleştiremeyenlerin ölümsüz olamayacakları gibi, ruhun ölümsüzlüğü konusunda kanıtlama mantığını bir türlü aşamayan ve ruhun kendiliğini (*auto*) görüsel idrak itibariyle (*noesis*) tecrübe

¹² Bu terim (*asteni*) bugün tıpta da beden zayıflığı, güçsüzlüğü, dermansızlığı ve hastalığı bağlamında kullanılmaktadır. Güç ve enerji anlamlarına gelen "*steno*"un değillenmesiyle (a-) oluşturulmuş *asthenia* aslında diyalogun bütün bir bağlamı ve bu yazının ana teması bakımından olduğu gibi aynı sözcükle ifade edilen Platon'un hastalığı üzerinden de Asklepios'a adanan horoz borcu itibariyle önemli bir terim olarak karşımıza çıkar.

¹³ Platon'un diyaloglarında "*anthropos*"un, "insani olan" ziyade "beşeri" olarak ele alınıp değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyorum. Zira Sokrates için insan her ne kadar beden zayıflığı ve hayvani yanıyla ilişki içerisinde olsa da ruhsal yanı itibariyle bu yanını aşarak tanrısalığa erişebilir.

¹⁴ *Devlet* diyalogunun VI. kitabının sonunda resmedilen bölünmüş çizgi benzetmesinde Sokrates kavranılır (*noeton*) bölmenin alt kısmında yer alan muhakeme (*dianoia*) faaliyetinin, kökeni/ilkeyi (*arkhé*) araştırmak yerine, sadece kendisine zemin aldığı şeylerden (*hypotheseos*) hareketle araştırmasına yöneldiğini ifade eder. Sokrates bu kavrayış farklılığı noktasında muhabına önemli bir uyarıda bulunur. Sokrates'e göre *hypothesis*, kökene yönelen bir yükselmenin ya da sıçramanın zemini olmak yerine, yalnızca kendisi itibariyle ortaya çıkarılarak sonuçlandırılması halinde, ruh (*psykhé*) yönelmesi gereken asıl şeye yönelemez ve zeminin aşılması (*hypotheseos*'un olumsuzlanması) anlamında *anhypotheton* tecrübesini yaşamayacağından ele aldığı meselede kökeni ve ilkeyi asla kavrayamaz (Haşlakoğlu 2016: 110-111). *Devlet* diyalogunun bu bağlamını *Phaidon*'a uyarladığımızda şu sonucu çıkarabiliriz: Simmias ve Kebes gibi ruha ve onun ölümsüzlüğüne dair bir meselede salt muhakeme mantığı ve matematiksel düşünceyi (*dianoia*, *hypotheseos*) zemin alan ve kendisinden daha üst bir düzleme (*noesis*) sıçramak için (*anotero ekbainein*) kullanması gereken zemini (*hypothesis*) bir türlü aşamayan kişi araştırmasında sürekli döngüye düşecek, böylece araştırdığı meseleyi hakikat esasında asla idrak edemeyecektir.

edemeyenlerin de korkularından ve maddi dünyaya bağlılık anlamında hastalıklarından asla kurtulamayacakları söylenmiş olmaktadır.¹⁵ Buradan hareketle aşkın bir hakikate ilişkin meselede (ruh) muhakemenin sürekli kesin ve mutlak kanıtlar peşinde olmasını aynı bağlam itibariyle beşeri zayıflığın sonucu olarak değerlendiriyorum. Bundan ötürü Platon'un diyaloglarına yönelik analitik ve argümantatif yaklaşımı benimseyerek onlardaki dramatik dokuyu kavrayamayanlar Simmias ve Kebes'in kaderini paylaşmaya mahkumdur.

Öte yandan Asklepios'a adanan horoz borcu, Simmias ile Kebes'in eleştirileri¹⁶ sonrasında başka türden bir huzursuzluğa ve şüpheye sürüklenen Phaidon için de adanmış olabilir. Sokrates'in ölmeden önce dostlarıyla neler konuştuğunu Ekhekrates'e anlatan Phaidon, diyalogun tam orta yerinde kanıtlamaların ve Kebes ile Simmias tarafından ortaya atılan itirazların akışını keserek, Sokrates'in orada bulunanlar gibi kendi hastalığını nasıl teşhis ve tedavi ettiğini ilk elden sunar. Ama önce Phaidon'un, içinde bulunduğu ruh hâlini nasıl aktardığını görelim:

Önceki savla fazlasıyla ikna olan biz yeniden huzursuz (*anataraxia*) oluyor ve şüpheye (*apistia*) düşüyor gibiydik; üstelik sadece daha önce ileri sürülen savlara karşı değil, bundan sonra söylenmesi söz konusu olanlara karşı da. Ya bizler bu konuya uygun yargıçlar değildik ya da bu konuların içinden çıkılması mümkün değildi (88c).

¹⁵ Bu noktada Sokrates için *dianoia* ile *noesis* faaliyetleri arasında da bir diyalektik ilişkinin olduğunu ve biri lehine diğerinin bastırılması ya da yok sayılmasının, hakikatin vukufiyetine engel teşkil edeceğini düşünüyorum. Bu açıdan *Phaidon* diyalogunda muhatapların ruhun ölümsüzlüğüne dair sürekli matematiksel bir kanıtlama arayışı içerisinde olup *aporialarla* ilerleyen mantıksal düşünceyi aşmak suretiyle hakikati olduğu gibi görememeleri diyalogta dile getirilen hastalıkla bağlantılı olarak ele alınabilir. Başka bir deyişle burada Simmias ve Kebes gibi Pisagorcu düşünürlerin, ruhun ölümsüzlüğü gibi *metafiziksel* bir konuda *matematiksel* (bilimsel) düşüncenin kesinlik arayışı ve temelciliğinden (*foundationalism*) bir türlü kurtulamayıp, onun hakkında bilimsel bir kesinlik arzusu içinde olmaları ve bu açıdan *noesis* esasında "geçici şeylere sırtını çevirip bütün ruhuyla varlığa dönememeleri" (Platon 2002: 518c) nedeniyle muhakeme mantığının hakim olduğu döngüsellığı bir türlü aşamamaları resmedilmektedir. Halbuki analitik felsefenin Platon okumasına göre bu diyalogta yer verilen ruhun ölümsüzlüğüne yönelik kanıtlamalar kesin, değişmez ve evrensel bir yapıya sahiptir.

¹⁶ Ruhun ölümsüzlüğüne yönelik itirazlarını dile getiren Simmias ruhun -tıpkı lir gibi- bir ahenk (*armonia*) olduğu görüşünü paylaşarak, lirin kırılması durumunda ahengin de bozulacağı ve ortadan kalkacağı savını ortaya atar (85e-86e). Kebes ise ruhun bedenden çok yaşadığını ve farklı bedenler kullanarak bir süre sonra eskiyip bozulacağını savunur (87a-88b).

Bu sözlerinin ardından Phaidon, içinde bulunduğu ruh hâlini Sokrates'in nasıl fark ettiğini de şöyle belirtir:

Belki de [Sokrates'in] her soruya verilecek bir cevabının olması değildi şaşırtıcı olan, ilk olarak delikanlıların iddialarını kabul edişindeki sevecenlik, hoşgörü ve saygı dolu tavrı şaşırttı beni; sonra sözlerin bizim üzerimizde yarattığı etkiyi keskin kavrayış gücü, üstelik bizi adamakıllı iyileştirmesi ve sanki bozguna uğrayıp kaçanlarmışımız gibi safımıza geri çağırması, kendisini izlemeye ve sav üzerinde birlikte düşünmeye teşvik etmesi hayran bıraktı (89a).

Sokrates'e yöneltilen eleştiriler sonrasında Phaidon'un akla ve kanıtlama mantığına duyduğu güvensizliğini de metnin bağlamından hareketle aynı şekilde bir hastalık olarak görmemiz mümkündür. Zaten "iyileştirmek" ya da "tedavi etmek" (*iasato*) fiilinin kullanımından yola çıkarak Phaidon'un buradaki halinin de diğerleri gibi hastalıklı olduğu sonucu çıkartılabilir. Sonrasında ise Sokrates, Phaidon ve orada bulunanları bir tehlikeye karşı uyarmak ve onlarda yeniden güven (*pistis*) oluşturmak için muhakemeye (*dianoia*) dayalı söylemin (*logos*) terapötik gücünü kullanır. Sokrates bu tehlikeyi şöyle açıklar:

-Öncelikle bir tehlikeye karşı dikkatli olalım. -"Hangi tehlike" diye sordum. - *Logos*'tan nefret edenler (*misologoi*) insandan nefret edenlere (*misanthropoi*) benzer. İnsan bu *logos* nefretinden çektiği kadar başka hiçbir kötülükten çekmez. *Logos* nefreti (*misologia*) ile insan nefretinin (*misanthropia*) nedenleri aynıdır (89d).¹⁷

Phaidon'a hitaben Sokrates bu pasajda *logos* ile *anthropos* arasında bir benzerlik ilişkisi kurar. Ona göre mizantropi bir insanı tam olarak tanımadan¹⁸ ona çok fazla güvenmekten (*pistis*), ancak bir süre sonra bu kişinin adi ve güvenilmez (*apiston*) olduğunu anlamaktan kaynaklanır.¹⁹ Böylece bu kişi sadece o kişinin

¹⁷ Nazile Kalaycı (2020: 198, 30. dipnot) daha kapsayıcı olduğunu düşünerek "*misologia*"yı "muhakeme nefreti" olarak çevirmiştir. Halbuki Platon'da muhakeme (*dianoia*); söz, tartışma, akıl, açıklama, temellendirme ve akıl yürütme gibi anlamlara gelen *logos*'la bağlantılı olmakla birlikte aynı şey değildir. Bu terminolojik ayırım dikkate alınarak *misologia*'nın herhangi bir konuda akla, akli söyleme ve kanıtlamaya yönelik düşmanlık ya da nefret olarak anlaşılması gerekir.

¹⁸ Orijinal metinde geçen tam ifadeyle, o kişiyi tanıma konusundaki "beceriksizlik" (*anen tékhnes*: 89d 6) nedeniyle.

¹⁹ Görüldüğü gibi bu kullanımda da "*anthropos*" sözcüğü daha ziyade insanın beşeri yanına ve onun zayıflığına işaretle kullanılmaktadır. Bu bağlam itibarıyla *misanthropia* insanın beşeri zayıflığı ve aldanışı göz önüne alınmak kaydıyla insan nefreti olarak anlaşılabilir.

değil hiç kimsenin sağlam, güvenilir ve sağlıklı olmadığına (*ouden hugiés*) inanır. Benzer şekilde akla dayalı bir tartışma becerisi/sanatı (*logous tékhnes*) bilinmeden de bir sav -gerçekte öyle olsa da olmasa da- önce doğru kabul edilir ve sonrasında da aynı görüşün yanlış olduğu sonucuna varılabilir. Bu durum insan nefretinde olduğu gibi peş peşe tekrar edebilir. Bu noktada Sokrates akla aykırı konuşmalar yapanların (*antilogikoi*) akla dayalı kanıtlama ve felsefi söylemlerde (*logoi*) sağlıklı hiçbir şeyin olmadığını, bütün varolanların (*panta ta onta*) tıpkı Euripos boğazı gibi bir aşağı bir yukarı aktığını ve zamanın hiçbir anında hiçbir şeyin aynı kalmadığını düşündüklerini dile getirir. Sokrates bu tutumun insan nefreti genelmesi gibi tehlikeli ve acınası bir durum olduğunu ayrıca ifade eder (90c). Dolayısıyla diyalogun bu yerinde Sokrates güven ve beceri eksikliğinden kaynaklanan mizoloji hastalığına karşı dostlarını uyarır. Aslında biz bu uyarıyı diyalogta ruhun ölümsüzlüğüne dair ortaya konulan tüm kanıtların ele alınışında da görmekteyiz. Söz gelimi Simmias'ın, dostu Kebes'i "tartışılan şeylere şüphe/güvensizlikle (*apistia*) yaklaşma konusunda tüm insanların en inatçısı" (77a) olarak betimlemesi böyledir. Bu yönüyle aslında güven²⁰ ihtiyacı *Phaidon*'da farklı bağlamlarla sürekli karşımıza çıkar.

Öyleyse Sokrates felsefi bir tartışmada yapılan hataları kendilerinde aramaları noktasında dostlarını uyarır. Böylece bedene ve bedensel olana bağlı yaşayan dostlarını muvakkaten de olsa tedavi eden Sokrates, kendi ölümünden sonra da ruhun ölümsüzlüğüne dair kanıtların -eğer itiraz ve eleştiriler gelmişse- yeniden canlandırılması gerektiğini vurgular. Nitekim bir sav çürütülürse, suçu akla ve kanıtlamaya atmak yerine, ona yeniden can vermek için çaba göstermek gerekir (89b). Buradan hareketle Sokrates, içinde bulunduğu mizoloji hastalığından korunması ve akla dayalı söylemde sağlıklı hiçbir tarafın bulunmadığı yollu bir düşüncenin ruhuna girmesine izin vermemesi noktasında

²⁰ "*Pistis*" (inanç, güven) terimi Platon ontolojisi ve epistemolojisinde son derece önemli bir kavramdır. Bölünmüş çizgi benzetmesinde alttan ikinci bölmede resmedilen bu biliş türünün, *Phaidon*'un bu kısmında tartışılan mizoloji ve güven eksikliğiyle bağlantılı olarak ele alınmaya elverişli olduğunu düşünüyorum. Ancak bu tartışma bu yazının sınırlarını aşmaktadır.

Phaidon'u uyarır. Böyle bir durumda kişinin, *logos*'u suçlamak yerine, hastalığın kendisinde olduğunu kabul edip iyileşmesi için çaba göstermesi gerekir (90d-e). Böylelikle Phaidon'un hastalığı üzerinden bu pasajda, başkalarının doğrularını sahiplenip kendi hakikat yolculuğuna çıkmayanların ve kendilerine yöneltilen eleştiri ya da itirazlar sonrasında araştırmalarına kendi çabalarıyla yeniden başlama cesaretini gösteremeyenlerin hastalıklı tipolojisi çizilir.

Phaidon'un hastalığı, Simmias ve Kebes'in hastalığı gibi güven zaafından kaynaklanmakla birlikte, karşıtlık temasının metnin genel yapısına hakim olduğu dikkate alındığında, Pisagorcu düşünürlerdeki akla dayalı kanıtlama (*logos*) düşkünlüğü ile Phaidon'un içine düştüğü akıl/kanıtlama nefreti (*misologia*) arasında da bir karşıtlıktan söz edilebilir. Bu yönüyle özellikle Kebes'in ruhun ölümsüzlüğünü salt mantıksal kanıtlarda araması gibi ruhun ölümsüzlüğüne yönelik karşı argümanlar sonrasında Phaidon'un takındığı nefret tavrı da Sokrates tarafından hastalıklı olarak teşhis edilmekte ve ona uygun terapi yoluna gidilmektedir.

Phaidon'un sonunda Kriton Sokrates'in son isteğini sorduğunda onun verdiği cevap da bu üç karakterin hastalıklarının iyileştirilmesiyle ilgili bize önemli bir ipucu sunmaktadır. Sokrates Kriton'un bu sorusu üzerine orada bulunanların "kendilerine özen göstermelerini" (*humôn autôn epimeloumenoi*: 115b) talep ederek -diyaloğun ana bağlamı dikkate alınarak söylendiğinde- ruhun ölümsüzlüğünün yalnızca ölümsüzlüğün bu dünyada tecrübe edilerek anlaşılabilir bir hakikat olduğunu dile getirmiş olur. Bu açıdan ancak -*Phaidon*'da Sokrates'in kendisi olduğu anlaşılabilir- bir rehber (*sophos*), ruhun kendi bakımını üstlenmesi (*therapeuein*) için arayış içerisinde olanlara yol gösterebilir; kişiyi kendilik kaygısına (*epimeleia heautou*) ve ruhsal olarak kendisine özen göstermeye teşvik edebilir; hastalıklardan kurtulmasını sağlayabilir ve onlara

hakikati görmesine yardımcı olabilir.²¹ Hizmet, bakım, özen ve tedavi gibi anlamlara gelen “*therapeia*” terimi de kişinin kendi ruhsal bakımını ve kendine özenini ifade eder. Platon’un diyaloglarında Sokratik konuşmanın nihai hedefi de karşı tarafa bir şey öğretme ya da hazır cevaplar verme değil, cevap arayışında muhataplarını teşvik etme ve cesaretlendirmedir. Nitekim Sokrates için *logos* varlığı açan hakiki (*aléthés*) bir söylem olmalı ve hakikat esasında sahtesinden (*doksa*) ayırt edilmelidir. Aslında bu açıdan Sokratik terapi muhatabın sürekli kendini tanıması ve başkalarıyla ilişkisinde radikal değişiklikleri teşvik eder. Böylece muhataplar kendileri için gerçekten neyin iyi ve hakiki olduğunu kavramaya zorlanır. Mağara benzetmesi üzerinden söylenecek olursa bu deneyim rahatsız edici ve zorlayıcıdır. Bunun için Sokrates öncelikle onlarda güven duygusunu temin etmeyi amaçlar.²²

Bu açıdan Sokratik terapi muhatapların kendilerini dönüştürmek için ihtiyaç duydukları gücü önce kendilerinde aramalarını telkin eder. Bu faaliyet tek taraflı olmadığından aslında Sokrates de onlarla birlikte dönüşür. Dolayısıyla Sokrates sorunlara genel olarak uygulanabilir bir çözüm sunmaz ve kendi ruhlarının bakımını üstlenmeleri konusunda dostlarını bir terapist gibi sürekli cesaretlendirir (Suvak 2016: 98-99). Benzer şekilde *Phaidon*'da da Sokrates aldaniş dünyasını aşamamaları nedeniyle muhataplarının içinde buldukları hastalığı fark etmelerine yardımcı olarak bakışlarını dış dünyadan kendi iç dünyalarına çevirmelerini onlardan talep eder. Üstelik bunu yaparken Sokrates okuyucular olarak bizleri de bir başkasını suçlamak yerine kendi sınırlarımızı tanımamız noktasında teşvik etmektedir. Böylelikle Asklepios'a horoz kendi ruhunun bakımını üstlenme cesareti göstermiş herkes için şifa tanrısına yardımından ötürü şükretmek maksadıyla adanmış olabilir (Foucault 2018: 99).

²¹ Modern dönemden sonra bu tarz bir iyileştirici (terapötik) felsefe tasavvuru ortadan kalkmış, bir yaşam tarzı olarak felsefeden sistematik ve formel bir yapıya dönüşüm başlamıştır. “*Epimeleia heautou*” nosyonu üzerinden klasik ve modern felsefe ayrımına yönelik ayrıntılı bir okuma için bkz. Foucault (2019).

²² Sokratik terapi ile Freud ve Lacan dahil modern dönem psikanalitik terapi pratikleri arasındaki benzerlikler ve farklılıklar hakkında ayrıntılı bir okuma için bkz. Lampe (2010).

Georges Dumézil'in görüşlerinden hareketle Foucault, Sokrates'in bu son sözünün muhatabın Kriton olması hasebiyle *Kriton* diyaloguyla bağlantılı olarak okunabileceğini ve Asklepios'a horoz borcunun Kriton için de söylenmiş olabileceğini aktarır. Bu diyalogta Kriton Sokrates'e kaçma teklifinde bulunmuş, eğer kaçmazsa insanların hem onu (Sokrates'i) hem kendisini (Kriton) mahkum edeceğini ifade etmiştir. Bunun üzerine Sokrates Kriton'a doğru ile yanlış, güzel ile çirkin veya iyi ile kötü söz konusu olduğunda herkesin mi, yoksa o konuda uzman bir kişinin görüşünün mü takip edilmesi gerektiğini sorar. Sokrates'e göre (Platon 2013: 47d) her konuda olduğu gibi bu konuda da işin ustası olmayan kişilerin fikirlerine uymak, sağlığı bozacak ve hastalık getirecek bir şeydir. Bu durum beden için olduğu gibi ruh için de böyledir. Sonuç olarak Sokrates Kriton'un kaçma teklifini reddetmiş ve bu tutumun hem kendisi hem ailesi hem de dostları için daha iyi ve sağlıklı (Platon 2013: 54b) olacağını muhatabına kabul ettirmiştir. Dolayısıyla devası için Asklepios'a horoz adanan hastalık, Kriton'un -Sokrates'le tartışırken iyileştiği- hastalığı da olabilir. Zira bu diyalogta Kriton uzman ve mahir biri olan Sokrates'in eliyle iyileştirilmiş, böylelikle iyi yaşama konusunda ruhları bozmaya muktedir olan görüşten yakayı kurtarmıştır (Foucault 2018: 91). Ancak bu yorumun, *Phaidon*'un içinden desteklenecek herhangi bir dayanağa sahip olmadığını söylemek gerekir.

Platon'un Hastalığı

Yukarıda adlarıyla birlikte hastalıkları anılan karakterlerin dışında diyalogun yazarı olan Platon'un kendisini diyalogun içinde hasta olarak belirtmesi bu yazının konusu bakımından ilgi çekicidir. Zira Sokrates'in "Asklepios'a horoz borcumuz var; ödeyin bunu, sakın ihmal etmeyin" şeklinde zindanda yankı bulan bu son sözlerinin, kendisini diyaloga hasta olarak yerleştiren Platon'a atıfla kullanılmış olma olasılığının da göz önünde tutulması gerekir.

Orada bulunanların hastalıklarını teşhis eden ve onlarla birebir ilgilenen Sokrates'in alenen ve doğrudan Platon'un hastalığı karşısındaki tavrının ne

olduğunu bilmiyoruz. Zira Platon her ne kadar *Phaidon*'un ağzından kendisini - sanırım kaydıyla- hasta olarak duyursa da *Phaidon*, *Kebes*, *Simmias* ya da *Kriton* gibi karakterlerin hastalıklarından farklı olarak Platon'un hastalığının ne olduğu konusunda diyalogun bağlamı itibariyle doğrudan bir fikre sahip değiliz. Ayrıca yaygın okumanın aksine Platon'un diyalogta yer alıp almadığını da kesin olarak bilmiyoruz. Yazımın başında ifade ettiğim gibi *Phaidon*'un orada bulunanları zikrederken Platon'u hasta olarak anması birçok yorumun aksine Platon'un orada bulunmadığı anlamına gelmez. Zira Platon burada hastalığı üzerinden kendisini gizleyerek sahneye koymuş da olabilir. Bana kalırsa Platon bu noktada kararı okuyucuya bırakmaktadır.

Bu tartışma bir yana Sokrates'in "Asklepios'a horoz borcumuz var" sözünün hastalığından ötürü Platon için de söylenmiş olma olasılığı var. Bu olasılığı göz önünde bulundurduğumuzda sorulması gereken soru Platon'un hastalığının ne olduğudur. Bu soruya makul bir cevap aramadığımız müddetçe Asklepios'a adanan horoz borcunun hangi niyet ve gaye ile Platon için kullanılmış olduğunu anlamamıza da imkan yoktur.

Her şeyden önce meseleye Sokratik bilgelik ışığında baktığımızda buradaki hastalığın, Platon'un gençlik yıllarında dünyevi ve bedensel yaşamın hastalıklı doğasına maruz kaldığı şeklinde okunması acaba mümkün müdür? Zira Sokrates *Phaidon*'da filozofun diğer insanlardan farklı olarak ruhun bedenle birlikteliğine (*koinonia*) en fazla son verebilen kişi olduğunu ifade eder (65a). Buna göre gerçek bilgelik ve hakikate vukufiyet edinimi ancak böylesi bir arınma (*katharsis*) ile gerçekleşebilir. Herhangi birisi çıkar da, bedeni ve cisimsel olan her türlü şeyi kendisine yardımcı/ortak olarak kullanırsa, beden ona engel olur. Çünkü beden (*soma*), akıl yoluyla yaptığımız tüm araştırmalarda bizi yanlış yollara sürükleyen bir patika gibidir. Bu yönüyle yakalandığımız hastalıklar hakikatin peşine düşmemize engel olur (66b-c). Buradan hareketle Sokrates ile karşılaşmadan önce Platon'un, maddi dünyanın olası birtakım ihtiraslarına tutulduğu ve bu bakımdan

hastalığa maruz kaldığı söylenebilir. Nitekim Platon VII. mektubunda (2015: 324c-325a) gençlik yıllarında politik bir hırsının olduğunu, Sokrates ile tanıştıktan sonra kendisini felsefeye adadığını ifade ediyor. Sokrates'in, yaşamı hastalık olarak gördüğü varsayımından hareketle, Platon'un da gençlik yıllarında böyle bir hastalığa tutulduğu iddia edilebilir. Buna ilaveten Platon'un siyasi baskı ya da ölüm korkusu nedeniyle -ki bu Sokratik bilgelik bakımından bir hastalık türüdür- yaşlı dostunun zindanda olduğu son anlarında yanında bulunmadığı da ileri sürülebilir. Ancak ben yukarıda belirttiğim gerekçelerle Sokrates için yaşamın hastalık olduğu görüşünü makul bulmadığımdan, Platon'un dünyevi hırs ve arzuları üzerinden onun hastalığının da bu minvalde yorumlanmasını uygun bulmuyorum. *Phaidon* diyalogunun iç bütünlüğü itibarıyla bu iki olasılığı savunmanın pek makul bir tarafı olmadığını da ayrıca ifade etmek isterim.

Diğer taraftan Sokrates, muhataplarının farklı tarzlardaki güvensizliklerini karşıtların düzenlenmesi bakımından bir zayıflık ve eksiklik olarak görür. Bu yönüyle Sokrates hastalık ve sağlığa dair telkinini, her bir karakterin kendine özgü kavrayış eksikliği üzerinden sunar. Bu farklılıklara rağmen hastalıklardaki ortak nokta, karşıtlığın bir türlü aşılabilmesidir. Bu bağlamda karşıtlık, bir taraftan yaşamın zorunlu (*ananké*) bir koşulu olarak sunulurken, diğer taraftan karşıtlıkların aşılabilmesi de hastalık olarak tasvir edilmektedir. Ben bunu diyalogun genel bağlamını da dikkate alarak "karşıtlık hastalığı" olarak tanımlıyorum.²³

Aslında diyalogun başından sonuna kadar izleyici, birçok karşıtlığa maruz bırakılmaktadır. Söz gelimi diyalogun daha başlangıç cümlesinde Ekhekrates'in "Phaidon, Sokrates hapisanede zehri içtiği gün onun yanında kendin (*auto*) mi bulundun, yoksa onları başkasından (*allos*) mı duydun?" sorusunun, diyalogun bütününe yayılan bir tarzda kendilik-başkalık, haz-acı, gülme-ağlama, ruh-beden, varlık-oluş, logos-mit, yaşam-ölüm, bu dünya-öte âlem, ayniyet-değişim vb.

²³ Nitekim kadim tıp geleneğinde de hastalık karşıtların dengesizliği olup, onların dengelenerek tedavi edilmesi gerektiği üzerinde durulur.

karşıtlarla ilgili olduğu söylenebilir. Dikkatli bir okuyucu diyalog boyunca bunlar gibi pek çok karşıtlık arasında salınma tutulduğunu fark etmelidir. Bunların arasında en bariz olanı Simmias ve Kebes üzerinden aktarılan *logos* düşkünlüğü ile *Phaidon*'un *misologia*'sı arasındaki karşıtlıktır. Bu yönüyle diyalogu izleyen kişi güvenilir olandan olmayana, doğru olandan yanlış ve onlardan tekrar karşıtına doğru, bir bakıma karşıtlar arası talim/egzersize tabi tutulur. Platon karşıtlar arasında ruhun sağlığı için gerekli olan becerinin (*tekhné*) belki de ancak bu yolla yani diyalog aracılığıyla temin edilebileceğini düşünmüş olabilir.

Üstelik *Phaidon*'da ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin sunulan kanıtlar arasında da bir karşıtlık ilişkisi bulunmaktadır. Söz gelimi bu kanıtlardan ilki, oluşun döngüsellığı bağlamında ortaya konulmaktadır. Kebes'in isteğiyle²⁴ Sokrates ruhun ölümsüzlüğü hakkındaki konuşmasını oluşagelen bu dünyada her şeyin karşıtından doğduğu görüşüyle açmaktadır. Ruhun ölümsüzlüğüne dair ilk kanıt olarak sunulan bu argümanda (*antapodosis*) Sokrates karşıtı olmaksızın varlığa gelemeyecek olanların daima kendi karşıtından doğduğunu, ancak iki karşıtın aynı anda var olamayacağını (60b) dile getirir. Sokrates ayrıca bu kanıtta oluş dünyasının içindeki tüm karşıtlıklar arasında birinden diğerine, sonra da bu diğerinden ilkinde doğru iki karşıt oluştan (*duo genesis*) bahsedilebileceğini ifade eder. Böylece büyük-küçük, güçlü-zayıf, hızlı-yavaş gibi oluşa tabi çiftler üzerinden bu görüş dile getirilir (70e-71a). Öte yandan bu kanıtın, her ne kadar ruhun ölümsüzlüğü hakkında olsa da, oluş dünyasının içinden desteklendiğine dikkat etmek gerekir.

²⁴ Kebes'in ruhun ölümsüzlüğüne dair Sokrates'ten makul bir açıklama isteğini şu pasajdan takip edebiliyoruz: "Sokrates, [...] insanlar ruh (*psykhé*) konusunda söylediklerini şüpheyle (*apistia*) karşıyorlar. Ruhun bedeni terk ettikten sonra hiçbir yerde var olmadığından, tersine bir insan öldüğünde ruhun da tıpkı nefes ya da duman gibi havaya (*pneuma*) karıştığından, uçup gittiğinden ve artık hiçbir yerde varlığını sürdürmediğinden kaygılanıyorlar. Ruh eğer az önce sıraladığın kötülüklerden kurtulmuş olarak herhangi bir yerde kendi başına var olabilseydi, söylediklerinin doğru olduğu yolunda haklı ümitler beslemek de mümkün olurdu Sokrates. Fakat bir insan öldüğünde ruhun var olduğu, bir kuvvete (*dynamis*) ve vukûfiyete (*phronesis*) sahip olduğu yolunda görüş daha çok iknayı ve kanıtı gerektiriyor" (70a-b).

Sokrates eski bir söylentiye dayanan (70c: *palaiós logos*) bu görüşü, doğada mevcut her bir şeyin karşıtıdan doğması gibi yaşamın da karşıtı olan ölümden doğması, onun da karşıtı olan yeniden dirilmenin de bu akıl yürütmenin zorunlu bir sonucu olarak kabul edilmesi gerektiğinden hareketle muhatabına onaylatır. Bu akıl yürütmeye göre yeniden yaşama varsa, karşıtlık kuralı uyarınca bu da ölümlerden canlılara doğru bir süreçle devam etmelidir ki, buradan hareketle ruhun ölümsüz olması gerekir. Bu noktada Kebes'in "bence kabullerimizden bunun çıkması zorunlu (*ananké*)" (72a) ifadesinden, Sokrates'in bu görüşünün, belli birtakım öncüllerden hareketle zorunlu olarak sonuca giden muhakeme mantığı açısından ortaya konulduğu belirtilmiş olur. Başka bir deyişle ruhun ölümsüzlüğünü oluşun döngüsellığı içinden kanıtlayan bu akıl yürütmenin kendi başına bir değeri yoktur. Zaten Kebes bu pasajın hemen devamında Sokrates'e hitaben "ayrıca sürekli ileri sürdüğün gibi öğrenmemiz hatırlamadan (*anamnesis*) başka bir şey değilse, şimdi hatırladıklarımızı daha önceki bir zamanda öğrenmiş olmamız da bir zorunluluktur" (72e) diyerek ruhun ölümsüzlüğü tartışmasının tek başına oluşun döngüsellığı açısından yeterli olmadığını dile getirmiş olur. Böylece diyalogta "öğrenmenin hatırlama olduğu" savı üzerinden dile getirilen başka bir karşıtlık ile karşılaşırız.

Bu (ikinci) karşıtlık ise birincinin aksine oluşun içinden sunulmaz. Bu karşıtlık ruh (varlık) ile beden (oluş) arasındadır. Üstelik birinci kanıtla ruhun ölümsüz olduğu kısmen ispatlansa da, ruhun kuvvet ve vukûfiyet (*dynamis kai phronesis*) sahibi olduğu henüz kanıtlanmış değildir. Bu bakımdan "öğrenmenin bir hatırlama olduğu" görüşü, varlık ile oluş dünyası arasındaki düzlem farklılığı itibarıyla başka türlü bir karşıtlık üzerinden okunduğunda, ikinci karşıtlığın mutlak anlamda ruh ile beden arasında olduğu kabul edilmelidir. Zaten Sokrates'e göre de "ruhlar insan biçimine girmeden önce bedenden ayrıydı (*choris somaton*) ve vukûfiyet (*phronesis*) sahibiydi" (76c). Dolayısıyla hatırlama üzerinden bize sunulan bu karşıtlık ilk karşıtlıktan farklı olarak doğa ötesi ya da öncesi ruhsal bir idrak ve tecrübe olarak aktarılır. Üstelik ikincisi karşıtlıkta ruh tarafından önceki

bir zamanda bilinen şeyler cisimsel olanları öncelemektedir. Oluşun döngüsellğinde birbirini gerektiren büyük-küçük, güçlü-zayıf, hızlı-yavaş vb. zıtlar, oluşun içindeki niteliksel karşıtlar iken; ikinci karşıtlık ruh (varlık) ile beden (oluş) arasındadır. Bununla birlikte oluşun döngüsellığı (*antapodosis*) ruhun ölümsüzlüğünü *phronesis* bakımından kanıtlayamadığı gibi, hatırlama da (*anamnesis*) oluştaki değişimi izah edememektedir. Başka bir deyişle her ne kadar Platon ontolojisi açısından felsefe tarihinde daha ziyade hatırlamanın önemi üzerinde durulsa da, diyalektik açıdan Sokrates ilk kanıtı diyalog boyunca hiçbir zaman geri çekmez. Bu yönüyle ruh ile beden arasında olduğu gibi kanıtlar arasında da karşıtlık bakımından diyalektik bir işleyişin olduğu görülmektedir.

Öte yandan Sokrates diyalogun devamında (102b) Simmias, Phaidon ve kendisi yanyana geldiğinde Simmias'ın kendisinden uzun ama Phaidon'dan kısa olduğunu, bu bakımdan Simmias'ın hem uzun hem kısa olarak görülebileceğini dile getirir. Halbuki yukarıda da ifade edildiği gibi *iki karşıt aynı anda asla var olamaz*. Başka deyişle bir şey aynı anda hem uzun hem kısa olamaz. Sokrates karşılıklı ilişki (relasyon) açısından ideaların ele alındığı bu bölümde bir bakıma niteliksel idealar denilebilecek bir tartışmayı gündeme getirir. Buna göre Simmias Sokrates ile karşılaştığında “uzunluk” ideasından, Phaidon ile karşılaştığında da “kısalık” ideasından pay alır. Sokrates'in kendi sözleriyle ifade edilecek olursa “karşıtlardan her biri için de bu böyledir; oldukları halde kalarak kendi karşıtlarına dönüşmeye ve kendi karşıtları olmaya yanaşmazlar; tersine karşıtlarıyla karşılaştıklarında ya geri çekilirler ya da yok olurlar” (102e-103a).

Tam bu sırada diyalogun anlatıcısı olan Phaidon kim olduğunu açıkça hatırlayamadığı birinin şu itirazını aktarır:

Tanrı aşkına, önceki kanıtlamamızda (*logos*) şimdi söylenenlerin tam tersini (*auto enantion*: tam karşıtı) yani büyüklerin daha küçüklerden, daha küçüklerin de daha büyüklerden ve kabaca (*atekhnós*) karşıtların kendi karşıtlarından meydana geldiğini (*genesis*) çıkartmamış mıydık? Sanırım şimdi söylenen bunun mümkün olmadığıdır (103a).

Phaidon'un, bu son derece makul ve yerinde itirazı dile getiren kişiyi hatırlayamaması gariptir. Bu açıdan yukarıda ifade ettiğim iki karşıtlık arasında da, "meta-karşıtlık" (Ricciardone 2019:12) olarak görülebilecek bir karşıtlığın imkanını tartışmaya açan karakterin kimliği bilinmemektedir. Diyalogta ismi belirtilmeyen karakterin itirazı şudur: Önceki kanıtlamada²⁵ (karşıtlıkta) bir şeyin büyük-küçük, hızlı-yavaş-güçlü-zayıf vb. kendi karşıtından *meydana geldiği* söylenmişti. Halbuki ikinci karşıtlıkta bir şeyin asla kendi karşıtı *olamayacağı*, tersine, karşıtıyla karşılaştığında ya geri çekileceği ya da yok olacağı ifade edilir. Bu ikisi arasında da bir karşıtlık söz konusu değil midir?

Kim olduğunu bilmediğimiz bu kişinin sorusu sonrasında Sokrates'in başını ona doğru çevirerek "adam gibi (*andrikós*) aklında tutmuşsun"²⁶ (103b) şeklinde hitap etmesi de ilginçtir. Buradan hareketle bu itirazı dile getiren kişinin genç bir delikanlı olduğu sonucu çıkartılabilir. Başka bir açıdan Sokrates'in bu kişiye yönelttiği bu söz, mizoloji hastalığına tutulmuş olan Phaidon'a hitaben, kanıtlamalarda sağlam (sağlıklı: *hugiés*) hiçbir tarafın bulunmadığı yollu bir düşüncenin ruhumuza girmesine izin vermeyip, yalnızca kendimizin henüz sağlam olmadığına ve sağlamlaşmak (ya da hastalıklarımızdan kurtulup sağlığa kavuşmak) için *cesaretli* olmamız gerektiğine ilişkin sözünü hatırlatmaktadır (90e-91a). Bu açıdan Phaidon'un ya da orada bulunanların hastalığından farklı olarak isimsiz karakterin bu cesareti gösterdiği²⁷ söylenebilir. Ancak yine de bu karşıtlık açısından Platon'un hastalığının ne olduğunun açıklığa kavuşturulması gerekir.

Meta-karşıtlık olarak görülebilecek bu zıtlık, oluş dünyasının içindeki niteliksel karşıtlık ile varlık ve oluş arasındaki kurulan mutlak karşıtlık arasında

²⁵ Oluşun döngüsellliği (*antapodosis*) bağlamında ortaya konulan ilk kanıt (70c-72e).

²⁶ Nazile Kalaycı bu cümleyi "aklında çok iyi tutmuşsun" şeklinde çevirmiştir. Cümlemin anlamı bu olsa da *andrikós*'un literal anlamından hareketle bu zarfın "adam gibi", "yetişkin gibi" veya "cesurca" anlamlara geldiği unutulmamalıdır. Nitekim İngilizce çevirilerde bu cümle "adam gibi konuştun" ya da "cesurca aklında tutmuşsun" şeklinde karşılığını bulmaktadır.

²⁷ Ayrıca Sokrates diyalogun başında da felsefenin "ölüm isteği" olduğunu anlamakta zorlanan Kebes'e hitaben "cesaretini kaybetme, belki bir şeyler duyabilirsin" (62a) sözü de bu bağlamda değerlendirilebilir. Böylece başkalarının hakikatini sahiplenmek yerine kişinin kendi hakikat yolculuğuna çıkmasının öncelikle cesaret gerektirdiği Sokratik bilgelik uyarınca söylenmiş olur.

başka bir karşıtlığa gönderme yapar. Diyalogta hastalıkla ilgili söylemin karşıtlıkla bağlantılı olduğu kabul edildiğinde, isimsiz karakterimizin hastalığının da söz konusu bu meta-karşıtlıkla ilgili olduğu söylenebilir. Phaidon'un adını hatırlayamadığı kişinin itirazı bu bakımdan daha önceki kanıtlamada savunulduğu üzere büyüklük ve küçüklük gibi karşıtlıkların birbirine ardışık olarak dönüşebiliyor ve birbirinden meydana gelebiliyor olmasına rağmen, ikinci karşıtlık açısından bir şeyin nasıl oluyor da kendi karşıtına dönüşemeyeceği sorunu ile ilgilidir. Dolayısıyla önceki karşıtlık ile bu karşıtlık arasında da bir karşıtlık yok mudur?

Bu itiraza karşılık Sokrates'in yanıtı ise şudur: "Sen şimdi söylenen ile önceki arasındaki farkı (*diaphora*) anlamamışsın (*ennoó*)" (103b). Bu yanıt Sokrates'in bu iki düzlem (*thesis*) arasında karşıtlık değil, farklılık ya da başkalık gördüğünü gösterir. Diğer bir deyişle ilk kanıtta karşıt bir şeyin (*to enantion pragma*) bir başka karşıt şeyden meydana geldiği (*gignomai*) savunulurken, ikincisinde bir şeyin asla kendi karşıtına dönüşemeyeceği ileri sürülür. Bu görüşünü açmak için Sokrates, önceki kanıtta (birinci karşıtlıkta) karşıtları kendi içlerinde barındıran tek tek şeyler (*pragmata*) hakkında konuştuklarını ve bu şeyleri de karşıtların adlarıyla gösterdiklerini ifade eder. İkinci karşıtlıkta ise Sokrates bizzat onların kendileri hakkında konuştuklarını dile getirir ve bu anlamda bir karşıt asla kendi karşıtı olamaz (*einaí*'den *ésesthai*:103b-c). Sokrates'in bu iki karşıtlıkta birincisi için "olagelmek" anlamına gelen "*gignomai*", ikincisinde de "olmak" anlamına gelen "*einaí*" fiilini kullanması önemlidir. Böylece ilkinde bir şey niteliksel olarak karşıtına dönüşürken, ikincisinde tözsel olarak bir şeyin asla karşıtı olamayacağı söylenmiş olur. Söz gelimi bir şey büyürken, karşıtı olan küçükten büyüğe doğru dönüşür; ancak bir şey aynı anda hem büyük hem küçük olamaz. Zira iki karşıt aynı anda asla var olamaz. Bu açıdan bakıldığında dahi şu soruyu sorabiliriz: Ruh ile beden arasındaki karşıtlık, büyüklük ile küçüklük arasındaki karşıtlık gibi değilse, ne tür bir karşıtlıktır?

Sokrates'in bu kişiyle gerçekleştirdiği diyalogta ikincisi için de karşıt terimini ısrarla kullanmaya devam ettiğini görüyoruz. Bu kişi ise haklı olarak bunun nasıl mümkün olabileceğini sorar. Zira Sokrates'in iki karşıtlık arasındaki ilişkiyi farklılık bakımından açıklama getirmesi, bunlar aralarında varsayılan ilişkiadaki problemi muvakkaten ortadan kaldırsa da, bu karşıtların nasıl bir arada var olduğu sorunu ile yüzleşmek gerekir.

Aslında Sokrates gençlik yıllarında aynı şeyi karşıt iki şeyin nedeni olarak görme²⁸ ya da iki farklı nedenin aynı şeye yol açtığını söyleme²⁹ noktasındaki ikilikten ötürü kendisinin de kafasının karıştığını diyalogun önceki kısmında ifade etmişti (97a-b). Ayrıca Sokrates görünüşler dünyasında oluşagelen nesnelerin karşıtlık açısından birbirinin yerini alması anlamında açıklamasını daha önce oluşun döngüselligi kanıtı itibariyle ortaya koymuştu. Bununla birlikte Sokrates açısından tüm pozisyonların Sofistlerin savunduğu gibi yalnızca oluş dünyasının karşıtlığı bakımından tartışılması ya da akış kuramını benimseyenler gibi her şeyin aktığını ve hiçbir şeyin kalıcı bir gerçekliği olmadığını savunmak da hatalıdır. Bu nedenle karşıt niteliklere sahip olmakla karşıtlığın kendisinin farklı düzlemler itibariyle birbirinden ayırt edilmesi gerekir. İlki oluşta meydana çıkan ve birbirini tamamlayan (sıcak-soğuk, büyük-küçük, haz-acı gibi) karşıtlık iken, ikincisi varlık ile oluş arasındaki mutlak karşıtlıktır. *Phaidon*'un adını hatırlayamadığı kişinin itirazı bu ikisi arasında da bir karşıtlığın olup olmadığıyla ilgilidir.

Peki, tüm bunların Platon'un hastalığı ile ne ilgisi var? *Phaidon*'da birbirinden farklı hastalıkların farklı karşıtlık türleriyle bağlantılı olduğunu savunmama rağmen, sözünü ettiğim son karşıtlığın Platon'un hastalığıyla ilişkisinin

²⁸ Burada dile getirilen sorun, kısa boylu birinin uzun boylu birinden "kafa farkıyla" kısa olduğunu - ya da aynı nedenle tersini- düşünmekle ilgilidir (96d-e). Bu noktada iki karşıt için de aynı şey (kafa farkı) neden olarak görülür. Halbuki Sokrates-Simmias-*Phaidon* üzerinden verilen sonraki örnekte uzun olan birinin "uzunluk" ideası, kısa olan birinin de "kısalık" ideasından pay alması nedeniyle öyle oldukları kabul edilir (102b-e).

²⁹ Burada dile getirilen sorun ise bire bir eklendiğinde iki elde edilirken, ikiye bölündüğünde yine iki parçanın elde edilmesiyle ilgilidir (97a-b). Dolayısıyla burada da iki farklı neden (toplama ve bölme) aynı şeye (ikiliğe) yol açmaktadır. Halbuki sonraki konuşmada Sokrates tıpkı kafa farkı sorununda olduğu gibi bu sorunun da pay alma teorisi ile çözülebileceğini savunur (104a-e).

açıklanması gerekiyor. Bu noktada ben Phaidon'un adını hatırlayamadığı isimsiz karakterin meta-karşıtlık olarak saptanabilecek konumuyla Platon'un hastalığı arasında bir ilişki olduğunu düşünüyorum. Üstelik bu iddiam yazımın başında da savunduğum gibi Phaidon'un "Platon sanırım hastaydı" ifadesinden hareketle onun orada bulunmadığı sonucunun kesin olarak çıkarılamayacağı varsayımına dayanmaktadır. Zira Phaidon böyle bir şeyi açıkça söylemediği gibi hasta kaydıyla da olsa Platon'u orada bulananların arasında zikreder. Buradan hareketle ben Phaidon'un adını hatırlayamadığı bu kişinin Platon olduğunu varsayıyorum. Bu bakımdan isimsizliğin koruması altında Platon'un doğrudan okuyucuya hitap ettiğini söylemek diyalogun iç örgüsü ve bütünlüğü bakımından tutarsızlık arz etmez. Ayrıca Platon diyalogta kendisini hasta olarak gizleyerek mevcudiyeti ile namevcudiyeti arasındaki karşıtlığın da fark edilmesini talep etmiş olabilir. Dolayısıyla Sokrates'in bir niteliğe sahip olma ile tözsel olarak bir şey olma arasında gördüğü farklılığı karşıtlık olarak kabul etmesi bana göre Platon'un hastalığına işaret etmektedir. Bu da diyalogta sözü edilen hastalıklardan farklı olarak tüm karşıtlıkların ötesinde meta-karşıtlıkla ilgilidir.³⁰

Bu durumda felsefe tarihinde Sokrates'in son sözlerini, yaşam hastalığından kendisini kurtardığı için onun Asklepios'a bilgece teşekkür ettiği şeklinde yorumlayanların aksine, bu sözün, diyalogtaki karakterler dışında bizzat Platon için de söylenmiş olma olasılığı söz konusudur. Öyleyse Sokrates ile tanışmadan önce Platon'un kendisinin de bir tür karşıtlık hastalığına tutulduğu söylenebilir. Bununla birlikte şifa tanrısı Asklepios'a horozun Platon için adandığı kabul edildiğinde, Platon'un bu iki düzlem arasında bir karşıtlık görmeyip, başka türlü bir katılım ve pay alma ilişkisine vâkıf olması itibariyle sağlığına kavuştuğunu da ima etmiş olabilir.

³⁰ Üstelik bu yorumum Sokrates'in bu isimsiz karaktere hitaben "adam/yetişkin gibi aklında tutmuşsun" sözünden hareketle, bu kişinin, Sokrates'in ölüm anında orada bulunan genç bir delikanlı olduğu varsayımıyla da uyumludur. Nitekim bilindiği gibi Platon da Sokrates'in ölümünde yirmili yaşlarda genç bir delikanlıydı.

Diğer taraftan Sokrates'in son sözleriyle Platon'un hastalığı arasında ilişki kuran uzmanların (Clark 1952; Most 1993; Kanayama 2019) hiçbiri Platon'un orada olma olasılığını dikkate almaz. Bundan ötürü bu çalışmalar, Platon'un iyileştiği haberini Sokrates'in nasıl ve ne şekilde aldığıyla ilgili tatmin edici cevaplar ortaya koyamamaktadır. Zira Platon'un hastalığı nedeniyle namevcudiyeti kabul edilecek olursa, bu durumda Platon'un iyileştiği haberinin Sokrates tarafından nereden alındığına dair hem edebi hem felsefi açıklamanın yapılması icap etmektedir. Söz gelimi Most'a göre (1993: 107) Sokrates Platon'un iyileştiğini bilgece bir kehanetle öngörür.³¹ Kanayama da ölmeden önce banyo yapmak üzere dışarı çıkan Sokrates'in, bu haberi dışarıdan öğrendiği iddiasını ortaya atar. Ancak metnin dışında sahneler yaratması bakımından bu yorumların sıhhati tartışmalıdır (Ricciardone 2019: 7).

Sokrates'in son sözlerinin ardından Platon'un bunu açıklamaya gerek duymaması da manidardır. Belki de Platon kendisini metnin içerisine bu şekilde gizleyerek okuyucusundan söz konusu bu gizi ve muğlaklığı anlamasını talep etmiş olabilir. Zira kişinin hastalığı neyse, ondan kurtulması da felsefeyi salt zihinsel bir uğraş olarak değil, bir maharet ya da beceri (*tekhné*) olarak görmesini gerektirir. Böylece Platon metin içinde saklı olanı alenen ifşa etmeyerek hem okuyucudan kendisinin üstlendiği felsefi misyonu anlamalarını talep etmiş, hem de kapanış sahnesinin dramatik etkisini de alt üst etmemiş olur. Kriton'un diyalogun sonlarına doğru Sokrates'e son arzusunu sorduğunda Atina'lı bilgenin ona ve onun üzerinden orada bulunanlara yönelik vasiyeti de bu yorumu doğrular niteliktedir:

Kendinize özen gösterin (*humôn autôn epimeloumenoi*); çünkü şimdi söz veriyor olmasanız da yaptıklarınızla (*poiésete*) hem bana ve benimkilere hem de kendinize hizmet etmiş olacaksınız. Yok eğer kendinizi ihmal ederseniz (*humôn autôn*

³¹ Most'a göre (1997:107) *Sokrates'in Savunması*'nda da Sokrates'in benzer bir kehaneti söz konusudur. Sokrates orada (38c, 39c-d) hakimlerin, yaşlı bir bilgeyi öldürdükleri için ileride suçlanacakları öngörüsünde bulunur. Ayrıca *Phaidon* diyalogunda da Sokrates "gelecektek haber verme konusunda beni bile zayıf buluyorsunuz. Kuğular öleceklerini hissettiklerinde daha önce olmadığı kadar uzun ve güzel şakırlar; çünkü hizmet ettikleri tanrılarına gitmek üzere oldukları için sevinçlidirler" (84e-85a) diyerek ölmek üzere olan bir bilgenin felsefe konuşmasına katılmayı kuğuların ötüşlerine benzetmektedir.

ameléte)³² ve gerek şimdi gerekse daha önce söylenmiş olanları yaşamınızda birer işaret olarak kullanmayı istemezseniz, şimdi ne kadar büyük sözler verseniz de, bu hiçbir işe yaramayacaktır (115b-c).

Bu pasajda kendisine özen gösteren ve manevi olarak arınan kişilerin, yalnızca yaptıklarıyla ya da ürettikleriyle Sokrates'in istediği şeyi yerine getirmiş olacakları söylenir. Bu kişi Sokratesçi bilgeliği hakikat esasında ölümsüzleştiren ve bunu ontik, epistemik ve ahlaki anlamda gelecek kuşaklara aktaran Platon'dur. Bu açıdan Platon'un iyileşmesiyle Sokrates'in de gerçek hakikat yaşamına eriştiği ve bu yaşamın gelecek nesillere aktarımı itibarıyla ölümsüzleşeceği söylenmiş olur. Ayrıca son sözün Platon'a atfen söylendiği kabul edildiğinde, bilgelik yaşamının Sokrates'ten sonra Platon tarafından anlaşılıp hayata geçirileceği ima edilmiş, böylece Sokrates'ten sonra Platon'un kendisini felsefede onun meşru varisi olarak gördüğü de ifade edilmiş olabilir (Most 1993: 109).

Sonuç

Platon'un hastalığı olarak meta-karşıtlık, karşıtlık tecrübesini sağlıklı bir bilgelige doğru saflaştıran bir doğaya sahiptir. Bu bakış açısıyla meta-karşıtlık, ruhun asli olarak arınması için ihtiyaç duyulan şeydir. Böylece Platon kendisini hasta olarak sahneye yerleştirerek bu karşıtlığın farkındalığıyla onu aşma çabasında olduğunu söyler. Cesaret gerektiren bu çaba olmaksızın ruhun hakikate dönmesi imkansızdır. Bu yönüyle hastalık, her türlü karşıtlıkta kişinin, içinde bulunduğu oluş döngüsünden çıkamamasıdır. Bu açıdan *Phaidon*'da ne yaşamın hastalık olarak yansıtıldığı bir görüşten ne de Sokrates'in yakalandığı herhangi bir hastalıktan söz etme imkanına sahibiz. Bilakis bir bilge olarak Sokrates orada bulunanların hastalıklarını teşhis ve tedavi eden terapist pozisyonundadır. Bu bağlamda Sokratik terapi farklı tarzlarda karşıtlık hastalığına tutulmuş olanların, bu illetten ancak kendi çabalarıyla, kendilik kaygısı (*epimeleia heautou*) ve kendilik

³² Buradaki kullanımdan hareketle, Sokrates'in son sözündeki "ihmal etmeyin" (*me amelesete*) ifadesinin de Asklepios'a adanan horoz borcuyla bağlantılı olarak kişinin kendisine özen göstermesi ve kendisini ihmal etmemesi şeklinde okunması daha makuldür.

bilgisiyle (*gnothi seathon*) kurtulabileceklerini telkin eder. Zira sadece bu karşıtlık döngüsünden mutlak anlamda kurtularak saflaşan ruhlar, kendilerinin ölümsüz olduğunu kavramak yoluyla ölümsüzlüğü idrak edebilir. Bu itibarla diyalogun hastalıktan sağlığa kavuşmuş yazarı olarak Platon ruhun ölümsüzlüğünü kendi dışında arayanları hastalıklarından kurtulmaları için hakikat esasında kendilerine bakmaya ve özen göstermeye davet eder.

Öyleyse Platon hasta olarak ama Sokratesçi ölüm emelinden de asla vazgeçmeyerek *poiesis* aracılığıyla oluş karşıtlığı ile mutlak karşıtlık arasındaki ikiliği aşma çabasında olduğunu, diyalog içindeki mevcudiyetini gizleyerek diyalektik bir tarzda duyurmak istemiş olabilir. Belki bu nedenle yaşamın içindeki karşıtlık hastalığı gibi buna yönelik *tekhné* itibariyle arınma çabası anlamında teşhis ve tedavi hep var olacağından diyaloglar da hiçbir zaman bitmez. Yazımın başında da dile getirdiğim gibi analitik felsefenin salt çıkarım ve muhakeme mantığıyla asla çözemeyeceği bu çıkmaz (*aporia*), diyalogların dramatik olarak okunmasıyla anlaşılabilir ve her türlü karşıtlığın saf idrak yoluyla tecrübî olarak aşılabilir bir bakış açısına bizi götürür. Zira aşılması gerekeni *fark* etmeden neyi aşabiliriz ki?

Disease and Healing in the *Phaedo*: Plato's Disease and the Socratic Therapy

Summary

Muharrem HAFIZ

Assoc. Prof. Dr.

Istanbul University, Teology Faculty, History of Philosophy, İstanbul, TR

ORCID: 0000-0001-5262-1413

muharremhafiz@outlook.com

Introduction

The dramatic finale of the *Phaedo* in which Socrates' last moments with his friends before his death are told increases its impact with the echoing of his last words in prison: "We owe a cock to Asclepius, pay it and do not neglect it" (Plato 2020: 118a). This word that was dedicated to Asclepius, known as the god of healing in Ancient Greek, has been usually interpreted as Socrates' view of life as disease and death as healing. In this article, disease and healing will be examined and discussed through the last word of Socrates in the *Phaedo* throughout the diseases of those people who were present in the dialogue including Socrates and Plato.

Except for two dialogues, Plato is not found as a directly speaking character in his works. Plato as a character is silent in both of these dialogues. Moreover, while Plato was there in one of these dialogues (Plato 2013: 34a and 38b), he states himself as ill (*asthenés*) in the other (Plato 2020: 59b). [Stephanus numbers given in the text will be used by reference to the *Phaedo*.] At the beginning of the *Phaedo*, Echecrates wants to learn from Phaedo what Socrates talked to his friends about and how he died. Before starting his narrative, Phaedo gives the names of those who were there and those who were not. Phaedo mentions the name of Plato as "ill" among those present. Phaedo's statement is exactly this: "Plato, I think, was ill". Is "Plato's disease" simply placed in this part of the dialogue? If Plato is not in the scene as a character in the other dialogues, could he not have announced his absence in this dialogue without mentioning his name? Why did Plato mention himself as ill?

To seek answers to these questions, we should concentrate on the last scene of the *Phaedo*, i.e. the last words of Socrates to his friends after he drank the poison: "We owe a cock to Asclepius, pay it and do not neglect it." It is not possible to evaluate the last words of a dying sage independently of his life. Considering that Asclepius was known as a god of healing at that time, this word implies that some diseases were healed. This word has a multilayer dimension because of its ambiguity. Did Socrates

use this word for himself or any of those present in the dialogue including Plato being stated as "ill" as well? It is the subject of this article to consider and discuss these possibilities.

Socrates' Disease

Socrates' last words before his death have been widely discussed in the history of philosophy. According to the most common interpretation among them, Socrates saw life as a disease and wanted to express his gratitude to the god of healing, Asclepius for rescuing him from this disease on his way to death. This view has been defended in different ways by thinkers such as Damascius, Pico della Mirandola, Marcilio Ficino, Hamann and Nietzsche in the modern period (Most 1993: 100). According to Nietzsche (2003: 205), these "terrible" and "ridiculous" last words mean for those who have ears: "O Crito, life is a disease."

However, the view that life is a disease cannot explain the plural usage of the phrase "we owe a cock Asclepius". If this last word of Socrates is to be understood as seeing death as a cure and life as a disease, then it should be singular (my debt) rather than plural (our debt). Thus, since the person who will die is Socrates, he would have said "pay my debt", expressing that he was cured of the illness of life. However, unlike many translations and comments including Nietzsche, this word should be understood collectively not individually, based on the plural usage such as "our debt".

Moreover, if the sacrifice of a cock to Asclepius was a word only for Socrates, then we should also mention Socrates' disease. However, the image of Socrates suffering from any disease is not drawn anywhere in the dialogue. On the contrary, Socrates is present in dialogue as a wise man (*sophos*) and never loses his calmness and serenity on the way to death. In other words, Socrates is in the position of a healer, not a patient. I call it "Socratic Therapy". In addition, the view that life in the *Phaedo* is a prison belongs to the Pythagoreans, not Socrates. Therefore, it does not seem reasonable to interpret the cock debt to Asclepius through Socrates' own life.

The Diseases of Characters in the Dialogue: Cebes, Simmias and Phaedo

The theme of disease and healing can also be discussed through the characters in the dialogue such as Cebes, Simmias and Phaedo. According to Cebes and Simmias, the circularity of becoming (*antapodosis*) and the proof of remembrance (*anamnesis*) is concerning that the soul exists before we are born (priority), but does not say anything about the eternity of the soul (77b-c). On the other hand, Socrates states that Cebes and Simmias fear the dissolution of the soul after leaving the body and soul will be destroyed such as wind and weather (*pneuma*: 77e). Therefore, it is necessary to examine this argument in-depth for Socrates. In this respect, in Socrates's eyes, the disease of Cebes is his constant pursuit of argument (immortality of the soul) and his inability to overcome the fear (*phobia*) of death. To put it another way, the perception of the (transcendent) soul within the logic of pure reasoning and the inability to overcome the circularity of becoming prevent Cebes from overcoming the fear of

death. Therefore, this scene in the dialogue seems to announce to us this: Evidence-based explanations (*logoi*) of the soul's immortality are necessary, but not sufficient for the pure apperception (*noesis*) of it.

Socrates notices that Simmias, like Cebes, has doubts about the immortality of the soul and that he reduces an understanding of the soul to reasoning (*dianoia*) and the logic of proof (*logos*). Thus, the inability to overcome the disbelief (*apistia*) in the immortality of the soul in terms of reasoning or mathematical thought and the inability to get rid of the cycle of becoming is seen as a disease by Socrates.

On the other hand, the debt to Asclepius may also be dedicated to Phaedo who has fallen into another kind of uneasiness (*anataraxia*) and distrust (*apistia*) after the critiques of Simmias and Cebes in the problem of immortality. Therefore, Phaedo's disease is about misology as the hatred of *logos*. It can be concluded that Phaedo is ill like the others based on the use of the verb "healing" or "curing" (*iasato*: 89a). Socrates uses the therapeutic power of reasoning (*dianoia*) and discourse (*logos*) to warn Phaedo of the danger of misology and that of reestablishing confidence (*pistis*) in his soul. Phaedo's disease is caused by a lack of trust, like Simmias and Cebes. Thereby, considering that the theme of opposition dominates the general structure of the dialogue, there is also an opposition between Pythagorean thinkers' fondness for the rational argument (*logos*) and Phaedo's hatred of reason (*misologia*: 89d). Foucault (2018: 91) also states that the last word of Socrates can be read in connection with the dialogue of *Crito* and the debt to Asclepius may have been stated for Crito as well. However, it must be said that this interpretation does not have any basis to support from within the *Phaedo*.

On the other hand, when Crito asked Socrates' last request at the end of the *Phaedo*, his answer gives us also an important clue about the healing of the diseases. After this question of Crito, Socrates demands that those present there (in the dialogue) "take care of themselves" (*humôn autôn epimeloumenoi*: 115b). In this way, Socrates expresses that the immortality of the soul is a truth that can only be apprehended by experiencing the immortality of their souls in this world. In this respect, only a *sophos* can guide those who seek for the soul to take care of itself (*therapeuein*) and can encourage self-care (*epimeleia heautou*). Therefore the *sophos* can help them to get rid of diseases and turns their souls from the finitude of this world to infinite truth. After the modern period, this kind of therapeutic philosophy has disappeared and the transformation from philosophy as a lifestyle to a systematic and formal structure has begun.

Plato's Disease

Apart from these characters, it is interesting that Plato states himself as a patient in the dialogue concerning the subject of this article. Since Plato placed himself in the dialogue as a patient, this last word of Socrates should also be considered in terms of Plato's disease. However, we do not know directly the attitude of Socrates against Plato's disease. Because Plato does not speak directly despite the possibility of his

presence in the dialogue. In other words, contrary to many interpretations, the fact that Phaedo mentions Plato as ill while mentioning those who were in the prison does not mean that Plato was not there. Plato may have put himself on the stage by hiding in this dialogue. It seems to me that Plato may have asked his/her readers to decide on this matter.

Socrates sees the different styles of distrust of his interlocutors as a weakness and illness in the arrangement of opposites. In this respect, Socrates diagnoses the diseases of his friends in the dialogue and presents his inculcation about sickness and health through the lack of understanding specific to each character. Despite these differences, the common point in diseases is that the opposition can never be overcome. I define this as “the disease of opposition”.

In fact, the reader is exposed to many oppositions throughout the dialogue. For instance, Ehecrates asks in the opening sentence of the dialogue (57a): “Were you with Socrates *yourself* (*auto*) Phaedo, on the day when he drank the poison in prison *or* did you hear about it from *someone else* (*allos*)?” This question seems to be about the opposites in a way that extends to the whole of the dialogue such as self-otherness, pleasure-pain, laughing-crying, soul-body, being-becoming, logos-myth, life-death, this world-otherworld, identity-change. More importantly, there is an opposite relationship between the first two arguments for the immortality of the soul presented in the *Phaedo*. For example, the first of these arguments is presented through the circularity of becoming (*antapodosis*). After the request of Cebes, Socrates opens his speech on the immortality of the soul with the ancient discourse (*palaiós logos*: 70c) that everything in this becoming-world generates from its opposite. This is the first opposition in becoming in which objects are generated from one another. Unlike the first, the second opposition is not presented from within the becoming. This (second) opposition is between soul (being) and body (becoming). Moreover, although the first (cyclical) argument partially proves that the soul is immortal, it has not yet been proven that the soul has power and wisdom (*dynamis kai phronesis*). On the other hand, while the cyclicity of becoming (*antapodosis*) cannot prove the immortality of the soul in terms of *phronesis*, the second argument (remembrance: *anamnesis*) cannot explain the change in becoming.

At this very moment, Phaedo, the narrator of the dialogue, cites the following objection of someone whom he cannot clearly remember: “In God’s name, is not this present discourse (*logos*) the exact opposite (*auto enantion*) of what was fitted in our earlier discussion, that the greater is generated from the less and the less from the greater and that opposites are always generated from their opposites? But now it seems to me we are saying, this can never happen” (103a). Strangely, Phaedo cannot remember the person who voiced this perfectly reasonable and striking objection. The objection of the anonymous character in the dialogue is this: In the first argument (opposition), it is said that things are *generated* from its opposites such as big-small, fast-slow-strong-weak, etc. However, in the second opposition, it is stated that something can never *be* its opposite. In other words, isn’t there also another opposition between the first and the second argument (opposition)?

Although I argue that the different diseases are connected with different kinds of opposition in the *Phaedo*, the relation of the last opposition to Plato's disease needs to be explained. At this point, I think that there is a relationship between Plato's disease and the position of the anonymous character in terms of "meta-opposition" (Ricciardone 2019:12). Moreover, this claim is based on the assumption that it is not possible to definitively conclude that Plato *was not there*, based on Phaedo's phrase that "Plato, I think, was ill". Since Phaedo does not plainly say that Plato was not there and he mentions the name of Plato albeit his illness among the characters who were present there in the dialogue. From this point of view, I assume that this person whose name Phaedo cannot remember is Plato. Therefore, I assume that this anonymous person is Plato. In this respect, it would not be inconsistent to say that Plato has addressed his readers under the protection of anonymity in terms of the inner structure and integrity of the dialogue. In addition, Plato may have demanded that the opposition between his presence and absence be noticed by hiding himself as ill in the dialogue. Therefore, while Socrates accepts the difference (*diaphora*) between qualitative (first argument/opposition) and substantive presence (second argument/opposition), the state of seeing this difference as opposition seems to point to Plato's disease. Unlike the diseases mentioned in the dialogue, this is about meta-opposition beyond all oppositions.

"Meta-opposition" as Plato's disease has a nature that purifies the experience of opposition towards "healthy" wisdom. Meta-opposition is what is needed as the essential purification of the soul. For the essential purification (*katharsis*) of the soul, meta-opposition is needed. Socratic therapy inculcates that those who are afflicted with the disease of opposition in different ways can only get rid of them by their efforts, with self-awareness (*epimeleia heautou*) and self-knowledge (*gnothi seathon*). Since only souls who have been purified by coming out of this cycle of opposition in an absolute sense can apperceive the immortality of the soul by experiencing that they are immortal. Plato may also have demanded to announce in a dialectical way that he tries to overcome the duality between two oppositions of becoming and being through *poiesis* by hiding his presence in the dialogue. For this reason, dialogues may never end in the sense that diagnosis and treatment will always exist to purify in terms of *tekhné*, like the disease of opposition in life. What can we transcend without *differentiating* what needs to be transcended?

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Aygün, Ö. (2018). Yaygın Platon Okumasının Bir Eleştirisi. *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 31, 57-91.
- Burnet, J. (1911). *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press.
- Clark, P. M. (1952). A Cock to Asclepius. *The Classical Review*, 2, 146.
- Crooks, J. (1998). Socrates' Last Words: Another Look at an Ancient Riddle. *The Classical Quarterly*, 48 (1), 117-125.
- Foucault, M. (2018). *Hakikat Cesareti* (çev. A. Beyaz). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2019). *Öznenin Yorumbilgisi: Collège de France Dersleri 1981-1982* (çev. F. Keskin). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Haşlakoğlu, O. (2016). *Platon Düşüncesinde Tekhné: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Sentez Yayınları.
- Kanayama, Y. Y. (2019). Socrates' Humaneness: What His Last Words Meant. *Frontiers of Philosophy in China*, 14 (1), 111-131.
- Lampe, K. (2010). "Socratic Therapy" from Aeschines of Sphettus to Lacan. *Classical Antiquity*, 29 (2), 181-221.
- Most, W. G. (1993). A Cock for Asclepius. *The Classical Quarterly*, 43 (1), 96-111.
- Nietzsche, F. (2003). *Şen Bilim* (çev. L. Özşar). Bursa: Asa Kitabevi.
- Nietzsche, F. (2014). *Putların Alacakaranlığı* (çev. İ. Z. Eyüboğlu). İstanbul: Say Yayınları.
- Orhan, Ö. (2015). Jacob Klein'da Tortulaşma, Eğitim ve Platon'a Dramatik Yaklaşım. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 19, 259-280.
- Peter, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (çev. ve yay. haz. H. Hünler). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Platon (2002). *Devlet* (çev. H. Demirhan). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Platon (2005). *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus – Vol. 1* (trans. H. N. Fowler). Cambridge: Harvard University Press.
- Platon (2013a). *Sokrates'in Savunması – Diyaloglar* (çev. N. Berkes). İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Platon (2013b). *Kriton – Diyaloglar* (çev. T. Gökçöl). İstanbul: Remzi Kitapevi.

Platon (2015). *Mektuplar* (çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.

Platon (2020). *Phaidon* (çev. N. Kalaycı). İstanbul: Pharmakon Yayınevi.

Ricciardone, C. T. (2019). What is the Meaning of Socrates' Last Words? A Multifaceted Approach. *Ancient Philosophy*, 39, 1-27.

Suvak, V. (2016). Socratic Theraphy: The Role of Socrates. *Philosophia*, 46, 88-100.

Temizkan, V. (2015). Platon'un Felsefesinde Ruhun Doğası ve İşlevleri Üzerine Bir İnceleme [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.



Makale Geliş | Received: 21.05.2021
Makale Kabul | Accepted: 15.06.2021
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2021
DOI: 10.20981/kaygi.961754

Emre ŞAN

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, TR
İstanbul 29 Mayıs University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, İstanbul, TR
ORCID: 0000-0003-2654-9707
esan@29mayis.edu.tr

Solidarity and Community: Thinking Today with Jan Patočka

Abstract: It is difficult to speak about Patočka's political philosophy because he didn't analyze at the conceptual level issues such as democratic functioning, social justice or state theory. However, Patočka's originality consists in analyzing from a phenomenological point of view such notions as community, war, history, *polemos* and solidarity. According to him, political life is not only characterized by antagonism, but also by solidarity. The traditional concept of social solidarity refers to the mutual responsibility that is established between members of a social group on a common ground. Being in solidarity with others requires becoming part of a whole in which the differences between the parties become invisible. In other words, the concept of social solidarity seems to lead us towards an understanding of community that rests upon a common and solid foundation, or a final purpose. Patočka criticizes this kind of political and social foundationalism. Political solidarity is a unity of individuals each responding to a particular situation of injustice, oppression, social vulnerability. Those who join in a solidarity of the shaken do not obtain a common ground which shapes society. The solidarity of the shaken is the solidarity of those who have lost their trust in all forms of ideological, economic and spritual mobilization of society because of a decisive event. Thinking about political solidarity allows us to think about the emancipatory possibility of social action and the obstacles to the realization of these possibilities.

Keywords: Community, Solidarity, *Polemos*, Vulnerability, Civil Disobedience.

Dayanışma ve Topluluk: Günümüzü Jan Patočka ile Düşünmek

Öz: Patočka'nın siyaset felsefesinden bahsetmek epey güçtür çünkü o kavramsal düzeyde, demokratik işleyiş, sosyal adalet ve devlet teorisi gibi konulara eğilmemiştir. Ne var ki onun kendine özgü tutumu topluluk, savaş, tarih, *polemos* ve dayanışma gibi kavramları fenomenolojik bir bakışla ele almaya ilişkindir. Patočka'ya göre siyasal yaşam sadece antagonizma ile değil dayanışma ile de anlaşılabilir. Dayanışma kavramına geneleksen bir bakış açısından baktığımızda sağlam bir zeminde belli bir kimlik içerisinde paylaşılan bir biraradalık akla gelir. Bu bağlamda toplumsal dayanışma kavramı, belli bir toplumsal grubun üyeleri arasında sağlam bir zeminde kurulan karşılıklı sorumluluk anlamına gelir. Başkalarıyla dayanışma içinde olmak, sağlam ve sıkı bir birlik meydana getiren bir bütünün ve kimliğin parçası olmak anlamına gelir. Öyle ki bu bütün

içerisindeki katılımcıların aralarındaki farklılıklar bütünü kendisi göz önüne alındığında görünmez olur. Dolayısıyla geleneksel dayanışma fikri bizi ortak ve sağlam bir temel üzerine kurulan bir topluluk tanımına götürür. Patočka bu tarz bir toplumsal ve siyasal temelliliği eleştirir. Siyasal dayanışma her seferinde belli bir adaletsizlik, baskı ve toplumsal yaralanabilirlik durumuna toplulukların verdiği tepki ile ortaya çıkar. Sarsılmışların dayanışması belirleyici bir olay yüzünden toplumun tüm ideolojik, ekonomik ve ruhsal mobilizasyon biçimlerine güvenlerini kaybedenlerden oluşur. Çek filozofun betimlediği siyasal dayanışma belli bir kimliğin bir araya getirdiği bireylerin üzerinde eyleyecekleri bir zemin değil, baskıya ve haksızlığa uğrayan bireylerin birbirlerinin sorumluluğunu alması ve birbirleri için mücadele etmesidir. Siyasal dayanışmayı düşünmek, toplumsal pratiğin özgürleştirici olanağını ve bu olanakların gerçekleşmesinin önündeki engelleri düşünmemizi sağlar.

Anahtar Kelimeler: Topluluk, Dayanışma, *Polemos*, Yaralanabilirlik, Sivil İtaatsizlik.

Today when we speak of a political dissident, we speak of a person who no longer recognizes the legitimacy of the political authority which s/he has to submit. The dissident is not an opponent from elsewhere, an external disturber. What makes her/him efficient is that the dissident comes from the system s/he criticizes. The dissident is the typical fruit, sometimes even the model product. This makes her/his protest more effective and audible for all (Eltchaninoff 2016: 18). The dissident is not a violent rebel, nor a clandestine fighter. What s/he considers to be his strength rests on non-violence, personal principle and transparency. The Dissident's approach is ethical. Today the dissidents reappear in countries where democracy has not won or in countries of false democracy and in areas of conflict. Such refusals of the established order and of given meaning entails risks and exposure. The political life of a dissident refers to combat and struggle but these notions are not enough to express the feeling of suffering and indignation (*thumos*) involved in dissent. The resistance of dissidents presupposes a certain type of vulnerability created by existential insecurity under authoritarian regimes. It has meaning only as a non-submission to power, as an activity. The recognition of the vulnerability is not only a subjective description but is potentially a mobilizing force for resistance. In this respect, what will be the political consequences if we think of vulnerability as the condition of possibility of

political resistance? If vulnerability is part of the meaning and action of resistance how can we then reinterpret the political dimension of dissidence? Following Patočka's analysis of theory of the solidarity of the shaken, which describes a resistance to a permanent state of war in the form of dehumanizing total mobilization, I aim to show the role of the recognition of vulnerability in the practices of political resistance and civil disobedience.

1. Total Mobilization and Technical Age

In the sixth of his *Heretical Essays*, "Wars of the 20th Century and the 20th Century as War", Patočka tries to understand the authentic aspect of the Front-line experience. This essay begins with an examination of the character of the First World War, a war that Patočka calls "the decisive event" of the century, determining "its entire character." (Patočka 1996: 124). As Edward F. Findlay writes, "it is important to note that this essay, more so than the earlier parts of the *Heretical Essays*, is a text whose clear context is the struggle of Czechoslovak dissidents against the communist regime. It draws on specific aspects of that philosophy of history and applies them to twentieth-century politics" (Findlay 2002: 136).

According to Patočka, the front-line experience reveals the pre-given meaning of the modern world and its total dehumanizing mobilization. In the form of total mobilization, war expresses the metaphysical essence of technological modernity as a will to power. However, the total mobilization of the First World War did not end in 1918 but instead continued in other forms. What comes after the war is neither peace nor war, it is a war against the war. The war continues in peace and continues to form the social existence of man.

The example of the Cold War is characteristic of this more or less violent confrontation between two entities, the United States and the Soviet Union, each having presented itself as the repository of the values of humanity and its defense

by force. Patočka analyzes this situation from an opposition between what he calls “the forces of the day”, life and peace, and, on the other hand, night, death and war. According to him, it is paradoxically the forces of the day, the life and the peace which are behind the destructive conflicts of the 20th century despite the millions of victims who were sacrificed (and perhaps even thanks to them). What does this paradox contain? How to understand it?

The “forces of the day” designate all the mechanism of super-civilisation or the technical age (the age in which humanity takes on the endless accumulation of power as the ultimate political goal) and intend to manipulate the being to master it. It is then that two meanings of sacrifice are opposed, and with them two relations to death. The first refers to a thought of “life and death” which has a power of alienation. It is an inauthentic sacrifice and it is for something positive. The power of freedom and disruption of authentic sacrifice opposes to the power of alienation and instrumentalization of sacrifice (Crépon 2007: 404). There is a negative force in sacrifice, a form of protest and resistance against a state of fact, a mode of being. It has a destabilising dimension of crystallized social structures. This form of sacrifice should not be understood by its effects and cannot be justified by its results. It lies in the knowledge of human vulnerability, of the vulnerability of our freedom, and in the need to protect it. The understanding of human vulnerability makes possible both sacrifice and the communication of the meaning of this sacrifice to others. But, according to Patočka, (Patočka 1996: 126) yet in the depth of that experience (front-line experience) there is something deeply and mysteriously positive. The person on the front line is gradually overcome by an overwhelming sense of meaningfulness which would be hard to put into words. What is this overwhelming sense of meaningfulness?

First, the front is the experience of meaninglessness and unbearable horror and the absurdity of the world. For Patočka this meaninglessness is the origin of meaning – it is only by and through the experience of the complete absence of all

meaning that the very question concerning meaning becomes meaningful¹. The constant shaking of the naive sense of meaningfulness is itself a new mode of meaning. Secondly, this vision of the end is at the same time a progress behind the limits of existence. The man who experiences his limits, his being-for-death, is necessarily shaken by the emergence in him of a concern other than that artificial peace for which the forces of the day make him fight. He reaches a summit which is subordinate to nothing real. This summit makes him break with the values of the day which enjoin him to preserve his naive life by the divestment of self in things². In life for death opens the ethical horizon of absolute freedom which obliges man to become aware of his status as subject, responsible for his choices and actions in a world whose meaning remains ambiguous, problematic. Only those who consent to the most radical sacrifice are capable of attaining to this clairvoyant freedom, *the freedom of the intrepid* who understands the limits of real human laws. As Patočka writes, "It is to comprehend that here is where true drama is being acted out; freedom does not begin only 'afterwards' after the struggle is concluded, but rather has its place precisely within it" (Patočka 1996: 134). However, the problem of the experience of the front is that it has remained an exclusively individual experience. Everyone is projected alone towards a freedom of which he is aware but which he can not transform into a collective event. The front had no purely political consequences. The only way to overcome this state of affairs would then be the "solidarity of the shaken". The enemy participates in the same situation as

¹ As Patočka writes: "Passing through the experience of the loss of meaning means that the meaning to which we might perhaps return will no longer be for us simply a fact given directly in its integrity; rather, it will be a meaning we have thought through, seeking reasons and accepting responsibility for it. As a result, meaning will never be simply given or won once and for all. It means that there emerges a new relation, a new mode of relating to what is meaningful; that meaning can arise only in an activity which stems from a searching lack of meaning, as the vanishing point of being problematic, as an indirect epiphany. If we are not mistaken, then this discovering of meaning in the seeking which flows from its absence, as a new project of life, is the meaning of Socrates's existence. The constant shaking of the naive sense of meaningfulness is itself a new mode of meaning, a discovery of its continuity with the mysteriousness of being and what-is as a whole" (Patočka 1996: 60).

² It is a refusal of the values and pre-given meanings of the natural world and it strips the subject of its worldly preoccupations.

us, he discovers with us absolute freedom. As Patočka writes: “the enemy is no longer the absolute adversary in the way of the will to peace; he is not here only to be eliminated. The adversary is a fellow participant in the same situation, fellow discoverer of absolute freedom with whom agreement is possible in difference” (Patočka 1996: 131). Against the forces of the day which does nothing but deepen the ideological, economic and spritual mobilization of society, Patočka puts forward the absolute freedom of the experience of the front and solidarity of the shaken as an authentic answer. “The solidarity of the shaken -shaken in their faith in the day, in ‘life’ and ‘peace’- [...] can say ‘no’ to the measures of mobilization which make the state of war permanent. It will not offer positive programs but will speak, like Socrates’ *daimonion*, in warnings and prohibitions” (Patočka 1996: 135). This experience of withdrawal echoes a similar reversal in Patočka, in the form of the redefinition of philosophy as *the care of the soul* in its political and ethical dimensions. In fact, it is the Socratic experience that allows this deepening of human freedom. Man is responsible for the sense which engages him in the *care of the soul* not only of his own soul, but of the soul in general, responsible for justice in the community. In the shaken community, war is no longer simply experienced from the outside as an experience of suffering and of negation. It is experienced internally as an affirmation. Pain is not forgotten but it is now interpreted as that which intensifies the relation to oneself. The seized and sustained pain in the amplitude teaches us to discover the world and shows us that we are free as to the interpretation of its meaning.

However, how can we understand an alternative path to antagonism? Patočka proposes an archaeological reflection of the community of shaken thanks to its re-reading of the Heraclitean vision of being as *polemos*. This would indicate a partly divergent but perhaps complementary path of the phenomenological approach and maintain a dynamic of argumentation on the theory of solidarity of the shaken. The *polemos* does not only mean discord but also the unity produced by this discord. Like the front in the war, the space of the *polis* reveals the

inequality of the social relations and puts in scene a certain field of the conflict. As Patočka shows, such a polemic unity is the common point between soul and *polis*. The *polis* can be described as the soul which is the very place of the conflict between the passions and the reason, between the desires and the *logos*. In this sense, the real meaning of conflict, which can appear in exceptional circumstances on the front, is the reality of politics. We must therefore broaden our interpretation of the solidarity of the shaken and the experience of the front of the war towards the political and ethical field of *polis*. In the figure of the soldier succeeds that of the citizen.

2. Political Life and Solidarity

Let us note that, in order to describe the political life of the shaken, the idea of solidarity must be analyzed again in its political context. The concept of solidarity refers to the mutual responsibility that is established between members of a social group on a solid and common ground. Being in solidarity with others requires becoming part of a whole in which the differences between the parties become invisible. Social solidarity thus traditionally has to do with *solidity*, it consists in forming a union with others on the firm and stable ground of a shared identity. However, it is precisely this *solidus* or common ground that for Patočka is shaken (Stranberg 2015: 101). Those who join in a “solidarity of the shaken” do not obtain a common ground; it is a solidarity brought about by existential upheaval and disorientation, not by sharing something but, in a sense, by sharing nothing. In fact the only unifying aspect of this solidarity is found within the abyss of meaning itself, in the nothingness of a common loss: in the common loss of a common ground. It is therefore solidarity beyond solidity. It is an experience of confrontation with finitude and lack of meaning, of strangeness and *Angst* in Heidegger's terms. Nevertheless, according to Heidegger, *Angst* is not a collective experience. Like Husserl's *epoche*, which allows us to pass from the natural

attitude to the philosophical attitude, Heideggerian *angst* returns Dasein in the daily publicity of the one towards the possibility of its own.

However, according to Patočka, when it comes to the solidarity of the shaken, the experience of anxiety is a collective and historical experience. Even if the Czech philosopher retains the formal structure of the experience of anxiety, it is not limited exclusively to the phenomenon of individual anxiety, because the shock of the given meaning has an influence on the whole community. Solidarity is thus in the perspective of an authentic being-with, realized in political life and is unconditional. It does not rest on anything but itself, except on the care of our soul which is concerned with our humanity as such. According to him, the emergence of the political life of the Greek polis, understood as an entrance into the historicity and into the problematicity of meaning, results from such a shaking of meaning of the mythical order. The *polis* is the name given to space devoted to the collective questioning of meaning. The “shaking of meaning” here means the questioning of meaning and the loss of the accepted, given, and established meaning. It leads the political community to constantly build its own meaning. As Patočka writes: “There is not only struggle but also solidarity, there is not only society, but also community, and community has other bonds besides a common enemy” (Patočka 1996: 149).

Solidarity is therefore an authentic experience of being-with which is realized in political life. It is a unity of individuals who have made a commitment to struggle for liberation. In this regard, the community of the shaken is more than an aggregate of its parts. On that basis the solidarity is not only a moral concept and the political solidarity has a different structure than a social solidarity. “The logic of political solidarity, reverses the ordering between social bonds and moral obligations found in social solidarity” (Scholz 2012: 36).

Political life is perpetually in search of its own foundation which is not a secure life but freedom. It is not only characterized by antagonism but also by

solidarity (Patočka 1996: 207). It opens man to his fundamental possibility as life in amplitude. In a text entitled "Balance and Amplitude in Life" which dates from 1939, Patočka speaks about life in amplitude:

Life in amplitude means both *self-testing* (*épreuve*) and *protesting*. In amplitude, man exposes himself to extreme possibilities that, in ordinary life, remain abstract and remote, and protests against those which, from the viewpoint of the everyday, seem self-evident (Patočka 1990: 36).

Any human activity understood as amplitude is a trial, an ordeal, a protest; it is the rejection of the daily sphere where life is most often captive, where we keep our eyes closed to the truths and the perils of our existence. It is a search for truth and a protest against daily life as it takes place, against our fascination with the limits which are imposed on us and which we impose on ourselves, and against our fear of what we find trying. According to Patočka, the one who assumes this possibility is free in the deep sense of the term. By accepting the peril, freedom gains complete security, assures the man of a life lived from its own foundation, from what it is in its principle. Through the struggle which freedom causes him to engage with himself, man becomes master of his own being, of what is deepest in him, of the most extreme depth that he is capable of reach.

3. Vulnerability and Disobedience

The issue of the debate on the solidarity of the shaken is not only social, it is also a political issue. Political solidarity is a unity of individuals each responding to a particular situation of injustice, oppression, social vulnerability. The solidarity of the shaken is a community of vulnerability to the other absolutely necessary and primordial, and it is only as such that it can be a free and historical community. Vulnerability must be seen as a fundamental human condition that requires both an ethical response and political action. In my reading, such a path of thought must be constructed to the experience of events, in the related research of their elucidation and the determination of the conditions for political action.

The questions we can ask now are: may the solidarity of the shaken be used as a theoretical guide to deepen contemporary philosophical research on the movements of civil disobedience? If vulnerability is part of the meaning and action of resistance, how can we then reinterpret the political dimension of dissent? To answer these questions, we need a phenomenological approach to social movements and civil disobedience as the political practice of dissidents. This will allow us to conceptualize the collective action of new dissidents and solidarity on the basis of the relationship between vulnerability and resistance. In this regard, Patočka's political sense of resistance to the total dehumanizing mobilization of war can help us to re-read the commitment to insubordination as well as the resistance of social movements. This closeness invites us to reflect also on the relationship between the dissident attitude whose foundation is presented as ethics and the solidarity of the shaken as a model of political commitment. The two axes of reading are linked by the question of vulnerability and its eminent political significance.

Social movements that take the form of gatherings and occupations of places, protest movements against the existing powers, civil insurrections, are all mobilizations that call for dissent from the established order and power in place. Contemporary uprisings have all shown, despite what distinguishes them culturally, ideologically and historically, how a community of vulnerable subjects becomes political by taking possession of a space and time of their own, creating an another common world. Each uprising is an unexpected initiation into pain, suffering and decomposition as well as into a solidarity of the shaken. These uprisings simultaneously demand democracy and contribute to renew the social and political sense of the public space by a voluntary association.

The symbolic dimension and the practical functioning (blocking or occupation) of disobedience is the solution that is necessary when there is a collective vulnerability and a need for political solidarity. Political solidarity, unlike

social solidarity, arises in response to a situation of injustice or oppression. It tries to offer means of expression to those who do not, because today the question of the political life of a dissident is a matter of expression. In its phenomenological aspect, the political question becomes that of expression and of appearance in political space. Political space is not only a space of representation, but also a type of phenomenal space. Political struggles aims at transforming the functioning of politics by revealing invisible vulnerabilities and the capacities of the voiceless subjects. This is the emergence of a democratic practice of collective self-determination to combat the erosion of political institutions and the narrowing of the political field.

As the definition of “Life in amplitude” of Patočka, civil disobedience has the meaning of both *self-testing* (*épreuve*) and *protest*, and it is on the basis of this structure that one can understand its meaning. Thus, it is not only a crowd that advances in the street or a group that intervenes to break the order of things. It is a difficulty that causes suffering and a claim to justice as a form of resistance. It helps to highlight the ethical principles that motivate those who disobey the law, not for themselves, but to defend a cause superior to their own interests (not only for the good of justice but also for the good and value of democracy). Like dissidence, civil disobedience is a tool of democratic struggle that makes it possible to reconcile the ethical demand with the radicality of the action. It consists in opening up the political landscape on which collective action must be expressed in order to try to change unjust laws and to oppose a governmental policy that violates fundamental human rights. It is therefore an ethical as well as a political choice

In his book entitled *Philosophy and Resistance in the Crisis*, Costas Douzinas thematizes the link between trial and protest:

Disobedience negates, resistance creates. The importance of disobedience lies precisely in the process of production of new subjectivities. It raises people from takers of orders and commands into self-legislating citizens (Douzinas 2013: 98).

The importance of civil disobedience lies precisely in starting the process of production of new collective subjects. As in the solidarity of the shaken, it features unexpected political encounters that cannot be defined by a juxtaposition of ideological, social or ethnic identities. Participants in civil disobedience gain their “dissident” identities through their reciprocal actions in solidarity. It means that their community is not a “property” belonging to subjects that join them together. What is common is not that which unites ideological, social or ethnic property of every one of its members. They have not a shared consciousness or a common mode of political organisation but only a kind of collective vision and desire for the future. The subjects of community are united by an obligation. This is what expropriates them of their pre-established subjectivity. In that community subjects do not find a principle of identification or a harmonious field. According to Saul Newman, this situation creates a new paradigm, a reformulation of the practice of politics, which he characterise as *politics of anti-politics*:

However, with the movements of occupation we are dealing with a different dynamic in which identity and its representation is no longer operative or important. Rather than making identities and interests – whether class, gender, ethnicity, sexuality etc. – visible to power through the articulation of demands, we see instead a convergence of people who no longer identify themselves in specific ways but who come together as singularities; who come together, as Giorgio Agamben would put it, ‘purely anonymously’ and ‘without any representable condition of belonging’ (Newman 2014: 94).

These movements form social relations which challenge the hierarchical structure of society built up by the antagonistic climate of politics. In this regard, political solidarity explores the possibility of a different kind of belonging which is not based on fixed identities and subjectivities.

It is striking to note that, as in the case of the solidarity of the shaken, these new subjectivities first appear in the form of bodily vulnerability. The solidarity of the shaken is originally a corporeal solidarity. On the front line, I experience by my body the *epoché* or reduction of my primordial relationship with the world³.

³ For an investigation of *epoché* and front-line experience, see Meacham 2012 & Cochereau 2016.

Similarly, the collective corporeality of disobedience forms a *body politics* that neutralizes conventions and social norms. The liberation of the social *ethos* consists in bringing out the public space of collective bodily action. It is thus that civil disobedience becomes a political judgment that is first incorporated into the feeling of suffering and indignation, rather than linked to abstract reflection. In this regard, Judith Butler draws our attention to the following fact:

An uprising does not come up from my indignation or from yours. Those who rise up do so together, recognizing that they suffer in ways that no one should. So an uprising requires a recognition not only that what the individual suffers is shared, but that a group is living beyond a shared sense of its limit. Individuals and groups both undergo subjugation and so in rising up, it is this body with other bodies, and from a shared refusal to live beyond the limit of what can be, or should be, endured (Butler 2016: 24).

It is also the case that the the bodies of the citizens constitute the place of disobedience against the prejudiced norms of society. They unite with the space of protest and transform its cultural and historical sense. An uprising upsets the boundaries between action and behavior, social and political. The vulnerability of spaces of protest can be thought only from the vulnerability of the body. Human vulnerability, such as that of *human chains in protests*, responds to violence by the symbolic force of solidarity. Citizens in protest risk their skin to affirm their dignity and their willingness to live freely. It is a political action, a disintegration of the ordinary order of things, a challenge against rules likely to normalize social behavior. The negatıf character of it tries to show the distance between legality and legitimacy, between objective functionality and personal responsibility.

On the other hand, to the equal vulnerability of citizens to the violence of power are added differential vulnerabilities to the internal components of civil disobedience. A civil disobedience is a public action that can bring together citizens who do not necessarily share the same convictions. The participation of the political opponent in the same situation that makes us possible an agreement in difference or unity in discord (*polemos*) that opens a public space of equals in which one reaches freedom.

In this light, one can speak of a relationship between the different *vulnerabilities* and the process of individuation of the resisters. Civil disobedience is not at all a juxtaposition of the different social identities. The juxtaposition of social identities (ideology, ethnicity, social class) is not enough to establish an authentic meaning of the *polemos* which is rooted in the tension of the differential positions of political actors. In this sense, the different groups gain their identities of dissent not from norms or roles pre-established but thanks to their singular political acts to each one.

As we already know, after the uprisings, using fear as a political tool, as an instrument of atomization of society, allowing its spiritual, political and moral enslavement, is a means of obedience and criminalization of collective action. The antagonistic atmosphere derives from economic, social and political arrangements which destroy plurality and solidarity and “event-ness” of the event without allowing for new meanings to emerge. What emerges from this is a condition of widespread social hypocrisy or “institutionalized lying”, or “living in a lie”. The violence of antagonism is thus to weaken the capacity of man to act on the public space. Antagonistic political space can be described as public space in which some groups in society have become the predominant actors and some are relegated to the place of sufferers. As Zeynep Gambetti writes “The violence of antagonism consists in impairing the capacity of human to act on the common world while being acted on by others” (Gambetti 2016: 1129). By contrast, *polemic* political space hinge on the egalitarian distribution of the capacity to act and be acted on by others. Individuation is the actualisation of the power-to-become of selves who, through their pluralistic encounters, constitute a collective site of power. Understood in this way, *polemos* would relate to the event-character of access to the public space. In this regard, unlike the front-line or war zone, public space in contemporary uprisings become the emblematic site in urban public consciousness for the production and regeneration of the political.

In this context, since it is nonnegotiable through available norms, the space of coexistence of the various vulnerabilities of the internal components of resistance allows citizens to experience “publicness” in unforeseen ways. The actors of civil disobedience realize their own possibilities of action thanks to the other politically vulnerable “strangers”. In this sense, such a public space has the potential to provide a stronger basis for political unity than communities based on “coalitions of interest”. As Simon Critchley writes in his book *Infinitely Demanding Ethics of Commitment Politics of Resistance*:

The subject commits itself ethically in terms of a demand that is received from that situation, for example a situation of political injustice: a strike, an act of police brutality, a miscarriage of justice or whatever. But this demand is not reducible to the situation. It is, rather, a situated demand that is addressed, in principle, to everyone and hence universal (Critchley 2007: 42).

The ethical relationship is only possible through a demand for equality that goes beyond its particular situation. It is not only about equality in the economic sense, but about equality in the sense of a society in which there really is a production of the common. Collective action leaves everyone free to make their voices heard without establishing any hierarchy between them. The voice of disobedience is therefore indissolubly personal and collective, and the more it expresses the singular, the more it is capable of representing the collective. It is for this reason that, political solidarity provides a model for how we might approach the delicate balance between individual commitment and collective action.

REFERENCES

- Butler, J. 2016. Uprising. *Soulèvements* (ed. G. Didi-Huberman, pp. 23-37). Paris: Gallimard.
- Cochereau, M. (2016). Polemos ou le sens du conflit: guerre et politique chez Jan Patočka. *Cahiers d'études lévinassiennes*, 14: 46-69.
- Crépon, M. (2007). La guerre continue: Note sur le sens du monde et la pensée de la mort. *Studia Phænomenologica*, VII: 395-409.
- Critchley, S. (2007). *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. London and New York: Verso.
- Douzinas, C. (2013). *Philosophy and Resistance in the Crisis: Greece and the Future of Europe*. Cambridge: Polity Press.
- Eltchaninoff, M. (2016). *Les Nouveaux dissidents*. Paris: Stock.
- Findlay, E. F. (2002). *Caring for the Soul in a Postmodern Age: Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka*. New York: SUNY Press.
- Gambetti, Z. (2016). Risking Oneself and One's Identity: Agonism Revisited. *Vulnerability in Resistance* (ed. J. Butler, Z. Gambetti & L. Sabsay). Durham and London: Duke University Press (Kindle edition).
- Meacham, D. (2012). L'Europe, L'histoire et la vie: quelques réflexions sur la philosophie de l'histoire de Jan Patočka. *Jan Patočka, Liberté, existence et monde commun* (ed. N. Frogneux, pp. 239-251). Paris: Editions du Cercle Herméneutique.
- Newman, S. (2014) Occupy and Autonomous Political Life. *Radical Democracy and Collective Movements Today* (ed. A. Kioupkiolis & G. Katsambekis, pp. 93-111). Surrey, UK: Ashgate.
- Patočka, J. (1988). *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine* (trad. fr. E. Abrams). Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- Patočka, J. (1990). *Liberté et sacrifice. Écrits politiques* (trad. fr. E. Abrams). Grenoble: Million.
- Patočka, J. (1996). *Heretical Essays in the History of Philosophy* (ed. James Dodd). Chicago&La Salle, Illinois: Open Court.
- Patočka, J. (1997). *Platon et l'Europe. Séminaire privé du semestre d'été 1973* (trad. fr. E. Abrams). Lagrasse: Éditions Verdier.
- Patočka, Jan. 2009. Ce que la Charte 77 est et ce qu'elle n'est pas. *Esprit* 352: 166-169.

Stranberg, G. (2015). The Solidarity of the Shaken. *Baltic Worlds*, 1-2, 101-102.

Scholz, J. S. (2012). *Political Solidarity*. Penn State University Press.

Tassin, É. (2009). Pensée hérétique et politique dissidente. *Tumultes*, 32-33 (1), 329-350.



Makale Geliş | Received: 23.05.2021
Makale Kabul | Accepted: 24.06.2021
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2021
DOI: 10.20981/kaygi.941367

Pınar TÜRKMEN BİRLİK

Dr. Öğretim Üyesi | Assist. Prof. Dr.
İzmir Demokrasi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İzmir, TR
İzmir Demokrasi University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, İzmir, TR
ORCID: 0000-0003-1099-5737
pinar.turkmenbirlik@idu.edu.tr

Dil Üzerinden Hukuk ve İdeoloji İlişkisinin Bir Değerlendirilmesi

Öz: Dil, saydam ve şeffaf bir araç olmayıp, gerçeğin kuruluşunda bulunan toplumsal bir pratiktir. Dolayısıyla toplumsal düşünce ile toplumsal gerçeklik arasındaki ilişkiler, dil ve ideoloji arasındaki ilişkiler zemininde tartışmaya açılır. Toplumsal düşünce ve gerçekliğimizin dil aracılığıyla somutlaştığı alanlardan biri de hukuktur. Bu bakımdan hukuk da sahip olduğu anlamsal yapı ve uygulamada kullandığı metodlar dolayısıyla dil üzerinden ideoloji tartışmasına taşınabilir. Bu düşünce doğrultusunda öncelikle dilin ideoloji ile olan ilişkisini ortaya koyabilmek için, yapısalci ve post yapısalci kuramların üzerinde durdukları söylem ve metin kavramlarına bakmaya çalışacağız. Burada, anlamların sabitlenmesi ve yorum olanaklarının incelenmesi ile dilin etkilerinin göz önünde tutulmadan tanımlanabilecek yalın bir gerçeklik alanı olmadığına işaret etmeye çalışacağız. Bu noktadaki asıl ilğimiz, anlam ve yorum üzerinden açılan dil ve ideoloji tartışmalarındaki ortak düşünceye yönelik olacaktır. Nitekim burada asıl amacımız, anlamların çoğunlukla otorite ya da güç odaklarının lehine harekete geçirildiğini, anlamın belirlenmesindeki mücadelenin çoğunlukla bu otoritenin ya da güç odaklarının lehine sonuçlanmakta olduğunu ortaya koymak olacaktır. Ardından, hukuk dilinin içindeki anlamlar ve yorum olanaklarına yönelerek, bu olanakların otorite ya da güç odaklarıyla olan muhtemel ilişkisini incelemeye geçeceğiz. Bu ilişkiler silsilesini ise hem hukukun oluşturulmasında anlamsal çerçevenin bilinçli kurulumuna hem de bu çerçeve içerisinde yorumun olanak tanıdığı mümkün bir anlamın otorite lehine nasıl harekete geçirilebildiğini gösteren somut bir örnek üzerinden bağlamına oturtmaya çalışacağız. Sonuç kısmında ise, genel bir değerlendirme kapsamında, 'hukuk, dil, ideoloji' üçlemesinde dilin sunacağı imkan ve güçlükler üzerinde durulacaktır. Bu doğrultuda da, hukuk sistemindeki anlamsal yapının otoritenin ya da güç odaklarının lehine harekete geçirilmesini önleyecek unsurların neler olabileceği tartışılacak ve onun otoritenin lehine sonuçlanmış bir mücadelenin sonucu olarak değil, dilsel bir uzlaşımın ürünü olarak ortaya çıkması gerekliliği vurgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dil, Anlam, Yorum, İdeoloji, Hukuk.

An Evaluation of Law and Ideology Relationship over Language

Abstract: Language is not a transparent and clear instrument, but is a societal practice in the establishment of reality. Therefore, the relationships between societal thinking and societal reality are opened up for discussion on the ground of the relationships of language and ideology. One of the fields in which our societal thinking and reality become concrete through language is law. From this point of view, law can also be moved to the ideological discussion over language thanks to the semantic structure it has and the methods it uses in practice. In line with this thinking, we will try to analyze the concepts of expression and text on which structuralist and post-structuralist theories put emphasis. Here, we will try to point that there is not a simple reality field to be defined without bearing the effects of language in mind through fixing the meanings and examining the chances of interpretations. Our real interest at this point will be towards the common thinking in language and ideology discussions annotated over meaning and interpretation. However, our real aim here will be to reveal that meanings are mostly motivated in favor of authority or power groups and that the struggle in the determination of meaning results mostly in favor of such authority or power groups. Then, we will move on to examining the possible relationship of these choices with authority or power groups by tending to the meaning and interpretation choices in the language of law. We will try to contextualize this sequence of relationships both over the conscious establishment of semantic frame in the formation of law and over a concrete example showing how a possible meaning allowed by a interpretation in this frame can be motivated in favor of authority. In the conclusion part, the possibilities and difficulties caused by language will be emphasized in the trilogy of “law, language, ideology” in the context of a general evaluation. Accordingly, it will be discussed what the factors are that will prevent semantic structure from being motivated in favor of authority or power groups, and the necessity will be emphasized that this semantic structure should emerge not as a result of the struggle having resulted in favor of authority but as a product of a language reconciliation.

Keywords: Language, Meaning, Interpretation, Ideology, Law.

Giriş

Dil, tüm dolayımın dolayıcısı olarak anlamak, anlatmak, kavramak ve kavramsallaştırmak için kullandığımız biricik aracımızdır. Gerek ideoloji üzerine yapılacak her türlü tartışmalarda, gerekse de adaleti sağlayabilmek için yürütülen muhakeme ve uygulamalarda ayrıca ele alınması gereken bir organon olarak da karşımıza çıkar “dil”. Çünkü o, aynı zamanda hem kuran hem kurulabilendir.

Öyle ki, ideoloji kavramı hangi düşünsel perspektiften ele alınırsa alınsın, ortaya koymak istediği düşünsel dönüşüm ve paradigma değişimlerini, öncelikle dil, anlam, söylem ve metin ile kuracağı ilişkiler düzlemiyle belirlenmeye çalışılır. Bu bakımdan ideolojinin de tıpkı kültür gibi, toplumsal yaşamın kendisiyle ilgili

düşüncelerin, anlamların ve sembolik temsillerin alanına işaret eden bir kavram olduğu hemen göze çarpar. İdeoloji, kültürle olan farkını ise, kültürün anlam ve sembolik temsiller üzerinde bir ortaklığa, paydaşlığa işaret ettiği yerde, kendisini farklı toplumsal anlam ve değerlerin çatıştığı bir alanda oluşan toplumsal bir düşünce olarak konumlamasıyla ortaya koyar. Bu anlamda ideoloji, farklı bilinç formlarının farklı anlamlar ve yorumlar çerçevesinde yaratmış olduğu çatışkılı bir duruma gönderme yapar. Bu bakımdan toplumsal pratiğin belli bir tarzda belirlenme çabası olarak da işaret edebileceğimiz ideoloji, var olanı tanımlama ve yorumlama sorunu üzerinden “dilsel” bir kontekste yerleşir.

Bu dilsel bağlama, açıklama, tanımlama ve yorumlama sorunu üzerinden yerleşen bir diğer pratik ise hukuk’tur. Her şeyden önce toplumsal bir olay olarak karşımızda duran hukuk, pozitif hukuk bağlamında “belirli bir topluma” ait olan, insan yapımı normatif bir alana işaret eden “buyruklar, yani normlar”, “mahkeme kararları” olarak ifade bulabilir (Wacks 2017: XV). Bu söz konusu hukuksal normlar ve mahkeme kararları, bir hukuk metni içerisinde muhafaza edilir ve onların, tekil olaylar karşısında hukuk uygulayıcılarının verecekleri kararlar kapsamında temel bir belirleyicilikleri bulunur. Tıpkı toplumun kendisi gibi tarihi bir varlığa sahip olan hukukun, bu hukuk metinleri içerisinde kendi tarihi varlığını açılmadığına tanık oluruz. Bunu mümkün kılan, hukuk dilinin de, insanın toplumsal pratiğinin belli bir tanımlanma ve yorumlanma uğrağı olarak ortaya çıkıyor olmasıdır. Hukuk uygulayıcılarının belli bir hukuksal metni temele almalarına karşın, hukukun yine de belli bir uğraktaki toplumsal pratiğin, yani var olanın belli bir tanımlanma ve yorumlanmasıyla ilişkili olarak karşımıza çıkmasının ise birkaç temel nedeni vardır. Bunlardan ilki, hukuksal metnin dilsel olma özelliğinden kaynaklanan ve hukukun diline de sirayet eden “dilsel belirsizlik” mefhumu olarak ifade edilebilir. Özellikle H. L. A. Hart’ın (1994) hukuka ilişkin çalışmalarının odak noktalarından birini oluşturan bu sorun, onun tarafından “dilini açık dokulu olduğu” savından hareketle, hukuksal kavramların, normların ve kuralların birden çok açık anlamının bulunduğu ve dolayısıyla da söz konusu kavramların vakaya

uygun düşüp düşmediğinin belli olmadığı “yarı gölgesel” durumların daima bulunduğu şeklinde ifade bulur. Böylece Hart, hukuku, ancak bir topluluğun mevcut sosyal pratiklerinin betimlenmesiyle anlaşılabilir toplumsal bir fenomen olarak ortaya koymak gerekliliğine dikkat çeker. Bunun temel nedeni, açıktır ki, toplumsal anlam ve değerlerin belli bir toplumsal pratiğin ürünü olarak görülmesidir. Bu noktada Hart’ın, hukuk ile toplum arasında kurduğu ilişkiyi dilin anlam boyutu üzerinden tesis ettiğine dikkat çekelim ve hukukun yorum bağlamında dil ile kurduğu zorunlu ilişkinin ikinci bir nedenine bakmaya çalışalım.

Hukuk uygulayıcılarının, hukuki bir süreçte “hukuk metnini” ele aldıkları tekil bir olaya uyarılma zorunlulukları, dil ve hukuku “yorum” üzerinden birbirine bağlayacak ikinci bir neden olarak karşımıza çıkar. Yazılı haldeki hukuk metninin kendine özgü hukuksal bir davaya uyarlanması, hukuk uygulayıcılarının söz konusu dava ile ilgili kararlarını vermek için zorunludur ve bunu, ancak bu yazılı metni yorumlamak suretiyle yapabilirler. Her davanın kendine özel bir durumu olduğu göz önünde tutulduğunda, hukuk uygulayıcılarının, özellikle de hakimlerin yazılı hukuk metinlerini “yorumlama” gibi bir zorunlulukla karşı karşıya kaldıkları söylenebilir. Bu bakımdan, hukuk metninin, yani yasanın yorumlanmasını, hukukun uygulanması açısından bir olmazsa olmaz olarak görmek ve değerlendirmek gerekir. Nitekim hukuk ve yorumu dil üzerinden birbirine bağlayan bir üçüncü nedenin de, hukuk metninin oluşturulması esnasında tüm olası durumların ön görülememesi olduğu dikkate alındığında, yasaların zorunlulukla her bir davada belli ölçülerde de olsa zaten yoruma açık olması gerektiğini görmek gerekir. Hukuka ve hukuksal metnin doğasına ilişkin tüm bu belirlenimler göz önünde tutulduğunda da, hukuk uygulayıcılarının adalet ile ilgili görüşleri, yani adil, doğru ve hakkaniyetli olanın ne olduğuna dair betimlemeleri ve düşünceleri doğrultusunda, her zaman açık uçlu olabilen yasaların içeriğini doldurma yoluna gittikleri söylenebilir. Hatta Dworkin’in iddia ettiği gibi, hukuk uygulayıcıları adalet ve hukukla ilgili yaptıkları betimleme ve sahip oldukları görüşlerin doğruluğuna duydukları sarsılmaz inanç dolayısıyla, bu yorumun tek

doğru yorum olduğuna bile inanırlar. Bu noktada söz konusu yorumun tek doğru yorum olup olmayacağı tartışmasına girmeden, şuna dikkat çekmek gerekir ki hukuk uygulayıcısı, temelde bir toplumsal pratik olarak belirlediğimiz hukuku uygularken, kendisine bu toplumsal pratiği düzenleme işlevi verilmiş olmasından dolayı, bu toplumsal pratiği temele alarak iş görmek durumunda kalır. Bir başka ifade ile toplumsal pratiğin olağan devamı, yani o anki kamusal duyarlılıkların güvencesi olmak adına hukuk uygulayıcılarının, hukuksal bir davaya bir hukuk metnini uyarlarken giriştikleri yorum eyleminde, bu toplumsal pratiğin kendini gösterdiği ve yarattığı anlamsal çerçeve ve betimlemeleri temele almaları kaçınılmazdır da denilebilir.

Bir hukuk metninin yorumlanmasında temele alınan bu toplumsal pratiğin başat anlamsal ve betimsel çerçevesinin, metne bağlı olmayan hukuksal yorum metotlarında da aynı şekilde iş göreceği aşıkardır. Sonuçta bir hukuk uygulayıcısının tarihsel yorum metodunda olduğu gibi yasa koyucunun niyetini soruştururken ya da amaçsal yorum metodunda hukuki kurum, norm ya da işlemlerin amaçlarını değerlendirirken, yine, sonuçcu yorum metodunda olduğu gibi aynı normun farklı yorumlarını karşılaştırırken ve nihayetinde menfaatler içtihadı metodunu kullanırken menfaatleri dengelenmek üzere yorum metoduna başvurduğunda (Manko 2016: 3), içinde bulunduğu toplumun mevcut anlamsal ve betimsel çerçevelerini temele almak ya da en azından onları yok saymamak durumundadır. Nitekim bir hukuk uygulayıcısının, hukuk normlarındaki bir boşluğu doldurmak üzere, ister bir hukuk metnini temele alarak isterse de ona bağımlı olmadan hukuku uygulamak için yorum metoduna başvurduğunda, anlamak, anlaşılacak, kavramak ve kavramsallaştırmak adına belli ölçülerde bile olsa mutlaka toplumsal pratiğin belirlediği anlamsal çerçevenin içerisinde hareket etmesi gerektiği açıktır.

Dolayısıyla toplumsal pratiğin, belli bir tarzda belirlenme çabası olarak işaret ettiğimiz ideolojinin, en azından var olanı ya da bir olguyu tanımlama ve

betimleme çabası dolayısıyla hukukla zorunlu olarak ortak bir zeminde yollarının keşihtikleri söylenebilir. Bu ortak zemin şüphesiz ki bize, hukukun toplumun bu belli tarzda belirlenmiş pratiği ile olan ilişkilerini sorgulama hakkı tanır ki, bu soru da daima başka sorulara gebedir.

Çalışmamız bu soruları ortaya koyabilmek üzere, hukukun ideoloji ile ortak paydası olan dil üzerinden, onların aralarındaki ilişkiyi sorunsallaştırmaya çalışacaktır. Bu bakımdan dil üzerinden konuya yaklaşmayı denerken, hukukçuların hem metne bağlı kalarak yaptıkları yorum pratiğinin hem de hukukun ne olduğunu söylemekten ibaret olan toplumsal pratiğini ifade eden (lafzi) yorumun, yani hukukun içindeki söylem türünün dikkate alınacağını belirtelim. Ayrıca bu çalışma boyunca temelde tutacağımız ana düşünce, “dilin toplumsal yaşamın biçimlendiricisi olduğu” şeklindeki Wittgensteinci ve Austinci temel sav olacaktır. Dolayısıyla bu düşüncenin ışığında, gerçekliğin toplumsal dilin içine gömülü olduğu, dilin etkileri göz önünde tutulmadan tanımlanabilecek yalın bir gerçeklik alanı olmadığı fikrinde birleşen yapısalcı ve post yapısalcı kuramların tartışmaya açtıkları söylem ve metin kavramları bizim için de konuyu ele alırken temel bir yol gösterici niteliğinde olacaktır. Bir başka ifade ile dil üzerine yapılan söylem ve metin tartışmalarının ideoloji kuramlarına açtığı alanda, dil ile olan ilişkisi bağlamında hukukun durumunu incelemeye çalışacağız da denilebilir. Dolayısıyla ilk aşamada, varolanın, olguların, kısacası tüm gerçekliğin tanımlanmasında, anlamlandırılmasında ve yorumlanmasında dilin iş başında olduğunu, aslında gerçeklik denilen şeyin insanın toplumsal pratiğinin belli bir tanımlanma uğrağına karşılık geldiğini, bu bakımdan hukuk uygulayıcılarının da kullandıkları yorum metodu dolayısıyla dilin etkilerinden muaf olmadıklarını göstermeyi amaçlamaktayız. Bu tartışmanın açık kılmasını beklediğimiz bir diğer önemli nokta da, anlamların çoğunlukla otorite ya da güç odaklarının lehine harekete geçirildiği, anlamın belirlenmesindeki mücadelenin çoğunlukla bu otoritenin ya da güç odaklarının lehine sonuçlanmakta olduğu olacak. Bu hususları açık kıldıktan sonra, hukuk dilinin içindeki anlamlar ve yorum olanaklarına

yönelerek, bu olanakların otorite ya da güç odaklarıyla olan muhtemel ilişkisini incelemeye geçeceğiz. Son olarak ise, bu akıl yürütme zincirini, hem hukukun oluşturulmasında anlamsal çerçevenin bilinçli kurulumuna hem de bu çerçeve içerisinde yorumun olanak tanıdığı mümkün bir anlamın otorite lehine nasıl harekete geçirilebildiğini gösteren somut bir örnek üzerinden bağlamına oturtmaya çalışacağız.

1. Söylem, Metin ve İdeoloji: Bir Toplumu Biçimlendirmeye Doğru

Toplumsal düşünce ile toplumsal gerçeklik arasındaki ilişki sorunu dolayısıyla dil'e yönelmek durumunda kalan ideoloji tartışmalarının büyük bir kısmının hem yapısalcı hem de post-yapısalcılarca kabul gören daha çok anlamlar düzleminde yürütülen söylem ve yorum/yorumsama düzleminde yürütülen metin kavramları kapsamında yürütüldüğüne tanık oluruz. Bu, ideolojinin özcü bir anlayıştan kendini sıyrarak, anlam ve söylem düzeyleri üzerinden gerçeğin nasıl inşa edildiğini araştırmaya başladığı noktadan itibaren önümüze açılan bir ufuk olmuştur. Bu noktadan itibaren ideolojinin toplumsal gerçeklikle kurduğu ilişkiler, söylem ve metin üzerinden, anlam ve yorum kavramları irdelenerek ele alınma yoluna gidilmiştir.

İdeoloji ve dil arasında kurulan bu ilişkiyi izleyebilmek içinse dilbilimdeki gelişmeleri takip etmemiz gerekir. Nitekim bu seyirde göreceğimiz, dilin saydam ve şeffaf bir araç olduğu düşüncesinden, onun gerçeğin kuruluşunda bulunan bir toplumsal pratik olarak tanımlanmaya doğru evrildiği olacaktır.

1. 1. Toplumsalın Yeni Bir Gözle Değerlendirilmesine Doğru: Söylem ve Anlamın Değişkenliği

Toplumsal anlamı, dilin doğru ve kurallara uygun kullanımının bir sonucu olarak düşünen Klasik dilbilimcilerin aksine, Saussure, toplumsal anlamı, gösterge'nin gösteren ve gösterilen öğeleri arasındaki bir ilişki olarak tanımlar (Sancar 2014: 105). Bir başka ifade ile bu görüş, dikkatini dilin öğeleri arasındaki ilişkiye yöneltir ve onları eşsüremliler olarak inceleme yolunu seçer. Ancak şunu

belirtmeden de geçmemek gerekir ki, Saussure dil ve söz olarak ikiye ayırdığı dil yetisi anlayışı doğrultusunda, sözün olumsuzluğunu bir kenara bırakarak, dilin bireysel ve tarihsel yanlarının bilimsel incelemeye elverişli bir dizge olarak kurulabileceğine inanır. Bu bakımdan Saussure'ün ortaya koyduğu hali ile bu dil anlayışı, dış dünyaya ve onu konuşan insanların gerçekliğine kendini kapatarak, kendi gerçekliğini kendisinde taşıyan kapalı bir sistem halini alır. Açıktır ki böyle bir dil anlayışında, dili kullananlar ise, sadece basit birtakım seçme ve yanyana dizme işlemlerini yapmaktan öteye gidemeyen failer olarak kalır.

Anlamlandırma ediminin açıklamasını, dilsel öğelerin eşsüremliliğinden çıkarılabilecek Saussure'ün ortaya koyduğu bu göstergebilim anlayışı, kısa bir zaman içerisinde ideolojinin toplumsal pratiklerle ilişkili bir kurucu öğe olarak ele alınması sürecinde verimli bir alan haline dönüşür. Nitekim Saussure'ün ardından, Barthes'in düz anlam/yan anlam ayrımıyla birlikte, göstergebilimde ilgi gösterenlerden (signifiers), gösterilenlere (signified) doğru yönelir. Dant'ın da (1991: 99-110) dikkat çektiği gibi, Barthes'in göstergebilimdeki önemi, onun bizi dilin yapısının belirlediği açık anlamlar bulunduğu fikrinden uzaklaştırmasıdır. Nitekim yan anlam kavramı ile ilginin gösterilenlere doğru kayması, yorum olanakları üzerinde dilde yeni bir düşünme alanı açar. Bu noktada göstergebilimdeki tartışmaların, klasik dilbilimcilerinin dilin yapısının, yani dilin kurallarının doğru uygulanmasının bir sonucu olarak gördükleri açık anlamdan, gösterilenlerin sahip olduğu düşünülen gizil ve ortaya çıkarılması gereken gizil anlamlara, onların işleyiş düzenlerine, yani yorumun olanaklarını araştırmaya doğru evrildiği gözlenir. Dolayısıyla dildeki klasik yaklaşım tarzının toplumsal olguları dil gibi çözümlemeyi tercih ettiği noktada, artık söylem çözümlemelerinin üzerinden toplumsalın yeni bir gözle anlaşılması tercih edilmeye başlanır. Söylem çözümlemelerinin yarattığı en önemli farkındalık, dilin, birey ve kurumların davranışlarına yön veren düşüncelerini oluşturan, eş deyişle toplumsal yaşamın biçimlendirilmesini sağlayan önemli bir araç olduğudur.

Bu noktada dilin basit bir iletişim aracı olmaktan çok, toplumsal yaşamın bir biçimlendiricisi olarak değer kazanması, Wittgenstein ve Austin gibi düşünürlerce dilin toplumsal karakterinin ve yaratmış olduğu etkenlik olanağının ne olduğunun araştırılması ve öneminin ortaya konulması ile ilgilidir. Dilde, özellikle konuşmada ortaya çıkan bildirim, bir edim olarak görülmeye başlanması, konuşmanın toplumsal bakımdan neyin söylenebilir ve söylenmesi olanaklı olduğunu bağlamsallaştıran bir pratik olarak tanımlanmasıyla sonuçlanır (Sancar 2014: 105-106). Böylece söylem kavramı, dil üzerindeki tartışmaların merkezine oturur. Ancak bu tartışmaların söylem üzerinde homojen bir varsayımdan hareket etmediğine de dikkat çekmek gerekir. Nitekim söyleme ilişkin yürütülen tartışmalar, kendilerini farklı yaklaşımlarda ve farklı yöntemlerle açılarlar. Bu durum, söylem tartışmalarını izlemekte birtakım güçlükler doğursa da, yine de tüm bu yaklaşımların anlam, bağlam ve toplum ile kurduğu ilişkiler noktasında ortak bir yön taşımaları ve söyleme toplumun temel biçimlendiricisi olma işlevini yüklemiş olmaları bakımından, bize üzerinde durabileceğimiz ortak bir zemin sunuyor olduklarını da ifade edelim. Nihayetinde Thompson'ın (1984: 73-74) da ifade ettiği gibi, farklı yaklaşım ve yöntemlerle açıklanma yoluna gidilse de, bu tartışmalarda anlamın söylem içerisindeki oluşumu ve akışkanlığı bağlamında ortak bir düşüncenin hakimiyeti söz konusudur ve ideoloji tartışmaları da söylem içerisinde oluşturulan bu anlamların belli bir grup, cemaat ya da bireyin menfaatine olmak üzere nasıl oluşturulduğu ve şekillendirildiği üzerinde yoğunlaşmaktadır. Burada dikkat çekilmesi gereken husus, Saussure'ün "söz"ü ele alırken onu bireysellik ekseninde açıklarken, toplumsal bir çözümleme aracı haline gelen söylem ile birlikte, söz'ün toplumsal kullanımının ön plana çıkartılmakta olduğudur. Ayrıca söylem çözümlenmeleri, dil düzleminde de ilgilerini söz ile birlikte cümleye, cümleden de sözce ve metine doğru genişletir. Anlamın dil içerisinde hareket etme özelliğine sahip olduğu ana savını temele alan söylem yaklaşımları böylece, anlamın sabitliğini değil, değişkenliğini savunmaya ve bu değişkenliğin sağladığı bir olanak olarak da yorum'un üzerinde durmaya başlarlar.

Söylem çözümlemelerinde özellikle sözcelemin (enunciation) üzerinde durulması, dile özgü yeni farkındalıklara kapı aralar. Nitekim sözcelem üzerindeki incelemeler, dilin yapısı üzerindeki çalışmaları arka plana iterek, sözün bildirişim özellikleri üzerine bir düşünüm alanı açar. Böylece bir bildirişimde belirleyici olan unsurlar, konuşmanın yapıldığı yer, zaman ve şartları olarak ifade bulur. Bu noktada söylem çözümlemesinin, bu unsurlar gereği, bireysel dil edimlerinde yaratılan anlam akışlarına yönelmiş olduğunu da görmek gerekir. Dolayısıyla anlam akışlarının belli bir bağlam ve durum içerisinde gerçekleşiyor olması, söylem çözümlemelerinin ana ilgisi haline gelir. Eş deyişle, anlamın nasıl yaratılıyor olduğu, kime yönelik olarak ortaya konulduğu, neyi ifade ediyor olduğu ve nasıl bir etki yarattığı gibi sorular, söylem çözümlemesinin temelinde yerleşir. Bu türden soruları yanıtlamak için söylem çözümlemecilerinin yanıt vermeleri gereken ilk soru dolayısıyla, öncelikle, söylemin hangi toplumsal koşullar altında gerçekleşmekte olduğu sorusu olmuştur. Nitekim ideoloji, onun içinde anlamını bir doğrultuya yönlendirme-tahakküm ilişkilerini yaratacak ve çoğaltacak etkiyi yaratma olarak tanımlanınca (Sancar 2014: 136), bu etkileri kuran bir odak noktası olarak iktidar kavramına yönelinmiş ve söylem ile iktidar arasındaki ilişkiler sorunsallaştırılmaya başlanmıştır. Böylece de iktidar ilişkilerinin, dilsel ve simgesel iletişim içinde nasıl bir mekanizma ile işlediği konusu bir açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Bu sorunun açılmasını sonraya öteleyerek, şimdi ana ilgisini konuşma edimine değil de, metine ve metindeki anlam olanakları üzerinden yoruma/yorumsamaya yönelten görüşe bakarak, dilbilimin ortaya koyduğu bu yeni olanağın toplumsal pratikleri anlamlandırma/simgeleme üzerindeki etkilerinin neler olabileceğine bakmaya çalışalım.

1. 2. Toplumsal Pratikleri Anlamlandırmada Yeni Bir Olanak: Metin ve Yorum Olanakları

Metin kavramını bir araştırma nesnesi olarak ele alan düşünürler, öncelikle bu araştırma nesnesinin söylemle olan farkını ortaya koymak ve ona özgü olanakları böylece ön plana çıkarmak istemiş görünürler. Bu düşünürlerden en

önemlilerinden biri, Paul Ricoeur'dür. Onun da metin incelemesini temele alırken öncelikle söylem ve metin üzerinden bir ayrıma giderek, metnin kendine özgü olarak ortaya koyacağı "yorum" olanaklarını ele almak istediği görülür. Ricoeur'ün (1990) söylem ve metin üzerinde yaptığı bu ayrım, sözlü söylem ile yazıya dökülmüş söylenen arasındaki ayrışmayı ve her ikisinin de toplumsal pratiği biçimlendirmede kullandığı unsur ve yöntemlerin farklılığını anlamak açısından oldukça değerlidir. Dolayısıyla kısaca üzerinde durmak faydalı olacaktır. Ricoeur'ün söylem ve metin arasındaki farkları ortaya koyarken üzerinde durduğu temel soru, söylemin ortaya çıktığı konuşma'nın yazılı hale getirildiğinde nasıl bir değişime uğradığıdır. Bu temel soruya verilebilecek yanıtlar doğrultusunda, Ricoeur öncelikle söylemin zamansal olarak belli bir uğrağı olduğuna, yani onun zamansal olarak "şimdi"nin içinde gerçekleştiğine dikkat çeker. Öte yandan söylem, her zaman bir özneye sahiptir ve söylem anında, yani konuşulan bağlamda konuşana, yani söylemin öznesine anlık bir geri dönüş vermek mümkündür. Söylem, simgeleştirme işlevini üstlenerek, dünyayla ilişkili bir şeyi betimlemek, anlatmak ve temsil etmek arzusunda olduğu için, her zaman bir şey hakkındadır da. Ayrıca söylemde konuşan öznenin her zaman bir muhatabı vardır ve bu muhatapla sadece iletişim amaçlı olarak konuşmaya girilmez. Buradaki amacın daha çok konuşulan şey hakkındaki düşüncelerin aktarımı, eş deyişle mesajların alınıp verilmesi olduğu düşünülür. Böylece Ricoeur'ün belli bir özne, belli bir an ve belli bir muhatap özelliği ile söylemi, dilden ve metinden ayrı bir yerde tuttuğu görülür. Onun asıl sorusu ise az önce de ifade edildiği gibi, söylemin bu özelliklerinin konuşmanın yazılı hale getirilmesi ile birlikte nasıl bir değişime uğradığı ve onun bu andan itibaren nasıl ele alınması gerektiği olmuştur. Ricoeur (1990: 28-31), bu sorulara yanıt vermek suretiyle bize metin'in genel karakteristiğini resmetmekte gecikmez. Sorduğu soruların yanıtları hepimiz açısından zaten oldukça açıktır. Söylem yazıya döküldüğünde, söylemde öncelikle konuşana yöneltilen dikkat, metinde konuşanın ortadan kalkmasıyla artık "söylenen"e yönelecektir. Sözlü söylemdeki konuşmanın yapıldığı anı, yani "şimdi

burada”lığı yazılı söylemde bulmak mümkün değildir. Böylece Ricoeur, yazarın kastettiği ile metnin söylediğinin, bir başka ifade ile yazarın amacı ile metnin sözel anlamının; söylemin metne, yani konuşmanın yazıya dönüştürülmesiyle tamamıyla birbirinden ayırmaştığını düşünür. Sözlü söylem ile metin arasında bu bağlamda Ricoeur’ün işaret ettiği bir diğer önemli ayırım da, sözlü söylemin anlamı aktarmak ve güçlendirmek üzere tonlama, konuşma tarzı, mimikler ve jestlerden faydalanabilmesine karşın, yazılı söylemde, yani metnin kendisinde bu unsurlardan faydalanılamamasıdır. Bu noktada Ricoeur, yazılı oluş karakteri dolayısıyla metin ile okur arasına “yorum”un gireceğini düşünür. Burada, Yapısalcı modelin anlamaya doğru yönelmesi söz konusudur. Bu derin bir semantiğe doğru kapıyı bize aralar. Nitekim eleştirel ve derin yorumlara “anlama” ile ilerlenir.

Böylece Ricoeur, gösterge ve cümle üzerinde durarak kendi yorum açıklamasını bu ikisi arasındaki farka dayandırır. Göstergeler bağlamında anlam, onun kendisini diğer göstergelerden ayırdığı noktada ortaya çıkmakta ve Ricoeur buna göstergenin semiotiği adını vermektedir. İfade etme işlevini yüklenen cümle ise Ricoeur’e göre, bir araya getirip birleştirme işleviyle bir amaca gönderme yapar. Ricoeur tam da bu noktada, cümlelerin semiotiğinden değil, semantiğinden bahsedebileceği kanısındadır. Birine, bir şey hakkında bir söz söyleme olarak ortaya çıkan cümle Ricoeur’e göre, dili kullanarak yaptığımız bir gönderme olarak ortaya çıkar. Böylece Ricoeur, dil ve söylemi birbirinden ayırırken, öncelikle onların temel birimlerini gösterge ve cümle olarak ikiye ayırır. Ayrıca bu ayırmadan hareket ederek, konuşmanın bir edim olarak kurulmasının cümlelerin sahip olduğu dört dilbilim özelliği sayesinde mümkün olduğunu düşünür. Bu cümle dilbiliminin dört özelliği ise Ricoeur’e göre (1990: 36), aynı zamanda metnin nesnellliğini oluşturan özelliklere de karşılık gelir. Dolayısıyla Ricoeur (1990: 36), burada metnin nesnellliğini, anlamın tespit edilmesi, metnin anlamının yazarın niyetsel amaçlarından ayırmaştırması, belli bir muhatabı değil de evrenselliği temel alması, görünmez, gizli göndermelerde bulunabilmesi çerçevesinde açıklar.

Metnin taşıdığı bu nesnel özellikler içinde, onun yapısalcılık eleştirisinin merkezine oturan, metnin gizli anlamlara, görünmez göndermelere sahip olabilmesidir. Bu özellik, metindeki anlaşılması gereken şeyi, metnin arkasında gizli olarak bulunan söylemin ilk hali ya da yazarın niyeti olarak değil, metnin önünde duran, olanaklı bir dünyaya işaret eden yanı olarak görmek gerektiği sonucuna götürür (Göka, Topçuoğlu, Aktay 1999: 85). Böylece metin, yorum yönteminin bize açacağı bir mümkünlükler dünyası olarak görülür.

Metinleri araştırma nesnesi olarak ele alan yorum yöntemi de yorumsama (hermeneutik) olarak karşımıza çıkar. Söylem çözümlemelerinin göstergelerin kendi aralarındaki ilişkilerde anlamın nasıl sabitlenebileceğini araştırdığı noktada, yorumsama yöntemlerinin çok anlamlılıktan yola çıkarak, farklı yorum olanakları üzerinde durduğu görülür. Dolayısıyla yorumsama anlayışında gösteren ve gösterilen ilişkisinin, yapısalcı modelin iddia ettiği gibi durağan değil, aksine devingen bir özellik taşıdığı ortaya çıkar, bu ise anlamlama sürecinin gösterenden gösterene doğru gerçekleşen bir kayma olarak (Sarup 1995: 14) ele alınmaya başlandığını gösterir. Böylece anlamı, tek bir göstergeyi baz alarak açıklama imkanını yitiririz; çünkü bu anlayışta anlam bir gösterenler zinciri boyunca hareket halindedir ve bu zincirde onun yerini tam olarak kestirmek de mümkün görünmemektedir. Göstergenin birbirinden farklı bağlamlarda görünürlük kazanması, gösterilenin, dolaşıma sokulduğu çeşitli gösteren zincirlerinde değişime uğrayacağını ifade ettiğinden, anlamın hiçbir zaman kendisiyle özdeş kalamayacağını söyleyebiliriz.

Nitekim Derrida'nın da (1997) gösterge kavramını incelerken, dilde gerçeğin temsilinin sorunsuz bir şekilde gerçekleştirilemeyecek bir özellikte olmasını, anlamın tamamıyla anlaşılabilir ve keşfedilebilecek bir şey olmamasına bağladığı görülür. Sadace zihinde değil, insan eylemlerinde de bulunduğunu varsaydığı anlamın, kişilerarası ve öznelarası olduğunu düşünür. Nitekim Derrida da tıpkı Ricoeur gibi, insan pratiklerinin, yani eylemlerinin de anlam

içerdiklerini ve dolayısıyla onların da yoruma açık olduğuna değinmekte ve bu bakımdan hiçbir yorumun da tarafsız olamayacağına ayrıca dikkat çekmektedir. Dolayısıyla da Derrida, yorum sürecine, yani metin çözümlemesine ayrıştırmak, parçalarına dağıtmak ve çözmek, kısacası “yapıbozuma” uğratmak üzere yaklaşır ve bunu kendi önyargılarımız üzerine bir düşünüm olarak konumlar. Bu noktada belirtmeden geçmeyelim ki Derrida her ne kadar ideoloji yaklaşımlarının temel soruları olan toplumsalın bilgisinin kavranması, gerçekliğin eleştirel çözümlenmesi sorularının yanıtlarının aranmasını gereksiz bulmuşsa da, ortaya koyduğu yapıbozum düşüncesinin, bastırılmış, ötelenmiş, susturulmuş olanın kendisini açığa çıkarmak adına önemli imkanlar sunan bir yöntem olarak düşünülmesi gerektiğine de ayrıca dikkat çekelim.

Anlama /yorumlama üzerinde duran bir diğer önemli düşünür olan Gadamer’in anlam/yorumlamaya ilişkin tanımı da doğrudan insan edimi ve toplumsal pratiğin nesnelci bir tanımını ifade eder gibidir (Outwaite 2015: 34). Nitekim Gadamer, anlama’nın yorumlamanın temelinde bulunan ana unsur olduğunu ve sahip olduğumuz önyargılarımızın anlama/yorumlamada bilmenin koşulu olarak karşımızda durduğunu düşünür. Bu bağlamda Gadamer anlamayı, sahip olduğumuz önyargıların süreçteki durmaksızın devam eden bir gözden geçirilmesi, açığa çıkarılması böylece de özelliklerinin ortaya çıkarılması olarak görmek gerektiğine dikkat çeker. Dolayısıyla Gadamer’in ortaya koyduğu önyargı kavramının olumsuz bir etkiden çok, anlama sürecini başlatan olumlu bir etkisinin olduğu ortaya çıkmaktaysa da, onun bu ön yargıların üzerinde sabitlenip kalmamanın, onların üzerine gidilmesi gerektiğinin elzem olduğuna dikkat çektiğine de değinmeden geçmeyelim.

Böylece metin çözümlemesinde karşımıza çıkan “yorum” yönteminin, konuyu ele alan her üç düşünür için de ortak olarak paylaşılan özelliğini yakalamış oluruz: Yorumun öznel oluşu, anlama sürecinin açıklanmasında insan bilgisinin nesnelcilik iddialarının iş göremezliği, anlamsal değişimin kaçınılmazlığı ve bu değişimin

dinamiğini içinde bulunan bağlamın, yani toplumsal dil pratiğinin oluşturmakta olduğudur. Bu düşünceler kapsamında, peşine düşülen amaç da o halde, zihindeki temsillerin açığa çıkarılması değil, yorumlamanın değişkenliğinin dinamiklerini ortaya koymak olarak karşımızdadır. Dolayısıyla gerek anlamın nasıl sabitlendiğinin peşine düşen söylem, gerekse de anlamın değişkenliğine vurgu yaparak, yorumun dinamiklerine yönelen metin çözümlerinin ve tartışmalarının ideoloji tartışmalarıyla kesiştiği nokta, gerçekliğin dil aracılığıyla nasıl olup da belli bir tarzda belirlenebiliyor olduğu olmuştur.

Bu tartışma ekseninde ise ideolojiye, A. Giddens'ın (1991: 21) ideolojinin nasıl kavranması gerektiğine ilişkin öne sürdüğü ve dört yararlı tezden biri olarak işaret ettiği, "ideolojinin peşine dil ve eylem felsefesinin ışığında, dilin dünyamızı tanımlayan bir araç olduğu düşüncesi kapsamında düşülmesi gerektiği ve dolayısıyla da dili bir praxis olarak kavramak gerektiği" anlayışı temelinde yaklaşmayı uygun görmekteyim. Ayrıca, Akbaş'ın (2018: 51) da belirttiği gibi, ideolojinin tanımlanmasında görülen karmaşa bir yana, bir de onun olumlu mu olumsuz mu anlam taşıması gerektiği yönündeki tartışmalara baktığımızda konunun içinden çıkılmaz bir hal almasını önlemek üzere, ideolojiye yaklaşım tarzımızı, bu şekilde dilin, toplumsal pratikle ilişkisini görünür kılan söylem ve metin üzerinden oluşturduğu kuramsal bir çerçeveye sınırlandırmanın faydalı olacağı da düşünülebilir. Dolayısıyla şimdi üzerinde durmamız gereken, söylem, metin ve ideoloji üçlüsünün gerçekliğin inşasındaki etkileri üzerine olmalıdır.

1. 3. Gerçekliğin İnşası: Söylem, Metin ve İdeoloji

Söylem ve metin çözümlerinin, anlamın sabitlenmesi ve yorumun olanakları konusunda yaptığı belirlemeler dil, toplum ve ideoloji konularını birbirine bağlamada iyi bir tutkal görevi görür. Bu bağlantıyı yakalayan önemli düşünürlerden biri şüphesiz ki, Volosinov olmuştur. O, Saussure'ün dile eşsüremlilik yaklaşımından, diyakronik bir tarza yaklaşılmasının daha doğru olduğunu düşünerek, göstergelerin maddiliği konusu üzerinden ideolojiyi ele almaya çalışır.

Bu amacı doğrultusunda Volosinov'un, Saussure'ün göz ardı ettiği "söz söyleme"yi, kendi açıklamalarında merkeze aldığı görülür. Böylece dilin, farklı sınıfların onu kullanması ve farklı anlamsal çerçevelere ulaşmaları doğrultusunda, bir sınıf mücadelesi alanı olarak görülmesi gerektiği sonucuna ulaşan Volosinov, anlamı, farklı toplumsal çıkarların çatışması sonucunda elde edilen bir üretim olarak ele almak gerektiğine dikkat çeker (Mumby 1989: 294). Volosinov'un bu düşüncelerinin temelinde, söylemin sembolik olma özelliği dolayısıyla kendisinden başka bir şeye gönderimde bulunuyor olabilmesi, göndergesel alanın potansiyel bir anlam çokluğuna sahip olması ve bu anlamsal yapının ideolojilerin temsiliyet sistemleri olarak, bizim dış dünya ve öteki ile kurduğumuz ilişkilerin temelinde bulunması önemli bir rol oynar. Burada gözden kaçmaması gereken husus, Volosinov'un burada dili bir mücadele alanı olarak belirlerken, bu mücadelenin aynı terimi, sahip olduğu yan anlamlar dolayısıyla farklı anlam ve biçimlerde kullanmak isteyenler arasında gerçekleşmekte olduğuna dikkat çekmek istemesidir (Hall 1994: 90).

Volosinov'un ardından Pecheux'un da anlamı, söylemin dilsel öğeleri arasındaki ilişkiler ile açıklama yoluna giderek, onu söylemsel süreçte üretilen bir ürün olarak tanımladığı görülür. Böylece her ne kadar Yapısalcı modelden hareket etse de, Thompson'ın (1984: 234) da dikkat çektiği gibi, Pecheux kendi modelinde anlamın toplumsal-tarihsel koşullar altında, yani belli bir bağlamda ortaya çıktığına dikkat çekebilmiştir. Dolayısıyla ona göre farklı gruplar aynı dili kullansa da, farklı söylemlere ve bundan ötürü de farklı anlamsal çerçevelere sahip olabileceği gözetilmelidir (Larrain: 1995: 103).

Coward ve Ellis'in (1985: 140-144) ise, psikanaliz ve Marksist kuramdan faydalanarak, dilin de tıpkı ideolojik, siyasal ve ekonomik pratikler gibi bir pratik, bir anlamlandırma pratiği olduğunu, süreç içerisinde ideolojik pratik tarafından işlense de kendine özgü bir gerçeklik alanına da sahip olduğunu savunduğu görülür. Bu örneklerin bize ifade ettiği en temel şey, ideolojinin açıklanmasında,

artık dilin toplumsal karakterinin ve kullanımının ön plana alınıyor olduğudur. Anlam'ın söylem içerisinde oluşturulmuş bir ürün olarak ele alınması, yani söylemsel formasyonun kendi içerisindeki öğelerle ilişkili bir şekilde ortaya konulması, egemenlik ilişkilerinin de bu öğeler arasındaki ilişkilerin düzenlemesi ve anlamların kendi lehlerine harekete geçirilmesi olarak anlaşılmasının önünü açmıştır. Nitekim Thompson da (1984: 199-200), söylemi ideoloji olarak ele alırken, anlamların inşasını, egemenlik ilişkilerinin sürdürülmesi süreci olarak ele alması bunun en çarpıcı örneklerinden biridir. Bu ve buna benzer düşünce formasyonları içerisinde rastladığımız en temel düşüncelerden biri, egemenlik ilişkilerinin, anlamsal süreçleri denetim altına alarak dış dünyanın, öznenin, kısacası tüm gerçekliğin üretimini sağlayabildikleridir.

Örneğin yine Laclau ve Mouffe'nun görüşlerine bakacak olduğumuzda, onların da hegemonik pratiklerin söylem içerisinde, gösterilen ile göndergenin belli bir amaçla bir araya getirilmesiyle mümkünleştiğini ve gösterilen ile göndergenin bu keyfi birlikteliğinde zaten olanın bile gerçek ve olduğu haliyle temsilinin mümkün olmadığını düşündüğü görülür. Dolayısıyla onların anlayışlarında gerçekliğin temsilinin ideolojik olması, dilde gösterilenin gösterenden önce varolmasına ve ona itaatkar bir şekilde bağlılığına gönderme yapılarak açıklanır (Eagleton 1996: 290).

Marksist temelli bu düşüncelere Foucault, önemli bir yeni kuramsal halka ekler. Bu halka, iktidar kavramı tanımlaması bağlamında klasik ideoloji ile post yapısalcı söylem anlayışlarının birbirinden ayrıldığı noktayı da temsil eder. Örneğin Marksist düşünce temelinde Althusser'in yaklaşımında, söylem ile iktidarın bir ve aynı süreçte değerlendirilmesi gerektiği düşüncesi, Foucault tarafından da paylaşılır. Ancak Foucault da süreçlerin aynılığı dolayısıyla iktidarın bir söylem olarak ortaya çıktığı yerde, bireylerin özneler olarak inşasından da bahsetmemiz gerekir (Sarup 1995: 94-98). Klasik ideoloji anlayışları özneleri önceden kurulmuş varlıklar olarak, maddi/nesnel yapıdan türetilen çıkarlarının

bilincine sahip olma ve bu bilinci dil aracılığıyla dış dünyaya aktarmak suretiyle iktidarı şekillendirebilme özellikleri ile ele alır. Böylece de, ideolojinin insanların kendi gereksinmelerine uygun bir şekilde üretildiği savunulur. Oysa Foucault, öznelere söylem kavramıyla birlikte, dilsel toplumsal pratiklerle üretilen bir söylemsel konum olarak düşünülmesi gerektiği kanaatindedir. Eş deyişle Foucault'da bilginin de, iktidarın da, öznenin de oluşum sürecini söylemin oluşumu, üretimi sürecinde izlemek ve açıklamak mümkündür de denilebilir. O halde bu anlayışta, iktidarın sahip olunan bir şey olmayıp, uygulanan bir şey olduğu ve hepimizin iktidarın mikro düzeylerde yarattığı dilsel etkiler dolayısıyla bu iktidar şebekesi içerisinde çoktan düzenlenmiş katılımcılar olarak yerimizi almış failer olarak bizi belirlediği rahatlıkla ifade edilebilir (Barret 1991: 136).

Tüm bu oldukça özet anlatım çerçevesinde lafzi ve yazılı olmak üzere dil ile olan ilişkilerimizin, toplumsal pratiklerimiz üzerindeki biçimlendirici etkilerine ideoloji tartışmalarıyla birlikte bakmaya çalıştık. Bu noktada, ideolojinin dil ile olan ilişkisini Heck'in (2003: 124) Veron'dan aktardığı şekilde şu tek cümle ile ifade edebileceğimiz kanaatindeyim: "İdeolojiden bahsedeceksek, onu, iletileri ortaya çıkaran anlamsal kurallar sistemi olarak tanımlayabiliriz." Bu kurallar sisteminin ise gerçekliğin toplumsal inşasında iş gördüğü gözetildiğinde, artık dil, toplum ve ideolojinin birbirine bağlandığı zeminden hareketle hukuka da bakabileceğimiz noktadayız demektir. Dolayısıyla şimdi de dil dolayımından geçen bir toplumsal pratik olarak hukukun, dil üzerinden ideolojiye nasıl bir bağ ile bağlı olduğunu göstermeye çalışalım.

2. Toplumun Biçimlendirilmesinde Dil, İdeoloji ve Hukuk

Giriş kısmında da ifade edildiği gibi, dil, tüm dolayımın dolayımıcısı olduğundan hukuk alanı da bundan muaf değildir. Kendine özgü norm ve kurallardan oluşan kendine özgü bir toplumsal pratik olan hukuk, bu norm ve kurallarını dilin dolayımında açılar. Bundan ötürüdür ki hukuk dilin kendine özgü imkanlarından faydalanarak kendi norm ve kurallarını, yani kapsam ve

alanını belirlerken aynı zamanda onun eksiklik, kusur ve belirsizliklerinden de üstüne düşen payı alır. Ancak hukuk, bundan deyim yerindeyse gocunmaz; dilin getirdiği bu eksiklik, belirsizlik ve kusurları da yine onun imkanları üzerinden, yani yeni tanımlamalar ve yorumlamalar yoluyla aşmayı dener.

Öte yandan hukuk ve dil denildiğinde gözetilmesi gereken bir diğer önemli husus da, toplumun tüm üyeleri gibi hukuk uygulayıcılarının da belli bir uğraktaki dil'in kullanıcısı oldukları gerçeğidir. Manko'nun da (2016: 2) işaret ettiği üzere, hukuk uygulayıcıları da "belirli bir zamandaki belirli bir epistemik somut topluluğun parçaları" olarak düşünülmelidir. Bunu, hukuk uygulayıcılarının, hukuku uygulama şekilleri, yani onu anlama ve yorumlama tarzları bakımından, aldıkları hukuk eğitimi ve içinde buldukları topluluğun pratikleriyle sınırlandırılmış oldukları şeklinde anlamalıyız. Nitekim onların hukuka ilişkin tahayyüllerini belirleyen şeylerin başında, hukuk eğitimi esnasında aldıkları eğitim, yani bilgiler gelir. Öte yandan yine hukuksal yorumun ontolojik şartları da hukuksal bir ön anlayış olup, o da eğitim sürecinde edindiği sosyal tecrübe ve öğrenme ile şekillenir (Esser 1972: 10). O halde, yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi ideolojinin, mesajları üretmek için göstergesel, yani semantik alanı kullandığını ve bunu da bir bilgi sistemini anlamlar ve göstergeler sistemine dönüştürmek suretiyle gerçekleştiriyor olduğunu hatırladığımızda, hukuk pratiğinin kullandığı belli birtakım tanımlama ve yorumlamaların, mevcut semantik kural ve anlamsal çerçevelerle olan ilişkisine hak ettiği dikkati yöneltmek gerekir.

Öte yandan yine hukuk uygulayıcılarının, hukuku uygulamada yorum metoduna başvurduklarında içinde buldukları toplumsal pratiğin belirlediği ortak değer ve perspektiflere sadık kalması gerekliliği de bir başka dikkate değer konudur. Çünkü hukuki yorum sürecinde hukuk uygulayıcıları, muhatabı olan kendi hukuk topluluğunu ikna etme sürecinde, kaçınılmaz bir şekilde bu ortak değer ve perspektiflerden de hareket etmek durumundadır. O halde, hukuk

uygulayıcılarının mevcut semantik/göstergesel bir çerçeveyi kullanarak ve içinde bulunduğu hukuksal topluluğun dikkate aldığı değer ve perspektiflerden hareket ederek hukuk sürecini yönettikleri dikkate alındığında, onların hem davanın süreci içerisinde belli bir ideolojinin etkisi altında olabileceklerini hem de davayı sonuçlandırmada gerekçe ve sonucun ibrazı olarak ortaya koyacakları söylemin (lafzi ya da yazılı) yaratacağı etkinin kendisi bakımından da ideolojik olabileceğini düşünmenin doğru bir yaklaşım olduğu kanaatindeyim.

Bu noktada, anlamların nasıl sabitlendiğine ve göstergelerin çokanlamlılığının nasıl olup da bertaraf edilerek tek vurgulu hale getirilebildiğine yönelik sorular eşliğinde, dikkatimizi hukuk, dil ve ideoloji arasındaki ilişkilere yöneltelim. Bu amaç doğrultusunda, kanımca Stuart Hall'a değinmek ufuk açıcı olacaktır. Nitekim Stuart Hall'un medya çalışmaları yaparken, üzerinde durduğu temel konulardan biri de semantik çerçevenin nasıl birtakım gruplar lehine harekete geçirilebildiği olmuştur. Bu doğrultuda Hall'un, dil ve ideoloji arasındaki ilişkiyi netleştirmede, Volosinov ve Gramsci'nin izinden giderek, ideolojik pratiği, birbirleriyle rekabet halindeki anlamların mücadelesi olarak tanımlaması ise elbette ki, sorduğu şu anlamlı soruların yanıtlarının izini sürmesiyle mümkün olmuştur: "Nasıl oluyor da başat bir söylem, tek açıklama olma yetkisini kendine tanıyor ve alternatif tanımlar üzerinde sınırlamayı ya da yasaklamayı sürdürebiliyor? Betimleme ve açıklama kurumları (kitle iletişim araçları) yeğlenen ya da sınırlandırılan anlam silsilesini sürekli kılmayı nasıl beceriyor? (Hall'dan aktaran Sancar, 2014: 133)" Gerçekten de Hall'un bu sorular eşliğinde ideolojiyi, toplumsal anlamların belirlenmesi alanındaki mücadele olarak tanımlıyor olması, bizim açımızdan da ilginin bir kez daha hukukçu ve dil kullanımı üzerinden hukuk ve ideoloji ilişkisine yönelmesine vesile olmalıdır. Anlamların belirlenmesindeki bu mücadele alanında, hukuk uygulayıcılarının zorunlu olarak kullanmak durumunda olduğu lafzi gerekçelendirmelerde ya da yazılı hukuku temele alarak yaptıkları yorumlamalarda kullanmayı tercih edecekleri semantik çerçeve bakımından, söz

konusu anlamların belirlenmesindeki mücadele alanında belli bir saf tutuş almış ve alacak olmalarının kaçınılmaz olduğunu görmek gerekir.

Ayrıca, hukuk dilinin de, tıpkı dilin kendisi gibi açık uçlu olduğu, yasa hazırlanırken her muhtemel olayın yasa koyucu tarafından göz önünde tutulmasının imkansızlığı bakımından yasaların her ne kadar kesin ifadeler ile yazılmış gibi görünseler de, bir zorunluluk olarak belli bir muğlaklığı da bünyelerinde taşımaları gerektiği dikkate alındığında ve yine bir olasılık olarak yepyeni bir teknoloji ya da daha önce öngörülememiş bir toplumsal pratiğin mevcut hukuksal çerçeveye uyarlanması gerektiğinde, hukuk uygulayıcılarının bir “yorumlama” edimine başvurmalarının kaçınılmaz olduğuna dikkat çekelim. Bu noktada hukuk uygulayıcılarının zorunlu olarak yapmaları gereken bu yorumlamalarda, belli bir topluma olan aidiyetleri gereği, “belli bir bilgi sisteminin” onlara sunduğu semantik/göstergesel çerçevenin içinde olmak üzere karar verme yetkileri ve hareket etme kabiliyetleri olduğunu da görmek gerekir. Bu durum bile tek başına şuna işaret eder ki: Hukuki hiçbir karar, hiçbir zaman tek başına tamamıyla eldeki hukuki malzemelerle belirlenebilir bir doğaya sahip değildir; bu anlamda da her türden hukuki karar, hukuk uygulayıcılarının hukuk tahayyüllerinin asıl belirleyicisi olan, toplumsal pratikle hem şekillenen (toplumsal pratiğin ve gerçekliğin asli kurucusunun dil olması anlamında), hem de şekillendirilen (dil semantik çerçevesinin kurulmasında toplumsal bağlamın önemli olması anlamında) dilin, yani semantik kural ve çerçevenin sınırları içinde de şekillenmek durumundadır.

Öte yandan bir noktanın da gözden kaçmaması gerekir ki, o da, hukuk dilinin, dilin doğasından gelen belirsizliği giderme ve hukuki metinlerin sahip olduğu boşlukları doldurma işinin kimi durumlarda, rüşvet, siyaset, hukuk uygulayıcılarının keyfiliği açısından da doldurulabileceğidir. Peki bu durumda hukuk dilinin sahip olduğu bu belirsizlik ve boşlukların giderilip doldurulmasında ideolojinin mi yoksa bu gibi faktörlerin mi rol oynadığına nasıl karar vermek

gerekir? Hukuk, dil ve ideoloji ilişkisini kurarken, özellikle üzerinde durduğumuz husus hatırlanacak olursa bu ayrımı rahatlıkla yapabileceğimiz kanaatindeyim. Çünkü buradaki tartışmalarda asıl odak noktası, anlamların nasıl olup da birtakım grupların lehine harekete geçirilebildiği ya da anlamın oluşumunun farklı gruplar arasındaki mücadelelerle mümkün olduğuydu. Dolayısıyla belli bir çerçevede ortaya konulan başat anlamın, mikro ya da makro ölçekte “otoriteyi” de temsil edecek baskın bir grubun tercihi olduğunu görmek gerekir. Bu noktada söz konusu otoriteyi, “iktidar, hegemonya, devlet” gibi kavram ya da mekanizmalardan biriyle açıklama tercihini siz okuyuculara bırakmaktayım. Nihayetinde burada dikkatleri çekmeye çalıştığımız şey, hukuk dilindeki belirsizlikleri giderme ve hukuk metinlerindeki boşlukları doldurma işlevinde başat anlamı belirleyen “otorite” olması ölçüsünde, burada “ideoloji”nin de iş başında olduğudur.

Kaldı ki, bu “otorite”nin hukuksal kavramların anlamlarını belirleme ve hukuksal boşlukları doldurmadaki görevinin yanında, bir başka asli görevinin daha olduğunun da altı çizilmelidir. Bu da, onun her türden mekanizma, uygulama ve pratiğin asli kuruculuğunu üstlenmesinde olduğu gibi, semantik kural ve çerçeveyi kullanmak suretiyle hukuku da oluşturmada, yani yasaları yapmada da işin başında olduğu gerçeğidir. O halde belli bir düşünme zincirini izlediğimizde, hukuki değirmenin suyunun başında dahi “otorite”yi görmenin ve bu anlamda da hukukun zaten daha oluşum aşaması itibariyle “ideoloji” ile belli bir ilişki içerisinde olduğunu söylemenin mümkün olduğuna da ayrıca dikkat çekelim. Bu noktada sanıyorum ki, konuyu somut bir örnek çerçevesinde incelemek hukukun dil ile olan bu özel ilişkisinde otoritenin, yani ideolojinin varlığını görünür kılmada faydalı olacaktır. Bu örnekle, otoritenin hem kurucu bir öge olarak hukuki kavramları nasıl şekillendirmekte olduğunu hem de hukuki yorumlamalarda bu kavramların anlamlarını belirlemede ne şekilde başat bir rol oynayabileceğini görmeye çalışalım.

2. 1. Kurucu İktidarın Dil Üzerinden İdeolojik Bir Salınımı: İnsan Haklarına “Dayalı” ve “Saygılı”

Bilindiği üzere, 1982 Anayasası, askeri bir darbenin ardından 1961 anayasasında birtakım değişiklikler yapılmak suretiyle hazırlanmıştır. Ayrıca her ne kadar demokratik asli kurucu iktidar örneği olma iddiasındaysa da, hazırlanma sürecinin içerdiği antidemokratiklik bakımından ağır eleştirilerin odak noktası haline almış da bir anayasadır (Topuzkanamış 2019: 1769). Biz burada bu eleştirilerin, otoritenin lehine sonuçlanır görünen ve bu bakımdan da ideolojik olma özelliği taşıyan kısmı ile ilgili olacağız. Bu bağlamda, 1961 Anayasası’ndan 1982 Anayasası’na geçişte 2. maddenin içerisinde geçen bir sözcüğün değiştirilmesinin açtığı yorum farklılıklarının ve bu yorumda ortaya çıkan anlamların otorite lehine nasıl harekete geçirilmekte olduğu üzerinde duracağız.

1961 Anayasa’sının “insan haklarına dayalı” teriminin yerine, 1982 Anayasası’nın 2. maddesinde “insan haklarına saygılı” deyiminin kullanılmış olduğunu bilmekteyiz (Özbudun 2017: 109). Burada görülebileceği gibi, “insan hakları” ibaresi sabit kalmak üzere, ona dayalı olmaktan, saygılı olmaya doğru bir deyiş farklılığı söz konusudur. Buradaki temel tartışma ise, bu iki yazım arasında bir anlam ve içerik farklılaşması olup olmadığı yönünde cereyan etmektedir (Tanör ve Yüzbaşıoğlu 2018: 86). Biz ise burada iki önemli hususa birden dikkat çekmeyi amaçlamaktayız: Bir yandan kurucu iktidarın kendi hukuk dilini yaratmakta olduğuna, diğer yandan da anlamların yoruma açıldığı noktada otoritenin lehine nasıl harekete geçirilebilmekte olduğuna.

İnsan hakları ile ilgili olmak üzere “dayalı” ifadesinin yerine “saygılı” ifadesinin kullanılması ile ilişkili olarak ortaya çıkan tartışmalarda bizi, birbirine zıt iki yorum karşılar. Ancak hemen belirtmeli ki, bu yorum farkı, anlamsal düzeydeki basit bir değişimden çok, hukuki uygulamada dikkate değer bir fark yaratıyor olması bakımından çok daha dikkate değerdir. Bu yorumlardan ilkinde, örneğin Özbudun’a (2017: 109-110) bakılacak olduğunda, bu iki deyim arasında, bir anlatım farkı ötesinde temel bir anlam ve yaklaşım farkı bulunduğunu

savunmak güçtür. Soysal'a (1997: 188-190) ve Topuzkanamış'a (2019: 1769-1770) göre ise, burada anlamsal düzeyde yaratılan temel bir yaklaşım farkı söz konusudur ve bu da iki anayasayı birbirinden ayıran tutum farkı ile yakından ilgilidir. Çalışma boyunca, göstermeye çalıştığımız üzere, anlamayı dilsel ifadelerin anlaşılması olarak kavrayacak olsak eğer, bu iki farklı dilsel ifadenin bir tema üzerindeki olası sonuçlarını görmezden gelme lüksümüzün olmadığı da hemen anlaşılmalıdır. Öte yandan, unutulmamalıdır ki hukuk yorumu, hukuk normu ve hukuk eylemlerinin anlamlarının anlaşılmasıdır; fakat bu anlamlar da kesin olmayıp her daim şüphelidir (Klatt'tan aktaran Topakkaya 2019: 224). Ayrıca burada bir hukuk metninin oluşturulmasını, yani yasanın yapımını "hukuk eyleminin" kendisinden de ayrı düşünmemek gerekir. Nitekim, hukukun oluşturulma eylemi, hukuka ilişkin tüm eylemleri şekillendirecek olan en temel hukuk eylemimizdir de. O halde, ele alınan bu ifadeler kapsamındaki yorum farklılıkları ve onların uygulamalarının ne tür bir değişiklik izlediği dikkatlice irdelenmelidir.

Bunlardan ilk yoruma bakılacak olduğunda, Özbudun'un (2017: 109-110) iddia ettiği gibi eğer "insan haklarına dayanan devlet" ve "insan haklarına saygılı devlet" ifadeleri arasında iddia edildiği gibi köklü bir anlam ve yaklaşım tarzı yoksa ve varolan tek şey, bir üslup farkından ibaret olarak kabul edilecekse, o halde, burada bir yorum ve dolayısıyla da bir uygulama farkından söz etmenin pek de anlamı olmayacaktır. Bizimse buradaki ilgimiz, "anlam" ve "onun farklı uygulamalar için harekete geçirilmesi" olduğundan, ikinci yorumun bizim açımızdan daha dikkate değer olduğunun altı çizilmeli.

Bu gözle bu ayrılaşmaya baktığımızda, 1982 Anayasası'nda gördüğümüz, insan haklarının, saygı duyulması gereken bir değerler bütünü olduğudur. Ancak açıktır ki, burada insan hakları artık devletin temel dayanaklarından ya da varoluş nedenlerinden biri değildir. Burada devlet öncelikle başka amaçlar için vardır: "Toplumun huzuru, milli dayanışma, adalet anlayışı vb. (Tanör ve Yüzbaşıoğlu

2018: 86). Dolayısıyla Soysal (1997: 127), burada önceliğin devlette olduğunu ve insan hak ve özgürlüklerinin de ikincil kılındığını görmek gerektiğine dikkat çeker. Gerçekten de bunun bir örneğini, Anayasa Mahkemesi'nin 1985 yılında verdiği bir kararda görmek mümkündür. Burada "1982 Anayasası'nın 2. Maddesinde, insan haklarına toplumun huzuru, milli dayanışma ve adalet anlayışı içinde saygılı olunacağı hükmüne yer vermek suretiyle 1961 Anayasası'na nazaran Devlet ve toplumun çıkarlarına öncelik tanınmıştır" ifadesine yer verilmektedir (E. 1984/14, K. 1985/7, k.t. 13.06.1985). Elbette ki bu yorum konuya ilişkin tek yorum olmayacaktır ve değildir de; çünkü yine 1985'te Anayasa Mahkemesi'nin konuya ilişkin farklı bir yorum getirmek suretiyle, Polis Vazife ve Salahiyet Kanununa getirilen değişiklikler ile ilgili kararında Anayasanın "özgürlükçü bir görüşü benimsemiş" olduğu ifadelerine yer verilir (E. 1985/8, K. 1986/27, Kt. 26.11.1986). Bu yorumu değilleyen bir başka Anayasa Mahkemesi kararı ise 1994'te yeniden karşımıza çıkar ve burada ise özelleştirmeye ilişkin KHK'lerle ilgili yetki yasasının anayasaya aykırılığı saptanırken, 2. maddeye atıfta bulunularak devletin çıkarları merkeze alınıp, otorite yanlısı anayasa yorumu benimsenir (Tanör ve Yüzbaşıoğlu 2018: 87).

Bu örneklerde göze çarpması gereken husus, bir ifadenin, ki burada hukuksal bir ifadenin, anlamsal olarak karşılık geldiği şeyin temel hak ve özgürlüklere öncelik tanınmasıyla ya da otoritenin hizmetine koşulmasıyla harekete geçirilebildiğidir. Bir ve aynı hukuksal ifadenin birbirinden farklı bu iki yorumu, elbette ki nihayetinde hukukun temel hak ve özgürlüklerimiz için mi, yoksa otoritenin bekasını gerçekleştirmek için mi temelde bir amaç taşıdığı ya da bunlara verdiği payenin orantılanmasının nasıl yapılacağı konusunda ayrı bir tartışma konusunu da gündeme taşımaktadır; ki bizim için burada önemli olan bu soruyu sorabilmek, eş deyişle hukukun dil dolayımı (anlam ve yorum) üzerinden otorite ve ideoloji ile olabilecek bu türden olası ilişkilerine dikkat çekebilmektir. Dolayısıyla burada bu tartışmaya sadece dikkat çekmek suretiyle yetinmekteyiz. Ancak, artık öyle sanıyorum ki, hem birey olarak her birimizi ayrı ayrı hem de tüm toplumu

ilgilendiren bir alan olan hukukun aynı zamanda uygulamalı ve sorumlu kılıcı da bir alan olması bakımından, ona ilişkin olan anlamlandırma ve yorumlama pratiklerinin çok daha önemle üzerinde durulması gereken bir konu olduğu açıklığa kavuşmuştur. Çünkü burada açığa çıkan şey, hukukun zaten kendisinin belirliyor olduğu semantik çerçevede kendisine çeşitli (aleni ya da gizli) yorum olanakları da açarak, hak ve özgürlükleri otorite lehine ikincil kılabilme ve hatta bazı durumlarda devre dışı bırakabilme gücü ve yetkisine sahip olabildiğidir.

Sonuç

Çalışmamızda hukuk, dil ve ideoloji ilişkisini, kendi sınır ve çerçevesine sahip bir gerçeklik olarak hukukun dil, yani anlamlar ile olan inşası ve hukuk dilinin taşıdığı belirsizliğin yoruma kapı açma özelliği üzerinden ele almaya çalıştık. Anlam ve yorum üzerinden açıklanan dil ve ideoloji tartışmalarındaki ortak düşünce, anlamların çoğunlukla otorite ya da güç odaklarının lehine harekete geçirildiği veya anlamın belirlenmesindeki mücadelenin çoğunlukla bu otoritenin ya da güç odaklarının lehine sonuçlanmakta olduğuydu. Bu noktada ilgimizi, hukuk dilinin içindeki anlamlar ve yorum olanaklarıyla, bu olanakların otorite ya da güç odaklarının lehine harekete geçirildiği ölçüde hukukun ideoloji ile olabilecek ilişkisine yönelttik. Bu bağlamda öncelikle dil ve ideoloji ilişkisini, ardından da bu ilişki vesilesiyle hukuk ve ideoloji ilişkisini ele almaya çalıştık. Bu ilişkiler silsilesini ise hem hukukun oluşturulmasında anlamsal çerçevenin bilinçli kurulumuna hem de bu çerçeve içerisinde yorumun olanak tanıdığı mümkün bir anlamın otorite lehine nasıl harekete geçirilebildiğine dair, kendi Anayasamıza ilişkin bir örnek üzerinden somutlaştırarak bağlamına oturtmaya çalıştık. Bu bakımdan, varılan nokta itibarıyla dil, ideoloji ve hukuk üzerinden bir farkındalık yaratmış olmayı ummaktayız. Öte yandan çalışmaya dair vurgulanması gereken şey, bu yaratılmak istenen farkındalığın varılmak istenen nihai sonuç olmadığıdır. Çünkü bu farkındalık sadece, bizi yeni sorular sormaya hazır ve hevesli kılmayı başardığı

ölçüde bir değer ve anlam taşımaktadır. Farkındalık bir “impulsus” olarak iş görebildiğinde değerlidir.

O halde bu itici gücün etkisiyle öncelikle şunu soralım: Modern dünyada vazgeçilmez bir toplum düzenleyicisi halini alan hukuku, Boyle'nin (1984-1985) olmasını arzu ettiği gibi gerçeklikten ayrı bir alan olarak düşünebilmek, yani günlük çatışma ve gerginlikleri, otorite alanı dışında kalacak nötr/tarafsız bir semiyotik hukuk diliyle ifade etmek ne kadar mümkündür? Farklı düşüncelere açık olmakla birlikte, şunu ifade etmeliyim ki, kanaatimce bu en az Leibniz'in *Characteristica Universalis*'i¹ kadar imkansız görünmekte. Konunun girizgahında hukuk dilinin zaten belli ölçülerde de olsa bilinçli bir muğlaklığa da sahip olduğuna dikkat çekerken, bunu her bir davanın farklı ve benzersiz olma özelliğiyle ve ortaya çıkması muhtemel yeni bir teknoloji ya da toplumsal pratiğin mevcut hukuk çerçevesine oturtulmasıyla ilişkilendirerek temellendirmiştik. Yine aynı bağlam üzerinden, her bir davanın kendi içinde biricik olduğunu gözettiğimizde, olası her bir dava için, ona özgü bir anlamsal çerçevenin oluşturulabilmesinin, yani anlamların hareket etmesini önlemenin, çokanlamlılığı bertaraf etmenin dilin doğası gereği pek imkan dahilinde olmadığı ifade edilebilir.

O halde, hukuku otorite ile olan zorunlu ilişkisinde² tamamıyla kendi doğal işleyişine mi, eş deyişle hukuk uygulayıcılarının insafına mı bırakmak gerekir? Hukuki kararların şekillenmesinde, anlamlarda ve yorumlarda otoritenin aleni ya da gizli ağırlığını ortadan kaldıracak hiçbir önlem alınmaz mı? Bu noktada dil, ideoloji ve hukuk üçlemesinde dilin sunacağı imkan ve güçlükleri iyi süzmek gerekir. Bu sorulara tam bir yanıt olmasa da ayakları yere basan bir öneri kanaatimce Balı'dan (2010) gelmekte. Balı, “Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar

¹ Konu ile ilgili daha geniş bir bilgi sahibi olmak için bkz., Atakan Altınörs'ün *Felsefe Dünyası* 2010/1 Sayı: 51, “Bir İdeal Dil Projesi Olarak *Characteristica Universalis*”, s. 67-79.

² Otoritenin hukukun oluşturulmasındaki kurucu rolünü ve hukuk dilinde anlamların çoğunlukla otorite lehine hareket etme eğiliminde olduğu göz önüne alındığında, onlar arasındaki ilişkiyi olumsal bir ilişki olarak görmekten ziyade, birinin diğerini var etmesi ve diğerinin de onun otoritesini güçlendirmeye yardımcı olması anlamında zorunlu bir ilişki olarak görmek gerektiği kanaatindeyim.

IV” Sempozyumunda sunduğu bildiri de, konu başlığı da olan “İdeolojilerin Hukuku mu? Hukuk İdeolojisi mi?” diye sormakta ve hukuk ideolojisi kavramını açıklayarak, onu ideolojilerin hukukunun karşısında bir kalkan olarak kullanma amacı gütmektedir. Burada haklı olarak dikkat çekilen şey, hukuk ideolojisinin temel özelliğini adil bir toplum tasarımına hizmet etmesi olarak işaret ederken, onun dayatmacı, çatışmacı, gerginliğe yol açacak her türden süreçlerden uzak tutulması gerekliliği ve hukuksal süreçleri başından sonuna demokratikleştirmek, böylelikle de hukuku toplumsal barışın, çoğulculuğun, uzlaşmacılığın aracı haline getirmek gerektiğidir. Kanaatimce, hukuka dışsal bulduğum bu doğru öneriyi, hukuka içkin olacak bir hukuksal bir yöntem ile birlikte düşünmek son derece önemli ve gereklidir. Bu yöntemi ise yine hukukun temel dolayımlayıcısı olan dil üzerinden açıklamak gerekir. Nitekim, hukukun temel kurucusunun her durumda belli bir otorite olduğu düşünüldüğünde, hukuku en azından oluşum aşamasından sonra kendi iç işleyiş süreçlerinde, sunmakta olduğu anlamsal yapının sadece “adaleti, adil olanı” gerçekleştirmek üzere hareket etmesini sağlamak buradaki temel amaç olmalıdır.

Bu bağlamda hukuk uygulayıcılarının, öncelikle hukuk eğitimleri esnasında yorum metodlarını nasıl kullanmaları gerektiği konusunda iyi bir eğitimden geçirilmeleri şarttır. Hukuk kurallarının yorumlanmasındaki dört temel yorum yöntemi olan, sözel (lafzi) yorum, sistematik yorum, tarihi yorum ve amaçsal yorumun aynı davada eşit değerde tutulması ve hukuk uygulayıcısının yorum faaliyetinde bunların tümünü birden dikkate alması önemli ve gereklidir. Bu metodların hukuk içerisinde nasıl ve hangi sıralamaya göre kullanılması gerektiği hususunda birtakım ayrılmalar mevcutsa da, temele insan hak ve onurunu yerleştirerek onları zedeleyici ve yok sayıcı tutumlardan kaçınıldığı sürece, hukukun bu genel ilkeleri ve adaletin temel kuralları dikkate alınmış olacağından tutarlı bir yorum tarzı zaten kendiliğinden gelişecektir. O halde, bir normun ya da metnin anlamını belirleme süreci olarak karşımızda duran hukuksal yorumlamada, anlamsal yapıyı harekete geçirirken, bu hareketin yönünün esas olarak insan hak

ve onuru olarak tayin edilebildiği ölçüde, onun otorite, yani ideoloji ile olan bağının da olabildiğince zayıflatılabileceğini öngörebiliriz.

Unutulmaması gerekir ki, insan hak, özgürlük ve onuru, bu üçlü sacayağı adaleti nasıl tanımlamak istersek isteyelim, her türden açıklamanın temelinde duran ve ona duyulan ihtiyacı açıklamada iş gören temel kavramlar olarak karşımızdadır. Öyleyse hukuk sistemlerinin üzerinden otoritenin ve güç odaklarının elinin çektilmesi ve yargıya bir özerklik kazandırılması esas olarak, onun sahip olduğu anlamsal yapının adalete duyduğumuz ihtiyacın temelinde duran insan hak, özgürlük ve onuru yönüne doğru harekete geçmesiyle sağlanabilecektir.

Bunun yanı sıra, bireysel hak, özgürlük ve onurumuzu korumak yanında, toplumsal sorunlarımızı çözmekle de ilgili olan hukuk sistemimizin reform ve düzenlemelere açıldığı noktada, özgür ve barışçıl bir tartışma ve müzakere ortamına ihtiyaç duyacağını da elbette vurgulamak gerekir. Nitekim sadece bu yolla, hukuk alanındaki anlamsal çerçevenin bu düzenlenmesinde, anlamların bir mücadelenin sonucu olarak değil, bir müzakerenin, bir uzlaşmanın ürünü olarak karşımıza çıkabileceğini görmek gerekir.

Son olarak şunu ifade etmek gerekir ki, gerçeklik, toplumsal dilin içine gömülüdür; işte bu dil aynı zamanda hukukun da kurucusu olan dil'dir ve bu gerçekliği gömülü olduğu yerden dili kazıyarak çekip çıkarabilecek birileri daima çıkacaktır. İşte o zaman hukukta gömülü olan bu çıplak gerçeklik, adalet değil de otorite olarak karşımıza çıktığında, adalet asıl yerini almakta gecikmemelidir. O halde, adaleti başka şeyler uğruna feda etmenin, hele ki otorite ya da güç odakları lehine feda etmenin kimseye bir faydası yoktur; dil onu sakladığı gibi, er geç görünür de kılmasını bilecektir. Martin Luther King'in de dediği gibi, "ahlaki evrenin yayı uzundur ama adalete doğru bükülür" ve "dil", işte burada her zaman o "son bükücü"dür.

An Evaluation of Law and Ideology Relationship over Language

Summary

Pınar TÜRKMEN BİRLİK

Assist. Prof. Dr.

İzmir Demokrasi University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, İzmir, TR

ORCID: 0000-0003-1099-5737

pinar.turkmenbirlik@idu.edu.tr

Introduction

Language is our unique medium that we use to understand, tell, comprehend and conceptualize. We come across “language” as an organon to be also dealt with both in any kind of discussions over ideology and in reasoning and applications conducted to ensure justice. Because, it is both the establishing and the established one.

In fact, from whatever perspective the ideology concept is handled, the ideational transformation and paradigm changes wanted to be revealed are tried to be determined with the relational planes to be formed especially with language, meaning, discourse, and context. From this point of view, it is evident that ideology, too, is a concept referring to the areas of thoughts, meanings, and symbolic representations related to the social life itself, just like culture. Ideology reveals its difference from culture at a place where culture points to a partnership and stakeholdership over meaning and symbolic representations by situating itself as a social thinking that happens at a place where social meanings and values contradict one another. Ideology, in this meaning, refers to a conflicting situation in which different forms of consciousness have created within different meanings and interpretations. From this viewpoint, ideology, which we can express as the effort to define social practice in a definite manner, places in a “linguistic” context over the definition and interpretation of the existing one.

Another practice that places in this linguistic context over definition and interpretation problem is law. Law, which we encounter as a social event at first, can find expression as “commands, namely, norms”, “court decisions” which belongs to “a certain society”, pointing to human-made normative place within the context of positive law (Wacks, 2017: XV). These mentioned law norms and court decisions are conserved within a law text and their basic decisivenesses are found within the decisions to be given by law-makers in view of single events. We witness law with a historical existence just like society itself demonstrates its historical existence within

these law texts. What makes this possible is that law language emerges as a certain definition and interpretation ground of humans' social practice.

Then, ideology, which we refer to as a determination effort of societal practice in a definite manner, can be said to intersect with law obligatorily on a shared ground because of the effort to define and describe at least the existing one or a phenomenon. In our study, it is aimed to try to problematize the relationship between the law and ideology over the language which is the common ground of them.

1. Discourse, Text and Ideology: Towards Shaping a Society

Due to the relationship problem between social thinking and social reality, we witness that a great majority of ideology discussions having to get directed to language are conducted within the frame of expression conducted mostly on the plane of meanings and of textual concepts conducted on the plane of interpretation / hermeneutics conducted by both structuralists and post-structuralists. We have to follow the developments in linguistics in order to track this relationship between ideology and language.

1. 1. Towards the Evaluation of Social with a New Perspective: Instability of Discourse and Meaning

The discussions in the semiotics, after Saussure and Barthes, evolve from the clear meaning thought as the result of the correct application of language rules into suppressive meanings owned by what is shown and the suppressive meanings to be clarified, into their functioning orders- that is- into searching the opportunities of the interpretation. Thus, it comes to prefer regarding the societal with a new perspective over the expression resolutions. The most important mindfulness created by expression resolutions is that language is an important medium that produces the thoughts directing the behavior of the individual and corporations, in other words, the one that enables the societal life to be shaped.

Also, the discourse analyzes extend their relations in the language plane into sentence and from sentence into utterance and text. Therefore, the discourse approaches based on the main thesis that the meaning has the ability to move within language come to defend not the stability of meaning but its changefulness and emphasize the interpretation as an opportunity provided by this changefulness.

Emphasizing especially the enunciation in discourse analyzes gives chances to new mindfulnesses specific to language. Nevertheless, the examinations on enunciation set aside the studies on language structure, opens a new thinking field on communication features of statement. Thus, the factors that are determinant in a communication find expression as the place of conversation, the time and conditions of it. At this point, it is needed to notice that discourse analysis is directed to meaning flows created by individual language performances depending on these factors. That's why, meaning flows' happening in a definite context and situation becomes the main interest of discourse analyzes.

In other words, the questions how the meaning is created, to whom it is revealed, what it expresses and what kind of effect it produces places on the center of discourse analyzes. In order to answer such questions, the first question to be replied by the discourse analysts is, at first, the question of under what societal conditions the discourse occurs. However, when ideology is defined as directing the meaning in it to a sense – as creating the effect to produce and multiply the domination relations (Sancar 2014: 136), the concept of power as a focus point having produced these effects have been directed and the relations between discourse and power have come to be problematized. Thus, it has been tried to clarify with what kind of mechanism the power relations work within linguistic and symbolic communication.

1. 2. A New Possibility in Making Sense of Social Practices: Text and Interpretation

The thinkers having dealt with the concept of text as a searching object seem to first reveal the difference of this searching object from discourse and therefore to feature its specific opportunities. We can count Ricoeur, Gadamer and Derrida among these thinkers having attempted to make examination in this direction taking the text itself as the basis.

The mutually shared feature of this “interpretation” method in text resolution for these three thinkers dealing with the subject is that the interpretation is subjective, the objectivity claims human knowledge are dysfunctional in the explanation of understanding process, semantic change is inevitable and the present context- that is, social linguistic practice- composes the dynamics of this change. Within the fame of these thoughts, the pursued objective is then ahead of us not as revealing the representations in mind but as revealing the dynamics of the changefulness of interpretation. Therefore, both the expression tracing how the meaning is fixed and the point at which discourse analyzes and discussions leading to dynamics of the interpretation emphasizing the changefulness of meaning intersect with ideology discussions have been what on earth the reality can be determined in a certain manner through language.

In the axis of this debate, we find it suitable to approach ideology on the basis of the understanding “that in light of language and action philosophy after ideology, language should be considered within the thought that it is a medium that defines our world and therefore it is necessary to comprehend a language as a praxis” , which A. Giddens (1991 : 21) put forward regarding how ideology should be comprehended and pointed out as one of the four useful theses . Within this context, the effects of the trio of expression, text and ideology on the building up of reality should be emphasized.

1. 3. Building up Reality: Discourse, Text, Ideology

The identifications made by discourse and text analyzes about the fixing of the meaning and interpretation opportunities act as a fine binder in linking the language, society and ideology matters together. So, it is possible to come across many thinkers considering the issue from this perspective. For instance, Volosinov identifies the

language as a field of struggle and thinks that one term of this struggle is taking place among those who want to use it in different meanings and forms because of the connotations it has (Hall 1994:90).

On the other hand, Pecheux tried to explain the meaning with the relations among the linguistic elements of discourse, defining it as a product made in an expressional process and draws attention to the fact that the meaning emerges under societal-historical conditions, that is, in a definite context.

Coward and Ellis (1985: 140-144) utilized psychoanalysis and Marxist theory, advocating that language is a practice, an interpretation practice just like ideological, political and economic practices. The most basic thing these examples tell us is that the social character and use of language in explanation of ideology are from now on taken to the forefront. The revelation of discursive formation in relation to the elements in itself causes the dominance relations to be understood as the organization of relations among these elements and as moving the senses in favor of them.

Within this context, considering again the thoughts of Laclau and Mouffe and then Foucault, we notice that they set forth the representation of reality is ideologic, there are linguistic effects produced by the power and hegemony practices are placed in expression.

At this point, I am of the opinion that we can state the relationship of ideology with language as cited by Heck (2003: 124) from Veron with this single sentence: "If we are to talk about ideology, we can define it as the system of semantic rules uncovering the messages." Considering that the system of rules work in societal building up of reality, it means that we are at a point to look at law depending on the ground at which language, society and ideology are linked to one another.

2. Language, Ideology and Law in Building up Society

Law, which is a specific social practice with specific norms and rules, demonstrates these norms and rules in the exposition of language, that is, with senses. So, it is necessary to see that law-enforcers, in a struggle field in the determination of senses, are inevitable take certain sides in this struggle from the viewpoint of semantic frame that they will prefer in literal justifications they have to use or in interpretations they make based on written law.

Also, because of the uncertainties in law language and because of the current law frame remains insufficient in some situations, we should draw attention to the fact that law-enforcers inevitable apply an "interpretation" performance. It is clear that this semantic frame they will use in this interpretation performance has to be a semantic frame presented to them by "a certain knowledge system" depending on their involvement in a definite society. This situation alone points out that no lawful decision has a nature that can be identified totally with the materials at hand at any time. The respect to be cared for at this point is that we can talk about ideology here to the point that what determines the dominant meaning is the "authority" in the function of eradicating the uncertainties in law language and filling in the blanks in the

law texts. Because we notice that this “authority” is on act even in the formation of regulations, we can say that law is related to ideology considering the formation of law. At this point, I think that examining the subject within the frame of a concrete example will be useful in clarifying the existence of authority, namely, ideology in the special relationship of law with language.

2. 1. An Ideological Oscillation of Constituent Power over Language: “Depending on” and “Respectful to” Human rights

Here, we will deal with the interpretation differences caused by the change of a word in the 2nd article in the transition from 1961 Constitution to 1982 Constitution and how the meanings emerging in this interpretation have been evoked in favor of authority. We know that the saying “respectful to human rights” is used in the 2nd article of 1982 Constitution instead of the saying “depending on human rights” in 1961 constitution (Özbudun 2017: 109). The main discussion here takes place whether or not there is a meaning and content difference between these two editions (Tanör and Yüzbaşıoğlu 2018: 86). Here we aim to draw attention to the two important respects both: on the one hand to the fact that the constituent power is creating its own law language and on the other hand to how the meanings are used in favor of authority when they are opened to interpretation.

In this mentioned discussion, according to Özbudun (2017: 109-110), it is hard to maintain there is a main meaning and approach difference beyond a narrative alteration. According to Soysal (1997: 188-190) and Topuzkanamış (2019: 1769-1770), there is a main approach change created at meaning level and this is closely related to the attitudinal difference differentiating two constitutions. What we see in 1982 Constitution is that human rights is a total of values to be respected. Yet, it is clear that human rights here is not one of the main bases or existence reasons of the state. Here the state exists especially for other aims: “Peace of Society, national solidarity, sense of justice etc. (Tanör and Yüzbaşıoğlu 2018:86).” Therefore, we agree with Soysal (1997: 1217), considering that the priority here is with the state and human rights and freedom are made secondary.

The respect to be taken into consideration in these examples is that what meaningfully refers to a statement, which is here a lawful statement, can be evoked with prioritizing the main rights and freedoms or with putting it into the service of authority. Our main problem here is that these two different interpretations of one and same lawful statement mainly carry the purpose for our basic rights and freedoms or for conducting the survival of the authority. Eventually, what we have to care for here is that law can open several opportunities for interpretations (public or hidden) for itself, and have the power and ability to make the basic rights and freedoms secondary in favor of authority and to disable it under some conditions.

Result

In our study, we tried to deal with the relationship of law, language and ideology over the building up of law with language, that is, with meanings and over the

uncertainty feature of law language to result in interpretations. The common thinking in language and ideology discussions demonstrated over meaning and interpretation was that the meanings were mostly evoked in favor of authority or power focuses or the struggle in the determination of the meaning mostly resulted in favor of this authority or power focuses. At this point we directed our attention to the meanings and interpretation chances in the language of law and to the potential relationship of law with ideology to the extent that these chances of interpretation are evoked in favor of authority and power focuses. In this context, we tried to deal with first the relationship between language and ideology and then, thanks to this relationship, deal with the relationship between law and ideology. We tried to contextualize this sequence of relationships by concreting over an example regarding our Constitution both related to the conscious establishment of meaningful framework in building up law and related to how a possible meaning enabled by the interpretation in this frame is evoked in favor of authority. From this viewpoint, we hope to have created a mindfulness over language, ideology and law in consideration of the point we have arrived. On the other hand, what should be emphasized regarding the study is that the mindfulness desired to be produced is not the final result wished to be reached. Because, this mindfulness carries a value and meaning to the extent that it manages to make us ready and eager to ask new questions. Mindfulness is valuable when it works as a “driving force”.

What we see in our study is that the basic founder of law is a certain authority. From this point of view, the main aim here must be to evoke law in an attempt to realize “justice, fair” in its inner processes at least after its foundation phase.

In this context, it is obligatory for law-enforcers to receive a good training about how they must use the methods of interpretation during their law education. There are some disagreements about how and in which order these methods should be used in law. But, we can say that a consistent manner of interpretation will automatically develop as long as we place human rights and honour to the center, avoiding harmful and ignoring attitudes of this principle. In that case, we can predict that in evoking a meaning structure in lawful interpretation in front of us as a process to determine the meaning of a norm or text, the link of this act with authority, that is, ideology can be weakened as much as possible to the extent that the direction of this act is appointed as human rights and honour in main. Nevertheless, gaining a self-determination to jurisdiction can be provided mainly when the meaning structure it has evokes towards human rights, freedom and honour which are in the center of our need to justice. Also, eventually, we must say that our law system regarding the solution of our social problems needs a free and peaceful discussion and debate environment, besides protecting our individual rights, freedom and honour at the point where it is opened to reforms and arrangements.

Finally, it must be said that reality is embedded in social language; this language is at the same time the founder of law and there will always be someone to pull out this reality from where it is embedded by digging out language. In this case, there is no use in sacrificing justice for the sake of other things, especially in favor of authority and power focuses; language is sure to make it visible just as it hides it. As Martin

Luther King said, “the arc of moral universe is long but it bends towards justice” and here “language” is always that “the last bender”.

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Akbaş, K. (2018). İdeoloji Olarak Hukuk. *Hukuk Kuramı*, 5 (3), 50-71.
- Anayasa Mahkemesi Kararları: Esas: 1984/14, Karar: 1985/7, Karar Tarihi: 13.06.1985; Esas: 1985/8, Karar: 1986/27, Karar Tarihi: 26.11.1986. Erişim Tarihi: 30.04.2021, (<https://karararama.yargitay.gov.tr/YargitayBilgiBankasistemciWeb/>).
- Balı, A. Ş. (2010). İdeolojilerin Hukuku mu? Hukuk İdeolojisi mi? *HfSA, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi* (19. Kitap, ss. 142-157). İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları.
- Barret, M. (1991). *The Politics of Truth: Ideology from Marx to Foucault*, Oxford: Polity Press.
- Boyle, J. (1984-1985). The Politics of Reason: Critical Legal Theory and Local Social Thought. *University of Pennsylvania Law Review*, 133, 685-780.
- Coward, C. R. ve Ellis, J. (1985). *Dil ve Maddecilik* (çev. E. Tarım). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dant, T. (1991). *Knowledge, Ideology and Discourse*. London and New York: Routledge.
- Derrida, J. (1997). *Of Grammatology* (trans. by G. C. Spivak). Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.
- Eagleton, T. (1996). *İdeoloji* (çev. M. Özcan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Esser, J. (1972). *Vorverständnis und Methodenwahl in der Rechtsfindung*. Frankfurt am Main.
- Giddens, A. (1991). Four Theses on Ideology. *Ideology and Power in the Age of Lenin in Ruins* (ed. A. Kroker & M. Kroker, pp. 21-24). Montreal: New World Perspectives.
- Göka, E., Topçuoğlu, A., Aktay, Y. (1999). *Önce Söz Vardı, Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme* (2. Basım). Ankara: Vadi Yayınları.
- Hall, S. (1994). İdeolojinin Yeniden Keşfi: Medya Çalışmalarında Bakı Altında Tutulanın Geri Dönüşü. *Medya İktidar İdeoloji* (der. ve çev. M. Küçük, ss. 169-195). Ankara: Ark Yayınevi.
- Hart, H. L. A. (1994). *The Concept of Law* (with a postscript ed. by Penelope A. Bulloch & J. Raz, 2nd Edition, pp. xii-315). Oxford: Clarendon Press.
- Heck, M. C. (2003). The Ideological Dimensions of Media Messages. *Culture, Media, Language* (eds. S. Hall, D. Hobson, A. Lowe & P. Willis, pp. 120-126). Routledge.

- Larrain, J. (1995). *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Manko, R. (2016). İdeoloji ve Hukukta Yorum: Birkaç Kuramsal Düşünce (çev. Artun Mimar). *Birikim Dergisi*. Erişim Tarihi: 09.04.2021, (<https://birikimdergisi.com/guncel/8088/ideoloji-ve-hukukta-yorum-birkac-kuramsal-dusunce>).
- Mumby, D. K. (1989). Ideology and the Social Construction of Meaning: A Communication Perspective. *Communication Quarterly*, 37 (4), 291-304.
- Outwaite, W. (2015). Hans Georg Gadamer. *Çağdaş Temel Kuramlar* (der. Quentin Skinner, 2. Basım, ss. 33-57). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özbudun, E. (2017). *Türk Anayasa Hukuku* (17. Basım). Ankara: Yetkin Yayınları.
- Ricoeur, P. (1990). Anlamalı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek (çev. Taha Parla). *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Sancar, S. (2014). *İdeolojinin Serüveni, Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme* (3. Basım). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Sarup, M. (1995). *Postyapısalcılık ve Postmodernizm* (çev. A. Baki Güçlü). Ankara: Ark Yayınları.
- Soysal, M. (1997). *Anayasanın Anlamı* (11. Basım). İstanbul: Gerçek Yayınları.
- Tanör, B. ve Yüzbaşıoğlu, N. (2018). *1982 Anayasasına Göre Türk Anayasa Hukuku* (17. Basım). İstanbul: Beta.
- Thompson, J. B. (1984). *Studies in the Theory of Ideology*. Cambridge: Politiy Press.
- Topakkaya, A. (2019). *Hukuk Hermeneutiği, Hukukta Anlama ve Yorumlama Sanatı*. Ankara: Adalet Yayınevi.
- Topuzkanamış, Ş. E. 1982 Anayasasında Temel Hak ve Özgürlükler. *D.E.Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi*, 21, 1767-1793.
- Wacks, R. (2017). *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş* (çev. Engin Arıkan, 7. Basım). Ankara: Tekin Yayınevi.



Makale Geliş | Received: 10.05.2021
Makale Kabul | Accepted: 17.06.2021
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2021
DOI: 10.20981/kaygi.935838

Fırat İLİM

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Van, TR
Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Van, TR
ORCID: 0000-0003-1226-7098
firatilm@yyu.edu.tr

Klasik Batı Müziği Bağlamında Müzikal Göstergebilimde Temel Birim Sorunsalı

Öz: Anlam bilimi açısından temel birim sorunsalı temelde bir dilbilim sorunsalı olmasına rağmen, yirminci yüzyılda diğer birçok alan gibi müzik estetiği ve müzikal göstergebilim alanları için de bir tartışma konusu olagelmıştır. Ferdinand de Saussure ve Charles Peirce öncülüğünde gelişen göstergebilim, dil modelini sosyal bilimlerin psikoloji, antropoloji, felsefe, edebiyat bilimi, anlatı bilim gibi alanlarına ve resim, sinema, tiyatro ve müzik gibi sanat alanlarına uygulanmıştır. Ancak bir gösterge sistemi olarak dilde, gösterenin temel biriminin fonem/sesbirim olduğu, gösterilenin temel biriminin ise *monem*öne sürülebilecekken ,görece daha yeni bir alan olan müzikal göstergebilim söz konusu olduğunda böylesi bir birimin varlığı halen tartışmalı bir konudur. Müzikal göstergebilim alanında şimdiye kadar yapılan öncü çalışmalar bu sorunsalı çeşitli bakımlardan ele almış, ancak tartışma Klasik Batı Müziği ekseninde sürdürülmesine rağmen temel birim sorunsalı için tatmin edici bir uzlaşa sağlanamamıştır. Bu çalışmada müzikal göstergebilimde temel birim sorunsalı temel göstergebilim kuramları açısından sorgulanacak ve müzikal göstergebilimde olası bir temel birimin varlığına dair bir tartışma yürütülecektir. Bu bağlamda öncelikle F. de Saussure, C. Peirce ve R. Barthes gibi göstergebilim alanının öncülerinin göstergebilim kuramlarınakisaca değinilecek ve bu kuramların olası bir uygulamasının müzikal göstergebilime sağlayabileceği katkılar J. Molino, M. Baroni, J. J. Nattiez ve N. Ruwet gibi müzikal göstergebilim alanında çalışan uzmanların görüşlerine başvurularak oluşturulacaktır. Tartışmayı takiben, N. Ruwet'in"tepeden dibe doğru" ya da "dipten tepeye doğru" olarak adlandırdığı iki ayrı yolla, söz konusu sorunsala yönelik alternatif bir fenomenolojik uygulama önerilecektir. Öte yandan, eldeki mevcut kısıtlı literatür, tartışmayı Klasik Batı Müziği ekseninde sürdürmüş olduğundan, çalışmanın evrensel kümesinin Klasik Batı Müziği olarak kısıtlanması tercih edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Gösteren, Gösterilen, Eklemlenme, Tonalite, Nota.

The Question of Basic Unit in Musical Semiotics in the Context of Classical Western Music

Abstract: Although the question of basic unit is a question of linguistics in principle, it has been a question of musical aesthetics and of musical semiotics in twentieth century likewise of many other disciplines. Developed under the pioneering roles of Ferdinand de Saussure and Charles Peirce, semiotic studies have applied the language model to the disciplines of social sciences such as psychology, anthropology, philosophy, literary science, narratology, and artistic disciplines such as painting, cinema, theater and music. While it could be argued that the basic unit of a signifier is phoneme or of a sign is moneme, the question of basic unit is still an arguable question in musical semiotics, a relative new discipline. Pioneering studies in musical semiotics have dealt with this problematic in various aspects, but although the discussion has continued on the axis of Classical Western Music, a satisfactory consensus has not been achieved for the basic unit problematic. In this paper, the question of basic unit in musical semiotics will be examined in regard to the major semiotics theories and an inquiry on the existence of a possible basic unit in music will be performed. In this context, a brief summary of the semiotics theories of F. de Saussure, C. Peirce and Barthes; and the possible contribution of a possible application of these theories to the musical semiotics will be discussed by referring to J. Molino, M. Baroni, J. J. Nattiez and N. Ruwet. Following the discussion, an alternative phenomenological application to the question will be suggested by using the two ways as N. Ruwet names “from top to bottom” and “from bottom to top”. On the other hand, since the limited literature at hand has continued the discussion on the axis of Classical Western Music, the universal set of this study was intentionally limited to Classical Western Music.

Keywords: Signifier, Signified, Articulation, Tonality, Note.

Giriş

Yirminci yüzyılda birbirinden tamamen bağımsız iki kuramcı, C. Peirce ve F. de Saussure tarafından ayrı ayrı kavramsallaştırılmış olan iki ayrı göstergebilim kuramının sosyal bilimlere önemli katkıları olmuştur. Her iki kuram da temsil ilişkisinin içsel mantığını açıklamaya aday olmak yönünden ortaklaşmaktadır ve sonuç olarak yirminci yüzyılın başlarından itibaren dilbilimle ilgili modelin birçok farklı alanda uygulanması girişimlerini doğurmuştur (İlim 2019: 58; Fışkın 2018: 293). Rusya’da Biçimciler ve Bahtin Çevresi, Fransa’da R. Barthes ve C. Levi-Strauss, İtalya’da ise Umberto Eco tarafından öncülüğü yapılan bu uygulamalarda göstergebilim, edebiyat, anlatıbilim, resim, sinema, antropoloji, moda ve mimari gibi birçok alana uyarlanarak bu alanların özgün göstergebilim modelleri geliştirilmiştir.

Müzikal göstergebilim alanı ise 1960'lardan başlayarak, görece daha geç bir dönemde ortaya çıkmıştır. Bu alanda yapılan öncü çalışmalar Nicolas Ruwet, Jean Molino, J. J. Nattiez ve Mario Baroni tarafından gerçekleştirilmiştir. Ruwet'nin bu alandaki ilk çalışmalardan biri sayılabilecek 1966 tarihli *Methodes D'analyse En Musicologie* (Ruwet 1987: 11-36) başlıklı makalesi yöntem tartışmalarına, tanımlara ve temel ayrımlara odaklanan oldukça yetkin bir çalışma olsa da, Molino ve Nattiez'in 1970'li yıllarda takip eden çalışmaları temel varsayımları sorgulamaktan ve sistematik olmaktan büyük oranda uzaktır. Baroni'nin 1981 tarihli *Sulla Nozionedi Grammatica Musicale* (Baroni 1983: 175-208) başlıklı makalesi bu sorunları açıkça tespit eder. Baroni bu çalışmasında bilgisayar bilimleri ve istatistik gibi alanlarla ilişkilendirilen zengin tartışmalar sunmuş olsa da, temel birim sorunsalı burada da halen güncelliğini korumaktadır.

Günümüzde örneğin 440 HZ frekansı "La / A" sesi için çoğunlukla evrensel bir sabit kabul edilmekte ve nesnel olarak tespit edilebilmektedir. Yine benzer sabitler kullanılarak hazırlanmış olan yazılımlar müzik endüstrisinin ihtiyaç duyduğu, yaratıcılık gerektirdiğine inanılan birçok işlemi yetkin bir şekilde gerçekleştirebilmektedir. Ancak anlamlandırma edimi söz konusu olduğunda halen açık bir soru ile karşı karşıya olduğumuzu kabul etmemiz gerekir: "Müzik dediğimiz nedir?" ya da diğer bir ifadeyle "Ne ile karşılaştığımız andan itibaren karşımızdakinin 'müzik' olduğunu söyleyebiliriz?" Bu soru bizi kaçınılmaz olarak temel birim sorunsalına geri götürür. Sorunsalın ele alınmasında olası yollardan biri, onu aktüel işitme deneyimine ve genel olarak deneye başvurmaksızın, fenomenolojik bir yolla araştırmaktır. Bu çalışmada söz konusu yöntemle temel birim sorunsalı ele alınacak ve özel olarak gösteren ile gösterilen arasındaki eklemlenme olgusu aranacaktır. Bu bakımdan, uzmanların görüşlerini tartıştıktan sonra kullanılacak olan yöntem, Ruwet'nin "tepeden dibe doğru" ya da "dipten tepeye doğru" olarak adlandırdığı iki ayrı yolla, müzikal göstergenin varlığından söz edebilmemiz için gerekli olan eklemlenme olgusunun ortaya çıktığı ve tam aksine, eklemlenme olgusunu yitirdiğimiz iki deneyim üzerine odaklanmak

olacaktır. Diğer bir deyişle, her iki yol ayrı ayrı kullanılarak müzikal bir gösteren ile müzikal bir gösterilenin ilk kez eklemelendiği ve eklemelenmenin ortadan kalktığı iki ayrı uğrak fenomenolojik bir yolla incelenecektir.

Görece yeni bir alan olan müzikal göstergebilim 1960'lardan başlayarak Klasik Batı Müziği bağlamında tartışılmalıdır. Tartışmanın diğer müzik geleneklerini ve müzik tarzlarını kapsayacak biçimde genişletilmesi alanın gelişimi açısından faydalı ve gerekli olabilirse de, bu çalışmanın kapsamı bir uğrak olarak Klasik Batı Müziği ile kısıtlanmıştır. Alanın görece yeni olmasının bir diğer dezavantajı literatür kısıtlılığı olarak kendini göstermektedir. Şimdiye kadar bu alanda yapılan çalışmalar büyük oranda J. Molino, M. Baroni, J. J. Nattiez ve N. Ruwet'in bu çalışmada adı geçen öncü çalışmalarından ibarettir. Bu nedenle, çalışmamızın kuramsal tartışması, sözü edilen uzmanların görüşleri ile kısıtlanmıştır.

1. Göstergebilimsel Yaklaşımlar

C. Peirce göstergenin bir temsil ilişkisi olmasının yanında, temsiliyetinde üç farklı yolla olabileceğini savunmuştur: Benzerlik, işaret etme ve sembol. Bunların ilkinde her iki unsur arasında fiziksel bir bağlantı mevcut olmalıdır ya da fiziksel bir ortaklık bulunmalıdır. İkinci olarak, işaret etmede bir parmağın basitçe yaptığına benzer bir yönlendirme olmalıdır. Üçüncüsünde ise birbirinden ayrı iki şeyin bir uzlaşısı ya da anlaşma dolayımıyla bir araya gelmesi söz konusudur (Peirce 1986:82; Peirce 1998: 6-9, 67-68, 82-83).

Peirce temsiliyet ilişkisini üçlü bir terminoloji ile açıklar: Buna göre *nesne* ve *gösterge* arasında bir "yer tutma" ilişkisi söz konusudur; ancak bir üçüncü unsur, *yorumlayan* da bu ilişkide anlamın kurucu öğelerinden biri olarak dolayımı sağlar ve söz konusu ilişkiyi dinamik tutar (Peirce 1998: 478; Peirce 1986: 66-68).

Saussure'ün gösterge kuramı ise büyük oranda özgün bir *değer* kuramına dayanır. Para ve bayrak gibi tipik örneklerde görüleceği üzere, bir kâğıt parçası ya

da bir bez parçası bir uzlaşım yoluyla yeni bir anlam kazanır. Maddi düzlemi aşan bu süreç sonunda para, malzemesi olan kâğıdın maddi değerini mutlaka aşar ya da bayrağın değeri, malzemesi olan kumaşın değerini mutlaka aşar. Burada değer in kaynağı uzlaşım salıktır (Saussure 2014: 66, 281; Saussure 1998: 39).

Saussure bu uzlaşım sal bütünü *gösterge* olarak adlandırır ve onu metodolojik açıdan *gösteren* ve *gösterilen* olarak ikiye ayırır. Maddi düzlem ya da göstergedeki maddi töz *gösteren* olarak, onun uzlaşım yoluyla kazandığı kavramsal içerik ise *gösterilen* olarak isimlendirilir. Gösterenin zorunlu olarak *mimetik* sürece açık olması, yani göstergeyi kullanan topluluğun üyelerinin tekrar edilebilir kullanımına elverişli olması, böylece her karşılaşmada tanınabilmesi beklenir. Öte yandan bu iki unsurun, gösteren ve gösterilenin birbiriyle olan birleşiklik olgusunu Saussure bir dilbilim terimi olan *eklemlenme/artikülasyon* terimi ile imler (Saussure 1998: 164-167).

Tartışmamız açısından Saussure'ün kuramındaki en özgün yönlerden biri, gösteren ile gösterilen arasındaki bağın doğal bir nedene dayanmıyor oluşunun özel olarak altının çizilmiş olmasıdır. Bu iki unsur arasında doğal ve zorunlu bir bağ yoktur; örneğin elma meyvesinin kavramsal içeriğini göstermek için Türkçede "elma" yerine İtalyancadaki gibi "*mela*" sözcüğü kullanılmış olabilirdi (Saussure 2014: 35; Saussure 1998: 118). Burada bu sözcüğün kendisinin eklemli olduğu kavramsal içerik ile doğal ve zorunlu bir bağı olmaması anlamında, Saussure aradaki bağlantının *nedensizlik* ilkesine dayandığını ifade eder. Ancak tam da bu nedenden Saussure'ün göstergebilim kuramı "gösterilen öncelikli" bir kuram olması ithamıyla yüzleşmekten kaçamamıştır (Derrida 1994: 31-45).

Saussure'ün dikkat çektiği *eklemlenme* olgusu, diğer tüm alanların ötesinde, müzik için oldukça özel bir durum sergiler. İdeal olarak müzik, hem bir fizik olayını hem bu olayın işitme ve anlamlandırma sürecini hem de etkinliğin, ürünün ve alımlanmasının kültürel bağlamını içeren bir estetik disiplindir. Ancak bunun yanında, diğer sanat dallarıyla benzer olmayacak bir şekilde, icra açısından

müziğin materyali bir *madde* değil, bir *olay* olarak karşımıza çıkar; ve nota yazımı söz konusu olduğunda gösteren-gösterilen ilişkisi ikincil bir dolayım girer: İcra esnasında *gösteren* işlevi görmesi beklenen ölçülü sesin, nota yazımında *gösterilen* işlevi görmesi beklenir (Zeren 2010: 2-5). Müzik adının (örneğin MZK gibi) bir başka gösteren ile eklemlenmesi de ilkece mümkündür, ancak bu durumda olgunun kendisinden bir adım daha uzaklaşmış oluruz. Bu durumda artık, Peirce'in deyimiyile "birbirinden ayrı iki şeyin bir uzlaşısı ya da anlaşma dolayımıyla bir araya gelmesi" olarak bir *sembol* varlığı söz konusudur. Aksine, benzerlik ya da işaret etmede olduğu gibi, nota yazımını da önceleyecek bir yolla icranın kendisine dönerek, müziğin temel bileşenlerinin bir *gösteren* ile eklemlenmesini incelemek gerekecektir.

Peirce ve Saussure'ün ardından göstergebilim, dilbilimsel modelin diğer insan üretim alanlarına uyarlanmasıyla gelişmesini sürdürmüştür. Ancak bekleneceği üzere, temel tartışmalardan biri, göstergebilimin Barthes'in deyimiyile müzik gibi *ikinci dillere* nasıl uyarlanacağı olmuştur. Bunun için gerekli olan, göstergebilimin öncelikle kimi pratik sorunlara dair yaygınlaştırılabilir bir metodoloji sahibi olmasıdır. Barthes bu noktada bir *anlambilim* ihtiyacını açıkça dile getirir. Ona göre, birbirinden oldukça farklı gösterenler kullanan moda, sinema, resim, edebiyat, mimari ve antropoloji gibi alanlarda "dilsel gösterilenin büründüğü biçimlerin sınıflandırması" ve sistemlerin nasıl bölümleneceğinin belirlenmesi gerekir. Diğer bir deyişle, dilbilimsel modelin *dil*, *söz*, *gösterge*, *gösteren*, *gösterilen* gibi temel ayrımlarının diğer alanlara nasıl uygulanacağı gibi temel sorunlara gerçekçi yanıtlar aranmalıdır (Barthes 2009: 23-101).

2. Müzikal Göstergebilime İlişkin Temel Yaklaşımlar

Bir müzikal analiz sorunu ve özel olarak da müzikal göstergebilim sorunu olarak temel birim problemi ilk kez J. Molino ve N. Ruwet tarafından dile getirilmiştir. Molino'ya göre tonal Batı müziğinde temel birim notadır ve notanın göstergebilimsel varlığı nota yazımının kompozisyon, icra, dinleme süreçlerinde

garanti altına alınmıştır. Buna ek olarak, müzik kültüründeki yeriyle nota için de aynı şeyi söylemek mümkündür: Enstrümanlardaki perde sabitliği buna örnek gösterilebilir. Ancak yine Molino'ya göre, notanın temel müzikal birim olduğu sonucuna hızlıca varmak yanlıştır; zira nota eş zamanlı olarak hem mutlak bir ses perdesini hem de sanal bir ses aralığını, sanal dereceleri, işlevleri ve ritim taşıyıcı süreleri de imler. Bu durumda birim üç seviyede var olabilir: (1) *Nota*, (2) *hücre* ya da *motif* gibi temel nota grupları ve (3) bunların kombinasyonları. Ancak Molino'ya göre, her durumda esas dikkat çekilmesi gereken nokta şudur ki; dilbilim göstergesi ile kıyaslandığında, müzik notası kendi başına var olamayan bir fenomen taşır. Sözlü gelenekte ya da çağdaş müzikte notanın yokluğu ise aynı sorunu ikinci kez gündeme getirir: Eklemlenme olgusunun, yani müzikal gösteren ile müzikal gösterilenin eklemlenme sürecinin takibi zordur (Molino 1990: 141-142).

Molino bu noktada *dil-söz* ayrımını müzikoloji açısından tesis etmeye yönelik olarak Saussuresonrası tartışmalara odaklanır. Sunmuş olduğu oldukça zengin kuramsal tartışma kimi teknik hatalar içeriyorsa da, Molino bir taksonomi belirlemeye çalışarak dilbilimsel dil-söz ayrımını müzikoloji açısından nereye yerleştireceğimizi belirlemeyi amaçlamaktadır:

[...] Beklenen akustik gösterenin bir gösterileni, bir referansı/göndergesi var mıdır? Hadi ilk yanıtımız bir soru olsun: 'Unicorn', 'tanrı', 'abra kadabra', 'Fransa' veya 'meditasyon' sözcüklerinin referansı/göndergesi nedir? İkinci olarak, halen bir model olarak ele alınan sözel gösterilen nedir? 'Sandalye' sözcüğünü duyduğumda ya da etrafımdaki insanların konuştuğunu duyduğumda ne düşünürüm? Don Giovanni'nin birkaç ölçüsünü ya da 106 numaralı sonatı duyduğumda ne yaparım? Hissetmek, düş görmek, sohbet etmek, hayal etmek, sindirmek? İtiraf etmeliyiz ki bir sınır çekmek zordur. Quine ile birlikte, günümüzde gösterme/imleme [*signification*] sorununun felsefede tanrının varlığı sorunu kadar büyük rol oynadığını düşünecek olursak korkmamıza gerek yok. Bunların düşüncenin hangi moduna dahil olduklarını kendimize sormadan evvel müziği, dini ve dili tanımlayalım. (Molino 1990: 126).

Burada sorun, bir müzikal kod ile herhangi bir eylemi gerçekleştirip gerçekleştirilemeyeceğimiz değil elbette. Bir kahve sipariş etmeniz için iyi bir füg icrası sunmanız gerekmez; zira müzik, özel bir ikincil işlev kazanmadığı müddetçe

gündelik eylemlerimiz için kod işlevi görmez. Bir kod, iletişim kurmamıza, hayal etmemize, arzu duymamıza ya da bilgisayarı yönetmemize yarayabilir, ancak sanat alanında eserler için böyle pragmatik işlevler aramamız beklenemez. Her durumda yanıtlamakla mükellef olduğumuz esas sorun, her seferinde aynı gösteren-gösterilen ilişkisini takip edip edemediğimiz olmalıdır. Bir doğal Do-majör akoru yazıp bunun bir doğal Re-minör akoru olduğunu savunamayacağımıza göre, müziğin yapısal birimleri olan göstergelerin her seferinde takip edilebilir ve tekrar edilebilir olmalarını sistemli bir biçimde açıklayabilmemiz gerekir.

Alanın bir diğer uzmanı M. Baroni *Müzikal Dilbilgisi Kavramı* başlıklı makalesinde bu gerekliliği oldukça açık ve anlaşılır bir biçimde dile getirmektedir. Ona göre, aynı zamanda sosyokültürel bir olgu olan müziğin, öznel arası alanda dolaşımda olan bir kodlar sistemi olarak düşünüldüğünde, belirli bir epistemolojik temele sahip olması gerekir. Ve bu temeli ortaya çıkarmak müzikal analizin gözden kaçırmaması gereken temel ödevlerinden biri olmalıdır. “Müzik hakkında konuşmak” düşüncesini müziğin epistemolojik temelleri bakımından ele almamız ve bu fikri bu bakımdan revize etmemiz gerekir. Baroni’nin deyişiyle “kuramsal tartışma günümüzde artık kompozisyon ya da icra pratiğine yaslanmaktan ziyade, müzikal dilin yapısını ve kuramların tanımladığı üst-dilleri tartışmak demek olmalıdır” (Baroni 1983: 176).

Baroni’ye göre bir müzik metnini analiz etmenin ya da tanımlamanın her zaman varsaydığı kimi kuramsal temeller vardır. Üstü kapalı ya da bilinçsiz bir biçimde yapılıyor olsa bile, her analiz tartışması bir dizi kuramsal düşünceye kaçınılmaz bir biçimde referans verir ya da gönderme yapar. Yazarın bunun açıkça farkında olmasa gerekmez: “Analitik ya da tanımsal durumlar her zaman açıkça sunulmaz; müzik tartışmasında denenmeden alınmış birçok kavram bulunabilir. Eleştiri ve analizde böylesi sorunlar bu tartışmaların pratik işe yararlıklarını değil, gizli kuramsal varsayımlarını yansıtır” (Baroni1983: 175-176). Baroni’nin önerisi,

böylesi temel varsayımları açığa çıkarmak ve onların üzerine giderek açık birer tanım sahibi olmalarını talep etmektir.

Baroni'ye göre, insan bilimlerinde doğa bilimlerinden farklı olarak, nesnelerin kültürel uzlaşılara gönderimde bulduklarını hesaba katmak gerekir. Dilbilim söz konusu olduğunda seslerin fiziksel özelliklerinin ikincil öneme sahip olması gibi, müzik kuramı söz konusu olduğunda da böylesi bir ayrımı kullanmak mümkün ve gereklidir. Müziğin bir iletişim aracı olarak ele alınması sürecinde notaları saymak, matematiksel kesinliklere ulaşmak, formüller uygulamak ya da figürlerin uzun birer listesini oluşturmak yeterli değildir. Şayet müziğin bir dil olarak görülebileceği söylenecekse, onun en azından iki ayrı düzlemde ele alınması gerekecektir: "İfade düzlemi", yani işitilebilir yapı ve "içerik düzlemi", yani anlamsal yapı. Baroni'ye göre bu iki düzlemin özü itibariyle birbirleri ile imleme (*sign*) ve gönderimde bulunma (*refer*) ilişkisi içinde olduğu söylenebilir. Bu bakımdan bir *müzikal kodun* varlığından söz edilebilir, ancak bu kodun konuşulan bir dilden farklı olarak tamama ermemiş bir kod olarak ve bir estetik iletişim sistemi olarak kabul edilmesi gerekir (Baroni 1983: 180-181).

Baroni müzikal dilbilgisinin olanaklarını sorgularken *mikro-yapı* ve *makro-yapı* gibi iki yapı düzlemini ayırır. Makro-yapı söz konusu olduğunda, Baroni, bir bütün olarak *eseri* yapı olarak kabul edebileceğimizi ve eserin bileşenleri olarak *ifadelerin* birbirleri ile bağlantılarını ifadenin son sesleri üzerinden inceleyebileceğimizi öne sürer (Baroni 1983: 190-191). Mikro-yapı söz konusu olduğunda ise, "Avrupa sanat müziğini" takip ederek tampere sisteminin perde aralıklarını bütünü temel birimleri olarak ele alabileceğimizi savunur. Ona göre, bu temelden yola çıkarak bir dilbilgisi kurallar sistemi kurmak için beş kategori oluşturmamız yeterlidir. Bu kategoriler (1) *diatonik* dizide ölçülmüş *ses aralığı*; (2) nota süresi; (3) *ölçü* içindeki olası pozisyonların bir kataloğuna göre verili olan *metrik pozisyon*; (4) 7 diatonik basamağın biri olarak *derece* ve (5) tonalite (Baroni 1983: 186-187).

Baroni'nin kuramı müzikal kodu yazı düzleminde ele alır ve bu yönüyle, kullanmakta olduğu dil modelini daha baştan bir temsil ilişkisiyle belirleyerek bir kuramsal varsayımı üstlenir. İkinci olarak, eserin makro-yapı olarak sunuluyor oluşu, temalar, akımlar ve kanon gibi daha büyük yapıların makro-yapı üzerinde belirleyiciliğinin nasıl anlaşılması gerektiği sorununu gündeme getirir.

Bir diğer kuramcı olan Jean-Jacques Nattiez ise dilbilimde biçim ve anlam arasındaki sınırı tanımlamanın gittikçe zorlaştığını belirterek fonem sorununa, kendi deyimiyle “anlamdan yoksun unsur ayırma”nın gerekliliğine dikkat çekmektedir. Bu noktada Nattiez'ye göre müzik, kendi özgün bölünemez unsuruna, *nota* unsuruna sahip olmakla görsel sanatlar göstergebiliminden ayrılmaktadır (Nattiez 1973: 53).

Nattiez temel birim konusunda iki olası görüşü bize aktarır. Bunlardan ilki kimi işlevselcilerin ve *glossematik* okulların yaptığı gibi unsurları insan iletişimindeki rolleri üzerinden tanımlamaktır. Bir diğeri ise N. Ruwet'nin yaptığı gibi bu unsurları anlamla ilişkisinden ziyade “tekrar etme” ile ilişkilendirmektir (Ruwet 1987: 11-36). Bu durumda *ifade/cümle*, *hücre (cellule)*, *figür*, *motif*, *periyot* ve *tema* gibi unsurları, Nattiez'ye göre, başı ve sonu ayırt edilebilir şekilde tanımlayabilmek gerekir. Motif ya da tema unsurlarından başlamak şimdiye dek literatürün “hastalıklı bir şekilde” gelişmiş olmasına neden olmuştur; bu unsurları sezgisel anlamları ile kullanarak ilerlemeye çalışmak işe yaramaktadır, ancak doğru olmayan bir yolla işe yaramaktadır (Nattiez 1973: 54-62).

Nattiez'ye göre müzikal göstergebilim, birimlerin kombinasyonundan bir eserin ya da bir eserler dizisinin nasıl ortaya çıktığını gösterebilecek bir söz dağarcığı ve bir biçim icat etmelidir. Müzikal analizin bilimsel standartlarda yapılması, ona göre, unsurların açık ve tekrarlanabilir bir biçimde birimlerine ayrılmasını gerektirir (Nattiez 1973: 64). Ancak Nattiez bunu yapıdan yola çıkarak, tüm dengelsel bir yolla, Saussurecü dilbilimsel modelin taksonomisini müzik olgusuna uygulamayı deneyerek yapmayı önerir ve *dil-söz* ikiliği tartışmasına ek

olarak, *tema* olgusundan *ifade/cümle* olgusuna inene kadar tümdengelimsel bir yol takip eder.

Nattiez'nin *ifade/cümle* unsurunu en temel anlamsal birim olarak sunması Baroni'nin "gizli kuramsal varsayımlar" hatırlatmasının iyi bir örneğini oluşturmaktadır, zira Nattiez'nin eksik bıraktığı üzere, en temel birimin ne olduğunun gerekçeleriyle tartışılabilir olması gerekir. Bu birimin ne olduğu, daha küçük birimlere bölünemeyecek bir birimle karşılaşma ya da en küçük birimin ortaya çıkışını anlamaya çalışma yoluyla açığa kavuşturulabilir. Aradığımız olgu iki unsurun, *müzikal gösteren* ve *müzikal gösterilen* unsurlarının eklemli hali ise, bu iki unsurun eklemliliğinin sınırlarını, *eklemlenme/artikülasyon* olgusunun kendisini ölçüt olarak incelemek de olası bir yol olmalıdır. Zira Molino'nun da dikkat çektiği üzere, eklemlenme olgusunu inceleyebileceğimiz bir yol izlemeden böyle bir varsayımı üstlenmemek gerekir (Molino 1990: 142).

Bir sonraki bölümde müzikal eklemlenme olgusunun ortaya çıkış ve yok oluş sürecini iki yönlü incelemeye çalışan basit bir uygulama örneği sunulacaktır. Bunlardan ilki "bütünden parçaya" olarak nitelenebilecek, yapının kendisinden hareket eden bir yol olacaktır. İkinci yol ise tam tersine, temel birimin ortaya çıkışını, yani gösteren ile gösterilenin eklemlenme olgusunu arayan, "parçadan bütüne" olarak nitelenebilecek bir yoldur. Benzer bir yöntem N. Ruwet tarafından 1966 yılında sunulmuşsa da burada farklı olarak fenomenolojik yöntem izlenecektir.

3. Temel Birimi Bulmaya Yönelik İki Alternatif Yol

Ruwet 1966 tarihli çığır açıcı makalesinde, her gösterge sisteminde *kod* ve *mesaj* arasındaki ilişkinin iki ayrı yolla tanımlanabileceğini hatırlatır: Mesajdan koda doğru ya da tam tersine, koddan mesaja doğru bir işlem sürdürerek, birinden yola çıkıp diğerini anlamak. Birinci seçenek, Levi-Strauss'un mitler ile ilgili çalışmasında yaptığı gibi, mesajdan koda doğru analitik bir izleği takip eder; mesajı

analiz ederek ve yapı sökümü uğratarak birimleri, birim sınıflarını ve bunların kod oluşturmak için takip ettikleri birleşme kurallarını ortaya çıkarır (Levi-Strauss Kasım 2012: 297-333). İkinci seçenekte ise en soyut ve genel unsurlardan yola çıkarak, sentetik bir izlekle belirli mesajlar ya da dilbilgisel cümleler oluşturulabilir. Ruwet'ye göre ikinci yol birincinin ayna yansıması gibidir, onun sağlamasında kullanılabilir ve yeni mesajlar bu yolla oluşturulabilir (Ruwet 1987: 11-12).

Ruwet bu iki yöntemin müzikolojiye uygulandığında “tepeden dibe doğru” ya da “dipten tepeye doğru” olarak düşünülebileceğini dile getirir ve buradaki en önemli riskin, sentetik izleğin kural belirleyici bir sisteme dönüşmesi olduğunu hatırlatır. Diğer bir deyişle, koddan yola çıkıp dilbilgisel olarak “doğru” olan belirli cümleler ve mesajlar oluşturularak bunların “kural” halinde sunulması gibi bir risk söz konusudur. Ancak Ruwet'ye göre esas ciddi sorun, tüm bu işlemi yaparken örtük olarak kabul edilen veya varsayılan ölçütlerin açıkça dile getirilmemesidir. Oysa kökensel anlamda “analitik” bir bilimsel işlemin bu ölçütü sağlamamak gibi bir lüksü olmamalıdır (Ruwet 1987: 12-14).

Ruwet temel unsurları kategorize etmek için, *parametrik* ve *parametrik-olmayan* iki unsur tipi önerir: Parametrik unsurlar ya *hafif-güçlü*, *uzak-yakın* gibi karşıtlık içinde düşünülebilecek unsurları ve *eser süresi*, *tempo* veya *tını* gibi bölünemez unsurları kapsar. Aksine, parametrik-olmayan unsurlar, karşıtlık içinde düşünilemeyecek olan *yoğunluk* gibi unsurları kapsar (Ruwet 1987: 16). Müzik teknolojileri alanında günümüzde varılan noktayı düşündüğümüzde bu ayrımların güncelliğini koruduğunu söylemek mümkün olmasa da, Ruwet'nin “parametrik unsur” ve “karşıtlık unsurları” analizde halen işlevsel olabilecek kategorilerdir.

Ruwet'nin iki yönlü yöntemi, eklemlenme olgusunun hangi aşamada ortaya çıktığını ve tam tersine hangi aşamada bölümlenme (*segmentation*) yoluyla ortadan kaldırıldığını izleme olanağı sunar. Benzer şekilde, analizin tek sesli düzlemde, sadece *süre* ve *ses aralığı* ölçütlerine göre alınmış olması da Ruwet'nin yönteminde

takip edilebilirliği sağlayan diğer bir avantajdır; daha büyük birimler kurulmasını gerektirmeyecek kadar az değişken içerir ve her iki ölçüt de parametrik ölçütlerdir (Ruwet 1987: 16-17).

Ruwet'nin "tepeden" nitelemesine göre, elimizdeki bilgi nesnesine tepeden bakınca ne görüyor olmamız gerekir? Öncelikle Baroni'nin hatırlattığı gibi, Klasik Batı Müziği *tampere* sistemine göre ayrılmış 12 yarım seslik *oktav* bütünlüğünü temele alır; ancak bir diğer önemli husus Baroni'nin dikkatinden kaçmıştır: Tampere bölümlenmesi, ses fiziği açısından seslerin doğal bölümlenmesiyle tam olarak örtüşmediği için, daha baştan bir uzlaşımsal düzlemle karşı karşıya olduğumuzu kabul etmek gerekir (Zeren 2008: 77; Zeren 2010: 269-278; Baroni 1983: 187). İkinci uzlaşımsal düzlem, bu seslerden birinin anlamın kurucu sabiti, yani *ton/tonik* olarak seçilmesi ve diğer seslerin onun etrafında *uyumlu/consonant* ya da *uyumsuz/dissonant* nitelemelerinin belirlediği sınır içine örgütlenecek şekilde yerleştirilmesidir. Toniğin çıkıcı yönde üçüncü, dördüncü ve beşinci dereceleri olan *mediant*, *subdominant* ve *dominant*, akor kurulumunda temel birimlerdir ve bu durumun bir taraftan *doğuşkanlar* olgusu, diğer taraftan teslis inancı ile tarihsel ve fiziksel bağları vardır. Öte yandan akorların birbiriyle bağlantısallığı açısından *armonik çözülüm* olgusu, akorların durucu-yürüyücü özellikleri üzerinden ilişkiselliğine bağlı *kadans* olgusu ve daha soyut birer olgu olarak *müzikal ifade* ve *tema* olguları Klasik Batı Müziğinin Saussurecü anlamda "bakış açısının" temel bileşenleri olarak eldeki sistemi yapılandırır.

Klasik Batı Müziği bir sistem olarak düşünüldüğünde, onun bir dil mi yoksa daha büyük bir dilin söylemlerinden biri mi olduğu sorusu kaçınılmaz olarak gündeme gelecektir. Diğer müzik gelenekleriyle aynı kümede toplandığında ya da akımlara, eser türlerine ve temalara bölündüğünde ise sorunun meşruiyeti daha aşikâr bir hal alır. Ancak belirli bir eser ya da eserin bir partiyonu söz konusu olduğunda bir "mesaj" ya da mesajlar toplamı ile karşı karşıya olduğumuzu söylemek oldukça kolaydır. Yöntemi devam ettirecek olursak, Baroni ve Nattiez'nin

önerdiği gibi, bir tema, motif, figür ya da daha küçük birimlerle karşılaşabiliriz (Baroni 1983: 188-190). Bu birimler akorlardan veya daha küçük birimler olan ölçülü belirli tikel seslerden oluşur. Bu noktada şayet ele aldığımız ses bir oktavın 12 sesinden biri olacaksa, onun dizinin kaçınıcı derecesi olduğunu anlamamız için ton ile zorunlu bir ilişki kurmamız gerekecektir. Bu durumda, ele aldığımız sesin kendisinden ziyade tonun uzlaşımsal bir yolla elde ettiği kavramsal içeriğe gönderim söz konusudur. Ton unsuru, şu halde “gösterilen” olarak bu kavramsal içeriğe, tampere sisteminin 12 sesinden birini “gösteren” olarak seçmek suretiyle eklemlenir. Böylece, tonalite Klasik Batı Müziği için tek seçenek olmasa da, tonal müzik için ton unsuru müzikal bir gösteren ile bir kavramsal içeriğin eklemliliğine rastladığımız en küçük birim sayılabilir. Dahası o, dizinin anlamsal sistemi için kurucu niteliğe sahip, hiyerarşik üstünlüğe sahip bir göstergedir; *kromatik* ya da tonal diğer sesler, kavramsal içeriğini ona gönderimde bulunarak kazanır.

Klasik Batı Müziği bağlamından çıkmayı göze alarak bir adım daha atabilir ve öncelikle tonaliteyi, sonra tampere bölümlenmesini paranteze alabiliriz. Şüphesiz ki fiziksel bir olgu olarak ses olayının kendisi ortadan kalkmayacaktır, ancak sesin müzikal amaçlarla kullanımını, yani bir *gösterilen* olarak “müzik” kavramsal içeriğinin, bir *gösteren* ile eklemlili hale geldiğinin ilan edilmesini beklememiz gerekir. Diğer bir deyişle, gerçekleşmekte olanın “müzik” olduğunu, onun zamansal başlangıcını müjdeleyerek bize işaret eden bir gösterene ihtiyacımız olacaktır. Bu ölçüt her türlü icra/performans etkinliğinin işaretlenmesi için geçerli olabileceken, müzik için özsel bir işleve sahiptir. Zira sadece etkinliğin ya da eserin başını ve sonunu işaretlemekten ziyade, süreyi her koşulda ölçülü ve metrik birimlere bölerek *ritim* unsurunu ortaya çıkarmaya yarayacaktır. Sürenin bölümlenmesi olarak ritim olgusunun, bu bakımdan bağlamın kısıtlamalarını aşan, kökensel anlamda kurucu bir işlevi olduğu söylenebilir.

Temel birim arayışında ikinci bir olası yol, eklemlenme olgusunun ortaya çıkışını parçadan bütüneloğru ya da dipten tepeye doğruararmaya çalışmaktır. Bu

noktada, türsel ve yapısal hiçbir özelliğini bilmediğimiz bir eserin icrası ile karşı karşıya olduğumuzu varsayalım. Eserin orada bulunup bulunmadığını anlamanın yolu, öncelikle uzlaşmsal düzlemin kendi varlığını belirli kılmasını gerektirecektir (Nattiez 1990: 43; krş. Cage 1991). Ancak, tesadüfen orada bulunan ölçülü bir sesin eser kompozisyonunda bir işlevi olup olmadığından emin olamayız; bu ses Gettier probleminde olduğu gibi, yanlış kanımızı destekleyecek yönde, tesadüfen orada bulunuyor olabilir. Bu ihtimalden kaçınmak için *estetik izolasyon* unsurunu kullanmamız gerekecek, yani eserin başını ve sonunu işaretlemek zorunda kalacağız. Örneğin bir orkestra şefinin bizim yerimize bunu yaptığını varsayalım. Orkestra şefinin işaretleme işlemini **müzikal** eklemlenme olgusunu kullanmadan, yani bir **müzikal** gösterene başvurmadan da icra etmesi oldukça mümkündür; metronom belirlenir ve el işareti ile eserin girişi müjdelenir. Böylece eseri henüz duymamış olsak da onun örneğin 3/4'lük bir ritimde bestelenmiş olduğunu öğrenmiş oluruz. Şu halde, ölçü başlarının hala ses kullanılmadan işaretlenmesi mümkündür.

Takip ettiğimiz ikinci yolda, herhangi bir müzikal gösterge kullanmadan, yani bir kavramsal içerik ile bir müzikal gösterenin eklemlenmesine rastlamadan estetik sürecin gerçekleştiği düşünülebilir; ancak buradaki temsil ilişkisi ikincil düzey bir temsil ilişkisidir: Gösteren olarak el hareketinin gösterileni, daha önceden belirlenmiş bir içerikle birleşik haldedir. Bu noktada sorulabilecek felsefi sorular tüketilmiş sayılmaz, ancak müzikal göstergenin eklemlenme olgusu ile karşılaşabilmek için bir adım daha atmamız gerekir. O halde karşılaşacağımız ilk anlamlı ve eklemlenmiş ses, kompozisyonel önceliğe sahip olan ritim unsurunu işaretleyen güçlü ve hafif vuruşlar olacaktır. Bu noktada herhangi bir ritim çalgısı kullanılmadan da eserin icra edilebileceği savunulabilirse de, 3/4'lük bir eserin örneğin Türk aksağı ritmiyle icra edilemeyeceği aşikârdır.

Kullanılan ikinci yolda Ruwet'nin sözünü ettiği ses aralığı ve süre ölçütlerinin sağlandığını görmekteyiz. Ortaya çıkan ürünün henüz bir eser olarak

değerlendirilmesi zor olsa da dört temel ölçüt elimizde sayılacaktır. Bunlar (i) süre, (ii) ses aralığı, (iii) bölümlenme ve bunların birleşimini sağlayan (iv) eklemlenme/artikülasyondur. İşlemin bu noktada “sessiz süre” ve “süresiz sessizlik” gibi unsurlara doğru devam ettirilmesi mümkünse de bu son sayılan unsurların analizi ayrı bir felsefi araştırmanın konusudur.

Sonuç

Yirminci yüzyılda sosyal bilimlerin birçok alanında dilbilimsel modelin uyarlamaları ile karşılaşmıştır. Saussure ve Peirce’in göstergibilim anlayışları diğer alanlarda olduğu gibi müzikal göstergibilim alanının tesis edilmesi sürecinde de sıklıkla referans kabul edilmiştir. Molino nota, hücre ya da motif gibi temel nota grupları ve bunların kombinasyonları olmak üzere üç temel müzikal birimler düzlemi olması gerektiğini önermiş ve dil-söz ayrımı ile gönderge sorunsallarını Saussure sonrası tartışmalarla ilişkilendirerek tartışmıştır. Baroni ise müzikal dilin yapısını anlamaya çalışırken müziğin epistemolojik temellerini sorgulamamız gerektiğine dikkat çekmiştir. Ona göre bu noktada en önemli dezavantajlardan biri, müzikal analizin gizli kuramsal varsayımları üstleniyor oluşudur ve tartışmanın temel unsurlarının açık birer tanım sahibi olmalarını talep etmek bu noktada büyük önem arz etmektedir.

Nattiez’ye göre müzik, nota gibi özgün bölünemez bir unsura sahip olmakla görsel sanatlardan daha avantajlı görünüyor olsa da, Nattiez’in tümdengelimsel yolu takip ederek vardığı temel birimin ifade/cümle olduğuna dikkat çekilmelidir. Benzer bir yol Baroni tarafından da takip edilmiş ve mikro-yapı söz konusu olduğunda temel birimin tampere sisteminin perde aralıkları olması gerektiği öne sürülmüştür. Makro-yapı söz konusu olduğunda ise Baroni de temel birimin ifade olması noktasında Nattiez ile görüş birliği içerisinde. Bu noktada bir diğer alternatifte, Ruwet’in “parçadan bütüne” ya da “dipten tepeye” adını verdiği yolu takip ederek ilk anlamlı birimi tespit etmeye çalışma gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu yollarla, temel birimin ortaya çıkışı ve ortadan kalkışı ile karşılaşma imkanı

bulabilmekteyiz. Bu bakımdan iki yol birbirinin sağlaması olarak düşünölmelidir. Ruwet'nin önerdiği iki ayrı yolu aktüel işitme deneyimine ve genel olarak deneye başvurmaksızın fenomenolojik bir yolla uygulamaya çalıştığımızda şu sonuçlara ulaştık: Öncelikle, bütünden parçaya doğru inerken ilk karşımıza çıkanlar, kuramsal tartışmamızın bağlamı dâhilinde Klasik Batı Müziğinin kanonik çatısını oluşturan tampere sistemi ve ses bölümlemesini belirleyen uzlaşımşallık düzlemi olmalıdır. Bu noktada, bu çalışmanın sonuçları, tampere sisteminin uzlaşımşallık aracılığıyla belirleniyor olması hususunda Nattiez ve Baroni'nin çalışmalarından farklılaşmaktadır. İkinci olarak, anlamın kurucu sabiti olarak ton olgusu ile karşılaştık: Akım, tema ve eser türleri gibi daha büyük birimler mevcut olsa da, bu birimler uzlaşımşal ton olgusuna gönderimle kurulan birimlerdir. Klasik Batı Müziği bağlamından çıkmayı göze aldığımızda ise karşılaşılabileceğimiz en küçük birim, zamansal olarak sınırlandırılmış bir ses olmalıdır. Bu bakımdan bu yol, bizi, sürenin bölümlenmesi olarak ritim olgusuna ulaştıracaktır.

Parçadan bütüne doğru ilerlerken ise gösteren ve gösterilen arasındaki açık eklemlenme olgusu ile karşılaşmayı beklememiz gerekir. Eserin tonunu ya da başka bir derecesini duyma yoluyla bir eserle karşı karşıya olduğumuzu anlamamız ilkece mümkünse de, ses olgusunu işitmemize gerek kalmadan, sürenin nasıl bölümleneceğini el işaretleri ile gösteren herhangi bir işaretçi kullanarak da müzik eserinin tanınması mümkündür. Bu durumda, *gösterilenin* süre bölümlenmesi, *gösterenin* ise işaretçinin hareketi olması gerekir. Ruwet'nin ifadesiyle bu ilk unsur bölünemez bir "parametrik" unsur olmalı, bölünmesi durumunda müzikal anlamın artık ortadan kalktığı gözlenmelidir.

Takip ettiğimiz yolda, deneyim esnasında tesadüfen işitilebilecek bir ölçülü sesin yaratabileceği sorunu bertaraf etmek amacıyla estetik izolasyona başvurulması yöntemsel açıdan gerekli olacaktır. Ancak bu durumda özel olarak bir müzikal deneyimle değil, genel olarak bir estetik deneyimle karşı karşıya olduğumuz bilineceği için henüz bir müzikal göstergenin ortaya çıktığından söz

etmek mümkün değildir. Bu koşul ancak bir işaretçinin süre bölümlenmesini işaret etmesiyle gerçekleşir.

Temel birim arayışında kullanılan her iki yolun sonucunda da ritim olgusuyla karşılaşmış olması araştırmamızın bağlamında anlamlı olsa da, bir kültürel olgu olarak müziğin gösterdiği çeşitlilik hesaba katıldığında bu sonucun tüketici olmayabileceği dikkate alınmalıdır. Bu bakımdan, varmış olduğumuz sonuçların Klasik Batı Müziği ile kısıtlanmış olduğu özel olarak belirtilmelidir.

The Question of Basic Unit in Musical Semiotics in the Context of Classical Western Music

Summary

Fırat İLİM

Assist. Prof. Dr

Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Van, TR

ORCID: 0000-0003-1226-7098

firatilim@yyu.edu.tr

After C. Peirce's and F. de Saussure's theories, musical semiotics / semiology emerged relatively later than many disciplines of semiotics / semiology. Although 440 HZ is mostly accepted as a universal constant for "La / A" and it can be determined objectively, we are still faced with an open question when it comes to signify "music" and the basic unit of music. One of the possible ways of dealing with the problem is to explore it in a phenomenological way, without reference to actual hearing experience and experience in general. In this paper, the basic unit problem will be discussed with a phenomenological method and the articulation phenomenon between the signifier and the signified will be sought in particular. In this regard, after discussing the views of the scholars, two separate paths will be used, which Ruwet calls "from top to bottom" and "from bottom to top".

The basic unit problem, as a problem of musical analysis, and especially of musical semiotics, was first mentioned by J. Molino and N. Ruwet. According to Molino, note is the basic unit in the tonal Western music, and the semiotic existence of the note is guaranteed in the composition, performance and listening processes of note writing. In this case, the unit can exist at three levels: *Note*, *cell* and *motive*; and their combinations. However, according to Molino, the main point to be drawn in any case is that; compared to the linguistic sign, the musical note carries a phenomenon that cannot exist on its own (Molino 1990: 141-142).

The fundamental problem in Molino's theory is not whether we can perform any action with a musical code. In any case, the main question we need to answer must be whether we can follow the same signifier-signified relationship every time. Since we cannot write a C-major chord and argue that it is a D-minor chord, we need to be able to explain systematically if there is a "musical" sign, which is supposed to be the structural unit of music, can be followed and repeated every time.

According to M. Baroni, music, which is also a socio-cultural phenomenon, should have a certain epistemological basis when considered as a system of codes

circulating in the intersubjective field (Baroni 1983: 176). For Baroni, a musical text in musical analysis always presupposes some theoretical basis. Baroni's suggestion is to uncover such basic assumptions and to go over them to demand to have a clear definition. According to Baroni, it is necessary to take into account that, unlike the natural sciences, objects refer to cultural conventions in the human sciences. If it is to be said that music can be seen as a language, it will have to be considered at least on two separate planes: *plane of expression (audible structure)* and *the plane of content (semantic structure)*. For Baroni, the two planes can sign each other or refer to each other. In this sense, a *musical code* is thought to exist, but the code need to be taken as a non-finalized code and a as a system of aesthetic communication (Baroni 1983: 180-181).

For Baroni, in terms of *macrostructure*, we can accept a work of art as a system and analyze phrases of the work in relation to final notes of the phrases (Baroni 1983: 190-191). When it comes to *microstructure*, we can accept the pitch-classes of the temperament system as the basic units of the corpus by following the traditions of European art-music. According to him, it is sufficient to create five categories to establish a grammatical rules system based on this basis: The categories are (1) *pitch*, measured on the diatonic scale, (2) *note-length*; (3) *metrical position*, assigned according to a catalogue of possible positions within the bar; (4) *degree*, as one of the seven diatonic steps and (5) *tonality* (Baroni 1983: 186-187).

Another scholar, Jean-Jacques Nattiez, while comparison between music and language, states the difficulty of determining the limits between form and meaning; and suggests to separate *phonemes* as “meaningless items”. For Nattiez, music differs from visual arts semiotics by having its own unique discretizable element, *note*. (Nattiez 1973: 53).

For Nattiez, musical semiology should invent a vocabulary and a form that can show how a work or a series of works emerges from the combination of units. For him, musical analyses acquires scientific standards, explicit and repeatable division into units (Nattiez 1973: 64). However Nattiez, by starting from the structure in a deductive way, suggest an application of the taxonomy of the Saussurean linguistic model to music; and follows the deductive way from *theme* to *phrase/sentence*, in addition to *langue-parole* duality.

Nattiez's presentation of the phrase/sentence element as basic semantic unit is a good example of Baroni's reminder of "hidden theoretical assumptions", for as Nattiez lacks, the basic unit question needs to be discussed by the given reasons. What the unit is can be clarified by encountering a unit that cannot be divided into smaller units, or by trying to understand the emergence of the smallest unit. If the phenomenon we are looking for is the articulation of the two elements, the *musical signifier* and the *musical signified*, then it should be a possible way to examine the limits of the articulation of these two elements by taking the *articulation* phenomenon itself as a criterion. Because, as Molino points out, it is necessary not to take over such an assumption without following a path in which we can examine the phenomenon of articulation (Molino 1990: 142).

In the next section, a simple application example that tries to examine the emergence and disappearance process of the *musical articulation* phenomenon from two directions will be presented. The first of these will be a path that can be described as "from the whole to the part" and starts from the structure itself. The second way, on the contrary, is a way that can be described as "from the part to the whole", which seeks the emergence of the basic unit, that is, the articulation of the signifier and the signified. Although a similar method was presented by N. Ruwet in 1966, a different phenomenological method will be followed here.

Ruwet recalls in his seminal 1966 article that in every sign system, the relationship between a *code* and a *message* can be defined in two different ways: starting from one to understanding the other, by continuing a process from message to code or, conversely, from code to message. Ruwet states that these two methods can be thought of as "from the top to the bottom" or "from the bottom to the top" when applied to musicology.

According to Ruwet's way "from above", what should we see when we look at the object of knowledge we have from above? As Baroni reminds, Classical Western Music is based on the unity of a 12 semi-tone octave separated according to temperament; but there is another important point which lacks: Since the temperament does not fully coincide with the natural division of sounds in terms of musical acoustics, it must be admitted that we are dealing with a conventional plane from the beginning of the experience (Zeren 2008: 77; Zeren 2010: 269-278; Baroni 1983: 187). The second conventional plane appears at the selection of one of these sounds as the constitutive constant of meaning, that is, *tone/tonic*, and placing the other sounds around it in such a way that they are organized within the boundary determined by the *consonants* or *dissonants*. *Mediant*, *subdominant* and *dominant*, the third, fourth and fifth degrees of the tonic in ascending direction, are the basic units in chord formation, and adding *resolution*, *cadence*, *musical phrase* and *theme*, we have the basic components of the Classical Western Music *point of view*, in the Saussurean sense.

Continuing the method, we may encounter a *theme*, *motive*, *figure* or smaller units, as Baroni and Nattiez suggest (Baroni 1983: 188-190). These units are made up of chords or smaller units of certain particular measured sounds. At this point, if the sound we are considering will be one of the 12 sounds of an octave, we will have to establish a necessary relationship with the tone in order to understand what degree of scale it is. In this case, it is a reference to the conceptual content that the tone conventionally obtains, rather than the sound itself that we are considering. The tonal element is then articulated to this conceptual content as the "signified" by choosing one of the 12 sounds of the temperament as the "signifier". Thus, although tonality is not the only option for Western Classical Music, "tone" for tonal music can be considered the smallest unit that we come across with the articulation of a musical signifier and a conceptual content. Moreover, it is a sign with hierarchical superiority, constitutive of the semantic system of the scale; other chromatic or tonal sounds acquire their conceptual content by referring to it.

We can take a step further, leave the Western Classical Music context and bracket the tonality first, and then the temperament. Undoubtedly, the sound event itself as a physical phenomenon will not disappear, but we should wait for the use of sound for musical purposes, that is, the announcement that the conceptual content of "music" as a signified becomes articulated with a signifier. In other words, we will need a signifier that sign us what is happening is "music", by heralding its temporal beginning. While this criterion may be valid for marking any performance, it has an essential function for music. Because, rather than just marking the beginning and the end of the activity or work, it will help to reveal the rhythm element by dividing the duration into measured and metric units. It can be said that the phenomenon of rhythm, as the division of duration, has a constitutive function in this respect.

A second possible way in the search for the basic unit is to try to look for the emergence of the phenomenon of articulation from the part to the whole or from the bottom to the top. At this point, we can assume that we are faced with the performance of a work whose generic and structural features is not known for the given moment. To understand whether the work is there or not, even for the most radical example, "4'33" of Cage, the conventional plane will be firstly required to make its existence certain. For this purpose we will have to use the element of *aesthetic isolation*, that is, we will have to mark the beginning and the end of the work. For example, a conductor may do this for us. It is quite possible for the conductor to perform the marking process without using a musical articulation phenomenon, that is, without resorting to a musical signifier. The metronome is determined and the beginning of the work is heralded with a hand signal. Thus, although the piece is not heard yet, a listener may learn that it was composed, for example, in a 3/4 rhythm. Thus, it is still possible to mark the beginning of bars without using any sound.

In the second way we follow, it can be thought that the aesthetic process takes place without using any musical sign, that is, without encountering the articulation of a conceptual content and a musical signifier; however, the representation here is still a secondary representation: The signifier of the hand gesture as the signifier is combined with a predetermined content. At this point, we still may have possible philosophical questions, however we need to take one more step in order to encounter the phenomenon of articulation of the musical sign. Then the first meaningful and articulated sound will be stressed/strong and unstressed/weak beats marking the rhythm element, which should have the compositional priority. At this point, although it can be argued that the piece can be performed without using any rhythm instrument, it is obvious that a 3/4 piece cannot be performed, for example, with a 5/4.

In the second path used, although it is difficult to evaluate the resulting product as a work, four basic criteria mentioned by Ruwet are met. These are: (1) duration, (2) pitch, (3) segmentation and (4) articulation.

KAYNAKÇA | REFERENCES

Baroni, M. (1983). The Concept of Musical Grammar. *Musical Analysis*, 2, (2), 175-208.

Barthes, R. (2009). *Göstergebilimsel Serüven* (çev. M. Rifat ve S. Rifat). İstanbul: YKY.

Cage, J. (1991). *4'33"*, The Sound Corporation. Erişim Tarihi: 16 Nisan, 2021, (<https://open.spotify.com/track/2bNCdW4rLnCTzgqUXTTDO1?si=Wd0qZsIFT-WUhB3mADrVnQ>).

Derrida, J. (1994). *Göstergebilim ve Gramatoloji: JacquesDerrida ile Julia Kristeva Arasında Söyleşi* (çev. T. Akşin). İstanbul: AFA Yayınları.

Fışkın, Ü. (2018). Sistematik Müzikolojide 20. Yüzyıl Analiz Yöntemleri. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 5 (12), 281-314.

İlim, F. (2019). İki Göstergebilim Kuramı Açısından Nattiez'in Müzikal Göstergebilim Kuramı ve Genel Olarak Bir Müzikal Göstergebilimin İmkânı. *I. Uluslararası Müzikte Algı Sempozyumu Tam Metin Bildiri Kitabı* (ed. Eren Özek, ss. 57-63). İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Yayın Evi.

Levi-Strauss, C. (2012). *Yapısal Antropoloji* (çev. A. Kahiloğulları). Ankara: İmge Kitabevi.

Molino, J. (1990). Musical Fact and the Semiology of Music (trans. by F. A. Underwood). *Music Analysis*, 9 (2), 105-156.

Nattiez, J. J. (1973). Linguistics: A New Approach for Musical Analysis. *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, 4(1), 51-68.

Nattiez, J. J. (1990). *Music and Discourse: Toward a Semiology of Music* (trans. by C. Abbate). New Jersey: Princeton University Press.

Peirce, C. S. (1986). *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition, Volume 3 - 1872-1878* (ed. by C. J. W. Kloesel). Indianapolis: Indiana University Press.

Peirce, C. S. (1998). *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings, Volume 2 - 1893-1913* (ed. by the Peirce Edition Project). Bloomington: Indiana University Press.

Ruwet, N. (1987). Methods of Analysis in Musicology. *Music Analysis*, 6, 1/2, 11-36.

Saussure, F. de (1998). *Genel Dilbilim Dersleri* (çev. B. Vardar). İstanbul: Multilingua Yayınları.

Saussure, F. de (2014). *Genel Dilbilim Yazıları* (çev. S. Kılıç). İstanbul: İthaki Yayınları.

Zeren, A. (2008). *Müzikte Ses Sistemleri*. İstanbul: Pan Yayıncılık.

Zeren, A. (2010). *Müzik Fiziği*. İstanbul: Pan Yayıncılık.



Makale Geliş | Received: 24.05.2021
Makale Kabul | Accepted: 27.07.2021
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2021
DOI: 10.20981/kaygi.942162

Mustafa YILDIRIM

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Bartın Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölüm, Bartın, TR
Bartın University, Faculty of Education, Department of Educational Sciences, Bartın, TR
ORCID: 0000-0002-2560-9758
myildirim@bartin.edu.tr

İbn Haldun'un Döneminde Epistemik Mantık

Öz: İbn Haldun, meşhur *Mukaddime*'nin yazarı, önemli bir İslam âlimi, sosyolojinin kurucusu olan bir düşünürdür. İbn Haldun'un pek çok alana oldukça önemli katkılar sunduğu tartışılmaz bir gerçektir. *Mukaddime*, İbn Haldun'un 7 ciltlik dünya tarihi olan *Kitabü'l-İber*'in giriş kısmını oluşturur. İbn Haldun, söz konusu eseriyle, insanlık tarihine, bilime, felsefeye ve zamanının Kuzey Afrika ve Endülüs İslam Kültürü ve Siyaseti tarihine ilişkin ansiklopedik bir bakışı armağan eder. *Mukaddime*, böylesi devasa bir projenin eskizinin çizildiği kısımdır ve bu kısım sonraları müstakil bir eser olarak yayımlanmaya başlar ve günümüzde de bu durum hala geçerlidir. İbn Haldun, *Mukaddime*'de bilgi ve mantık gibi konuları da ele alır ki bu çalışmanın amacı da *Mukaddime*'de mantıkla ve özellikle de epistemik mantıkla ilgili olarak hangi görüşlerin yer aldığını belirlemektir. Bu çalışmada, aynı zamanda, İbn Haldun'un epistemik mantıkla ilişkilendirilebilecek düşüncelerine dikkati çekmek ve yine epistemik mantıkla ilgili olarak İbn Haldun'un içerisinde yaşadığı dönem olan Orta Çağ'da hem İslam Dünyası'nda, hem de Batı'da öne sürülen görüşleri göstermeye çalışmak amaçlanmaktadır. Epistemik mantık, bilgi, inanç ve bunlarla ilgili başka kavramlara mantıksal olarak yaklaşan bir epistemoloji alt dalıdır ve ilk kez Jaakko Hintikka tarafından şekillendirilmiş olsa da, kökleri oldukça eskilere dayanmaktadır. İşte, bu çalışmada epistemik mantığın İbn Haldun'un *Mukaddimesi*'ndeki ve Orta Çağ'daki izlerini sürmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Epistemik Mantık, Jaakko Hintikka, Bradwardine, İbn Sina.

Epistemic Logic in Ibn Khaldun's Own Period

Abstract: Ibn Khaldun was the author of the famous *The Muqaddimah*, an important Islamic scholar, a thinker who was the founder of sociology. It is an indisputable fact that Ibn Khaldun made significant contributions to many fields. *The Muqaddimah* constitutes the introduction to Ibn Khaldun's 7-volume world history *Kitab al-Iberi*. With this work, Ibn Khaldun presents an encyclopedic perspective on human history, science, philosophy and the history of North Africa and Andalusian Islamic Culture and Politics of his time. *The Muqaddimah* is the sketch of such a huge project, and this part later started to be published as a separate work, and this is still the case today. Ibn Khaldun also deals with issues such as knowledge and logic in *The Muqaddimah*, and the purpose of this study is to determine which views are contained in *The Muqaddimah* regarding logic

and especially epistemic logic. In this study, at the same time, to draw attention to the thoughts of Ibn Khaldun that can be associated with epistemic logic and to try to show the views put forward in the Middle Ages, both in the Islamic world and in the West, in relation to epistemic logic. is aimed. Epistemic logic is a sub-branch of epistemology that logically approaches knowledge, beliefs, and other related concepts, and although it was first formed by Jaakko Hintikka, it has very old roots. Here, in this work, we will try to trace the traces of epistemic logic in Ibn Khaldun's *The Muqaddimah* and the Middle Ages.

Keywords: Ibn Khaldun, Epistemic Logic, Jaakko Hintikka, Bradwardine, Avicenna.

Giriş

İbn Haldun 14. Yüzyılda ve 15. Yüzyılın başında yaşamış en ünlü tarihçi, hukukçu, tarih filozofu, ekonomist, etik teorisyen, sosyolojinin kurucusu ve meşhur *Mukaddime*'nin yazarıdır. Eserlerinin çoğunda Türklerden bahseden İbn Haldun'un varlığından haberdar olmamız Osmanlı Devleti'nin çöküş dönemine rastlamaktadır (Arslanoğlu 2020: 220). İbn Haldun'un ataları, Yemen'in Hadramut şehrinden Endülüs'ün Sevilla kentine göç ederler ve Kastilya Kralı III. Ferdinand'ın Sevilla'yı 1248'de işgal etmesinden sonra da Tunus'a göç ederler (Kızılçelik'ten aktaran Arslanoğlu 2020: 220). İbn Haldun, 1332'de Tunus'ta dünyaya gelir. Aslen Hadramutlu olduğu için *Mukaddime*'de Hadramî nisbesiyle, Tunus'ta dünyaya geldiği için Tûnusî ve hayatının büyük bir kısmını Kuzey Afrika'da geçirdiği için de Mağribî nisbeleriyle anılır (Uludağ 1999). İbn Haldun, 1406 yılında ise Kahire'de vefat eder.

İbn Haldun'un hayatı hakkında pek çok şeyi biliyoruz, çünkü o kendi otobiyografisini *Et-Tarif Bi İbn Haldun* başlıklı eserinde kaleme alır.¹ İbn Haldun, pek çok eser yazar; ancak bunlar içerisinde en meşhurları 7 ciltlik dünya tarihi *Kitabü'l-İber* ve bu kitabın giriş kısmını oluşturan *Mukaddime*'dir. İbn Haldun, insanlık tarihine, bilime, felsefeye ve zamanının Kuzey Afrika ve Endülüs İslam Kültürü ve Siyaseti tarihine ilişkin ansiklopedik bir bakışı armağan eder. Hans P. van Ditmarsch'ın Rahman vd. (2008)'den aktardığına göre, bu ansiklopedik

¹ TDV Ansiklopedisi'nin "İbn Haldun" maddesinde detaylı bir İbn Haldun biyografisine ulaşılabilir. Yine Vikipedi'nin "İbn Haldun" maddesi de incelenebilir.

yaklaşım, 9. Yüzyılda Beytü'l-Hikme'de El-Kindi tarafından yönetilen çeviri projesi olarak bilinen Arap genel felsefe projesi geleneğinin bir parçasıdır (van Ditmarsch, 2008: 282). Burada amacımız *Mukaddime*'nin oluşum sürecini ve detaylarını irdelemek olmadığı için, *Mukaddime*'nin oluşum sürecine ilişkin detaylı bilgiler için İbn Haldun'la ilgili Vikipedi (2021) ile TDV Ansiklopesi'nde yer alan maddelere ve Süleyman Uludağ'ın Dergah Yayınları tarafından yayımlanan *Mukaddime* çevirisine yazdığı giriş metnine (Uludağ 2007: 13-154) bakılabilir.

İbn Haldun'un hayatıyla ilgili oldukça özet sayılabilecek bir girişten sonra, asıl konumuza odaklanabiliriz: *Mukaddime*'de mantıkla ilgili ve özellikle de epistemik mantıkla ilgili ne tür düşünceler vardır? Hatta bir adım daha atarak şu soruyu gündeme getirmek istiyoruz: *Mukaddime*'de epistemik mantığın bilgiyle ilişkili üç ilkesi olan doğruluk ilkesi, bildiğimiz farkında olduğumuzu belirten olumlu içgözlem ilkesi ve bilmediğimiz farkında olduğumuzu anlatan olumsuz içgözlem ilkesine ilişkin düşünceler ya da imalar var mıdır? Varsa, ne tür düşünceleri ya da imaları barındırır? Bu son sorular, özellikle bu ilkelerin Kripke'nin modal mantık semantiğinde ya da kısaca Kripke modellerinde anlam kazandığı modern epistemik mantıkla ilişkilidir. Bu sorularda bahsi geçen ilkeler, ayrıca, bilgi ve doğruluğun doğası hakkında sadeleştirme stratejilerini kullanan bilgisayar bilimi ve yapay zeka gibi alanlarda popülerlik kazanmış halleriyle yine epistemik mantıkla ilişkilidir.

Elbette, böylesi bir araştırmayı gerçekleştireceğimiz bakış açımızın, epistemolojik incelemelere daha fazla ağırlığın verildiği, bilginin biçimsel ya da yapısal özelliklerinden ziyade doğasının araştırma konusu yapıldığı Ortaçağ ortamında anlamlı olduğunu düşünemeyiz. Ancak yine de, unutmamak gerekir ki, kökleri Aristoteles'e uzanan ve özellikle Ortaçağ'da pek çok önemli düşünür tarafından inceleme konusu yapılmış olan epistemik modal mantığa duyulan ilgi, bizim bu çalışmada gerçekleştireceğimiz soruşturmanın boşuna olmadığını göstermektedir. Yine *Mukaddime*'de izlerini arayacağımız epistemik mantığın

bilgiye ilişkin üç ilkesiyle ilişkilendirilebilecek bir kaynak olarak, İbn Haldun'un da dahil olduğu Çeviri Geleneği'nin temellerini atan ve ilk Arapça sözlüğün müellifi olan Sekizinci Yüzyıl Arap filologlarından Halil İbn Ahmed el-Ferahidi şu ifadeleri söyler: "Dört tür insan vardır: bilen ve ne bildiğini bilen insan, onlara soru soralım. Bilen ancak ne bildiğini bilmeyen insan, onlar unutkandır, onlara hatırlatmalı. Bilmeyen ve neyi bilmediğini bilen insan, onların bir rehberine ihtiyacı vardır; onlara öğretmeli. Ve bilmeyen ve ne bilmediğini bilmeyen insan, onlar cahildir; onlardan uzak durmalı" (Ferahidi'den aktaran Rahman vd. 2008: 1).

Sonraki bölümlerde görülebileceği üzere, Ferahidi'nin ifadeleri özellikle olumlu ve olumsuz içgözlem ilkeleriyle ilişkilidir. Çeviri Geleneği ya da Projesi'nin ilham kaynağı olan Ferahidi'de epistemik mantığın izlerine rastlayabiliyorsak, bu geleneğe dahil ettiğimiz İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde de epistemik mantığın ilkeleriyle ilgili izlere rastlayabiliriz. Yine başka bir açıdan da yaklaşacak olduğumuzda, epistemolojinin İslam felsefesinin kalbinde yer alması ve epistemik mantığın bilgiye ilişkin ilkelerinin de epistemolojiyle ilişkili olmasından dolayı, *Mukaddime*'de ya da İbn Haldun'un seleflerinde veya çağdaşlarında bu ilkelerin izlerine ulaşmayı umabiliriz. Öyleyse, ilerleyen kısımlarda öncelikle epistemik mantığın ne olduğuna bir göz atacağız ve sonrasında epistemik mantığın bilgiye ilişkin üç ilkesinin betimiyle devam edeceğiz. İkinci kısımda ise İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde epistemik mantıkla ilişkilendirilebilecek metin parçalarına ya da pasajlara odaklanacağız ve sonrasında epistemik mantığın ilkeleriyle ilgili ne tür düşüncelerin izlerine rastladığımızı belirteceğiz. Üçüncü kısma geldiğimizde ise, İbn Haldun'un selefleri veya çağdaşlarının çalışmalarında epistemik mantığın ve epistemik mantığın bilgiye ilişkin üç ilkesinin izlerini süreceğiz. Çalışmamızda özellikle van Ditmarsch'ın "Logical Fragments in Ibn Khaldūn's Muqaddimah" başlıklı çalışmasından hareket ederek bahsi geçen konuları ele alacağız ve bu sayede de epistemik mantıkla ilgili gelecekte yapılabilecek çalışmalara ilişkin olarak az da olsa bir katkı sunmaya çalışacağız. Çalışmamızın merkezinde yer alan

epistemik mantık konusunda detaylı sayılabilecek bir bölümle çalışmamıza devam edelim.

1. Epistemik Mantık

Epistemik mantık, bilgi, inanç ve bunlarla ilgili başka kavramlara mantıksal olarak yaklaşan bir epistemoloji alt dalıdır ve epistemik yoruma sahip bütün mantıklar bu isimle adlandırılırlar (Rendsvig & Symons 2019). Teo Grünberg, epistemik mantığı, epistemolojinin temel kavramları olan 'bilgi', 'inanma', 'doğruluk' ve 'belgeleme'ye ilişkin özel bir mantık türü olarak tanımlar (Grünberg 2007: 24). İbrahim Daşkaya, Grünberg'ten hareketle, epistemik mantığın en önemli iki teriminden biri olan bilgiyi önermeler sistemini oluşturan bir unsur olarak nitelendirirken, diğer önemli terim olan inancı ise, bilginin belli koşulları üzerinde taşıyacak olan temeli olarak tanımlar (Daşkaya 1998: 86).

Epistemik mantığın en temel terimleri olan bilgi ve inanç K ve B modal operatörleriyle gösterilirler ve yine a ve φ (ϕ) sembolleri sırasıyla fail ve önermeyi gösterirler. Örneğin, $K_{a\varphi}$ " a faili φ 'yi bilir" şeklinde okunur. Epistemik kavramların biçimsel bir şekilde araştırılmalarına olanak tanıyan epistemik mantığın semantiği özellikle Kripke modelleri aracılığıyla mümkün dünyalar açısından geliştirilir ve örneğin " $K_{a\varphi}$ fail a 'nın mevcut bilgisine göre φ 'nin epistemik olarak mümkün olduğunu düşündüğü bütün dünyalarda doğru olduğunu öne sürdüğü şeklinde okunur" (Rendsvig & Symons 2019). Bilgi ve inancı karakterize etmek için hangi epistemik ilkelerin uygun olduğunu belirlemeye, bilgi ve inanca ilişkin farklı kavrayışlar arasındaki mantıksal ilişkileri ve fail topluluklarının epistemik özelliklerinin neler olduğunu gün yüzüne çıkarmaya çalışan epistemik mantığın köklerini mantığın kurucusu olan Aristoteles'e kadar geri götürebiliriz (Rendsvig & Symons 2019). Mümkün, zorunlu, imkânsız ve imkân gibi modal kavramlara ilk kez değinen Aristoteles'ten sonra, Buridan, Ockhamlı William, Pseudo-Scotus, Ralph Strode gibi isimler Aristoteles'in epistemik temalara ve problemlere ilişkin düşüncelerini geliştirirler (Rendsvig &

Symons 2019). Ivan Boh'un *Epistemic Logic in the Later Middle Ages* başlıklı eseri, Geç Ortaçağ'da epistemik mantıkla uğraşan yazarları, düşünürleri ve mantıkçıları ele alır ve epistemik mantıkla ilgili olarak Ortaçağ'da yürütülen tartışmaların ve ele alınan konuların çağdaş tartışmaları aratmadığına vurgu yapar (Boh 1993). Yine İslam Dünyası'nda da Farabi, İbn Sina ve İbn Hazm gibi önemli mantıkçıların epistemik mantıkla ilgili konuları ele aldıklarını ve bilgi ile inanç konusunda mantıksal çalışmalar gerçekleştirdiklerine şahit oluruz. Bu konuda özellikle Nicholas Rescher'in Türkçeye Prof. Dr. Ahmet Kayacık'ın *İslam Mantık Tarihi* (Rescher 2018) başlığıyla tercüme ettiği *The Development of Arabic Logic*'inin, Tony Street'in Doç. Dr. Harun Kuşlu tarafından derlenerek tercüme edilen dört makalesinin yer aldığı *İslam Mantık Tarihi*'nin (Street 2016), Shadid Rahman, Tony Street ve Hassan Tahiri'nin editörlüğünü üstlendikleri *The Unity of Science in the Arabic Tradition* (Rahman vd. 2008) başlıklı eserlerinin ve yine Teo Grünberg'in *Felsefe ve Felsefi Mantık Yazıları* (Grünberg 2005) ile *Epistemik Mantık Üzerine Bir Araştırma*'sının önemli kaynaklar olduğunu ifade edelim.

Epistemik mantığa ilişkin modern yaklaşımların Rudolf Carnap, Jerzy Łoś, Arthur Prior, Nicholas Rescher, G. H. Von Wright gibi filozof ve mantıkçıların çalışmalarına dayandığını görürüz (Rendsvig & Symons 2019). Ancak bir isim var ki epistemik mantığın modern anlamda kurucusu olma sıfatını hak eder: Jaakko Hintikka. Modern anlamda epistemik mantığın, yani bilgi hakkında akıl yürütmenin Hintikka'nın *Knowledge and Belief –An Introduction to the Logic of the Two Notions* (Hintikka 1962) eseriyle başladığını söylemekte bir sakınca yoktur. Hintikka söz konusu eserde epistemik kavramları mümkün dünyalar semantiği bakımından yorumlayabilmenin bir yolunu sunar ve bu eseri epistemik mantıkla ilgili araştırmalar için temel bir kaynak haline gelir (Rendsvig & Symons 2019). Günümüzde epistemik mantık sadece felsefede değil, bilgisayar bilimi, ekonomi ve yapay zeka gibi alanlarda da önemli bir rol oynar.

Hintikka'ya birlikte epistemik mantıkta bilgiye ilişkin ilkelere en çok şu üçünden söz edilir: Doğruluk ilkesi (bildiğimiz şeyin doğru olması), olumlu içgözlem (bildiğimizin farkında olmamız) ve olumsuz iç gözlem (bilmediğimizin farkında olmamız). Bu ilkeler ilk kez Hintikka tarafından formüle edilir ve ayrıca bilgiyi temsil eden ilişkisel yapı üzerindeki formal mantıksal görünüşleriyle yorumlanırlar (van Ditmarsch 2008: 284). İlk ilke *T* ilkesi olarak da adlandırılır ve “yalnızca doğru önerme bilinebiliyorsa, bilgi genellikle doğru olarak alınır” şeklinde ifade edilir (Rendsvig & Symons 2019). İkinci ilke olan olumlu içgözlem ilkesi *KK* ilkesi olarak da bilinir ve bu ilke gereği bir fail bir önermeyi bildiğini söylediğinde, gelecekte hangi yeni bilgiyle karşılaşarsa karşılaşsın aynı tutumu sürdüreceğini taahhüt eder (Rendsvig & Symons 2019). Başka bir ifadeyle, olumlu içgözlem ilkesi, eğer bir fail *p* gibi bir önermeyi biliyorsa, söz konusu failin *p* önermesini bildiğini bilmesini ifade eder. Olumsuz içgözlem ilkesi ise bir failin *p* gibi bir önermeyi bilmiyorsa, söz konusu failin *p* önermesini bilmediğini bilmesini ifade eder.

Bu üç ilke aracılığıyla oluşturulan yapı Kripke Modelleri olarak bilinir ve mümkün dünyalar nosyonunu içerir. Kripke Modelleri, 1960'lardan itibaren, bütün epistemik ya da modal mantık türlerinde en yaygın olarak kullanılan semantiğin temelini teşkil eder ve epistemik kavramlar sembolize edilirken Kripke Modelleri'nin kullanılması, bu kavramlar bakımından felsefi bir bakış açısı sergilemeyi içerir (Rendsvig & Symons 2019). Kripke Modelleri'nin vazgeçilmez unsurlarından birisi olan mümkün dünyalar nosyonu, failerin epistemik alternatiflere ilişkin akıl yürütme biçimlerini anlamada yararlı bir çerçeve sunarlar. Bu durumu bir örnekle somutlaştıralım: Örneğin, birisi ‘Stephan kümeste bir horozun olduğunu biliyor’ dediğinde, o kişi Stephan'ın, “kümeste bir horoz vardır” önermesini bildiğini iddia eder. Şimdi ise Stephan'ın kümeste bir horoz olup olmadığını bilmediğini varsayalım. O, örneğin, kümeste bir horozun olup olmadığı hakkındaki bir bilgiye erişemiyor olsun. Bu durumda, o, mümkün olabilecek iki senaryoyu düşünür: ilk senaryoda, kümeste bir horoz vardır; ikinci

senaryoda ise kümeste hiçbir horoz yoktur. Şimdi de, Stephan'ın, sadece kümesteki horozlarla ilgili değil, aynı zamanda kümesteki bir kangal köpeğinin bulunuşuyla ilgili düşüncelere sahip olduğunu varsayalım. O belki de eğer kümeste bir kangal köpeği yoksa horoza yem vermeyi istiyordur. Eğer o, kümeste bir kangal köpeğinin bulunup bulunmadığını bilmiyorsa, o zaman mülahazalarında karşısında dört mümkün senaryo bulur. İşte bu mümkün senaryoların tümü mümkün dünyaları ifade eder. Elbette ki bu mümkün dünyalardan sadece birisi gerçektir, ancak eğer neyin doğru neyin yanlış olduğu konusunda faillerin en ufak bir fikri bile yoksa o zaman hangi olasılığın gerçek olduğunu bilmek mümkün olmayacaktır.

Epistemik mantıkta, mümkün olgusal doğrulukları betimleyen mümkün dünyalar genellikle numaralandırılırlar. Şimdi ise başka bir örnekle devam edelim. Şu iki olgunun söz konusu olduğu bir mümkün dünya varsayalım: Amasra'da dolunun yağıp yağmaması ve Battalgazi'de dolunun yağıp yağmaması. Bu iki olguya bağlı olarak dört farklı mümkün dünya söz konusudur: D1: Amasra ve Battalgazi'de dolu yağıyor; D2: Amasra'da dolu yağıyor ve Battalgazi'de dolu yağmıyor; D3: Amasra'da dolu yağmıyor ve Battalgazi'de dolu yağıyor; D4: Amasra ve Battalgazi'de dolu yağmıyor. Eğer Amasra'da değilsem, orada dolunun yağıp yağmadığı konusunda hiçbir fikrim olmayacaktır. Ancak şu an Battalgazi'deysem, o zaman burada dolunun yağıp yağmadığını tecrübe etmem mümkün olacaktır. Battalgazi'de dolu yağıyorsa, yukarıda bahsettiğimiz dört mümkün dünyanın ikisi geçerli olacaktır: Amasra ve Battalgazi'de dolu yağıyor; Amasra'da dolu yağmıyor ve Battalgazi'de dolu yağıyor. Bu iki mümkün dünyayı şu şekilde kısaltabiliriz: (doluAmasra, doluBattalgazi) ve (doluyokAmasra, doluBattalgazi). Bu iki mümkün dünyadan yalnızca birisi gerçektir.

Bu tür bir durumla karşı karşıya olduğumuzda rasyonel fail perspektifine başvururuz. Rasyonel failler olarak biz insanlar epistemik açıdan "mümkün olan" şeyi, bir önermenin muhtemelen doğru ya da yanlış olması şeklinde yorumlarız. Battalgazi'de doluya maruz kalıp ancak Amasra'da dolunun yağıp yağmadığını

bilmediğimizde karşı karşıya kaldığımız her iki ihtimalin de mümkün olduğunu düşünürüz; hatta bu iki ihtimalden birisi gerçek olmasına rağmen, bu gerçek dünyanın da mümkün bir dünya olduğunu düşünürüz. Örneğin, Amasra'da da dolu yağdığını varsayalım. Yani gerçek dünyanın (doluAmasra, doluBattalgazi) olduğunu varsayalım. Eğer biz Amasra'da dolunun yağıp yağmadığını bilmiyorsak, gerçek dünya olan (doluAmasra, doluBattalgazi)'yi mümkün olarak düşünürüz. Ancak diğer taraftan biz Amasra'da dolu yağmasına rağmen, bunu gözlemleyemediğimizde, (doluyokAmasra, doluBattalgazi)'yi de mümkün olarak düşünebiliriz. Burada (doluAmasra, doluBattalgazi) ve (doluyokAmasra, doluBattalgazi) dünyaları arasında birbirinden ayırt edilemeyecek bir ilişkinin varlığı söz konusudur ki epistemik mantıkta bu ilişki erişebilirlik ilişkisi olarak bilinir.

Epistemik mantıkta ve onun bir türü olan modal mantıkta, ancak ve ancak gerçek dünya göz önüne alındığında bir önerme tüm mümkün dünyalarda geçerliyse, gerçek dünyada bir önermeyi bildiğimiz söylenir. Yukarıdaki örneğimizi dikkate alacak olursak, "Battalgazi'de dolu yağıyor" önermesini biliyoruz; çünkü önerme (doluAmasra, doluBattalgazi) ve (doluyokAmasra, doluBattalgazi) mümkün dünyalarının her ikisinde de geçerlidir ve biz gerçek dünyada her iki dünyanın mümkün olduğunu düşünürüz. Ancak durum bu şekilde değilse, o zaman söz konusu önermeyi bilmediğimiz söylenecektir. Bu durumda ise, her ihtimali mümkün olarak düşünürüz ki bu modal mantıkta \diamond (elmas) şeklinde gösterilen mümkün önermeye tekabül eder. Bu durumu ilişkisel ifadelerle anlatacak olursak, ancak ve ancak bir önerme ya da olgunun geçerli olduğu erişilebilir olan mümkün en az bir dünya varsa, o zaman o önerme ya da olgunun mümkün olduğunu düşünürüz. Örneğin, gerçek dünyanın (doluAmasra, doluBattalgazi) olduğunu ve bizim Battalgazi'de dolu yağdığını bildiğimizi, ama Amasra'da durumun ne olduğunu bilmediğimizi varsayalım. Bu durumda, Amasra'da dolu yağmasına rağmen, Amasra'da dolunun yağmadığını düşünebiliriz, çünkü (doluyokAmasra, doluBattalgazi) dünyasına gerçek dünyadan erişilebilir.

Epistemik mantıkta mümkün dünyalara ilişkin böylesi yorumlar yinelemeli olarak uygulanabilirler ve burası epistemik mantıkta bilgiye ilişkin üç ilkenin dahil edileceği yerdir. Yukarıdaki örneğimize göre, gerçek dünya olan (doluAmasra, doluBattalgazi)'de, Battalgazi'de dolunun yağdığını bildiğimizi söyledik. Eğer (doluyokAmasra, doluBattalgazi) mümkün dünyası gerçek olsaydı, o zaman bizim yine Battalgazi'de dolunun yağdığını bildiğimiz söylenecekti. Tekrardan (doluAmasra, doluBattalgazi)'yı gerçek dünya olarak düşünelim. Biz bu gerçek dünyanın mümkün olduğunu düşünüyoruz, çünkü Amasra'da gerçekten dolunun yağıp yağmadığını bilmiyoruz, gerçekte burada dolu yağıyor olmasına karşın. Diğer dünyanın da, yani (doluyokAmasra, doluBattalgazi)'nin de mümkün olduğunu düşünürüz. Dolayısıyla, gerçek dünyada "Battalgazi'de dolu yağıyor" önermesini biliyoruz, çünkü bu önerme her iki erişilebilir dünyada da mümkündür. Başka bir deyişle, gerçek dünyada, Battalgazi'de dolu yağdığına ilişkin bilginizin farkındayızdır ki burada bilginizin farkında olmamız, bir şeyi bildiğimizi bilmek ile aynı anlama sahiptir. Eğer söz konusu durum, gerçek dünyanın hangisi olduğuna ve bilinen önermeye bakılmaksızın geçerliyse, olumlu içgözlem ilkesi sağlanmış olur (van Ditmarsch 2008: 286).

Bildiğimiz bir şeyin doğru olması gerektiğini ifade eden doğruluk ilkesinin yine örneğimiz için de geçerli olduğunu görürüz. Biz zaten "Battalgazi'de dolu yağdığını biliyoruz" epistemik önermesinin gerçek dünyada doğru olduğunu varsaymıştık ki bu zaten, örneğimize göre, "Battalgazi'de dolu yağıyor" önermesinin gerçek dünyada açıkça doğru olduğunu anlatmaktadır. Eğer bu gerçek dünyaya ve önermeye bakılmaksızın geçerliyse, o zaman doğruluk ilkesi karşılanmış olacaktır (van Ditmarsch 2008: 286). Örneğimize yeniden döndüğümüzde, biz Amasra'da dolunun yağıp yağmadığını bilmediğimizi biliyorsak, bu da doğru olacaktır; çünkü örneğimize göre Amasra'daki durumu bilmediğimizi varsaymıştık. İşte bu da bizi üçüncü ilkemize, olumsuz içgözlem ilkesine götürür. Böylesi bir durumda neyi bilmediğimizin farkında olduğumuzu söyleriz; yani neyi bilmediğimizi bildiğimizi söyleriz. Eğer durum her zaman

böyleyse, o zaman her önerme için olumsuz içgözlem ilkesi karşılanmış olacaktır (van Ditmarsch 2008: 286).

Epistemik mantıkta bilgiye ilişkin olarak ele aldığımız üç ilke sağlandığında, dünyalar arasındaki erişilebilir ilişkiler eşdeğer ilişkiler olacaktır ki bu mümkün dünyalar alanını, eşdeğerlik kümeleri olarak adlandırılan örtüşmeyen alt kümelere bölünmüş olarak düşünebileceğimiz anlamına gelir (van Ditmarsch 2008: 286). Bir kimsenin eşdeğerlik kümesi, onun bakış açısından ayırt edilemeyecek olan bütün mümkün dünyaları içerecektir ki bu dünyalardan birisi olan söz konusu kişinin bakış açısı gerçek dünya olacaktır.

Epistemik mantığın iki temel nosyonu olan bilgi ve inanç arasındaki en temel fark, inancın yanlış olabilmesidir ki böylesi bir durumda doğruluk ilkesi iş görmeyecektir. Bilgi ve inancın analizinde epistemik mantığın mümkün dünyalar kavrayışının kullanılmasına çok çeşitli itirazlar yöneltilmiştir ve pek çok alternatif önerilmiştir. Ancak bu konuda Hintikka'nın *Knowledge and Belief*'i hala önemli bir referans kaynaktır. Yine olumsuz içgözlem ilkesi konusunda da önemli itirazlar söz konusudur; zira bilgisizliğimizin farkında ya da bilincinde olmamızı anlatan bu ilke, özellikle neyi bilmediğimizi bilmediğimiz düşünüldüğünde yetersiz kalacaktır. Bilinen bilinmeyenler olduğu gibi, bilinmeyen bilinmeyenler de vardır (van Ditmarsch 2008: 286). Yine bu üçüncü ilkeyle, yani olumsuz içgözlemle ilgili bir paradoksa değinmekte fayda var. Yukarıdaki örneğimizde gerçek dünya olarak varsaydığımız (doluAmasra, doluBattalgazi) durumunu yeniden ele alalım. Eğer "Amasra'da dolu yağıyor" deyip, bunu sizin bilmediğinizi söylersem, bu önerme hem doğru olacaktır, hem de ifadeyi size söyledikten sonra artık önermem yanlış olacaktır. Dolayısıyla, "Amasra'da dolu yağdığını ve bunu bilmediğinizi biliyorsunuz" ifadesi çelişik, paradoksal bir ifadedir. Bu paradoks Ortaçağ'da "Bilen Paradoksu" olarak zaten bilinmektedir ve özellikle Thomas Bradwardine'nin çalışmalarında zaten ele alınmıştır ki bu konuda Read'in yazdığı makaleler oldukça önemlidir (van Ditmarsch 2008: 286-287). Epistemik mantığın bilgiyle ilişkili

üçüncü ilkesinin, yani olumsuz içgözlem ilkesinin yetersizliğinden kaynaklanan paradokslara ve bilgiye ilişkin diğer ilkelere Ortaçağ'da değinilmesi, benzer fenomenleri İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde bulma noktasında bize ümit vermektedir.

2. Mukaddime'deki Epistemik Mantıkla İlgili Örnekler

Burada, *Mukaddime*'nin indeksinde yer alan terimler içerisinde "bilgi" ve "mantık" terimlerinin bulunduğu ifadeler tarandıktan sonra, epistemik mantıkla ilişkilendirilebilenler tespit edilmiştir ki bu metin parçalarını bu bölümde ele alıp irdeleyeceğiz. Bunun için kullanacağımız metin Süleyman Uludağ tarafından çevrilip yayına hazırlanan ve Dergah Yayınları tarafından yayımlanan *Mukaddime* (İbn Haldun 2009) çevirisinin ikinci cildir. Burada özellikle bir önceki bölümde epistemik mantıkla bilgiyle ilişkili olarak formüle edildiğini söylediğimiz üç bilgi ilkesine İbn Haldun'un değinip değinmediğiyle ilgileneceğiz. Ditmarsch'ın tamamen modern epistemik mantıkla ilişkili olan "Prolegomena to Dynamic Logic for Belief Revision" adlı makalesinde, İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde epistemik modal mantıkla ilişkilendirilebilecek ifadelerin bulunduğu değinir ve özellikle ilk iki ilkeyle ilişkili fragmanların *Mukaddime*'de yer aldığını öne sürer (van Ditmarsch 2005); ancak daha sonra kaleme aldığı "Logical Fragments in Ibn Khaldūn's Muqaddimah" makalesinde ise bu konuda tereddütler yaşamaya başladığını ifade eder (van Ditmarsch 2008: 287). Söz konusu makalenin ışığında biz de burada *Mukaddime*'de epistemik mantıkla ve onun bilgiyle ilişkili üç ilkesiyle ilişkili ifadelerin izini süreceğiz.

Çeşitli sosyolojik sonuçlarıyla beraber, dönemin Kuzey Afrika ve Endülüs halklarının tarihine hasredilen ve yine İbn Haldun'un kendi döneminin akademik başarılarına ilişkin genel değerlendirmelerinin kesinlikle okunma değeri olduğu *Mukaddime*'de epistemik mantığın bilgiyle ilgili ilkeleriyle ilişkilendirilebilecek ifadeler, "İlimler ve Çeşitleri, Öğretim ve Usulleri, Bütün Bu Hususlara Arız Olan

Haller, Bu Babın İhtiva Ettiği Bir Mukaddeme ve Müteaddit Ekler” başlıklı 6. Bölüm’ün 1., 2. 4. ve 22.’nci kısımlarında yer alır.

Burada öncelikle *Mukaddime*’de epistemik mantıkla ilişkilendirebileceğimiz dört metin parçasını sırasıyla vereceğiz ve ardından bu metin parçalarını epistemik mantık açısından irdeleyeceğiz. İlk olarak *Mukaddime*’nin 6. Bölümü’nün “İnsan Düşüncesi” başlıklı 1. Kısımındaki alıntıyla başlayalım:

Bilmek gerekir ki, şanı ulu ve yüce olan Allah, insanı diğer hayvanlardan ve canlılardan fikir (*ability to think*, düşünebilme hususiyeti) ile ayırt etmiştir (...) Bunun izahı şudur: İdrak eden şahsın, zatının haricinde kalan şeylere dair kendi zatında mevcut olan şuuru demek olan idrak, tüm kainat ve mevcudat (oluşan ve var olan şeyler) arasında sadece hayvanlara hastır. İmdi hayvanlar ve canlılar, Allah’ın, bünyelerinde meydana getirmiş olduğu işitme, görme, koklama, tatma ve dokunma gibi dışa ait duyular (havass-ı zahire, *external senses*) ile, zatlarının haricinde olan eşyanın şuuruna (*conscience*) varmaktadır. Hayvanlar arasında (yer alan) insan da, buna ilaveten, zatının haricindeki (beş duyu organı ile bilinmeyen) şeyleri, hissinin ötesinde (ve üstünde) olan fikirle (*düşünme ile*) idrak eder (...) Şu halde fikir (*düşünme yeteneği*), hissin ötesindeki bahis konusu suretler (*resimler*) üzerinde tasarrufta bulunmaktadır; tahlil ve terkip (analiz ve sentez) yolu ile zihnin onlarda faaliyette bulunmasıdır (...) Fikrin (*düşünme yeteneği*) muhtelif dereceleri vardır: İlk derece (...) ekseriyetle tasavvurattır (*algıları içerir*). İkinci derece, insanın hemcinsleriyle olan münasebetleri ve onlarla geçinmesi ile ilgili olan görüşleri ve adab (-ı muaşeret kaidelerini) kazandıran fikirlerdir. Bunların ekseriyetle tasdikattır (...) Buna “*tecrübi akıl*” denir. Üçüncü derece (...) “*nazari akıl*”dan ibarettir. (Parantez içlerindeki Türkçe italik sözcükler yazar tarafından eklenmiştir). (İbn Haldun 2009: 765-766).

Bu alıntı, düşünme yeteneğinin insanları, diğer hayvanlardan ve canlılardan ayıran en önemli özellik olduğu konusunda Aristoteles’ten itibaren süregelen düşüncüyü ifade eder. Bu alıntı, biraz sonra ele alacağımız alıntılara ve özellikle de üçüncü alıntıya ve olumlu içgözlemle ilgili tespitlerimize giriş mahiyetindedir. Ditmarsch’a göre, *Mukaddime*’nin Fransızca tercümesinde kullanılan terminoloji, bu eserin epistemik mantık ve olumlu içgözlem ilkesiyle bağlantılı olduğunu ileri süren yoruma daha çok katkıda bulunmaktadır (van Ditmarsch 2008: 288).

Mukaddime’nin 6. Bölümünde, “Fiille ilgili hadiseler alemi, ancak fikirle tamamlanır” başlıklı 2. Kısımında ise İbn Haldun şunları ifade eder:

İnsanı, kendi dışındaki canlılardan ayıran, insani özellik, sözü edilen bu fikirdir (*düşünme yeteneği*). Bir kimsenin fikrinde, sebep-netice (esbab-müsebbabat,

causality düşüncesi) hangi ölçüde husule gelirse, onun insanlığı bundan ibaret olur. İmdi kimi insanlardaki sebeplilik (kanunluluk), silsiledeki ikinci veya üçüncü halkaya kadar, aralıksız bir şekilde çıkar, kimi bunu geçemez, kimi (sebep-netice silsilesindeki) beşinci veya altıncı halkaya kadar çıkar, o yüzden bunların insanlığı daha yüksek (mertebede) olur (...) [*Örneğin*] satranç oyuncularından bazıları, (oyunda daha sonra gelecek) üç veya beş hareketi (önceden) tasavvur ederler... (Parantez içindeki Türkçe sözcüklere ilişkin italik kullanım yazara aittir). (İbn Haldun 2009: 768).

Doğrudan epistemik mantıkla ilişkili olmayan bu alıntıdan hareketle, nedensel akıl yürütme zincirlerini, bildiğini bildiğini bilmek şeklindeki bilgi operatörleriyle karşılaştırmak yine de ufuk açıcudur. Bu karşılaştırma, her iki durumda da argüman meydana getirmek için akıl yürütme zincirlerine gereksinim duyulduğu göz önüne alındığında anlamlı olacaktır. İbn Haldun'un yukarıdaki alıntısını okuyacak olan günümüzün bir filozofu ya da bilişsel bilim uzmanı Turing Testlerini ya da akıllı bilgisayarları anımsayacaktır (van Ditmarsch 2008: 288). Satrançta sonraki birkaç hamlenin önceden tasavvur edilmesi ya da hesaplanabilmesi artık zekanın bir göstergesi olma özelliğini kaybetmiştir; zira bilgisayarlar bu konuda insanlardan daha yeteneklidirler. Dolayısıyla günümüzde filozoflar insanları diğer canlılardan ya da akıllı varlıklardan (yapay zeka veya akıllı bilgisayarlar gibi) ayıran özelliğin yaratıcılık ya da anlamlı bir dizge üretme yeteneği olduğunu düşünmektedirler ki anlamlı bir dizge üretme işinin simüle edilmesinde de ciddi ilerlemeler kat edildiği düşünülürse, elimizde bir tek yaratıcılık kalmaktadır. Ditmarsch, İbn Haldun'un özellikle nedensellik zincirindeki mertebeler ya da halkalara ilişkin ifadelerinin çığınca bir tahminden ziyade, deneysel bir gözlem olarak değerlendirir; zira, bunun, kısa süreli bellekte eş zamanlı olarak işlenebilen yedi öğeden altısını anımsama kapasitesi düşüncesiyle ilişkilendirilebileceğini ve dolayısıyla İbn Haldun'un iyi bir okuma yaptığını düşünür (van Ditmarsch 2008: 288). Ditmarsch'ın bu yorumunda haklı olup olmadığını söylemek kolay değildir; ancak özellikle kısa süreli bellekle ilgili çalışmalarda insanların 7 (artı ya da eksi 2) haneli telefon numaralarını ya da 7 adet sözcüğü 15-30 saniye aklında tutabildiğine vurgu yaparlar. İbn Haldun'un yukarıda nedensellik zincirlerine ilişkin öne sürdüğü düşünceleri, kısa süreli bellek konusundaki çalışmalarla ilişkilendirmek

mümkündür; ama Ditmarsch'ın yorumlarına ulaşabilmek için biraz zorlamada bulunmak gerekir. Ancak tabii ki İbn Haldun'un öngörüsüne şapka çıkarmaktan başka bir şey yapılamaz.

İbn Haldun'un epistemik mantıkla ilişkilendirilebilecek metin parçalarının izini sürdüğümüz bu bölümde, şimdi de, *Mukaddime*'nin 6. Bölümünün, "İnsanların Bilgileri ve Meleklerin Bilgileri" başlıklı 4. Kısımından bir alıntı yapacağız:

Biz, sahih vicdan (ve sağlam bâtinî his) ile nefsimizde üç alemin mevcudiyetine şahit oluyoruz. Bunlardan ilki "*his alemi*"dir, (maddi ve cismani alem). Hayvanlarla aramızda müşterek olan hissi idrak vasıtalarıyla bundan haberdar oluyoruz. Sonra, insanların hususiyetini teşkil eden "fikri" (*düşünme yeteneğini*) nazar-ı itibara alıyor ve o vasıta ile insan nefsinin var olduğunu kesin bir surette biliyoruz. Bunu, (havass-ı bâtına denilen) ve hissi idrak vasıtalarının üstünde bulunan, içimizdeki nefsin ilim idrak etme vasıtalarıyla biliyoruz. Bu suretle his aleminin üstünde başka bir alem daha görüyoruz. (Buna, *alem-i nüfus*, *alemu'l-fikr* denir). Sonra bizim üzerimizde bulunan üçüncü bir alemin mevcudiyetine, içimizde müşahede ettiğimiz eserlerinden istidlal ediyoruz. (...) İşte bu, ruhlar ve melekler alemidir (*alem-i ervah* ve *melaike*), orada bir takım idrak sahibi zatlar (zevat-ı müdrike) vardır, zira onların eserleri bizde mevcuttur. (İbn Haldun 2009: 770-771).

Bu alıntı bizim çalışmamız açısından önemlidir, epistemik mantıkta önemli olan "bildiğimizin farkına olma" ya da "bildiğimizi bilme" durumlarına "hissetmeyi idrak etme" ya da "fikir veya düşünme yeteneğine sahip olmanın farkında olma" düşüncelerinden hareketle ulaşabiliyoruz. İbn Haldun'un ifade ettiği gibi, düşünme yeteneği ya da fikir sayesinde insan bir nefse ve ruha sahip olduğunun farkına varabilmekte ya da idrak edebilmektedir. Yine bu sayede insan ruhunda barındırdığı bilgilerin farkına varır ki bu tür bilgiler duyudan kaynaklanan bilgilerin hiyerarşik anlamda üzerinde yer alır. Düşünme yeteneği sayesinde insanın sahip olduğu bilgilerinin farkında olmanın ruhun varlığının kanıtını teşkil etmesi bir epistemik mantıkçı için nefes aldırıcıdır. Bu alıntıda ele alınan düşünceler, epistemik mantığın olumlu içgözlem ilkesini anımsatması açısından da önemlidir ki bu konuya daha sonra tekrar değineceğiz.

İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde epistemik mantıkla ilişkili metin parçalarının izini sürdüğümüz çalışmamızda şimdi de genel bir disiplin olarak mantık konusundaki düşüncelerin yer aldığı ifadelere dikkatimizi yöneltelim:

Mantık ilmi, mahiyetleri tanıtan tarifler ve tasdikati ifade eden hüccetler (*argüman/delil*) hususunda sahih olanı fasid olandan ayırt etmeye esas teşkil eden bir takım kaidelerden ibarettir (...) Mutekaddimîn denilen eski alimler başlangıçta mantıktan parça parça cümleler halinde bahsetmişler, Yunan'da Aristo zuhur edene kadar bu ilmin usulünü tertip ve meselelerini derleyip toplamamışlardı. Aristo zuhur edince mantığın bahislerini tanzim, mesele ve bölümlerini tertip etti, onu felsefi ilimlerin ilki ve başlangıcı haline getirdi. Bundan dolayı ona Muallim-i Evvel ismi verilmiştir. (İbn Haldun 2009: 885-886).

Bu alıntı ise, epistemik mantıktan ziyade, İbn Haldun'un mantık ve mantık tarihi konularındaki düşünceleri hakkında bilgi vermektedir. "Mantık İlmi" başlığını taşıyan 6. Bölümün 22. Kısımında, İbn Haldun mantığın temel konularından söz eder, yine Aristoteles'in *Organon*'unda (ki başlangıçta altı kitaptan oluşan bu külliyata, Ammonius Saccas yine Aristoteles'e ait olan *Retorik* ve *Poetika* ile Porphyrius'un *İsagoji*'si eklenerek dokuza çıkarılmıştır. İslam Kültür Dünyası'nda, İbn Sina'dan sonra ise, onun *Bab al-Elfaz*'ı ile bu külliyat on kitaba çıkarılmıştır. Bkz. Bingöl, 2001: 65; Öner, 1996: 17) ele alınan konulara değinir; Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd gibi müelliflerin mantığı İslam Dünyası'na nasıl aktardıklarıyla ilgili bilgilere yer verilir. Bu kısım bizim epistemik ilgilerimize çok fazla yanıt vermemektedir; daha çok İbn Haldun'un mantık kavrayışı hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlamaktadır.

Yukarıda *Mukaddime*'den yaptığımız alıntılar ışığında epistemik mantığın bilgiyle ilişkili üç ilkesi konusunda neler söyleyebileceğimize bakalım. Öncelikle bildiğimiz bilginin aynı zamanda doğru olması gerektiğini öne süren doğruluk ilkesini ele alalım. Olgusal ya da hakiki bilginin doğru olması, çok kolay bir biçimde farklı ifadelerle karşılanabilir; mesela güvenilirlik ya da kesinlik ifadelerini doğru bilgi sözcüğünü karşılayacak şekilde kullanabiliriz. Zira İbn Haldun, "peygamberlerin (telakki ettikleri gaybî) ilim, görmeye dayanan açık-seçik, kesin ve vasıtasız bir ilimdir; ufak da olsa yanılma, hata galat ve vehim vaki olmaz" (İbn Haldun 2009: 773) ifadeleriyle, bilinen bilginin doğru olmasını anlatan doğruluk ilkesine, en azından peygamberler düzeyinde, kesin ve güvenilirlik nosyonlarıyla değinmiş olur.

Olumlu içgözlem ilkesinin de yine İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinin 6. Bölüm 4. Kısımından yaptığımız alıntıda ima edildiğini görüyoruz. Burada bir bilgi hakkında düşünme, bir bilgiye sahip olma ya da bir bilgiye sahip olduğumuzun farkında olma gibi durumları, bir içgözlem türü olarak düşünerek, İbn Haldun'un *Mukaddime*'de olumlu içgözlem ilkesine değinmiş olduğunu öne sürüyoruz. Epistemik mantığın üçüncü ilkesi olan olumsuz içgözlem konusunda ise *Mukaddime*'de herhangi bir ifadeye ya da benzerlik kurabileceğimiz bir sözceye rastlayamadık. Aslında epistemik mantığın üçüncü ilkesi olan olumsuz içgözlem hakkındaki çalışmaların Ortaçağ'da yapılmış olduğu gerçeği, bizi, İbn Haldun'da da bu konuyu ele alıp almadığı konusunda meraklandırmıştı; ancak ne yazık ki bu üçüncü ilkeyle ilgili *Mukaddime*'de en ufak bir izle bile karşılaşamadık. Ancak bu durum çalışmamızı yine de önemsiz hale getirmez.

Özellikle içgözlemlerle ilgili ilkeler, olgusal bilgilerin epistemik bilgilerden ve epistemik bilgilerin de olgusal bilgilerden türetilmesi; her hangi bir şeyi bildiğimizi bildiğimizi bilmemiz gibi bilgi operatörlerinin kullanılması; ne bilmediğini bildiğini bilme gibi başta mantıklı görünen, ancak sonrasında Bilen Paradoksu gibi çelişkilere yol açan bulmacalarla ve başka karmaşık muhakeme biçimleriyle yüzleşme gibi konularla ilişkilidir (van Ditmarsch 2008: 289). Bu tür konulardan hiçbirisine *Mukaddime*'de yer verilmez; ancak yine de çalışmamız İbn Haldun'un epistemik mantıkla ilişkilendirilebilecek düşüncelerini sunma noktasında bir referans noktası işlevi görebilir.

Çalışmamızın epistemik mantıkla ilgili bölümünde, epistemik mantığın köklerini Aristoteles'e dayandırabileceğimizi ve yine Ortaçağ'da da epistemik mantıkla ilgili konuların ele alındığından söz etmiştik. Biz de epistemik mantık ve bu mantığın bilgiye ilişkin üç ilkesinin izlerini İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde sürdürdüğümüz çalışmamızı, son olarak bu ilkelerin izlerini Ortaçağ mantık tarihinde süreceğimiz bir bölümle tamamlayacağız.

3. Ortaçağ Mantık Tarihi'nde Epistemik Mantığın İlkeleri Üzerine

Bu bölümde epistemik mantıkla ilgili Ortaçağ'da İbn Haldun'un çağdaşları ve selefleri tarafından öne sürülen görüşleri ele alacağız ki özellikle İbn Sina'nın mantıkla ilgili eserlerinde epistemik mantık ve onun bilgiyle ilişkili ilkelerinin izlerine rastlarız. Burada konuyu oldukça özet sayılacak bir şekilde irdeleyeceğiz. Aristoteles ve Stoacı mantıkçıların kiplik ya da modalite konusundaki görüşlerinden sonra, bu konunun erken modern dönemde de ele alındığını görürüz ki bu konuda William Kneale ve Martha Kneale'in *The Development of Logic* (Kneale & Kneale 1962) başlıklı eserlerine ve Paul Thom'un, editörlüğünü Shahid Rahman, Tony Street ve Hassan Tahiri'nin yaptığı *The Unity of Science in the Arabic Tradition* başlıklı eserde yer alan "Logic and Metaphysics in Avicenna's Modal Syllogistic" (Thom 2008) başlıklı bölüme bakılabilir. Ancak, van Ditmarsch'a göre, bu kaynaklarda ele alınan modalite konusu, Aristoteles'in *Peri Hermeneias*'ındaki ünlü Deniz Savaşı argümanında (Aristoteles 2018) olduğu gibi temporal ya da zamansal mantıktaki modalitedir ki esas olarak zorunlu ve mümkün olanla ilgili genel olarak akıl yürütmeye ilgili olan bu kaynaklarda "bir şey zorunlu olarak bu şekildedir'e ilişkin tipik bir anlayış, 'bir şey dünyanın gelecekteki bütün gelişmelerinde bu şekilde olacaktır' şeklinde" (van Ditmarsch 2008: 290) anlaşılmaktadır.

Epistemik modalite konusunda ise İbn Sina ve onun selefi Farabi'nin temel kaynaklar olduklarını görürüz ki her iki mantıkçı da epistemik modalite konusunu ve epistemik mantığın bilgiyle ilgili ilkelerini ele almışlardır (Black 2008: 78). Biz de birazdan Farabi ve İbn Sina'nın epistemik mantıkla ilgili görüşlerine kısaca göz atacağız. Yine 1300-1349 yılları arasında İngiltere'de yaşamış Skolastik bir bilgin, matematikçi, din adamı, yazar ve mantıkçı Thomas Bradwardine'nin özellikle epistemik mantıkta olumsuz içgözlemle ilişkilendirilebilecek Bilen Paradoksuna ilişkin görüşlerinden ve Geç Skolastik Ortaçağ'ın zorunluluk için kullandığı Latince *Obligatio* kavramına ve bu kavramla ilgili söylenenlere kısaca değineceğiz. Yine bu

konular hakkında ayrıntılı bilgi elde edebilmek için, W. Kneale ve M. Kneale'nin *The Development of Logic* ve I. Boh'un 1993 tarihli *Epistemic Logic in the Later Middle Ages* başlıklı eserlerine ve daha önce bahsettiğimiz *The Unity of Science in the Arabic Tradition* başlıklı eserde, Deborah Black'in kaleme aldığı "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows" başlıklı kitap bölümüne bakılabilir.

3. 1. Farabi ve İbn Sina'nın "Bildiyini Bilme" Durumuna İlişkin Görüşleri

Bir kimsenin ne bildiyinin farkında olması ya da ne bildiyini bilmesi bilinç ya da şuurla ilişkili olup, epistemolojik çalışmalarda ele alınan bir konu olmuştur. İbn Haldun'un insanın ayırt edici özelliği olarak ifade ettiği düşünme yeteneğiyle ilişkili bir şekilde bilinçlilik ya da farkındalık durumuna değindiğini görmüştük. Epistemik mantıkta da olumlu içgözlem ilkesi bağlamında ele alınan bilinçlilik ya da farkındalık durumuyla ilgili olarak Farabi ve İbn Sina'nın görüşleri de oldukça önemlidir ve muhtemelen İbn Haldun'un görüşlerinin şekillenmesinde de etkili olmuştur.

İbn Sina'nın olumlu içgözlem konusundaki görüşlerine göz atarken onun bir düşünce deneyi olarak tasarladığı "Uçan Adam Deneyi"nden başlamak oldukça isabetli olacaktır ki bu düşünce deneyinin sıklıkla Kartezyen *Cogito*'nun habercisi ya da önceli olduğu ifade edilir. Bu düşünce deneyiyle İbn Sina, okuyucularının kendilerini duyuşsal algının bütün biçimlerinin imkansız olduğu bir durum içerisinde, sanki havada asılı halde yüzerken tasavvur etmelerini ister. Bu durum içindeki bir insan, çevresindeki hiçbir şeyi algılamaz, hatta kendi bedenini dahi algılamaz; ama bu yine de onun kendinin farkında olmasına engel teşkil etmeyecektir (Doğan 2018: 168). Yine o, bu durumda, önceden tecrübe vasıtasıyla elde edilen her şeyi, yani bellekte ve hayal gücünde bulunan bütün bilgileri ve meydana gelen her duyumu paranteze alır (Black 2008: 64). Yine, İbn Sina bu düşünce deneyiyle, bizlerin kendimizi hem saf, yeni yaratılmış, ancak tamamen rasyonel kapasiteye sahip bir zekayla donatılmış kâmil bir insan olarak, hem de uzuvlarımızın birbirine değmeyecek ve hiçbir şeyi göremeyecek, duyamayacak,

dokunamayacak, koklayamayacak ve tadamayacak şekilde, bir boşlukta asılı olarak bulunduğumuzu varsaymamızı talep eder (Black 2008: 64). Böylesi bir durumda olacak bir insanın kendi bedenini deneyimlemesi ve dış dünyadaki varlıkları hissetmesi mümkün olmayacaktır. Daha sonra İbn Sina, böylesi bir durumda, yani bütün duyu deneyimlerinden yoksun olan bir kimsenin hala kendisinin farkında olup olamayacağını, özfarkındalık ya da özbilinçliliğe sahip olup olamayacağını sorar. İbn Sina, böylesi bir durumda bile, öznelerin kendi benliklerinin varlığını ya da zati varlıklarını olumlamaya devam edeceklerini ileri sürer (Black 2008: 64-65).

Descartes'ın *Cogito'sunu* ve Putnam'ın *Kavanozdaki Beyin* gibi düşünce deneylerini önceleyen Uçan Adam Deneyi, benliğin farkındalığını ya da özfarkındalığı kanıtlar niteliktedir. İbn Sina bu deneyle hem benliğin bedenin tamamı ya da bedenin bir parçası olmadığını, hem de ruhun bedenden tamamen bağımsız, farklı ve insan için asli bir cevher olduğunu göstermeyi amaçlar. İbn Sina'nın bu görüşleri, benliğin farkındalığını semantik bir nesne olarak ortaya koyar ve eğer biz bu farkındalığı entelektüel düşünme hakkında bir gözlem olarak irdelersek, o zaman bu farkındalık sadece benliğin değil, bilincinde olunan her şeye ilişkin bilginin farkında olmayı da ifade eder. Farkındalığın bu şekilde bilgiyle özdeşleştirilmesi, ikinci dereceden olgusal bir bilginin bilinmesine karşılık gelir (van Ditmarsch 2008: 290-291; Black 2008: 76). İbn Sina, birinci düzey farkındalığı, içsel bilginin bir biçimi ve ruhun varlığının bir parçası olarak düşünürken, farkındalığın farkında olmayı ise bilinçli bir çabayla elde edilebilecek bir durum olarak telakki eder (Black 2008: 76).

Epistemik mantığın olumlu içgözlem ilkesinde, bilginin farkındalığı, herhangi bir bilginin farkındalığı, hatta epistemik önermelerin farkındalığı şeklinde değerlendirilir ve bunun daha yüksek düzey bilgiye ya da bilinçliliğe tekabül ettiği iddia edilir; yani bildiğini bildiğini bildiğini bilmen (...) gibi. Black, bu sonsuz gerileme probleminin İbn Sina'yı çok fazla endişelendirmediğini söyler. Ditmarsch ise bu sonsuz gerileme problemini ortadan kaldıracak çözümün, bilginin,

erişilebilirlik ilişkisinin, geçişkenliğin yapısal özelliklerini karşıladığı Kripke modellerine göre yorumlanmasıyla mümkün olabileceğini öne sürer (van Ditmarsch 2008: 291; ayrıca bkz. Hintikka 1962). İbn Sina'nın endişelenmediği sonsuz gerileme problemine ilk kez Farabi'nin değindiğini duymak ise oldukça şaşırtıcıdır (Ayrıntılı bilgi için bkz. Black 2008). Yine Black'in "Knowledge and Certitude in Al-Farabi's Epistemology" (Black 2006) başlıklı makalesinde ve Başdemir'in "Gerekçelendirme, Epistemik Seviyeler ve Kesin Bilgi: Farabi ve Chisholm Karşılaştırması" başlıklı makalesinde, Farabi'nin kesin bilgi için şu koşullardan ya da seviyelerden söz ettiğine vurgu yapılır: İnanç, doğruluk ya da uygunluk, bilincine varma, aksinin hiçbir halde mümkün olmaması, herhangi bir zamanda karşıtı olmamak, zati olmak (Başdemir 2010: 56-58). Farabi'nin kesin bilgi için belirtmiş olduğu seviyelerden ilk üçü, bilginin Platon'dan itibaren en bilinen tanımı olan gerekçelendirilmiş doğru inanç kavrayışını ortaya koymaktadır ve bu ilk üç seviye aynı zamanda epistemik mantığın olumlu içgözlem ve doğruluk ilkeleriyle doğrudan ilişkilidir; ancak biz burada bunu ifade etmekle yetineceğiz. Şimdi biraz da epistemik mantığın bilgiye ilişkin üçüncü ilkesi olan olumsuz içgözlem konusunda Thomas Bradwardine'nin görüşlerine ve Ortaçağ'daki *Obligatio* kavramıyla ilgili görüşlere kısaca göz atalım.

3.2. Bradwardine, Ortaçağ'daki *Obligatio* Kavramı ve Olumsuz İçgözlem

Ortaçağ'da "Yalancı Paradoksu" ('Bütün Giritliler yalancıdır' gibi bir önermenin bir Giritli tarafından söylendiği bir durum) gibi semantik paradokslar ya da "Sen bu önermeyi bilmiyorsun" şeklindeki "Epistemik Paradoks"lar *insolubilia* diye adlandırılırlardı. Bu paradoksların özellikle geç Ortaçağ boyunca pek çok düşünür tarafından tartışıldığını görürüz ki bu tür paradokslar 20. Yüzyılda Russell ve Moore gibi analitik filozoflar tarafından yeniden gündeme getirilirler. Bu paradokslar Ortaçağ'da Thomas Bradwardine, Roger Swyneshed, John Buridan, Albert of Saxony, Gregory of Rimini, John Wycliffe, Peter of Mantua, William Heytesbury gibi isimler tarafından ele alınmışlardır (Spade & Read 2018).

Elbette bu paradoksların daha öncesinde Antik Yunan döneminde tartışıldığını söylemeye gerek bile yoktur.

Biz ise burada öncelikle paradokslar ve onların çözümü konusunda çalışmalar yapmış ve Oxford'da 1321-1324 yılları arasında kaleme aldığı *Insolubles* çalışmasıyla haklı bir üne sahip olmuş Bradwardine'nin semantik ve epistemik paradokslara ilişkin çözüm önerisinin ne olduğunu ortaya koyacağız. Ortaçağ'ın önemli düşünürlerinden ve yazarlarından birisi olan Ralph Strode, daha 14. Yüzyılın üçüncü çeyreğinde, Bradwardine'nin paradokslar ya da Ortaçağ'daki tabiriyle *insolubilia*'lar hakkında dikkate değer görüşler ortaya koyduğunu öne sürer (Spade & Read 2018). Bradwardine'nin paradokslar konusundaki görüşleri aslında bir dönüm noktasıdır; zira kendisinden sonraki pek çok kişinin paradokslar konusundaki görüşlerine esin kaynağı olur. Bradwardine, semantik ya da epistemik paradoksların çözümü için farklı bir doğruluk teorisi geliştirir ki bu teorinin kilit kavramı anlamlama/imlem (*signification*)'dir (Spade & Read 2018). Bu teoriye göre, bir önerme, onu oluşturan terimler sayesinde, şeylere işaret eder, onları gösterir ve bir önerme, bir bütün olarak, bir şeyin olduğu şekilde olduğuna işaret eder. Eğer bir önerme yalnızca olanı olduğu gibi gösteriyorsa, doğrudur ve eğer olanı başka türlü gösteriyorsa o zaman yanlıştır. Buna göre bir önermenin doğru olabilmesi için durum olan şeyde işaret edilen her şeyin söz konusu şey olması gerekir, aksi takdirde bu önerme yanlış olacaktır. O sonrasında paradoksların ya da çözülemezlerin (*insolubles*) ilk bakışta göründüklerinden daha fazlasını gösterdiklerini ve durum olan şeydeki her şeye işaret edemediklerini ve bundan dolayı da yanlış olduklarını öne sürer (Spade & Read 2018). Yine Bradwardine'nin paradokslar konusundaki görüşleriyle ilgili çok sayıda çalışmaya imza atan Stephen Read, bir makalesinin özet kısmında, Bradwardine'nin semantik paradokslar konusunda anlamlama/imleme dayanan bir çözüm geliştirdiğini söyler ve bu çözümde her önermenin, işaret ettiği şey aracılığıyla ima edilen herhangi bir şeye işaret ettiğinin kabul edildiğini ifade eder (Read 2007). Read'e göre, Bradwardine, bu çözüm önerisini "siz bu önermeyi bilmiyorsunuz" gibi

epistemik paradoksları da içerisine alacak şekilde genişletir ve özellikle Church-Fitch Paradoksu ya da Bilen Paradoksu olarak bilinen çağdaş paradoksun, Bradwardine'in çözüm önerisiyle çözülebileceğini iddia eder ki ona göre Bradwardine'nin argümanı, Bilen Paradoksunun kendi doğruluğunu ifade ettiğini ve dolayısıyla yanlış olduğunu gözler önüne serecektir (Read 2007).

Bilen Paradoksu, epistemik mantıkta ele alınırken, "siz bu önermeyi bilmiyorsunuz" ifadesini "önerme doğrudur ve siz bunu bilmiyorsunuz" şekline dönüştürmek gerekir. Üçüncü kısımda verdiğimiz örnek "Amasra'da dolu yağıyor ve siz bunu bilmiyorsunuz" şeklindeydi. Biz eğer örneğimizi bu şekilde ifade edersek, aslında (doluAmasra, doluBattalgazi) ve (doluyokAmasra, doluBattalgazi) gibi iki mümkün dünyayı içeren mevcut bilgi durumumuzu, tek bir mümkün dünyayı içeren, yani (doluAmasra, doluBattalgazi)'yı içeren bir bilgi durumuna indirgemiş oluruz. Görüldüğü üzere, üçüncü bölümdeki örneğimizde karşı karşıya kaldığımız iki olası durumu tek bir duruma indirgemiş oluruz ve böylece de Bilen Paradoksu'nun ikircikli karakteri ortadan kalkar.

Read'in ve van Ditmarsch'ın Bilen Paradoksu'na ilişkin modern açıklamaları, Bradwardine'in çalışmasında yer almaz. Ancak Bradwardine'nin 14. Yüzyılda paradoksların çözümüne yönelik olarak geliştirdiği teorinin günümüzde Bilen Paradoksu gibi epistemik paradoksların çözümünde kullanılması dikkate değerdir. Bradwardine, "Bu önerme sizce bilinmemektedir" ya da "Bu önerme Sokrates tarafından bilinmemektedir" ifadelerinden hareket eder ve bir çelişkinin türetiminde bilginin bağlaca dağıtımını kullanarak aslında epistemik mantığın doğruluk ilkesini bilgisizlik ilkesine uygular ki bu şekilde de olumsuz içgözlem ilkesine yaklaşmayı başarır (van Ditmarsch 2008: 292). Bradwardine, "Bilen paradoksu" ve "Yalancı paradoksu" da dahil olmak üzere, semantik ya da epistemik paradoksların çoğunu çözebilmek için öz-gönderimsel bir yaklaşımı yürürlüğe sokar.

Bradwardine'nin semantik ve epistemik paradokslara ilişkin çözümüne ve bu konuda Read ve Ditmarsch gibi isimlerin yorumlarına değindikten sonra, Ortaçağ'da *obligatio* kavramıyla ilgili önemli bir kaynakta yer alan düşüncelerden ve bu düşüncelerin epistemik mantığın bilgisizliğin farkında olmayı ifade eden üçüncü ilkesi olan olumsuz içgözlemlerle olan ilişkisinden söz edeceğiz. Novaes, 2007'de Bonn'da düzenlenen bir mantık çalıştayında, uzlaşılabilir kabulü ya da reddi için ya da tutarsızlıkların çözümü için rakipler arasındaki felsefi bir diyalog yöntemi olarak tanımladığı *obligatio* ile neyi bilmediğinin farkında olma arasında bir bağlantının olduğunu öne sürer (Novaes'ten aktaran van Ditmarsch 2008: 292). Yine Sara Uckelman öncülüğündeki bir grup tarafından çevrilen, önemli bir Ortaçağ kaynağı olan *Obligatio Parisiensis*'te (Uckelman et al. 2008) *obligatio* kavramına ilişkin bir metin yer alır ki üç bölüme ayrılan bu metinde üç farklı *obligatio*; yani zorunluluk türünden söz edilir ve epistemik mantığın olumsuz içgözlem ilkesiyle ilişkili olan zorunluluk türü *dubitatio*'dur. Retorik bir terim olan *dubitatio*, kuşkuyu, kesin olmama durumunu ifade etmek için kullanılır. Olumsuz içgözlemlerle bağlantılı bir şekilde, bu tür bir zorunlulukta, bilgiye ilişkin kesin olmama durumunun onun sorgulanmasını zorunlu hale getirmesini, teşebbüste bulunulan bir gerekçelendirme süreci takip eder (van Ditmarsch 2008: 292). Burada zorunluluğu bildiğimizin farkında olmamızla ve kesin olmamayı da bilgisizlikle özdeşleştirdiğimiz ölçüde, "bu önermeyi bilmiyorum" ifadesinden olumsuz içgözlem ilkesinin ifadesi olan "bu önermeyi bilmediğimin farkındayım"a doğru bir geçiş gerçekleştirilir. Ayrıca Ditmarsch'a göre, burada bir şeyin kuşkulu olması ya da kesin olmaması, o şeyin bilinip bilinmemesinin mümkün olmaması şeklinde değerlendirilebilir (van Ditmarsch 2008: 292). Böylesi bir durumda, biz bir önermeden kuşku duyduğumuzu söylediğimizde, aslında o önermenin hem kendisini, hem de olumsuzlamasını bilmediğimizi söylemiş oluruz ki elbette bu oldukça güçlü bir tezdur. Uckelman, epistemik mantıkta, "doğru" ve "yanlış" değerleriyle birlikte, "kuşkulu" değerinin de ilave edilmesi gerektiğini düşünür ki

bu durumda *dubitatio* olarak zorunluluk açısından ele aldığımız önermeler epistemik mantığın kapsamından çıkmış olacaktır.

Bilgisizliğin farkında olunmasıyla ilişkilendirilen olumsuz içgözlem ilkesiyle ilgili olarak bu bölümde gerçekleştirdiğimiz inceleme sonucunda, söz konusu ilkenin Bradwardine'nin paradokslarla ilgili çözümüyle ya da Ortaçağ'ın *obligatio* kavramıyla ilişkilendirilebileceğini ortaya koymuş olduk. Bu noktada yine söylemek gerekir ki olumsuz içgözlem, mantığa epistemolojik bir bakışla yaklaşmanın önemli bir unsurunu meydana getirir.

Sonuç

Çalışmamızda İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde epistemik mantık ve onun bilgiye ilişkin üç ilkesinin izlerini sürmeyi amaçladık ve bu konuda van Ditmarch'ın yolunu takip ettik. Özellikle Ortaçağ'da semantik ve epistemik paradokslarla ilgili gerçekleştirilen araştırmalar ve İslam felsefesi tarihinde Farabi ve İbn Sina'nın mantık ve özellikle epistemik mantıkla ilgili araştırmaları, epistemik mantığın izlerini İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde bulma yönündeki umudumuzu yeşertmişti. Ne de olsa, İbn Haldun, Farabi ve İbn Sina'nın halefi konumundaydı ve *Mukaddime* İslam medeniyetinin başarılarına hasredilmişti.

Çalışmamızda *Mukaddime*'de izlerini sürdüğümüz epistemik mantığın ve onun bilgiye ilişkin ilkelerinden olumlu içgözlem ve doğruluk ilkelerinin izlerinin bulunduğu pasajlarla karşılaştık. Olumsuz içgözlem ilkesiyle ilgili olarak ise hiçbir izle rastlayamadık. Bunun üzerine bu ilkenin izlerini İbn Haldun'un selefleri ve çağdaşları arasında ve hem İslam dünyasında, hem de Batı'da aramaya yöneldik. Elbette böyle bir arayış başlı başına bir çalışmanın konusudur. Biz ise bu arayışı çalışmamızın sınırlılığı ölçüsünde ve fazla detaya girmeden gerçekleştirdik ki bu noktada Van Ditmarch'ın "Logical Fragments in Ibn Khaldūn's Muqaddimah" başlıklı makalesi bu izleri nerede aramamız gerektiği konusunda bize yol göstermiştir.

İbn Sina ve Farabi'nin epistemik mantıkla ilişkileri üzerine gerçekleştirdiğimiz çalışmanın neticesinde, İbn Sina'nın "Uçan Adam Deneyi"ne ilişkin görüşleriyle epistemik mantığın doğruluk ve olumlu içgözlem ilkelerine çok etkileyici bir şekilde değindiğine şahit olduk. Farabi'nin daha öncesinde kesin bilginin seviyeleriyle ilgili düşüncelerinin, İbn Sina'da ortaya çıkan ve olumlu içgözlem ilkesiyle ya da ne bilindiğinin farkında olunmasıyla ilgili olan sonsuz gerileme problemini çözüme kavuşturma yeteneğine sahip olduğunu gördük.

Sonrasında ise olumsuz içgözlemle ilişkilendirilebilecek olan paradokslara; yani Ortaçağ'daki tabiriyle *insolubilia*'lara ve bu konuda Ortaçağ'da İbn Haldun'la çağdaş sayılabilecek bir bilgin olan Thomas Bradwardine'nin görüşlerine bir göz attık ve Bradwardine'nin epistemik ve semantik paradoksların çözümüne yönelik bir teori geliştirdiğini gördük. Bradwardine'nin teorisinin ilginç yanı, günümüzde "Bilen Paradoksu" gibi epistemik paradoksları çözüme yeteneğine sahip olmasıdır. Yine Ortaçağ'da *obligatio* ya da zorunluluk konusunda yazılan bir metinde, *dubitatio* (kuşkulu olma, kesin olmama) türü bir zorunluluktan söz edildiğini gördük ve bu zorunluluk biçimiyle bilgisizliğin bilincinde olmayı ifade eden olumsuz içgözlem ilkesi arasında derin bir bağın olduğu ortaya çıktı.

Netice itibarıyla, bilgisizliğin bilincinde olmanın ve bildiklerimizin, bilmediklerimizin yanında bir kum tanesi olduğu bilinciyle hareket etmenin yaşam ve öğrenme yolculuğumuzda önemli olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, olumsuz içgözleme ilişkin epistemik bir soruşturma yaşamımızın ihtiyaç duyduğu semantiği ya da manayı kazandırmada önemli bir adımı oluşturacaktır. Bilgisizliğimizin farkında olmamızla aralanan anlam arayışı, ancak onun soruşturulmasıyla yerli yerince gerçekleştirilecektir.

Epistemic Logic in Ibn Khaldun's Own Period

Summary

Mustafa YILDIRIM

Assist. Prof. Dr

Bartın University, Faculty of Education, Department of Educational Sciences, Bartın, TR

ORCID: 0000-0002-2560-9758

myildirim@bartin.edu.tr

Introduction

Ibn Khaldun is the author of the famous *Muqaddimah*, a prominent Islamic scholar and founder of sociology. It is an unquestionable fact that Ibn Khaldun made important contributions to various areas. *The Muqaddimah* constitutes the introduction to Ibn Khaldun's 7-volume world history *Kitab al-Iberi*. With this work, Ibn Khaldun presents an encyclopaedic perspective on the human history, science, philosophy and history of North Africa and the Andalusian Islamic culture and politics of his time. Ibn Khaldun also deals with issues such as knowledge and logic in *The Muqaddimah*, and the purpose of this study is to determine which views are contained in *The Muqaddimah* regarding logic and especially epistemic logic.

In this paper, we will first look for answers to these questions: 1. What sort of thoughts are there in the *Muqaddimah*, especially regarding epistemic logic?; Are there any thoughts or references to the three fundamental principles of epistemic logic — the principles of truth, positive and negative introspection — in the *Muqaddimah*?

We find traces of positive and negative introspection principles of epistemic logic in the following statements of Eighth Century Arab philologist Halil Ibn Ahmed al-Farahidi, who laid the foundations of the Tradition of Translation, including Ibn Khaldun, and was the author of the first Arabic dictionary: "There are four kinds of men: men who know and know that they know; ask them. Men who know and do not know that they know, they are forgetful; remind them. Men who do not know and know that they do not know, they search for guidance; teach them. And men who do not know and do not know that they do not know, they are ignorant; shun them." (As cited in Rahman et al. 2008: 1).

If traces of epistemic logic can be found in Farahidi, we can also find traces of the principles of epistemic logic in *Mukaddimah* of Ibn Khaldun, who follows the way he paved. So, we can find traces of the three basic principles of epistemic logic in the *Muqaddimah* or in Ibn Khaldun's predecessors or contemporaries.

In the circumstances, we will continue our work with a description of what epistemic logic is and of its three basic principles. Afterwards, we will consider the passages related to epistemic logic in Ibn Khaldun's *Muqaddimah*. Then, we will trace the three basic principles of epistemic logic in the works of Ibn Khaldun's predecessors and contemporaries. While addressing these issues, particularly van Ditmarsch's work titled "Logical Fragments in Ibn Khaldun's *Muqaddimah*" will guide us.

1. Epistemic Logic

Epistemic logic is a sub-branch of epistemology that logically approaches knowledge, belief and other related concepts (Rendsvig & Symons 2019). Knowledge and belief, which are the most basic terms of epistemic logic, are denoted by modal operators B and K , and again the symbols a and φ (phi) denote agent and the proposition, respectively. For example, $Ka\varphi$ is read as "agent a knows φ ". The semantics of epistemic logic, which allows the formal investigation of epistemic concepts, is developed in terms of possible worlds, especially through Kripke models (Rendsvig & Symons 2019). We can trace the roots of epistemic logic back to the founder of logic, Aristotle. After Aristotle, particularly in the Middle Ages, names such as Buridan, William of Ockham, Pseudo-Scotus, Ralph Strode refer to epistemic themes and problems (Rendsvig & Symons 2019). Moreover, we attain that important logicians such as al-Farabi, Avicenna and Ibn Hazm of Cordoba in the Islamic World deal with the issues related to epistemic logic and carry out logical studies on knowledge and belief.

We see that modern approaches to epistemic logic are based on the work of philosophers and logicians such as Rudolph Carnap, Jerzy Łoś, Arthur Prior, Nicholas Rescher, G. H. Von Wright (Rendsvig & Symons 2019). Notwithstanding, there is a name that deserves the title of being the founder of epistemic logic in the modern sense: Jaakko Hintikka. It is safe to say that epistemic logic in the modern sense, that is, reasoning about knowledge, began with Hintikka's *Knowledge and Belief –An Introduction to the Logic of the Two Notions* (1962) (Rendsvig & Symons 2019).

Along with Hintikka, following three principles of knowledge in epistemic logic are most often mentioned: the truth principle (what we know is true), positive introspection (our awareness of what we know), and negative introspection (our awareness of what we don't know). These principles were first formulated by Hintikka. The structure created through these three principles is known as the Kripke Models and includes the notion of possible worlds. The notion of possible worlds provides a useful framework for understanding the way agents reason about epistemic alternatives. Otherwise, possible worlds describing possible factual truths are usually enumerated in epistemic logic.

One point worth mentioning is here that there is a paradox about the third principle, negative introspection. Let's assume the following situation as real world: (hailAmasra, hailBattalgazi); (Hail falls in Amasra and Battalgazi). If I say "Hail is

falling in Amasra now" and say that "you don't know that", then this proposition will be both true and it would be wrong to suggest it after I have told you the statement. Therefore, the statement "You know that hail is falling in Amasra now and you don't know that" is a paradoxical statement. This paradox is already known as the "Knower Paradox" in the Middle Ages and had already been discussed in the works of Thomas Bradwardine (van Ditmarsch 2008: 286-287). The fact that the paradoxes result from the insufficiency of the third principle of epistemic logic related to knowledge, that is, the principle of negative introspection, and other principles about knowledge were mentioned in the Middle Ages, gives us hope in finding similar phenomena in Ibn Khaldun's *Muqaddimah*.

2. Examples about Epistemic Logic in *Muqaddimah*

The expressions that can be associated with the principles of epistemic logic in the *Muqaddimah*, which is devoted to the history of the peoples of North Africa and Andalusia of the period and the achievements of the Islamic civilization with its various sociological consequences are in Chapter 6 titled "The various kinds of sciences, The methods of instruction, The Conditions that obtain in these conditions", Sections 1, 2, 4, and 22.

Let's look at what we can say about the three principles of epistemic logic linked to knowledge in light of our citations from the *Muqaddimah*. Let us begin with the principle of truth, which says that the knowledge we know must also be true. The fact that factual information is correct can very easily be met with different expressions; for example, we can use the expressions of reliability or certainty to meet the word true knowledge, so that Ibn Khaldun refers to the principle of truth, which describes the truth of known knowledge, at least at the level of the prophets, with the notions of certainty and reliability.

We find that the principle of positive introspection is also implicit in our quotation from Chapter 6, Section 4 of *Muqaddimah*. Here, we suggest that Ibn Khaldun referred to the principle of positive introspection in the *Muqaddimah* by considering situations such as thinking about knowledge, having knowledge, or being aware of having knowledge as a type of introspection. With respect to negative introspection, which is the third principle of epistemic logic, we could find no expression or expression that we could establish a similarity within the *Muqaddimah*. Actually, the fact that studies on negative introspection, which is the third principle of epistemic logic, were made in the Middle Ages made us wonder whether Ibn Khaldun also addressed this issue; but unfortunately we did not find even the slightest trace of the third principle in the *Muqaddimah*. Lastly, we conclude our study with a chapter in which we retrace the traces of these principles in the history of medieval logic.

3. On the Principles of Epistemic Logic in the History of Medieval Logic

In this section we will discuss the viewpoints on epistemic logic presented by the contemporaries and predecessors of Ibn Khaldun in the Middle Ages. On the topic of

epistemic modality, we see that Avicenna and her predecessor, al-Farabi, were the principal sources. We shall shortly examine the views of al-Farabi and Avicenna about epistemic logic. Moreover, we will briefly touch on views of Thomas Bradwardine, a Scholastic scholar, mathematician, clergyman, writer and logician who lived in England between 1300-1349, about the Knower Paradox, which can be associated with negative introspection, and the Latin concept of *Obligatio*, which the Late Scholastic Middle Ages used for necessity, and what has been said about this concept.

3. 1. Views of al-Farabi and Avicenna on the status of “Know what you know”

Being aware of what we know or know what we know is related to consciousness and has been a topic of discussion in epistemological studies. We have seen that Ibn Khaldun refers to the state of consciousness or awareness in relation to the ability to think, which he refers to as the distinguishing feature of man. In epistemic logic, the views of al-Farabi and Avicenna regarding the state of consciousness or awareness, which are considered in the context of the principle of positive introspection, are also very important, and they were probably influential in shaping Ibn Khaldun's views.

While taking a look at Avicenna's views on positive introspection, it would be appropriate to start with the “Flying Man Experiment”, which he designed as a thought experiment, which is often said to be the forerunner or a predecessor of the Cartesian *Cogito*. With this experience of thought, Avicenna asks his readers to imagine themselves floating, as though in suspension, in a situation where all forms of sensory perception are impossible. A person in that state perceives nothing around him, not even his own body; but that will not prevent him from being conscious (Doğan 2018: 168).

Prioritizing thought experiments such as Descartes' *Cogito* and Putnam's *Brain in a Vat*, the Flying Man Experiment provides evidence of self-awareness. With this experiment, Avicenna aims to show that the self is not the whole body or a part of the body, and that the soul is completely independent from the body, different and an essential substance for human beings.

In the positive introspection principle of epistemic logic, awareness of knowledge is evaluated as awareness of any knowledge, or even of epistemic propositions, and it is claimed to correspond to higher level knowledge or consciousness; like knowing that you know that you know that you know (...). Black said that Avicenna was not too worried about the problem of infinite regression.

It is rather surprising that al-Farabi first mentioned the problem of infinite regression, which Avicenna was not concerned about (For more information, see Black 2008). It is emphasized that Farabi talks about the following conditions or levels for certain knowledge: Belief, truth or appropriateness, awareness, the opposite is not possible in any case, not having the opposite at any time, being personal (Başdemir 2010: 56-58). The first three levels that al-Farabi has specified for precise knowledge reveal the concept of justified true belief, which is the most well-known definition of

knowledge since Plato, and these first three levels are also directly related to the positive introspection and truth principles of epistemic logic; but we will suffice here to state it.

3. 2. Bradwardine, Notion *Obligatio* in the Middle Ages and Negative Introspection

In the Middle Ages, semantic paradoxes such as the "Liar Paradox" (a situation in which a proposition such as 'All Cretans are liars' is spoken by a Cretan) or "Epistemic Paradoxes" such as "You do not know this proposition" were called *insolubilia*. We see that these paradoxes were discussed by many thinkers, especially during the late Middle Ages, and such paradoxes were brought up again in the 20th century by analytical philosophers such as Russell and Moore. These paradoxes were discussed in the Middle Ages by thinkers such as Thomas Bradwardine, Roger Swyneshed, John Buridan, Albert of Saxony, Gregory of Rimini, John Wycliffe, Peter of Mantua, William Heytesbury (Spade & Read 2018).

Here, in the first place, we will reveal the solutions proposed by Bradwardine, who studied paradoxes and their solutions, for semantic and epistemic paradoxes. Ralph Strode, one of the important thinkers and writers of the Middle Ages, claims that as early as the third quarter of the 14th century, Bradwardine put forward remarkable views about paradoxes or *insolubilia* as the old saying goes in the Middle Ages (Spade & Read 2018). Bradwardine's views on paradoxes are indeed an important stage; for he inspired the views of many afterwards on paradoxes. Bradwardine develops another theory of truth to resolve semantic or epistemic paradoxes, the key concept of this theory is significance (Spade & Read 2018).

While the Knower Paradox is handled in epistemic logic, it is necessary to transform the statement "you do not know this proposition" to "the proposition is true and you do not know it". The modern explanations of Read and van Ditmarsch about the Knower Paradox do not appear in Bradwardine's work. However, it is noteworthy that the theory developed by Bradwardine for the solution of paradoxes in the 14th century was used in the solution of epistemic paradoxes such as the Knower Paradox. Bradwardine adopts a self-referential approach to solving a large number of semantic or epistemic paradoxes, including the "Knower paradox" and the "Liar paradox".

After mentioning Bradwardine's solution to semantic and epistemic paradoxes and the comments of thinkers such as Read and Ditmarsch on this subject, we will speak of the thoughts in an important source about the concept *obligatio* in the Middle Ages and the relationship of these thoughts with negative introspection, which is the third principle of epistemic logic and expressing awareness of ignorance. In a workshop on logic held in Bonn in 2007, Novaes argues that there is a connection between being aware of what one does not know, and *obligatio*, which he defined as a method of philosophical dialogue between opponents for the acceptance or rejection of compromises or for the resolution of inconsistencies. (As cited in Ditmarsch 2008: 292).

There is a text on the concept *obligatio* in *Obligatioes Parisiensis* (Uckelman et al. 2008), which is a prominent medieval resource, translated by a group headed by Sara Uckelman. In this text, it mentions three types of necessity, and the type of necessity associated with the negative introspection principle of epistemic logic is *dubitatio*. *Dubitatio*, a rhetorical word, is used to speak of doubt, uncertainty. When we say that we doubt a proposition, we are actually saying that we do not know both the proposition itself and its negation, which is of course a very strong thesis. Uckelman believes that in epistemic logic, with the values "true" and "false", the "doubtful" value should be added too. But if we add the "doubtful" value, the proposals that we regard in terms of necessity as *dubitatio* will be beyond the reach of epistemic logic.

Result

In our study, we aimed to follow the traces of epistemic logic and its three principles regarding knowledge in Ibn Khaldun's *Muqaddimah*, and we followed the way of van Ditmarch in this regard. Especially the researches on semantic and epistemic paradoxes in the Middle Ages, and al-Farabi's and Avicenna's researches on logic and especially epistemic logic gave us hope to find the traces of epistemic logic in Ibn Khaldun's *Muqaddimah*. After all, Ibn Khaldun was the successor of al-Farabi and Avicenna, and the *Muqaddimah* was dedicated to the accomplishments of Islamic civilization.

In our study, we found passages on epistemic logic and its principles of knowledge and positive introspection in the *Muqaddimah*. However, we found no trace of the negative introspection principle. We then looked at the traces of this principle among the predecessors and contemporaries of Ibn Khaldun, both in the Islamic world and in the West. Of course, that research is being studied on its own. We, on the other hand, carried out this search within the limitations of our study and without going into too much detail, and, at this point, van Ditmarch's article titled "Logical Fragments in Ibn Khaldun's *Muqaddimah*" guided us to where to look for these traces.

As a result of our study on the relationships of Avicenna and al-Farabi with epistemic logic, we have witnessed that Avicenna's views on the "Flying Man Experiment" were very closely related to epistemic logic's two basic principles, the truth principle and the positive introspection principle. We have seen that al-Farabi's earlier reflections on levels of exact knowledge were capable of resolving the problem of infinite regression that arose in Avicenna and concerned the principle of positive introspection, or aware of what is known.

Then we took a look at the paradoxes that can be associated with negative introspection; in other words, *insolubilia* as the old saying goes in the Middle Ages and the views of Thomas Bradwardine, a scholar who can be considered contemporary with Ibn Khaldun, and we saw that Bradwardine developed a theory for the solution of epistemic and semantic paradoxes. The interesting thing about Bradwardine's theory is that it is able to resolve epistemic paradoxes like the "Knower Paradox" today.

Again, in a text written on *obligatio* or necessity in the Middle Ages, we saw that a *dubitatio* (doubtful, uncertain) type of necessity was mentioned, and it turned out that there is a deep connection between this form of necessity and the principle of negative introspection, which expresses awareness of ignorance.

As a result, when we consider that being conscious of ignorance and acting with the awareness that what we know is a grain of sand next to what we do not know is important in our life and learning journey, an epistemic investigation of negative introspection will constitute an important step in gaining the semantics or meaning that our lives need. The search for meaning, which is interrupted by our consciousness of our ignorance, will be carried out correctly only by an inquiry.

KAYNAKÇA | REFERENCES

Aristoteles (2018). *Yorum Üzerine* (çev. Saffet Babür). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Arslanoğlu, İ. (2020). *Eğitim Felsefesi* (4. Basım). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

Başdemir, H. Y. (2010). Gerekçelendirme, Epistemik Seviyeler ve Kesin Bilgi: Farabi ve Chisholm Karşılaştırması. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, 17, 39-65.

Bingöl, A. (2001). Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi. *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi Tebliğleri* (der. H. Y. Nuhoğlu, ss. 63-74). İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi.

Black, D. L. (2006). Knowledge ('*ilm*) and Certitude (*Yaqin*) in Al-Farabi's Epistemology. *Arabic Sciences and Philosophy*, 16, 1, 11-46.

Black, D. L. (2008). Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows. *The Unity of Science in the Arabic Tradition* (eds. S. Rahman, T. Street & H. Tahiri, pp. 63-87). London: Springer.

Boh, I. (1993). *Epistemic Logic in the Later Middle Ages*. London/New York: Routledge.

Daşkaya, İ. (1998). Epistemik Mantığın İki Terimi Üzerine. *Teori ve Politika*, 9, 86-108.

Doğan, M. (2018). İbn Sina Metafizikinde Nefs-Beden Düalizmi Üzerine Bir Zihin Felsefesi Değerlendirmesi. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 49, 161-184.

Grünberg, T. (2005). *Felsefe ve Felsefi Mantık Yazıları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Grünberg, T. (2007). *Epistemik Mantık Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hintikka, J.(1962). *Knowledge and Belief –An introduction to the Logic of the Two Notions*. Ithaca/New York: Cornell University Press.

İbn Haldun (2009). *Mukaddime – Cilt 2* (6. Basım, haz. Süleyman Uludağ). İstanbul: Dergah Yayınları.

İbn Haldun. *Vikipedi*. Erişim Tarihi: 02.02.2021, (https://tr.wikipedia.org/wiki/İbn-i_Haldun).

Kneale, W. & M. Kneale (1962). *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon Press.

Öner, N. (1996). *Klasik Mantık*. Ankara: Bilim Yayınları.

Rahman, S., Street, T. & H. Tahiri (2008). *The Unity of Science in the Arabic Traditions*. London: Springer, 2008.

Rahman, S., Street, T. & H. Tahiri (2008). Introduction: The Major Breakthrough in Scientific Practice. *The Unity of Science in the Arabic Tradition* (eds. S. Rahman, T. Street & H. Tahiri, pp. 1-40). London: Springer.

Read, S. (2007). Thomas Bradwardine and Epistemic Paradox [Abstract]. *GMPR workshop on Medieval Logic*. Erişim Tarihi: 03.02.2021, (<http://www.illc.uva.nl/GPMR-LS1/abstracts.html>).

Rendsvig, R. & J. Symons (2019). Epistemic Logic. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. Edward N. Zalta). Erişim Tarihi: 03.02.2021, (<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/logic-epistemic/>).

Rescher, N. (2018). *İslam Mantık Tarihi* (çev. A. Kayacık). İstanbul: Litera Yayıncılık.

Spade, P. V. & S. Read (2018). Insolubles. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. Edward N. Zalta). Erişim Tarihi: 03.02.2021, (<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/insolubles/>).

Street, T. (2016). *İslam Mantık Tarihi* (der. ve çev. H. Kuşlu). İstanbul: Klasik Yayınları.

Thom, P. (2008). Logic and Metaphysics in Avicenna's Modal Syllogistic. *The Unity of Science in the Arabic Tradition* ((eds. S. Rahman, T. Street & H. Tahiri, pp. 361-376). London: Springer.

Uckelman, S. L. et al. (2008). *Parisian Obligations, ILLC Technical Notes X-2008-03*. Erişim Tarihi: 02.02.2021, (<https://eprints.illc.uva.nl/667/1/X-2008-03.text.pdf>).

Uludağ, S. (1999). "İbn Haldûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Erişim Tarihi: 02.02.2021, (<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-haldun#1>).

Uludağ, S. (2007). Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime. *Mukaddime* – Cilt 1 (5. Basım, haz. S. Uludağ, ss. 13-154). İstanbul: Dergah Yayınları.

Van Ditmarsch, H. P (2005). Prolegomena to Dynamic Logic for Belief Revision. *Synthese*, 147, 229-275.

Van Ditmarsch, H. P (2008). Logical Fragments in Ibn Khaldûn's Muqaddimah. *The Unity of Science in the Arabic Tradition* (eds. S. Rahman, T. Street & H. Tahiri, pp. 281-294). London: Springer.



Makale Geliş | Received: 12.07.2021
Makale Kabul | Accepted: 02.08.2021
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2021
DOI: 10.20981/kaygi.970471

Ahmet Ulvi TÜRKBAĞ

Prof. Dr. | Prof. Dr.
Galatasaray Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Anabilim Dalı, İstanbul, TR
University of Galatasaray, Law Faculty, Philosophy and Sociology of Law Department, Istanbul, TR
ORCID: 0000-0002-3040-8416
aturkbag@gsu.edu.tr

The Enlightenment and Şanlı-Urfa (Edessa): A Different Ground for Social Coherence and Solidarity¹

Abstract: The core aim of this study is to show the clues of harmonious life in the project of the Enlightenment and in Urfa's example. There are not comparable which each other totally but in only one point they have interesting similarities. It might be a harmonious life in which everybody respects the differences of each other, but not only in the way that the Enlightenment project claimed. In order to reach this aim, the study can be divided into two levels. The first level is a comparatively abstract and philosophical level. This level tries to show key concepts and milestones of the Enlightenment. It gives, at the end of this level, some deficiencies or the differences between the ideals and historical facts of the Enlightenment era. The second level is more concrete and detailed because of focusing on Urfa's example. It introduces a new perspective analyzing historico-sociological features of Urfa. After that it lists some of the key points of Urfa's uniqueness. This study concludes with the debate about the special features of Urfa.

Keywords: The Enlightenment, Urfa (Edessa), Solidarity, Social Coherence, Cultural Mound, Democracy, Natural Rights, Natural Law.

Aydınlanma ve Şanlı-Urfa (Edessa): Toplumsal Uyum ve Dayanışma için Farklı Bir Zemin

Öz: Bu çalışmanın temel amacı, Aydınlanma projesinde ve Urfa örneğinde uyumlu yaşamın ipuçlarını ortaya koymaktır. Aydınlanma ve Urfa örneği arasındaki ilişki tamamen aynı olmamakla birlikte ilginç benzerlikleri de içerisinde barındırmaktadır. Urfa, Aydınlanma projesinin iddiasına karşın, herkesin birbirinin farklılıklarına saygı duyduğu uyumlu bir yaşam olabilir. Bu amaca ulaşmak için çalışma iki bölüme ayrılabilir. Birinci bölüm, nispeten soyut ve felsefidir. Aydınlanma'nın temel kavramlarını ve kilometre taşlarını göstermeye çalışır. Bölümün sonunda, Aydınlanma döneminin idealleri ve tarihsel gerçekleri arasındaki bazı eksiklikleri veya farklılıkları

¹ This work has been supported by Scientific Project Commission of Galatasaray University under grant number #19.200.001.

ortaya koyar. İkinci bölüm ise Urfa örneğine odaklanıldığından daha somut ve ayrıntılıdır. Urfa'nın tarihi-sosyolojik özelliklerini inceleyen yeni bir bakış açısı sunar. Ardından Urfa'nın benzersizliğine dair bazı önemli noktalar sayılır. Bu çalışma, Urfa'nın kendine has özellikleri hakkında yapılan tartışma ile sona ermektedir.

Anahtar Kelimeler: Aydınlanma, Urfa, Dayanışma, Toplumsal Uyum, Kültürel Höyük, Demokrasi, Doğal Haklar, Doğal Hukuk.

A Prelude to the Article

Çiğ Köfte² (Chee Kohfte) is an iconic symbol of Urfa. It is not only a delicious traditional sociological uniqueness of Urfa. The myth about the origin of Çiğ köfte is directly connected with the story of the Prophet Abraham who is the holy ancestor of three main religious systems (in historical sequence Judaism, Christianity and Islam). He is not only a prophet but also a revolutionist and a symbol of unity. There are different versions of the myth but to choose a typical one, in a nutshell, the Prophet Abraham used to invite people to believe in the existence of only one God. He tried to demolish the polytheistic religion of his people. The tyrant Nimrod, the king of the region, was deeply angry with the Prophet because the Prophet challenged his authority by daring to demolish the polytheistic religion. The local polytheistic religion, which had the authority and the power mostly would be eliminated by the prophet.

Nimrod thought that it was a presumption and an unforgivable crime. He ordered a public execution to take his revenge and to make an extreme example of him for the people. He wanted to burn the Prophet in an enormous fire for this reason he banned the lighting of fires even in order to cook. He thought that He

² Çiğ Köfte: A paste made from cracked bulgur wheat, pounded uncooked beef with hot peppers and spices, hand-formed into small patties and served on a bed of iceberg lettuce with a lemon wedge. All myths and historical stories about Urfa are not certain historically. According to one possibility everything which was told in this article happened in the Sumerian capital city of Ur, in southern Mesopotamia (today Iraq) but *beyond historical facts Urfa lives the history, whether this history is real or mythic*. Stories in this article compiled by narratives of local people and these sources: Akpınar 2010; Ekinçi & Paydaş 2008; Karakaş 2009; Kurtoğlu 2008; Kürkçüoğlu 2013; Kürkçüoğlu 1995; Yazar 1985.

would get as wood as possible for the fire so this ban also included the fire used in kitchens. During those days, a hunter who did not know about the ban, killed a gazelle and wanted his wife to cook the meat. There was not any firewood for cooking in the region because of the ban, so the wife found a solution. She mashed the meat and mixed it with various spices. The meat became edible and thus Cig Kofte become intertwined with the Prophet Abraham's (Arabic İbrahim) story.

The Main Point

The article seeks to explore in Urfa's example some elements of the roots of social harmony. A place where different peoples live together respectfully with each other's differences. They live in peace in spite of the fact that their religions, sects, ethnicities and their moral outlooks are certainly different, if not completely opposed to each other. It is a historico-sociological fact in Urfa, not a wish or dream.

Perhaps, it is a dream in a different aspect! Actually, the picture is familiar to us; it is the Enlightenment's dream: when people get rid of their superstitions, when they can truly understand their place in the Universe, in the World and in society, because of being enlightened with rational philosophy based on science, at the same time they can overcome their sensuality and brutish passions. So the last two hundred centuries have endeavored to enlighten people, and with the support of enormous development in the sciences and in practical philosophy, especially ethic-based human rights, has tried to reach this target. But can't it be another way, not from the top to the bottom but from the bottom to the top, not from the theoretical level to the social reality but from the social reality to a theory which is shaped by this reality?

Example of Urfa and the Enlightenment are surely not comparable with each other and the two paragraphs above certainly do not mean that using Urfa as an example covers all the principles and strategic targets of the Enlightenment; the

two do not ever share the same ground! This article merely tries to follow the traces of only one aim of the Enlightenment –namely a harmonious social life, which is not a theoretical idea but is a fact of everyday life in Urfa. The tacit reasons and patterns of social structure in Urfa can give clues how to reproduce a harmonious social life.

The Methodological Consideration

In order to reach the aforementioned aim, it seems that there are two possible ways. To find the conditions and reasons of social solidarity and harmony, that is to say, the social life that provides conditions in which people can live a harmonious life despite their differences and accepts the fact that their fellow citizens are at least as human as they are. You either follow the ideals of the Enlightenment or adhere to *some traditional social structures that enable this kind of life*.

The Enlightenment manifests those human beings are equal without any reference to specific historical or geographical points. It accepts the Universalist philosophy, namely the theory of rationalist natural law, and accepts that human beings are born free, equal and have some innate rights. The second way goes to find products of specific historical and social conditions, of the experiences over the course of time, of local culture, of conditions which are supported by everyday life routines and genuine faith. The first way is the conception which was spread out to the world with the Industrial Revolution and has become the philosophical base of human rights law. The second way, endemic in some parts of Anatolia, especially Urfa and ancient Konya, is a form of ‘living together’ which has been distilled from history. Consequently, this article endeavors to compare these two different ways. Therefore, seems good to firstly show some milestones, and some positive and negative outcomes of the Enlightenment with Industrial Revolution, secondly to focus on Urfa’s unique historical and social conditions and lastly to identify the sociological bases of solidarity and harmonious social life. For this last

point, this article introduces a special method of approach. *It might be too assertive to call it a new theory in social sciences but it might be considered a unique perspective in the analysis in social theory.* As a practice and an example of this approach, the concept of barrow is used in an abstract and *new sense* in this article but is actually not far from its original, archeological meaning. *It is hoped that this kind of analysis could illustrate Urfa's unique historico-sociological structure.*

'Being an Adult', the Enlightenment Project or the Dream

The Enlightenment is a milestone of world history. Together with the Industrial Revolution, it enormously changed the world and our way of life. It is certain that the major determinant of modern life is the Industrial Revolution and the Enlightenment that facilitated it. From our mode of dressing to transportation and communication, everything in daily life is a product of these. Additionally, the Enlightenment itself is a product of specific historical developments. As Weber has said, it is a local phenomenon and it belongs to European history (Weber 1992:17). The development of European history has created today some milestones in thought that can easily be seen at first glance. These listed as follows:

- The Renaissance which is the birthplace not only of the scientific research method but also humanistic thinking. In spite of being mixed with magic and animistic thoughts it rediscovered nature and the ancient Greek philosophies which were able to freely think about this nature. The Renaissance's uniqueness might be found in its childlike curiosity about nature, history, human beings, and the universe.
- The Reformation, without doubt, led to radically changed religious thoughts. It not only undermined the Church's authority but also put it another place from the Vatican. Just as Protestantism declared its principles and gained supporters and enemies, one of the longest periods of war in European history took place. These series of important events entailed building a direct relationship with God (its motto was that everybody is his own priest) and started a new and seminal debate about the place of human beings in life and society.
- The Age of Discovery should not be forgotten in spite of seeming at first an obstacle to be preventing European countries from obtaining the necessary

and exotic goods of the Far Eastern countries. It became an opportunity in time to explore new travel routes, new continents and new peoples dramatically different in every aspect from Europeans. So, European people were able to gain a new world image and see themselves differently.

- Scholastic philosophy in time became more sublime and focused on reconciling some of the contradictions and inconsistencies inherent in the metaphysical points of religious thinking. After this, an isolated Scholastic philosophy lost its enthusiasm and could not resist attacks from the inside (William of Ockham) or the outside (Rene Descartes).
- New Philosophy (Cartesian Philosophy) was only a manifestation of new conditions of Europe. What did 'Cogito ergo sum' (I think, therefore I am) really mean? Was it as important as its philosophical and historical effects and outcomes? Is Descartes, as currently debated, the founder of New Philosophy or the last representative of Scholastic Philosophy? These questions seem to need detailed speculative philosophical answers but in this context, stressing only one point is enough: *Descartes, with his formula Cogito, led to individualism*. The Individual (sub. capital letter) become a base and a criterion for everything, from the root of society and legitimization of the modern state to the subject of any legal system.

If social conditions are not suitable, any philosophy or any thought, however revolutionary it is, cannot survive and New Philosophy was not an exception. But the cultural climate was very suitable for it. A lot of scientific discoveries and developments, especially in astronomy, took place at that time. One of the most important was the telescope, which developed by Galileo. Completely different from other scientific discoveries, the telescope enabled ordinary men or women to see the real structure of what known mystically throughout the Middle Ages as 'heavenly bodies'. It permanently demolished some beliefs about the moon and the other planets of the solar system. Even the discovery of the solar system was a revolution itself because it represented a turning from geocentrism (the Ptolemaic system) and with its natural outcome of anthropocentrism, to heliocentrism.

All of these created a different world which had never been before and a new society and new men and women. The success of the Enlightenment was not in its scientific development as generally and superficially thought but in its new view of life. It was able to create a new understanding of the universe, the world, society

and human beings. The famous philosopher Immanuel Kant called it “Sapere aude! (Dare to know!)” There has been a lot of explanation of Sapere Aude but Kant only tried to give an answer to the question of the Enlightenment. The spirit of the Enlightenment is a redefinition of the meaning of life. It changed the explanation of human beings themselves and their place in the universe.

This spirit was not limited to only to philosophical debate because being an adult had some crucial consequences: an adult has freedom, rights and responsibilities, he or she is a subject of a legal system, has legal responsibilities and can therefore complete legally valid transactions. The Enlightenment gave all of these in theory to human beings but actually confined to white European men who were able to bring about this unequalled revolution. These Europeans felt that they were responsible for the rest of the world that could not reach this higher level, not only in the sciences but also in the social sphere. The Enlightenment project had a social part which was directly the outcome of the scientific part. The enlightened human beings could overcome some deficiencies of human nature, namely antisocial or wild characteristics, passions which had, from ancient times to the Enlightenment, led to pain, misery and wars etc.

Ideally, enlightened people could manage to control their drives by clarifying their causes and replacing them with rational and functional ones. For example, Montesquieu talks about a tribe who, when they want to eat a banana, cut down the banana tree and pick the bananas up to eat! Is it rational? Completely unbelievable, because of being blind about the long-term consequences of their action. They destroy the nature which actually is the source and the necessary condition of their lives (Montesquieu chose his example of uncivilized tribesmen to illustrate an uncivilized, unenlightened way of thinking).

Enlightened human beings, for the first time in history, hoped to overcome these deficiencies not only on a psychological level but also on a sociological level. They not only could fight against their superstitions and reflexive, instinctual

defense mechanisms which were useless and dangerous for civilized men and women, but also social misunderstandings, prejudices hatreds etc. Consequently, enlightened people illuminated both thinking and social processes. Not only philosophers like Kant (who wrote *Perpetual Peace: A Philosophical Sketch*) but also founders of sociology like St. Simon and Comte tried to reorganize society and state according to rational principles and scientific manners in order to realize or reach the harmonized life. This harmonized life would be free from irrational conflict or war or wanton cruelty and outrages evidenced by the aforementioned deficiencies of human nature.

This ideal of the Enlightenment casted a shadow over politics and law. Therefore, from this shadow came dramatically different political and legal thoughts. These thoughts can be expressed in one famous theory: Rationalist Natural Law. In the natural law tradition, Rationalist Natural Law (RNL) is an important version, not only because of its pervasive effects upon every aspect of life and history but also because of being severely criticized. In politics, this version of natural law means a secular, social contract, which puts sovereignty in the will of the people and, in law, introduces the concept of natural rights that accept that human beings have some innate rights such as the right to life, freedom and equality and the pursuit of happiness etc.

The fundamental basis of RNL is the invention of the Individual. It was an invention because there had not been in history any abstract individual completely free from historical, geographical or cultural ties and determinants. The Individual is (like geometrical shapes) an abstraction which has reason and free will, can choose what he or she wishes and because of having that capacity has innate and inalienable rights.³ These kinds of rights are different and fundamental because they do not depend on any legal system, any legislature or any state. They are not

³ A geometrical shape, for instance a circle, is an abstraction because it only represents a matter in nature similar to a circle as a theory; there can't be a perfect, exact circle in reality. So, it is not a coincidence that the Archimedean point of Plato's theory is that of ideal forms.

rights which a state proclaims, gives and guarantees. On the contrary individuals apply these rights when a state tries to violate them, therefore the sole responsibility of a state is to not infringe on them. The source of these rights is not a state but the Individual, who has these rights because of his unique capability (reason and free will) which is able to reach a decision out of causality –the natural chain of causes and effects (Kant’s Groundwork). In conclusion Rationalist Natural Law theory presented to the world a new system of law which promised to all people a new free and equal life with having rights protected even against the state’s violation, but its promise was too pretentious, it promised the moon!

The Limits and Problems of the Enlightenment and the Industrial Revolution⁴

Everybody knows that dreams, whether noble or not, sometimes come true; however, some unanticipated negative outcome often emerge and they generally don’t come true as hoped for. Some dreams of the Enlightenment might not be an exception.

The dreams of Enlightenment alone would not have been able to come true, had it not been for the Industrial Revolution because they were limited only to a trust in or a faith in humanity is talents and capacities and they covered philosophical, generally scientific theoretical developments. In time, when inventions and discoveries came out of this theoretical development, another unique period of history started which was called the Industrial Revolution. This series of inventions in a comparatively short time, only two centuries (from 18th to 20th century), changed the world more than the previous ten millennia (Lerner et al. 1998: Chaps 18, 20, 21.)

- Theoretically the Enlightenment is Universalist, based on abstracts – mathematical reason, namely mathematization of physics and social sciences. For example, the famous motto of the French Revolution, “Liberty,

⁴ Lerner et al. 1998: Chaps 18, 20, 21.

Equality and Fraternity” is the outcome of rationalist natural law which was an emulation of the universal formula of mathematized physics. Although theoretical universal thinking is the foundation of the Enlightenment, in practice. It was dramatically different and far from universal. A lot of the practices of Enlightenment thinking did not hold people universally equal but treated people dramatically different even the practices themselves were discriminatory. For example, after the French Revolution, there was a law that set certain conditions (the minimum tax requirement) in order to be a citizen.

- Another problem of the Enlightenment was that it was the outcome of unique European historical conditions, as briefly mentioned before. So, it belongs to European culture. However, it is a highly debatable matter whether there even is “a Europa and a European Culture” or not, for even its name came from Asia! Everywhere and all peoples in the world somehow had to confront the outcomes of the process. They had to change not only their lifestyles but also their values to comply with enlightened thinking in the long term, while at the same time benefitting from it.
- Most importantly: The Enlightenment and the Industrial Revolution increased the ability of human beings but was not able to give them the means to control the uses of this new ability or capacities. Unfortunately, these abilities were mostly used not to reach the Enlightenment’s universal humanistic targets but conversely made unreasonable demands on instinctive human nature, only empowering people to commit the old sins of human beings, exacerbating the deficiencies of human nature.

All these developments have given us the current conditions of the human world. It seems that there are two possible ways to rise above these gloomy conditions and solve the current humanitarian problems. The first way might be to try to refresh the methods of Enlightenment and processes to help reach more humanistic targets and the second way might be to find and to recreate some alternative processes to reach similar humanistic targets.

Urfa as a Cultural Mound (Barrow)⁵

As mentioned above (in the section titled “The Methodological Consideration”) this article introduces a special method of theoretical approach in

⁵ Cultural Mound (Barrow) is my concept, which I gave a brief explanation of it in the text. I think this kind of conceptual analysis with historical background could illuminate cultural and sociological structures.

social theory. As a practice and an example of this approach, the concept of barrow is used in an abstract and *new sense* in this article but is actually not far from its original, archeological meaning. Firstly, as an archeological concept, a mound or a tumulus is a pile or a hill which is gradually composed of ancient civilizations' ruins, mostly graves but also including all artifacts from tools and cooking implements to trinkets and jewelry, and within the past five millennia, writings and parchments etc. Every level of a barrow, from the top to the bottom, shows the time sequence of peoples who lived on the land from recent past to the ancient times.

Secondly, some cultural pieces of art, often anonymous⁶ have the same quality or character as a barrow, namely these include or are composed of certain historical-cultural elements be identified within every stratum, like the layers of an onion. Therefore, *via analysis of these cultural elements, historical facts of the land can be found in the same way that facts about the everyday life of ancient civilizations can be understood based on historical artifacts that are found in a barrow.*

If a region, a city or a village has lots of cultural arts, for instance myths, sagas, epic poems, folk songs etc., it will leave materials from which to learn its history and sociological structure, its social mentality, manner and habits. Analysis of a piece of art may not only give us a clue to understanding people's views of a certain aspect of life, which produced that art in the course of its history but also *a very coherent picture of the life of that people.* In order to perform this kind of analysis, two things are needed: (1) Lots of cultural pieces of art belonging to the same region and (2) a relatively, culturally stable region, namely that it continually produced the same kinds of cultural pieces of art.

⁶ I used "anonymous" is a special meaning in this article. If a cultural production is anonymous, I meant, it must be an outcome of sociological process and has a large social support, so it represents age's anima.

In conclusion, in a region that has both, the approach mentioned above could give rich information about the social fabric and some balances among persons and groups in this region. Urfa is and has been from ancient times a representative example of this kind of region. *Aziz Gecesi* or *Azizler Gecesi* (Saint's Night or Saints' Night) might be a representative example: In Islam there are some holy nights called "Kandil" (Candle – oil lamp), but in Urfa these nights are called *Aziz Gecesi* (Saint's Night) and have a special local food which is prepared for distribution to the poor. The most popular special local food is called *Aya Köftesi*⁷ (Kofthe of İy'i) and Urfa's people think that its name comes from the part of one's hands which is used to form the meat ball (Aya –palm). Indeed it might be, but there is one more logical possibility that the name "Aya" is the pronunciation of Romaic (Greek) counterpart of the word "Saint", Hagia. Therefore the meat ball's name which is special for Saint's Night, Saint's Meatball, *Aya Koftesi* or *Hagia Meatball*. So everything in Urfa's culture might be a symbol or could give a clue, an opportunity to understand not only one of the richest histories in the World but also the mechanism which continually creates and recreates the culture, in which has shaped the residents who were raised there.

The study of *the cultural tumulus* allows us to follow the traces of the long history. We can follow the traces of the cultural pieces of art or the pieces of daily artifacts. The findings in Urfa start from the very beginning of history to the current times, from pagans via Judaism and Christianity to Islam.

The Founder Elements and Manifestations of Uniqueness of Urfa

There is a different perception of time in Urfa.⁸ Anybody who makes a disciplined observation could interestingly see that Urfa does not live in the same

⁷ *Aya Köftesi*: A kind of Stuffed meatball is fried or boiled.

⁸ Time Perception is a branch of psychology about personal perception of time, sequences of events etc. See. J. Dawson & S. Sleek 2018.

era as the rest of the country, even the rest of the world. *Urfa has own time perception and this fact is only one element of Urfa's uniqueness.* Urfa lives in a mix of history, a different kind of time sequence actually which is not a true sequence but rather a multilevel perception of time. The commencement and dominant element of this time perception is the Prophet Abraham but he was followed by other Prophets, who have been in the Urfa region according to Islamic beliefs, Job (Ayyub - Eyup), Elisha (Elyasa), Shu'ayb (Suayb) and Moses (Musa). Jesus joined the history of the region with an important and special religious story. He sent the Mandyliyon (the handkerchief on which has an image of Jesus's face) and a letter to King Abgar Ukoma (-Dark), who was severely ill. The image was 'acheiropoietos' – not painted by a human being- and King Abgar was healed by the Mandyliyon, according to Christian beliefs. In the letter Jesus said that he blessed the city. So Urfa is not only a holy city according to Judaism, Christianity and Islam but also all differences of these three are interestingly melted in an Islamic pot and painted with an Islamic color, as easily can be seen above in the instance of Aziz Gecesi (Saint's Day). It should be stated here that there is not a consensus on this religious history. Independent from and despite the historical facts or debated religious beliefs Urfa lives in own time perception as said above.

Additional to time perception, *the second element of the uniqueness might be stated with the motto of Urfa: "The City of the Prophets"*. Along with Urfa's residents, local visitors or even tourists after only a couple of hours start feeling and believing in the holiness of the city. An average Urfa resident lives in this climate of thinking and a series of traditional-cultural events that support and keep the time perception. The prophets represent some parts, archetypical stages, pains and problems of life (for example Job's painful examination). Therefore, the residents can put themselves in a place in the long religious history and can easily create a meaningful story for their own lives. There is a concrete outcome of this kind of life perception: they do not live separately and cannot live an individual life. By believing that all events in the course of their lives have a special meaning not only

to test their faith but also a chance to develop their relations with God, they consider themselves to be agents in the patterned history of Urfa or one of the pieces of the puzzle. Therefore, they try to find a latent duty or role to fulfil or at least resign themselves to their fate. The most important and advantageous point of this kind of life is having a deep conviction about not being alone in the course of life and hoping for God's help to find meaning in all events of personal life.

The Perception of time and life meet the social fabric of Urfa at a third element of the uniqueness. Like the neighboring regions, the dominant element of Urfa's social structure is native tribes. All things source from tribes and return to tribes so, as in the religious impact which discouraged independent individual life, the sense of belonging to a tribe completely determines the character of the residents. Urfa's people do not think only of their own lives separately, they generally have traditional duties and responsibilities to society that means a heavy burden for them. Their lives never completely belong to them because they do not have themselves. They live the traditional life pattern doing their jobs and performing their customary roles. They always have to think not only of themselves but also of their people from close relatives to distant relations. Decisions an even private matters might not be 'private' enough in this social context, they might depend on tribal consent, approbation or even might be taken by the tribe directly. Therefore every person lives a traditionally determined life within this tribal structure, the life includes some innate duties and some innate rights which an individual never can change or quit -indeed only might try to run away from, taking risks which sometimes might be dangerous and even fatal.

The fourth element is the balances that facilitate a base for strict social rules, namely customary rules and gestures, etc. These balances are not only among people but rather among the tribes. In the course of history, the tribes have learned to create and keep these balances without disturbing them. These balances, if they kept long enough, become the real sources of every kind of social

rules, or at least become the source of traditional gestures and therefore might guide people's conduct without any overtly comprehended and named social rule. This social process is able to embody another cultural usage or custom of Urfa: Sıra Gecesi (literally, Night-in-Rotation)⁹. Every family in their neighborhood takes turns organizing a large-scale dinner party night. This kind of night includes dinner, ceremonially making Çiğ Köfte (Chee Kohfte) and singing traditional folk songs. In this way Sıra Gecesi currently has become a popular orientalist, touristic activity but originally it was certainly not. One of the most important parts of the traditional Sıra Gecesi was consulting, talking about actual serious problems of the region in a comfortable atmosphere. *These talks often opened (provided) a way to reach a satisfactory resolution of disagreements through open communication.* When two families from different tribes have a conflict for instance, they might meet in a Sıra Gecesi and treat each other at least in a kind or socially acceptable manner. Moreover, if a guest refuses to join this Sıra Gecesi or the host does not invite the people with whom they have conflict, they will have to not only confront some traditional sanctions but also will not fulfil a major obligation arising from this tradition. Guests who were invited and served are under the obligation to respond to the hospitality as hosts and hosts should give a chance to the people who were their guests to reciprocate as hosts. Therefore, the key point of the authentic Sıra Gecesi is mutuality and reciprocity, to keep the rotation intact, namely everybody should take his turn.

The last but not the least element is a kind of collective spirit of Urfa. This spirit can be seen as a collective consciousness in the Durkheimian sense and under this stratum there are a lot of collective representations of Urfa in Durkheimian theory (and in the Levy-Bruhl sense which comprise the basis of collective consciousness) (Durkheim 1997: 38-38.). With these commonly shared images and value-laden

⁹ This translation is mine. I found in some dictionary the translation: "traditional song's night". I believe that the key is not folk song sung in this night but the concept of rotation everybody should follow.

concepts the people of Urfa might think, feel and conduct themselves similarly. Their view of life, their attitudes and their gestures are close to each other. This spirit is not a completely independent element but an outcome of the first four elements.

All of these elements in their totality create and keep Urfa's uniqueness and they are not separately unique. It can be said that the fundamental idea of religion is the same in all Islamic countries. Secondly, the tribal structure is almost the same for not only the whole east and southeastern parts of Turkey, but also for most parts of the Middle East. Thirdly, there are a lot of cities and places in Turkey that are mostly accepted as holy or sacred. Additionally, as was said above, the elements of Urfa's uniqueness are actually not universally accepted things: all of them, especially historical stories are debatable.

The key factor that has to be understood about the uniqueness is that it is an outcome of the process through which all the elements function together. It is the combination of all these elements together, which has made and kept Urfa a unique place.

Every element played and has kept playing its role to bring about the outcome. Firstly, the Prophet Abraham's message and whole life as an example is an emanation of the highest degree of divine love, love for God, and because of this has been named Halil ür-Rahman (Arabi 1992: 78). Therefore his role is to exemplify and to illuminate the oneness or unity of God, as a symbol of this he demolished the idols of his people (The Holy Quran 21: 58-61) This concept of unity which is sourced from God's oneness, unites everything and hinders any disunity. The Second element –following prophets who are related with the Urfa region, supports this unity. The third element –the tribes have lived religiously, historically and traditionally according to incorporative culture in the region and were able to produce balances and styles of conflict resolution thanks to first two elements. The balances, which is a fourth element and the source of all special

social rules of Urfa region, like all other elements is an outcome of the previous elements. They generally support unity and solidarity of people of the region. The last element is a collective spirit that has been created by the first four and helps to keep and reproduce them continually.

Some Debates as a Conclusion

This study tried to show that there can and might be a peaceful living style that grew out of historical and philosophical sources other than the Enlightenment. Urfa is only one example which shows that it is possible. The historico-sociological character of Urfa is an important and key factor. Just opposite to the Enlightenment, Urfa's character reflects a low to high process, from particular to general and from concrete to abstract. Abstractness in this context means customs, folkways in a Sumnerian (Sumner 1940: 2-7) sense it is not a philosophical, highly speculative abstractness but a respectful view of religious traditional life.

Another interesting point is that this lifestyle, very different from the Enlightenment, has never claimed to have exemplar value. Urfa's residents modestly live their traditional lives not only seeing globalization's distortive effects upon them but also being a little bit dramatized by their routine traditional practice. Based on this, even though Urfa is not as universal as the Enlightenment claimed to be, this does not mean that Urfa can't be used as an example or that Urfa's sociological structure is inefficient. Anybody can put forward an objection that the Enlightenment is one of the most important turning points in history and it gives a new understanding about life; in the postmodern sense, it is a meta-narrative. However, stated as the beginning, this study has never asserted that the Enlightenment and Urfa's example are comparable with each other.

Like the specialties which create its uniqueness, Urfa has its own specific handicaps which come from its historical conditions. For instance honor killing, vendetta and berdel (-to barter minor girls for marriage) are relics of old

customary laws or traditions. Despite these usages, Urfa is promising and can show an interesting example to people who live in The Clash of Civilization era.

Lastly, according to their skills and level of insights everybody can find some of the clues of a special unassertive, peaceful, modest and respectful life which is symbolized by the first Cig Kofte. This Cig Kofte is not only symbolized a democratic aim, that is to say resisting against oppression but also the coherent togetherness of the different peoples as the blend of a variety of often contradictory species and herbs.

REFERENCES

- Akalın, L. (2013). *Tandırılıktan Gelen Lezzet: "Geleneksel Urfa Yemekleri"* (2. Basım). Ankara: Şanlıurfa Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Yayınları.
- Akpınar, T. H., Başaran, F. F. & M. Büyükyazıcı (2010) *Uluslararası Türk ve Dünya kültüründe Şanlıurfa Sempozyumu: 14-15 Ekim 2010*. Şanlıurfa: Şanlıurfa Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- Arabi, M. (1992). *Füsus-ül Hikem* (trans. by N. Gencosman). İstanbul: M.E.B.
- Durkheim, E. (1997). *The Division of Labour in Society* (trans. by W. D. Halls). New York: Free Press.
- Ekinci, A. & K Paydaş (2008). *Taş Devrinden Osmanlıya Urfa Tarihi*. Şanlıurfa: Şanlıurfa Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- Karakaş, M. (2009). *Urfa'nın Kültür ve İnançlar Serüveni*. Ankara: Şanlıurfa Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- Kurtoğlu, M. (2008). *Urfa Efsaneleri*. İstanbul: Şanlıurfa Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- Kürkçüoğlu, A. C. (1995). *Peygamberler Şehri Şanlıurfa*. Ankara: Şanlıurfa Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- Kürkçüoğlu, A. C. (2013) *Şanlıurfa İli Camileri*. Ankara: Şanlıurfa Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Yayınları.
- Lerner, R., Meacham, S., & E. McNall (1998). *Western Civilizations: Their History and Their Culture (Volume II)*. New York, London: W W Norton.
- J. Dawson & S. Sleek. (2018) "The Fluidity of Time: Scientists Uncover How Emotions Alter Time Perception."
"<https://www.psychologicalscience.org/observer/the-fluidity-of-time>, accessed August 1, 2020.
- Sumner, W. G. (1940). *Folkways a Study of Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals*. New York: Ginn and Company.
- Weber, M. (1992). *The Protestant Ethics and The Sprite of Capitalism* (trans. by T. Parsons). London: Routlage.
- Yazar, S. (1985). *Ayetler Işığında Halilürrahman İbrahim Aleyhisselâm ve Urfa Tarihçesi* (3 b.). İstanbul: Zafer Matbaası.



Makale Geliş | Received: 23.05.2021
Makale Kabul | Accepted: 27.06.2021
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2021
DOI: 10.20981/kaygi.941364

M. Ahmet TÜZEN

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gümüşhane, TR
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Gümüşhane, TR
ORCID: 0000-0001-8358-0140
atuzen@gumushane.edu.tr

Schopenhauer'da Ahlak ve Özgürlük İlişkisi

Öz: Varlığın özünün isteme olduğunu düşünen Schopenhauer, ahlak ve özgürlüğü, insan ve varlık arasında bağlantı kurarak ele alır. Bu bağlamda sonsuz çeşitlilikte kendini dışa vuran, başı-sonu olmayan, evrensel ve bilinçsiz bir güç olan isteme, deneyim dünyasında hiyerarşik bir ontolojiyi ortaya çıkarır. İçinde yaşanan bu dünya, istemenin tasarımının asgari ifadesinden, istemenin tasarımının en etkili ifadesi olan insana kadar uzanan bir bütünü ifade eder. Bu bütün içerisinde formlar aynı kalırken onları örneklendiren bireyler sürekli ölüp gider; bu nedenle deneyim dünyası acı ve yıkımla karakterize olur. Varlığı bu şekilde çatışma ve savaş içerisinde değerlendiren Schopenhauer'a göre bütün olumsuzlukların kaynağında isteme bulunur. İstemenin tatmin edilemeyen amaçsız yönelim ve çabası bütün bir hayatın kendisinde olduğu gibi insan yaşamında da acıya sebep olur. Schopenhauer'ın ahlak ve özgürlük kavrayışı bu pesimist yaklaşımından çıkar. Bu çalışmada, istemenin ontolojik analizinden hareketle Schopenhauer'ın ahlak ve özgürlüğü nasıl temellendirdiği değerlendirilecektir. Aynı zamanda bu temellendirmenin analizi, ahlak ve özgürlük arasında kurulan bağlantıyı açığa çıkarmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Schopenhauer, Ahlak, Özgürlük, İsteme, Varlık.

The Relationship Between Morality and Freedom in Schopenhauer

Abstract: Thinking that the essence of being is the will, Schopenhauer deals with morality and freedom by establishing a connection between human and being. In this context, the will, which expresses itself in an infinite variety of ways, has no beginning and end, and has a universal and unconscious character, reveals a hierarchical ontology in the world of experience. This world we live in represents a whole that extends from the minimum expression of the design of the will to the human being, which is the most effective expression of the design of the will. While the forms remain the same in this whole, the individuals who exemplify them die constantly; hence the world of experience is characterized by pain and destruction. According to Schopenhauer, who evaluates being in conflict and war in this way, the will is the source of all negativities. The unsatisfied aimless orientation and effort of the will causes suffering in human life as well as in the whole life itself. Schopenhauer's conception of morality and freedom derives from this pessimistic approach. In this study, starting from the ontological analysis of the will, how Schopenhauer grounds morality and

freedom is evaluated. At the same time, the analysis of this grounding aims to reveal the connection established between morality and freedom.

Keywords: Schopenhauer, Morality, Freedom, Will, Being.

Giriş

Ahlak ve özgürlük ile ilgili düşünceleri “varlık”a dair analizinden ayrı bir şekilde değerlendiremeyen Schopenhauer, Kant’ın da yaptığı gibi varlığı, gerçeklik (kendinde şey/numen) ve görünüş (fenomen) şeklinde iki kısma ayırır. Gerçeklik boyutunu isteme; görünüş boyutunu ise tasarım kavramıyla ifade eden Schopenhauer’a göre, “tasarım olarak dünya” yapısı gereği çokluk ile karakterize edilirken “kendinde şey” olarak varlık ise tektir. Ona göre bir şey uzam-zaman ve nedensellikten soyutlanarak düşünülürse bu şeyi başka bir şeyden ayırmanın hiç bir yolu kalmaz. Bu nedenle Kant’ın kendinde şeyi bir çokluk olarak ele almakla hata yaptığını düşünen Schopenhauer, varlığın gerçeklik düzleminde farklılaşmamış bir şey olduğuna inanır. Bu konuda hem Doğu hem de Batı felsefesinin kaynaklarından yararlanan Schopenhauer, varlığın özünün isteme olduğunu düşünür.

Tasarım olarak dünya, bilinçsiz kör bir güç olan bu istemenin belli bir zaman ve uzamda ortaya çıkmasından ibarettir. Tezahürlerin hiyerarşik şekilde nesneleştiğini ileri süren Schopenhauer, en üst basamakta yer alan insanı, varlığın bütününden ayrı ele almaz. Özgürlük ve ahlak sorununu böylesi bir temelden hareketle değerlendiren Schopenhauer, Kant gibi özgürlüğün fenomenler dünyasına aykırı bir olay olarak ortaya çıktığını savunur. Bu bağlamda ona göre kendi benliğinin, varlığın ve hayatın gerçek doğasını idrak eden, dünyaya sübjektif bakmaktan ve her şeyi kendi çıkarları doğrultusunda değerlendirmekten vazgeçen insan için ahlak ve özgürlükten bahsedilir. Öyleyse özgürlüğü bir imkan olarak ele alan Schopenhauer, onu fenomenal alanın dışına çıkararak aşkın bir karakter şeklinde değerlendirir. Ahlakilik de aynı şekilde varlığın fenomenal boyutunu

aşarak bencilliği terk eden ve duygudaşlığı özünde taşıyan kişinin bir özelliğidir. Bu çalışmada özgürlükle zorunluluğu bir arada ele alan Schopenhauer'ın ontolojik bir temelden hareketle özgürlük ve ahlak arasında kurduğu bağlantı ve insanın karakterine yüklediği bu iki unsuru mümkün kılan özellikler değerlendirilecektir.

1. Tasarım ve İsteme Olarak Dünya

Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* adlı eserinde görünüş-gerçeklik olarak iki kısma ayırdığı varlığı, tasarım ve isteme şeklinde değerlendirir.¹ Buna göre fenomenal düzlemde duyarlık formları ve zihin kategorileri aracılığıyla özneye açık olan dünya, tasarımdan başka bir şey değildir. Diğer bir ifadeyle aklın ürünü olan fenomenlerin öznede meydana geldiğini ve sezen aklın sınırları haricinde mevcut olmadığını savunan Kant'ın kavrayışına benzer şekilde Schopenhauer, dış dünyadaki nesnelere, öznenin tasarımı olduğunu ve tasarımın varlığının da özneye bağlı olduğunu düşünür. Onun ifadesiyle "bilme bakımından bütün var olanlar, -açıkçası tüm dünya- ancak özneyle ilişkisinde, algılayanın algısıyla ilişkisinde nesnedir, tek sözcükle, tasarımdır. [...] O, (dünya) özne tarafından koşullanır, yalnızca özne için vardır" (Schopenhauer 2009a: 8). Özne-nesne ilişkisi şeklinde ele alınan tasarım olarak dünya anlayışına göre özne her şeyi bilen, hiç kimse tarafından bilinmeyen ve dünyanın taşıyıcısıdır; nesne ise bilginin apriori kalıpları olan uzam-zaman içinde çokluğu oluşturur.

Uzam-zaman kalıplarının dışında olan özne, nesneyle birlikte tasarım olarak tüm dünyayı bütünler. Öznenin bittiği yerden nesne başlar ve her ikisi de birlikte var olup birlikte yok olurlar. Nesnelere diğer nesnelere nedensellik ilişkisi içerisindeyken tasarımlar arasındaki bağlantıyı gerçekleştiren genel form ise yeter

¹ Deleuze'e göre tasarım olarak dünyayı varlığın dış yönü, istemeyi ise varlığın iç yönü olarak değerlendiren Schopenhauer, Kant'ın numen ve fenomen ayrımının yerine iç ve dış ayrımını ikame eder. Ancak bu, varlığı veya dünyayı öz ve görünüş gibi, yani bizzat iki dünyaymış gibi algılamaya engel olmaz, istemeyi dünyanın özü yaparak Schopenhauer, dünyayı bir yanılısama, bir tasarım olarak görmeye devam eder (Deleuze, 2010: 120).

sebeup ilkesidir.² Yeter sebeup ilkesi, nesnenin öznenin apriori bilincinde olduğu bütün kalıplarının ortak anlatımıdır. Dolayısıyla apriori olarak bilinenlerin hepsi, bu ilkenin içeriğinden başka bir şey değildir. Schopenhauer, nesnenin bu ilke ile bir yandan belirlenen diğeryandan da belirleyen olarak öteki nesnelere zorunlu bağı olduğunu ortaya koyar (Schopenhauer 2009a: 8).

Yeter sebeup ilkesine tabi olan bütün nesnelere temel olarak bir ve tek olan istemenin görünümüdür. Fakat kendinde şey olarak isteme, hiyerarşik bir şekilde ortaya çıkan bu fenomenlerden tamamen ayrıdır. Fenomenlerin tabi olduğu uzam-zaman ve nedensellik kalıplarına tabi olmayan isteme kendini ortaya çıkardığı anlarda bu kalıplara girer (Schopenhauer 2009a: 55). Gerçekte bilen-bilinen ayrılığın tabi olmayan isteme, evrensel olup, sonsuz çeşitlilikte kendini dışa vuran, başı ve sonu olmayan bir niteliğe sahiptir. Cisimler, bitki ve canlıların tümü, kendinde varlık olarak farklılaşmamış olan bu istemenin görünür kılınmasından ibarettir. Bu bağlamda tasarım olarak dünya, istemenin tasarımının asgari ifadesi olan doğanın güçlerinden istemenin tasarımının en etkili ifadesi olan insana kadar hiyerarşik bir ontolojiye gönderme yapar (Cartwright 2010: 271).

Öte yandan Schopenhauer tasarım olarak dünyayı, Kant'ın fenomenler dünyasından farklı bir şekilde değerlendirir. Kant fenomenler dünyasının, kendinde varlığın doğasına dair bir bilgi sunma olanağı taşımadığını ileri sürmüştü. Ancak Schopenhauer, tasarım olarak dünyanın ayrıntılı analizinin temel gerçekliğin doğasına ilişkin birtakım bilgiler verebileceğini düşünmüştür (Magee 2000: 220). İnsan bedenini bu bilginin başlangıç noktası olarak gören Schopenhauer'a göre bedeninin duygulanımları, benliğin istemeye dair dolaysız bilgisinden ayrı düşünülemez (Schopenhauer 2012a: 27). Bu bakımdan varlığın anlamını, varlığın özünü kavrama çabası ile bağlantı içerisinde ele alan

² Schopenhauer'a göre duyuların içeriğinin bağlandığı bilişsel bir kalıp olan yeter sebeup ilkesi, şeylerin düzenli dünyasını algılamayı olanaklı kılar. Buna göre ilke dört biçimde işler. (i) Nedensellik yasası: Bir neden varsa bunu bir etki izlemelidir. (ii) Mantıksal ilke: Bir öncül varsa bunu sonuç izlemelidir. (iii) Uzam-zaman ile ilgili ilke. (iv) Güdöleme ilkesi: Bir güdü varsa bir eylem ortaya çıkar (Schopenhauer 2009a: 11).

Schopenhauer'a göre bedeni hem bir nesne hem de bir isteme olan insan, "salt bilen bir öznedenden (gövdesi olmayan, kanatlı bir melekten) başka bir şey olmasaydı, kendini bize ancak tasarım olarak sunan bu dünyaya ilişkin aradığımız anlam hiçbir zaman bulunamazdı" (Schopenhauer 2009a: 41). Anlaşıldığı kadarıyla Schopenhauer, varlığın gerçeklik boyutuna dair bilgiyi insanın varlığı anlamlandırmasının önemli bir parçası olarak görür. Aksi halde Kant'ın soyut öznesinde olduğu gibi Schopenhauer için de varlık, anlamı bilinmeyen bir bütün olarak kalacaktı. Oysa varlığın anlamını kavrama çabası ile dünyadaki acının ve olumsuzlukların yadsınması/yok sayılması paralellik arz eder.

2. Ahlak ve Pesimizm

Her şeyin temelinde bulunan istemenin en önemli özelliği onun sonsuz bir çatışma olmasıdır. Herhangi bir rasyonel hedefi olmayan istemenin bütün görünüşlerinin ortak özelliği doyurulmasının mümkün olmayan bir açlığa sahip olmasıdır (Kuçuradi 1968: 56-57). Buna göre dünya, kör çabanın veya istemenin ifadesidir; hayat ise kör, acımasız ve anlamsızdır. Bu bakımdan doğal dünya, türün sürekli üremesine ve bireyin sürekli yıkımına tanıklık eder. Formlar aynı kalırken onları örneklendiren bireyler sürekli ölüp gider; bu nedenle deneyim, dünyanın acı ve yıkım tarafından istila edilme tarzına şahitlik eder (MacIntyre 2001: 251).

Schopenhauer'ın döneminin düşünce dünyasına karşıt bu pesimist tavrı, Horkheimer'ın ifade ettiği gibi "eski metafiziğin dünyaya verdiği değerli altın foyasını dünyadan geri alır. Bu, pozitivizmin tam tersine bir hareketle olumsuzluğu ilan eder" (Horkheimer 1974: 81-82). Varlığı bu şekilde çatışma ve savaş içerisinde değerlendiren Schopenhauer'a göre bütün olumsuzlukların kaynağında isteme bulunur. İstemenin tatmin edilemeyen amaçsız yönelim ve çabası bütün bir hayatın kendisinde olduğu gibi insan yaşamında da acı ve mutsuzluğa sebep olur.³

³ Schopenhauer, acıdan kurtulmayı Buda'nın öğretisinde bulur. Buda'nın "Dört Yüce Hakikat" öğretisine göre; (i) acı ve doyumsuzluk hayatın her noktasındadır, (ii) acının kökeninde şiddetli arzular bulunur, (iii) acının dindirilmesi arzuların dizginlenmesiyle mümkündür, (iv) bu acının

Zira Schopenhauer'ın insan yaşamında mutluluk olarak gördüğü şey bile buradaki ve şimdiki spesifik bir mutsuzluğun üstesinden gelme umududur (Bauman 2018: 114). İşte bu pesimist yaklaşım ve olumsuz değerlendirmelerden çıkarsanan Schopenhauer'ın ahlak anlayışına göre insanın yaşamındaki nihai hedefi acının sona ermesini sağlamaktır. Bu bağlamda acıdan kaçınmanın en doğru yolu istemenin dünyasına yüz çevirmekten ve hayata yönelik ilgiyi azaltmaktan geçer. Söz konusu tavrın doruk noktası da istek ve arzuların tatmin edilmek yerine bastırılmasını öneren çileciliktir.

Evrendeki her şeyin yaratıcısı olan isteme, insanda eğilim ve yönelimlerin etkisiyle ortaya çıkar, bu etkiyle insan hazzı, mutluluğa ve yarara yönelik eylemlerine hep ahlaki eylemler olarak bakar. Halbuki sözü edilen etkiler istemenin insandaki bencil yansımalarından başka bir şey değildir. İstemenin akıldışı güçleri insanda içgüdüsel tepki, arzu, istek ve dürtüler şeklinde tezahür eder. Haz, bu istek ve arzuların geçici tatminini ifade ederken bir olumsuzluk olarak değerlendirilir; bu arzuların yokluğu ise hayatın en temel gerçekliği ve özünü meydana getirir (Cevizci 2015: 285). İnsanın mutsuzluğunun temel kaynağı doyurulamayan haz ve arzular olduğu için insan, acı çekmeyi gönüllü olarak üstlenir ve bu acı çekme, onu bireysel istemesini bastırmasına ve yaşamın gerçek amacına ulaşmasına hizmet eder (Nietzsche 2006: 42). Schopenhauer sözü edilen durumu şu şekilde ifade eder:

“Bilinçsizliğin gecesinden hayata uyandığında irade kendisini sonsuz ve sınırsız bir dünyada, hepsi mücadele eden, hepsi acı çeken, biteviye yanılıp sükutu hayale uğrayan sayısız fert arasında bir fert olarak bulur; ve sanki sıkıntılı, eziyet verici bir rüyaymış gibi derhal gerisin geri eski bilinçsizliğe koşar. Yine de o zamana kadar arzusu sınırsız, taleplerinin sonu gelmezdir ve her tatmin edilmiş arzu bir yenisini doğurur. Bu dünyada imkân dahilinde olan hiçbir tatmin onun

dindirilme yöntemi ise doğru zihin yapısı, sorumluluk, sükunet ve özgürlüğü getiren meditasyonla ilgilidir (Nicholls 2012: 121).

şiddetli arzusunu dindirmeye, taleplerinin önüne nihai bir hedef koymaya ve yüreğinin dipsiz kuyusunu doldurmaya kifayet etmez” (Schopenhauer 2010: 9).

Diğer taraftan insan bir yönüyle acıdan kaçmaya ve istemesini bastırmaya çalışırken başka bir yandan da kendini türünü sürdürmeye adar. Ona göre “eğer dünyayı kavrayışımızda kendinde şeyden, yaşama iradesinden yola çıkarsak onun en iç çekirdeğinin ve en büyük yoğunluk merkezinin üreme işi olduğunu görürüz” (Schopenhauer 2010: 49). Genel olarak bireyin bilincinde cinsiyet güdüsü olarak ortaya çıkan şey açık bir biçimde, somut fenomenlerden ayrı olarak, yaşama istemidir. “Her ne kadar kendi başına öznel bir gereklilikten ibaret olsa da, bu durumda cinsiyet güdüsü yüzüne gayet zekice nesnel hayranlık maskesini geçirir ve böylelikle bilincimizi yanıltır. Tabiat, amaçlarını gerçekleştirmek için bu tür hilelere ihtiyaç duyar” (Schopenhauer 2012b: 37).

Varlığın ve hayatın bütününe ilişkin pesimist bakışın bir parçası olarak kişiliği verili bir şey olarak değerlendiren Schopenhauer, insanı değiştirilemez isteme şeklinde ele alır. Buna göre insanın özü kabul edilen karakteri sabittir, güdüleri ise belirlenmiştir; hiçbir deneyim ya da düşünüm kişinin olduğu şeyi değiştiremez. Halbuki geleneksel ahlak felsefesi ahlaki ilkelerin davranışları değiştirilebileceği varsayımından hareket etmişti (MacIntyre 2001: 251-252). Oysa Schopenhauer, ahlaki ilke ve değerlendirmeleri belli bir insan doğası analizinden hareket ederek açıklar. Bu bakımdan Schopenhauer ahlakı, bu hayatın sert ve gerilimli savaşında gerçekten var olan ya da gerçekleşen şeyi açıklayıp yorumlamak suretiyle salt “akıllı varlıklar” için değil “yaşayan insanlar” için geçerli olacak bir temel olarak değerlendirir. O halde ahlakın işi insanlar tarafından övgüye layık olan davranış türünü ortaya çıkarmak için çeşitli yönleriyle insan doğası ve davranışını çözümlenektir (Tsanoff 2009: 304).

Bu doğrultudan insan doğası çözümlendiğinde üç temel güdüye rastlanılır: Bencillik, kötülük ve merhamet. Kişinin sadece kendi iyiliğini istemesine bencillik, başkalarına zarar vermesine kötülük, başkalarının iyiliğini istemesine ise

merhamet denir (Schopenhauer 1915: 243). Başkalarının iyiliğini yadsımak suretiyle kişinin kendi çıkarını her şeyin üzerinde tutmasını ifade eden bencillik bütün kötülüklerin kaynağıdır. Her insanın içinde en başta ve önde büyük bir bencillik barındırdığını ileri süren Schopenhauer'a göre her insanda bulunan bu sınırsız bencillik, kin ve art niyetle iç içedir. (Schopenhauer 2009b: 36, 101). Ona göre "bencillik, hayvanın kökeninde olduğu kadar, insanın kökeninde de yer alır ve hatta bu kökenin belki de en önemli parçasını oluşturur. Bu sebeple de insan davranışlarının hepsi, bencillik temeli üstüne kuruludur. Bu da şu demek oluyor ki, insan davranışlarının çoğu, bu davranışların kökeninde yatan bencillikle izah edilebilir" (Schopenhauer 2009c: 58). İnsan hayatını acı ve ıstırap verici bir hale getiren bencilliğin sonucu olan kötülük, ancak merhamet ya da duygudaşlık ile giderilir. İnsanı varoluşun hilesinden kurtaracak olan duygu, bir çeşit duygudaşlık olan merhamettir. Duygudaşlık ya da merhamet, doğruluk ve yardımseverliğin kökenidir.

Bununla birlikte Schopenhauer'a göre bencilce düşüncelerden bağımsız olarak ahlaki iyileşmeyi sağlayacak etkinin içsel olması gerekir. Korku, dini vaatler, yasalar, tehditler vb. bütün dışsal etmenler, istemenin yönlendirdiği bencillikle karşılaştırıldığında anlamsız kalır. Ahlaki eylemin işareti her türlü bencilliğin yokluğudur; bu tür eylemler, kişinin hemcinslerine karşı ilgiyi, ıstıraba duyulan merhameti, düşününlerin hissiyatını paylaşmayı, herkese karşı şefkati ve doğruluğu doğurur (Tsanoff 2009: 305). Her insanda doğuştan gelen ve yok edilemez olan merhamet ise bencil olmayan davranışların kaynağı olarak gösterilen yegane ahlaki duygudur (Schopenhauer 1915: 264).

3. İnsan ve Özgürlük

Varlığı tasarım ve isteme şeklinde ele alan Schopenhauer, özgürlüğü de bu temelden hareketle değerlendirir. Zira bir tasarım olarak nedensellik ve zorunluluğa tabi olan kişi, özgürlükten yoksun olurken; varlığının özünü keşfeden kişi, kendinde şey olarak tasarımın formlarına tabi olmadığını ve bir imkan olarak

özgürlüğe ulaşabileceğini bilir. Bu bakımdan varlığın özünü ve görünüşünü ayırt edebilen insan, bu imkanı gerçekleştirir. Ancak Kant'a benzer şekilde tasarım olarak dünyada özgürlüğün bulunamayacağını savunan Schopenhauer, insan için *liberum arbitriumun* yani özgürlüğün bir özgür isteme olarak mümkün olamayacağını ileri sürer.

Eylemekten çok isteme ile bağlantılı olan özgürlüğe genel olarak Schopenhauer'da bütün zorunlulukların yokluğu anlamı yüklenir. Ona göre "zorunlu olan kökü her doğru tanımlama gibi ters çevrilmeye izin verebilecek yeter sebep önermesinden çıkarılır. [...] Bir şeyi belli bir sebebin sonucu olarak kavradığımız ölçüde onu zorunlu sayarız ve tersine çevirirsek, bir şeyi yeter sebep önermesinin sonucu olarak tanıdığımız an onun zorunlu olduğunu görürüz; bütün sebepler zorlayıcıdır" (Schopenhauer 2000: 16). Öyleyse yeter sebep ilkesine bağlılığa gönderme yapan zorunluluğun yokluğu, hiçbir nedene bağlı olmayan özgürlüğe karşılık gelir. Şu halde Schopenhauer'da özgürlüğün, neden sonuç ilişkisinden bağımsız olmayı ifade eden anlamı ve kişinin kendi başına bir dizi değişikliği başlatabilmesine işaret eden kullanımı Kant'ın özgürlük kavrayışıyla örtüşür. Kant'ın önceden var olmayan bir nedene sahip olan ve zorunluluğa tabi olmayan özgürlük anlayışı, Schopenhauer tarafından devam ettirilir.

Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine* adlı eserinde bu özgürlüğü açıklamak için öz bilinç ile diğer şeylerin bilincini birbirinden ayırır. Öz bilinç, öteki şeylerin bilincine varmanın tersine ben'in kendi özünün bilincine varmasıdır. Bu bağlamda öz bilinç, dışsal hiçbir şey içermezken, diğer şeylere ilişkin bilinç ise bütün dış dünyaya ve onun nesnelere yöneliktir. Şeylerin varoluşlarının dolaylı olarak bilinmesini mümkün kılan dış dünyaya yönelik bilinç, zaman-uzam ve nedensellik kategorileriyle dış dünyayı algılar ve düşünme yetisiyle kavramlar üretir. Öz bilinç ise bilincin şeylerle olan ilişkisinde sahip olduğu tüm içeriğin atılmasıyla ortaya çıkan ve tamamen dolaysız olarak kavranan bir şeydir (Esenyel

2009: 77-78). Buna göre kişinin kendi özünü kavramasına dair olan öz bilinçtir ve öz bilinç olarak insan tümüyle istemedir.

İnsanın kendi öz bilincini idrak ettiğinde nesnesinin daima kendi istekleri olduğunun farkına varacağını düşünen Schopenhauer'a göre tüm duygu ve tutkular istemenin dışavurumudur; çünkü bu duygu ve tutkular, az ya da çok, zayıf ya da güçlü, özgür ya da tutsak kendi istemesinin hareketleridir. İnsan kendi vücudunun bilincine bile, istemenin salt dışarıda aktif olan organı ve duyarlılığın haz ya da acı veren duygulanımlarının mekanı olarak varır. Bu duygulanımlar ya istemeye uygun ya da istemeyi alıkoyan, istemenin tamamen doğrudan duygulanımlarına geri döner (Schopenhauer 2000: 20-21).

İnsan, kendisini bir güdü itmediği ya da teşvik etmediği takdirde harekete geçemez. Nitekim insan deneyimin tüm nesnelere gibi zaman-uzam içinde bir fenomen olduğundan insanın istemesi nedenselliğe tabidir. Başka bir ifadeyle insanın akli yönü itibarıyla diğer varlıklara göre daha fazla özgür olduğu düşünülebilir, ancak insan daha fazla seçim şansına sahip olsa da bunu insanın özgür istemesi olarak değerlendirmek yanlısamadır. İnsan, yeter sebep ilkesine göre eyleyebilir; zira neden sonuç bağlamından kopuk bir eyleme düşüncesi, anlama yetisine uygun değildir. Schopenhauer'a göre insan deneyimi kurallara tabi olmak zorundadır; bu, "doğa varlıklarının giderek daha yüksek bir düzeye varma sürecinde daha karmaşıklaşması ve [...] hassaslaşması gibi etkin nedenlerin doğasının her basamakta aynı süreçten geçmek ve etkilenecek varlıklara karşılık gelmek durumunda olacağı görüşünün yarattığı yanılığa düşülmezse, her anın deneyimi tarafından da böylece doğrulanır" (Schopenhauer 2000: 55). Bu bağlamda istemenin nedensiz edimi (*liberum arbitrium indifferentiae*) tamamen anlamsızdır.

Diğer taraftan insan böylesi mekanik bir güç olan nedenselliğe veya güdülenmeye⁴ tabi olsa da karakterin bireysel doğası, istemenin her insanda farklı şekillerde tezahür etmesine neden olur. Bu bakımdan istemenin aynı güdülere tepkisinin her insanda farklı olması, karakter farklılığından kaynaklanır (Schopenhauer 2000: 58). Bireysel istemenin deneysel anlamda kabul edilmiş, sürekli değişmez içeriği olan karakter, güdülerin neden olduğu tüm sonuçların temelidir (Schopenhauer 2000: 112-113). Genel itibariyle karakter dört temel özelliğe sahiptir. (i) Her insanın karakteri farklı farklıdır, karakter kişiye özeldir ve bireyseldir. (ii) İnsan karakteri ampiriktir, bu nedenle o, apriori olarak değil de deneyim yoluyla bilinir. İnsan kendisinde hangi özelliklerin var olduğunu ancak eylem sırasında öğrenir. (iii) İnsan karakteri sabittir, yıllar boyunca aynı kalır ve değişmez. Bilgi birikimi artsa bile insan, kabuğunun içindeki yengeç gibi hiçbir şekilde değişmeyip aynı kalır. (iv) Bireysel karakter, doğuştandır ve doğanın eseridir, sonradan kazanılmaz (Schopenhauer 2000: 58-64).

Şimdi insanın her eylemi karakterinin ve işleyen güdüsünün eseridir. Başka bir eylemin meydana gelebilmesi için ya başka bir güdünün ya da başka bir karakterin ikame edilmesi gerekir. Bu durumu kesinlik içerisinde ele alan Schopenhauer'a göre kısmen karakterin iç yüzünü anlamanın zor oluşu kısmen de güdünün gizli kalışı nedeniyle eylemler başkalarınca anlaşılmaz hale gelmeseydi, her eylem kesinlikle önceden hesaplanabilirdi. Bu doğrultuda karakteri tarafından amaçları belirlenen insanın tekil eylemleri, dünyada oynamak zorunda olduğu rolün kendisi olarak değerlendirilir (Schopenhauer 2000: 67-68). Schopenhauer, bunu kısaca "ne eylediğin ne olduğuna tabidir" (operari sequitur esse) şeklinde ifade eder (Schopenhauer 2000: 68). O halde kişi karakterinde bulunanı yaşama geçirir ki bu, aslında özsel olanın ortaya çıkmasıdır.

Anlaşıldığı kadarıyla Schopenhauer'da *liberum arbitrium* yani özgür isteme düşüncesi mümkün değildir. İstemenin eylemleri için zorunluluk kaçınılmaz

⁴ Schopenhauer'a göre güdülenme nedensellikten farklı değildir, sadece onun bir türüdür (Schopenhauer 2000: 57).

olduğu için neden-sonuç ilişkisi içinde yer almamış bir insan istemesi ya da eylemi imkan dahilinde değildir. Kişi ne karakterini/özünü ne de istemeye etki eden güdüyü seçebilir, bu nedenle kişi bütünüyle özgürlükten mahrum olmak durumundadır. Bir eylemi ortaya çıkaran şeyler Schopenhauer tarafından kişinin elinden alınmıştır (Esenyel 2009: 86-87). Ancak özgürlüğü tikel eylemlere indirgemeyen Schopenhauer, insanın özünde aranması gereken aşkın bir özgürlükten söz eder. Bu doğrultuda o, ampirik karakter ve düşünülür karakterin farklılığı üzerinden özgürlüğü zorunlulukla birleştiren Kant'ın düşüncelerinden yardım alır. Kant'ta fenomenler dünyasının tüm ampirik gerçekliği o gerçekliğin aşkın tefekkürüyle var olduğundan, eylemin tabi olduğu zorunluluk o zorunluluğun aşkın özgürlüğü yoluyla birlikte var olur. Ampirik karakteriyle insan, deneyim nesnesi gibi salt fenomendir; bu nedenle tüm fenomenler gibi zaman-uzam ve nedenselliğe bağlıdır. Tüm fenomenlerin koşulu ve insanın düşünülür karakteri olan isteme ise bu formlardan bağımsızdır. Bu anlamda nedensellik ve zorunluluktan bağımsızlık anlamına gelen özgürlük, tamamen istemeye bağlıdır (Schopenhauer 2000: 113). Başka bir ifadeyle insan ampirik yönüyle zorunluluğa ve yeter sebep ilkesine tabi olurken düşünülür karakteri sayesinde özgür olma imkanına sahiptir. Fenomenal olarak meydana gelmeyen bu aşkın özgürlüğe, fenomenler ve onun formlarından soyutlanarak ulaşılır.

Buradan hareketle Schopenhauer özgürlüğün, insanın tüm varoluşunda aranması gerektiğini ileri sürer. Aranılan bu şey, çokluk ve çeşitlilik içindeki eylemler arasında zaman-uzam ve nedenselliğe bağlı olduğu için kendini bilgi yeteneğinde gösteren özgür eylem olarak düşünülmelidir. Fakat her eylem güdüler tarafından zorunluluğa tabi bir şekilde meydana getirildiği ve her insan kendi özüne göre hareket ettiği için (operari sequitur esse) "operari"de (eylem) rastlanmayan bu özgürlük "esse"de (öz) bulunmalıdır. Özgürlük sadece esse'dedir, fakat operari zorunlulukla esse'den ve güdülerden çıkmıştır. Sorumluluk bilinci ve ahlak *liberum arbitrium indifferrantiae*'ye (görev ve ihmalden mutlak özgür olma) değil, sözü edilen anlayışa dayanır (Schopenhauer 2000: 114-115).

4. Ahlak ve Özgürlük

Özgürlüğü, kendinde varlığın doğasına dair bir kavrayış sayesinde meydana çıkabilecek bir imkan olarak ele alan Schopenhauer, onu fenomenal alanın dışına çıkararak aşkın bir karakter şeklinde değerlendirir. Bilen ve isteyen olmak üzere iki yönlü bir yapıya sahip olan insan, belli bir zaman-uzamda ve nedensellik bağlantısı içerisinde var olur. Bu bakımdan nedensellik bağlantısının dışına çıkamayan, kişiliğini silemeyen ve bencil bir karaktere sahip olan insan, aynı zamanda özgür de olamaz. Böylesi bir insan, varlığı yalnızca yeter sebep ilkesi çerçevesinde sınırlı görürken, her şeyi kendisiyle ilgisi bakımında anlamlandırıp değerlendirir. Bütün her şeyi bencilce algılayan bu insan güdülerinin kölesi haline gelir. Diğer taraftan zaman-uzam ve nedensellik alanının dışına çıkabilen ve istemesini kontrol edebilen insan ise özgürdür ve bütün eylemesinde hak duygusuna dayanan bu insanın yapıp etmeleri de ahlaki bir değer taşır. Bu bağlamda ahlakilik ve özgürlük, istemeye yüz çeviren insanda tezahür eden niteliklerdir ve ikisi birlikte var olur.

Kişinin tek tek yapıp ettiklerinin kayıtsız şartsız zorunluluğuna karşılık, istemenin en yüksek nesneleşme basamağı olan insan, kendinde varlık olarak iki anlamda özgürdür ve bu özgürlüğü zorunlulukla iç içedir. İlk anlamıyla özgürlük, negatif bir karaktere sahiptir ve bu diğer varlık basamaklarındaki özgürlükle aynıdır; ikinci anlamıyla sadece insanda ortaya çıkan özgürlük ise pozitif bir karakterde olup fenomenler dünyasında ortaya çıkmayan bir imkan olarak özgürlüktür. İşte istemenin gerçek doğası anlaşıldığından ortaya çıkabilecek olan bu ikinci anlamdaki özgürlük, fenomenler dünyasına aykırı bir olay olarak ortaya çıkar (Kuçuradi 1968: 105-106). Bu bağlamda insanda zorunluluk ile aynı anda bulunan bu özgürlük doğanın hiçbir noktasında araştırılmayacak ontolojik bir gerçekliğe sahiptir (Schopenhauer 2009b: 61).

Özgürlüğün kişinin öz yapısında bulunduğunu ileri süren Schopenhauer'a göre her insanın özgür olduğu anlamına gelmeyen bu düşünce, insanda bir imkan

olarak bulunan özgürlüğün, fenomen ve onun formları bir yana bırakılırsa ortaya çıkabileceğini ifade eder. Bu doğrultuda insan, kendine ve varlığa dair bilgisi sayesinde söz konusu imkanı gerçekleştirebilir. Nitekim fenomenal dünyanın sınırlarını aşamayan ve istemesi bilgisini kontrol altına alan insan için özgürlükten bahsedilemezken; fenomenal bilgi düzeyini aşan ve istemesi bilgisine hizmet eden bazı insanlar ise dışsal bir güce bağımlı olmayarak özgürlüğünü gerçekleştirir.⁵ İsteklerin sürekliliği ve istemenin hedefsiz yapısını, çekilen acıların anlamsızlığını idrak eden, kendi ve dış dünyanın yapısını gören, varlığa sübjektif bakmaktan vazgeçen insan, bilgisi ile istemenin egemenliğini kırarak, eğilim ve çıkarlarını susturur (Kuçuradi 1968: 113-115). Şu halde insanın özgürlüğü tek tek durumların ötesinde varlığın birliğinin bilgisiyle mümkünken; tam tersine tek tek durumlar içinde yaşamak ise nedenselliğe tabi olmak demektir.

Şimdi nedensellik bağlantısının dışına çıkabilen insan, bencilliğe yüz çevirir ve başkalarına karşı merhamet ile sevgi duyguları besler. Bununla birlikte başkaları ile kendisi arasındaki uçurumu kapatan ve insanlar arasındaki özsel birliği idrak eden özgür kişinin davranışları, ahlaki değer taşır. Böylece özgür olmayan insanın eylemlerinin temelinde bencillik ve kötülük bulunurken özgür insanın ise eylemlerinin temelinde hak duygusu ve sevgi bulunur. Hak duygusu ve

⁵ Schopenhauer için insanın özgürleşmesinde başka bir yol da sanattır. Sanat görüşünde Platon'un ide kavramına başvuran Schopenhauer'a göre fenomenler dünyasındaki şeylerin ezeli ve ebedi modelleri olan ideler, yeter sebep ilkesinin kalıplarına girmezler. Bu bağlamda sanatçı ide olarak dünyayı, şeylerin yapısını ve "ide"sini kavrayabilen, uzam-zaman ve nedensellik bağlantısının dışına çıkabilen kişidir. Bilgisi ve istemesini kontrol edebildiği için bu kişi "deha" olarak adlandırılır; deha bir ve aynı olduğu ideyi, ideye uygun yapıda gösteren olarak yaratıcıdır, bunları nedensellik bağlantısının dışına çıkararak yapabildiği için de özgürdür (Eren 2018: 95-96). Schopenhauer, dehanın ideleri kavrayışını şu şekilde ifade eder: "Zamanın akışına bağlı olmayan, dolayısıyla her zaman aynı doğrulukta bilinenle -tek sözcükle idealarla, kendinde şeyin, istemenin doğrudan, upuygun nesneleşmesiyle- ne tür bilgi ilgilenmektedir? Bu, sanattır, dehanın işidir. O, saf seyre dalış aracılığı ile kavranan bengi ideaları, dünyanın bütün görüngülerindeki özsel, yerleşik öğeyi yineler ya da yeniden yaratır" (Schopenhauer 2009a: 132). Ancak şeyleri temaşa ederek bu şeylerin özünün bilgisine ulaşan ve bunu bir sanat eseri olarak ortaya koyan deha, bazı anlarda istemesini kontrol edebildiği için onun özgürlüğü sürekli değildir. Zira varlığın bütün olarak özünü kavrayan özgür kişiden farklı olarak o, sadece varlığın dolaysız bir nesneleşmesi olan idenin bilgisine erişir. Varlığın ve hakikatin bütününün bilgisini açığa çıkaran özgür kişi, istemesini kalıcı olarak kontrol edebildiği için sürekli bir biçimde özgürleşirken; deha sadece ideyle yüz yüze geldiği anlarda istemesini susturabildiği için kısmi bir özgürlüğe sahip olur (Esenyel 2009: 117).

sevgi, insanın en içten gelen bilgisine, var olan her şeyin birliğinin açık olarak kavranmasına dayanır (Kuçuradi 1968: 150). Schopenhauer'a göre bu iki ana erdem, "kendi tabiatını başkalarında tanıyan ve onların kaderini paylaşan" insanın sahip olduğu özelliklerdir (Schopenhauer 2010: 48-49).

Duygudaşlığın yegane duygu olduğundan hareket eden Schopenhauer'a göre hayatın gerilimleri içindeki büyük ahlaki çatışmalardan kişiyi koruyan duygudaşlıktır; kişiyi aşağı sürükleyen ise onun yokluğudur. Duygudaşlığı özünde taşıyan kişi, kendisiyle başkaları arasında düzenli olarak yapılandırılan daha az ayırım yapar. Buna karşın bencil kişi duygudaşlıktan uzaktır ve dünyaya ben-merkezli bakar, kendisiyle başkaları arasında aşılabilir bir mesafe oluşturur. Öte taraftan başkalarının duygularını paylaşan kişi, kendi çıkarı ve başkalarının çıkarı arasındaki uyumsuzluğu en aza indirmiştir; bütün var olanların birliğinin derinleşen bilinci bu kişinin tüm hayatına hükmeder (Tsanoff 2009: 307-308). Bu bakımdan ahlak ve ontoloji görüşü iç içe geçmiş olan Schopenhauer'da bencillik, zaman-uzam düzlemindeki fenomenlerin gerçekliğini sorgulamadan kabul eden, nedensellik bağlantısının dışına çıkamayan, teorik ve pratik olarak solipsizme saplanan sıradan insanın yoludur. Diğer derin görüşe sahip olan insan ise çocukluk dünyasının arkasındaki gerçekliğin özü olan birliği görür yani kendisinin ardı arası kesilmeyen istemeler olarak görünen isteme olduğunu anlar. O zaman fenomenlerin ve bir fenomen olarak dünyanın nedensel bağlantılarının bilgisinin gösterdiğinden daha fazlası olduğunu fark eden insan, bu görüşü mümkün kılan bir temelin olması gerektiğini düşünür. Böylelikle fenomen ve onu mümkün kılan şey arasında bağlantı kurarak, nedenselliğin ötesinde fenomenlerin içini dolduran şeyin hepsinde aynı olması gerektiği yani dünyanın yapısının insanın yapısıyla bir olması gerektiği düşüncesine ulaşılır (Kuçuradi 1968: 49-50). Sonunda *ben* ve *ben-olmayan* arasında ayırımın yanıltıcılığını kabul eden kişi, gerçekliği özünde nasılsa o şekilde tecrübe eder. Şu halde Schopenhauer'a göre ahlakın metafizik ve ontolojik temelinde bulunan şey, beni ben olmayanla özdeşleştiren ve böylece kişinin bir başkasında doğrudan kendi benliğini, gerçek özünü ve hakiki varlığını gördüğü

duygudur (Tsanoff 2009: 308). Kendi benliğini yadsımayı, bencillikten vazgeçmeyi ve duygudaşlığa sahip olmayı sağlayan bu kavrayış, yüksek bir bilginin neticesidir. Bu bağlamda insani eylem ve davranışların analizi ile gerçekliğin doğasına yönelik çözümler aynı hakikate, işaret eder.

Zaman-uzam sınırlarını aşan bu derin kavrayış kişinin davranışlarında bencillikten özgeciliğe, nihayet tefekküre ve beraberinde dünyadan tamamen çekilmeye doğru değişmeye yansır (Schopenhauer 2012a: 132). Ona göre “merhamet ilk önce işte bu kişinin kendisini başkasının gelip geçici varlığında tanımasından kaynaklanır, ki sonunda kişiyi iradesinden vazgeçmeye götürür. [...] İradenin onaylanması ben-bilincini, kişinin kendi ferdiyetiyle sınırlanmasını ve şans ya da talih sayesinde hayatta elverişli bir gelişim çizgisinin mümkünlüğüne güvenmesini gerekli kılar.” (Schopenhauer 2010: 49)

Böylece ahlaki bir tutum olan merhamet duygusunu özgürlüğe giden yolun başlangıç noktası olarak ele alan Schopenhauer, ahlak ve özgürlük arasında yakın bir bağlantı kurar. Buna göre ahlaki bir yaşantı sürdürebilen kişi özgürlüğe ulaşabilir, ancak bu durumun gerçekleşebilmesi için ahlaki bir yaşantının ve ondan sonra ortaya çıkabilecek özgürlük durumunun kişinin özünde, düşünülür karakterinde var olması gerekir (Esenyel 2009: 137). Nitekim yalnızca ahlaki bir yaşam sürdüreceği nitelikleri karakterinde taşıyan kişi, ahlaklı ve özgür olabilir; aksi halde kişi ne ahlaki yaşam sürdürebilir ne de özgür olabilir.

Buradan hareketle normatif bir yaklaşımı anlamsız bulan Schopenhauer'a göre ahlakın bir kimsenin hayatına rehberlik edecek değerler ve amaçlar sunmasından ziyade insanın özü ile ilgili bir durum olduğu anlaşılmaktadır.⁶ İnsanın özü olan karakteri bireysel istemenin deneysel anlamda kabul edilmiş, değişmez içeriğidir. İnsanın nasıl bir yaşam sürdüreceği bu karakterine bağlıdır. Karakterinde bulunmayan bir özellik de insana sonradan kazandırılmaz. Schopenhauer'ın bu yaklaşımından ahlaki öğütler vermenin bir anlamı ve gereği

⁶ Schopenhauer'ı pasif nihilist olarak değerlendiren yorum için bkz. Poole 1993: 173.

olmayacağı sonucu çıkarsanabilir. Bu bakımdan eserlerinde sıklıkla istemeyi reddetme ve dünyadan el ayak çekme gibi bir takım önerilerde bulunan Schopenhauer'ın bu çağrısı temelsiz olarak değerlendirilebilir. Zira o, "erdem ve dehanın kimseye öğretilmeyeceğini savunup kendisini insanlığın öğretmeni ilan eder" (Söyler 2000: 7). Ahlak anlayışına paralel bir şekilde özgürlüğü de insan karakterine yükleyen Schopenhauer'a göre herkes için ortak bir hedef olmayan özgürlüğe belli özelliklere sahip insanlar erişebilir. Schopenhauer'ın bu şekilde karakter üzerinden ele aldığı özgürlük anlayışı insanın seçim ve kararlarını anlamsızlaştırabilir. Zira doğuştan sahip olduğu karakterinden fazlası olamayan insan, verili olan kendi öz kapasitesini aşamayacak şekilde değerlendirilir.

Sonuç

Dünyayı kör çaba veya isteme olarak gören; hayatı ise acımasız ve anlamsız olarak değerlendiren Schopenhauer'a göre herhangi rasyonel hedefi olmayan ve sonsuz bir çatışma olan isteme, bütün olumsuzlukların kaynağıdır. İstemenin tatmin edilemeyen amaçsız yönelimi hayatın kendisinde olduğu gibi insan yaşamında da acı ve kötülüğe neden olur. Ahlak ve özgürlük görüşünü bu pesimist düşüncelerinden hareketle oluşturan Schopenhauer, istemenin bastırılarak acının sona erdirilmesini hem ahlakın hem de özgürlüğün en önemli koşulu olarak görür. Her şeyin kökeninde yer alan isteme, insanda çeşitli eğilimler şeklinde tezahür eder ve bu etkiyle insan hazza, mutluluğa ve yarara yönelik eylemleri ahlaki eylemler olarak değerlendirir. Ancak insanda arzu, istek ve dürtü şeklinde kendi gösteren bu etkiler, aslında bencil yansımalar olup hem ahlak hem de özgürlükle bağdaşmaz.

Schopenhauer'ın düşünce dünyasına göre insanın karakteri verili ve sabittir; hiçbir düşünüm ve deneyim onu değiştiremez. Bu bağlamda insanın kendi özü ile bağlantısı bulunmayan ahlaki ilke ve normların, tutum ve davranışlara etki edemeyeceğini düşünen Schopenhauer, ahlak ve özgürlükle ilgili değerlendirmelerini insan doğası analizine başvurarak yapar. Bu değerlendirme

ise rasyonel, soyut ve kurgusal bir öznedenden değil de hayattaki sert ve gerilimli savaşın içerisinde yer alan, yani “yaşayan insan”dan hareket eder. Sözü edilen insanın bir yönüyle tasarım diğer yönüyle isteme olduğunu düşünen Schopenhauer, insanın bir tasarım olarak zorunluluğa tabi olduğunu fakat varlığın özünü keşfettiği takdirde tasarımın formlarından soyutlanarak özgürlüğe ulaşabileceği ileri sürer. İstemenin kendi kendini ortadan kaldırması ve özgürlüğe ulaşması bilgiyle istemenin iç ilişkisinden ortaya çıkar. Şu halde insanın özgürlüğü tek tek durumların ötesinde varlığın birliğinin bilgisiyle mümkünken; tam tersine tek tek durumlar içinde yaşamak ise nedenselliğe tabi olmak demektir.

Diğer taraftan “ne eylediği ne olduğuna tabi” olan insanın özgürlük ve ahlaki özüne bağlı kılınmıştır. Bu nedenle karakterini/özünü ve istemeye etki eden güdüyü seçemeyen kişi pek çok noktada özgürlükten mahrum olmak durumundadır. Zira bir eylemi ortaya çıkaran koşulların birçoğu Schopenhauer tarafından kişinin elinden alınmıştır. Ancak Schopenhauer, özgürlüğün bireysel eylemlerde değil de insanın tüm varoluşu ve özünde aranması gerektiğini savunur. Çokluk ve çeşitlilik içindeki eylemler yeter sebep ilkesine tabi olduğu için aranılan bu şey, kendini bilgi yeteneğinde gösteren özgür eylem olarak düşünülmelidir. Bu bakımdan her eylem, güdüler tarafından zorunluluğa bağlı olarak meydana getirildiği ve her insan kendi özüne göre hareket ettiği için özgürlük sadece özdedir, yapıp etmeler zorunlulukla bu öz ve güdülerden çıkmıştır. Buna göre ahlak *liberum arbitrium indifferrantiae*'ye (görev ve ihmalden mutlak özgür olma) değil, *operari sequitur esse* (ne eylendiği ne olunduğuna tabidir) ilkesine dayanır. Bu ilkeye göre kişinin özü, yapıp etmelerine önceldir ve kişi, özüne uygun bir şekilde eylemde bulunur.

Şimdi fenomenal dünyanın sınırlarını aşamayan ve bilgisi istemesine tabi olan insan özgür değildir; fenomenal düzeyi aşabilen insan ise özgürlüğe bir imkan olarak ulaşabilir. Özgürlüğe ulaşabilen insan, istemenin hakimiyetine karşı durarak varlığa subjektif bakmaktan vazgeçer. Nitekim özgür insan, fenomenal boyutta

kalan insandan farklı olarak bencil eğilim ve çıkarlarına karşı başkaları ile kendi arasındaki uçurumu kapatır ve var olanların birliğini kavrar. Hayatın gerilimleri içinde yegane duygu olan duygudaşlığa sahip olan bu insan, başkalarına karşı merhamet ve sevgi duyguları besler. Anlaşılacağı üzere özgürlüğü ve ahlakı metafizik görüşünden hareketle ele alan Schopenhauer, insanın değiştirilemez ve verili olan özünü temele alır. Ona göre insanın kendi ve yaşamıyla ilgili müdahale edebileceği şeyler oldukça sınırlıdır. Bu nedenle Schopenhauer'da özgürlüğün ve ahlakın birtakım belirlenimlere bağlı kılındığı anlaşılmaktadır. Nihai olarak zorunluluk ve özgürlüğün iç içe geçtiği bu çerçevede kişinin kendi özüne tutsak edildiği görülür.

The Relationship Between Morality and Freedom in Schopenhauer

Summary

M. Ahmet TÜZEN

Assist. Prof. Dr.

Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Gümüşhane, TR

ORCID: 0000-0001-8358-0140

atuzen@gumushane.edu.tr

1. The World as Will and Representation

Thinking that the essence of being is the will, Schopenhauer deals with morality and freedom by establishing a connection between human and being. In this context, the will, which expresses itself in an infinite variety of ways, has no beginning and end, and has a universal and unconscious character, reveals a hierarchical ontology in the world of experience. This world we live in represents a whole that extends from the minimum expression of the representation of the will to the human being, which is the most effective expression of the representation of the will. While the forms remain the same in this whole, the individuals who exemplify them die constantly; hence the world of experience is characterized by pain and destruction. According to Schopenhauer, who evaluates being in conflict and war in this way, the will is the source of all negativities. The unsatisfied aimless orientation and effort of the will causes suffering in human life as well as in the whole life itself. Schopenhauer's conception of morality and freedom derives from this pessimistic approach. Therefore, the best way to avoid pain is to turn away from the world of will and reduce interest in life.

2. Morality and Pessimism

The will, as the power in the essence of life and being, emerges with the effect of tendencies and orientations in human beings, and because of this effect, humans evaluate their actions towards pleasure, happiness, and benefit as moral actions. As a matter of fact, the irrational forces of the will manifest in humans as instinctive reactions, wants, desires, and impulses (Cevizci 2015: 285). In this respect, satisfying the aforementioned wants and desires is seen as negativity and deficiency, and the absence of these desires creates the most basic reality and essence of life.

Schopenhauer, who thinks that personality is given as a part of this pessimistic view, treats man as an unchangeable will. Accordingly, the character of man, which is accepted as his essence, is fixed, while his motives are determined; No experience or reflection can change what a person is. Schopenhauer, who opposes the traditional

moral teachings based on the assumption that moral principles can change behaviors, evaluates morality as a basis that will be valid for "living man" by explaining and interpreting what really exists or takes place (Tsanoff 2009: 304). The purpose of morality, then, is to analyze human nature and behavior in its various dimensions in order to reveal the type of behavior worthy of praise. In this respect, when human nature is analyzed, three basic motives are encountered: selfishness, evil, and compassion. Evil, which is the result of selfishness that makes human life painful and distressing, can only be removed by compassion or sympathy. The emotion that will save man from the deception of existence is compassion, which is a kind of sympathy. Sympathy or compassion is the root of righteousness and benevolence.

3. Human and Freedom

On the other hand, Schopenhauer, who considers being as representation and will, explains freedom on this basis. While man, subject to causality and necessity as a representation, cannot be freedom; The person who realizes the essence of his being knows that he is not subject to the forms of representation as a thing-in-itself and that he can reach freedom as a possibility. Accordingly, a person who can distinguish the essence and appearance of being can realize this possibility. On the other hand, Schopenhauer, who argues that freedom cannot be found in the world as a representation, similar to Kant, argues that *liberum arbitrium* that is, freedom, cannot be possible as a free will for human beings.

Schopenhauer distinguishes between self-consciousness and consciousness of other things in order to explain freedom. Self-consciousness is self's becoming conscious of its own essence. In this context, self-consciousness does not contain anything external, while consciousness of other things is directed to the whole external world and its objects. Consciousness directed to the outside world, which allows the existence of things in the outside world to be known indirectly, perceives the outside world with the categories of time-space and causality, and produces concepts with the ability to think (Esenyel 2009: 77-78). Self-consciousness, on the other hand, is something that emerges with the discarding of all the content of consciousness in its relationship with things and is comprehended without mediation. Accordingly, self-consciousness is one's awareness of own essence, and the human being as self-consciousness is completely will. According to Schopenhauer, who thinks that when man realizes his own self-consciousness, he will realize that his object is always his own wills, all feelings and passions are the expressions of will because these feelings and passions are movements of his own will, more or less, weak or strong, free or captive. Man even becomes conscious of his own body as the externally active organ of the will and the place of the pleasurable or painful affections of the sensibility. These affections return to the purely direct affections of the will, which either conform to the will or restrain the will (Schopenhauer 2000: 20-21).

Human will is subject to causality, since the human being, who cannot act unless a motive pushes or encourages him, is a phenomenon in time-space like all objects of experience. Therefore, man acts according to the principle of sufficient reason because

it is not suitable for an action detached from the context of cause and effect, understanding. For Schopenhauer, then, the causeless act of willing (*liberum arbitrium indifferentiae*) is completely meaningless since human experience has to be subject to rules.

Now, since necessity is inevitable for the actions of the will in Schopenhauer, a human will or act that is not involved in the cause-effect relationship is not possible. In this respect, Schopenhauer, who does not reduce freedom to particular actions, speaks of transcendent freedom that must be sought in the essence of man. With his empirical character, man is dependent on time-space and causality. The will, which is the condition of all phenomena and the intelligible character of man, is independent of these forms. In this sense, freedom, which means independence from causality and necessity, is completely dependent on will. Similar to Kant's conception of freedom, Schopenhauer thinks that man has the opportunity to be free thanks to his intelligible character. This transcendent freedom, which does not occur phenomenally, is achieved by abstracting from phenomena and their forms. In this context, according to Schopenhauer, who argues that freedom should be sought in the entire existence of human beings, this freedom, which is not encountered in "operari" (action), should be found in the "esse" (essence) since every action is brought about by motives subject to necessity and every person acts according to his own essence (Schopenhauer 2000: 114-115).

4. Moral and Freedom

Schopenhauer deals with freedom from the perspective of human understanding, which has a two-sided structure: knowing and willing. In this respect, a person who cannot go out of the causal connection, cannot erase his personality, and has a selfish character, cannot be free at the same time. While such a person sees existence as limited only within the framework of the principle of sufficient reason, he interprets and evaluates everything in terms of himself. Selfishly perceiving all things, this human being becomes a slave to their instincts. On the other hand, a person who can go out of the area of causality and control his will is free. The actions of this person, who is based on a sense of right in his actions, also have a moral value. Therefore, morality and freedom are qualities that manifest in the person who refuses to will, and the two coexist.

According to Schopenhauer, who thinks that freedom exists as a possibility in one's own nature, a person can realize this possibility thanks to his knowledge of himself and existence. As a matter of fact, while freedom cannot be mentioned for a person who cannot cross the boundaries of the phenomenal world and takes the knowledge of his will under control, some people, who exceed the level of phenomenal knowledge and serve the knowledge of their will, realize their freedom by not being dependent on external power. A person, who understands himself and the structure of the outside world and gives up on approaching being subjectively, silences his tendencies and interests by breaking the dominance of will with his knowledge. In that case, while the freedom of man is possible with the knowledge of the unity of being

beyond individual situations; on the contrary, to live in individual situations is to be subject to causality (Kuçuradi 1968: 105-106). In this respect, in Schopenhauer, whose view of morality and ontology are intertwined, selfishness is the characteristic of the ordinary person who cannot get out of the causal connection and is stuck in solipsism theoretically and practically. Sympathy, on the other hand, is the characteristic of man who sees unity, which is the essence of reality behind the world of multiplicity (Schopenhauer 2009b: 61).

In this study, starting from the ontological analysis of the will, how Schopenhauer grounds morality and freedom is evaluated. At the same time, the analysis of this grounding aims to reveal the connection established between morality and freedom.

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Bauman, Z. (2018). *Parçalanmış Hayat Postmodern Ahlak Denemeleri* (çev. İ. Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Cartwright, D. E. (2010). *Schopenhauer* (çev. S. Erduman). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Cevizci, A. (2015). *Etik Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Deleuze, G. (2010). *Nietzsche ve Felsefe* (çev. F. Taylan). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Eren, I. (2018). Arthur Schopenhauer'a Göre Dünyayı Sanatla Anlamak. *Kaygı*, 30, 93-102. DOI: 10.20981/kaygi.410541.
- Esenyel, A. (2009). Arthur Schopenhauer'ın Özgürlük Anlayışı. UÜSBE [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- Horkheimer, M. (1974). *Critique of Instrumental Reason* (trans. by M. J. O'Connell and others). New York: Seabury Press.
- Kuçuradi, İ. (1968). *Schopenhauer ve İnsan*. İstanbul: Yankı Yayınları.
- MacIntyre, A. (2001). *Ethik'in Kısa Tarihi* (çev. H. Hünler & S. Z. Hünler). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Magee, B. (2000). *Büyük Filozoflar Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi* (çev. A. Cevizci). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Nicholls, M. (2012). Doğu Düşüncesinin Schopenhauer'in Kendinde Şey Öğretisi Üzerindeki Etkileri. *Bilmek ve İstemek* (çev. A. Aydoğan, ss. 89-144). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2006). *Eğitimci Olarak Schopenhauer* (çev. C. Atila). İstanbul: Say Yayınları.
- Poole, R. (1993). *Ahlak ve Modernlik* (çev. M. Küçük). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Schopenhauer, A. (1915). *The Basis of Morality* (trans. A. B. Bullock). London: George Allen & Unwin Ltd.
- Schopenhauer, A. (2000). *İstencin Özgürlüğü Üzerine* (çev. M. Söyler). Ankara: Öteki Yayınevi.
- Schopenhauer, A. (2009a). *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* (çev. L. Özşar). İstanbul: Biblos Kitabevi.
- Schopenhauer, A. (2009b). *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine* (çev. A. Aydoğan). İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, A. (2009c). *Merhamet* (çev. Z. Kocatürk). İstanbul: Dergah Yayınları.

Schopenhauer, A. (2010). *Hayatın Anlamı*, (çev. A. Aydoğan). İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, A. (2012a). *Bilmek ve İstemek*, (çev. A. Aydoğan). İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, A. (2012b). *Aşka ve Kadınlara Dair Aşkın Metafiziği* (çev. A. Aydoğan). İstanbul: Say Yayınları.

Söyler, M. (2000). Çevirenin Önsözü. *İstencin Özgürlüğü Üzerine* (çev. M. Söyler). Ankara: Öteki Yayınevi.

Tsanoff, R. A. (2009). Schopenhauer'ın Kant'ın Ahlak Teorisine Eleştirisi. *Schopenhauer* (çev. A. Aydoğan, ss. 297-323). İstanbul: Say Yayınları.



Makale Geliş | Received: 18.06.2021
Makale Kabul | Accepted: 12.07.2021
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2021
DOI: 10.20981/kaygi.954115

Caner ÇİÇEKDAĞI

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
Artvin Çoruh Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Artvin, TR
Artvin Çoruh University, Faculty of Science and Letters, Philosophy Department, Artvin, TR
ORCID: 0000-0001-6138-363X
ccicekdagi@artvin.edu.tr

İlk Bakışta Felsefe Bölümlerimizin ve “Felsefe Bilim Alanı” ile İlişkili Öğretim Üyelerimizin Profili

Öz: Empirik bir yanı da olan bu çalışmada Türkiye’deki Üniversitelerdeki tüm felsefe bölümleri ile felsefe programı ve/veya felsefe bilim alanıyla ilişkisi bağlamındaki öğretim üyeleri ele alınmıştır. “YÖK Akademik”, “YÖK Atlas” internet siteleri ve Üniversitelerin kurumsal internet sitelerinde yer alan verilerle ilgili bir zaman aralığında erişilerek değerlendirilmesi yöntemiyle bir takım sayısal sonuçlara ulaşılmıştır. Bununla amaçlanan Türkiye’deki üniversitelerde şu an bir felsefe programında ve/veya felsefe bilim alanında olan öğretim üyelerinin aldıkları eğitim derecelerindeki alanlarının felsefeyle olan ilişkisini açığa çıkarmaktır. Bu çalışmanın erişim tarihi içinde YÖK’ün kurumsal internet sitesindeki “üniversitelerimiz” başlığı altındaki verilerine göre devlet ve vakıf olmak üzere ülkemizde halen toplam 207 üniversite bulunmaktadır. Bu 207 üniversite içinde yine devlet ve vakıf olmak üzere toplam 69 üniversitede felsefe bölümü vardır. Felsefe bölümlerinin 62’si devlet üniversitelerinde olup bunların 56’sı öğrenci almaktayken 6’sı almamaktadır ve 7 felsefe bölümünde vakıf üniversitelerindedir. YÖK’ün ve Üniversitelerin verilerine göre 69 felsefe bölümünün “Profesör”, “Doçent” ve “Doktor Öğretim Üyesi” kadrosunda toplam 452 öğretim üyesi bulunmaktadır. Bahsettiğimiz kaynaklardan ulaşılabildiği kadarıyla bu öğretim üyelerinin lisans, yüksek lisans ve doktora derecelerinin, yani eğitim geçmişlerinin ne kadar felsefeyle ilgili olduğu belirlenmiştir. Felsefe bölümü öğretim üyelerinin lisans-yüksek lisans-doktora derecelerini aldıkları eğitim alanları kişi sayısına göre en çok olandan en aza doğru sıralandığında ilk sırada felsefe, ikinci sırada ilahiyat, üçüncü sırada felsefe grubu eğitimi ve dördüncü sırada sosyoloji yer almaktadır. 69 felsefe bölümü ve 452 kadrolu felsefe bölümü öğretim üyesi olduğuna göre felsefe bölümü başına düşmesi gereken ortalama kadrolu öğretim üyesi sayısı 6,5 çıkmaktadır. En çok kadrolu öğretim üyesine sahip felsefe bölümü 19 kişiyle İstanbul Üniversitesi’dir. Öte yandan üniversitelerin felsefe programı dışındaki çeşitli programlarında veya farklı bölümlerinde bulunan felsefe bilim alanındaki öğretim üyesi sayısı toplam 116’dır. Bir fikir vermesi açısından felsefe bilim alanında olup felsefe dışındaki bir programda/bölümde kadrosu bulunan bu 116 öğretim üyesi de ayrıca değerlendirilmiştir. Felsefe alanındaki öğretim üyelerinin en fazla buldukları felsefe dışı bölümler ve buralardaki öğretim üyelerinin sayısına bakıldığında en fazla yığılmanın 34 kişiyle sosyoloji bölümlerinde olduğu belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Bölümü, Öğretim Üyesi, Üniversite, Felsefe Bilim Alanı, Kadrolu.

The Profile of Turkish Philosophy Departments and Faculty Members in Relation with “ScienceField of Philosophy” at a First Glance

Abstract: In this study, which has an empirical aspect, all philosophy departments in universities in Turkey and faculty members in the context of their relationship with the philosophy program and/or the philosophy science field are the subject. A number of numerical results have been reached by the method of evaluating the data on the “YÖK Akademik”, “YÖK Atlas” websites and the official websites of the universities in a certain time period. The aim of this is to reveal the relationship between the fields of education degrees received by faculty members who are currently in a philosophy program and/or have the philosophy science field at universities in Turkey, with philosophy. Within the access date of this study, there are still a total of 207 universities in our country, both state and foundation, according to the data under the heading “üniversitelerimiz” on the official website of YÖK. Among these 207 universities, there are philosophy departments in a total of 69 universities, including state and foundation universities. 62 of the philosophy departments are at state universities, while 56 of them admit students, 6 of them do not, and 7 philosophy departments are at foundation universities. According to the data of YÖK and the universities, there are a total of 452 faculty members in the "Professor", "Associate Professor" and "Assistant Professor" staff of 69 philosophy departments. As far as can be reached from the sources we mentioned, it has been determined how much the bachelor, master’s and doctorate degrees of these faculty members, in other words, their educational backgrounds are related to philosophy. When the fields of education in which the faculty members of the philosophy department have obtained their bachelor-master’s-doctorate degrees are ranked from the most to the least according to the number of people, philosophy is in the first place, theology is in the second place, philosophy group education is in the third place and sociology is in the fourth place. Since there are 69 philosophy departments and 452 tenured faculty members in philosophy departments, the average number of tenured faculty members per philosophy department is 6.5. The philosophy department with the highest number of tenured faculty members is Istanbul University with 19 people. On the other hand, the number of tenured faculty members in the philosophy science field in various programs or different departments of universities is 116. In order to give an idea, these 116 faculty members who are in the philosophy science field and have a tenure in a program/department other than philosophy were also evaluated. When we look at the non-philosophy departments where the faculty members in the philosophy science field are the most tenured and the number of faculty members in these departments, it is determined that the highest concentration is in the sociology departments with 34 people.

Keywords: Philosophy Member, Philosophy Department, University, Philosophy Science Field, Tenured.

Giriş

Malum olduğu üzere fizik, kimya, tıp, tarih, mühendislik veya edebiyat gibi belli bir bilim alanındaki bir bilim insanının geçmişindeki eğitim dereceleri ne kadar kendi bilim alanındaysa o bilim alanındaki uzmanlığı, yeterliliği ve deneyimi de o kadar nitelikli olacaktır. Bu durum özellikle doğa bilimleri ve teknik bilimler veya mühendislik bilimleri açısından daha önemliken sosyal bilimlerde daha az önemli

gibidir, çünkü sosyal bilimlerin arasında geçişlilik daha fazla görülmektedir. Kısa adı “ÜAK” olan Üniversitelerarası Kurul’un belirlediği doçentlik alanlarına yönelik bilimler sınıflamasında “Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler” temel alanı içine yerleştirilen felsefe bir “Bilim Alanı” olarak üniversitelerin felsefe programlarında felsefe dışındaki farklı bilim alanlarından çeşitli derecelerde eğitimlerini almış öğretim üyelerini ve/veya bilim insanlarını bünyesinde barındırmaktadır. Farklı bakış açılarının ve farklı bilimsel donanımların felsefeye bir zenginlik katacağı muhakkaktır ve fakat farklı disiplinlerden felsefeye gelen bu bilim insanlarının belli bir düzeyde felsefe bilgisine, felsefi donanıma ve bakış açısına sahip olmaları gerekliliği de vardır. Böyle bir gereklilik felsefe tarihinden bildiğimiz üzere geçmişte formel bir eğitimden geçmeden de kazanılmıştır hatta hala da kazanılabilir ancak günümüzün koşulları bunu giderek zorlaştırmıştır. Çünkü eğitimin profesyonelleşmesi felsefe eğitimi verecek öğretim elemanlarını belli ölçülerde felsefe formasyonuna sahip olmaya zorlamaktadır. Bu çalışmayla arzu edilen şey üniversitemizin edebiyat fakültelerinin felsefe bölümlerindeki kadrolu öğretim üyelerinin (felsefe hocalarının) geçmişlerindeki çeşitli eğitim derecelerinin ne ölçüde felsefeyle ilgili olduğunu görmek, “Felsefe Bilim Alanı” ile bağlarını açığa çıkarmaktır. Bunu yaparken ÜAK’ın doçentliğe yönelik olarak son belirlediği “Temel Alan” ve “Bilim Alanı” sınıflamalarına büyük oranda uyulmuştur (Bilim Alanları ve Anahtar Kelimeler 2021). Elbette sonuçta lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimlerinin tümünü edebiyat fakültelerinin felsefe bölümlerinde ve enstitülerin felsefe anabilim dallarında tamamlayanların daha nitelikli bir felsefeci olacağı varsayımına dayanan bir değerlendirme yanlış olacağı gibi felsefi bir donanım kazanmanın kolay olduğu ve bir aşamada alınan felsefe eğitiminin yeterli olacağı varsayımına dayanan bir değerlendirme de yanlış olacaktır. Bu durumu anlamaya yönelik bir okuyucuda ortaya konan sayısal sonuçlardan ilk bakışta bir fikir edinebilecektir ama bu çalışmaya ait araştırma verilerinin dışında başka verilere ihtiyaç olduğu açıktır. Öte yandan elde edilen nicel veriler çalışmanın asıl amacının dışında ve yanında başka bir takım değerlendirme yapma olanaklarını da

sağlayacaktır. Örneğin akademik ve bilimsel bir topluluk olarak Türkiye’deki felsefecilerin sayısı, bunların akademik unvanlara göre dağılımı, felsefe bölümü başına düşen ortalama öğretim üyesi, en fazla ve en az öğretim üyesi olan felsefe bölümleri görülebilecektir. Ayrıca doçent unvanını alıp da halen doçent kadrosunu alamayan öğretim üyeleri, üniversitelerin felsefe bölümlerinin dışındaki çeşitli bölümlerde istihdam edilen felsefecilerin sayısı ve alan dışı bu bölümlerin hangileri olduğu yine bu araştırmanın ve/veya çalışmanın diğer sonuçları olarak açığa çıkabilecektir.

Bu çalışmanın yöntemi nicel araştırma yöntemlerine oldukça yakın durmaktadır ama bir felsefe makalesinin sayısal verilere boğulması anlaşılabilirliğini oldukça bozacağı için ayrıntılı grafikler, tablolar ve istatistik bir takım veriler yerine değerlendirmeye esas olacağı kabul edilen daha basit sayısal sonuçlar kullanılmıştır. Sayısal verilerin elde edilmesinde kullanılan kaynaklardan ilki Yükseköğretim Kurulu’nun kısa adı “YÖK Akademik” olan yükseköğretimdeki kadrolu akademisyenlerin eğitim ve kurum geçmişlerinin öğrenilebileceği resmi bir internet arama motorudur. İkinci kaynak yine Yükseköğretim Kurulu’nun yüksek öğretim programlarına yönelik çeşitli bilgileri sunduğu kısa adı “YÖK Atlas” olan internet sitesinin “üniversitelerimiz” modülüdür. Bu ikisinin yanı sıra çapraz bir karşılaştırma yapmak amacıyla ilgili üniversitelerin kurumsal internet siteleri de kaynak olarak kullanılmıştır. Bu dijital kaynaklara öğretim üyelerinin kendilerinin ve/veya kurumlarının girdiği veriler Ocak-Mart 2021 tarihleri arasında derlenmiş, sınıflanmış, gruplanmış ve sayısal sonuçlar halinde ortaya konmuştur. Öğretim üyelerine ait çoğu bilgi kısa adı “YÖKSİS” olan yüksek öğretim bilgi sistemine kendi beyanlarıyla girildiği için bu çalışmada bir öğretim üyesinin “Felsefe Bilim Alanı” içinde sınıflandırılması da bu bilgiye göre olmuştur. Çalışmanın sorusu sayısal verilere dayanan bir araştırma yöntemiyle yanıtlanabileceği için teorik kaynak kullanımı zayıf kalmıştır. Araştırmanın evreni olarak Türkiye’deki üniversitelerin edebiyat fakültelerinin felsefe programları ile bu programlarda kadrolu olarak bulunan öğretim üyeleri, yani profesörleri,

doçentleri ve doktor öğretim üyeleri seçilmiştir. Ancak akademik personel içindeki öğretim üyeleri sınıfında profesörlük ve doçentlik sabit birer kadroyken yardımcı doçentlik sözleşmeli bir kadrodur. Eğitim Fakültelerinin “Felsefe Grubu Eğitimi” programları ÜAK tarafından belirlenen “Eğitim Bilimleri” temel alanı ve “Sosyal Bilimler” bilim alanı içinde olduğundan ve ağırlıklı olarak öğretmenlik mesleğine yönelik bir program izlediğinden bu programlar ile bu programlardaki kadrolu öğretim üyeleri araştırmanın evrenine alınmamıştır. Öte yandan felsefe programlarında kadrolu olarak bulunan akademik personelden öğretim görevlileri ve araştırma görevlileri araştırma evrenini çok genişleteceği için çalışmaya dâhil edilmemiştir. Buna rağmen bir felsefe programında kadrosu olmayan ama “YÖK Akademik” arama motorunda bilim alanı “Felsefe” yazan öğretim üyeleri çapraz bir değerlendirmeye alınarak evren genişletilmiştir. Araştırma evrenini genişleten bu grup, akademiye felsefecilerin felsefe dışındaki hangi bölümlerde istihdam edilebileceğini göstermiş olacaktır. Elbette felsefe bölümlerindeki kadın akademisyenlerin ve felsefe öğrencilerinin de bu araştırmanın konusu yapılmaması önemli bir eksiklik olarak görülebilir ancak evrenin bu kadar geniş alınması bir makale çalışmasını aşacaktır.

Üniversitelerdeki öğretim üyeleri birbirinin yerine geçecek şekilde kendilerini “Öğretim Üyesi”, “Akademisyen” ve/veya “Bilim İnsanı” hatta “Felsefeci” olarak tanımladığı ve adlandırdığı için bu terimlerden bazıları çalışmada yer yer eş anlamlı olacak şekilde kullanılmıştır. Üniversitelerin fen-edebiyat fakültelerinin, edebiyat fakültelerinin, beşeri bilimler fakültelerinin, insan bilimleri fakültelerinin ve sosyal bilimler fakültelerinin yerine geçmek üzere sadece “Edebiyat Fakültesi” terimi kullanılmıştır. Yine “Felsefe Programı” ve “Felsefe Bölümü” terimleri ile “Bilim Dalı” ve “Bilim Alanı” terimleri arasında fazla ayrım gözetilmeyerek birbirinin yerine kullanılmıştır. “Eğitim Derecesi” terimi lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimleri için kullanılmıştır ve edebiyat fakültelerinin felsefe bölümleri ile lisansüstü eğitim enstitülerinin felsefe anabilim dallarından mezun olanlarına eğitim geçmişi için “Felsefe” terimini kullanmak tercih

edilmiştir. Böylece “Eğitim Geçmişi” terimi daha geniş biçimde eğitim alınan alanları ve/veya dereceleri anlatmak üzere kullanılmıştır. Bu çalışmanın evreninde de geçen lisans eğitim derecelerini fakülteler, yüksek lisans ve doktora eğitim derecelerini enstitüler kazandırmaktadır. Örneğin “Felsefe” doktorası ve “Felsefe ve Din Bilimleri” doktorası üniversitelerin sosyal bilimler enstitülerinde veya lisansüstü eğitim enstitülerinde birbirinden ayrı anabilim dalı olmasına rağmen aynı enstitüler tarafından verilmektedir. Bu ayrımı gösterebilmek amacıyla ilahiyat fakültelerinin “Temel İslam Bilimleri”, “Felsefe ve Din Bilimleri” ve “İslam Tarihi ve Sanatları” bölümlerinden çeşitli eğitim derecelerini alan akademisyenlerin bilim alanı için aslında temel alanları olan “İlahiyat” terimi kullanılmıştır. Öte yandan ilahiyat fakültelerinin bu bölümlerinden eğitim derecelerini alanların doktora veya doçentlik derecesi ya da unvanı alırken başvuruları yaygın biçimde felsefe bilim alanında da olabilmekte ve eğer kriterlere uygunsuzsa derecelerini ya da unvanlarını felsefe bilim alanında almaktadırlar. Bir başka deyişle ilahiyat fakültelerinde “Felsefe ve Din Bilimleri” eğitimi alan birisi felsefe bilim alanında doktor veya doçent olabilmektedir. Aynı şekilde tarih, sosyoloji, iktisat, edebiyat hatta matematik, tıp veya mühendislik gibi alanlarda eğitim dereceleri ya da geçmişleri olan kişilerinde eğer çalışmaları felsefe bilim alanıyla ilgiliyse ÜAK’ın belirlediği koşullarla felsefe bilim alanında doçentlik unvanı almaları mümkün görünmektedir (2021 Ocak Dönemi Başvuru Şartları 2021). Bu çalışmada esas olan bir öğretim üyesinin lisans, yüksek lisans ve doktora derecesini aldığı eğitimin ait olduğu genel alan olduğu için sınıflama yaparken ÜAK’ın belirlediği doçentliğe yönelik temel alanlar ya da bilim alanları temele alınsa bile birebir kullanılmamıştır. Bunun yerine anlamayı ve karşılaştırmayı kolaylaştıracağı varsayılan, örneğin “Felsefe Alanı”, “Sosyoloji Alanı”, “Sağlık Alanı” ya da “İlahiyat Alanı” gibi eğitim geçmişini belirginleştiren terimler tercih edilmiştir.

Bu arada üniversitelerdeki “Kadro” ile “Bilim Alanı” arasındaki ilişkiye değinmek faydalı olacaktır. Çünkü üniversitelerde bulunan akademik personel unvan durumuna göre ayrı kadro durumuna göre ayrı bir konumda

değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Bu ikili durum asıl olarak doçent statüsünde ortaya çıkar, çünkü profesörlüğe, doçentliğe ve doktor öğretim üyeliğine ilişkin akademik unvanların ve akademik kadroların arasında sadece doçent unvanı ve doçent kadrosu birbirinden bağımsızdır ve bu ikisi ayrı ayrı değerlendirilerek farklı kurumlar tarafından verilir. Kadro genel anlamda bir memurun işgal ettiği statüdür ve bir kadroya atanan memurun özlük, makam, temsil, tazminat, maaş gibi hakları atandığı bu kadroya bağlı olarak belirlenir (2914 Sayılı Yükseköğretim Personel Kanunu 2021). Doktor öğretim üyeliği ve profesörlük temelde üniversitelerin aynı anda verdiği hem bir akademik unvan hem de bir akademik kadrodur, yani bu kadrolara atanan öğretim üyeleri aynı zamanda bu unvanları da alırlar. Ancak bu eş zamanlı gibi görünen ikili durumda hukuksal olarak önce kadroya atama gerçekleşir ve sonra bu atanmanın sonucu olarak o unvana yükselme olur (Tekinsoy ve Mısır 2012: 353-363). Oysa doçentlikte doçentlik koşulları gereği önce doçent unvanını ÜAK vererek o kişiyi doçentliğe yükseltir. Sonra her üniversite kendi bünyesinde ihtiyaç duyduğu kadroları ilan ederek zorunlu koşullar ve/veya ek olarak kendi belirlediği koşullar çerçevesinde başvurular arasından birini belli hukuksal süreçlerin sonunda kadroya atar. Dolayısıyla bir akademisyen önceden atanmış olduğu bir araştırma görevlisi veya bir doktor öğretim üyesi kadrosunda hala bulunmasına rağmen sonradan yükseltildiği doçent unvanına da eş zamanlı olarak sahip olabilir, hatta belli koşullara bağlı olarak hiçbir akademik kadroda olmaksızın akademi dışından da doçent unvanına sahip olabilir. “Bilim Alanı” ise YÖK (Yükseköğretim Kurulu) ve ÜAK tarafından konan kriterlere ve bir bilim insanının doktora ve/veya doçentlik çalışmalarının ve eğitiminin olduğu alana göre belirlenen bir tanımdır. Örneğin doktora eğitim derecesini veya doçentliğini felsefe bilim alanında ya da sosyoloji bilim alanında alan bir kişi eğer açılan kadro ilanında böyle bir şart getirildiyse ancak o bilim alanlarından birinde açılan bir akademik kadroya atanabilecektir. Diğer yandan bir üniversitenin felsefe bölümü öğretim üyeliği için ilan edilen kadronun başvuru şartlarında, örneğin “Tarihle ilgili çalışmaları olmak” gibi bir ifade bulunuyorsa

felsefe bilim alanında olan birisi bu kadroya atanamayabilecek ama felsefe bilim alanında olmayan birisi atanabilecektir.

1. Türkiye’deki Üniversitelerin Felsefe Bölümlerine İlişkin Genel Veriler

Yüksek Öğretim Kurumu’na ait internet sitesinin ilgili sayfasına erişimin sağlandığı tarihte Türkiye’deki devlet ve vakıf üniversitelerinin sayısının toplam olarak 207 olduğu yazmaktadır (Felsefe Programı Bulunan Tüm Üniversiteler 2021). Bu sayfa incelendiğinde 62 devlet ve 7 vakıf üniversitesindeki edebiyat fakültelerinde toplam 69 felsefe bölümü olduğu görülmektedir. Devlet üniversitelerindeki 56 felsefe bölümü öğrenci alırken 6 felsefe bölümü “2020-2021 Öğretim Yılı” itibarıyla henüz öğrenci alımı yapmamıştır. Dolayısıyla halen 56 devlet üniversitesi ve 7 vakıf üniversitesi bünyelerindeki felsefe bölümlerine felsefe öğrencisi almakta ve felsefe öğretimi yapmaktadır. Bunun dışında felsefe açık öğretim programı bulunan 2 devlet üniversitesi ve felsefe grubu eğitimi (veya öğretmenliği) programı bulunan 3 devlet üniversitesi vardır. 2021 yılında erişimin sağlandığı tarih aralığındaki bu verilerden şu sayısal sonuçlar çıkarabilir;

Felsefe bölümü bulunan üniversiteler:

(1) Devlet:	62
(2) Vakıf:	7
Toplam:	69

Felsefe bölümü bulunan ve öğrenci alan üniversiteler:

(1) Devlet:	56
(2) Vakıf:	7
Toplam:	63

Felsefe bölümü bulunan vakıf üniversiteleri:

- (1) İbn Haldun Üniversitesi
- (2) İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi
- (3) İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
- (4) Koç Üniversitesi
- (5) Maltepe Üniversitesi
- (6) Üsküdar Üniversitesi
- (7) Yeditepe Üniversitesi

Felsefe bölümü bulunduğu halde henüz öğrenci almayan üniversiteler:

Devlet

- (1) Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
- (2) Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
- (3) Ardahan Üniversitesi
- (4) İzmir Demokrasi Üniversitesi
- (5) Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
- (6) Marmara Üniversitesi

Felsefe açık öğretim bölümü bulunan üniversiteler:

Devlet

- (1) Anadolu Üniversitesi
- (2) İstanbul Üniversitesi

Felsefe grubueğitimi (öğretmenliği) bölümü bulunan üniversiteler:

Devlet

- (1) Atatürk Üniversitesi (Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi)
- (2) Çukurova Üniversitesi (Eğitim Fakültesi)
- (3) Gazi Üniversitesi (Gazi Eğitim Fakültesi)

Burada yer alan ilk veriler öncelikli olarak üniversitelerle ve bu üniversitelerdeki felsefe bölümleriyle ilgili nicel bir değerlendirme ve yorum yapma olanağı sağlamaktadır. Bu araştırmanın yapıldığı tarihte Türkiye’de toplam sayısı 207 olan üniversitelerin içinden sadece 69’unda felsefe bölümü bulunduğu göz önüne alınırsa bu oran üniversitelerin toplam sayısının % 33-34 kadarına karşılık gelmektedir. İlk bakışta serbest piyasa ekonomisinin dinamikleri, iş olanakları, mesleğin saygınlığı, gelirin yüksekliği ve öğrencilerin tercihleri gibi çeşitli değişkenler felsefe bölümlerinin sayısına ilişkin olumsuz görünen bu tabloyu açıklayabilir ancak bunun dışında bir takım nedenler olduğu da göz ardı edilmemelidir.

2. Felsefe Bölümlerindeki Kadrolu Öğretim Üyelerinin Eğitim Geçmişlerine İlişkin Veriler

Daha önce 69 felsefe bölümünde kadrolu olarak bulunan öğretim üyelerinin eğitim derecelerinin felsefe eğitimiyle ne oranda ilişkili olduğunun belirleneceği söylenmişti. İlgili kaynaklara erişim tarihi olan Ocak-Mart 2021 verilerine göre 69 felsefe bölümünde bu tarih aralığında aktif olarak kadrolu bulunan öğretim üyesi sayısı toplam 452’dir (Akademisyenler 2021). Bu sayıya felsefe bölümlerinde kadrolu olan bütün öğretim üyeleri dâhil edildiği için bu bölümlerde olan ama bilim alanı felsefe olmayan öğretim üyeleri de bu toplamın içinde yer almaktadır. Öte yandan felsefe dışındaki bölümlerde kadrolu olarak bulunan ve bilim alanı felsefe olan öğretim üyeleri bu sayıya dâhil edilmemiştir.

Bu verilere göre toplam 452 kişi olan felsefe bölümü öğretim üyesi sayısının 133’ü profesör, 105’i doçent ve 214’ü doktor öğretim üyesi kadrosunda bulunmaktadır. Felsefe bölümlerindeki kadrolu 452 öğretim üyesinin 425’inin bilim alanı felsefe iken 27’sinin bilim alanı felsefe dışındaki bir alandır. Yine bu 452 öğretim üyesinin içinden 23 kişi doçent unvanında ama doktor öğretim üyesi kadrosundadır. Araştırma evreninin dışında olmasına rağmen bu çalışmanın yapıldığı tarih aralığında Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde

doçent unvanında ama araştırma görevlisi kadrosunda olan 2 akademisyenin de bulunduğunu belirtmek gerekir.

Felsefe bölümü öğretim üyelerinin arasında lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimleri, yani tüm eğitim dereceleri felsefe alanında olanların yanı sıra tüm eğitim dereceleri felsefe dışındaki tek bir alanda olanlar ile bir veya iki eğitim derecesi felsefe dışındaki bir alanda olanlar mevcuttur. Tüm eğitim dereceleri felsefe dışındaki tek bir alanda olanlar ile bir veya iki eğitim derecesi felsefe dışındaki bir alanda olanların çok büyük bir kısmı ilahiyat alanında, diğerleri ise bunun dışındaki alanlardadır.

Hata payı göz önüne alınmak kaydıyla bu sonuçlardan 227 öğretim üyesinin tüm eğitim derecelerinin felsefe, 144 öğretim üyesinin bir veya iki eğitim derecesinin felsefe olduğu anlaşılmaktadır. 50 öğretim üyesinin tüm eğitim dereceleri ilahiyat, 44 öğretim üyesinin bir veya iki eğitim derecesi ilahiyattır. 13 öğretim üyesinin lisans dereceleri, 8 öğretim üyesinin yüksek lisans dereceleri ve 3 öğretim üyesinin doktora dereceleri felsefe grubu eğitimi alanındadır. 11 öğretim üyesinin lisans dereceleri, 6 öğretim üyesinin yüksek lisans dereceleri ve 3 öğretim üyesinin doktora dereceleri sosyoloji alanındadır. Bu sayılardan çok daha az olmakla birlikte daha farklı alanlarda eğitim dereceleri olan öğretim üyeleri de mevcuttur. Öğretim üyelerinin kurumları veya kendileri tarafından sisteme girilmediği için 27’sinin lisans, 23’ünün yüksek lisans, 11’inin doktora dereceleriyle ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Son sayılan bu öğretim üyelerinin tümünün “YÖK Akademik” bilgilerinde bilim alanı olarak felsefe geçmektedir ancak felsefe bölümlerinde kadrolu olarak bulunan ve bilim alanı felsefe olmayan öğretim üyeleri de vardır. “Felsefe ve Din Bilimleri” alanında 18, “Temel İslam Bilimleri” alanında 1, “Karşılaştırmalı Edebiyat” alanında 1, “Dünya Dilleri ve Edebiyatları” alanında 1, “Osmanlı Kurumları ve Medeniyeti” alanında 1, “Sosyal Bilimler Eğitimi” alanında 1, “Fiziki

Antropoloji ve Paleoantropoloji” alanında 1 ve “Sosyoloji” alanında 3 kişi felsefe dışında bilim alanları olan öğretim üyeleridir. Bu verileri de şöyle özetleyebiliriz;

Felsefe bölümlerindeki kadrolu öğretim üyelerinin sayısı:

(1) Profesör:	133
(2) Doçent:	105
(3) Doktor öğretim üyesi:	214
Toplam:	452

Felsefe bölümlerindeki kadrolu öğretim üyelerinin eğitim dereceleri ve kişi sayıları:

Eğitim Alanı, Eğitim Derecesi ve Kişi Sayısı	(1) Felsefe	(2) İlahiyat	(3) Fel. Gr. Öğrt. / Fel. Gr. Eğ.	(4) Sosyoloji / Sos. Yapı ve Sos. Değiş. / Kadın Çalışmaları
Lisans	257	77	13	11
Yüksek Lisans	321	66	10	7
Doktora	344	71	6	4

Tablo 1: (1) Felsefe, (2) İlahiyat, (3) Felsefe Grubu Öğretmenliği / Felsefe Grubu Eğitimi, (4) Sosyoloji / Sosyal Yapı ve Sosyal Değişme / Kadın Çalışmaları

Eğitim Alanı, Eğitim Derecesi ve Kişi Sayısı	(5) İktisat / İşletme / İşl. Müh.	(6) Mat. ve Fen Bil. Eğ. / Biyoloji / Fizik / Ziraat	(7) Eğ. Bil. / Temel Eğ.	(8) Mat. / Mat. Öğrt. / Mat. Müh. / İstatistik
Lisans	13	10	4	7
Yüksek Lisans	1	2	4	3
Doktora	1	2	3	0

Tablo 2: (5) İktisat / İşletme / İşletme Mühendisliği, (6) Matematik ve Fen Bilimleri Eğitimi / Biyoloji / Fizik / Ziraat, (7) Eğitim Bilimleri /

Temel Eğitim, (8) Matematik / Matematik Öğretmenliği / Matematik Mühendisliği / İstatistik

Eğitim Alanı, Eğitim Derecesi ve Kişi Sayısı	(9) Eski Çağ Dil. ve Kül. / Lat. Dil. ve Ed.	(10) Psikoloji / Reh. vePsik. Dan.	(11) Türk Dil. ve Ed. / Tatar Dil. ve Ed. / Fars Dil. ve Ed.	(12) Tarih / Türkçe ve Sos. Bil. Eğ. / Sanat Tar.
Lisans	3	4	4	2
Yüksek Lisans	2	1	1	3
Doktora	3	1	1	0

Tablo 3: (9) Eski Çağ Dilleri ve Kültürleri / Latin Dili ve Edebiyatı, (10) Psikoloji / Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık, (11) Türk Dili ve Edebiyatı / Tatar Dili ve Edebiyatı / Fars Dili ve Edebiyatı, (12) Tarih / Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi / Sanat Tarihi

Eğitim Alanı, Eğitim Derecesi ve Kişi Sayısı	(13) Siy. Bil. ve Kamu Y. / Siy. Bil. veUl. İl. / Ul. İlişkiler	(14) Çevre Müh. / End. Müh./ Met. ve Mal. Müh.	(15) Mimarlık / Grafik Tasarımı	(16) Mak. Müh. / İnşaat Müh.
Lisans	2	4	1	3
Yüksek Lisans	1	0	2	0
Doktora	2	0	1	0

Tablo 4:(13) Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi / Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler / Uluslararası İlişkiler, (14) Çevre Mühendisliği / Endüstri Mühendisliği / Metalurji ve Malzeme Mühendisliği, (15) Mimarlık / Grafik Tasarımı, (16) Makine Mühendisliği / İnşaat Mühendisliği

Eğitim Alanı, Eğitim Derecesi ve Kişi Sayısı	(17) Am. Kül. ve Ed. / Fr. Dil. ve Ed. / Batı Dil. ve Ed.	(18) Medya ve Gör. San. / Sinema / İletişim	(19) Fiziki Antr. Ve Pal. / Paleoantropoloj i	(20) Jeoloji / Jeo. Müh. / Jeofizik Müh.
Lisans	2	2	1	2
Yüksek Lisans	1	1	1	1
Doktora	0	0	1	0

Tablo 5: (17) Amerikan Kültürü ve Edebiyatı / Fransız Dili ve Edebiyatı / Batı Dilleri ve Edebiyatları, (18) Medya ve Görsel Sanatlar / Sinema / İletişim, (19) Fiziki Antropoloji ve Paleoantropoloji / Paleoantropoloji, (20) Jeoloji / Jeoloji Mühendisliği / Jeofizik Mühendisliği

Eğitim Alanı, Eğitim Derecesi ve Kişi Sayısı	(21) Elektrik-Elkrn. Müh. / Elektronik Müh.	(22) Sağlık Bilimleri	(23) Turizm	(24) Bilgi girişi yok
Lisans	2	0	1	27
Yüksek Lisans	0	1	0	23
Doktora	0	1	0	11

Tablo 6: (21) Elektrik-Elektronik Mühendisliği / Elektronik Mühendisliği, (22) Sağlık Bilimleri, (23) Turizm, (24) Bilgi girişi yok

Tablolarda açığa çıkan sayısal verilerden felsefe bölümü öğretim üyelerinin lisans-yüksek lisans-doktora derecelerini aldıkları eğitim alanlarına bağlı olarak kişi sayısına göre en çok olandan en aza doğru olan ilk dört grubu şöyledir;

<u>Eğitim alanı</u>	<u>Lisans - Yüksek lisans - Doktora</u>
(1) Felsefe	257 - 321 - 344
(2) İlahiyat	77 - 66 - 71
(3) Felsefe grubu eğitimi	13 - 10 - 6
(4) Sosyoloji	11 - 7 - 4

Felsefe bölümlerinin kadrolarında tek bir alandaki eğitim dereceleri ile öne çıkan öğretim üyelerinin eğitim alanları ve sayıları:

Felsefe bölümlerinde kadrolu olarak bulunan öğretim üyelerinin lisans, yüksek lisans ve doktora ait tüm eğitimlerinin sadece tek bir alanda olması en fazla felsefe ve ilahiyat eğitim alanlarında görülmüştür.

(1) Tüm eğitim dereceleri felsefe: 227

(2) Tüm eğitim dereceleri ilahiyat: 50

Felsefe bölümlerinin kadrolarında bir veya iki eğitim derecesinin aynı alanda olmasıyla öne çıkan öğretim üyelerinin eğitim alanları ve sayıları:

Felsefe bölümlerinde kadrolu olarak bulunan öğretim üyelerinin lisans, yüksek lisans ve doktora ait bir veya iki eğitim derecesinin tek bir alanda olması yine en fazla felsefe ve ilahiyat eğitim alanlarında görülmüştür.

(1) Bir veya iki eğitim derecesi felsefe: 144

(2) Bir veya iki eğitim derecesi ilahiyat: 44

Felsefe bölümlerinin kadrolarında “YÖK Akademik” bilgilerine göre bilim alanı “Felsefe” olmayan öğretim üyelerinin bilim alanları ve sayıları:

(1) “Felsefe ve Din Bilimleri” bilim alanı: 18

(2) “Sosyoloji” bilim alanı: 3

(3) “Temel İslam Bilimleri” bilim alanı: 1

(4) “Karşılaştırmalı Edebiyat” bilim alanı:	1
(5) “Dünya Dilleri ve Edebiyatları” bilim alanı:	1
(6) “Osmanlı Kurumları ve Medeniyeti” bilim alanı:	1
(7) “Sosyal Bilimler Eğitimi” bilim alanı:	1
(8) “Fiziki Antropoloji ve Paleoantropoloji” bilim alanı:	1
Toplam:	27

Felsefe bölümlerinin kadrolarında doçent unvanında olan ama doçent kadrosunda bulunmayan kadrolu öğretim üyelerinin sayısı:

(1) Kadrosu doktor öğretim üyesi olan felsefe doçentleri: 23

(Ayrıca öğretim üyesi sınıfında olmayan araştırma görevlisi kadrosunda 2 felsefe doçenti bulunmaktadır.)

Bu verilerden 69 felsefe bölümündeki toplam 452 öğretim üyesinin yaklaşık % 50’sinin (227 kişi) tüm eğitim derecelerinin felsefe alanında olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan felsefe bölümlerindeki kadrolu öğretim üyeleri arasında eğitim geçmişleri felsefeden sonra en fazla olan ikinci alanın ilahiyat olduğu görülmektedir. Eğitim-öğretmenlik, dil, edebiyat, tarih, sosyoloji, sosyal, siyasi ve ekonomi eğitim alanları bunu izlerken fen veya doğa bilimleri alanlarında da eğitim geçmişleri olan öğretim üyeleri bulunmaktadır.

2. 1 Felsefe Bölümlerindeki Kadrolu Öğretim Üyelerinin Sayılarına İlişkin Veriler

Bu başlık altında 56 devlet ve 7 vakıf üniversitesi olmak üzere felsefe öğrencisi almış aktif durumdaki toplam 63 felsefe bölümü ile devlet üniversitelerinde henüz felsefe öğrencisi almamış pasif 6 felsefe bölümünde kadrolu bulunan 452 öğretim üyesinin sayısal dağılımına ilişkin birtakım veriler değerlendirilecektir. Felsefe bölümlerinde toplam 452 öğretim üyesi bulunduğu ve yine toplam 69 felsefe bölümü olduğuna göre bir felsefe bölümüne düşen ortalama kadrolu öğretim üyesi sayısı 6,5 kişi olmalıdır. Elbette gerçek durum bu

ortalamadan farklıdır, çünkü bazı bölümlerde asgari kadro sayısı, yani 3 öğretim üyesi varken bazı bölümlerde 10 veya daha fazla sayıda öğretim üyesi vardır.

Felsefe bölümü başına düşen ortalama 6,5 kadrolu öğretim üyesi sayısı yuvarlanarak 6 veya 7 kişi kabul edilirse bu ortalamaya bağlı olarak elde edilen sayısal verilerden 69 felsefe bölümü için bazı sonuçlar çıkarılabilir. Buna göre ortalamanın üzerinde yer alarak öğretim üyesi sayısının 10 kişi ve 10 kişinin üzerinde olduğu felsefe bölümü sayısı 11, öğretim üyesi sayısının 8 ve 9 kişi olduğu felsefe bölümü sayısı 12, toplamda da 23 tanedir. Ortalama öğretim üyesi sayısına sahip olan, yani 6 veya 7 öğretim üyesi bulunan felsefe bölümü sayısı ise 15'tir. Ortalamanın altında yer alarak öğretim üyesi sayısının 4 veya 5 kişi olduğu felsefe bölümü sayısı 16, öğretim üyesi sayısının 3 kişi ve 3 kişinin altında olduğu felsefe bölümü sayısı 15, toplamda da 31 tanedir.

Yine felsefe bölümlerindeki öğretim üyelerinden kadrolu profesörlerin, doçentlerin ve doktor öğretim üyelerinin bir felsefe bölümü başına düşmesi gereken ortalama sayıları ile en fazla ve en az oldukları üniversiteler bu verilerle belirlenebilir. Felsefe bölümü başına ortalama 6 veya 7 öğretim üyesi düşmesi durumunda en az 2 profesörün, 2 doçentin ve/veya 2 doktor üyesinin de bölüm başına düşen ortalama sayılar olması gerekecektir.

Bunların yanı sıra felsefe bölümlerinde zaten var olan veya oluşturulmaya çalışılan bir geleneği görebilmek amacıyla eğitim geçmişleri belli bir alanda yoğunlaşan kadrolu öğretim üyelerinin olduğu felsefe bölümlerine ilişkin veriler de açığa çıkarılmıştır.

Felsefe bölümü başına düşmesi gereken ortalama kadrolu öğretim üyesi sayısı:

452 öğretim üyesi / 69 felsefe bölümü = (6,5) 6 veya 7 öğretim üyesi

Kadro lu öğretim üyesi sayısı 10 ve 10'dan fazla olan felsefe bölümlerinin bulunduğu üniversiteler ile bunlardaki öğretim üyelerinin sayıları:

(1) İstanbul Üniversitesi	19
(2) İstanbul Medeniyet Üniversitesi	14
(3) Ankara Üniversitesi	14
(4) Orta Doğu Teknik Üniversitesi	14
(5) Atatürk Üniversitesi	13
(6) Akdeniz Üniversitesi	12
(7) Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi	11
(8) İnönü Üniversitesi	10
(9) Kastamonu Üniversitesi	10
(10) Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi	10
(11) Sakarya Üniversitesi	10

Toplam: Ortalamanın üzerindeki bu 11 üniversitede 137 öğretim üyesi bulunmaktadır.

Bu verilerden en çok kadro lu öğretim üyesine sahip felsefe bölümünün İstanbul Üniversitesi'nde olduğu görülmektedir.

Kadro lu öğretim üyesi sayısı 8 ve 9 olan felsefe bölümlerinin bulunduğu üniversiteler ile bunlardaki öğretim üyelerinin sayıları:

(12) Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	9
(13) Bursa Uludağ Üniversitesi	9
(14) Erciyes Üniversitesi	9
(15) Galatasaray Üniversitesi	9
(16) İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi	9
(17) Maltepe Üniversitesi	9
(18) Ondokuz Mayıs Üniversitesi	9
(19) Pamukkale Üniversitesi	9
(20) Bartın Üniversitesi	8
(21) Kocaeli Üniversitesi	8

(22) Necmettin Erbakan Üniversitesi 8

(23) Kırklareli Üniversitesi 8

Toplam: Ortalamanın üzerindeki bu 12 üniversitede 104 öğretim üyesi bulunmaktadır.

Kadrolu öğretim üyesi sayısı 6 ve 7 olan felsefe bölümlerinin bulunduğu üniversiteler ile bunlardaki öğretim üyelerinin sayıları:

(24) Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi 7

(25) Boğaziçi Üniversitesi 7

(26) Erzurum Teknik Üniversitesi 7

(27) İzmir Katip Çelebi Üniversitesi 7

(28) Koç Üniversitesi 7

(29) Mersin Üniversitesi 7

(30) Muş Alparslan Üniversitesi 7

(31) Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi 7

(32) Aydın Adnan Menderes Üniversitesi 6

(33) Dokuz Eylül Üniversitesi 6

(34) Gaziantep Üniversitesi 6

(35) Hacettepe Üniversitesi 6

(36) İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi 6

(37) Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi 6

(38) Kırıkkale Üniversitesi 6

Toplam: Ortalamada yer alan bu 15 üniversitede 98 öğretim üyesi bulunmaktadır.

Kadrolu öğretim üyesi sayısı 4 ve 5 olan felsefe bölümlerinin bulunduğu üniversiteler ile bunlardaki öğretim üyelerinin sayıları:

(39) Bingöl Üniversitesi 5

(40) Anadolu Üniversitesi 5

(41) Çankırı Karatekin Üniversitesi 5

(42) Gümüşhane Üniversitesi 5

(43) Manisa Celâl Bayar Üniversitesi	5
(44) Mardin Artuklu Üniversitesi	5
(45) Selçuk Üniversitesi	5
(46) Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	5
(47) Süleyman Demirel Üniversitesi	5
(48) Afyon Kocatepe Üniversitesi	4
(49) Aksaray Üniversitesi	4
(50) Çanakkale Üniversitesi	4
(51) İbn Haldun Üniversitesi	4
(52) Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi	4
(53) Üsküdar Üniversitesi	4
(54) Yeditepe Üniversitesi	4

Toplam: Ortalamanın altında yer alan bu 16 üniversitede 73 öğretim üyesi bulunmaktadır.

Kadrolu öğretim üyesi sayısı 3 ve 3'ten az olan felsefe bölümlerinin bulunduğu üniversiteler ile bunlardaki öğretim üyelerinin sayıları:

(55) Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi	3
(56) Ardahan Üniversitesi	3
(57) Artvin Çoruh Üniversitesi	3
(58) Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi	3
(59) Dicle Üniversitesi	3
(60) Düzce Üniversitesi	3
(61) Ege Üniversitesi	3
(62) Karabük Üniversitesi	3
(63) Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi	3
(64) Kilis 7 Aralık Üniversitesi	3
(65) Marmara Üniversitesi	3
(66) Munzur Üniversitesi	3
(67) Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi	2
(68) Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi	1

(69) İzmir Demokrasi Üniversitesi

1

Toplam: Ortalamanın altında yer alan bu 15 üniversitede 40 öğretim üyesi bulunmaktadır.

Ancak bu 15 felsefe bölümünden 6’sı henüz öğrenci almadığı için bunların kadrolu öğretim üyesi sayısı 3 veya 3’ün altındadır. Bu nedenle 6 felsefe bölümü ile bunların toplam 13 kişi olan kadrolu öğretim üye sayısını değerlendirme dışı bırakmak gerekir. 15 felsefe bölümünden 6’sını çıkarınca geriye 9 felsefe bölümü ve 40 kadrolu öğretim üyesinden 13’ünü çıkarınca geriye 27 kadrolu öğretim üyesi kalmaktadır. Buna göre en az kadrolu öğretim üyesine sahip aktif felsefe bölümlerinin olduğu 9 üniversite asgari kadro sayısı olan 3’er kişiyle şunlardır:

(1) Artvin Çoruh Üniversitesi

(2) Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi

(3) Dicle Üniversitesi

(4) Düzce Üniversitesi

(5) Ege Üniversitesi

(6) Karabük Üniversitesi

(7) Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi

(8) Kilis 7 Aralık Üniversitesi

(9) Munzur Üniversitesi

Bu verilerden ortalama kadro sayısının üzerinde olan 23 felsefe bölümünde 243 öğretim üyesinin var olduğu anlaşılmaktadır. Ortalama kadro sayısında olan 15 felsefe bölümünde 98 öğretim üyesi ve ortalama kadro sayısının altında olan 31 felsefe bölümünde ise 113 öğretim üyesi bulunmaktadır.

2. 2 Bazı Felsefe Bölümlerinde Yığılan Belli Eğitim Geçmişine Sahip Öğretim Üyelerine İlişkin Veriler

Tüm felsefe bölümlerinde olmasa bile bazılarında bir gelenek oluşmasına yol açacak eğitim geçmişine sahip kadrolu öğretim üyelerinin yoğunlaşması

gözlemlenmiştir. Toplam öğretim üyesinin yarısı ve yarısından fazlası felsefe dışında bir eğitim derecesine sahip olan felsefe bölümleri dikkate alınarak bir veya birden fazla eğitim derecesi felsefe dışında bir alana ait öğretim üyelerinin olduğu devlet ve vakıf olmak üzere toplam 25 üniversiteye ait veriler aşağıda sunulmuştur. Bu veriler sunulurken “Eğitim Bilimleri” terimi eğitim fakültelerinin tüm programlarını kapsayacak şekilde kullanılmıştır.

Kadrolarındaki öğretim üyelerinin en az yarısının eğitim geçmişlerinde felsefe dışı bir alan gözlenen felsefe bölümleri:

(1) Afyon Kocatepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Toplam öğretim üyesi sayısı: 4

İlahiyat derecesi olan: 3

(2) Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Toplam öğretim üyesi sayısı: 1

İlahiyat derecesi olan: 1

(3) Akdeniz Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Toplam öğretim üyesi sayısı: 12

İlahiyat derecesi olan: 7

(4) Aksaray Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Toplam öğretim üyesi sayısı: 4

İlahiyat derecesi olan: 2

(5) Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Toplam öğretim üyesi sayısı: 9

İlahiyat derecesi olan: 6

(6) Artvin Çoruh Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Toplam öğretim üyesi sayısı: 3

Eğitim bilimleri derecesi olan: 2

(7) Bingöl Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Toplam öğretim üyesi sayısı: 5

İlahiyat derecesi olan: 4

(8) Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Toplam öğretim üyesi sayısı: 4

İlahiyat derecesi olan: 1

Elektronik mühendisliği derecesi olan: 1

(9) Çankırı Karatekin Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Toplam öğretim üyesi sayısı: 5

İlahiyat derecesi olan: 3

(10) Erzurum Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Toplam öğretim üyesi sayısı: 7

Eğitim bilimleri derecesi olan: 3

Fars dili ve edebiyatı derecesi olan: 1

(11) Gaziantep Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Toplam öğretim üyesi sayısı: 6

İlahiyat derecesi olan: 2

Biyoloji derecesi olan: 1

(12) İbn Haldun Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Toplam öğretim üyesi sayısı: 4

İlahiyat derecesi olan: 1

Fizik derecesi olan: 1

İktisat derecesi olan: 1

(13) İnönü Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Toplam öğretim üyesi sayısı: 10

İlahiyat derecesi olan: 6

(14) İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Toplam öğretim üyesi sayısı: 14

İlahiyat derecesi olan: 9

(15) Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Toplam öğretim üyesi sayısı: 2

İlahiyat derecesi olan: 1

(16) Karabük Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Toplam öğretim üyesi sayısı: 3

İlahiyat derecesi olan: 2

(17) Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Toplam öğretim üyesi sayısı: 10

Eğitim bilimleri derecesi olan: 3

İlahiyat derecesi olan: 2

Sosyoloji derecesi olan: 1

(18) Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Toplam öğretim üyesi sayısı: 3

Eğitim bilimleri derecesi olan: 2

(19) Mardin Artuklu Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Toplam öğretim üyesi sayısı: 5

İlahiyat derecesi olan: 4

(20) Marmara Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Toplam öğretim üyesi sayısı: 3

Eğitim bilimleri derecesi olan: 1

İktisat derecesi olan: 1

(21) Necmettin Erbakan Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Toplam öğretim üyesi sayısı: 8

İlahiyat derecesi olan: 7

(22) Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Toplam öğretim üyesi sayısı: 4

Antropoloji derecesi olan: 1

Eğitim bilimleri derecesi olan: 1

Sosyoloji derecesi olan: 1

(23) Sakarya Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Toplam öğretim üyesi sayısı: 10

İlahiyat derecesi olan: 2

Sosyoloji derecesi olan: 2

Sağlık bilimleri derecesi olan: 1

Sanat tarihi derecesi olan: 1

(24) Süleyman Demirel Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Toplam öğretim üyesi sayısı: 5

İlahiyat derecesi olan: 2

Eğitim bilimleri derecesi olan: 1

(25) Üsküdar Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Toplam öğretim üyesi sayısı: 4

İlahiyat derecesi olan:

2

Çalışmanın başlarında verilen felsefe bölümlerindeki kadrolu öğretim üyelerinin eğitim derecelerine ilişkin ayrıntılı sayısal değerler felsefe bölümlerinde en fazla ilahiyat alanında felsefe dışı eğitim geçmişi olan öğretim üyelerinin olduğunu göstermişti. Şimdiki sayısal veriler ise felsefe dışı bir eğitim geçmişine sahip öğretim üyelerinin en çok hangi felsefe bölümlerinde kadrolaştığını ve bunların hangi felsefe dışı eğitim geçmişine sahip olduğunu göstermiştir. Buna göre belli felsefe bölümlerinde en fazla ilahiyat eğitim geçmişi olan öğretim üyeleri yoğunlaşmıştır ve bu felsefe bölümleri şunlardır:

(1) Akdeniz Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün 12 öğretim üyesinden 7'sinin en az bir eğitim derecesi ilahiyat alanındadır.

(2) Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün 9 öğretim üyesinden 6'sının en az bir eğitim derecesi ilahiyat alanındadır.

(3) Bingöl Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün 5 öğretim üyesinden 4'ünün en az bir eğitim derecesi ilahiyat alanındadır.

(4) İnönü Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün 10 öğretim üyesinden 6'sının en az bir eğitim derecesi ilahiyat alanındadır.

(5) İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün 14 öğretim üyesinden 9'unun en az bir eğitim derecesi ilahiyat alanındadır.

(6) Mardin Artuklu Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün 5 öğretim üyesinden 4'ünün en az bir eğitim derecesi ilahiyat alanındadır.

(7) Necmettin Erbakan Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün 8 öğretim üyesinden 7'sinin en az bir eğitim derecesi ilahiyat alanındadır.

3. Felsefe Dışındaki Bölümlerin Kadrolarında Bulunan Felsefe Bilim Alanındaki Öğretim Üyelerine İlişkin Veriler

Üniversitelerin felsefe bölümlerinin dışındaki bir bölümde kadrolu bulunan felsefe bilim alanındaki öğretim üyelerinin Ocak-Mart 2021 tarih aralığında belirlenebilen sayısı 116'dır. Bunlardan 43'ü profesör, 18'i doçent ve 55'i doktor öğretim üyesidir. Aynı veya benzer bölümler farklı üniversitelerde farklı adlar

altında açılabilirdi için bu gruptaki öğretim üyelerini üniversitelerin 30'un üzerinde farklı bölümünde görmekteyiz.

Aynı üniversitenin farklı bölümlerinde bulunanlar da göz önüne alınarak 116 öğretim üyesinin kadroları devlet üniversitelerinin 44'ünde ve vakıf üniversitelerinin 22'sinde felsefe dışındaki çeşitli bölümlerde açılmış bulunmaktadır. Bir başka deyişle felsefe dışındaki bölümlerde felsefe alanında öğretim üyelerini kadrolu olarak barındıran üniversitelerin sayısı toplam 66 olup bunların 44'ü devlet, 22'si vakıf üniversitesidir. 116 öğretim üyesinin 81'i 44 devlet üniversitesinin ve 35'i 22 vakıf üniversitesinin çeşitli bölümlerindedir.

116 öğretim üyesinin hangi bölümlerde bulunduğu, bu bölümler tek tek değil de birbirine benzerliğine göre gruplanarak bakıldığında ilk grupta sosyolojide 34, ilahiyatta 14, bilim tarihi veya bilim kültürü bölümlerinde 13, psikolojide 6, karşılaştırmalı edebiyat veya Amerikan kültürü ve edebiyatı bölümlerinde 4, kültürel çalışmalar veya kültürel ilişkiler bölümlerinde 2, tarihte 1, antropolojide 1 kişi görülmektedir. İkinci grupta felsefe grubu eğitiminde 8, eğitim bilimlerinde 4, sosyal bilimler eğitiminde 2, temel eğitimde 1 kişi bulunmaktadır. Üçüncü grupta iletişim, gazetecilik, reklam, halkla ilişkiler, radyo, televizyon, sinema veya medya bölümlerinde 5, güzel sanatlarda 4, görsel sanatlar, tasarım veya mimarlık bölümlerinde 3 kişi vardır. Dördüncü grupta farklı fakültelerin ve meslek yüksekokullarının sosyal hizmet bölümlerinde 7, hukuk fakültesinde veya adalet bölümünde 2, iktisat, uluslararası ilişkiler veya siyaset bölümlerinde 2, büro hizmetlerinde 1 kişi bulunmaktadır. Son olarak beşinci grupta sağlık bilimlerinde 1, mühendislik temel bilimlerde 1 kişi olduğu görülmektedir.

Hangi üniversitelerin en fazla felsefe bölümü dışındaki farklı bölümlerde felsefe alanında öğretim üyesi barındırdığına bakıldığında devlet üniversitelerinden Atatürk Üniversitesi'nin 4, Bingöl Üniversitesi'nin 3, Ankara Üniversitesi'nin 2, Bursa Uludağ Üniversitesi'nin 2, Dokuz Eylül Üniversitesi'nin 2, Sinop Üniversitesi'nin 2, Trakya Üniversitesi'nin 2, Türk-Alman Üniversitesi'nin 2,

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nin 2 farklı bölümünde ve diğer devlet üniversitelerinin 1'er bölümünde bu öğretim üyeleri görülmektedir. Vakıf üniversitelerinden ise İstanbul Bilgi Üniversitesi'nin 2, İstanbul Gelişim Üniversitesi'nin 2 farklı bölümünde ve diğer vakıf üniversitelerinin 1'er bölümünde bu öğretim üyeleri bulunmaktadır. Ancak felsefe dışındaki bu bölümlerin içinde felsefe grubu eğitimi, bilim tarihi ve sosyoloji bölümleri ile ilahiyat fakültelerinin felsefe ve din bilimleri bölümleri gibi felsefe alanıyla doğrudan bağlantılı bölümlerin yer aldığı da göz önüne alınmalıdır.

Bu üniversitelere barındırdığı öğretim üyesi sayısı açısından bakılacak olursa devlet üniversitelerinden Atatürk Üniversitesi'nde 7, İstanbul Teknik Üniversitesi'nde 6, İstanbul Üniversitesi'nde 6, Yıldız Teknik Üniversitesi'nde 5, Ankara Üniversitesi'nde 3, Bingöl Üniversitesi'nde 3, Bursa Uludağ Üniversitesi'nde 3, Trakya Üniversitesi'nde 3, Türk-Alman Üniversitesi'nde 3, Çukurova Üniversitesi'nde 2, Dokuz Eylül Üniversitesi'nde 2, Gazi Üniversitesi'nde 2, İstanbul Medeniyet Üniversitesi'nde 2, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nde 2 kişi ve diğer devlet üniversitelerinde 1'er kişi olduğu görülmektedir. Aynı duruma vakıf üniversiteleri açısından bakılacak olursa İstanbul Gelişim Üniversitesi'nde 5, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi'nde 4, İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde 3, Nişantaşı Üniversitesi'nde 3, İstanbul Esenyurt Üniversitesi'nde 2, İstinye Üniversitesi'nde 2 kişi ve diğer vakıf üniversitelerinde 1'er kişi olduğu gözlenmektedir.

Felsefe alanında olup felsefe dışındaki bölümlerin kadrolarında olan öğretim üyelerinin sayısı:

(1) Profesör:	43
(2) Doçent:	18
(3) Doktor öğretim üyesi:	55
Toplam:	116

Felsefe alanındaki öğretim üyelerine felsefe dışındaki bölümlerinde kadro açan üniversitelerin ve buralardaki öğretim üyelerinin sayısı:

(1) Devlet üniversiteleri:	44 üniversite (81 öğretim üyesi)
(2) Vakıf üniversiteleri:	22 üniversite (35 öğretim üyesi)
Toplam:	66 üniversite (116 öğretim üyesi)

Felsefe alanındaki öğretim üyelerinin kadrolu buldukları felsefe dışı bölümler ve buralardaki öğretim üyelerinin sayısı:

I. Grup

(1) Sosyoloji:	34
(2) İlahiyat:	14
(3) Bilim tarihi, Bilim kültürü	13
(4) Psikoloji:	6
(5) Karşılaştırmalı edebiyat, Amerikan kültürü ve edebiyatı:	4
(6) Kültürel çalışmalar, Kültürel ilişkiler:	2
(7) Tarih:	1
(8) Antropoloji:	1
Toplam:	75

II. Grup

(1) Felsefe grubu eğitimi:	8
(2) Eğitim bilimleri:	4
(3) Sosyal bilimler eğitimi:	2
(4) Temel eğitim:	1
Toplam:	15

III. Grup

(1) İletişim,	
---------------	--

Gazetecilik,	
Reklam,	
Halkla ilişkiler,	
Radyo, televizyon, sinema,	
Medya:	5
(2) Güzel sanatlar:	4
(3) Görsel sanatlar,	
Tasarım,	
Mimarlık:	3
Toplam:	12

IV. Grup

(1) Sosyal hizmet:	7
(2) Hukuk,	
Adalet:	2
(3) İktisat,	
Uluslararası ilişkiler,	
Siyaset:	2
(4) Büro hizmetleri:	1
Toplam:	12

V. Grup

(1) Sağlık bilimleri:	1
(2) Mühendislik, temel bilimler:	1
Toplam:	2

Felsefe alanındaki öğretim üyelerinin toplam sayısına göre en fazla kadrolu buldukları felsefe dışı bölümler:

(1) Sosyoloji	34
(2) İlahiyat	14
(3) Bilim tarihi	13

(4) Felsefe grubu eğitimi	8
(5) Sosyal hizmet	7
(6) Psikoloji	6
(7) İletişim-Medya	5
(8) Güzel sanatlar	4

Üniversitelerin felsefe alanındaki öğretim üyelerini bulundurdukları en fazla felsefe dışı bölüm çeşidi ve sayısı:

Devlet

(1) Atatürk Üniversitesi:	4
(Felsefe grubu eğitimi - Radyo, televizyon ve sinema - Sosyal bilgiler eğitimi - Sosyoloji)	
(2) Bingöl Üniversitesi:	3
(Psikoloji – Sosyal hizmet – Adalet)	
(3) Ankara Üniversitesi:	2
(İlahiyat – Eğitim bilimleri)	
(4) Bursa Uludağ Üniversitesi:	2
(Sosyal bilgiler eğitimi – İlahiyat)	
(5) Dokuz Eylül Üniversitesi:	2
(İlahiyat – Karşılaştırmalı edebiyat)	
(6) Sinop Üniversitesi:	2
(Sosyal hizmet – Sosyoloji)	
(7) Trakya Üniversitesi:	2
(Sosyoloji – İlahiyat)	

(8) Türk-Alman Üniversitesi: 2
(Kültür bilimleri – Siyaset bilimi)

(9) Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi: 2
(Güzel sanatlar – Eğitim bilimleri)

Vakıf

(1) İstanbul Bilgi Üniversitesi: 2
(Karşılaştırmalı edebiyat – Medya)

(2) İstanbul Gelişim Üniversitesi: 2
(Sosyoloji – Sosyal hizmet)

Felsefe dışındaki bölümlerde felsefe alanında en fazla öğretim üyesi bulunan üniversiteler ve buralardaki öğretim üyelerinin sayısı:

Devlet

(1) Atatürk Üniversitesi: 7
(2) İstanbul Teknik Üniversitesi: 6
(3) İstanbul Üniversitesi: 6
(4) Yıldız Teknik Üniversitesi: 5
(5) Ankara Üniversitesi: 3
(6) Bingöl Üniversitesi: 3
(7) Bursa Uludağ Üniversitesi: 3
(8) Trakya Üniversitesi: 3
(9) Türk-Alman Üniversitesi: 3
(10) Çukurova Üniversitesi: 2
(11) Dokuz Eylül Üniversitesi: 2
(12) Gazi Üniversitesi: 2
(13) İstanbul Medeniyet Üniversitesi: 2
(14) Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi: 2

Vakıf

(1) İstanbul Gelişim Üniversitesi:	5
(2) Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi:	4
(3) İstanbul Bilgi Üniversitesi:	3
(4) Nişantaşı Üniversitesi:	3
(5) İstanbul Esenyurt Üniversitesi:	2
(6) İstinye Üniversitesi:	2

Bu verilerden felsefe bölümü bulunmayan İstanbul Teknik Üniversitesi'nin Sosyoloji Bölümü öğretim üyelerinden 6'sının felsefe alanında olduğu anlaşılmaktadır. Bu 6 öğretim üyesinin eğitim geçmişlerine bakıldığında felsefenin yanı sıra tiyatro, kimya mühendisliği, eğitim bilimleri ve sosyoloji dereceleri de gözlenmektedir.

Yine felsefe bölümü bulunmayan Yıldız Teknik Üniversitesi'nin Sosyoloji Bölümü öğretim üyelerinden 5'i felsefe alanındadır. Bu öğretim üyelerinin eğitim geçmişlerinin ise ağırlıklı olarak ilahiyat olduğu gözlenmiştir.

Sonuç

Bu çalışmada Ocak-Mart 2021 tarih aralığında Türkiye'deki üniversitelerin edebiyat fakülteleri felsefe bölümlerinin ve bu bölümlerdeki kadrolu öğretim üyelerinin eğitim geçmişleri üzerine yapılan araştırma konu alınmıştır. Ek olarak bu araştırmaya felsefe bilim alanındaki öğretim üyelerinin felsefe dışında hangi bölümlerde kadrolu bulunduğu dâhil edilmiştir. Araştırmanın sonuçları bir bütün olarak şöyle özetlenebilir;

- Türkiye'deki toplam 207 üniversite içinde 69 üniversitenin edebiyat fakültelerinde felsefe bölümü bulunmaktadır.

- Edebiyat fakültelerinin felsefe bölümlerinde kadrolu olarak bulunan toplam 452 öğretim üyesi vardır.

- Felsefe bölümü öğretim üyelerinin 133’ü profesör, 105’i doçent ve 214’ü doktor öğretim üyesi kadrosundadır.

- Bu araştırmanın yapıldığı tarih aralığında felsefe bölümü öğretim üyelerinin 23’ünün unvanı doçent ama kadrosu doktor öğretim üyesidir. Yine bu tarih aralığında felsefe bölümlerinde unvanı doçent ama kadrosu araştırma görevlisi olan 2 akademisyen bulunmaktadır.

- Felsefe bölümü öğretim üyelerinin içinde eğitim geçmişleri felsefeden sonra en büyük grup ilahiyattır.

- “YÖK Akademik” bilgilerine göre felsefe bölümü öğretim üyelerinin içinde bilim alanı “Felsefe” olmayan 27 kişi vardır.

- Bilim alanı felsefe olmayan felsefe bölümlerinin kadrolu öğretim üyeleri en çoktan en aza doğru ve bilim alanına göre sıralandığında ilk sırada felsefe ve din bilimleri bilim alanı (18 kişi), ve ikinci sırada sosyoloji bilim alanı (3 kişi) yer almaktadır.

- 69 felsefe bölümü ve 452 kadrolu felsefe bölümü öğretim üyesi olduğuna göre felsefe bölümü başına düşmesi gereken ortalama kadrolu öğretim üyesi sayısı 6,5 çıkmaktadır.

- Sayısal veriler 69 felsefe bölümündeki 452 öğretim üyesinin dağılımının oldukça dengesiz olduğunu ve bu öğretim üyelerinin yarıdan fazlasının az sayıda Batı üniversitesine yığıldığını göstermektedir.

- En çok kadrolu öğretim üyesi bulunan felsefe bölümü İstanbul Üniversitesi’ndedir. En az kadrolu öğretim üyesi bulunan 15 felsefe bölümü ise çeşitli Anadolu üniversitelerindedir.

- Felsefe bölümlerindeki kadrolu öğretim üyesi sayısının en az yarısı ölçüt alındığı zaman ilahiyat eğitim geçmişi olan en fazla öğretim üyesinin Akdeniz Üniversitesi’nde, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi’nde, Bingöl Üniversitesi’nde, İnönü Üniversitesi’nde, İstanbul Medeniyet Üniversitesi’nde, Mardin Artuklu Üniversitesi’nde ve Necmettin Erbakan Üniversitesi’nde olduğu gözlenmiştir.

- Felsefe dışındaki bölümlerde kadrolu olan felsefe bilim alanındaki öğretim üyelerinin toplam sayısı 116’dır.

- Felsefe alanındaki öğretim üyelerinin en fazla kadrolu buldukları felsefe dışı bölümün sosyoloji olduğu gözlenmiştir. Bu bölümü sırasıyla ilahiyat, bilim tarihi, felsefe grubu eğitimi, sosyal hizmet, psikoloji, iletişim-medya ve güzel sanatlar izlemiştir.

- Felsefe bölümleri bulunmayan İstanbul Teknik Üniversitesi ile Yıldız Teknik Üniversitesi’nin sosyoloji bölümlerinin kadrolu öğretim üyelerinin ağırlıklı bir kısmı felsefe bilim alanındaki öğretim üyelerinden oluşmaktadır.

Özet olarak verilen bu bilgilerden öncelikle toplam üniversite sayısına göre felsefe bölümlerinin sayısının ilk bakışta düşük olduğu söylenebilir ama sosyal bilimlerin ülkemizdeki genel durumu açısından bu sonuç normal karşılanabilir. Buna toplumumuzdaki felsefeye ilişkin olumsuz önyargı ve edebiyat fakülteleri felsefe bölümü mezunlarının öğretmenlik dışında iş bulma olanağının kısıtlı olması da eklenirse felsefe eğitime yönelik talebin ve felsefe bölüm sayısının göreceli düşüklüğü daha anlaşılır olmaktadır.

İkinci olarak mevcut toplam kadrolu öğretim üyelerinin ve felsefe bölümlerinin sayısına bakarak felsefe bölümü başına düşmesi gereken ortalama kadrolu öğretim üyesi sayısının ne olması gerektiği hesaplanınca fazlasıyla dengesizlik olduğu gözlenmiştir. Elbette Batıda yer alan ve kurumsal geçmişi eski üniversitelerin felsefe bölümlerinin kadrolarının zengin ve çok sayıda olması anlaşılabilir bir şeydir. Burada olması gereken şey özellikle yeni kurulmuş ve kadro sorunu olan üniversitelerin de kurumsal olanların sahip olduğu olumlu yapıya yakınlaştırılmasıdır.

Üçüncü çıkan sonuç ilahiyat alanında bir eğitim geçmişi olanların öğretim üyesi olarak felsefe bölümlerinde ağırlıklı şekilde kadro bulduğudur. Bu durum belli bir yere kadar normaldir çünkü felsefe tarihinin özellikle Ortaçağ ve İslam felsefesi alanı ilahiyat eğitimiyle de ilişkilidir. Aynı şey sosyoloji eğitimi alanlar için de söylenebilir çünkü felsefe eğitiminde var olan pek çok konu sosyoloji eğitimiyle ortaktır veya benzerdir. Ancak felsefe dışı bir alanda, örneğin ilahiyat alanında eğitim geçmişi olan öğretim üyelerinin belli ve sınırlı sayıdaki felsefe bölümünde yoğunlaşması düşündürücüdür. Çünkü felsefe dışı bir alanda formasyonu olan hocaların yığıldığı bu bölümlerde ister istemez felsefi, eleştirel bakış açısı yerine felsefe dışı perspektiften bakan bir gelenek oluşabilecektir. Öte yandan ilahiyat fakültelerinde kadrolu olan felsefe bilim alanıyla ilişkili öğretim üyesi sayısının 14 olduğu ve bu kişilerin çoğunun eğitim geçmişlerinin aynı zamanda ilahiyat alanıyla

da ilişkili olduğu göz önüne alınırsa ilahiyat fakültelerindeki felsefecilerin felsefe bölümlerindeki ilahiyatçılara göre oldukça az olduğu söylenebilir.

Son olarak bu sonuçlar felsefe bilim alanındaki öğretim üyelerinin felsefe bölümlerinin dışında akademide hangi bölümlerde kadro bulabileceğine ilişkin bir fikir vermektedir. Bu açıdan felsefeye en yakın eğitim alanları ön sıralarda yer almaktadır çünkü sosyoloji, ilahiyat, bilim tarihi, felsefe grubu eğitimi veya eğitim bilimine ilişkin çeşitli bölümler ve sosyal hizmet bölümleri bu öğretim üyelerinin kadrolu yerleştiği felsefe dışı alanların başında bulunmaktadır. Yine iletişim, medya, gazetecilik, televizyon gibi bölümlerin felsefecilere açık olduğu, hatta güzel sanatlar, mimarlık, hukuk, adalet ve mühendislik gibi alanlarda kadro bulabildikleri görülmektedir.

Felsefe bölümlerine ve ilgili öğretim üyelerine yönelik elde edilen tüm bu sayısal veriler yararlanılan dijital kaynaklarda gruplanmamış, sınıflanmamış, çeşitli başlıklar altında dağınık, yoğun, oldukça fazla ve hazır olmayan bir biçimde bulunmaktadır. Örneğin “YÖK Akademik” arama motorunda “felsefe” anahtar kelimesiyle arama yapıldığında 1900’ün üzerinde akademisyenin adı ve bilgileri çıkmaktadır. Dolayısıyla 1900’ün üzerinde akademisyen tek tek incelenerek araştırmanın evrenine giren öğretim üyesi sınıfındaki akademisyenin bilgileri ayıklanmış ve bu bilgiler kadrolu buldukları üniversitelerin kurumsal internet sitelerinden de karşılaştırılarak çapraz denetlemeye tabi tutulmuştur. Bunun sonucunda elde edilen ham veriler bu çalışmaya yansıtılmamış, ham verilere dayanan basit sayısal sonuçlar aktarılmıştır. Öte yandan yararlanılan dijital kaynaklardaki bilgiler her gün güncellendiği için bu çalışmanın sayısal sonuçlarıyla ve sunulan bilgilerle ilgili uyumsuzluklar giderek artmaya başlamıştır. Ancak bu çalışmanın amacı zaten verilerin toplandığı tarih aralığını temele alarak ilk bakışta felsefe bölümlerimizin ve felsefe alanıyla ilgili öğretim üyelerimizin profilini anlamak olduğu için sayısal verilere ilişkin hata payını da göz önüne alan ilgili okuyucularda bir kanı oluşturabileceği umut edilmiştir.

The Profile of Turkish Philosophy Departments and Faculty Members in Relation with “Science Field of Philosophy” at a First Glance

Summary

Caner ÇİÇEKDAĞI

Assoc. Prof. Dr.

Artvin Çoruh University, Faculty of Science and Letters, Philosophy Department, Artvin, TR

ORCID: 0000-0001-6138-363X

ccicekdagi@artvin.edu.tr

Introduction

As it is known, the more education degrees in the background of a scientist in a science field are the more qualified his expertise, competence and experience in that science field will be in his science field. This situation seems to be less important in social sciences because interdisciplinary transitivity is seen more in social sciences. In the classification of sciences for associate professorship fields determined by the “Interuniversities Council” (Üniversitelerarası Kurul), whose Turkish short name is “ÜAK”, philosophy is placed in basic field of “Social, Humanities and Administrative Sciences” as a “Science Field. Despite this, there are faculty members and/or scientists who have received their education at various degrees from different science fields other than philosophy in the staff of the philosophy departments of universities. It is certain that different perspectives and different scientific background will add richness to philosophy, but there is also the necessity that these scientists who come to philosophy from different disciplines have a certain level of philosophical knowledge, philosophical background and perspective. As we know from the history of philosophy, such a requirement has been gained in the past without going through a formal education, and even still can be gained, but today's conditions have made it increasingly difficult. Because the professionalization of education requires the lecturers who will give philosophy education to have a certain degree of philosophy formation. The aim of this study is to examine the extent to which various education degrees of faculty members (philosophy professors) within faculties of letters' philosophy departments in Turkish universities are related to philosophy, and to reveal their connections with “Science Field of Philosophy”. While conducting this study, the “Basic Field” and “Science Field” classifications that are determined by ÜAK for associate professorship were largely complied (Bilim Alanları ve Anahtar Kelimeler 2021). Of course, in the end, an evaluation based on the assumption that those who complete all of their undergraduate, master's and doctoral education in faculties of letters' philosophy departments and graduate schools' philosophy departments will be a more qualified philosopher will be wrong, and an evaluation based on the

assumption that it is easy to gain a philosophical qualification and that the philosophy education received at one stage will be sufficient will also be wrong. A reader who seeks to understand this situation will be able to get an idea at first glance from the quantitative results, but it is clear that additional data are needed besides the research data of this study. On the other hand, the quantitative data obtained will provide the opportunity to make other evaluations besides and outside the main purpose of the study. For example, the number of philosophers in Turkey as an academic and scientific community, their distribution according to academic titles, the average number of faculty members per philosophy department, and philosophy departments with the most and least faculty members can be seen. In addition, the number of philosophers employed in various departments outside the philosophy departments of universities and which departments they are in will be revealed as other results of this research.

Since a philosophy article that is suffocated with quantitative data, will spoil its clarity, instead of detailed graphs, tables and statistical data, simpler quantitative results, which are considered to be the basis for evaluation, were used. The first of the sources used in obtaining quantitative data is an official internet search engine where the education and institutional backgrounds of full time academic personnels in higher education, whose Turkish short name is “YÖK Akademik” (YÖK Academic), can be learned. The second source is the “üniversitelerimiz” (our universities) module of the website, whose Turkish short name is “YÖK Atlas”, where the Council of Higher Education provides various information about higher education programs. In addition to these two, the official websites of the relevant universities were also used as a source in order to make a cross-checking. The data entered by the faculty members and/or their institutions into these digital resources were compiled, classified, grouped and presented as quantitative results between January and March 2021. Since most of the information belonging to faculty members are self reported into the higher education information system, which is called “YÖKSİS”, by faculty members, the classification of a faculty member in “Science Field of Philosophy” was based on this information. Since the study’s research question can be answered with a research method based on quantitative data, the use of theoretical resources remained weak. As the universe of the research, faculties of letters’ philosophy programs in Turkish universities and the full time faculty members, namely professors, associate professors and assistant professors in these programs were selected. However, it should be known that professorship and associate professorship are tenured staff in the academic staff class, but assistant professorship are nontenured staff. Since “Philosophy Group Education” programs of faculties of education are within basic field of “Educational Sciences” and science field of “Social Sciences” determined by ÜAK and mainly follow a program for the teaching profession, these programs and the full time faculty members (tenured and nontenured) in these programs were not included in the universe of the research. On the other hand, lecturers and research assistants in philosophy programs were not included in the study because they would expand the research universe. Despite this, the universe was expanded by cross-checking the faculty members who did not have a position in a philosophy program but whose science field is “Philosophy” in the “YÖK Academic” search engine. Expanding the

research universe, this group will show in which departments other than philosophy philosophers in academia can be employed.

Some of these terms are used interchangeably in the study, as faculty members at universities define and call themselves as “Faculty Member”, “Academician” and/or “Scientist” or even “Philosopher” interchangeably. Only the term “Faculty of Letters” has been used to replace faculties of science and letters, faculties of humanities, faculties of human sciences and social sciences of universities. Again, between the terms “Philosophy Program” and “Philosophy Department” and between the terms “Science” and “Science Field” have been used interchangeably without making much distinction. The term “Education Degree” was used for undergraduate, master’s and doctoral education, and it was preferred to use the term “Philosophy” for the educational background of those who graduated from faculties of letters’ philosophy departments and graduate schools’ philosophy departments. Thus, the term “Educational Background” has been used more broadly to describe the fields and/or degrees studied. In the universe of this study, undergraduate education degrees, namely bachelor’s are given by faculties, and graduate and doctoral education degrees, namely master’s and PhD by graduate schools. For example, “Philosophy” doctorate and “Philosophy and Religious Sciences” doctorate are given by the same graduate schools, although they are separate departments in social sciences graduate schools or graduate schools of universities. In order to show this distinction, the term “Theology”, which is actually the basic field of science, has been used for the academics who received various education degrees from the departments of “Basic Islamic Sciences”, “Philosophy and Religious Sciences” and “Islamic History and Arts” of the faculties of theology. On the other hand, those who have received their education degrees from these departments of the faculties of theology, while receiving a doctorate or associate professorship degree or title, may also apply widely in science field of philosophy, and if their application meets the criteria, they receive their degree or title in science field of philosophy. In other words, someone who studies “Philosophy and Religious Studies” in faculties of theology can become a doctor or associate professor in science field of philosophy. Likewise, it seems possible for people with education degrees or backgrounds in fields such as history, sociology, economics, literature, even mathematics, medicine or engineering to receive the title of associate professorship in science field of philosophy, if their studies are related to science field of philosophy, with the conditions determined by ÜAK (2021 Ocak Dönemi Başvuru Şartları 2021). Since the main point in this study is the educational background (or field) in which a faculty member received his bachelor’s, master’s and PhD degrees, even if the basic fields or science fields for associate professorship determined by ÜAK were taken as the basis, they were not used exactly. Instead, terms that are supposed to facilitate understanding and comparison, such as “Field of Philosophy”, “Field of Sociology”, “Field of Health” or “Field of Theology”, were preferred.

By the way, it would be useful to mention the relationship between “Staff Position” and “Science Field” in universities. Because the academic staff in universities are evaluated in a separate position according to their title positions and according to their staff positions. This dual situation mainly occurs in the status of associate

professorship, because among the academic titles and academic staff of professorship, associate professorship and assistant professorship, only the title status of associate professor and the staff position of associate professor are independent of each other and these two are evaluated separately and given by different institutions. The staff position is the status occupied by an officer in general terms, and the rights such as personnel, office, representation, compensation, and salary of the officer assigned to a position are determined depending on this position (2914 Sayılı Yükseköğretim Personel Kanunu 2021). Assistant professorship and professorship are basically both an academic title and an academic staff position given by universities at the same time, that is, faculty members assigned to these staff positions also receive these titles. However, in this seemingly simultaneous dual situation, legally, an assignment to a position takes place first and then a promotion to that title occurs as a result of this appointment (Tekinsoy ve Mısır 2012: 353-363). However, in associate professorship, as required by the conditions of associate professorship, ÜAK first gives the title of associate professor and promotes that person to associate professorship. Then, each university announces the staff positions it needs and assigns one of the applicants to the position at the end of certain legal processes, within the framework of compulsory conditions and/or additional conditions determined by itself. Therefore, an academic may simultaneously hold the title of associate professor to which he has been promoted, although he is still in the staff position of a research assistant or a assistant professor to whom he was previously assigned, and may even hold the title of associate professor from outside the academy without being in any academic staff position, depending on certain conditions. “Science Field”, on the other hand, is a definition determined according to the compliance of the field in which a scientist has doctorate and/or associate professorship studies and education with the criteria set by YÖK (Council of Higher Education) and ÜAK. For example, a person who received his doctorate degree or associate professorship in science field of philosophy or sociology can be appointed to an academic staff position opened in one of the science fields, only if such a condition is made in the posting announcement. On the other hand, if there is an expression such as “having studies on history” in the application conditions of a position announced for a faculty member in the philosophy department of a university, someone who is in science field of philosophy may not be appointed to this position, but someone who is not in science field of philosophy can be appointed.

1. General Data on Philosophy Departments of Universities in Turkey

Universities that have a philosophy department:

(1) State:	62
(2) Foundation:	7
Total:	69

Universities that have a philosophy department and also accepting students:

(1) State:	56
(2) Foundation:	7
Total:	63

Foundation universities that have a philosophy department:

- (1) İbn Haldun University
- (2) İhsan Doğramacı Bilkent University
- (3) İstanbul 29 Mayıs University
- (4) Koç University
- (5) Maltepe University
- (6) Üsküdar University
- (7) Yeditepe University

The first data contained here primarily provides the opportunity to make a quantitative evaluation and comment on universities and philosophy departments in these universities. Considering that only 69 of the 207 universities in Turkey at the time of this research had a philosophy department, this rate corresponds to 33-34% of the total number of universities. At first glance, various variables such as the dynamics of the free market economy, job opportunities, the prestige of the profession, the high income and the preferences of the students may explain this negative picture regarding the number of philosophy departments, but it should not be ignored that there are other reasons.

2. Data on Educational Backgrounds of Full Time Faculty Members in Philosophy Departments

The Number of full time faculty members in philosophy departments:

(1) Professor:	133
(2) Associate Professor:	105
(3) Assistant Professor	214
Total:	452

Education degrees and the number of full time faculty members in philosophy departments:

<u>Educational Backgrounds</u>	<u>Bachelor's - Master's - PhD</u>
(1) Philosophy	257 - 321 - 344
(2) Theology	77 - 66 - 71
(3) Philosophy group training	13 - 10 - 6
(4) Sociology	11 - 7 - 4

Educational backgrounds and the number of faculty members in philosophy departments who stand out with their education degrees in only one field:

The fact that all the undergraduate, master’s and doctoral educations of faculty members in philosophy departments are only in one field is seen mostly in fields of philosophy and theology.

(1) All education degrees; Philosophy:	227
(2) All education degrees; Theology:	50

Educational backgrounds and the number of faculty members in philosophy departments who stand out with their one or two education degrees in the same field:

Faculty members in philosophy departments have one or two degrees of undergraduate, master’s and doctorate education in a single field, again in fields of philosophy and theology education.

(1) One or two education degrees; Philosophy:	144
(2) One or two education degrees; Theology:	44

Science fields and the number of faculty members in philosophy departments whose science fields are not “Philosophy” according to “YÖK Academic” information:

(1) Science field of “Philosophy and Religious Studies”:	18
(2) Science field of “Sociology”:	3
(3) Science field of “Basic Islamic Sciences”:	1
(4) Science field of “Comparative Literature”:	1
(5) Science field of “World Languages and Literatures”:	1
(6) Science field of “Ottoman Institutions and Civilization”:	1
(7) Science field of “Social Science Education”:	1
(8) Science field of “Physical Anthropology and Paleoanthropology”:	1
Total:	27

Full time faculty members who hold the title of associate professor but not tenured associate professor position in philosophy departments:

(1) The title of associate professor of philosophy whose staff position is a assistant professor: 23

(There are also 2 associate professors of philosophy in the research assistant staff position who are not in faculty member class.)

From these data, it is understood that approximately 50% (227 people) of a total of 452 faculty members in 69 philosophy departments have all education degrees in field of philosophy. On the other hand, among the full time faculty members in philosophy departments, it is seen that the second field with the highest educational background after philosophy is theology. While education-teaching, language, literature, history, sociology, social, political and economic follow this, there are faculty members with educational backgrounds in fields of science or natural sciences.

2. 1 Data on The Number of Full Time Faculty Members in Philosophy Departments

The average number of full time faculty members per philosophy department:

452 faculty members / 69 philosophy departments = (6.5) 6 or 7 faculty members

- There are 241 faculty members in 23 universities, which are above the average.
- There are 98 faculty members in 15 universities, which are in the average.
- There are 113 faculty members in 31 universities, which are below the average.

2.2 Data on Faculty Members with Certain Educational Background Accumulating in Some Philosophy Departments

Philosophy departments in which at least half of faculty members have a non-philosophy field in their educational backgrounds:

The detailed quantitative values related to the education degrees of full time faculty members in philosophy departments given at the beginning of the study showed that faculty members with a non-philosophical background in philosophy departments were the most. The current quantitative data, on the other hand, have shown in which philosophy departments the faculty members with a non-philosophical background are most staffed and which non-philosophical background these faculty members have. According to this, faculty members that have theology background are mostly concentrated in certain philosophy departments and these philosophy departments are as follows:

(1) 7 faculty members out of 12 in Philosophy Department of Akdeniz University have at least one education degree in field of theology.

(2) 6 faculty members out of 9 in Philosophy Department of Ankara Yıldırım Beyazıt University have at least one education degree in field of theology.

(3) 4 faculty members out of 5 in Philosophy Department of Bingöl University have at least one education degree in field of theology.

(4) 6 faculty members out of 10 in Philosophy Department of İnönü University have at least one education degree in field of theology.

(5) 9 faculty members out of 14 in Philosophy Department of İstanbul Medeniyet University have at least one education degree in field of theology.

(6) 4 faculty members out of 5 in Philosophy Department of Mardin Artuklu University have at least one education degree in field of theology.

(7) 7 faculty members out of 8 in Philosophy Department of Necmettin Erbakan University have at least one education degree in field of theology.

3. Data on Faculty Members That Have Science Field of Philosophy in Non-Philosophy Departments

The number of faculty members in field of philosophy who are in non-philosophy departments:

(1) Professor:	43
(2) Associate Professor:	18
(3) Assistant Professor:	55
Total:	116

The number of universities that offer staff positions for faculty members in field of philosophy in their non-philosophy departments:

(1) State universities:	44 universities (81 faculty members)
(2) Foundation universities:	22 universities (35 faculty members)
Total:	66 universities (116 faculty members)

Conclusion

First of all, it can be said that the number of philosophy departments is low compared to the total number of universities, but this result can be considered normal in terms of the general situation of social sciences in our country. If we add to this the negative prejudice regarding philosophy in our society and the limited opportunities for graduates of literature faculties' philosophy departments to find employment other than teaching, the relatively low demand for philosophy education and the number of philosophy departments becomes more understandable.

Secondly, considering the number of current full time faculty members and philosophy departments, it has been observed that there is an excessive imbalance when calculating the average number of full time faculty members per philosophy department. Of course, it is understandable that the philosophy departments staff of Western universities with an old institutional history are rich and numerous. What needs to happen here is to bring the newly established universities with staffing problems closer to the positive structure of institutional ones.

The third result is that those who have an educational background in field of theology mainly find position in philosophy departments as faculty member. This situation is normal to a certain extent, because the history of philosophy, especially medieval and Islamic philosophy, is also related to theology education. The same can be said for those who study sociology, because many subjects in philosophy education are common or similar to sociology education. However, it is thought-provoking that faculty members who have educational background in a field other than philosophy, for example, in field of theology, concentrate on a certain and the limited number of philosophy departments. Because in these departments, where teachers have formations in a non-philosophical field are concentrated, a tradition that looks from a non-philosophical perspective instead of a philosophical and critical perspective will inevitably emerge. On the other hand, considering that the number of faculty members related to science field of philosophy who are full time staff in faculties of theology is 14 and that the educational backgrounds of most of these people are also related to science field of theology, it can be said that the philosophers in the faculties of theology are considerably less than the theologians in the philosophy departments.

Finally, these results give an idea about which departments the faculty members in science field of philosophy can find positions in academy apart from philosophy departments. In this respect, the fields of education closest to philosophy are at the forefront because sociology, theology, history of science, philosophy group education or various departments related to educational sciences and social work departments are at the forefront of non-philosophy fields where these faculty members are full time staff. It is seen that departments such as communication, media, journalism and television are open to philosophers, and they can even find staff positions in fields such as fine arts, architecture, law, justice and engineering.

All these quantitative data obtained for philosophy departments and related faculty members are ungrouped, unclassified, scattered under various headings, dense, rather abundant and unprepared in the digital resources used. For example, when searching with the keyword "philosophy" in the "YÖK Academic" search engine, the names and information of more than 1900 academicians were revealed. Therefore, over 1900 academicians were examined one by one, and the information of the academician in the class of faculty member who entered the research universe was extracted and this information was compared and cross-checked from the institutional websites of the universities where they work. The raw data obtained as a result of this study were not reflected in this study, simple quantitative results based on the raw data were transferred. On the other hand, since the information in the digital resources used is updated every day, the inconsistencies with the quantitative results

of this study and the information presented have started to increase. However, since the aim of this study is to understand the profile of Turkish philosophy departments and faculty members in science field of philosophy at first glance, based on the date range in which the data were collected, it was hoped that it could form an opinion among the interested readers who also consider the margin of error regarding quantitative data.

KAYNAKÇA | REFERENCES

2021 Ocak Dönemi Başvuru Şartları (2021). Date accessed: 08.03.2021, (https://www.uak.gov.tr/Documents/docentlik/2021-ocak-donemi/basvuru-sartlari/TA_Tablo11_2021O_10032020.pdf).

2914 Sayılı Yükseköğretim Personel Kanunu (2021). Date accessed: 08.03.2021, (<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2914.pdf>).

Akademisyenler (2021). Date accessed: 12.02.2021, (<https://akademik.yok.gov.tr/AkademikArama/view/searchResultviewListAuthor.jsp>).

Bilim Alanları ve Anahtar Kelimeler (2021). Date accessed: 08.03.2021, (https://www.uak.gov.tr/Documents/docentlik/2021-ocak-donemi/2021O_BilimAlanlariAnahtarKelimeler_10022021.pdf).

Felsefe Programı Bulunan Tüm Üniversiteler (2021). Date accessed: 12.02.2021, (<https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans-bolum.php?b=10068>).

Tekinsoy, M. A. ve Mısır, M. B. (2012). Öğretim Üyeliğine Atanma Sürecinin Başlangıcı, Ek Koşullar ve Jüri Raporları. *AUHFD*, 61, (1), 351-382.



Makale Geliş | Received: 18.01.2021
Makale Kabul | Accepted: 25.08.2021
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2021
DOI: 10.20981/kaygi.989787

Bahtiyar UYGUN

Arş. Gör. | Res. Assist.
Munzur Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Tunceli, TR
Munzur University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Tunceli, TR
ORCID: 0000-0002-8393-5295
bahtiyaruygun@munzur.edu.tr

Mutlak Ön Kabullerin Bilimi Olarak Metafizik: R. G. Collingwood¹

Öz: R. G. Collingwood, metafiziği reddetmenin moda olduğu Çağdaş Felsefede, Aristoteles'e dönerek metafiziği yeniden yorumlamanın imkânını soruşturur. Bu soruşturma bağlamında metafizik, her türlü bilimsel ve entelektüel etkinliğin temelini oluşturan mutlak ön kabullerin bilimidir. Mutlak ön kabul, bir dönemin paradigmasıdır. Mutlak ön kabul, doğruluğu sorgulanamayan fakat doğruluk ölçütünün mantıksal yeterliliğidir. Collingwood'a göre mutlak ön kabuller tarihseldir ve onu analiz edecek olan metafiziğin de tarihsel olması gerekir. Tarihsel bir etkinlik olarak metafiziğin yöntemi de soru-yanıt mantığıdır. Metafizik, soru-yanıt mantığıyla mutlak ön kabulleri analiz eden evrensel bir bilimdir. Öte yandan metafizik, disiplinler-arası ilişkinin kurulmasında merkezi öneme sahiptir. Bu ilişki her alanın kendi mutlak ön kabulleri arasında kurulacağından metafizik etkinlik temeldir.
Anahtar Kelimeler: Bilim, Ön Kabul, Mutlak Ön Kabul, Metafizik, Soru-Yanıt Mantığı.

Metaphysics as the Science of Absolute Presupposition: R. G. Collingwood

Abstract: In Contemporary Philosophy, in which fashion rejection of metaphysics is fashionable, R. G. Collingwood investigates the possibility of returning to Aristotle and reinterpreting metaphysics. In the context of this investigation, metaphysics is the science of absolute presuppositions that form the basis of any scientific and intellectual activity. Absolute presupposition is the paradigm of a period. Absolute presupposition is the logical capability of the accuracy criterion that cannot be questioned. According to Collingwood, absolute presuppositions are historical, and metaphysics that will analyze it must be historical. Now the method of metaphysics as an historical activity embodies the logic of questioning and answering. Metaphysics is a universal science that analyzes absolute presuppositions by the logic questioning and answering. On the other hand, metaphysics

¹ Bu yazı, *Çağdaş Felsefede Metafiziğin Yeniden Yorumlanması: R.G.Collingwood* başlıklı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

has a central role in establishing the interdisciplinary relationship. The metaphysical activity is essential since this relationship will be established between absolute presuppositions of each area. **Keywords:** Science, Presupposition, Absolute Presupposition, Metaphysics, Questioning and Answering.

Giriş

Collingwood, *An Essay On Metaphysics* adlı eseri 20. yüzyılın ilk yarısında (1940) kaleme almıştır. Bu dönem, özellikle bütün dünyada Viyana Çevresinin daha baskın olduğu ve her kesimin metafiziğe karşı savaş açmış olduğu bir dönemdir. Bu dönem içinde pozitivist felsefe seküler bir dünya yaratma çabası kapsamında metafiziği topyekün reddetmeyi amaçlamıştır. Ortaçağdan itibaren metafizik, teoloji ile birlikte hatta özdeş olarak kullanıldığından teolojinin reddi metafiziğin de reddini doğurmuştur. Buna karşılık Collingwood, bu özdeşliği aşarak metafiziği, tam da yaratılmak istenen seküler dünyanın ontolojik ve epistemolojik dayanağı olarak yeniden inşa etmeyi, eş deyişle; metafiziği yeniden felsefi etkinliğin merkezine yerleştirmeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda Collingwood, *An Essay on Metaphysics* adlı eserinde bizim metafizik olarak ifade ettiğimiz etkinliğin Aristoteles'te ne olduğunu ele alarak başlar. Collingwood'a göre Aristoteles bu etkinliği farklı isimlerle adlandırmaktadır. Birincisi, ilk felsefedir (Πρώτη Φιλοσοφία). Buradaki 'ilk' kelimesi mantıksal önceliği ifade eder (Collingwood 1998: 5). İkincisi bilgeliktir (Σοφία- Wisdom). Üçüncüsü de Tanrının doğasını açıklayan bilim anlamında teolojidir (Θεολογία) (Collingwood 1998: 5-6). Collingwood, bu farklı adlandırmaları, her biri metafiziğin bir tanımı olabilecek iki yorumla sınırlandırır. Birincisi, Saf Varlığı² ele alan ontolojik ve teolojik inceleme olarak metafiziktir. İkincisi de özel bilimlerin altında yatan ilk ilkelerin bilimi olarak metafiziktir (Collingwood 1998: 11). Collingwood, metafizik etkinliğin "ne"liğini ortaya koymak için Aristoteles felsefesine dönerken metafiziğin ikinci

² Collingwood, 'Saf Varlık' (Collingwood 1998: 11-16) kavramını, Aristoteles'in 'varlık olmak bakımından varlık' (Aristoteles 1996: 187-189) kavramının karşılığı olarak kullanır.

anlamını, yani ilk ilkelerin bilimi anlamını öne çıkararak metafiziği 'mutlak ön kabullerin' bilimi olarak ele almıştır. "Ben bunu söylerken metafiziğin mutlak ön kabullerin bilimi olduğunu ileri sürüyorum. Çünkü metafiziği bulan kişi olan Aristoteles'te gördüğüm şey budur. Ya da başka şekilde ifade edersek Aristoteles, metafiziğin ne olduğuna ilişkin açıklamalarında gördüğüm şey budur" (Collingwood 1998: 41). Bu bağlamda metafizik, hem belli bir dönemde yaşayan insanların temel inançlarını bulmak için girişilen bir araştırma hem de başka dönemlerde yaşamış insanların temel aldıkları mutlak ön kabullerin tarihsel olarak nasıl başka bir dizi ön varsayıma dönüştüğünü inceleyen bir etkinliktir. Metafiziğe ilişkin bu iki özellik bir yandan metafiziğin mutlak ön kabullerin bilimi olduğunu diğer yandan tarihsel bir bilim olduğunu bize göstermektedir. Dolayısıyla metafizik ön kabuller mantıksal ve tarihsel analize dayanmalıdır (Collingwood 1998: 49).

Collingwood metafiziğinin Aristoteles metafiziğinden en önemli farkı metafiziği tarihsel bir bilim olarak ele almasıdır. Collingwood'a göre Aristoteles, metafiziğin mutlak ön kabullerin bilimi olduğunu gayet iyi biliyordu. Fakat öte yandan "Aristoteles, salt varlıkla ilgili verimsiz (sonuçsuz) bir araştırma başlatmaktan ve salt bir varlık bilimi (a science of pure being) ve mutlak ön kabuller biliminin tek ve aynı şey olduğunu ileri sürmekten sorumludur" (Collingwood 1998: 49). Collingwood metafiziği salt bir varlık bilimi olarak ele almayı ve dolayısıyla bu ele alış ile mutlak ön kabullerin bilimi olarak metafiziğin bir ve yanı şey olduğu kabulünü reddeder (Collingwood 1998: 17). Collingwood'a göre metafizik, mutlak ön kabullerin bilimidir (Collingwood 1998: 41). Mutlak ön kabuller tarihsel olması itibarıyla, onu inceleyecek metafizik bilimi de tarihseldir. Tarihsel olmayan her türlü metafizik yaklaşım dogmatik metafiziğe dönüşeceği için metafiziksel, felsefi ve bilimsel soruşturmalara zarar verir. Collingwood, metafiziği felsefi düşüncenin merkezine yerleştirmeyi amaçlarken, kendi döneminde metafiziğin reddini kendilerine düstur edinen Viyana Çevresiyle hesaplar. Collingwood, *An Essay On Metaphysics* adlı eserin ikinci bölümünde *Metafizik Karşıtlığı* başlığı altında hem "Metafizik karşıtlığı nedir?" sorusunu

soruşturur hem de metafizik karşıtı tutum olarak “pozitivist metafiziği” inceler (Collingwood 1998: 143-154).

Collingwood, *Metafizik* kavramının Aristotelesçi bilimi ifade edip etmediğini soruşturur. “Aristotelesçi bir bilim için metafizik, Aristoteles'in adlandırması değildir. 'Metafizik' kelimesi Yunancada, “τά μετά τά Φυσικά”, fizikten sonra gelen (kitaplar) anlamına gelir; ve bu kelime Aristoteles'in kendisi tarafından kullanılmamıştır” (Collingwood 1998: 3-4). Aristoteles eserlerinin yerini ifade eden bir kavram nasıl olur da Aristotelesçi bilimin merkezine yerleşir. Collingwood'a göre; “Aristoteles çalışanlarından biri tarafından taşınmış bir başlık olarak 'metafizik', bir bilimin adlandırması değil, bir kitabın adlandırmasıdır. Onun modern kullanımdaki karşılığı Düzlem Trigonometrisi ya da Türlerin Kökeni gibi bir başlık değil fakat "Derleme" gibi bir başlıktır” (Collingwood 1998: 3-4). Bu başlığın ifade ettiği etkinlik de özel bir etkinliktir ve kelimeyi o özel etkinliğin içinde kullanmak gerekir. Bu bağlamda *Metafizik* kelimesini birebir çevirip ‘fizik ötesi’ (“τά μετά τά Φυσικά”) anlamında ele almak ifade ettiği etkinliği en temelde yanlış anlamaktır. Collingwood'a göre metafizik, özel bir alana ait bilimsel etkinliğin genel adıdır. Örneğin, biz nasıl ki "müzik salonu" ya da "spor salonu" dediğimizde evin bir odası olan salonu anlamıyorsak 'metafizik' dediğimizde de bu kavramı fizik ötesi (“τά μετά τά Φυσικά”) olarak anlamamak gerekir (Ayrıca bkz. Collingwood 1998: 3). Metafizik özel bir etkinliği ifade eder ve bu etkinlik günümüze kadar iki farklı tanım üzerinden şekillenmiştir.

Birincisi, en temel kavramların mantıksal bir araştırması olarak metafiziktir. İkincisi de en temel varlık ya da varlıkların ontolojik araştırması olarak metafiziktir. Birinci tanım çağdaş analitik filozoflar tarafından çokça benimsenmiştir. İkinci görüş ise tarih boyunca da yaygın bir biçimde benimsenmiş ve günümüzde ders giriş kitaplarında sık sık bahsedilen bir görüş olmuştur (White 1987: 30).

Collingwood varlıkların ontolojik araştırmasının bir uzantısı olarak ‘fizik ötesi’ anlamı eleştirmekle beraber ‘fizik ötesi’ anlamındaki metafiziği “dogmatik metafizik” olarak görmektedir. Dogmatik metafizik tutum, metafizik etkinliği ifade etmemekle birlikte metafiziğe ilişkin bulanıklığın da kaynağı olmuştur.

Collingwood, metafiziğe ilişkin bulanıklığın ortadan kaldırılması ve metafiziğin yeniden tesis edilmesi için metafizik karşıtı tutumları değerli görmüş ve onlarla hesaplaşmayı kendine görev edinmiştir (Collingwood 1998: 81-82). Bu hesaplaşmanın en büyük muhatabı da pozitivist felsefenin temsilcileri olmuştur. Collingwood, özellikle realist tutumun temsilcisi olarak gördüğü pozitivistleri ve onların metafiziğe karşı olan tutumlarını eleştiri süzgecinden geçirmiştir. Bu bağlamda metafizik karşıtı tutum üçe ayrılır. Birincisi metafizik problemini belirli noktalarda ilerleten metafizik karşıtı tutumdur. İkincisi metafiziğe tepki olsun diye metafizik karşıtı tutumu temel alan yaklaşımdır. Üçüncüsü de metafiziğe rasyonel olarak değil de irrasyonel olarak karşı çıkan tutumdur (Collingwood 1998: 82-83). Bu sınıflamadan hareketle Collingwood'un metafizik karşıtı tutumu tamamen metafiziğe zarar veren bir tutum olarak görmediğini, aksine metafiziği yeniden sorgulamanın yolunu açan ilerici yanlarının olabileceğini iddia edebiliriz.

Metafiziği yeniden tesis etmek klasik felsefeyi de yeniden tesis etmek demektir. Dolayısıyla Collingwood'un metafiziğe ilişkin düşünceleri ile felsefenin ne olduğuna ilişkin düşünceleri birbirine paraleldir. Metafiziğin itibarını iade etmek aynı zamanda felsefenin de itibarını iade etmek demektir. Metafiziği dogmatik metafizikten, felsefeyi de pozitivist felsefeden ayırmak metafiziği yeniden inşa etmek için gereklidir. Klasik felsefeyi yeniden tesis etmek ne anlama gelmektedir? Klasik felsefeyi yeniden tesis etmek "Felsefe Nedir?" sorusunu yeniden ele almak, felsefenin klasik tanımını yeniden hatırlamaktır. Collingwood'a göre;

Felsefenin geçerli iki tanımı vardır. İlk olarak o, düşüncenin kendi üzerine çevrilmesi, dışsal bir nesneyi düşünmeyi bırakıp, kendinin böyle bir nesnenin farkına varması sürecini inceleyen düşünce olarak görülür: düşünce kendinin bilincinde olur. İkinci olarak, düşüncenin kendisini eleştirilmeyen sınırlardan kurtarması, geçerli nedenlere dayanmayan hiçbir şeye inanmamaya kararlı bir girişim, bütün doğmalardan, varsayımlardan ya da görüşlerden vazgeçmek ve tamamen akılcı bilgi idealinin kovalaması olarak görülür (Collingwood 2014: 224).

Felsefeye ilişkin bu iki tanımdan birincisi felsefenin *refleksif* (düşünce üzerine düşünmek) özelliğine; ikincisi de *inter-disipliner* (disiplinler arası) düşünce

özelliğine gönderimde bulunur. Bu iki tanım felsefenin hem nesnesini hem de yöntemini ifade eder. Bu bağlamda refleksif düşünce, felsefenin öz-eleştirel yanını, inter-disipliner düşünce ise felsefenin eleştirel yöntemini temsil eder. Eleştiri ve öz-eleştiri yetisini kaybetmiş bir felsefe dogmalara dönüşür. Metafizik düşüncenin bir dogmaya dönüşmesi ve dogmalar ortaya koymaya başlaması da felsefenin bu iki yetiyi kaybetmesiyle ilişkilendirilebilir. Felsefe, kendi içine kapalı ve kendini eleştiri, öz-eleştiri yetisinden muaf tutunca fildişi kulelerinde gerçekleşen bir dogma etkinliğine dönüşür. Collingwood'a göre 19. yüzyılda felsefeciler ve doğa bilimcileri her biri ötekinin işini az bilen ve ötekinin işine az ilgi duyan meslek öbeklerine dönüşmüştür. "İki tarafa da zarar veren bir modadır bu ve iki tarafta da bunun sona erişini görmeye, yarattığı iletişimsizlik uçurumuna köprü kurmaya yönelik derin bir istek vardır. Köprüye her iki ucundan başlanması gerekir"(Collingwood 1999: 11-12). Collingwood'un felsefi incelemeleri ve metafizik çözümlenmeleri böyle bir inter-disipliner bağın kurulmasına hizmet eder. Zira inter-disipliner bakış, aslında, her disipline ait mutlak ön kabullerin birbiriyle temas etmesidir. Çünkü metafizik, herhangi bir özel bilimin mutlak ön kabullerini değil, her özel bilimin mutlak ön kabullerini ortaya koyarak benzer ve farklı yanlarını gözler önüne sermeyi amaçlar. Metafizik, mutlak ön kabulleri ortaya koyarken felsefe bu ortaya koyma etkinliğine eşlik etmekle beraber onları yargılama yetkisine/yetisine de sahiptir (Coşkun 2011: 560). Bu bağlamda metafizik ile felsefe arasında şöyle bir ilişki kurulabilir. Her metafizik düşünme felsefi olmak zorundadır. Ancak her felsefi düşünme metafizik olmak zorunda değildir. Bu ilişkide felsefe, metafiziği de kapsayan bir düşünme etkinliğidir. Bu düşünme etkinliği, mutlak ön kabulleri de dönüştürme yetkisine/yetisine sahip olduğu için bu mutlak ön kabuller üzerine kurulu toplumsal yapıları da dönüştürme yetkisine/yetisine sahiptir. Dolayısıyla felsefe, hem toplumsal hem de dönüştürücü bir etkinliktir. Toparlarsak felsefe, refleksif, eleştirel, sistematik, dolayısıyla metodolojik, içsel bir düşünme etkinliğidir (Coşkun 2011: 556-557).

Soru Yanıt Mantığında Ön Kabulün Yeri

Collingwood, düşünme etkinliği olarak ele aldığı felsefenin yöntemini “soru-yanıt” olarak ortaya koyar (Collingwood 1996: 34). Collingwood'un kullandığı "Soru" kavramı "Metafizik" kavramı gibi mesleki bir kavramdır. Soru kavramı ile günlük hayatta sorduğumuz genel, rastgele, sıradan sorular değil, nedensel ilişkilere dayalı sistemli ve düzenli bir düşüncenin ürünü olan sorular kastedilmektedir (Collingwood 1996: 35). Bir şeyin kesin bir soru olması onun "mantıksal etkisi"ne bağlıdır (Collingwood 1996: 27, White 1987: 132-133). Bir ön kabulün mantıksal etkisi ön kabulün doğru olmasına değil sadece varsayılmış olmasına dayanır (Collingwood 1996: 39). O halde her soru belli bir düşünceyi temsil eder. Her ne kadar düşünceleri dile getirmeye çalışsak da dile getiremediğimiz ama üzerine düşündüğümüz bir sürü şey vardır. Dile gelen düşünceyi dile geldiği şekliyle, dile gelemeyen düşünceyi de bir metafizik analiz aracılığıyla ortaya koyarız. Collingwood'a göre, bizim ileri sürdüğümüz her soru, belli bir probleme yöneliktir. Bu problem, dile getirebildiğimiz düşünce alanına ait olduğu gibi dile getiremediğimiz düşünce alanına da ait olabilir. Hem günlük hayatta rastgele sorduğumuz sorular hem de sistemli ve düzenli düşünmeyi temsil eden felsefi, bilimsel ve metafizik soruları önceleyen belli ön kabuller kümesi vardır. Soru ile o soruya ilişkin mümkün yanıt kümesi arasında da öncelik-sonralık ilişkisi vardır. Nasıl ki ön kabuller soruları hem zamansal hem de mantıksal olarak öncelerse, sorular da yanıtları hem zamansal hem de mantıksal olarak önceler. “Bir soru mantıksal olarak yanıtını önceler. Düşünce, bilimsel olarak düzenlendiğinde, bu mantıksal önceliğe geçici öncelik eşlik eder. İlk önce soru biçimlendirilir ardından soruya yanıt aranmaya başlanır.” (Collingwood 1998: 24-25). Eş deyişle, her soru belli bir ön kabul kümesini içerir. Eğer soru ile ön kabul arasındaki ilişki doğrudan ilişkiyse o sorunun dayandığı ön kabul tektir. Eğer soru ile ön kabul arasındaki ilişki dolaylı bir ilişkiyse o sorunun dayandığı ön kabul birden çok olabilir. Bu durumda o sorunun yanıtı dolaylı olarak başka sorularının da yanıtı

olabilir. Belli bir sorunun yanıtı ile o belli sorunun "doğru" yanıtı aynı şey değildir. Bir sorunun mümkün yanıt kümesini, sorunun dayandığı ön kabul belirler. Ancak bir sorunun doğru yanıtını "mutlak ön kabul" belirler. Dolayısıyla, bir yanıtın doğruluğunun birinci ölçütü yanıtın muhatabı olan sorudur. İkinci ölçütü de sorunun dayandığı mutlak ön kabuldür.

Bir sorunun doğru yanıtının ölçütü neden ön kabul değil de mutlak ön kabuldür? Ön kabulün sorunun doğru yanıtının ölçütü olamamasının nedeni ön kabulün yapısıyla ilgilidir. Collingwood'a göre ön kabul mutlak olabildiği gibi göreceli de olabilir (Collingwood 1998: 29). Göreceli ön kabul, doğru ya da yanlış olabilen ancak neyin doğru ya da yanlış olabileceğini belirleyemez. Mutlak ön kabul ise doğru ya da yanlış olamayan ancak neyin doğru ya da yanlış olabileceğini belirleyebilen bir yapıya sahiptir (Collingwood 1998: 31). Ön kabulün niteliği bir sorunun doğruluğunun ölçütü değil, o sorunun *anlaşılabilir* olmasının ölçütüdür. Eğer biz bir ön kabulün doğru olup olmadığını soruşturuyorsak, soruşturduğumuz ön kabulün "mutlak" değil "göreceli" ön kabul olduğunu gösterir. Göreceli ön kabuller olgusal olarak sınanabildiği için doğru ya da yanlış olabilirken; mutlak ön kabuller mantıksal referanslara dayandığı için doğru ya da yanlış olamazlar. Biz, mutlak ön kabule dayanarak bir sorunun hatta göreceli bir ön kabulün doğru ya da yanlış olabilirliğini sınayabilir ve soruşturabiliriz. Sonuç olarak Collingwood'un ön kabullere ilişkin düşüncelerini altı önermede toplayabiliriz: "1. İleri sürülen her önerme bir soruya yanıttır. 2. Her soru belirli ön kabul(ler)e dayanır. 3. Bir ön kabulün mantıksal etkisi sadece varsayılmış olmasına dayanır. 4. Bir ön kabul göreceli ya da mutlak olabilir. 5. Ön kabul doğru ya da yanlış olabilen önermelerdir. 6. Mutlak ön kabuller önermeler değildir" (Uygun 2014: 79-80).

Mutlak Ön Kabullerin Bilimi Olarak Metafizik

Mutlak ön kabul nasıl doğruluğu sorgulanamayan ancak doğruluğun ölçütü olabilmektedir? Bu sorunun yanıtı mutlak ön kabulün yapısında saklıdır. Mutlak ön kabuller mantıksal analize dayanır. "Mantıksal analiz ise, mutlak ön kabulün ne

olduğuna yönelik bir analizdir. Ve bu analiz ancak, düşünce analizi ile açıklanabilir” (Connelly 2003: 89). Her düşünce analizi mutlak ön kabulün ne olduğuna ilişkin bir analiz midir? Collingwood, mutlak ön kabullerin mantıksal yapısını ve ne olduğunu ortaya koyan düşünce analizini metafizik analiz olarak tanımlamaktadır (Collingwood 1998: 45-47). Ve bu metafizik analiz yüksek seviyeli düşünme biçimini ifade eder (Collingwood 1998: 36). Düşük seviyeli düşünme biçimi sadece duysal olanla sınırlı kalan düşünmedir. Sıkı düşünme ya da yüksek seviyeli düşünme duysal alanı reddetmeyen ya da küçümsemeyen fakat bu duysal alanla sınırlı kalmayan zihinsel etkinliktir (Collingwood 1998: 36). Collingwood düşük seviyeli düşünce tarzına örnek olarak realizmi ve onun uzantısı olarak gördüğü pozitivist felsefeyi verir (Collingwood 1998: 34-35). Realizm ve pozitivist felsefenin düşük seviyeli düşünme biçimi olarak ele alınmasının nedeni bilginin kaynağını beş duyu organına indirgeyip var olan şeyleri onlardan ibaret saymasıdır. Collingwood'a göre bu ilkel epistemolojiyi eleştirmek ile pozitivist epistemolojiyi eleştirmek birdir (Collingwood 1998: 35). Öte yandan böyle düşük seviyeli bir düşünme tarzından ve bilgi kuramından hareketle herhangi bir metafizik soruşturma mümkün değildir. Çünkü bu düşünme biçimi bir ön kabule dayandığının dahi farkında değildir. Dolayısıyla ilgilendiği sorunun da belli bir ön kabule dayandığının farkında değildir. Bu nedenle bu düşünme biçimlerinden metafizik hakkında herhangi bir sorgulama beklememek gerekir. Bu kuramlar, sadece yanıt odaklı düşük seviyeli düşünme biçimidir. Öyleyse, bu düşünme biçimi ne yanıtın arkasındaki soruları ne de soruların arkasındaki mutlak ön kabulleri kavrayabilir.

Düşük seviyeli düşünme ile yüksek seviyeli düşünme arasındaki farkı bu iki düşünme biçiminin bilimsel etkinliğe bakışı üzerinden de ele alabiliriz. Düşük seviyeli düşünme bilimi salt deneysel bir etkinlik olarak görürken, yüksek seviyeli düşünme bilimi kuramsal bir etkinlik olarak kavrayacaktır. Bu ayrım bize Fransız bilim tarihçisi ve düşünürü Emilé Meyerson'un yasalı-nedensel bilim ayrımını hatırlatmaktadır. “Yasalı bilim” değişeni “nedensel bilim” ise değişmeyeni inceler.

Bu bağlamda yasalı bilim nedensel bilimin üzerinde inşa edilir. Eş deyişle nedensel bilim yasalı bilimin ontolojik dayanağıdır. Meyerson'da ise ontoloji, "bir anlamda gözlem ilişkilerini anlamak için gerekli olan ve altta duran temel dayanaklara karşılık gelir. İşte, "ilişki" ve "temel dayanak" arasındaki ayırımın kaynağı, aklın iki temel ilkesi olan yasalılık ve nedensellik" (Kabadayı 2009: 165). Bu bağlamda yüksek seviyeli düşünmeyi ve nedensel bilimi temsil eden mutlak ön kabullerin bilimi olarak metafizik, bilim yapabilmemizin mantıksal ve ontolojik dayanağıdır. Collingwood, çağdaş felsefe içinde metafiziği yeniden yorumlarken bu iki etkinlik arasındaki sıkı ilişkinin kopmuş olduğunun farkındadır. Hatta Collingwood, bu kopuşu savunanların popüler olduğu bir dönemde ve onların hegemonyası altında bu iki etkinliği yeniden ele almayı amaçlamaktadır (Collingwood 1998: 41). Ancak Collingwood, bilim ve metafizik etkinliği kendi anladığı ve kabul ettiği anlamıyla ele almaktadır. Collingwood'a göre bilim, bir konu üzerinde düzenli ve sistemli düşünme işidir (Collingwood 1998: 4). Metafizik, mutlak ön kabuller üzerine düzenli ve sistemli düşünmedir (Collingwood 1998: 65). Dolayısıyla bu iki etkinlik alanının yeniden yorumlanması ve arasındaki köprünün kurulması mutlak ön kabulün mantıksal yapısını ortaya konulmasıyla mümkündür.

Yüksek seviyeli düşünme ile düşük seviyeli düşünme biçimi arasındaki ayırımı soru-yanıt mantığı üzerinden de düşünebiliriz. Düşük seviyeli düşünme yanıtlara odaklanırken yüksek seviyeli düşünme sorulara odaklanır. Bir felsefi etkinlik olarak metafizik, yanıtları değil yanıtların arkasındaki soruları, hatta soruların arkasındaki mutlak ön kabulleri inceler. Metafizik etkinliği soru sormak, merak etmek üzerinden tanımladığımızda metafizik etkinliğin mutlak ön kabulünü "yanıt" merkezli dogmatik hakikatten "soru" merkezli eleştirel etkinliğe çekmiş oluruz. Bu eksen değişikliği metafizik etkinliğin yolunu bulması için yeterli değildir. Bununla birlikte yüksek seviyeli hakiki soruları düşük seviyeli sahte sorulardan ayıklamak gerekir. "Bir soruyu ortaya atmaya ya da ortaya çıkarmaya neden olan güç mantıksal yeterlidir. (...) Sorudan soruya düşünme süreci her bir sorunun doğru yanıtlanmasına değil, onların sadece yanıtlanmasına bağlıdır"

(Collingwood 1998: 39). Bu noktada ortaya çıkan temel problem gerçek soruları sahte sorulardan nasıl ayıklayacağımızdır. Bu ayıklama verilen yanıtlar üzerinden gerçekleşemez. Çünkü soruyu soru yapan “yanıt” değil “mantıksal yeterlilik”tir. Dolayısıyla hakiki soruları sahte sorulardan ayıklamak, sorunun mutlak ön kabule ya da göreceli ön kabule dayandığının açığa çıkarılmasıdır. Özetlersek, mutlak ön kabuller, yüksek seviyeli düşünme biçiminin ürünü olan hakiki soruların altında yatan ön kabullerdir. Her bir yanıt bir soruyla ve her bir soru da mutlak ön kabulle ilgilidir. Bu nedenle biz bir soruya yanıt verirken verdiğimiz yanıtın doğruluğu ya da yanlışlığı düşük seviyeli soruların dayandığı göreceli ön kabule değil yüksek seviyeli hakiki soruların dayandığı mutlak ön kabule bağlıdır. Dolayısıyla bir yanıt doğru ya da yanlış kılan mutlak ön kabuldür. Collingwood'a göre mutlak ön kabuller doğru ya da yanlış olan ön kabuller değildir. Aksine, mutlak ön kabuller bir önermenin doğru ya da yanlış olmasını mümkün kılan mantıksal referanstır. Diğer bütün önermeler ve önermelere ilişkin değerlendirmeler bu mantıksal zemin üzerine bina edildiği için Collingwood asıl olarak mutlak ön kabullerle ilgilenmiştir (Collingwood 1998: 31-32, Ayr. Bkz. White 1987: 134).

Mutlak ön kabuller mantıksal olarak doğruluğu kanıtlanamaz. Fakat her türlü kanıtlamanın ilk ilkelerini oluştururlar. Bu durumda, mutlak ön kabullerin ispatını talep edebilir miyiz? Ya da “ne hakla” mutlak ön kabullerin ispatı istenebilir? Mutlak ön kabullerin ispatını istemek, mutlak ön kabullerin mantıksal ve ontolojik doğasına aykırıdır. Zaten mutlak ön kabullerin ne olduğunu bilen kişi bu ispatın ne kadar boş olduğunu da bilir ve kanıtlama ihtiyacı duymaz. Ancak buna rağmen bunu kanıtlayana kadar sizin söylediğiniz bizi ilgilendirmiyor düşüncesini taşıyanlara karşı Collingwood’un yanıtı şu olmuştur: “Gelgelelim bunu soran kişi kuşku duyduğu şeyin ne olduğunu biliyor mu? Yani kanıtlarsam kanıtladığım şeyin o olduğunu nasıl bileceksin? Mutlak ön kabuller doğru ya da yanlış olabilen şeyler olmadıkları için onların ispatını istemek, istenilen şeyin ne olduğunu bilmemektir” (Collingwood 1998: 41). Çünkü birileri mutlak ön kabulleri ispatlamaya kalktığında, kullanacağı ontolojik ve mantıksal referans yine mutlak ön kabullerin

kendileri olacaktır. Bu noktayı daha da açığa kavuşturmak için aklın en temel ilkesi olan "özdeşlik" ilkesini örnek alalım. Özdeşlik ilkesi kanıtlanmayan ancak aklın diğer ilkelerini kanıtlamak için kullanılan ilk ilkedir. 'Çelişmezlik' ve 'Üçüncü Halin Olanaksızlığı' ilkeleri özdeşlik ilkesinden hareketle türetilir (Ayrıca bkz. Heimsoeth 2007: 48-60). Özdeşlik ilkesini ispatlamaya kalktığımızda başvuracağımız ilkenin kendisi yine 'özdeşlik' ilkesi olmayacak mı? O halde özdeşlik ilkesi mantık biliminde doğru ya da yanlış olmayan ancak her türlü doğru ve yanlışın ölçütünü belirleyen mutlak ön kabuldür. Bu bağlamda sorulması gereken şey mutlak ön kabullerin ispatı değil mutlak ön kabullerin nasıl irdelenip açığa kavuşturulması gerektiğidir.

Mutlak ön kabullerin açığa kavuşturulması analiz ile mümkündür. Ancak bu analiz, Viyana Çevresinin ileri sürdüğü salt önermelerin mantıksal analizi değil, önermelerin de altında yatan ve mantıksal olarak önermeleri önceleyen mutlak ön kabullerin açığa çıkarılmasıdır. O halde analiz, göreceli ön kabullerin değil mutlak ön kabullerin açığa kavuşturulmasında metafizik bir rol oynar (Coşkun 2011: 564-565). Collingwood, aldığı eğitim nedeniyle mutlak ön kabulleri hazır olarak edinmiş ve işinde uzman olan, ancak metafiziğe ve metafizik etkinliğe yabancı kişileri ya hazır edindiği mutlak ön kabulleri temellendirmeye, metafiziksel analizini yapmaya, ya da terk etmeye davet eder. Analizi yapan kişi eğer yaptığı işin farkındaysa bu davete icabet edecektir. Ancak kişi yaptığı iş üzerine hiç düşünmemişse söz konusu göreceli ön kabuller olduğunda kimi değişimleri kabul ederken iş mutlak ön kabullere gelince saldırgan bir tutum içine girecektir (Collingwood 1998: 84-90). Herhangi bir kişiyle (bilim insanı, politikacı, felsefeci...) tartışırken eğer hiddetlenip saldırganlaşıyorsa, bilin ki o kişinin mutlak ön kabullerine dokunmaya başlamışsınızdır. Kişinin göreceli ön kabule gösterdiği tepkinin mutlak ön kabule gösterdiği tepkiden farklıdır. Bunun nedeni göreceli ön kabul ile mutlak ön kabulün üstlendiği roldür. Göreceli ön kabuller, insanlara pratik olarak kısa vadede gerekli olan ön kabullerdir. Bu nedenle insan bu ön kabullere tam olarak bağlanmaz; dolayısıyla, bu tür ön kabulleri terk etmesi daha

kolaydır. Mutlak ön kabuller ise bütün eylemlerin, araştırmaların temelinde yattığı için, bunların terk edilmesi ya da sorgulanması çok zordur. Dolayısıyla mutlak ön kabuller kişinin değiştirmekte zorlandığı ve onların sarsılması kendi durduğu zeminin sarsılması anlamına gelen en temel referans noktalarıdır.

Nasıl ki ön kabulleri göreceli ön kabul ve mutlak ön kabul olarak ikiye ayırdıysak, bunlara yönelik analiz etkinliğini de ikiye ayırabiliriz. Bu ayrıma göre göreceli ön kabulü temel alan analiz, Aristoteles'in bilimler sınıflamasında özel bilim olarak adlandırdığı sıradan bilimsel analizdir. "Sıradan bilimde göreceli ön kabuller bir sepete konulur ve ondan sonra da sorular sorulmaya başlanır. Böylece sıradan bilim inceleme işinde göreceli ön kabulleri öne çıkarırken mutlak ön kabulleri geriye atar" (Collingwood 1998: 45). Mutlak ön kabulü temel alan analiz de, Aristoteles'in evrensel bilim olarak adlandırdığı metafizik analizdir. "Metafizik, inceleme işinde mutlak ön kabulleri ön plana çıkarırken, göreceli ön kabulleri arkaya atar. Metafizik, mutlak ön kabulleri sepete koyma işine girişir" (Collingwood 1998: 45). Mutlak ön kabulleri analiz etmenin arkasında onları temellendirme kaygısı yatmaz. Onlar üzerine düzenli ve sistemli biçimde düşünme kaygısı yatar. Ve bu metafizik temelli kaygı bilimsel ve felsefi temellere sahiptir. Bu bağlamda sıradan bilimsel etkinlik ile evrensel bilimsel etkinlik arasındaki ayrımı yeniden düşünebiliriz. Bu durumda sıradan bilimsel etkinlik bağını metafizik etkinlikten kopararak sadece göreceli ön kabullerle ilgilenirken; evrensel bilim, metafizikle olan bağını güçlendirerek mutlak ön kabullerle ilgilenir. Toparlarsak, bilim bir şey üzerine düzenli ve sistemli düşünme etkinliği iken; metafizik mutlak ön kabuller üzerine düzenli ve sistemli düşünme etkinliğidir. "(...) metafizik, bu ya da şu düşünme kısıntısı ya da parçasının gidişinde, bu ya da şu grup ya da grupların, bu ya da şu kişilerin ortaya koyduğu mutlak ön kabullerin ne olduğunu anlama çabasıdır" (Collingwood 1998: 47). Metafizikçinin mutlak ön kabullerin ne olduğunu anlama çabasına onların evrensel olmaları eşlik eder. Mutlak ön kabuller evrensel iken, göreceli ön kabuller evrenselleşmeye çalışan yerel kabullerdir. Mutlak ön kabullerin evrensel oluşu içsel kapsayıcılığına dayanır. Bu nedenledir ki

göreceli ön kabuller hiçbir şekilde mutlak ön kabullerin yerine kullanılamaz ve birbiriyle örtüşürülemez. Bu iki ön kabul iki farklı bilimsel etkinliğin analiz incelemesine tabidir.

Mutlak ön kabullerin en temel özelliklerini şu şekilde özetleyebiliriz. Mutlak ön kabuller, soru-yanıt yönteminde yanıtlarla ilgili değil soruların ön kabulüyle ilgilidir. Mutlak ön kabullerin değeri olgusal olarak sınanabilirliğiyle ya da doğrulanabilirliğiyle değil, mantıksal işleviyle ölçülür. Mutlak ön kabuller, bir dönemin kavram çerçevesini belirleyen toplumsal, ontolojik ve mantıksal dayanaklardır. Mutlak ön kabuller kişiden kişiye değişen kabuller değil nesnel ve evrensel ön kabullerdir. Mutlak ön kabuller, bir toplumun miras olarak bıraktığı ve o mirasın herkes tarafından benimsendiği ön kabullerdir. Dolayısıyla mutlak ön kabuller tarihseldir (Coşkun 2011: 564). Ve tarihsel olan bu kabulleri inceleyecek analiz edecek metafizik etkinliğin kendisi de tarihsel olmalıdır.

Tarihsel Bir Bilim Olarak Metafizik

Metafizik etkinliğin ortaya koyduğu her soru mutlak ön kabullere dayanan ve mutlak ön kabullerin doğasını soruşturan bir sorudur. Collingwood *An Essay On Metaphysics* adlı eserde mutlak ön kabullerin doğasını soruştururken, onların tarihsel olduğunu vurgular. Mutlak ön kabullerin tarihselliğini açıklamak için de nedensellik ile yasa ayırımına başvurur. Örneğin, “Newtoncu fizikte, fizik dünyada bazı olayların nedeni olduğu bazılarının ise olmadığı varsayılır; (...) Nedenlerin işlemediği durumlarda, söz konusu olayların yasaların işlemesinden dolayı olduğu varsayılır” (Collingwood 1998: 49). Buna göre, bir nedenden dolayı meydana gelmiş olay ile bir yasadan dolayı meydana gelmiş olay arasında da ayırım yapılır. Bu ayrımı benzer şekilde yirminci yüzyıl düşünürü Emile Meyerson da ele almıştır. Meyerson bir nedenden dolayı meydana gelmiş olay ile bir yasadan dolayı meydana gelmiş olay ayırımını yasalı bilim ile nedensel bilim kavramlarıyla karşılamaktadır. ‘Yasalı’ bilim betimsel bir karaktere sahip iken ‘nedensel’ bilim açıklayıcı bir karaktere sahiptir. Eş deyişle, “Yasalı bilim, olguları betimleyen,

tahmin eden; bunları yöneten ilişki ve işlemlere göndermede bulunan bilimsel yasalara karşılık gelir” (Kabadayı 2011: 58). Ki doğa yasası, aynı koşullar sağlandığında aynı olguların her yerde ve her zaman aynı sonuçları doğuracağı kabulünü içerir. Buna karşılık “nedensel bilim, betimleyici bilimin keşfettiği yasaları açıklama işine girer. [...] Yasalılık ve nedensellik insanın doğayı yorumlamasında rol oynayan iki önemli ilkedir ve keşfedilmemişlerdir; peşinen varsayırlıdır” (Kabadayı 2011: 58). Peşinen varsayılan bu yasalılık ve nedensellik durumunun varsayılma süreci tarihseldir. Bu da her dönemin kendine özgü varsaydığı ilkelerin olduğunu gösterir. Bu ilkeleri ortaya çıkaracak etkinlik, sıradan bilimin icra ettiği özel bilim değil evrensel bilimin icra ettiği metafiziktir. Metafizik, her dönemde ortaya çıkmış mutlak ön kabulleri ve ön kabulleri tarihsel olarak inceleyen bir etkinliktir. ‘Neden’ kavramı üzerinden bu tarihsel incelemeyi örneklendirebiliriz. “On dokuzuncu yüzyılda genel olarak bilim insanları tarafından yapılan farklı bir ön kabulle karşılaşırız. Buna göre bütün olayların nedenleri vardır” (Collingwood 1998: 50). Newtoncu fizikte ileri sürülen yasanın da yerini neden almıştır. Newtoncu fizikten sonra Kant fiziğine bakacak olursak; “Kant fiziğinin özgünlüğü şudur ki, Kant fiziği neden kavramı ile yasa kavramı birbirlerinin yerine geçecek şekilde kullanır” (Collingwood 1998: 50). Arkasından modern fizik gelir. “Modern fizikte neden kavramı ortadan kalkmıştır. Nedenlere göre hiçbir şey olup bitmez. Nedenlerden dolayı da hiçbir şey meydana gelmez” (Collingwood 1998: 50). Tarihsel olarak her dönemin kendi mutlak ön kabulleri vardır. Bu mutlak ön kabulleri gözler önüne serecek olan metafizik analizdir. Bu bağlamda Newtoncu fiziğin mutlak ön kabulü “Bazı olayların nedeni vardır” şeklinde iken, Kantçı düşüncede “Bütün olayların nedeni vardır” şeklindedir. Einstein fiziğinde neden kavramı ortadan kalkarak “Herhangi bir olayın nedeni yoktur” mutlak ön kabulüne dönüşmüştür. Bu önermeler “fizik biliminin üç farklı okulunda sırasıyla ortaya konmuş belli mutlak ön kabullerdir. Bunları oluşturan bilim için bunların her biri temel olarak önemlidir. Çünkü bunların her biri o bilimin yapısını, o bilim içerisinde sorulacak soruları ve bunlara verilecek olanaklı

cevapları belirliyor" (Collingwood 1998: 52). Mutlak ön kabullerdeki bu dönüşümden hareketle bir problemin metafizik bir problem olması ile tarihsel bir problem olması aynı anlama gelmektedir. Ancak bu ilişkiyi tersten kuramayız. Eş deyişle her metafizik problemin tarihsel olduğunu söyleyebiliriz, ancak her tarihsel problemin metafizik problem olduğunu söyleyemeyiz.

Mutlak ön kabulleri ortaya çıkarmak, onların ne olduğunu bilmek değildir. Çünkü mutlak ön kabullerin bilgisini ileri sürmek metafizikçinin değil mantıkçının işidir (Collingwood 1998: 48). Metafizikçi, Aristoteles gibi, o çağda hangi mutlak ön kabullerin kullanıldığını bulur. Metafizikçi bu mutlak ön kabulleri tarihsel olarak ortaya çıkarırken onların doğru ya da yanlış, iyi ya da kötü olduklarıyla ilgilenmez. Bunlarla ilgilenecek olan bilim insanlarıdır. Ya da metafizikçi doğru ya da yanlışla ilgilenirken bu ilgilenme etkinliğini metafizik etkinlik olarak görmez. Metafizikçi de doğru ya da yanlış üzerine düşünür ve bir şeyin doğru ya da yanlış olduğunu belirtir. Fakat doğru ya da yanlış dediği şeyin mutlak ön kabul değil göreceli bir ön kabul olduğunu bilir (Collingwood 1996: 32). Çünkü mutlak ön kabuller doğru ya da yanlış olan önermeler değildir. Mutlak ön kabuller bizim bir şeye doğru ya da yanlış dememizi mümkün kılan mantıksal dayanaklardır. Sonuç olarak, biz onlara doğru ya da yanlış demeyiz onlara dayanarak bir şeye doğru ya da yanlış deriz.

Metafizik analizin belirli bir mutlak ön kabule yönelik olup olmadığını nasıl anlayabiliriz? Collingwood'a göre bunu bilmenin yolu o düşünce sisteminin kayıtlarına bakmaktır (Collingwood 1996: 60). Belli bir sistemin kayıtları da o sistemin dışa vurduğu düşüncedir. Buradaki kayıtlar en geniş anlamda bir uygarlığın ortaya koyduğu bütün ürünlerdir. Dolayısıyla, bir düşünce sistemini anlamının yolu sistemin kendisini doğrudan ya da dolaylı olarak dışa vurmasına bağlıdır. Eğer bir düşünce sistemi kendini doğrudan ya da dolaylı olarak dışa vurmamışsa ne o sistemin mutlak ön kabulleri ortaya konulabilir ne de o düşünce sistemi ve o dönem aydınlatılabilir. Çünkü metafizik inceleme bir düşünce sisteminin niyetini değil kayıtlarını incelemektir. Bu açıdan metafizikçinin işi ile

arkeoloğun işi benzerdir. Arkeolog nasıl ki bir dönemi aydınlatmak için o döneme ait kayıtlara bakıyorsa (Collingwood 1996: 25-26-30), metafizikçi de bir dönemin mutlak ön kabullerini aydınlatmak için o döneme ait kayıtlara bakar. Mutlak ön kabulleri ortaya koyduktan sonra diğer bilim insanları ile birlikte o dönemi anlamaya ve aydınlatmaya başlar. Çünkü metafizikçi, belirli bir dönemde ortaya çıkmış mutlak ön kabullerin doğruluğuyla ya da yanlışlığıyla değil ortaya çıkışıyla ilgilenir.

Sonuç

Çağımızda metafiziğe ilişkin problemlerin bir kısmı metafizikçilerden kaynaklanırken bir kısmı da bizim metafiziği kavrayış tarzımızdan kaynaklanmaktadır. Metafiziği kavrayış tarzımızdaki en önemli problemlerden birisi de metafiziği tarihsel bir bilim olarak kavrayamamış olmamızdır. Metafiziği tarihsel bir bilim olarak kavrayamamış olmamızın temel nedenlerinden birisi bizdeki tarih algısının yüzyıllardır hatalı olarak yerleşmiş olmasıdır. Collingwood'a göre insanlar arasında tarihe ilişkin yaygın görüş şöyleydi: "Tarih geçmişle ilgili yapılan ve hâlihazırda yazılı eserlerde ve tarihçinin böyle inandığı için otorite kabul ettiği kişilerin iki dudağının arasında bulunan ifadelerin tekrarıdır" (Collingwood 1998: 58). Böyle bir tarih algısının ne metafiziğin ne de düşüncenin tarihselliğiyle bir ilgisi vardır. Tarihsel düşüncenin doğasını kavramış insanlar zaten metafiziğin tarihsel bir bilim olduğunu anlar. Bu insanların ikna edilmeye değil, 'metafizik tarihsel bir bilimdir' ifadesini anlamasına ve kavramasına ihtiyaç vardır. Collingwood'a göre eğer biri bu ifadeyi kavrayamıyor ve metafiziğin tarihsel olduğunu anlayamıyorsa demek ki tarihi kes-yapıştır tarihi olarak görüyor. "Tarihçinin bazı sınırlamalar içinde kendi geliştirdiği yorumlarla süslemeye izinli olduğu hazır ifadelerin bu tekrarına ben kes-yapıştır tarih diyorum: bu sözdeki 'tarih' kelimesi 'yanlış bir şekilde adlandırılmış tarih' anlamına gelmektedir" (Collingwood 1998: 58). Collingwood, 'metafizik tarihseldir' dediğinde kullandığı 'tarih' kelimesi kes-yapıştır tarih algısı değil belli bir bilimsel eserde hangi mutlak

ön kabullerin kullanıldığını analiz eden metafizikçinin bakış açısıdır. Bu bağlamda tarih, kes-yapıştır edimi değil, yorumlama ve analiz edimidir. Kes-yapıştır yönteminde tarihçinin tarihe katacağı hiçbir şey yoktur. Böyle bir tarihçilik tarihsel perspektifi geliştirmek yerine onu tekrar eder. Bu nedenle bir tarihçi olarak metafizikçi, kendini tekrar eden bir tarihsel perspektifle değil, dinamik ve geliştirici bir tarihsel perspektifle metafizik inceleme yapabilir. Metafiziğin tarihsel bir bilim oluşu kes-yapıştır tarihle değil, mutlak ön kabullerin tarihselliğiyle mümkündür.

Metafizikçi ile tarihçi arasında bir ilişki var mı? Metafizik tarihsel bir bilimdir dediğimizde, metafizik analizin de tarihsel olduğunu söylemiş oluruz. Tarihçi nasıl ki kayıtlara kafasında belli bir soru, problem ile yaklaşırsa metafizikçi de zihninde belli bir soru, problem ile mutlak ön kabullere yaklaşır. Ve mutlak ön kabuller ışığında zihnindeki soruyu, problemi yorumlamaya, analiz etmeye ve çözümlmeye çalışır. Bu çözümlenme kanıtlar üzerinden yürür. Collingwood'a göre kes-yapıştır yöntemine dayanan tarih otoritelerin beyanına dayanarak oluşturulmuş kayıtlardan ibarettir. Bu otorite, dönemin mevcut politik gücü de olabilir. Tarih, işleyişini topladığı kanıtlardan otoritenin beyanına kaydırduğunda hem otonomisini hem de güvenilirliğini kaybedecektir. Tarihsel perspektifi yeniden kurmak ise tarihi, tarihin dışındaki her türlü otoriteden ayrı düşündürmektir. Tarihi kendi otonom yapısı içinde düşündürmektir. Bu kavrayış, aynı zamanda, mutlak ön kabullerin bilimi olan metafiziği de otonom kılar.

Çağımızda metafiziği yeniden düşünmek, metafizik etkinliğin otonomisi temelinde onu reform etmektir. Bu girişimin iki temel aşaması vardır. Birincisi, metafiziğe ilişkin bulanıklığın ortadan kaldırılmasıdır. İkincisi de metafiziğin kapsam alanının belirlenmesidir. Metafiziğe ilişkin en önemli bulanıklık ise onun tarihsel bir etkinlik olarak görülmemesidir. Collingwood'a göre metafiziğin tarihsel bir etkinlik olarak görülememesinin en büyük sorumlusu Aristoteles'tir. "Aristoteles yaratmakta olduğu bilimin mutlak ön kabullerin bilimi olduğunu gayet

iyi biliyordu. Ve onun Metafizik adlı eseri bilimin kesinliği ile ilgili ve çıkarımlarının farkına vardığı kavrayış ile ilgili birçok kanıt taşır” (Collingwood 1998: 61). Metafiziğe ilişkin mutlak ön kabullerin bilimi ve saf varlığın bilimi anlamlarının birbirine indirgenebilir olduğunu düşünmek, metafiziğin ne olduğuna ilişkin derin bir problemi başlatmıştır. Metafiziğin ne olduğu problemi onu temsil edecek kişinin nasıl bir etkinlik içinde olacağı karmaşasını da doğurmuştur. Buna bağlı olarak; “Orta Çağ’da metafizikçinin öncül eğitiminin başlıca mantıktan; on yedinci yüzyılda fizikten; on dokuzuncu yüzyılda psikolojiden oluşması kabul edilmekteydi” (Collingwood 1998: 61). Bu farklılık metafizik etkinliğin neyi kapsayacağı probleminin bir sonucudur.

Aristoteles’te ilk kes sistematik olarak tanımlanan ve Ortaçağ dolayısıyla günümüze taşınan ‘metafizik etkinlik’in kapsam alanı ‘fizik ötesi’ alanıyla sınırlandırılmıştır. Metafiziği sadece fizik ötesi anlamıyla ele almak metafiziğe ilişkin hem bulanıklığın hem de kapsam alanı probleminin kaynağıdır. Metafizik etkinliğin tarihsel olduğunu gözler önüne serdiğimizde, metafizik etkinliğin fizik ötesi etkinlikten tarihsel etkinliğe çekmiş oluruz. O halde metafizik etkinliğin tarihselliğini tesis etmek, yüzyıllardır süregelen fizik ötesi anlamından koparmaktır. “Aristoteles bize milattan önce dördüncü yüzyıl Yunan biliminin mutlak ön kabullerini açıklar; St. Thomas Orta Çağ Avrupa bilimininkilerin; Spinoza on yedinci yüzyıl Avrupa bilimininkilerin ya da özel amacıyla alakalı olduğunu düşündüklerini açıklar” (Collingwood 1998: 71). Collingwood, metafizik etkinliğin tarihsel olduğunu ortaya koymakla birlikte tarihselliğin kendisini de yakın ve uzak tarih (milattan önce) olarak ikiye ayırır. Bu noktada sorulabilecek en temel soru tarihsel olarak metafizik etkinliği icra eden metafizikçi yakın tarihle mi, uzak tarihle (milattan önce) mi ilgilenir? Eş deyişle metafizikçi yakın tarihte ortaya çıkmış mutlak ön kabulleri mi, yoksa uzak tarihte (milattan önce) ortaya çıkmış mutlak ön kabulleri mi inceler? “Sadece yakın geçmişle meşgul olma alışkanlığı metafiziğin tarihsel bir bilim olduğunun keşfinden sonra ayakta kalmaz. Bu keşif, metafizik çalışmayı artık geçmişin en ufak giriş salonuna değil tamamına açarak

metafizik çalışmanın kapsamını genişletmektedir” (Collingwood 1998: 71). Dolayısıyla metafizik etkinlik tarihin her aşamasına ve bu aşamalarda yapılmış her çalışmaya kapılarını açmak durumundadır.

Metaphysics as the Science of Absolute Presupposition: R. G. Collingwood

Summary

Bahtiyar UYGUN

Ress. Assist.

Munzur University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Tunceli, TR

ORCID: 0000-0002-8393-5295

bahtiyaruygun@munzur.edu.tr

Introduction

In Contemporary Philosophy where it is fashionable to refuse metaphysics, R. G. Collingwood inquires the possibility of reinterpret metaphysics. In the context of this inquiry, in his book titled *An Essay on Metaphysics*, Collingwood start discussion on what would be Aristotle equivalent of the activity we describe as metaphysics. Collingwood inquired whether the concept of *Metaphysics* describes Aristotelian science or not. It is not Aristotle's name for an Aristotelian science. The word 'metaphysics' represents the Greek phrase τὰ μετὰ τὰ Φυσικά, 'the [books] next after the *Physics*'; and this phrase was used not by Aristotle himself. (Collingwood 1998: 3-4). How would a concept defining place of Aristotelian works be placed at the center of Aristotelian science? According to Collingwood: "as a title borne by one of Aristotle's works, 'metaphysics' is not the name of a science. It is the name of a book" (Collingwood 1998: 4). This labeling refers to an exclusive activity and must be understood in the context of this exclusive activity. According to Collingwood, metaphysics is the general name of a scientific activity in a special area. For instance, just like how we do not think about hall that is a part of our houses upon mention of "music hall" or "sports hall", 'metaphysics' also must not be understood as beyond physics ("τὰ μετὰ τὰ Φυσικά") (Also see Collingwood 1998: 3).

According to Collingwood, Aristotle describes this activity with various different names. Such names can be summarized as initial philosophy (Πρώτη Φιλοσοφία), wisdom (Σοφία- Wisdom), and theology (Θεολογία) (Collingwood 1998: 5-6). Moving from such descriptions, two different comments of Collingwood on metaphysics come forward. The first is metaphysics as ontological and theological review discussing "Pure Being". The second is metaphysics as the science of initial firsts behind special sciences (Collingwood 1998: 11). Under "No Science of Pure Being" title of *An Essay on Metaphysics*, (Collingwood 1998: 11-17) Collingwood emphasizes metaphysics cannot be discussed as the science of pure being. Instead, he suggests that metaphysics would be discussed as the science of initial firsts behind special sciences. "In saying this I am assuming that metaphysics is the science of absolute presuppositions. (...) or rather, because it is what I find left in Aristotle's account of what metaphysics is, when

something else which I have shown to be nonsensical has been removed" (Collingwood 1998: 41). Thus, reinterpreting metaphysics in Modern Philosophy is underlining the meaning of metaphysics as the science of absolute presuppositions instead of its 'beyond physics' meaning. This can be fulfilled by discussing metaphysical activity in philosophical activity. In this context, every metaphysical consideration is philosophical consideration. However, not all philosophical consideration is metaphysical consideration.

The Place of Presupposition is Question Answer Logic

According to Collingwood, the method of philosophical-metaphysical activity that would display logical structure of absolute presuppositions is "question-answer" logic (Collingwood 1996: 34). The concept of "Question" used by Collingwood is a professional concept just like the concept of "Metaphysics". The concept of question refers not to the general, random, ordinary questions we ask in daily life but the questions that are products of a systemic and regular thinking based on causal relationships (Collingwood 1996: 35). The fact that something is an absolute question is based on its "logical effect" (Collingwood 1996: 27, White 1987: 132-133). There is a definite presuppositions set prioritizing philosophical, scientific, and metaphysical questions representing both random questions we ask in daily life and systemic and regular thinking. That is, every question includes a definite presupposition set. In case the question and presupposition are directly related, there is a single presupposition based on that question. In case there is an indirect relationship between the question and presupposition, that question might be based on several presuppositions. In this case, answer of that question might indirectly be the answer to other questions. Answer of a question and the "correct" answer of that certain question is not the same thing. The possible answer set of a question is determined by the presupposition that question is based on. However, the correct answer of a question is determined by the "absolute presupposition". Thus, the first standard of the correctness of a response is the question that is the addressee of the answer. The second standard is the absolute presupposition the question is based on. The reason absolute presupposition, rather than presupposition is the standard of the correct answer of a question is related to the structure of presupposition. According to Collingwood, presupposition could be absolute as well as relative (Collingwood 1998: 29). Relative presupposition could be right or wrong but cannot determine what could be right or wrong. However, absolute presupposition has a structure that is not right or wrong but could determine what could be right or wrong (Collingwood 1998: 31). The quality of presupposition is not the standard of correctness of a question, but its *comprehensibility*. Consequently, ideas of Collingwood related to presuppositions could be summarized in six propositions: "1. Every proposition is the answer to a question. 2. Every question is based on certain presupposition(s). 3. Logical effect of a presupposition is only based on its being assumed. 4. A presupposition could be relative or absolute. 5. Presuppositions are propositions that could be right or wrong. 6. Absolute presuppositions are not propositions" (Uygun 2014: 79-80).

Metaphysics as the Science of Absolute Presuppositions

What does Collingwood understand from absolute presupposition? According to Collingwood, absolute presupposition is the paradigm of a period. Absolute presupposition is the logical competence of labeling something whose rightness cannot be questioned as right, that is the measure of rightness. Absolute presuppositions cannot be logically proven right. However, they are the first principles of all kinds of proving. In this case, can we request proof of absolute presuppositions? Because absolute presuppositions are not things that could be right or wrong, requesting their proof is not knowing what is requested (Collingwood 1998: 41). When someone attempts at proving presuppositions, the ontological and logical reference used would once again be the absolute presuppositions themselves.

Absolute presuppositions could be clarified through analysis. Also this analysis is not the logical analysis of absolute propositions put forward by the Vienna Circle, but revelation of the absolute presuppositions lying behind and logically prioritizing propositions. Just like how we separated presuppositions into two as relative presupposition and absolute presupposition, we can also separate analysis activity towards them into two. The analysis based on relative presupposition based on this separation, “the relative presuppositions are put into the basket, (...) The absolute presuppositions are thrown back” (Collingwood 1998: 45). The analysis based on absolute presupposition, “the relative presuppositions that are thrown back, and the absolute presuppositions that are put into the basket” (Collingwood 1998: 45). Analysis of absolute presuppositions does not have the concern with justification. While absolute presuppositions are universal, relative presuppositions are local presuppositions that attempt at universalizing. Universalism of absolute presuppositions is based on their internal comprehensiveness.

Basic properties of absolute presuppositions could be summarized as the following. Absolute presuppositions are not related to answers in question-answer method, but presuppositions of questions. Value of absolute presuppositions could be measures not by their factual testability, but by their logical function. Absolute presuppositions are social, ontological, and logical bases drawing framework of a concept. Absolute presuppositions are objective and universal presuppositions rather than suppositions changing from one person to the next. Absolute presuppositions are heritages of a society and are adopted by all. Thus, absolute presuppositions are historical (Coşkun 2011: 564). And the metaphysical activity that would analyze such suppositions must be historical itself.

Metaphysics as a Historical Science

The main difference of Collingwood metaphysics from Aristotelian metaphysics is its discussion of metaphysics as a historical science. In order to explain historicity of absolute presuppositions, the author engages the discrimination between causality and law (Also see Collingwood 1998: 49). According to this, there is a distinction

between a causal event and a law-based event. Collingwood explains this distinction by presenting examples from three different schools of physics (Newton, Kant, Einstein) (Also see Collingwood 1998: 50). In this context, while absolute presupposition of Newtonian physics is “Some events have a cause” while in Kantian thought it is “All events have causes”. In Einstein physics the concept of cause disappeared and turned into “No events have causes” absolute presupposition. Moving from this transformation in absolute presuppositions, the fact that a problem is a metaphysical problem has the same meaning as its being a historical problem. The difference is that metaphysicist is not interested in information of absolute presuppositions, or their being right or wrong, good or bad. Just like an archaeologist, metaphysicist analyzes records of the thought system of that time (Collingwood 1996: 25-26-30).

Result

Reconsidering metaphysics in our time is reforming it on the basis of the autonomy of metaphysics activity. There are two basic stages of this initiative. The first one is dispelling the blur regarding metaphysics. The second one is determining the scope of metaphysics. The most important blur regarding metaphysics is failure to accept it as a historical activity. According to Collingwood, Aristotle is responsible for the failure to perceive metaphysics as a historical activity. Considering science of absolute presuppositions related to metaphysics and science of pure being could be degraded to each other initiated a thorough problem on what metaphysics is. The problem what metaphysics is gave rise to the complication of what kind of an activity its representative would be in. The way to solve this complication is to redefine coverage of metaphysical activity.

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Aristoteles (1996). *Metafizik* (çev. A. Aslan). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Collingwood, R. G. (1996). *Bir Özyaşamöyküsü* (çev. A. N. Akbulut). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Collingwood, R. G. (1998). *An Essay On Metaphysics*. New York: Clarendon Press Oxford.
- Collingwood, R. G. (1999). *Doğa Tasarımı* (çev. K. Dinçer). Ankara: İmge Kitapevi.
- Collingwood, R. G. (2005). *An Essay On Philosophical Method*, New York: Clarendon Press Oxford.
- Collingwood, R. G. (2013). *Tarih Tasarımı* (çev. K. Dinçer). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Collingwood, R. G. (2014). *Speculum Mentis Ya Da Bilgi Haritası* (çev. K. Aysevener & Z. Eren). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Connelly, J. (2003). *Metaphysics, Method and Politics*. USA: Imprint Academic.
- Coşkun, E. (2011). Robin George Collingwood. *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler - Cilt 4* (ed. Ç. Veysal, ss. 549-609). İstanbul: EtikYayınları.
- Heimsoeth, H. (2007). *Felsefenin Temel Disiplinleri* (çev. T. Mengüşoğlu). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- İyi, S. (1999). *Çağımızda Metafizik Sorunu*. Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Kabadayı, T. (2009). Émile Meyerson'da "İki Bilim." *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 7, 163-172.
- Kabadayı, T. (2006). Kuramdan Bağımsız Gözlem ve Deney Dili Olanaklı mıdır?, *FLSF S. D. Ü. Felsefe Bölümü Dergisi*, 2, 29-44.
- Kabadayı, T. (2011). *Duhem'den Laudan'a Çağdaş Bilim Felsefecileri*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Kuçuradi, I. (2010). *Çağın Olayları Arasında*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Uygun, B. (2014). Çağdaş Felsefede Metafiziğin Yeniden Yorumlanması: R. G. Collingwood, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aydın.
- White, A. R. (1987). *Methods of Metaphysics*. London: Croom Helm.



Makale Geliş | Received: 22.06.2021
Makale Kabul | Accepted: 29.07.2021
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2021
DOI: 10.20981/kaygi.956171

Tufan KIYMAZ

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Bilkent Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara, TR
Bilkent University, Faculty of Humanities and Letters, Department of Philosophy, Ankara, TR
ORCID: 0000-0002-6631-3857
tufankiyamaz@gmail.com

Fizikselcilik Karşıtı Bilgi Argümanının Bir Savunusu

Öz: Frank Jackson'ın bilgi argümanı, bilinçli zihin durumlarımızın birinci kişi gözünden elde edilen öznel bilgisinin beyin durumlarının nesnel bilgisine indirgenemeyeceği iddiasından bilinçli zihin durumlarının fiziksel olmadığı sonucuna varır. Günümüz zihin felsefesi literatüründe bu argümana yöneltilen birçok itiraz bulunabilir. Bu çalışmada, bilgi argümanının içerdiği iddia ve varsayımları ortaya koyduktan sonra, argümanın her adımına getirilen başlıca itirazları ayrı ayrı ele alıyor ve bilgi argümanını bu itirazlar karşısında savunuyorum. Buradaki amacım, argümanın sağlamlığını kanıtlamak değil, fakat Jackson'a yöneltilen itirazların sorunlarını ve zayıf yönlerini ortaya koyarak bilgi argümanının sağlamlığına ve dolayısıyla fizikselciliğin yanlış olduğuna inanmanın hala makul bir felsefi pozisyon olduğunu göstermektir.

Anahtar Kelimeler: Bilgi Argümanı, Fizikselcilik, Görüngüsel Bilgi, Bilinç, Qualia.

A Defense of the Knowledge Argument against Physicalism

Abstract: According to Frank Jackson's knowledge argument, the fact that the subjective knowledge of conscious mental states cannot be reduced to the objective knowledge of brain states shows us that conscious mental states are not physical states. There are many rejoinders to this argument in contemporary philosophy of mind. In this article, after laying down the claims and assumptions that the knowledge argument rests on, I defend the argument against each major objection in the literature. My aim here is not to prove that the knowledge argument is sound, but to show that none of the objections are strong enough and that it can still be reasonable to believe that the knowledge argument is sound and physicalism is false.

Keywords: The Knowledge Argument, Physicalism, Phenomenal Knowledge, Consciousness, Qualia.

1. Giriş

Frank Jackson'ın (1982, 1986) bilgi argümanı, güncel zihin felsefesinde halen tartışılmakta olan fizikselcilik (physicalism) karşıtı argümanların en önemlileri arasındadır. Zihin felsefesi bağlamında fizikselcilik, zihin durumlarının¹ fiziksel durumlardan fazlası olmadığı görüşü olarak tanımlanabilir. Fizikselcilik doğruysa, zihin durumları ya fizikseldir ya da ontolojik olarak fiziksele indirgenebilir; yani, her zihin durumu ya bir fiziksel duruma ya da fiziksel durumlara ontolojik olarak bağımlı bir işlevsel, yapısal, vb. duruma özdeştir. Bu indirgenebilirlik ya da ontolojik bağımlılığın nasıl anlaşılması gerektiği fizikselcilik konusundaki en merkezi güncel tartışmalardan biridir. En sık alıntılanan fizikselcilik tanımlarından biri, bu ontolojik bağımlılığı üstgelim (supervenience) olarak alan tanımdır. Bu tanıma göre gerçek dünyadaki tüm fiziksel özellik örneklenmeleri ve yalnızca fiziksel özellik örneklenmeleri başka bir mümkün dünyaya kopyalansa, gerçek dünyada örneklenmediği halde bu yeni mümkün dünyada örneklenmeyen hiçbir özellik olmayacaktır (Bkz. Lewis 1983b, Jackson 1998, Chalmers 1996, Tye 2009). Bazı felsefeciler dünyanın fiziksel ikizinin dünyanın tam anlamıyla ikizi olacağı (yani onda dünyamızdaki zihinsel özelliklerin de fiziksel özelliklerin kopyalanması neticesinde aynen yer alacağı) iddiasını fizikselciliğin tanımı olarak almasa da, bu iddianın doğruluğunun fizikselciliğin doğruluğu için gerekli koşul olduğunda genel bir fikir birliği olduğunu söyleyebiliriz (Bkz. Stoljar 2021).

Jackson'ın fizikselcilik karşıtı bilgi argümanı şöyledir²: Mary, bilinçli renk algımıza dair tamamlanmış/ideal bilimin bilgisine ve üstün bilişsel kapasiteye ve hafızaya sahip bir biliminsanıdır. Yani, Mary, insanın bilinçli renk algısına dair tüm fiziksel gerçekleri bilmektedir. Fakat, Mary, doğumundan itibaren siyah-beyaz bir

¹ Fizikselcilik durumlar yerine özelliklere atıfla da tanımlanabilir, fakat bu çalışmada "durum (state)" terimini "özellik örneklenmesi" anlamında kullanacağım için soruşturmamız sırasında durumların fizikselliliği ve özelliklerin fizikselliliği arasında geçiş yapmak bir sorun teşkil etmeyecek.

² Jackson, sonradan fizikselciliği kabul edip kendi argümanına karşı 5.1.'de ele alacağımız "yetenek hipotezi"nin başarılı bir yanıt olduğunu savunmuştur (Bkz. Jackson 2004).

odada tutulmuş ve renkleri görmesine izin verilmemiştir. Sahip olduğu tüm bilgiyi kitaplardan ve siyah-beyaz bir televizyondaki derslerden edinmiştir. Bir gün, siyah-beyaz odasını terk etmesine izin verilir ve Mary hayatında ilk defa kırmızı bir domates görür. Domateslerin kırmızı olduğunu bilen Mary, domatese bakarak şöyle der: “Demek kırmızı görme deneyimi böyle bir şeymiş! Meğer insanlar kırmızı gördüklerinde böyle bir şey görüyormuş!” Mary’nin bu sözleri, bilinçli renk algısına dair yeni bir şey öğrendiğini gösteriyor, yani kırmızı görme deneyimini yaşamının nasıl bir şey olduğunu. Fakat, Mary bilinçli renk algısına dair tüm fiziksel gerçekleri henüz odadayken biliyordu. Kırmızı görme deneyimi fiziksel bir olgu olsaydı, ona dair bilgi de Mary’nin tamamlanmış bilimsel bilgisinin bir parçası olmalıydı, ama değil. O halde, kırmızı görme deneyimini yaşadığında öğrendiği gerçek, fiziksel olmayan bir gerçek olmalı. Yani, fizikselcilik yanlıştır.

Kısaca, bilgi argümanı şunu söylüyor: Görüngüsel (phenomenal) bilinç durumlarımıza, yani birinci kişi gözünden bir niteliği, bir nasıllığı olan öznel deneyimlerimize dair gerçekleri bilme şeklimiz (yani görüngüsel bilgimiz) fiziksel gerçekleri bilme şeklimizden (yani nesnel olarak ifade edilebilen bilgimizden) indirgenemez şekilde farklıdır. Fakat, eğer görüngüsel bilinç özellikleri fiziksel olsaydı böyle bir epistemik fark da olmazdı. O halde, görüngüsel bilinç özellikleri fiziksel değildir.

Bu çalışmada, Jackson’ın argümanını literatürdeki fizikselci itirazlara karşı savunacağım. Bilgi argümanının dayandığı varsayımları açık bir şekilde ortaya koyabilmek amacıyla tartışmamı argümanın şu detaylı karakterizasyonu üzerine kuracağım³:

Birinci Öncül:

Ö1: Mary, odadayken, insan renk deneyimine dair tamamlanmış fiziksel bilgiye sahiptir.

Birinci Çıkarım: (Ö1’den)

Ç1: İnsan renk deneyimine dair, Mary’nin odadayken bilmediği genel bir fiziksel gerçek yoktur.

³ Argümanın bu versiyonu Nida-Rümelin’in (2015) formülasyonuna dayanmaktadır.

İkinci Öncül:

Ö2: Mary, odadan çıkıp kırmızıyı ilk defa gördüğünde insan renk deneyimine dair yeni bir şey öğrenir.

İkinci Çıkarım: (Ö2'den)

Ç2: İnsan renk deneyimine dair, Mary'nin odadayken bilmediği genel bir gerçek vardır.

Sonuç: (Ç1 ve Ç2'den)

S: İnsan renk deneyimine dair bazı gerçekler fiziksel değildir.

Ç1 ve Ç2'den S'ye varan ana argüman mantıksal olarak geçerli bir argüman. Bu argümana dört farklı şekilde itiraz edilebilir: (i) Ö1 yanlıştır, (ii) Ö1'den Ç1 çıkmaz, (iii) Ö2 yanlıştır, (iv) Ö2'den Ç2 çıkmaz. Bu makalede, bu dört tür itirazdan her birini ayrı bir kısımda ele alarak bu itiraz türlerinin literatürdeki farklı örneklerini inceleyeceğim ve bilgi argümanının tüm bu itirazlara karşın hala fizikselciler tarafından ciddiye alınması gereken önemli bir argüman olduğunu savunacağım.

2. Birinci Öncüle İtirazlar

Ö1. Mary, odadayken, insan renk deneyimine dair tamamlanmış fiziksel bilgiye sahiptir.

Burada, "fiziksel bilgi"den kastedileni, fiziksel bilimlerin terminolojisi ile ifade edilebilecek bilgi olarak anlayabiliriz. Jackson (1986: 291), Mary'nin odadayken "tamamlanmış fizik, kimya ve nörofizyolojide bahsedilen her şey ve, işlevsel roller de dahil olmak üzere, bütün bunlara dayanan nedensel ve ilişkisel olgulara dair bilinebilecek şeylerin tümü"nü bilgisine sahip olduğunu söylüyor. Buna dayanarak Mary'nin bilgisinin tamamlanmış/eksiksiz bilimsel bilgi olduğunu söyleyebiliriz. Fakat, argümanda kilit rol oynayan unsur Mary'nin bilgisinin bilimselliğinden ziyade kitaplardan öğrenilebilecek bir tür bilgi olması. Bilimsel bilginin doğası üzerine olası tartışmaların bilgi argümanı hakkındaki tartışmayı gereksiz yere karmaşılaştırmasını önlemek amacıyla, ve Occam'ın usturasına

riayet ederek mümkün olduğunca az önkabule dayanmak açısından, Mary'nin odadayken sahip olduğu bilginin bilimselliğinden çok nesnel olarak ifade edilebilirliğine odaklanmak daha isabetli olacaktır. Mary, insan renk algısına dair tüm bilgisini kitaplardan ve siyah-beyaz televizyondaki derslerden ediniyor. Yani bu bilgi, kişinin herhangi bir spesifik görüngüsel bilinç durumu deneyimleyip deneyimlemediğinden bağımsız bir şekilde öğrenilebilecek bir bilgi. Nesnel bilgi, tanımladığımız anlamda, kitaplardan ve derslerden öğrenilebilecek bir bilgi olduğundan, Mary'nin insan renk algısına dair tamamlanmış nesnel bilgiye sahip olduğunu, buna izin verecek bilişsel kapasiteye sahip olduğunu varsaymakta kavramsal bir sorun göze çarpmıyor. Bu öncül, metafiziksel olasılığa dayalı bir kabul olduğundan, genel olarak en az itiraz edilen öncül olarak karşımıza çıkıyor.

Mary'nin fiziksel bilgisinin önemli bir özelliği de tikel değil genel gerçeklere dair bilgi olması. Yani, Mary, fiziksel bilimlerin terminolojisi ile ifade edilebilecek tüm tikel gerçekleri bilen alim-i mutlak bir varlık değil. İnsan renk algısına dair nörolojik, kimyasal, fiziksel (ve tabii ki matematiksel ve mantıksal) terimlerle ifade edilebilecek genel gerçekleri biliyor. Yani, mesela "insanlar 650 nm. dalga boyundaki (yani kırmızı) ışığı gördüklerinde, normal şartlar altında, şu beyin durumuna geçerler" gibi gerçekleri biliyor. Ve, daha sonra göreceğimiz gibi, Jackson'a göre, Mary daha sonra ilk defa kırmızı rengi gördüğünde öğrendiği şey de insan renk algısına dair genel bir gerçek.

Çok az sayıda da olsa, literatürde bu öncüle getirilen bazı itirazlar bulunabilir. Örneğin, Stemmer (1989: 90) Mary'nin tamamlanmış nesnel bilgiye sahip olamayacağını, çünkü bilginin de beyin durumuna indirgenebileceğini, bu durumda Mary'nin bilgisinin kendisini içermesi gerektiğini ve bunun da öz-gönderimden dolayı döngüsellik problemine yol açacağını iddia ediyor. Fakat, bu Mary'nin fiziksel olarak ifade edilebilen tüm tikel gerçekleri, o anda içinde bulunduğu beyin durumunun bilgisi dahil, bildiğini varsayıyor ki, Jackson'ın iddiası bu değil. Mary'nin tamamlanmış fiziksel bilgisi insan renk algısının doğasına dair genel

gerçeklerin bilgisi, kimin hangi anda hangi beyin durumunda olduğunun tikel bilgisi değil. Kaldı ki, bilginin de beyin durumundan ibaret olduğu gibi tartışmalı bir iddiaya dayanarak, öz-gönderim sebebiyle, Mary'nin t_1 anında o andaki beyin durumunun bilgisine sahip olmasının imkansız olduğu gösterilse bile, Jackson basitçe Mary'nin belli bir anda o anki beyin durumunun bilgisine sahip olamayacağını kabul edebilir. Hatta, bilgi argümanına bir sorun oluşturmak bir yana, Stemmer'ın iddiasının Jackson'ı desteklemek için kullanılması da mümkün olabilir: Mary, kırmızı gördüğü anda kırmızı deneyiminin görüngüsel bilgisine sahip olur. Birçok fizikselciye göre (özellikle bkz. 5.3), bu görüngüsel bilgi aslında Mary'nin o anki beyin durumunun bilgisidir. Fakat, Stemmer haklıysa Mary o anki beyin durumunu bilemez (çünkü bu bilgi o anki beyin durumuyla aynı şeydir, bu da öz-gönderimsel bir paradoksa yol açar). Yani, Mary, domatese bakarken kırmızı deneyimini bilebilir (birinci kişi gözünden), fakat o anki beyin durumunu bilemez, o halde kırmızı deneyimi o anki beyin durumuna indirgenemez.

3. Birinci Çıkarıma İtirazlar

Ö1. Mary, odadayken, insan renk deneyimine dair tamamlanmış fiziksel bilgiye sahiptir.

Ç1. O halde, insan renk deneyimine dair, Mary'nin odadayken bilmediği genel bir fiziksel gerçek yoktur.

Bu çıkarım, tüm fiziksel gerçeklerin fiziksel/bilimsel terimlerle, yani nesnel olarak ifade edilebileceği kabulüne dayanıyor. Bu kabule göre, tüm fiziksel gerçekler, ki bunlar mikro-fiziksel de olabilir, kimyasal, biyolojik, nörolojik gerçekler de olabilir, belirli bir öznel deneyimin nasıllığına atıfta bulunulmadan tanımlanabilecek empirik, işlevsel, yapısal veya matematiksel terimler ve mantıksal operatörler aracılığı ile tam olarak ifade edilebilir. Eğer bu kabul doğru ise, fiziksel bir parçacığın doğası hakkında, nesnel olarak ifade edilemeyecek hiçbir gerçek yoktur. Örneğin, parçacığın spini, kütlesi ve yükü, öznel deneyime atıfta

bulunmadan tanımlanabilir ve bunların değeri matematiksel olarak ifade edilebilir. Eğer bu kabul doğru ise, Mary'nin tamamlanmış nesnel bilgisinden mantıksal olarak çıkarılamayacak bir genel fiziksel gerçek yoktur. Şimdi, bu kabule yapılan bazı itirazları göreceğiz.

3. 1. Fizikselin Farklı Tanımlamaları

“Fiziksel” ne demektir? Fizikselin kuramcı tanımlamasına göre fiziksel bir özellik fizik biliminde (ya da fiziksel bilimlerde) kendisine atıfta bulunulan (ya da böyle özelliklere ontolojik olarak bağımlı olan) özelliktir. Eğer fizikseli bu şekilde anlarsak, ve genel olarak kabul edildiği üzere bilimsel bilginin nesnel olarak ifade edilebileceğini de kabul edersek, tüm fiziksel gerçeklerin nesnel olarak ifade edilebileceği sonucuna varırız. Fakat, kuramcı tanımlama, tek başına veya başka tanımlamalarla birleştirilmiş haliyle, en yaygın kabul gören tanımlama olmasına rağmen fizikseli bu tanımlamayla uyuşmayan şekillerde kavramsallaştıran felsefeciler de mevcut. Örneğin, Flanagan (1992), Bealer (1994), Alter (1998), Van Gulick (2004), ve özellikle de Howell (2008, 2013) tarafından savunulan bir görüşe göre, bazı fiziksel gerçekler sadece öznel deneyim yoluyla bilinebilirler (ya da en azından böyle olması epistemik olarak mümkündür). Benzer şekilde, Galen Strawson'a (2006) göre fizikseli nesnel olarak ifade edilebilirliğe indirgeyen görüş, metafizik bir görüş olan fizikselciliğin aksine, sadece epistemolojik bir görüştür. Bu durumda, fizikseli nesnel olarak ifade edilebilirlikten bağımsızlaştırdığımızda, Mary'nin tamamlanmış nesnel bilgiye sahip olmasından fizikselin tamamlanmış bilgisine sahip olduğu sonucuna varılamaz. Fakat, Nida-Rümelin'in (2015) de belirttiği gibi, sadece öznel deneyim yoluyla bilinebilecek fiziksel gerçeklerin neden fiziksel gerçek sayılmaları gerektiğinin açıklanmasının güçlüğü bu görüşün kabul edilebilirliğinin önünde önemli bir engel teşkil etmektedir.⁴

Yalnızca öznel deneyimle bilinebilecekleri iddiasında bulunmamakla birlikte, nesnel olarak ifade edilemeyecek fiziksel gerçeklerin var olabileceği iddiasının

⁴ Sadece öznel deneyim yoluyla bilinebilecek fiziksel özelliklerin varlığı iddiasına dayanan *öznel fizikselcilik* hakkında eleştirel bir değerlendirme için bkz. Kıymaz 2019c.

dayandırılabilceği alternatif fiziksel tanımlamaları da mevcut. Örneğin, *via negativa* tanımlamaya göre, fiziksel, indirgenemez bir şekilde zihinsel olmayandır (Howell 2008, Levine 1983, Spurrett&Papineau 1999, Montero 1999). İndirgenemez bir şekilde zihinsel olmadığı halde nesnel olarak ifade edilemeyen fiziksel özellikler mevcutsa, Mary'nin bu özellikleri içeren gerçekleri tamamlanmış nesnel bilgisinden çıkarsaması mümkün değildir. Fakat, genel olarak, literatürde *via negativa* tanımlama kuramcı tanımlamayla birleştirilerek kullanıldığından (örn. Tye 2009, Chalmers&Jackson 2001, Wilson 2006) bilgi argümanına bu tarz itirazlarla pek sık karşılaşmıyoruz.⁵

3. 2. Çıkarım Deneyim Gerektirir

P, Mary'nin tamamlanmış fiziksel bilgisi olsun. P, belki de milyarlarca sözcükten ve matematiksel ifadeden oluşuyor. Q, kırmızı görmenin öznel deneyimine ilişkin doğru bir önerme olsun (örneğin, Jackson'ın Mary'nin ancak kırmızı görünce öğrendiğini iddia ettiği "kırmızı görmek *böyle* bir şeymiş" önermesi). Jackson'a göre, eğer fizikselcilik doğru ise, "P ise Q" önermesi *a priori* doğru olmalıdır, yani P'yi bilen, Q'ya mantıksal olarak, ek bir deneyim ya da gözleme ihtiyaç duymadan ulaşabilmelidir, çünkü, eğer fizikselcilik doğruysa, P zaten Q'yu da içerir⁶. Montero (1999) bunu kabul ediyor, fakat şu olasılığı gündeme getiriyor: Mary'nin odadayken P'den Q'yu çıkarsayamamasının nedeni, Q'yu anlayamıyor olması olabilir. Q'nun yalnızca kırmızıyı deneyimlemiş insanlar tarafından anlaşılabilir bir önerme olduğunu varsayalım (ki Jackson da böyle olduğunu iddia ediyor). Mary'nin, henüz odadayken, "P ise Q" önermesinin *a priori* olarak doğru olduğunu görememesi, bu yüzden de Q sonucuna varamaması bu durumda gayet doğal olur. Fakat bu, Mary'nin, eğer Q'yu kavrayabilecek olsaydı, yani Q'yu kavrayabilmesi için ihtiyacı olan kırmızı görme deneyimine sahip olsaydı, yine "P ise Q"nun *a priori* doğruluğunu göremeyecek olduğu anlamına

⁵ Zihin felsefesi bağlamında "fiziksel" teriminin farklı kullanımlarının eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. Kıymaz 2021.

⁶ Bkz. aşağıda, 4.2'de Jackson'dan alıntılanan "Fred" örneği.

gelmiyor. Yani, Montero'ya göre, P'den mantıksal olarak Q'yu çıkarsayabilmek için önce Q'yu kavrayabilmek, Q'yu kavrayabilmek için de kırmızı görme deneyimine sahip olmak gerekiyor olabilir, fakat eğer kırmızı görme deneyimine sahip biri P'den Q'yu mantıksal olarak çıkarsayabiliyorsa, bu yine "P ise Q"nun *a priori* olduğu ve dolayısıyla fizikselciliğin doğru olduğu anlamına gelir.

Montero da, görüldüğü gibi, bazı fiziksel gerçeklerin sadece öznel deneyime dayanarak bilinebilecek olmasının imkanını savunuyor. Ve, burada, Q ile ifade edilen gerçeğin fizikselliği, Q'nun P'den, yani fizikselin eksiksiz nesnel bilgisinden, *a priori* olarak çıkarılabilmesinde yatıyor. Fakat, eğer Q yalnızca deneyim yoluyla bilinebilecek bir önerme ise, nesnel olarak bilinebilecek bir önermeden nasıl mantıksal olarak çıkarılabileceği, başka bir ifade ile "P ise Q"nun nasıl *a priori* doğru olabileceği açıklanmaya muhtaç olarak kalıyor. Şöyle ki: "P ise Q" nesnel bir önerme değil, çünkü Q, belli bir görüngüsel deneyim olmadan kavranamıyor. O halde, "P ise Q"nun *a priori* doğru olması, mantıksal bir doğru olmasından kaynaklanıyor olamaz, çünkü mantıksal doğrular nesnel olarak ifade edilebilirler. Bu yüzden de, "P ise Q"nun nasıl *a priori* doğru olabileceği açıklanmadığı sürece, bu itiraz da pek güçlü görünmüyor.

4. İkinci Öncüle İtirazlar

Ö2. *Mary, odadan çıkıp kırmızıyı ilk defa gördüğünde insan renk deneyimine dair yeni bir şey öğrenir.*

Jackson, Mary'nin ilk defa renk görme deneyimini yaşadığında yeni bir şey öğreneceğinin "apaçık" olduğunu iddia ediyor (1982: 130). Bu öncülün sezgisel doğruluğu, bir sonraki kısımda göreceğimiz gibi, birçok fizikselci filozof tarafından da kabul ediliyor. Peki, ikinci öncülün doğruluğunu birçok kişi için bu kadar "apaçık" kılan nedir?

İkinci öncülün sezgiselliğini ortaya koymak amacıyla, Thomas Nagel'in (1974) yarasa ve Jackson'ın (1982) Fred örneklerinden esinlenerek, şöyle bir

senaryodan bahsetmek istiyorum: Biliyoruz ki arılar mor ötesi renkleri görebiliyor. Varsayalım ki, genetik mühendislik sonucu bir insana, göz ve beyin yapısı değiştirilerek, arılar gibi mor ötesi renkleri görme yeteneği verildi. Bu insan, gökkuşağına baktığında bizim gördüğümüz ana renklere ek olarak, morun ötesinde sekizinci bir renk daha görüyor. Bu insanın gözlerinin ve beyninin biyolojik yapısını, mor ötesi ışığın optiğini, yani bu insanın ekstra renk algısına dair fiziksel gerçekleri bilebilmemizin önünde bir engel yok. Fakat, bu sekizinci rengin birinci kişi gözünden nasıl görüldüğünü bilebilir miyiz? Denebilir ki bilemeyiz, çünkü bu rengi deneyimleyemez ve hayal edemeyiz. Fakat, burada Jackson'ın vurguladığı nokta bu rengi deneyimlemeyecek ya da hayal edemeyecek olmamız değil, bu rengin nasıl görüldüğünü bilebilmek için onu deneyimlemek ya da hayalimizde canlandırmak zorunda olmamız. Yani, bu sekizinci renge ve onun algılanmasına dair tüm fiziksel gerçekleri bilsek bile, kendimiz o rengi görmedikçe bilemeyeceğimiz bir şey var. İşte, Mary'nin kırmızı gördüğünde öğrendiği de böyle bir şey.

Şimdi bu öncüle getirilen bazı itirazları görelim. Bu itirazlar, genel olarak, bizi Mary'nin kırmızı gördüğünde şaşırmayacağına, "bu domates tam da düşündüğüm gibi görünüyor" diyeceğine inandırmaya çalışıyor.

4. 1. Argümanın Ayrıntı Eksikliği

Literatürdeki bazı itirazlar Jackson'ın argümanında Mary'nin odasındaki durumunun tarifindeki ayrıntı eksikliğine dayanıyor. Örneğin, Thompson (1995: 264), Mary'nin ten renginden yola çıkarak kırmızının nasıl görüldüğünü bilebileceğini, ayrıca Mary'nin gözlerini sıkıca ovuşturarak içinde kırmızının da bulunduğu renkleri görebileceğini ya da basitçe rüyasında kırmızı nesnelere görebileceğini, böylece henüz odadayken kırmızı görmenin nasıl bir deneyim olduğunu bilebileceğini iddia ediyor. Elbette, Mary'nin odadayken dahi kırmızıyı görebileceği iddia edilebilir, fakat aslında bu itiraz Jackson'ın düşünce deneyine katılmayı reddetmekle eşdeğer. Mary'nin odadaki durumunu tarif ederken kırmızı

deneyimine yol açabilecek her olası duruma değinmeye gerek yok. Mary'nin, gözlerini ovuşturmak ya da rüyasında görmek gibi, kırmızı görme deneyimi yaşayabileceği her ne olasılık varsa o olasılığın gerçekleşmediğini varsaymalıyız, ki Jackson'ın argümanı bir anlam ifade edebilsin. Kaldı ki, eğer renk görme örneği bu açılardan sorunlu ise bilgi argümanı rahatlıkla belli bir koku (Broad 1925) ya da tat (Lewis 2004) deneyimi üzerinden de kurulabilir. Bilgi argümanı için, Mary'nin odadayken belli bir görüngüsel deneyimi yaşamamış olmasının kendi içinde tutarlı bir varsayım olması yeterli.

4. 2. Hayal Etmenin İmkanı

Yukarıda ele aldığımız itiraza benzer, Jackson'ın argümanını yanlış anlamaya dayanan bir diğer itiraz da kırmızı görme deneyiminin tamamlanmış fiziksel bilgiye dayanarak hayal edilebilir olduğu itirazıdır. Bu itiraza göre, Mary'nin odadan çıkıp kırmızı bir domates gördüğünde şaşırması mümkündür, çünkü Mary, tamamlanmış fiziksel bilgisine dayanarak, henüz odadayken kırmızı görmenin nasıl bir şey olduğunu hayal edebilir. Fakat, Churchland (1985), Maloney (1985: 34) ve Dennett'in (2007: 23) yorumlarının aksine, Jackson (1986: 292, 295) Mary'nin odadayken kırmızı rengi hayal edemeyeceğini iddia etmiyor. Jackson'ın, bizden farklı renk deneyimlerine sahip olan Fred hakkında söylediklerine bakalım:

Eğer fizikselcilik doğru olsaydı, Fred hakkındaki yeterli fizik bilgimiz, onun renk deneyimlerini bilebilmek için tahminde bulunmayı veya özel hayal etme ve anlama girişimlerimizi gereksiz kılacaktı. Bu bilgiye zaten sahip olurduk. (1982: 132)

Jackson'ın vurguladığı nokta, Mary'nin kırmızı görme deneyimini hayal edemeyeceği değil, Mary'nin kırmızı görmenin bilinçli deneyimi hakkında eksiksiz bilgiye sahip olabilmek için, kırmızı deneyimini yaşaması ya da yaşadığını (gerçekçi bir şekilde) hayal etmesi gerektiğidir. Jackson'a göre, bu, fizikselcilik için bir sorun yaratıyor, çünkü böyle bir gereklilik, hiçbir fiziksel gerçeğin bilgisine

(mesela, beyindeki nörolojik aktivitelerin fiziksel bilgisine) sahip olabilmek için var olan bir gereklilik değildir.⁷

4. 3. Fiziksel Bilgiden Çıkarımın İmkani

Dennett, Mary daha önce renkleri görmüş ya da hayalinde canlandırmış olmasa bile, odadan çıkıp kırmızı bir domates gördüğünde şaşırmayacağını, çünkü renk görme deneyiminin öznel niteliğini eksiksiz nesnel bilgisinden çıkarsayabileceğini iddia ediyor. Dennett'a göre, daha önce renkleri görmemiş olan Mary'e mavi bir muz gösterirsek, Mary "Beni kandırmaya çalışıyorsunuz! Muzlar sarı olur, bu ise mavi!" diyebilecektir, çünkü Mary'nin tamamlanmış bilgisi Mary'nin o anki beyin durumunu da içerir ve Mary hangi beyin durumunun sarı görme deneyimine ve hangi beyin durumunun mavi görme deneyimine denk düştüğünü bilmektedir (2004: 60-61). Fakat, birinci öncüle yapılan itirazlar konusunda da değindiğimiz gibi, Jackson, Mary'nin her tikel fiziksel gerçeği bildiğini iddia etmiyor. Mary, içinde bulunduğu beyin durumunun fiziksel bilgisinden yola çıkarak o anda deneyimlediği rengin hangi renk olduğunu bulabilir, fakat bu Jackson için bir sorun teşkil etmez, çünkü Mary'nin yine de renkleri gördüğünde insan renk algısına dair yeni bir şey, yani deneyimin birinci kişi gözünden niteliğini öğrendiği iddia edilebilir. Kaldı ki, Jacqueline'in (1995: 225) de vurguladığı gibi, Mary'nin bu şekilde tikel fiziksel gerçeklere dayalı akıl yürütmeye mavi muz oyununa gelmemesi bilgi argümanı ile aslında alakasızdır, çünkü Mary odadan çıkmadan dahi, odanın dışındaki muzun yüzey özelliklerinin tikel fiziksel bilgisini biliyorsa buna dayanarak muzun aslında maviye boyanmış olduğunu bilebilirdi. Dennett, bu durumda, Mary'e tamamlanmış tikel fiziksel

⁷ Bilgi argümanı Mary'nin kırmızı görme deneyiminin hayal edemeyeceği iddiasına dayanmasa da, bu iddiaya dayanan şöyle bir argüman da ortaya atılabilir: Mary odadayken kırmızı görme deneyimini hayal edemez; eğer kırmızı görme deneyimi fiziksel olsaydı, Mary kırmızı görme deneyimini hayal edebilirdi; o halde kırmızı görme deneyimi fiziksel değildir. Bu argüman, Dennett ve Churchland'in bilgi argümanı ile karıştırılarak itiraz ettikleri argüman olacaktır. Literatürde itirazlara uğradığı halde daha önce açıkça savunulmamış olan bu argümanın ayrıntılı bir değerlendirmesi ve savunusu için bkz. Kıymaz 2019b.

bilgiyi atfederek, Jackson'ın sorunsallaştırdığı şeyi, yani öznel deneyimi, senaryonun dışında bırakıyor.

Dennett (2007: 28-9) ayrıca, Mary'nin şu şekilde genel fiziksel bilgiden de öznel deneyimin bilgisini çıkarsayabileceğini iddia ediyor: Eğer fizikselcilik doğruysa, kırmızı görme deneyiminin öznel bilgisine sahip olma durumu da bir beyin durumundan ibarettir ve Mary, henüz odadayken, eksiksiz genel fiziksel bilgisi sayesinde bu durumun hangi beyin durumu olduğunu bilmektedir. Kırmızı deneyiminin bilgisini oluşturan beyin durumuna "B durumu" adını verelim. B durumu, kırmızı görme ya da kırmızıyı gözünde canlandırma durumu değil, sadece kırmızı görmenin nasıl bir deneyim olduğunu biliyor olma durumu. Mary'nin, B durumu hakkındaki genel bilgisine dayanarak beynini B durumuna getirdiğini varsayalım. Bu durumda, Mary, kırmızı görme deneyiminin öznel bilgisine sahip olacaktır. Fakat, bu durumda, Mary, kırmızıyı görme ya da hayal etme gibi hilelere başvurmadan, sadece genel fiziksel bilgisine dayanarak kırmızı deneyiminin öznel bilgisine ulaşmış oldu.

Alter (2008), Dennett'a şöyle bir itirazda bulunuyor: Jackson'ın argümanı, deneyimin öznel bilgisinin fiziksel bilgiden mantıksal olarak çıkarılamayacağı iddiasına dayanıyor, fakat Dennett'in anlattığı senaryoda Mary'nin beynini belli bir nörolojik duruma getirerek öznel bilgiyi biliyor hale gelmesi, öznel bilgiyi fiziksel bilgiden mantıksal olarak çıkarsamasından çok farklı. Yani, Dennett'in tarif ettiği senaryoda Mary, sonucu öznel bilgi, öncülü fiziksel bilgi olan bir çıkarımda bulunmuş sayılmaz, ve bu yüzden de bu senaryo Jackson'ın argümanı için bir sorun teşkil etmez. Dennett, makalesinde buna benzer bir itirazı ele alarak şu cevabı veriyor: "Görebildiğim kadarıyla, bu itiraz (saf?) mantıksal çıkarım ile diğer bilgisel öz-aydınlanma yolları arasında makul olmayan, müsrif bir ayırım varsayıyor" (2007: 29). Fakat, Dennett'in bu cevabı tatmin edicilikten çok uzakta⁸. Dennett'in senaryosunda Mary'nin öznel bilgiye ulaşma yolu, adı "çıkartım" olsa da olmasa da,

⁸ Dennett'in bu cevabına olan itirazımı başka bir makalede daha ayrıntılı bir şekilde ortaya koyuyor ve ikinci öncülü savunuyorum. Bkz. Kıymaz (2020)

bilgi argümanı bağlamında hiçbir önem arz etmiyor, çünkü, fizikselcilik yanlış olsaydı dahi Mary'nin bu şekilde öznel bilgiye ulaşması mümkün olabilirdi. Diyelim ki fizikselcilik yanlış; bilinç özellikleri fiziksel özellikler değil. Ve, yine diyelim ki, beyin durumları ile (fiziksel olmayan) bilinç durumları arasında nomolojik (metafiziksel olarak zorunlu olmayan) bir korelasyon var (ki bunu Descartes dahi kabul edebilirdi). Mary, bu durumda da beynini B durumuna getirerek öznel deneyimin bilgisine sahip olabilirdi, fakat bu Jackson'ın argümanına sorun yaratacak şekilde bir "nesnel bilgiden öznel bilginin çıkarsanması" örneği olmazdı. Mary'nin beynini özel bir duruma getirmesi, Mary'nin renkleri görmesi ya da hayal etmesinden çok da farklı değil. Jackson, basitçe şunu diyebilir: Eğer kırmızı görme deneyimi fiziksel bir durum olsaydı, ona dair tüm doğrular fiziksel terminolojiyle nesnel olarak ifade edilebilir olacaktı, ve o zaman da Mary, kendini herhangi bir beyin durumuna sokmaya çalışmak yerine, tamamlanmış fiziksel bilgisinden mantıksal çıkarımla kırmızı görme deneyiminin bilgisine rahatlıkla ulaşabilecekti.

Bilgi argümanı bağlamında, "fizikselcilik doğru ise, Mary odadayken kırmızı deneyiminin görüngüsel bilgisini edinebilir" iddiası, Jackson'ın söylemek istediği şeyin aslında fazla kabaca dile getirimi. Çünkü, 4.1'de de gördüğümüz gibi, Mary gözlerini ovuşturarak da kırmızı görebilirdi; rüyasında da görebilirdi. Burada Jackson'ın söylediği şu şekilde anlaşılmalı: "fizikselcilik doğru ise, Mary'nin eksiksiz fiziksel bilgisi kırmızı deneyiminin görüngüsel bilgisini içerir." 4.2.'de gördüğümüz alıntıda, Jackson açıkça, eğer fizikselcilik doğru ise, fiziksel bilgiden görüngüsel bilginin çıkarsanması için hayal kurma ya da başka türlü özel bir anlama girişimine ihtiyaç olmayacağını, zaten görüngüsel bilginin fiziksel bilginin bir parçası olacağını söylüyor. Bu durumda da Mary'nin fiziksel bilgisini bir argümanın öncülü değil de bir talimatname olarak kullanıp, beynini kırmızı deneyimini bilme durumunun nörolojik tarifine dayanarak özel bir duruma

geçirmesi ve böyle *dolaylı* bir şekilde görüngüsel bilgiye ulaşması, Jackson'ın iddiasına bir karşı-örnek teşkil etmiyor.⁹

4. 4. Toplumsal Dışsalcılık

Ball (2009), bilgi argümanına şöyle bir itirazda bulunuyor: Mary'nin odadayken kırmızı görme deneyiminin öznel bilgisine sahip olamamasının tek yolu, görüngüsel bilginin fiziksel/işlevsel kavramlara *a priori* olarak indirgenemeyecek ve ancak o deneyimi yaşayarak edinilebilecek kavramlar içermesidir¹⁰. Fakat, aslında böyle kavramlar yoktur, çünkü öznel deneyimlerimize göndermede bulunan her kavram, göndermede bulunulan deneyime sahip olunmasından bağımsız bir şekilde edinilebilir¹¹. Bu durumda da Mary, henüz odadayken kırmızı görme deneyiminin görüngüsel bilgisine erişebilecektir.

Peki, kırmızı görmüş olan insanların kırmızı görme deneyimleri hakkında düşünürken kullandıkları kavramı, hiç kırmızı görmemiş olan Mary henüz odadayken nasıl edinebilir? Ball'a göre, Putnam (1970, 1975) ve Burge'un (1979, 1986) göstermiş olduğu üzere, bir kavram, kavramın işaret ettiği gösterilenin (reference) eksiksiz bir anlayışına sahip olmadan da kullanılabilir ve bu öznel deneyimlerimize göndermede bulunan kavramlar için de geçerlidir. Örneğin, bir insan çınar ve köknar ağaçlarını görse birbirinden ayıramayabilir, fakat yine de eğer bir çınarı işaret ederek tamamen tesadüfi bir şekilde "bu çınardır" diye düşünürse, düşündüğü önerme doğru olacaktır. Bu da bu insanın çınar hakkındaki anlayışının çok eksik olmasına rağmen yine de "çınar" kavramına sahip olduğunu gösterir (yoksa düşüncesi şey doğru olamazdı). Mary de, odadayken, kırmızı görme

⁹ Bu durumda, Çağatay&Ekemen'in (2011) savunduğu gibi, Mary'nin odadayken Dennett'in anlattığı şekilde beynini (bir makine yardımıyla ya da yardım almadan) manipüle ederek kırmızının görüngüsel bilgisine ulaşabilecek olması ve Uslu'nun (2021) dikkat çektiği gibi, Mary'nin bunu yaparken sadece fiziksel yöntemler kullanarak beyninin sadece fiziksel özelliklerini manipüle ediyor olması bir önem arz etmiyor. Jackson'ın vurguladığı şey, Mary'nin fiziksel bilgisinden görüngüsel bilgiye varmak için sıradan (*ve-bağlacı eleme - conjunction elimination* gibi) bir mantıksal çıkarımdan fazlasını yapmak zorunda kalışı.

¹⁰ Bu kavramlara "görüngüsel kavramlar" (phenomenal concepts) deniyor. Görüngüsel kavramları aşağıda (5.3) daha ayrıntılı şekilde irdedeceğiz.

¹¹ Bu iddianın bir başka savunusu için bkz. Tye (2009).

deneyimine işaret eden kavrama sahip olabilir, ve böylece bu deneyime dair tüm doğru önermeleri eksiksiz nesnel bilgisinden çıkarabilir.

Fakat, Alter'in (2013) de dikkat çektiği gibi, yine de, çınar hakkında eksiksiz anlayışa sahip olmayan bir insan gibi, Mary de kırmızı görme deneyimini yaşamadan önce bu deneyime dair eksiksiz bir anlayışa sahip olmayacaktır. Yani, kırmızı gördüğünde, yeni bir kavram öğrenmeyeceğini kabul etsek bile, kırmızı görme deneyimine dair anlayışı zenginleşecektir. Ve, bilgi argümanı bu duruma rahatlıkla uyarlanabilir: Mary, odadayken, insanın bilinçli renk algısına dair tüm kavramlara sahip olmasına rağmen, deneyimlemediği bilinç durumlarına dair eksiksiz anlayışa sahip değildir. Fakat, tüm fiziksel gerçeklerin eksiksiz anlayışına sahiptir (çünkü fiziksel gerçeklerde nesnel olarak ifade edilemeyen bir şey yoktur). O halde, bilinç durumlarına dair bazı gerçekler fiziksel gerçekler değildir.

5. İkinci Çıkarıma İtirazlar

Ö2. Mary, odadan çıkıp kırmızıyı ilk defa gördüğünde insan renk deneyimine dair yeni bir şey öğrenir.

Ç2. O halde, insan renk deneyimine dair, Mary'nin odadayken bilmediği genel bir gerçek vardır.

Bu çıkarım, Mary'nin yeni öğrendiği şeyin, daha önce bilmediği bir gerçek olduğu iddiasına dayanıyor. Fakat, bazı fizikselci filozoflar, Mary'nin kırmızıyı ilk defa deneyimlediğinde bir tür bilgi edineceğini kabul etmekle birlikte, Mary'nin edineceği bu bilginin daha önce bilmediği, yeni bir gerçeğe dair olmadığını iddia ediyorlar.

5. 1. Yetenek Hipotezi

Önerme, doğruluk değerinin (doğru/yanlış) en temel taşıyıcısıdır. "Dünya yuvarlaktır," "2+2=5," "bütün kargalar siyahtır" gibi cümleler önerme ifade ederler, çünkü bu cümleler ya doğru ya da yanlıştır. Fakat, bazı cümleler, mesela "Saat kaç?"

ya da “lütfen oturun” gibi soru, emir, vs., bildiren cümleler önermesel değildir, çünkü doğru ya da yanlış olma kapasitesine sahip değildirler. Aynı şekilde, her bilgi de önermesel değildir. Dünyanın düz olduğunu, 2+2’nin 4 olduğunu bilen bir insan önermesel bilgiye sahiptir, fakat, günümüzde genel kabul gören görüşe göre, önermesele indirgenemeyecek bilgi türleri de vardır. Pratik bilgi ya da yordam bilgisi (know-how) diyebileceğimiz bilgi bu türdendir (Ryle 1949). Örneğin, bir insanın yüzmeyi biliyor olması, onun belli bir yeteneğe sahip olduğunu ifade eder, fakat bu yeteneğe sahip olmak, yüzmeye dair önermesel bilgiye sahip olmaktan farklıdır. Kitap okuyarak yüzmeye dair gerçekleri öğrenmek ile *yüzme öğrenmek* birbirinden çok farklı ve birbirine indirgenemeyecek iki süreçtir. Lewis (1983a, 2004) ve Nemirow (1980, 1990), bu ayrımdan yola çıkarak, Yetenek Hipotezini ortaya atıyor ve Mary’nin kırmızı gördüğünde yeni bir şey öğrendiğini kabul edip yeni bir gerçek öğrendiğini reddedebileceğimizi iddia ediyor.

Lewis ve Nemirow’a göre, Mary’nin kırmızı gördüğünde edindiği şey sadece kırmızı deneyimini hayal etme, tanıma ve hatırlama yetenekleridir, yeni bir gerçeğin önermesel bilgisi değil. Bu da bilgi argümanını çürütmeye yeter. Şu örneği ele alalım¹²: Mary, odadayken, yüzmeye dair tüm fiziksel ve biyolojik gerçekleri kitaplardan öğreniyor. Fakat, odasında tabii ki yüzme öğrenebileceği imkanlar yok. Odasını terk etmesine izin verildikten sonra Mary bir yüzme kursuna yazılıyor ve yüzme öğreniyor. Şimdi, odadayken yüzmeye dair tüm fiziksel gerçekleri biliyordu, fakat daha sonra yüzmeye dair yeni bir şey öğrendi, o halde yüzme fiziksel bir aktivite değildir, diyebilir miyiz? Bu argüman ne kadar mantıksızsa, yetenek hipotezine göre, Jackson’ın bilgi argümanı da o kadar mantıksızdır. Mary odadan çıktığında nasıl yüzüleceğini öğrendi: öğrendiği *yüzmeye dair yeni bir şey*, sadece yüzme yeteneği. Aynı şekilde, kırmızıyı gördüğünde de yeni bir gerçek öğrenmedi, sadece yeni yetenekler kazandı.

¹² Lewis ve Nemirow yetenek hipotezini bu analogi üzerinden açıklamıyor, fakat ben yetenek hipotezinin iddiasını açıkça ortaya koymamıza yardımcı olacağını düşündüğümünden bu analogiyi kullanacağım.

Jackson'a göre, Mary, ilk defa kırmızı görme deneyimini yaşadığında, dikkatini bilinçli deneyimine odaklayıp, "meğer kırmızı görmek *böyle* bir şeymiş" dediğinde, yeni bir gerçek öğreniyor. Oysa, yetenek hipotezine göre, Mary sadece bazı yetenekler kazanıyor, doğruluk değeri olan bir bilgi edinmiyor. Fakat, Crane'in (2003) de dikkat çektiği gibi, Mary, doğruluk değeri olan bir şey söylüyor, çünkü, domatesin yeşil olduğunu sanıp eğer "meğer yeşil görmek *böyle* bir şeymiş" deseydi, söylediği yanlış olacaktı. Yani, burada önermesel bir bilgiden bahsediyoruz, sadece yordam bilgisinden değil. Benzer şekilde, Loar (2004: 236-7), Frege-Geach tarzı bir itirazda bulunuyor: Mary'nin öğrendiği şey geçerli argümanlarda öncül ya da koşullu önermelerde ön-bileşen olarak kullanılabilir, bu da onun önermesel bilgi olduğunu gösterir. Eğer Mary'nin öğrendiği şey önermesel bilgi olmasaydı, şu argüman mantıksal olarak geçerli bir argüman olamazdı: Eğer kırmızı görmek *böyle* bir şey ise, insanlar bir limona baktıklarında bu renk deneyimini yaşamıyorlar; kırmızı görmek *böyle* bir şey; o halde, insanlar bir limona baktıklarında bu renk deneyimini yaşamıyorlar. Bu mantıksal olarak geçerli bir argüman, o halde Mary'nin öğrendiği şey önermesel bilgidir¹³.

Lewis bu itirazlara cevap veriyor (Lewis kırmızı görmek yerine Vegemite tatmak deneyimini örnek olarak kullanıyor. "Vegemite", konsantre maya özütünden üretilen, Avustralya'ya özgü bir yiyeceğin, adı ürünle özdeşleşmiş markasıdır).

Denebilir ki, "Vegemite'ı tatmanın nasıl bir şey olduğunu bilmek" altında "Vegemite'ı tatmanın nasıl bir şey olduğunu 'Vegemite'ı tatmak' tarifi altında bilmek" anlamına gelir. Eğer böyleyse, Vegemite'ı tatmanın bilgisi hem yetenek hem

¹³ Bu itirazlar, Mary'nin ilk defa kırmızı gördüğünde bazı bilişsel yetenekler kazanacağı iddiasına karşı değil, Mary'nin kırmızı görme deneyimine bağlı olarak yeni önermesel bilgi edinmeyeceği iddiasına karşı. Bu aşamada, genel kaniya şüpheyle yaklaşıp yordam bilgisinin önermesel bilgiye indirgenip indirgenemeyeceği de sorgulanabilir. Örneğin, Stanley&Williamson (2001) yordam bilgisinin önermesel bilgiye indirebileceğini ve dolayısıyla yetenek hipotezinin bilgi argümanına başarılı bir yanıt teşkil etmediğini savunuyor. Fakat, yordam bilgisinin diğer önermesel bilgilerden sunum kipi (mode of presentation) bakımından farklılaştığını iddia ediyorlar. Bu iddia, 5.3'te ele alacağım görüngüsel kavram stratejisi ile aynı temel mantığa dayandığından, burada bu konuya odaklanmayacağım. Görüngüsel kavram stratejisi hakkındaki tartışma, *mutatis mutandis*, bu iddiaya da uyarlanabilir.

de önermesel bilgi (enformasyon) içerecektir. Buna katılmıyorum. Çünkü, açık ki, şunu söylemek anlamlı bir şey olurdu: “Bu deneyimi çok iyi biliyorum, bunun nasıl bir şey olduğunu çok uzun zamandır bilmekteyim, fakat bugün bu deneyimin Vegemite’i tatma deneyimi olduğunu öğrendim.” Ama, bu sözel soru önemsizdir (2004: 99).

Bu sözel soru, yani deneyimin hangi isim ya da nesnel tarif altında bilindiği sorusu önemsizdir, çünkü Lewis’e göre, bu zaten alelade bir önermesel bilgidir. Lewis’in iddiasını şu şekilde anlayabiliriz: Bir insan için “O, acıyı biliyor” dediğimizi düşünelim. “Biliyor” dediğimizde kişiye farklı türlerde bilgi atfediyor olabiliriz. Buradaki “bilmek” sözcüğünden kastımız önermesel bilgiye sahip olmak ise, şöyle bir şey kastediyor olabiliriz: “O, acı hakkında okumuş, araştırma yapmış ve acıya dair, acının biyolojisine, işlevine, nedenlerine, vs. dair gerçekleri öğrenmiş.” Fakat, “bilmek” sözcüğünden kastımız önermesel olmayan bir tür bilgiye sahip olmak da olabilir. Mesela, şöyle bir şey kastediyor olabiliriz: “O, acıyı deneyimlemiş biri, acının nasıl bir şey olduğunu hayal edebiliyor, çekmiş olduğu acıları hatırlayabiliyor.” İkinci örnekte, hakkında konuştuğumuz kişiye önermesel bilgi değil, sadece bazı yetenekler atfettik. Yetenek hipotezine göre de, görüngüsel bilgi, bu türden, önermesel olmayan, sadece bir takım bilişsel yeteneklere sahip olmaktan ibaret bir tür bilgi. Lewis, Mary’nin birinci türden, yani önermesel bilgisinin fizikselciliğe sorun çıkarmayacağını, çünkü bu bilginin özünde deneyime bağlı olmadığını iddia ediyor. Örneğin, Mary, kırmızı gördüğünde, yanlış bir şekilde “meğer yeşil görmek böyle bir şeymiş” deseydi, yanlışı sadece “şu anda gördüğüm domates yeşildir” önermesinin yanlışlığına dayanacaktı, ki bu görüngüsel deneyimden bağımsız, tamamen nesnel bir iddiadır (bu cümlede “yeşildir” yüklemine domatese normal şartlar altında belli bir dalga boyuna sahip ışığı yansıtmasını sağlayan bazı fiziksel yüzey özellikleri atfettiğini düşünebiliriz). Fizikselcilik için sorun teşkil edebilecek gibi görünen öznel/görüngüsel bilgi ise, sadece deneyimle tanışıklığa dayalı bazı bilişsel yeteneklerden ibaret olduğundan, o da, aynı yüzme bilme örneğinde olduğu gibi, aslında fizikselcilik için bir sorun yaratmaz (yani, görüngüsel bilginin bilinçli deneyim içermesi bize bilinçli deneyimin fizikselliğinden şüphe etmek için hiçbir sebep vermez).

Fakat, ne yazık ki, Lewis'in bu savunusu, tatmin edicilikten çok uzak. Öncelikle, Mary'nin "kırmızı görmek *böyle* bir şeymiş" diyerek ifade ettiği önerme, onun henüz odadayken, kırmızıyı deneyimlemeden önce bilebileceği bir önerme değil gibi duruyor, çünkü bu önermeyi kırmızı gördükten sonra öğreniyor. Yani, "kırmızı görmek *böyle* bir şeymiş" cümlesi "sözel bir soru"nun cevabı olabilir, fakat Mary'nin bu cevabı ancak kırmızıyı deneyimledikten sonra verebilmesi, bunun alelaide (yani görüngüsellik içermeyen) bir önerme olmadığını gösteriyor. Eğer bu önerme Mary'nin kırmızı görme deneyimi edinmeden önce bilemeyeceği bir önerme ise, insan kırmızı renk algısına dair Mary'nin eksiksiz fiziksel bilgisi tarafından içerilmeyen doğru bir önerme var demektir, bu da tam olarak Jackson'ın vurguladığı nokta.

Nemirow (2007), buna karşılık olarak, Mary odadayken bu önermeyi öğrenemeyecek olsa bile, bu önermenin öğrenilemezliği önermenin anlaşılabilirliği için bazı bilişsel yeteneklerin edinilmesi gerekliliğine dayandığından yine, fizikselcilik açısından, bunun aslında yüzme bilmeme örneği kadar zararsız bir "bilgi eksikliği" olduğunu iddia ediyor. Fakat, Nemirow'un bu yanıtını da tatmin edici bulmuyorum, çünkü kişinin yüzme eyleminin mekaniğine, fiziğine dair, yüzme yeteneği edinmediği sürece kavrayamayacağı ve öğrenemeyeceği gerçekler yok (yine, fiziksel gerçeklerin nesnel olarak ifade edilebileceğini varsayıyoruz). O halde, Mary'nin görüngüsel deneyime dayalı bilişsel yetenekler edinmeden öğrenemeyeceği bir gerçek varsa, Jackson bu gerçeğin, eğer fiziksel bir gerçekse, neden bu kadar özel olduğunu sorabilir rahatlıkla bunu argümanında kullanabilir: Beynin fiziksel yapısı ve işlevlerine dair her gerçek, prensipte, yetenek hipotezinin görüngüsel bilgiyi oluşturduğunu iddia ettiği yetenekler kullanılmadan da bilinebilir, fakat kırmızı görme deneyimine dair görüngüsel gerçekler bu şekilde bilinemez, o halde bu görüngüsel gerçekler fiziksel/işlevsel gerçekler olamazlar.

Kaldı ki, bir gerçeği öğrenmenin görüngüsel deneyime dayanmayan bazı bilişsel yetenekler edinmeyi gerektirmesi oldukça sık karşılaştığımız bir olgu.

Mesela, bir insanın “Pi’nin ilk on ondalık basamağı 1415926535’tir” önermesini öğrenmesi, bu on sayıyı hatırlayabilme ve sıralayabilme yeteneklerini elde etmesini gerektiriyor. Fakat, bu bilgi bazı bilişsel yeteneklere de dayansa, eğer bir insan bu önermeyi t_1 zamanında öğreniyorsa, t_1 ’den önce Pi’ye dair bilmediği doğru bir önerme vardı demektir.

Son olarak, yetenek hipotezinin bilgi argümanı karşısında etkisiz olduğunu argümanın farklı bir versiyonunu ele aldığımızda rahatlıkla fark edebiliriz¹⁴. Diyelim ki Mary’e, henüz odadayken, iki adet boya kalemi gösteriliyor. Bu kalemlerden ilki yeşil, ikincisi ise mavi. Fakat, kalemlerin üzerinde ne renk oldukları yazmadığı için, Mary bu kalemlerin hangisinin hangi renk olduğunu bilmiyor. Fakat, yine de, kalemleri gördükten sonra, Mary yeşil görme deneyiminin de mavi görme deneyiminin de önermesel olmayan görüngüsel bilgisine sahip. Yani, yetenek hipotezine göre, Mary mavi görme deneyimini de yeşil görme deneyimini de hayal etme, hatırlama ve tanıma yeteneklerini kazanmış durumda. Fakat, yine de, odadan çıkıp gökyüzüne baktığında “mavi görme deneyimi, benim ikinci kaleme baktığımda yaşadığım görsel deneyim imiş” diyor. Bu, Mary’nin mavi görme deneyimine dair öğrendiği yeni bir şey. Zaten bu deneyime dair fiziksel/nörolojik bütün gerçekleri biliyordu, fakat şimdi, daha önceden yaşamış olduğu bir görsel deneyimi bu fiziksel/nörolojik gerçeklerle bağdaştırabilirdi, onların birbirlerine denk düştüğünü öğrendi. Yetenek hipotezi, Mary’nin gökyüzüne baktığında öğrendiği yeni gerçeği açıklamıyor, yalnızca Mary’nin mavi kalemi gördüğünde öğrendiği, önermesel olmayan bilgiyi açıklıyor. Fakat, Mary’nin gökyüzüne baktığında öğrendiği gerçek de genel bir gerçek, ve Mary, odadayken, kalemleri gördükten sonra dahi, bu gerçeği sahip olduğu bilgiden çıkarsayamadı. Bunu, şuna benzetebiliriz: Mary, yüzmeyle dair tüm fiziksel/biyolojik gerçekleri biliyor, daha sonra yüzme de öğreniyor, fakat ona öğrendiği şeyin “yüzme” olduğu

¹⁴ Bu argüman Stoljar’ın (2005) Deneyimli Mary ve Nida-Rümelin’in (2004) Marianna örneklerine dayanıyor. Benzer bir örnek, Chalmers (2004: 284-285) tarafından A-tipi materyalizme bir itiraz olarak kullanılıyor. Ayrıca, Warner (1986) ve Tye (2009: 134) da benzer senaryoları gündeme getiriyor.

söylenmiyor. Mary'nin öğrendiği şeyin yüzme olduğunun kendisine söylenmesine ihtiyacı var mı? Yüzme hakkındaki tamamlanmış nesnel bilgiye sahip ise, yeni öğrendiği şeyin yüzme olduğunu bilememesi mümkün mü? Yüzme fiziksel bir aktivite olduğundan, Mary, öğrendiği şeyin yüzme olduğunu nesnel bilgisine dayanarak rahatlıkla bilebilecektir. Yani, denebilir ki, mavi ve yeşil kalemleri gördükten sonra, görsel deneyimlerine odaklanıp, bunların hangisinin mavi, hangisinin yeşil görme deneyimi olduğunu çıkarsayamaması, bu deneyimlerin tamamen fiziksel olduğu iddiasını yanlışlar. Görüldüğü gibi, Jackson'ın bilgi argümanı, ufak değişikliklerle, yetenek hipotezinin önermesel olmayan görüngüsel bilgi hakkındaki iddiasını da içine alacak şekilde yeniden kurgulanabilir.

5. 2. Tanışıklık Hipotezi

Tanışıklık hipotezine göre de görüngüsel bilgi doğruluk değeri olmayan bir tür bilgidir. Tanışıklık, Conee'nin (1994: 144) terminolojisinde, bir şeyi kavramanın en dolaysız yoludur¹⁵. "Bilme" terimi, bu görüşe göre, yine çokanlamlıdır ve önermesel bilmeye atıfta bulunduğu gibi önermesel olmayan tanışıklığa atıfta bulunuyor olabilir. Mesela, "Frank Jackson'ı biliyorum" dediğimde, Frank Jackson hakkında önermesel bilgiye sahip olduğumu, mesela yazdığı makaleleri okuduğumu ifade ediyor olabileceğim gibi, Frank Jackson'la karşılaşmış, onunla tanışmış olduğumu ifade ediyor da olabilirim. Yani, eğer Frank Jackson'la kişisel olarak tanışmamışsam fakat sadece hakkında bazı bilgilere sahipsem, bir anlamda Frank Jackson'ı biliyorum, fakat bir anlamda da bilmiyorum. Conee'ye göre, Mary'nin odadan çıktığında kırmızı görme deneyimine dair edindiği bilgi, işte bu ikinci anlamdaki, yani tanışıklık anlamındaki önermesel olmayan bilgidir.

Görüldüğü gibi, tanışıklık hipotezi yetenek hipotezi ile aynı stratejiyi izlemekte, yani Mary'nin yeni bir şey öğrendiğini kabul etmekle birlikte, öğrendiği şeyin önermesel olmayan, yani bir gerçeği ifade etmeyen bir tür bilgi olduğunu

¹⁵ Bu tür bilginin kavramsallaştırılması Bertrand Russell'a (1910, 1912) dayanmaktadır.

iddia etmekte. Bu yüzden de, yukarıda yetenek hipotezine getirdiğimiz, Mary'nin odadan çıkıp kırmızı gördüğünde (ya da, argümanın ikinci versiyonunda, mavi gökyüzünde baktığında) öğrendiği şeyin önermesel bilgi içerdiği yönündeki itirazlarımız tanışıklık hipotezine de itiraz olarak ele alınabilir.

5. 3. Görüngüsel Kavram Stratejisi

Horgan (1984), Loar (2004), Byrne (2002), Papineau (2002, 2007), Balog (2012a) gibi birçok fizikselci filozofa göre, fiziksel/nörolojik terimlerle, nesnel olarak kavramsallaştırabileceğimiz beyin durumlarımızı başka ve daha özel bir şekilde de, yani birinci kişi gözünden deneyimlediğimiz öznel görüngüsel niteliğe dayanarak da kavramsallaştırabiliyoruz. Buna dayanarak, bilgi argümanına şu itirazda bulunuluyor: Mary, ilk defa kırmızı gördüğünde yeni bir şey öğrendi, evet, fakat öğrendiği şey yeni bir gerçek değildi; öğrendiği şey daha önce fiziksel/nörolojik terimlerle kavramsallaştırdığı nesnel bir gerçeğin birinci kişi gözünden nasıl kavramsallaştırılabileceği idi. Yani, Mary, daha önce sahip olmadığı önermesel bir bilgi edindi, fakat bu yeni bilgi, daha önceden bildiği fiziksel bir gerçeğe dairdi, ve Mary'nin bu şekilde yeni bir önermesel bilgi edinmesinin fizikselciliğe aykırı hiçbir sonucu yok. Bilgi argümanına yapılan bu itirazı, Stoljar'ı (2005) takiben, "görüngüsel kavram stratejisi" olarak adlandıracağım.

Görüngüsel kavram stratejisine göre, deneyimlerimizin öznel bilgisi görüngüsel kavramlar içerir. Görüngüsel kavramlar, görüngüsel deneyimlerimize (ya da deneyimlerimizin öznel niteliğine) göndermede bulunur (ki eğer fizikselcilik doğruysa bu deneyimler ve öznel nitelik de aslında fizikseldir) ve bir görüngüsel kavram ancak göndermede bulunduğu deneyim yaşanarak edinilebilir¹⁶. Bu kavramlar, fiziksel/nörolojik kavramlara dayanarak analiz edilemezler.

¹⁶ Dennett'in (2007) "Bataklık Mary'si" örneğindeki gibi, beynin bir yıldırım tarafından kırmızı görme deneyimini bilme durumuna geçirilmesi ve benzeri mucizevi kurgular hariç.

K* ve **K** kavramlarını ele alalım¹⁷. Diyelim ki **K*** bir görüngüsel kavram, **K** bir fiziksel kavram, ve **K*** ve **K** aynı şeye, belli bir beyin durumuna göndermede bulunuyor. Mary, odadan çıkıp ilk defa kırmızı görme deneyimini yaşadığında, **K*** kavramını ediniyor ve “kırmızı görme deneyimi, **K*** imiş” diye düşünüyor. Fakat, görüngüsel kavram stratejisine göre, Mary zaten kırmızı görme deneyiminin **K** olduğunu biliyordu. Yeni bir gerçek öğrenmedi, sadece kırmızı görme deneyiminin **K** olduğunu farklı bir şekilde kavramasına izin veren **K*** kavramını öğrendi.

Burada önemli bir nokta, $K=K^*$ önermesinin *a priori* değil *a posteriori* doğru olması. Bunun nedeni de, yukarıda da belirttiğimiz gibi, görüngüsel kavramların fiziksel kavramlarla analiz edilememesi. Görüngüsel kavram stratejisine göre, “kırmızı görme deneyimi **K**’dır” inancı ile “kırmızı görme deneyimi **K***’dır” inancı arasındaki ilişki, “Süpermen 1,90 m. boyundadır” ve “Clark Kent 1,90 m. boyundadır” inançları arasındaki ilişki gibidir. Bu iki inancın doğruluk değerleri zorunlu olarak aynıdır, çünkü bunlar aynı gerçeği farklı kavramlarla ifade eden iki inançtır. Yani, Clark Kent’in 1,90 boyunda olduğunu bilen bir insanın daha sonra Süpermen’in de 1,90 boyunda olduğunu öğrenmesi, daha önce Süpermen’in boyuna dair bu kişi tarafından bilinmeyen bir gerçek olduğunu göstermez, çünkü burada kişinin yaptığı şey daha önceden bildiği bir gerçeği yeni bir kavramı (**Süpermen** kavramını) kullanarak, farklı bir şekilde ifade etmek/kavramsallaştırmaktır.

Bu noktada, şöyle bir itiraz akla gelebilir: Tamam ama, bir kişi Süpermen=Clark Kent özdeşliğini öğrendiğinde yeni bir şey öğrenmiş olmuyor mu? Fregeci bir analizle, Süpermen=Clark Kent özdeşliğinin Süpermen=Süpermen özdeşliği ile aynı gerçeği ifade etmesine rağmen, bir totolojiden ibaret olmadığını, bilgilendirici olduğunu kabul etmek makul görünüyor. Bir insan Süpermen=Clark Kent özdeşliğini öğrendiğinde, Clark Kent’e (ve dolayısıyla Süpermen’e dair) yeni

¹⁷ Kavram ifaden bir terimi (ya da şematik harfi), o kavrama gönderme yapmak istediğim zaman koyu şekilde yazıyorum, aksi halde, kavramdan bahsetmek yerine o kavramı kullanıyorsam, terimi normal bir şekilde yazıyorum.

bir şey öğrenmiş oldu; mesela gazetede muhabir olarak çalışmak ve uçabilmek özelliklerine aynı anda sahip olduğunu öğrendi. Aynı şekilde, Mary de $K=K^*$ özdeşliğini öğrendiğinde, bu iki kavram tek bir özelliğe göndermede bulunsa da, bu özelliğe dair yeni bir şey öğrenmiş sayılmaz mı?

Görüngüsel kavram stratejisine göre, Süpermen=Clark Kent özdeşliği ile $K=K^*$ özdeşliği arasında, ikisi de *a posteriori* önermeler olmalarına karşın, önemli bir fark var. **Süpermen** kavramının gönderimde bulunma şekli (sunum kipi - mode of presentation) mavi tayt giymek, kırmızı pelerin takmak, uçabilmek gibi özellikleri içeriyor. **Clark Kent** kavramı ise aynı kişiye gözlük takmak, Daily Planet gazetesinde muhabir olarak çalışmak gibi özellikler üzerinden göndermede bulunuyor. Fakat, bu özellikler zorunlu değil, olumsal özellikler. “Süpermen” ve “Clark Kent” terimlerinin gönderileni olan kişi, uçma yeteneğini kaybetse de, kıyafetlerini değiştirse de, gazetede işinden istifa etse de, hala aynı kişi (Kriptonlu Kal-El) olacak¹⁸. Loar (2004), $K=K^*$ özdeşliğinin farkının burada yattığını iddia ediyor: **K** ve **K*** kavramlarının gönderimde bulunma şekli olumsal değil. **K**, kırmızı görme deneyiminin fiziksel/işlevsel tarifini kullanarak bu deneyime gönderimde bulunuyor. Fizikselcilik doğru ise, kırmızı görme deneyimi zorunlu olarak fiziksel/işlevsel bir durum olduğundan¹⁹, onun fiziksel/işlevsel tanımında içerilen tarifi, kırmızı görme deneyimi için zorunlu olarak doğrudur. **K*** kavramı ise, kırmızı görme deneyiminin herhangi bir tarifini kullanmıyor, deneyimin kendisini kullanıyor. Yani, **K***, gönderimde bulunduğu şeyi, ona gönderimde bulunmak için kullanıyor²⁰.

¹⁸ “Süpermen”in bir betimleme değil özel isim olduğunu ve özel isimlerin katı gösteren olduklarını, yani bir özel ismin her zaman aynı tikele göndermede bulunduğunu varsayıyorum (Bkz. Kripke 1980).

¹⁹ Bir özelliğin fiziksel-özellik-olma veya işlevsel-özellik-olma gibi ikinci dereceden tür özelliklerinin özsel özellikler olduklarını varsayıyorum. Yani, eğer A özelliği fizikselse, hiçbir fiziksel özelliğin örneklenmediği fakat A özelliğinin örneklenmediği bir mümkün dünya yoktur (aynısı işlevsel-özellik-olma için de geçerli).

²⁰ Görüngüsel kavramların, bir sunum kipi içermeden dolaysız bir şekilde göndermede bulunan cins-işaret kavramları olduğu iddiasını, bu görüş görüngüsel kavram stratejisini savunanların genel olarak kabul ettikleri bir görüş olmadığından, bu çalışmada ele almıyorum (Bkz. Levin 2017).

Diyelim ki sağ elimde bir ağrı olduğunu söylemek istiyorum. “Sağ elim ağrıyor” dediğimde kullandığım **sağ el** kavramı, ağrı duyduğum yere nesnel ve aynı zamanda zorunlu özellikleriyle göndermede bulunuyor, yani el olmak ve vücudumun sağ tarafına bağlı olmak (eğer solda olsaydı ya da el olmasaydı, *sağ el* olamazdı). Bir de, şöyle yaptığımı düşünün: sağ elimi kaldırıyorum, ve “ağrıyor!” diyorum. Yine, “sağ elim ağrıyor” cümlesini kullandığımda ifade ettiğim gerçeği ifade ettim, fakat bu sefer sağ elime göndermede bulunmak için sağ elimin kendisini kullandım. İşte, görüngüsel kavramlar da, buna benzer bir şekilde, göndermede buldukları bilinç durumunu kullanırlar. Kırmızı görme durumu hakkında birinci kişi gözünden, görüngüsel kavram kullanarak düşünmek demek, bu görüşü savunan birçok felsefeciye göre, kırmızı görme deneyimini (ya da onun hatırlanan zihinsel imgesini) onun hakkında düşünmek için kullanmak demektir. Papineau (2002) ve Balog (2012b), bunu bir sözcükten bahsetmek için o sözcüğü tırnak içine almaya benzetir. Bu görüşe göre, nasıl ki “kırmızı” sözcüğünden (mesela sözcüğün 7 harfli olduğundan) bahsederken sözcüğün tırnak içine aldığı bir örneğini (token) kullanıyorum, aynı şekilde bir bilinç durumu hakkında düşünürken, onun bir örneğini kullanabilirim, ve bu da görüngüsel kavram kullanımına denk düşer.

Yukarıdaki itiraza dönecek olursak, görüngüsel kavram stratejisinin savunucularına göre, Süpermen=Clark Kent özdeşliğinin aksine, $K=K^*$ özdeşliği, gönderimde bulunulan şeyin özelliklerine dair empirik bir bilgi vermez. Kavramsal olarak da, **K** kavramına sahip biri, **K*** kavramını da deneyim yoluyla edinerek $K=K^*$ özdeşliğini öğrendiğinde, aslında K 'ya dair yeni bir özellik öğrenmez, sadece **K**'yı K 'ya göndermede bulunmak için kullanmış olur. Bu da, Papineau'ya göre, neden $K=K^*$ özdeşliğinin yanıltıcı bir şekilde bilgi vericiymiş gibi görüldüğünü açıklar. Kırmızı görme deneyimi hakkında **K*** kavramını kullanarak düşündüğümüzde,

Görüngüsel kavram stratejisinin hem sunum kipi olmadan göndermede bulunan kavramlara, hem de bu makalede de ele alınan türde, gönderileni sunum kipinde rol oynayan kavramlara dayalı versiyonlarının eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. Demircioğlu 2013.

deneyimi (ya da deneyimin zihinsel imgesini/hatırasını) kullanırız, fakat **K** kavramını kullandığımızda deneyimi değil, onun fiziksel tarifini kullanırız. Bu da **K** kavramının bir şeyleri dışarıda bıraktığı hissini uyandırır, çünkü **K*** kavramını kullanmanın belli bir görüngüsel niteliği vardır. Fakat, **K** kavramı, aslında kırmızı deneyimine dair özsel hiçbir şeyi dışarıda bırakmaz, **K***'dan tek farkı, deneyimi kullanmamasıdır. Papineau (1993, 1995), bu iki kavramın gönderim yollarındaki farktan yola çıkarak gönderilenlerinin farklı olması gerektiğini düşünme hatasına "Antipatetik hata" adını veriyor²¹.

Görüngüsel kavram stratejisi, 5.1.in son kısmında bahsettiğimiz, hangi renk oldukları söylenmeden yeşil ve mavi boya kalemlerini gören Mary'nin durumunu da açıklıyor. Mary, bu senaryoda, mavi ve yeşil renkleri gördüğünde bu deneyimlere dair görüngüsel kavramları edinmesine karşın, halihazırda nesnel (fiziksel, işlevsel, vb.) kavramlarla ifade ettiği gerçekler arasından hangilerini bu yeni kavramları da kullanarak ifade edebileceğini sonradan öğreniyor. Fakat, yeni bir gerçek öğrenmiyor.

Görüngüsel kavram stratejisine getirilmiş olan en etkili itirazlardan biri Chalmers'ın (2007) *temel argüman* olarak adlandırdığı itirazdır. Chalmers görüngüsel kavram stratejisine eleştirisini fizikselcilik karşıtı kavranabilirlik (felsefi zombi) argümanı²² çerçevesinde dile getiriyor, fakat itirazının özünü şu şekilde ifade edebiliriz:

Görüngüsel kavram kavramının kendisi görüngüsel bir kavram mı yoksa fiziksel/işlevsel bir kavram mıdır? Eğer **görüngüsel kavram** görüngüsel bir kavramsa, bu kavramı kullanan bir açıklama, görüngüsel bilginin ne olduğunu fiziksel/işlevsel terimlerle ifade etmekte yetersiz kalır. Eğer görüngüsel değil de fiziksel/işlevsel bir kavramsa, bu sefer de görüngüsel bilginin ayrılmaz bir

²¹ Arıcı (2020), "ayrıklık sezgisi"nin ya da $K=K^*$ özdeşliğinin bilgi verici görünmesinin antipatetik hata ile açıklanabilirliğinin yeterli bir yanıt olmadığını, fizikselcilerin antipatetik hata açıklamasının zihin durumlarının fiziksel olmadığı açıklamasından daha güçlü olduğunu da göstermeleri gerektiğini vurguluyor.

²² Bkz. Kirk (2021)

parçası olanı öznel deneyimimizi ve dolayısıyla kendi zihin içeriğimize dair epistemik durumumuzu ifade etmekte yetersiz kalır. Yani, her halükarda, görüngüsel kavramlara atıfta bulunan bir açıklamayı fizikselcilerin kabul edilir bulmaması gerekir, çünkü bu açıklama ya sadece fiziksel/işlevsel terimleri kullanan bir açıklama olmayacak ya da öznel epistemik durumumuzun açıklanmaya muhtaç önemli bir boyutunu görmezden gelecektir.

Chalmers'ın temel argümanına Balog (2012a), görüngüsel kavram stratejisinin ruhunu yansıtacak şekilde şöyle karşılık veriyor: **Görüngüsel kavram** kavramı fiziksel bir gerçekliğe (beynin fiziksel/işlevsel bir durumuna) atıfta bulunmaktadır, fakat bu gerçekliğe hem fiziksel/işlevsel terimlerle hem de görüngüsel bir kavramla atıfta bulunmak mümkündür. Yani, biri fiziksel/işlevsel diğeri görüngüsel olmak üzere aslında iki farklı "görüngüsel kavram" kavramımız vardır. Bunların içinden fiziksel/işlevsel olanla fiziksel bir açıklama verilebilirken, görüngüsel olanıyla da öznel epistemik durumumuz anlaşılabilir. Balog, böylece, bilgi argümanına fizikselci bir yanıt olarak öznel deneyimimizin görüngüsel bilgisini açıklamak için kullanılan görüngüsel kavram stratejisini, bir üst seviyeye çıkararak, görüngüsel bilgimiz hakkındaki bilgilerimizi fizikselcilikle uygun olacak şekilde açıklamak için de kullanıyor.

Balog'un Chalmers'a cevabının görüngüsel kavram stratejisini kabul eden bir insanı tatmin edecek, onun tarafından makul bulunacak doğal bir açıklama olduğuna katılıyorum. Fakat, görüngüsel kavram stratejisinin doğruluğundan şüphe etmek için başka gerekçelerimiz olduğunu düşünüyorum.

İki beyin durumu düşünelim (bunlar fiziksel/işlevsel durumlar). Bu beyin durumlarının ilki kırmızı rengi görmenin bilinçli deneyimine, diğeri ise gri görmenin bilinçli deneyimine karşılık geliyor (bu karşılık gelme, birçok fizikselciye göre, özdeşliktir). Kırmızı görme deneyimine karşılık gelen beyin durumuna "KB," gri gören beyin durumuna da "GB" adını verelim. KB ve GB arasında birçok fiziksel/işlevsel fark var. Bu iki beyin durumundan sadece KB'nin sahip olup

GB'nin sahip olmadığı tüm elektrokimyasal, nöronal, yapısal, işlevsel, vs. özelliklerin bir listesini çıkaralım. Bu, KB'nin GB'den fiziksel/işlevsel farklarının bir listesi. Mary, bu listeyi henüz odadayken biliyordu. Buna "Liste1" diyelim. Soru şu: Mary ilk defa kırmızı rengi gördüğünde KB'nin GB'den yeni bir farklı olma şeklini öğrendi mi? Mary, kırmızı gördüğünde "Liste2" adında yeni bir liste yapsın. Liste1, Liste2 ile özdeş midir, yoksa Liste2'de KB deneyiminde olup GB deneyiminde olmayan yeni bir özelliğe, Liste1'de ifade edilememiş bir farka yer verilmiş midir? Liste1'i bilen fakat Liste2'yi bilmeyen biri, KB'nin GB'den her farkına vakıf mıdır?

Sezgisel olarak, Liste2'de belirtilen özelliklerin Liste1'de belirtilen özelliklere sadece epistemik olarak değil, ontolojik olarak da indirgenemeyeceği, yani iki liste arasında sadece kullandıkları kavramlar açısından değil, atıfta buldukları özellikler açısından da fark olduğunu düşünüyorum. Bu, Frank Jackson'ın da apaçık bir gerçek olarak gördüğü, sezgisel bir kabul. Fakat, görüngüsel kavram stratejisi doğruysa, bu sezgi yanlış olmalı. Yani, fizikselci bir bakış açısından, şu argüman sunulabilir:

Argüman1:

1. Görüngüsel kavram stratejisi doğru ise, KB ve GB arasında Liste2'de olup Liste1'de olmayan bir fark yoktur.
2. Görüngüsel kavram stratejisi doğrudur.
3. O halde, KB ve GB arasında Liste2'de olup Liste1'de olmayan bir fark yoktur.

Fakat, G. E. Moore'un (1939) dış dünya şüpheciliğine itirazında kullandığı yöntemden esinlenerek, Argüman1'in karşısına şöyle bir argüman çıkarılabilir:

Argüman2:

1. Görüngüsel kavram stratejisi doğru ise, KB ve GB arasında Liste2'de olup Liste1'de olmayan bir fark yoktur.
2. KB ve GB arasında Liste2'de olup Liste1'de olmayan bir fark vardır.
3. O halde, görüngüsel kavram stratejisi yanlıştır.

Bu iki argüman, ilk öncüllerinde aynı koşullu önerme olan bir *Modus Ponens* bir de *Modus Tollens*. Bu iki argümanın ikisi birden sağlam olamayacağından, en az birini reddetmemiz gerekiyor. Bunun için de sormamız gereken soru şu: Argüman1'in mi yoksa Argüman2'nin mi ikinci öncülü daha kabul edilebilirdir? Bu aşamada işin çıkmaza girdiğini ve sezgiler arası bir çatışmaya vardığımızı düşünüyorum. Bana Argüman2'nin ikinci öncülünün doğruluğu Argüman1'in ikinci öncülünün doğruluğundan çok daha kabul edilebilir geliyor, fakat benimle hemfikir olmayan birini buna nasıl ikna edebileceğimi bilmiyorum. Aynı şekilde, benim sezgimi paylaşmayan birinin de bana ikna edici bir argüman sunabileceğini düşünmüyorum, çünkü benim için Liste1 ve Liste2'nin farklı olduğuna dair sezgim oldukça temel bir sezgi ve bu sezgimin yanlışlığına dair sunulacak (mesela Papineau'nun Antipatetik Hata'sına atıfta bulunan) bir argümanın öncüllerinin dayandığı felsefi-teorik-bilimsel iddiaları (ya da bu iddialardan en az birini) reddetmek daha makul olacaktır. Bu noktada, yani Argüman1 ve Argüman2'nin sağlamlıklarının karşılaştırılması noktasında, görüngüsel kavram stratejisinin savunucuları ile karşıtları arasındaki rasyonel diyalektiğin tıkandığı kanaatindeyim.²³

6. Sonuç

Frank Jackson'ın bilgi argümanına getirilen fizikselci itirazların hiçbirinin argümanı reddetmemiz için bize güçlü bir sebep sunmadığını savundum. Amacım bilgi argümanının sağlamlığını kanıtlamak değildi. Fizikseli farklı tanımlayan biri, Jackson'la görüngüsel bilincin bilimsel açıklamasının olanaksızlığı konusunda hemfikir olup yine de görüngüsel bilincin fiziksel bir olgu olduğu iddiasını savunabilir. Görüngüsel kavram stratejisine getirdiğim eleştiride belirttiğim gibi, bu stratejiyi takip eden biri, farklı bilinçli deneyimler yaşayan iki beyin durumu arasındaki fiziksel/işlevsel farkların listesini öğrenen bir insanın, bu iki beyin durumu arasında, bu deneyimleri daha sonra yaşadığında öğreneceği başka bir

²³ Bu görüşün daha detaylı bir savunusu için bkz. Kıymaz 2019a.

farkın kalmadığını iddia edebilir. Bu iddiaya sahip bir insan, benim bariz (self-evident) olarak nitelendirdiğim bir gerçeği reddediyordur ve bu aşamada uslamlama işlevsizleşir. Bu tür fikir ayrılıklarının olabileceğini ve bilgi argümanını bu şekilde reddetmenin mümkün olduğunu kabul etmekle birlikte, bu reddedişlerin bazı fiziksel özelliklerin nesnel olarak ifade edilemeyeceği ya da birinci kişi gözünden algılanan gerçekliğin üçüncü kişi perspektifinden de tam olarak bilinebileceği gibi oldukça tartışmalı felsefi kabuller gerektirdiğini, bu yüzden de teorik olarak maliyetli olduklarını düşünüyorum. Bu maliyeti kabul eden felsefeciler elbette ki var, fakat, bu makalede göstermeye çalıştığım üzere, bu maliyeti kabul etmemek ve bilgi argümanını savunarak fizikselciliği reddetmek de hala makul bir felsefi pozisyonudur.

A Defense of the Knowledge Argument against Physicalism

Summary

Tufan KIYMAZ

Assist. Prof. Dr.

Bilkent University, Faculty of Humanities and Letters, Department of Philosophy, Ankara, TR

ORCID: 0000-0002-6631-3857

tufankiyamaz@gmail.com

1. Introduction

Frank Jackson's (1982, 1986) knowledge argument against physicalism is as follows: Mary is a super-scientist who has complete physical knowledge (that is, knowledge that can be expressed in physical, functional, mathematical and logical terms) about human color vision. So, if physicalism is true, she knows all general facts about human color vision. But, she lives in a black-and-white room and she has never seen colors. One day, she leaves the room and sees a red tomato. Upon seeing red for the first time, she exclaims: "So, *this* is what it is like to see red!" Seemingly, she learned a new general fact about human color vision, namely she learned what people see when they see red (under normal conditions). But, this means that this new fact is not a physical fact, since she already knew those. So, physicalism is false.

Let's write this argument in more detail, based on Nida-Rümelin's (2015) characterization of the argument:

First Premise:

P1: Mary has complete physical knowledge about human color vision before her release.

First Conclusion: (from P1)

C1: Mary knows all the general physical facts about human color vision before her release.

Second Premise:

P2: Upon seeing red for the first time, Mary learns something about human color vision.

Second Conclusion: (from P2)

C2: There are some general facts about human color vision that Mary does not know before her release.

Final Conclusion: (from C1 and C2)

C3: There are non-physical facts about human color vision.

The inference from C1 and C2 to C3 is valid. So, there are four possible ways to object to this argument: (i) P1 is false, (ii) C1 does not follow from P1, (iii) P2 is false, (iv) C2 does not follow from P2. Below, I discuss these four types of objection and defend the knowledge argument.

2. Objections to the First Premise

P1: Mary has complete physical knowledge about human color vision before her release.

According to Jackson, Mary's pre-release physical knowledge is general knowledge that can be expressed in broadly physical (both micro-physical and macro-physical) terms. P1, which states that Mary has complete physical knowledge about human color vision before her release, is acceptable to both antiphysicalists and physicalists. A few objections to P1 in the literature rest on some simple misunderstandings. For example, Stemmer (1989 p. 90 n. 6) argues that this premise is problematic because of the element of self-reference, which arises from the fact that knowing is, at least partly, a physical process, and hence Mary's complete physical knowledge must include itself. But this objection rests on a confusion of general and particular physical knowledge. Mary has complete general knowledge, she is not supposed to be omniscient about every particular fact that is expressible in physical terms.

3. Objections to the First Inference

P1: Mary has complete physical knowledge about human color vision before her release.

C1: Mary knows all the general physical facts about human color vision before her release.

3. 1. Conceptions of the Physical

As an objection to the inference from P1 to C1, some argue that it is possible that Mary has complete physical knowledge but she does not know every (general) physical fact, because there are physical facts that cannot be expressed in physical terms. Flanagan (1992), Bealer (1994), Alter (1998), Van Gulick (2004), and most notably Howell (2008, 2013) defend this view. They argue that physicalism is compatible with the existence of physical facts that Mary cannot learn just from discursive lessons; physicalism is a metaphysical view and not a linguistic/epistemological view.

One problem with these views, as Nida-Rümelin (2015) points out, is that it is difficult to make sense of the term "physical fact," if it does not mean a fact expressible

in physical terminology (See Kıymaz 2019c for a discussion of different conceptions of the physical).

3. 2. Deduction Requires Experience

Let Q be the proposition “*this* is what it is like to see red” and let P be complete physical knowledge. Montero (1999) argues that it might be the case that pre-release Mary cannot deduce Q from P only because she cannot comprehend Q without first experiencing what it is like to see red. And, if she can deduce Q from P once she becomes capable of understanding Q by seeing red, this would still mean that the knowledge argument is unsound.

However, it is not easy to see how one can deduce Q from P in this case. Q is a proposition that can only be apprehended via a subjective experience, and P is a proposition that can be expressed objectively in physical/functional terms. If the concepts in Q are not analyzable in terms of the concepts in P, then it is not clear with which valid inference one can deduce Q from P.

4. Objections to the Second Premise

P2: Upon seeing red for the first time, Mary learns something about human color vision.

4. 1. The Lack of Detail in the Argument

Thompson (1995, p. 264) argues that Mary, before her release, could have the phenomenal knowledge of what it is like to see red, because she could see colors without leaving her room; for example, she will still see the color of her own body or she could see colors when she rubs her eyes or when she dreams.

Maybe people with intact visual systems do experience colors in their dreams or as a result of random firings in their visual cortex, but this can only be a problem for Jackson’s argument if this is necessarily the case. And, it is not. The thought experiment requires only the possibility of a person with intact visual system, who never rubs her eyes, has never seen, dreamt, or imagined colors.

4. 2. The Possibility of Imagining

Churchland (1985), Maloney (1985: 34) and Dennett (2007: 23) claim that pre-release Mary can learn what it is like to see red because she can imagine red based on her physical knowledge of the red seeing experience. So, they claim that the knowledge argument is unsound since the second premise is false: When Mary sees red for the first time she wouldn’t be surprised; she would just say “this is exactly like I imagined.”

However, this objection rests on a straw man fallacy. Jackson does not claim that pre-release Mary cannot imagine red. Jackson’s following remarks about Fred, who has a color experience that we do not have, makes it clear that the knowledge

argument is not about imagination: “If Physicalism were true, enough physical information about Fred would obviate any need to extrapolate or to perform special feats of imagination or understanding in order to know all about his special color experience. The information would already be in our possession. But it clearly isn’t. That was the nub of the argument.” (Jackson 1982, p. 132).

Jackson makes it clear that his argument is about Mary’s inability to logically deduce a phenomenal truth from physical truths, and not her inability to imagine.

4.3. The Possibility of Deduction from Physical Knowledge

For another objection to P2, Churchland (1985, p. 25-28) and Dennett (2004, pp. 60-61; 2007) argue that the knowledge intuition is *prima facie* powerful only because of our lack of understanding of what complete physical knowledge would be. They maintain that it is question begging to just assume that a person with complete physical knowledge will learn something new when she has a new phenomenal experience.

Dennett (2007) proposes a possible way in which Mary can deduce phenomenal knowledge from physical knowledge without imagining or experiencing the phenomenal state in question, but he fails to show that phenomenal knowledge is logically deducible from physical knowledge. His proposed method of deduction involves putting oneself in the state of knowing what it is like to see red by manipulating one’s brain. But, this is not logically deducing phenomenal knowledge from physical knowledge; this is using physical knowledge as an instruction to gather phenomenal knowledge.²⁴

4.4. Social Externalism

According Ball (2009) and Tye (2009), a phenomenal concepts is like any other concept and it can be used deferentially without a full grasp of the concept. Ball, based on this claim, argues that Mary, before her release, uses the phenomenal concept of what it is like to see red deferentially, which enables her to know what it is like to see red, even though she cannot fully understand it. So, when she sees red for the first time, she doesn’t learn a new fact, she just acquires a fuller understanding of a fact she already knows.

Ball’s objection to the knowledge argument is not plausible. As Alter (2013) points out, we can propose the following version of the knowledge argument to circumvent the social externalism objection: Pre-release Mary has full understanding of physical facts. Pre-release Mary doesn’t have full understanding of phenomenal facts. Therefore, phenomenal facts are not physical facts.

²⁴ For a detailed evaluation of Dennett’s proposal, see Kıymaz 2020.

5. Objections to the Second Inference

P2: Upon seeing red for the first time, Mary learns something about human color vision.

C2: There are some general facts about human color vision that Mary does not know before her release.

5. 1. The Ability Hypothesis

Lewis (1983, 2004) and Nemirow (1980, 1990) argue that Mary does not learn new factual/propositional knowledge when she experiences a new phenomenal state, but she gains some cognitive abilities, which constitute not knowledge-that but know-how. According to Lewis (2004), knowing what it is like to have a certain experience consists in the possession of the abilities to recognize, imagine, and remember the experience.

However, Crane (2003) and Loar (2004) note that what Mary learns when she sees red has truth value: upon seeing a red tomato, she expresses a proposition by the sentence “so, *this* is what it is like to see red” because this sentence might have been false (if, for example, what she saw was a green tomato), but this proposition was not epistemically available for her while she was still in the room.

Furthermore, suppose we show pre-release Mary two crayons, a green one and a blue one, without telling her which is which²⁵. Now she has experienced what it is like to see green and what it is like to see blue (without being able to identify them as such). Now, she has the relevant know-how; the abilities to imagine, remember and recognize these phenomenal experiences. But, imagine she then leaves the room, sees the blue sky, and says “so, *that* (talking about her experience of seeing the second crayon) is what it is like to see blue.” Apparently, she learned a new fact, however, she learned this even though she already had the phenomenal know-how. So, the ability hypothesis is not an adequate account of what Mary learns when she leaves the room.

5. 2. The Acquaintance Hypothesis

Earl Conee (1994) argues that Mary’s new phenomenal knowledge is not propositional knowledge, but nonpropositional acquaintance knowledge. According to Conee (1994, p. 144), acquaintance knowledge consists in the most direct way of apprehending a thing. To become acquainted with a city is to visit the city, and to become acquainted with a property is to experience the property, or, more precisely, to have the property as a subject. So, Mary’s new knowledge does not pose a threat to physicalism, since it is nonpropositional and the phenomenal property that she becomes acquainted with can be a physical/functional property.

I believe that the above objection to the ability hypothesis can be applied to the acquaintance hypothesis too (since they both deny that post-release Mary learns new propositional knowledge).

²⁵ This example is inspired by Stoljar (2005) and Nida-Rümelin (2004).

5. 3. Phenomenal Concept Strategy

According to Horgan (1984), Loar (2004), Byrne (2002), Papineau (2002, 2007), and Balog (2012a), among others, Mary's new phenomenal knowledge is propositional knowledge about the physical facts that she already has physical knowledge about. Phenomenal knowledge is knowledge that involves phenomenal concepts, and (excluding miracles) phenomenal concepts can only be acquired by phenomenal experience. A phenomenal concept picks out its reference directly by using the reference itself (according to the most common account). What a phenomenal concept picks out, according to this view, is a physical property. So, what Mary learns upon seeing a red tomato is not a new truth, but a new way of apprehending a truth that she already knows.

The plausibility of the phenomenal concept strategy is debatable. I believe that, at the point we are currently at, the dialectic between proponents and opponents of the phenomenal concept strategy is stuck. Here is why: Let's say GB is the brain state of consciously perceiving gray under normal conditions, and RB is the brain state of consciously perceiving red under normal conditions. Pre-release Mary makes a list of the ways RB is different from GB, that is, the list of the properties that RB has but GB does not. Let's call this "List1." Now, Mary leaves the room, sees a red tomato, and makes a new list of the differences between RB and GB. Call this "List2." Intuitively, in List2, there is a phenomenal property that does not appear in List1, namely, the subjective property of what it is like to be in GR. But, this is the intuition that is disputed by the phenomenal concept strategists. Consider these two arguments:

Argument1:

1. If phenomenal concept strategy is true, then List2 does not have a new item that is not in List1.
2. Phenomenal concept strategy is true.
3. Therefore, List2 does not have a new item that is not in List1.

Argument2:

1. If phenomenal concept strategy is true, then List2 does not have a new item that is not in List1.
2. List2 has a new item that is not in List1.
3. Therefore, phenomenal concept strategy is false.

Both arguments are valid and the first premises are the same. So, the question is whether the second premise of Argument1 or the second premise of Argument2 is more plausible. I find Argument2 more plausible, but, at this stage, I think we have reached a clash of intuitions.²⁶

²⁶ See Kıymaz 2019a for a detailed defense of this position.

6. Conclusion

My aim here was not to prove that the knowledge argument is sound, but to show that none of the objections that are discussed are strong enough to refute the knowledge argument. It is not unreasonable to believe that the knowledge argument is sound and physicalism is false.

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Alter, T. (1998). A Limited Defense of the Knowledge Argument. *Philosophical Studies*, 90 (1), 35-56.
- Alter, T. (2008). Phenomenal Knowledge without Experience. *The Case for Qualia* (ed. Edmond Wright). MIT Press.
- Alter, T. (2013). Social Externalism and the Knowledge Argument. *Mind*, 122 (486).
- Arıcı, M. (2020). The Source of Anti-Physicalist Arguments: The Unbridgeable Gap between the Phenomenal and the Physical. *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, 3 (2), 99-119.
- Ball, D. (2009). There Are No Phenomenal Concepts. *Mind*, 118 (472): 935-962.
- Balog, K. (2012a). In Defense of the Phenomenal Concept Strategy. *Philosophy and Phenomenological Research*, 84 (1), 1-23.
- Balog, K. (2012b). Acquaintance and the Mind-Body Problem. *New Perspectives on Type Identity: The Mental and the Physical*. (ed. S. Gozzano & C. S. Hill, pp. 16-43). Cambridge University Press.
- Bealer, G. (1994). Mental Properties. *The Journal of Philosophy*, 91 (4), 185-208.
- Broad, C. D. (1925). *The Mind and its Place in Nature*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Burge, T. (1979). Individualism and the Mental. *Midwest Studies in Philosophy*, 4 (1), 73-122.
- Burge, T. (1986). Intellectual Norms and the Foundations of Mind. *Journal of Philosophy*, 83, 697-720.
- Byrne, A. (2002). Something about Mary. *Grazer Philosophische Studien*, 62, 123-140.
- Chalmers, D. J. (1996). *The Conscious Mind*. New York: Oxford University Press.
- Chalmers, D. J. (2004). Phenomenal Concepts and the Knowledge Argument. *There's Something About Mary: Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument* (ed. P. Ludlow, D. Stoljar & Y. Nagasawa). MIT Press.
- Chalmers, D. J. (2007). Phenomenal Concepts and the Explanatory Gap. *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness*

and Physicalism (ed. T. Alter and S. Walter, pp. 167-194). Oxford: Oxford University Press.

Chalmers, D. J. & F. Jackson (2001). Conceptual Analysis and Reductive Explanation. *Philosophical Review*, 110, 315–60.

Churchland, P. M. (1985). Reduction, Qualia and The Direct Introspection of Brain States. *Journal of Philosophy*, 82 (January), 8-28.

Conee, E. (1994). Phenomenal Knowledge. *Australasian Journal of Philosophy*, 72 (2), 136-50.

Crane, T. (2003). Subjective Facts. *Real Metaphysics: Essays in Honour of D. H. Mellor* (ed. H. Lillehammer & G. Rodriguez-Pereyra, pp. 68-83). New York: Routledge.

Çağatay, H. & C. Ekemen (2011). Mary'nin Odası ve Fizikalizm. *Felsefe Tartışmaları*, 47, 26-33.

Demircioğlu, E. (2013). Physicalism and Phenomenal Concepts. *Philosophical Studies*, 165 (1), 257-277.

Dennett, D. C. (2007). What RoboMary Knows. *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge* (ed. T. Alter and S. Walter). Oxford University Press.

Flanagan, O. J. (1992). *Consciousness Reconsidered*. Cambridge, Mass: MIT Press.

Horgan, T. (1984). Jackson on Physical Information and Qualia. *Philosophical Quarterly*, 34, 147-52.

Howell, R. J. (2008). Subjective Physicalism. *The Case for Qualia* (ed. Edmond Wright). MIT Press.

Howell, R. J. (2013). *Consciousness and the Limits of Objectivity: The Case for Subjective Physicalism*. Oxford University Press.

Jacquette, D. (1995). The Blue Banana Trick: Dennett on Jackson's Color Scientist. *Theoria*, 61 (3), 217-30.

Jackson, F. (1982). Epiphenomenal Qualia. *The Philosophical Quarterly*, 32 (127), 127-36.

Jackson, F. (1986). What Mary Didn't Know. *The Journal of Philosophy*, 83 (5), 291-95.

Jackson, F. (1998). *From Metaphysics to Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

Jackson, F. (2004). Mind and Illusion. *There's Something about Mary: Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument* (ed. P. Ludlow, D. Stoljar & Y. Nagasawa). MIT Press.

Kıymaz, T. (2019a). Phenomenal Concepts and Physical Facts: A Dialogue with Mary. *Filozofia: Journal for Philosophy*, 74 (10), 797-807

Kıymaz, T. (2019b). What Gary Couldn't Imagine. *Journal of Philosophical Research*, 44, 293-311.

Kıymaz, T. (2019c). Subjective Physicalism as a Response to the Knowledge Argument. *MetaZihin*, 2 (2), 199-211.

Kıymaz, T. (2020). A Priori Physicalism and the Knowledge Argument. *Teorema*, 39 (2), 87-103

Kıymaz, T. (2021). Zihin Felsefesinde Fizikselin Tanımı Sorunu. *Kaygı*, 20 (1), 49-69

Kirk, R. (2021). Zombies. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim tarihi: 01.08.2021. (<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/zombies>).

Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Harvard University Press.

Levin, J. (2007). What is a Phenomenal Concept? *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge* (ed. T. Alter & S. Walter). New York: Oxford University Press.

Levine, J. (1983). Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. *Pacific Philosophical Quarterly*, 64 (October), 354-61.

Lewis, D. (1983a). Postscript to "Mad Pain and Martian Pain." *Philosophical Papers*, 12, 130-133.

Lewis, D. (1983b). New Work for a Theory of Universals. *Australasian Journal of Philosophy*, 61, 343-77.

Lewis, D. (2004). What Experience Teaches. *There's Something About Mary: Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument* (ed. P. Ludlow, D. Stoljar & Y. Nagasawa). MIT Press.

Loar, B. (2004). Phenomenal States (*Revised Version*). *There's Something about Mary: Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument* (ed. P. Ludlow, D. Stoljar & Y. Nagasawa). MIT Press.

Maloney, J. C. (1985). About Being a Bat. *Australasian Journal of Philosophy*, 63 (1), 26-49.

Montero, B. (1999). The Body Problem. *Nous*, 33, 183-200.

Moore, G. E. (1939). Proof of an External World. *Proceedings of the British Academy*, 25, 273-300.

Nagel, T. (1974). What is it like to be a Bat?". *Philosophical Review*, 83 (October), 435-50.

Nemirow, L. (1980). Review of Nagel's *Mortal Questions*. *Philosophical Review*, 89, 473-477.

Nemirow, L. (1990). Physicalism and the Cognitive Role of Acquaintance. *Mind and Cognition: A Reader* (ed. W. Lycan). Oxford: Blackwells.

Nemirow, L. (2007). So, This is What It's Like: A Defense of the Ability Hypothesis. *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge* (ed. T. Alter & S. Walter). Oxford University Press.

Nida-Rümelin, M. (2004). What Mary Couldn't Know: Belief About Phenomenal States. *There's Something About Mary: Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument* (ed. P. Ludlow, D. Stoljar & Y. Nagasawa). MIT Press.

Nida-Rümelin, M. (2015). Qualia: The Knowledge Argument. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim Tarihi: 01.07.2021.
(<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/qualia-knowledge/>).

Papineau, D. (1993). Physicalism, Consciousness and the Antipathetic Fallacy. *Australasian Journal of Philosophy*, 71 (2), 169-183.

Papineau, D. (1995). The Antipathetic Fallacy and the Boundaries of Consciousness. *Conscious Experience* (ed. Metzinger, T.). Ferdinand Schoningh.

Papineau, D. (2002). *Thinking about Consciousness*. Oxford: Clarendon Press.

Papineau, D. (2007). Phenomenal and Perceptual Concepts. *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge* (ed. T. Alter & S. Walter, pp. 111-144). Oxford University Press.

Putnam, H. (1970). Is Semantics Possible?. *Metaphilosophy*, 1 (3), 187-201.

Putnam, H. (1975). The Meaning of 'Meaning.' *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 7, 131-193.

Russell, B. (1910). Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 11, 108-128.

Russell, B. (1912). *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*. Hutchinson & Co.

Spurrett, D. & D. Papineau (1999). A note on the Completeness of 'Physics'. *Analysis*, 59 (1), 25-29.

Stanley, J. & Williamson, T. (2001). Knowing How. *Journal of Philosophy*, 98 (8), 411-444.

Stoljar, D. (2005). Physicalism and Phenomenal Concepts. *Mind & Language*, 20 (5), 469-94.

Stoljar, D. (2021). Physicalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
Erişim Tarihi: 01.07.2021.
(<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/physicalism>).

Strawson, G. (2006). Realistic Monism - why Physicalism Entails Panpsychism. *Journal of Consciousness Studies*, 13 (10-11), 3-31.

Thompson, E. (1995). *Colour Vision: A Study in Cognitive Science and Philosophy of Science*. Routledge.

Tye, M. (2009). *Consciousness Revisited: Materialism Without Phenomenal Concepts*. MIT Press.

Uslu, A. K. (2021). Can We Explain Qualia without Immaterial Properties?. *FLSF*, 31, 37-50.

Van Gulick, R. (2004). So Many Ways of Saying No to Mary. *There's Something About Mary: Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument* (ed. P. Ludlow, D. Stoljar & Y. Nagasawa). MIT Press.

Warner, R. (1986). A Challenge to Physicalism. *Australasian Journal of Philosophy*, 64 (September), 249-65.

Wilson, J. M. (2006). On Characterizing the Physical. *Philosophical Studies*, 131 (1), 61-99.



Makale Geliş | Received: 22.06.2021
Makale Kabul | Accepted: 12.08.2021
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2021
DOI: 10.20981/kaygi.956274

Eylem YENİSOY ŞAHİN

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Bursa Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa, TR
Bursa Uludağ University, Faculty of Science and Letters, Department of Philosophy, Bursa, TR
ORCID: 0000-0001-8362-7682
eylemsahin@uludag.edu.tr

Leibniz Metafiziğinin Mirası: “Bir-Çokluk” Gerilimi

Öz: Leibniz monad kavramı çerçevesinde ortaya koyduğu varlık anlayışının yanı sıra özgün kavram örgüsü ile hem Alman idealizmini (özellikle gelişen *substance* anlayışı ile) hem de çağdaş çokluk ontolojilerini önceler. Onun felsefesi tarif ettiği “monad” gibi “geleceğe gebe”dir. Bu makalede öncelikle Leibniz’in “Varlık”ı anlama çabası içinde dile getirdiği problemdeki, ardından cevap arayışındaki özgünlük işaretlenmeye çalışılacaktır. Sonsuz Bir olarak gördüğü Tanrı ve çokluk formundaki sonsuz-sonlu (her ikisi de) teklikler yani monadlar arasında kurduğu ilişkinin açtığı ufuk değerlendirmeye çalışılacaktır. Leibniz bir yönüyle Bir’in filozofudur ama kanımızca asıl önemi teklikleri çokluk formunda kavramasıdır. Ona göre *töz (substance) Bir* değildir sonsuz çokluktur ve “monadlar”dır. Monad dışarı ile ilişkisiz, başına gelecek her şeyi kendi kavramında içeren tekliktir. Bu yönüyle çokluktur, sonsuzdur, kendisinin, kendi başına gelecek her şeyin nedenidir. Buraya kadar bir çokluk filozofu gibi izlediğimiz Leibniz, diğer taraftan Varlık’ı Tanrı’da “Bir”in zeminine yerleştirir. Ona göre bireylerin tekliği tüm evreni temsillerindeki “fark” ile başka deyişle bakış açılarındaki ayrımla kurulur. Çokluk formundaki tekliklerin kuruluşu bir temsil farkına indirgenir. Tekil çoklukların “Bir” dolayımı ile kurulduğu bu temsilde bir yandan “eşbiçimlilik” ya da “formal özdeşlik” sorunu belirir, diğer yandan “olay”ın olumsuzluğu tehlikeye düşmektedir. Bu makalede önce Leibniz metafiziği Bir-çokluk tartışması açısından yeter düzeyde analiz edilecek, sonra bir çokluk filozofu olan Badiou’nün eleştirileri gündeme alınacak ve son olarak özellikle yeni olanın açığa çıkışını işaretleyen “olay” kavramı bakımından Leibniz metafiziğinin konumu belirlenmeye çalışılacaktır. Netice olarak amacımız, geçerliliğini yitirmesine rağmen, Leibniz’in monad anlayışının çokluk filozoflarında açmış olduğu ufku ve miras bıraktığı sorunsalı belirgin kılmaktır.

Anahtar Kelimeler: Leibniz, Monad, Teklilik, Çokluk, Bir, Sonsuz, Olay.

The Legacy of Leibniz’s Metaphysics: The “One-Multiple” Tension

Abstract: Leibniz precedes both German idealism (especially with his developing *substance* understanding) and contemporary ontologies of multitude with his original concept weave as well as the understanding of being, which he puts forward within the framework of the concept of monad. His philosophy is “pregnant with the future” like the “monad”, which he describes. In this

article, it will be tried to mark the originality firstly in the problem that Leibniz expressed in an effort to understand “Being” and then in his search for an answer. The horizon opened by the relationship he established between God, who Leibniz sees as the Infinite One, and infinite-finite (both) singularities in the form of multiplicity, that is, monads, will be tried to be evaluated. Leibniz is in a way a philosopher of the One, but in our opinion his main importance is his understanding of the singularities in the form of multiplicity. According to him, the substance is not *One*, it is infinitely many and “monads”. Monad is singularity that is unrelated to the outside and involves everything that will happen to it in its own concept. In this aspect, it is multiplicity, it is infinite, it is the cause of everything that will happen to itself. Leibniz, who we have followed up to now like a philosopher of multitude, on the other hand, places Being on the ground of “One” through God. According to him, the singularity of individuals is established by the “difference” in their representation of the whole universe in other words by the difference in their perspectives. The construction of singularities in the form of multiplicity is reduced to a difference of representation. In this representation in which the singular multiplicities established through a mediation of “One”, on the one hand the problem of “isomorphism” or “formal identity” appears, on the other hand the contingency of the event is endangered. In this context, firstly Leibniz’s metaphysics will be adequately analyzed in terms of the One-multiple discussion; then the criticisms of Badiou, a philosopher of multitude, will be discussed; finally, it will be tried to determine the position of Leibniz’s metaphysics in terms of the concept of “event”, which marks the emergence of the new. As a result, our aim is to clarify the horizon that Leibniz’s understanding of monad has opened in the philosophers of the multitude, even though it has lost its validity, and the problematic it left to them.

Keywords: Leibniz, Monad, Singularity, Multitude, One, Infinite, Event.

Giriş

Macit Gökberk sistem filozofu ile problem filozofu arasında bir ayırım yapan Hartmann’ın Leibniz’i bir problem filozofu olarak gördüğünü aktardıktan sonra problem filozoflarında düşüncelerin “boyuna sistemin dışına taş”tığını ekler (Gökberk, 1963: 126). Leibniz metafiziğinde *bütünü* tüm halleri içinde kavrama çabasına hayranlık uyandırır biçimde böyle bir “taşma” eşlik eder. Uluğ Nutku ise Hartmann’ın filozoftaki sistem düşüncesi ile problem düşüncesi arasında fark olduğu görüşüne katılarak asıl önemli olanın filozofun “problem yanı” olduğunu dolayısıyla o filozofun söz konusu probleme dair çözüm girişimlerindeki yanlışların bir önem taşımadığını belirtir (Nutku 2014: 11). Bu bakımdan Leibniz’in monad öğretisi güncel bilimsel gelişmeler ışığında (enerjinin aktarılabilirliğinin ispatı, atomların parçalanabilir olduğunun ve bu parçalanmadan

çok yüksek düzeyde enerjinin açığa çıktığının keşfi vesaire) geçerliliğini yitirmiş olsa da problem yönü bakımından önemini korumaktadır.

Leibniz, metafiziğindeki "taşma"ların zenginliği sayesinde varlığa içkin çelişkileri birarada kavrayabilen bir sistem filozofudur. Deleuze'ün de işaret ettiği gibi ulaştığı sonuçları yeni kavramlarla tekrar tekrar sınayarak ve bu arada sorun alanını genişleterek hatta ters-yüz ederek çelişkileri birlik halinde sunabilme dehasını taşır.¹ Onun metafiziği adeta *birlikte mümkün ve anlaşılabilir* olan "*çelişkiler*" bütünüdür (Meydana getirilmemiş ama yaratılmış monad, dış dünyayla ilişkisiz ama tüm evreni içinde taşıyan monad, bu dünyanın olumsal ama aynı zamanda zorunlu oluşu gibi). Bu özelliği yani *karşıtlıkları ahenkle barındırması* nedeniyle sistemine giriş kavramı olarak seçilen kavram/lar üzerinden her tür anlayışın (tarihsel ve diyalektik materyalizmin de Müslüman ya da Hıristiyan teologların da) kendi teorisini yaslayabileceğini düşündüğü bir filozoftur.

Başka deyişle Leibniz metafiziği hem bilimlere hem de felsefeye yeni olanaklar açmış olan belki de felsefe tarihinin en "zengin" düşünce örneğidir (bkz. Nutku 2014: 1-2). Badiou ve Deleuze gibi çağdaş "çokluk" filozofları da bu zenginlikten payına düşeni almıştır. Leibniz hakkında ulaştıkları sonuçlar farklı olsa da onda kendi kavrayışlarındaki "çokluk"un ilk nüvelerini gördükleri belirtilmelidir.

"Yaşam"ı olumlayan ve bireyleşmeler olarak "fark"a vurgu yapan, "tekrar"ı da fark yaratan tekrar olarak konumlandırılan Deleuze, Leibniz'i bu çizginin uzağında görmez ve hayranlığını ifşa eden bir üslupla kavram yaratıcısı filozof örneği olarak

¹ Gökberk'in "taşma", Deleuze'ün "çılgılık" olarak nitelediği düşünme etkinliği şu örnekte izlenebilir: Leibniz, özdeşlik ilkesinin yalnızca karşılıklı önermeleri (üçgenin üç açısı vardır) değil aynı zamanda içermeye önermelerini de (üçgenin üç kenarı vardır) belirlediği tespitinden hareketle "bütün analitik önermeler doğrudur" ifadesini "bütün doğru önermeler analitiktir" biçiminde genişletir (Deleuze 2007: 23-25). Buradaki taşma öz ya da olma alanından varolma alanına, özdeşlik ilkesinden yeter-sebep ilkesine doğrudur. Deleuze'e göre bu kabulün geçerli olacağı dünya "acayip" bir dünyadır (Deleuze 2007: 27); bu dünya tam da Leibniz'in bildirdiği gibi "yeter neden ilkesi"nin geçerli olması ve "[b]ir özneye olacak her şeyin öznenin mefhumunda daha şimdiden içerilmiş olması" gereken bir dünyadır (Deleuze 2007: 28). Bu jestiyle Leibniz klasik mantığı ve genelleme olarak kavram anlayışını yerle bir eder: Kavram artık tekilin hatta öznenin kavramıdır.

Leibniz’e hakkını teslim eder (Deleuze 2007: 16). Onun “yeniden ve yeniden bir şeyler yaratmayı asla” bırakmayan “azgın, öfkeli filozoflar”dan olduğunu söyler (Deleuze 2007: 20). Leibniz’in özgünlüğünü bireyleşmenin temeli olan “fark”ı yeter-sebep ve ayırdedilemezlerin özdeşliği ilkeleri sayesinde bireysel tözde kavramasında işaretlerken, neticede bu ilişkiyi temsile indirgemiş olması nedeniyle eleştirir (Smith 2012: 72). Temel problemi Bir’in egemenliğini yıkmak olan Badiou ise bir yandan çokluk meselesine oldukça yaklaşmış olduğundan Leibniz’e övgüler dizerken, diğer yandan da onu Bir’in konumunu sürdürüyor olması nedeniyle eleştirir. Leibniz’in Bir’in gücünü hep aklında tuttuğunu ve nesnelerin sonsuzluğunu Bir’deki sonsuzun bir tekrarı olarak gördüğünü söyler (Badiou 2009: 329). Deleuze bu konuda aksi görüştedir. Ona göre Leibnizciler onun “istediğinden daha fazla” teoloji yapmaktadır, çünkü “sonsuz analizin Tanrının zihninde gerçekleştiğini söylemekle” yetinip insan zihninin sonsuz küçükler hesabı ve diferansiyel sayesinde sonsuz hesaba eşlik edebileceğini görmezden gelmektedirler (Deleuze 2007: 70, Smith 2012: 75). Deleuze’ün kendisi de varlığı tek anlamlı, tek sesli virtüel bir Bütün olarak gördüğü için ona göre Leibniz metafiziğindeki sorun “Bir”de değil, bu Bir’in *fazla teolojik* düşünülmesindedir. Oysa ona göre Leibniz tam da bu “Bir” dolayımı ile “çokluk”lardaki bireyleşmeyi *fark yaratan tekrar* olarak açıklayabilmiştir. Kısaca en nihayetinde Leibniz Deleuze’e göre “çokluk”un, Badiou’ye göre “Bir”in filozofudur.²

Leibniz metafiziği gerçekten emekleme aşamasında ya da doruklarda bir “çokluk felsefesi” midir yoksa ulaştığı nokta çokluğu “Bir” içinde eritmek midir? Başka bir açıdan, Leibniz metafiziğinin temeli sonsuz Bir midir ya da sistemini

² Aslında Deleuze ve Badiou’nün Leibniz hakkındaki yorum farklılığı onların “varlık”ı, “çokluk”u kavrama farkından kaynaklanır. Bu farkı Badiou şu sözlerle anlatır: “1992-1994 yılları arasında yazışarak gerçekleştirdiğimiz tartışmanın temel göndergesi “çokluk” kavramıydı, o [Deleuze] benim “çok” ile “sayı”yı birbirine karıştırdığımı savunuyordu, ben ise onun virtüel Bütünlüğü veya kendisinin “kaosmos” olarak adlandırdığı şeyi Stoacı bir tarzda sürdürmekle tutarsızlık ettiğini [savunuyordum], çünkü kümeler açısından bakıldığında ne evrensel bir küme ne Bütün ne de Bir vardır.” (Badiou 2019: 19).

geliştirirken karşılaştığı çelişkileri, güçlükleri aşmanın bir yolu olarak mı Bir unsurunu dışarıda bırakamaz? Tüm bu sorular sorulabilir ve belirli çerçevede cevaplanabilir. Ancak bu makalenin özel olarak bakmayı hedeflediği konu Leibniz’in “çokluk” tartışması bağlamında bıraktığı düşünce mirasıdır. Bize göre onun en önemli düşünce mirası Bir-Çokluk gerilimi ve bunlar arasındaki ilişkide “sonsuz”un yayılımıdır: O çokluktaki birliğin ve tekillerdeki (yerel bir’lerdeki) çokluğun neliğini problem edinir ve bireyselliğini yitirmeden aynı Bir’in *farklı tekrarı* olan çoklukların birarada mümkün oluşunun ontolojik zeminini araştırır. Bu nedenle onu hakıyla kavramak için dikkatleri çokluk-Bir meselesi ve bunlardaki sonsuzu kavrayışı üzerinde yoğunlaştırmak, ayrıca tartışmayı teolojik düzlemde ziyade ontolojik bir düzlemde yürütmek gerekir. Bu gereklilikle Leibniz’in Tanrısı yerine “Bir”, “yaratılmış monad”ı yerine de “bireysel töz” ifadelerini kullanacağız. Ayrıca tekler üzerinden baktığımızda bireysel tözler kendilerinin nedeni iken, “Bütün” üzerinden baktığımızda her şeyin yeter-sebebi Bir’dir. Bu ayrımı işaretlemenin bir yolu olarak “Bir” in varlık alanı olarak “global” ve *burada ve şimdi olan tekilin* varlık alanı olarak “yerel” ifadelerini tercih ettik.

Bu çerçeve içinde önce Leibniz metafiziği Bir-çokluk kavramları ve bunların sonsuzluğunun neliği bakımından analiz edilecek, sonra Varlık’ı Bir-Bütün olarak kavramayı kesin biçimde reddetmesi bakımından seçtiğimiz Badiou’nün Leibniz okuması irdelenecek ve son bölümde Leibniz’in Bir’i korumayı sürdüren çokluk teorisinin “olay” a ontolojik olarak zemin açıp açamayacağı sorgulanacaktır. Sonuç bölümünde tüm bu ayrıntılar ışığında Leibniz’in çokluk tartışmaları bakımından önemi değerlendirilecektir.

I. Leibniz Metafiziğinde Bireysel Töz’ün ve Bir’in Konumu ve Sonsuz’un Yayılımı

Leibniz bireysel tözün ve Bir’in neliğine ve ilişkisine dair görüşlerini yıllar süren düşünme pratiği neticesinde ortaya koymuştur. Ona göre *bireysel töz* bileşiklerin meydana geldiği en basit cevherdir, “parçasızdır”, “bölünemez”

(Leibniz 2011b: 1).³ Dünyada boşluğun olmadığını (Leibniz 2011b: 61) ve her yerin sonsuz sayıda bireysel töz ile dolu olduğunu söyleyen Leibniz'e göre bireysel tözler arasında nicelik değil nitelik farkı vardır (Leibniz 2011b: 8). Bireysel tözler içsel değişim ilkelerine sahiptir ki onlarda farkı açığa çıkaran, bireyleşmelerini sağlayan da bu içsel ilkedir (Leibniz 2011b: 9, 10, 11). Bu bakımdan, bireysel tözler nicelik bakımından "bir" olsa da aynı zamanda bir "münasebetler ve etkilenmeler çokluğu"dur (Leibniz 2011b: 13).

Bir'i anlamak için Leibniz'in temele koyduğu iki ilke önem taşır: Çelişme (Leibniz 2011b: 31) ve yeter sebep/zemin ilkesi (Leibniz 2011b: 32). Bizi "akli hakikatlere" götüren çelişme ilkesine göre çelişik önermeler bir arada mümkün değildir. Çelişik önermelerden ancak biri doğrudur. Bu önermelerin dünyası matematik-metafizik-özel hakikatler dünyasıdır ve bu hakikatlerin bilgisine sonlu bir analiz ile ulaşmak mümkündür (Leibniz 2011b: 33). İkinci ilke ise yeter sebep/zemin ilkesidir: Bu ilke olgu hakikatleri ile ilgilidir ve varolma ilkesidir (*ratio existendi*). Varolanlar dünyasının hakikatleri olumsal hakikatlerdir yani başka türlü de olabilen hakikatlerdir. Ancak bir şey olmuşsa zorunlulukla olmuştur ve olması için yeter zemine sahip olmalıdır. Buna göre olumsal hakikatlerin başka türlü olabileceken böyle olmasının bir sebebi olmalıdır. Varolanlar dünyasında bu sebebin bilgisine sonlu bir analizle ulaşmak imkansızdır çünkü olgular sonsuz dizi silsilesi halinde olagelmektedir. Bu nedenle "yeter sebep" bu dizinin "dışında" olmalıdır ve sonsuz dizinin sınır terimi olması bakımından ancak Bir olabilir (Leibniz 2011b: 36, 37, 1908a: 7, 8). Bir, hem varlığa gelmiş hem de olanaklı olan *her şeyin* yeter sebebidir. Yani, *Bir'in "çokluk"u kaplam alanının sonsuzluğuna dayanır.*

Görüleceği üzere bu iki temel terim (bireysel töz ve Bir) bağlamında Leibniz açısından "çokluk" iki yönlüdür: Bir'in her şey ile olan bağı, kaplamı bakımından "çokluk"u ve bireysel tözlerin niteliksel "çokluk"u. "Çokluğa birlik verme

³ Leibniz'in *Monadoloji*'sine ve *The Philosophical Works of Leibnitz*'deki yazılarına yapılan atıflarda paragraf numarası verilmiştir.

problemi”ne getirdiği çözüm de paralel biçimde iki yönlüdür. Öncelikle, bireysel çokluklar kombinasyonu olan her bir çokluk (cisimler, canlılar vs.) *yerelde* kendi özünde taşıdığı biricik bir bireysel töz, *globalde* Bir sayesinde birlik kazanır. Bir varlığın her parçası sonsuz bireysel tözden oluşur ve ona birliğini veren şey bu tözlerden biridir (*entelekheia* – kendinde yetkinlik taşıyan yalın ya da basit töz). Kendi ifadesiyle “her diri cisim baskın bir *entelekheia*’ya sahiptir” (Leibniz 2011b: 70). Bu kurucu bireysel töz cismin ya da canlı varlığın maddi bir parçası değil ama özüdür.⁴ Biz, bu *kurucu* bireysel töze, *tekil olan bireysel töz* diyeceğiz. Çünkü Leibniz için önemli bir diğer ilke olan süreklilik ilkesi gereğince (oluşun yasası – *ratio fiendi*), dünyayı kuran tüm bireysel tözler ardışık ve süreklidir. Bu sürekliliğin kırıldığı, farkın açığa çıktığı nokta ise tekil olarak görülür. Yani bir tekilin sınırının bittiği yerde diğer bir tekil açığa çıkar. Tekil bireysel töz bu sonsuz bireysel töz çokluğunda sürekli dizinin kırılıp farkın oluştuğu noktadır. Çok küçük, sonsuzca küçük fark olarak da karşımıza çıkan bu tekil kavramı, işte bu kurucu ve tekil bireysel tözü işaretlemektedir. Kısaca *bir yandan bireysel tözlerin her biri niteliksel bir çokluk ve aynı zamanda yalın birlik’tir, diğer yandan bireysel töz yığınlarından inşa edilen varolanların her biri bir çokluktur ve yerelde tekil bireysel tözü sayesinde birlik haline gelir.*

İkinci olarak, sonsuz bireysel tözler çokluğuna *globalde* birlik veren şey “Bir”dir. Bir, ilk faal bireysel tözdür. İlk tekil noktadır, basittir. Aslında mükemmel

⁴ Leibniz “monad öğretisi”ni oluşturma sürecinde önce Aristoteles sonra Demokritos ile hesaplaşmıştır. Doğadaki çokluğun ancak *sürekliliği* kuran “gerçek birlikler”den (*real unity*) kaynaklanabileceği sonucuna ulaşırken aklında Aristoteles’in form kategorisinin olduğunu açık. Zira *Monadoloji*’den daha erken dönemde yazdığı (1695) “A New System of the Nature and of the Interaction of Substances, as well as of the Union Which Exists Between the Soul and the Body” (Ruh ve Beden Arasında Varolan Birliğin yanı sıra Tözlerin Etkileşiminin ve Doğanın Yeni Sistemi) başlıklı yazısında şöyle yazmıştır: “Aristoteles onlara [tözsel formlar] ilk *entelekheia*’lar diyor. Ben onlara, belki daha anlaşılır bir şekilde, kendilerinde yalnızca edimselliği ...ya da olanağın tamamlayıcısını değil, aynı zamanda orijinal bir etkinliği de içeren ilksel güçler diyorum.” [Aristotle calls them [*substantial forms*] the first entelechies. I call them, perhaps more intelligibly, primitive forces which contain in themselves not only actuality ...or complement of possibility, but also an original activity.] (Leibniz 1908b: 3). Yazımız bakımından tartışma konusu edilmese de tözün [*substance*] Leibniz için Aristotelesçi anlamda şeylere edimselliğini veren form’a benzerliği, psişik olduğu, güç merkezi olduğu akılda tutulmalıdır. Fakat Nutku’nun da tespit ettiği gibi “Aristoteles’in ontolojik ayrımı olan form-madde ayrımı Leibniz’in ontolojisinde yoktur.” (Nutku 2014: 9).

zihindir ya da mükemmel kavramdır (Leibniz 2011b: 48). Sonsuz bireysel tözler çokluğunun sınır terimidir; bu sonsuzluğa son veren, anlam veren, birlik veren “sınırdan azade”, “sınırların olmadığı” mükemmel kavramdır (2011b: 40-41). Dolayısıyla Bir’in sonsuzluğu diğer bireysel tözlerinkinden farklıdır. Hem olanaklı dünyaların sonsuzca çok kombinasyonunu hem de gerçeklik dünyasının tam ve kesin bilgisini taşıyan zihin ya da bireysel töz anlamındadır. Yani, Bir, gerçekleşmiş ya da gerçekleşmemiş tüm bireysel töz kombinasyonlarını taşıyan zihinsel güç alanıdır. Bu, bu dünyada karşılığı olan ve olmayan her bir kavrama açık bir biçimde sahip olmak demektir.

Bu bağlamda dikkatleri çekmek istediğimiz nokta, Leibniz’in iki farklı sonsuzluk anlayışına sahip olduğudur: Bireysel tözlerin sonsuzluğu ile Bir’in sonsuzluğu. Bir’in sonsuzluğu bir yandan kendisinin basit olmasına rağmen kaplamının sonsuz olması ile diğer yandan sınırlı olmayışı, sınırdan azade oluşu ile ilgilidir. Bireysel tözlerin sonsuzluğu ise, kendi yeter sebebini içermek anlamındadır. Bu yeter sebep *yerde* bu bireysel tözün kendi kavramı olsa da, *globalde* Bir’dir. Leibniz’in kendi verdiği örnekle Sezar’ın Rubicon’u geçeceği, Sezar kavramında içerilir, ancak Sezar’ın, Adem’in günah işlediği dünyada Rubicon’u geçmesi Bir dolayımı iledir, çünkü “bir cevherin sergilediği fenomenleri diğerlerinininkilerle örtüştüren ve uyumlu kılan da O’dur” (Leibniz 2011c: 88). Yani bireysel tözlerin sonsuzluğu sınırlı bir sonsuzlukken, Bir’in sonsuzluğu sınırsızdır. Başka deyişle, bireysel tözlerin sonsuzluğu, Bir’in sonsuzluğunun daha az mükemmel olan kopyası gibidir. Bunu söylememize olanak sağlayan şey, Leibniz’in bireysel tözlerin bir açıdan tüm evrenin, diğer açıdan Bir’in aynası ya da temsili olduğunu söylemesidir.⁵ Bu nedenle iki farklı sonsuzluk arasında kurduğumuz bu ilişkiyi daha iyi anlamak için Leibniz’de bakmamız gereken bir diğer kavram bireysel tözler için kullandığı “ifade ya da temsil etme” kavramıdır. Bu kavram,

⁵ Leibniz *Metafizik Üzerine Konuşma*’da, her cevherin yani bireysel tözün, gücü “yetebildiği kadar Tanrı’yı taklit” ettiğini, bakış açılarındaki farklara rağmen, “kendi tarzında” Tanrı’yı “dışa vurduğu”nu, ona “ayna” tuttuğunu söyler (Leibniz 2011b: 57, 2011c: 47).

Bir’in sonsuzluğu ile bireysel tözlerin sonsuzluğu arasındaki ilişkinin neliğini netleştirmemize imkan verecektir. Böylece, sonsuz tekil çoklukların birliğe dönüşmesinin anlamını biraz daha açmış olacağız.

“İfade etme” de ikili bir yapıya sahiptir. Birincisi, tekil bireysel töz sayesinde birliğe dönüşmüş bir bireysel tözler çokluğu kombinasyonunun değişim ilkeleri olan “algı” (*perceptio*) ve “tamalgı” (*apperceptio*) sayesinde tüm evreni temsil etme meselesidir (Leibniz 1908a: 2, 2011b: 14, 15, 17, 56, 62). İkincisi ise insanların yani zihinlerin yalnızca evrenin değil Bir’in mükemmel olmayan bir ifade edilişi olması meselesidir (Leibniz 1908a:14, 2011b: 83).

İlk olarak, Leibniz, bireysel tözlerin değişiminin *perceptio* ve *apperceptio*’dan kaynaklandığını söyler. Çıplak monadlar diyeceği cansız olanların baygınlık halini andırır biçimde algıları seçik değilken; hayvanların yalnızca *perceptio* ve *apperceptio*’dan oluşan ruhları vardır. Bununla birlikte, evrende boşluk olmadığından bireysel bir tözü etkileyen herhangi bir cisim, olgu ya da durum başka bir nedenin etkisidir ve bu sonsuzca uzar gider (nedensellik ilkesi). Bu silsile nedeniyle şeyin kendi bedenine dair seçik bir algısı yani bir tamalgı (*apperceptio*), bulanık algıları da beraberinde taşır. Bireysel töz bu sonsuz dizi nedeniyle evrenin tamamını algılar ancak bir kısmını tamalgı bir kısmını da bulanık ya da belirsiz bir biçimde algılar (Leibniz 2011b: 60-63).⁶ Bu ilişkide Bir’e ihtiyaç yok gibi gözükse de tekillikler arası ilişkinin yani algının ancak Bir dolayımı ile mümkün olması nedeniyle, evrenin bireysel tözlerce ifade edilişi süreci Bir olmadan imkansızdır (Leibniz 2011b: 51, 2011c 88). Bu seviyede, bireysel tözlerdeki sonsuzluğun ilk biçimi evreni Bir dolayımı ile de olsa ifade/temsil etmeleriyle ilgilidir. Buna göre, her bireysel töz, aynı zamanda evrenin tamamını algılamak anlamında sonsuzdur, ancak bu sonsuzluk bulanık algılar da düşünüldüğünde evrenin sonsuzluğunun daha az mükemmel bir kopyası durumundadır. Her bir bireysel töz mükemmel

⁶ Bu noktada evrenin Bir ile aynı şeye gönderme yapmadığının altı çizilmelidir. Evren olanaklı dünyalar arasında en mükemmel olması nedeniyle gerçekliğe dönmüş olanıdır.

sonsuzun tam olmayan ve “perspektif” farkına dayanan *farklı bir tekrarı* gibidir (Leibniz 2011b: 57).

İkincisi ise, zihnin etkinliğidir. Leibniz, ruh ve zihin ayrımı yapar. Şöyle ki; zihne sahip insanı ayıran şey onun “farkındalık”ı, ben bilgisi ve zorunlu hakikatlerin bilgisine ulaşabilmesi ve bu refleksif edim aracılığıyla Tanrı’nın bilgisine varabilmesidir (2011b: 29, 30 ve 2011c: 91). Yani, insanlar düzeyinde, bireysel tözün sonsuzluğu, eksik bir kopyası olduğu Bir’in sonsuzluğunun tekrarıdır.

Leibniz bu doğrultuda varlıkları algı/bilme etkinliği düzeyine göre sınıflamıştır: Bir piramidin en tepesindedir, sonra da mükemmellik derecelerindeki azalmaya göre sırasıyla insan, hayvan ve cansız varlıklar gelmektedir. Bir dışında her şey sonsuz bireysel töz çokluğu kombinasyonudur. Her bir çokluk kombinasyonuna birliğini veren *yerelde* her çokluğun kendi tekil bireysel tözü ya da tekil kavramıdır. İşte, tekilliklerin sonsuzluğunu temele alan bu çokluk görüşü, çağdaşların Leibniz’de önemli gördükleri noktadır. Ancak, bu tekil biricikliklere rağmen ortaya bir eşbiçimlilik sorunu çıkar. Bu eşbiçimlilik, bireysel tözlerin aynı Sonsuz’u temsil etmelerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü çokluk kombinasyonlarına birliği veren ikinci ve en önemli kavram evrensel yeter-sebeup olması bağlamında *globalde* Bir’dir. “Bir”, çokluk kombinasyonlarının niteliksel olarak görelî farklarına rağmen, eş biçimli olmalarının, olduklarından başka türlü olamamalarının yeter zeminidir aslında. Olanaklı dünyalar Bir dolayımı neticesinde bu dünyadan koparılmıştır ve aslında olgular dünyasında zorunlulukla olup biten şeylerin rastlantısallığının ya da olumsal oluşunun *mantıksal* zeminini kurar. Öyle ki insan zihninin Bir’in temsili olması bir bireyin eylediğinden başka türlü eylemesine imkan vermez. Çokluk kombinasyonları olanaklı dünyalar ve önceden kurulmuş uyum mantığı ile başka türlü imkânsız hale gelmiş olgular dizisine hapsolmuş olur. Yeni olanın, belirlenmemiş olanın, en başından belirli olmayanın belirmesinin imkânı ortadan kalkmış olur.

Ancak Leibniz metafiziğinin çözmeyi hedeflediği sorun, yeni bilimsel ve matematiksel bulguların da ışığında çokluk filozofları için bir alan oluşturmuştur. Badiou'nün Leibniz okuması özellikle kendi ontolojisinde Bir'in konumuna getirdiği özgün yaklaşım nedeniyle önemlidir.

II. Bir Çokluk Filozofu Olarak Badiou'nün Leibniz Okuması

Alain Badiou, *Dünyaların Mantiği (Logics of Worlds)* adlı kitabında, Leibniz üzerine yazdığı bölümde onun monadlarını kendi çokluklarına benzetir (Badiou 2009: 326-327). Aralarındaki fark, Leibniz'de monadın nitelikçe farklı ve belirlenmiş olmasına rağmen, Badiou'nün “varlık-olarak-varlık”ının niteliklerinden arındırılmış, saf “tutarsız çokluklar” olmasıdır (Badiou 2005: 24, 25). Badiou çoklukların sonsuzluğunu bu anlamıyla belirlenimsiz olmalarına dayandırır. Bunu Cantor'un Russell paradoksunu aşmak için, kendi küme kuramı aracılığıyla oluşturduğu “sonsuz” tanımından hareketle yapabilmiştir.

Russell, kendisinin üyesi olmayan kümelerin kümesini düşündüğümüzde, bir paradoksun ortaya çıktığını ileri sürer. Sonsuzun karşılığı olarak evrensel küme düşünüldüğünde bu kümenin kendisini de içermesi gerekir. Sonrasında oluşan yeni toplamın daha büyük bir evrensel kümede yeniden içerilmesi ve bunun sonsuzca devam etmesi gerekir ki böylece sonsuzun aslında bir toplam olmadığı ve sınırının olamayacağı görülmüş olur. Cantor buradan yola çıkarak “sonsuz”un birlik olarak kavranmaya çalışıldığında çelişkiye düşmekten kaçamayacağımız şey olduğunu bildirir (Badiou 2005: 41). Tutarsız ya da adlandırılmamış ya da belirlenimsiz çoklukların sonsuzluğu, bu bağlamda bir birlik yoksunluğudur ya da Badiou'nün terminolojisiyle *bir olarak sayılmamış* olmaları anlamındadır.

Badiou görüngüler dünyası bağlamında ise Leibniz'in “tanrısal hesap” olarak “önceden kurulmuş uyum”unu, ya da “yeter sebep” ilkesi olarak Bir'in rolünü kendi *transendental*'inin işleyişine benzetir. Her ikisi de görüngü alanını açıklayan süreçlerdir. Badiou'nün *transendental*'i, görüngünün anonim yasallığıdır,

mantığıdır. Belirlenimsiz olma anlamında sonsuz olan çokluğun görünür hale gelmesi, belirlenim kazanması ya da gözden yitmesinin dayanağı, nedeni olan mantık aygıtıdır. “Belirli bir dünyadaki benzerlikler ve farklılıkların az ya da çokluğuna anlam veren benzerlik ve fark derecesi hesabıdır” (Badiou 2009: 118). Bu yasalılık her bir dünya için ayrıdır,⁷ yani her dünyanın kendi *transcendental*’i vardır. Her varlık belirli bir dünyada ancak o dünyanın *transcendental*’ince bir dizine yerleştirildiği müddetçe görüngüye gelebilir. Bu, Leibniz metafiziğindeki Bir’in, çoklukların nasıl iseler öyle olmasını önceden belirlemiş olmasına ve her tekilin sürekli bir dizinin içinde konumlanmasını belirlemiş olmasına benzer. Ancak bu formel ya da mantıksal araç benzerliği vurgusunun ardından Badiou şöyle der:

Leibniz sonunda bizi hayal kırıklığına uğratar. Bence bu hayal kırıklığının doğru içeriği Bir’in gücünün sıkıca korunmasıdır. Leibniz’in dehası bu dünyanın her anlayışının, kendisi *transcendental* işlemlere bağlı olan, nesnelere sonsuzluğuna dayandığını kavramış olmasındadır. Fakat onun sınırı Bir’deki sonsuzun bir tekrarı olan dizilerin bir bileşimini sürekli arzuluyor oluşuna dayanır. (Badiou 2009: s. 329. Çeviri bana ait).

Ve şunu ekler, Leibniz’in dünyaların sonsuz yayılımı ve onların *transcendental* organizasyonu hakkındaki iki temel dayanağından biri “içe kapalı birey”, dolayısıyla bireyler arası ilişkisizlik⁸ ve “Aşkın Bir” kavramıdır. Leibniz’e göre hiçbir dış nesne doğrudan ruhumuzu uyaramaz, aslında “dışımızda bulunan dolaysız tek objemiz Tanrı’dır” (Leibniz 2011c: 80). Daha önce de belirtildiği gibi, böylece şeyler arasındaki ilişkiselliği reddetmiş olur. Bu ilişki, ancak Bir tarafından, yani en basit töz dolayımı ile sağlanır. Bize göre, sadece bu ilişkisizlik ve Bir dolayımı meselesi bile, Badiou’nün, Leibniz’de bireyin içe kapalı olduğunu ve Bir’in

⁷ Buradaki “dünya” terimi ile Badiou içinde yaşadığımız dünyayı ya da evreni kastetmez. Dünyaların da “çok” olduğunu, “her bir dünyanın çoklu-varlıklar temelinde”, bunlar arasındaki yine çoklu “ilişkiler aracılığıyla” “inşa” edildiğini söyler (Badiou 2009: 305). Örnek vermek gerekirse Fransız Devrimi, Paris Komünü, Arap Baharı ve Gezi Direnişi birer dünyadır.

⁸ Nutku da bu ilişkisizlik nedeniyle, Leibniz metafiziğinde “formal özdeşlik” sorunu ile karşılaştığımız görüşündedir. O, “tekliğin her türlü dış etkiden arınmış olması gerektiği yanlış düşüncesi”nin Leibniz’in “teklik ilkesini (*principium individuationis*) formal özdeşlik ilkesine indirgemesine, *principium identitatis indiscernibilium* ilkesinin aslında bir çelişki ilkesi olduğunu görmemesine neden” olduğunu tespit eder (Nutku 2014: 6).

biricik görüngü yasası olması nedeniyle aşkın (*transcendent*) olduğunu iddia etmesi için yeterlidir.

Badiou'nün dile getirmiş olduğu “Bir'in aşkınlığı” ve “mükemmel tamlığı” meselesi,⁹ Leibniz'in olanaklı dünyaların sonsuzluğunu dile getirmesine olanak vermiş, ancak bu sonsuzluğu gerçek dünyadan, onun sonsuz olanaklı dünyalardan yalnızca en mükemmel olanı olması anlamında, koparmıştır. Yani gerçekleşmiş ve gerçekleşebilecek yalnız bir olanaklı dünya vardır, o da en mükemmel, en sürekli olanıdır. Badiou “görünüm yasasının çokluğu” anlayışı sayesinde olanaklı dünyaların sonsuzca çokluğu yerine, dünyaların çokluğundan bahsedebilmiştir. Bunun nedeni, Badiou'nün Bir'i tamamen sisteminin dışına atması değildir. Badiou, Bir'in yalnızca aşkınlığını ve de biricikliğini reddeder. Onun ontolojisinde *bir*, nitelikçe belirlenmiş olmak anlamında, sayılma işlemi olarak çıkar karşımıza.

Badiou'nün varlık anlayışında, Leibniz'in problemi olarak gördüğümüz çokluk olana birlik verme meselesi ya da birlikleri tekil çokluklar olarak kavrama meselesi Bir'in konumunun nihai kurucu olmaması nedeniyle, yeni bir anlam kazanmıştır. Badiou ontolojisine zemin teşkil eden kavram Bir değil, Bir ile ilişkisizliği yani belirlenmemiş olması ya da niteliksiz olması nedeniyle “hiç”tir (Badiou 2005: 57). Varlık-olarak-varlık, bizi bu hiçliğe gönderir biçimde, “tutarsız çokluklardır” (Badiou 2005: 25). Birlik olan çokluklar ise “bir-olarak-sayılmış olan”, yani adlandırılmış olan, nitelikleri belirlenmiş olan, “tutarlı çokluklar”dır (Badiou 2005: 24). Bu adlandırma nihai neden olarak Bir'in yokluğu nedeniyle rastlantıya/şansa dayalıdır. Tutarsız bir çokluk pekâlâ hiç bir nedene dayanmadan *şans eseri* böyle değil de şöyle görüngüye gelebilir. Nedensiz olması dolayısıyla “öngörülemez”, “hesap edilemez” olan ve mevcut görüngülere rastlantı sonucu katılan bu ek “olay”dır (Badiou 1998: 62). Badiou ontolojisinin bu düzlemde

⁹ Badiou Leibniz'in mantıksal adcı olduğunu, Bir'inin ise mükemmel tamlığında bir dil olduğunu ileri sürer. *Being and Event*'de Leibniz'in bireysel tözlerinin “nitelik birlikleri” olması nedeniyle “saf isimler” olduğunu (s. 322) Bir'in ise tüm bu isimlere haiz olma anlamında mükemmel dil olduğunu iddia eder (s. 317). Badiou'ye göre, Leibniz varlık düzenini böyle tanımladığında adlandırılmayana yani “hiç”e ve dolayısıyla yeni olana yani olay'a yer bırakmamış olur.

ulaştığı en önemli fark ise çokluklara *hem olgusal hem de mantıksal zeminde* yeniye açık bir alan tarif ediyor olmasıdır. Badiou’ya göre, Leibniz, tekillerdeki çokluğu ve sonsuzluğu görmüş ama bu sonsuzluğu biricik Bir’deki sonsuzluğun bir temsiline indirgeyerek yeni olanın, belirlenmemiş olanın belirmesini imkansız hale getirmiştir.

III. Leibniz’de “Olay”ın İmkansızlığı

Nutku, Leibniz’in felsefe tarihi bakımından önemini onun “gelişen substance” kavramında görür. Benzer biçimde Türkyılmaz, Leibniz’in “tek olanı ...bir güç, değişim ve gelişim çerçevesi” içinde kavramasının izlerini daha sonra “Kant’ın ve Fichte’nin tarihsel ilerleyişe dair tezlerinde, Schelling’in doğa tasarımı, Hegel’in kavramın gerçekleşme hareketinde ve Marx’ın tarihsel materyalizminde” gördüğümüzü bildirir (Türkyılmaz 2015: 62). Ona göre Leibniz’de tekillik “güç” ve “gelişme” odağıdır ve bu nedenle çokluk filozoflarındaki “olay” düşüncesinin *izini* taşır. Hatta Türkyılmaz şu belirleme ile yazısına son verir:

Leibniz her yerde sonsuz küçüklükler hesabı çerçevesinde tekillikler, bu tekilliklerin olaya dayalı ilişkilerini, her birinin bir diğerine ve bütüne bağlantılarını, kıvrımları, kıvrılmaları, kıvrımların açılması ve kapanmasını görüyor; hatta yaşamı ve ölümü bile böylesi bir açılış ve kapanış şeklinde düşünüyor ama aynı zamanda bunu bir *güç* ve *gelişim düşüncesi* içine de yerleştiriyor, böylelikle de felsefede tüm tarihsel perspektifi ve *tarihsel kendini gerçekleştirme fikrini* de olanaklı kılacak hareketi yapıyor. Deleuze’ün deyimiyle “iğrenç” olan Leibniz’in önemi de buradan gelmektedir. (Türkyılmaz 2015: 62, vurgular bize ait).

Bu noktada Nutku ve Türkyılmaz, Leibniz’in tarihsel önemini “tarihsel ve içkin gelişme” kavrayışında olduğu konusunda hemfikirdir. Badiou buraya bir şerh düşecektir: Leibniz “yeni olan”a işaret eden “olay”a izin vermez, çünkü Leibniz Aristoteles’in değişimin temel dayanağının potansiyel-aktüel (*dynamis-energeia*) arasındaki gerilim olduğu düşüncesine sadıktır. “Tekil” ki bu Leibniz’de bir özneye/öznelliğe gönderme yapar, başına gelecek her olay’ı kendi kavramında taşır. Yani etkinliğe dönüşen “yeni” şey daha önce o özneye potansiyel olarak mevcuttur.

Badiou, değişimde “yeni”yi kavramanın potansiyel-aktüel ayrımını reddetmeden mümkün olmadığı kanısındadır, aksi takdirde “yeni” ancak potansiyelliğin sınırları dahilinde açığa çıkabilen şey olmak durumunda kalır.¹⁰ Ona göre Platon’a sadık kalarak, potansiyel-aktüel varoluş tarzı ayrımı ve potansiyel olanın etkinleşmesi anlayışı reddedilmelidir. Tek bir varlık vardır: Çokluk. O da sadece *etkinlik* halindedir. Platon için İdea da, İdea’yla ilişkisinde varolan/bilinen duyulur dünya fenomenleri de varoluş tarzı bakımından *etkindir*. (Badiou 2007: 97). Badiou’ye göre olan-biten her şey ancak bir çokluk’un “yerelleşmesi” (*localization*) olabilir (Badiou 2007: 98).

Bununla birlikte çokluk filozoflarının 1960’ları takip eden bir politik tıkanıklığı aşma arayışında olduğu ortadadır. Aradıkları ne doğuştan ne tarihsel olarak belirlenmemiş ve belirlenemeyecek ama rastlantısal bir olay dahilinde beliriveren çokluklar olan politik öznellikler ve bunların ontolojik zeminidir. Kalaycı “Siyasetin ‘Yeni’ Aktörü Olarak “Çokluk”” başlıklı yazısında siyasetin yeni öznesi olarak Negri ve Hardt’da izini sürdüğü “Çokluk”un “yurttaş yerine otonom teklik’lere, evrensellik yerine yerelliğe” dayandığını bildirir (Kalaycı 2015: 5). Ayrıca bu öznellik formunun ontolojik dayanaklarının Leibniz’in monad anlayışında bulunabileceğini iddia ederek, Negri ve Hardt’ın çokluk anlayışı ile Leibniz’in monad kavramı arasında benzerliği *Monadoloji (M)* ve *Çokluk’tan (Ç)* yaptığı şu alıntılarla ortaya koyar:

Her biri birer *individuum* olan ve “etkin kuvvet” olarak tanımlanan monadlar basit, yalın, parçasız ve sonsuz sayıdadır (*M*); *Bir’e indirgenemeyen Çokluk sonsuz-tekilliklerden oluşur (Ç)*.

Her bir monad sahip olduğu olanağı etkin hale getirme yönünde sürekli bir eğilime sahiptir (*M*); *Çokluğu ifade eden posse devamlı mümkün olana ve farklılığa açık, hiç kapanmayan bir varolma halidir; çokluğun eti saf potansiyel ya da biçimlenmemiş yaşam gücüdür (Ç)*.

¹⁰ Deleuze de bu konuda onunla hemfikirdir. O, potansiyel-aktüel ayrımı yerine her ikisi de mevcut gerçekliğe işaret eden virtüel-aktüel kavram çiftini getirir. Ona göre virtüel de reel’dir, gerçekleşmek üzere bir yerlerde beklemede olan gizil bir şey değildir, sonsuz olay-tekilliklerinin alanıdır.

Monadların pencereleri yoktur, dolayısıyla birbirlerini etkileyemezler (M); dış manüplasyona kapalı olan Çokluk sadece içkin bir kuvvet uyarınca devinir (Ç).

Her bir monad aynı şeyi tasarlar, tasarımın konusu evrendir (M); Çokluk ortak payda temelinde hareket eder, ortak payda yeni küresel düzendir (Ç).

Her bir monadın hep aynı şeyi tasarlaması aralarında bir bağlantı olduğunu düşündürür (M); Merkezden bağımsız olmakla birlikte tek bir ruhla hareket ediyor gibi görünen çokluğun ortak paydada buluşması, onlar arasında bir ilişki olduğunu düşündürür (Ç). (Kalaycı 2015: 7).

Art arda sıralandığında sanki aynı zihnin ürünü gibi görünen bu savlar arasındaki benzerliğe şaşmamak mümkün değil. Ortaya çıkan çoğul öznellikler sonsuz-tekilliklerdir, sonsuz potansiyelliklerdir, devindiricisi kendine içkindir, ortak bir dünyayı paylaşıyor olmak bakımından otonomisini yitirmeyen bir paydaşlığa sahiptir. Ancak bu potansiyellerin sonsuzluğu edimselleşmesi bakımından Leibniz'deki gibi “Tanrı” dolayımıyla mantıksal bir zorunluluğa bağlandığı sürece, yani olanaklı dünyalar mantığına hapsoldüğü sürece bu öznelliklerin zemini sınırlandırılmış olur.

Deleuze de bunun ayrımında olarak düşünsel bir atılım yapar: Tanrı/Bir ona göre “en zengin uyuma sahip dünyayı seçen bir Varlık değil, bütün virtüellerin varoluşa geçmelerini sağlayan, sonsuz bir ıraksak ve yakınsak seriler ağı oluşturan saf bir Süreçtir.” (Smith: 83, vurgu yazara ait). O, Leibniz'in olanaklı dünyalar görüşüyle açıkladığı olumsal “olay”ların kaynağını böylece virtüel alana, bireylerin zaman zaman giyip çıkaracağı elbiseler gibi her daim mevcut “meçhul ve göçebe, kişisiz ve birey-öncesi”, reel “tekillikler”in yayıldığı içkin bir alana yerleştirir (Deleuze, 2020: 124-125). Buna göre Sezar “Rubicon’u geçme”, “günah işleme”, “inkar etme” tekilliklerinden ilkinin üzerine giyer onu aktüele taşır bireyselleşir ve bu bireyleşme yakınsak başka tekilliklerle birlikte. Deleuze Leibniz gibi varolanlarda bir süreklilik kovalar ama aynı zamanda tekilleşmelerin ve dolayısıyla “olay”ın olduğu, Adem’in baştan çıkarılmaya karşı koyduğu nokta gibi bir süreksizliğin de peşindedir. Böyle bir Dünya artık uyumlu değil kaotik tasarlanmaktadır ve birey “belli sayıda birey-öncesi tekilliğin birikimi veya

rastlantısı”dır (Smith 2014:83). Böylece Deleuze’de “Bir” vardır ama *transendental* değil içkin bir olay-tekillikleri alanını işaretler.

Sonuç

Çağımız düşünce hattının en başat felsefi sorunlarından olan “Bir-çokluk” meselesinin Leibniz metafiziğindeki izdüşümlerine “tekillik”, “sonsuz” ve “olay” kavramları üzerinden işaret etmeye çalıştık. Çokluk kavramı “evrensel” ya da “mutlak” Bir’e karşı “bireysel”i, “tekil”i koruma çabasının bir ürünüdür, arka planında yaşamsal ve politik kaygılar vardır. Olay da bu çoklukların eyleme, belirme alanıdır. Çağdaş çokluk filozofları farklı açılardan da olsa bu kavramların peşindedir. Leibniz bu tartışmayı “gelişen töz” ve “güç” anlayışı ama en çok “bireysel” olanı bir yanıyla da olsa *mutlaktan bağımsız* bir biçimde *sonsuz ve çokluk olarak* kavramasıyla önceler.

Öncelikle Leibniz Varlık’ı tek bir töze indirgemez. Ona göre töz sonsuz çoklukta olan bireysel tözlerdir. Bu tözler “temsil” edimlerindeki farka bağlı olarak niteliksel çokluklardır ama aynı zamanda dıştan etkilenimsiz ve kendi nedeni olmak bakımından birliklerdir. Tanrı/Bir de aslında yalın bir bireysel tözdür, birliktir. Öte yandan mükemmel zihin misali reel ve olanaklı her şeyi kavradığı için sınırsız/sonsuz bir çokluktur. Ayrıca bir birey, bir çiçek ya da bir kaya parçası da çokluk formundaki bireysel töz kombinasyonudur. Bunlar da tekil bireysel tözleri/*entelekheia*’ları sayesinde birliğe kavuşur. Leibniz bu şekilde Varlık’ı birlik-çokluk gerilimi üzerinden kavrar. Onun metafiziğinde her bir varolan hem bir çokluk hem bir birliktir. Bu noktada Leibniz yalnızca tözün sonsuz bir çokluk olarak kavranması bakımından değil varolanların hem bir birlik hem bir çokluk olarak kavranması bakımından da çokluk filozofları açısından başlı başına ufuk açıcı ve önemlidir.

Bununla birlikte Leibniz’in Bir-çokluk gerilimi üzerinden ortaya koyduğu iki farklı sonsuzluk anlayışı ayrı bir önem taşır. Ona göre yalın bir bireysel töz olan

Bir/Tanrı öncelikle kaplamının sonsuzluğu ardından sınırdan yoksun olması anlamında sonsuzdur. Diğer bireysel tözler ise hem sonsuz evreni/Bir'i bakış açılarındaki farka bağlı olsa da temsil ettiği için hem de kendi nedenini kendinde/kavramında taşıdığı için yani dışardan onu belirleyen bir sınır olmadığı için sonsuzdur. Bu açıdan Bir'i reddeden ontolojisi ile *varlık-olarak-varlık*'ı tutarsız/belirlenimsiz çokluk olarak belirleyen Badiou, Leibniz'in “Bir'i korumasına rağmen” *sonsuz* ve *çokluk* formundaki bireysel tözler anlayışı ile kendini öncelediğini teslim eder. Kendisi özellikle çokluk anlayışlarındaki benzerlik üzerinde dursa da bize göre altı çizilmesi gereken benzerlik sonsuz anlayışlarındadır. Öyle ki Badiou Leibniz'in Bir için tasarladığı sonsuzluk anlayışını *varlık-olarak-varlık*'a yükleyecektir. Leibniz Bir'in sonsuzluğunun nedeni olarak “sınırdan azade” oluşunu ileri sürerken, Badiou *varlık-olarak-varlık*'ın sonsuzluğunu benzer biçimde sınırının olmamasına, “belirlenimsiz olma”sına dayandıracaktır.

Buna karşın, Badiou Leibniz'in Bir'ini çokluk ontolojisine bütünüyle uzlaşmaz bulur. Leibniz metafiziğinde bireysel tözler evreni/Bir'i kendi biricik perspektiflerinden temsil etmektedir. Aynı “Bir” farklı seçiklik derecesinde ve farklı perspektiflerden temsil edilmektedir. Bu “Bir” dolayısıyla, oldukları gibidirler, algılayabilirler, varolurlar ve nasıl iseler zorunlulukla öyle olurlar. Böylece çokluk formundaki bireyselliklerin/tekilliklerin olumsuzluğu “Bir” dolayısıyla mantıksal bir zorunluluk düzlemine hapsolür. Evet, Sezar'ın Rubicon'u geçmediği ya da Leibniz'in ikiyüzlülükle, Spinoza ile görüşüyse de onu uyarmak için görüşüğünü söylemediği bir dünya olanaklıdır, ama onların bu eylemleri yapması bu dünyada zorunludur çünkü hem en mükemmel hem en sürekli dünya olması nedeniyle mükemmel uyumun olduğu bu dünya baştan “Bir” tarafından seçilmiştir.

Bu “Bir” belki de varolanları/Varlık'ı anlama çabasında olan her metafizikte olduğu gibi Leibniz metafiziğinden de eksiltilemez. Bunun nedeni evrensel-bireysel karşıtlığının “engellenemez, ebedi, nesnenin doğasında yatan bir antinomi” olması

da olabilir (Hartmann 2021: 79), insan düşüncesinin zorunlulukla bu antinomi eşliğinde ilerliyor olması ya da buna koşullanmış olması da. Bu konuda kesin yargıya varmak metafizik tortulardan azade mümkün görülmemektedir.

Bu çıkmazdan bir çıkış arayan Badiou “Bir”i Bir-Bütün-Evrensel olarak değil “bir” olarak yani yalnızca bir sayma edimi olarak, bir belirme, nitelik kazanma işlemi olarak kavramamızı önerir. Ayrıca potansiyel-aktüel ayrımını reddetmesi ile rastlantısal olan, ansızın gelen “olay” a hem mantıksal hem de olgusal düzeyde ontolojik bir zemin açabilmiş olduğu iddiasındadır. Deleuze ise Leibniz’in tam da bu Bir’in temsili dolayımı sayesinde bireyleşmedeki farkı bir tekrar olarak kavramış olduğunu söyleyerek Bir’i önemli bir revizyonla sisteminde korumaya devam eder. Bir’i öncelikle aşkın ve teolojik konumundan arındırmayı önerir. O’nu *birey-öncesi* virtüel olay-tekilliklerinin saçılmış olduğu *içkin* bir alan ve bir Süreç olarak kavramayı önerir. Böylece Leibniz’in olanaklı dünyalarındaki olay’larını reel dünyaya içkin kılmış olduğu iddiasındadır. Badiou’nun mu yoksa Deleuze’ün mü “hakikat”i kavramış olduğu bu yazı açısından önemsizdir. Önemli olan Leibniz’in bireyi/tekilliği hem bir birlik hem de sonsuz bir çokluk olarak düşünebilme yolunun taşlarını özenle dizmiş olduğudur.

The Legacy of Leibniz’s Metaphysics: The “One-Multiple” Tension

Summary

Eylem YENİSOY ŞAHİN

Assist. Prof. Dr.

Bursa Uludağ University, Faculty of Science and Letters, Department of Philosophy, Bursa, TR

ORCID: 0000-0001-8362-7682

eylemsahin@uludag.edu.tr

Introduction

Leibniz is a system philosopher, who can grasp together the contradictions in being in his metaphysics. His metaphysics is almost a series of contradictions that are only possible and understandable together (monads unrelated to the outside world but carrying the whole universe within it, being of the world not only contingent but also necessary). Due to this wealthy, his metaphysics is perhaps the richest example of thought in the history of philosophy, which has opened up new possibilities for both the sciences and philosophy (Nutku 2014: 1-2). Contemporary philosophers of multiple such as Badiou and Deleuze also had their share of this richness. Although the conclusions they reached about Leibniz were different, it should be noted that they saw in him the first kernels of their own understanding of “multiple”.

Deleuze, who affirms “the life” and emphasizes on “difference” for individuations, sees “repetition” as a thing in which “difference” appear. He sees Leibniz not far from this line and gives Leibniz credit for as an example of the concept creator philosopher (Deleuze 2007: 16). While marking Leibniz’s originality in his conceiving of “difference”, which is the basis of individuation, in individual substance through the principles of sufficient reason and identity of indiscernibles, Deleuze criticizes Leibniz for reducing this relationship to representation (Smith 2012: 72). Badiou, whose main problem is to overthrow the sovereignty of the One, on the one hand praises Leibniz for being very close to the issue of multiplicity, on the other hand criticizes him for maintaining the position of the One. He says that Leibniz always kept the power of the One in mind and saw the infinity of objects as a repetition of the infinity in the One (Badiou 2009: 329). However, the problem with Leibniz’s metaphysics, according to Deleuze, is not in the “One” but in the *over-theological* consideration of this One (Deleuze 2007: 70, Smith 2012: 75). For him, Leibniz precisely by the mediation of this “One” was able to explain the individuation of “multiplicities” as repetition that makes a difference. Ultimately, Leibniz is the

philosopher of "multiple" according to Deleuze and that of the "One" according to Badiou.¹¹

The issue that this article aims to look specifically at is the thought legacy of Leibniz left in the context of the "multitude" debate. In our opinion, his most important legacy of thought is the tension of One-Multiple and the dissemination of "infinite" in the relationship between them: He takes the problem of unity in multiple and the multiplicity in singularity (local one's) and explores the ontological ground of the coexistence of multiples, which are different repetitions of the same One, without losing their individuality. Therefore, in order to grasp him properly, it is necessary to concentrate on the One-multiple issue in his metaphysics and his understanding of the infinite in them, and to conduct this discussion on an ontological rather than theological level. With this requirement, we will use the expression "One" instead of Leibniz's God, and "individual substance" instead of his "created monad". Also, when we focus on the singularities, we see that the individual substances are the cause of themselves, while when we concentrate on the "Whole", we observe that the sufficient-cause of everything is One. As a way of marking this distinction, we have preferred the terms "*global*" as the domain of the "One" and "*local*" as the domain of the singular "here and now".

Within this framework, firstly, Leibniz metaphysics will be analyzed in terms of duality of One-multiple and their infinities, then having been chosen for his unambivalently refusal to grasp Being as a Whole, Badiou's reading of Leibniz will be examined and in the last part it will be questioned whether Leibniz's theory of multiplicity, which maintains the One, can ontologically pave the way for the "event". In the conclusion part, in the light of all these details, the importance of Leibniz in terms of the discussions of multiple will be evaluated.

I. The Positions of the Individual Substance and the One in Leibniz's Metaphysics and the Dissemination of Infinite

According to Leibniz, *individual substance* is the simplest substance from which compounds are formed, and it is "partless" and "indivisible" (Leibniz 2011b: 1).¹² Individual substances have principles of internal change, and it is this internal principle that reveals their difference and ensures their individuation (Leibniz 2011b: 9, 10, 11). In this respect, although individual substances are quantitatively "one", they are also a "multiplicity of relations and influences" (Leibniz 2011b: 13). On the other hand, the One is the sufficient cause of *everything* that have come into existence and is

¹¹ In fact, Deleuze's and Badiou's interpretation difference regarding Leibniz stems from the difference in their understanding of "being" and "multiplicity". According to Badiou's report, while Deleuze argues that Badiou confuses "many" with "number", Badiou argues that Deleuze was inconsistent with maintaining the virtual Totality in a Stoic discourse, for there is neither a universal set, nor the Whole, nor the One (Badiou 2019: 19).

¹² In references to Leibniz's *Monadology* and his writings in *The Philosophical Works of Leibniz*, the relevant paragraph numbers are given.

possible (Leibniz 2011b: 36, 37, 1908a: 7, 8). Therefore, the “multiplicity” of the One is based on the infinity of its extension.

As can be seen, for Leibniz in the context of individual substance and One, “multiplicity” is twofold: the “multitude” of the One in terms of its relation to everything, and the qualitative “multiplicity” of individual substances. The solution he brought to the problem of giving unity to the multitude is also two-sided in parallel. First of all, each multiplicity (bodies, living things, etc.), which is a combination of individual multiplicities, gains unity *locally* thanks to a unique individual substance that it carries in its essence, and *globally* thanks to One. Every part of a being is made up of infinite individual substance, and it is one of these substances that gives it its unity (*entelekheia* - simple substance that is perfect in itself) (Leibniz 2011b: 70). We shall call this constitutive individual substance the singular individual substance. Since for Leibniz in accordance with the principle of continuity (the law of becoming - *ratio fiendi*), all the individual substances that make up the world are successive and continuous. The singular individual substance is the point in this infinite multitude of individual substances where the continuous sequence is broken and difference occurs. In short, *on the one hand, each of the individual substances is not only a qualitative multiplicity but also a simple unity, on the other hand, each of the entities constructed from the individual substances is a multiplicity and locally becomes unity through its individual substance.*

As stated previously, it is the “One” that gives unity to the infinite multitude of individual substances in the *global*. One is the first active individual substance. One is the first singular point and simple. It is the limit term of the infinite multitude of individual substances. The One is actually the perfect mind and concept which is “nolimits” that puts an end to this infinity, gives meaning and unity it (2011b: 40-41). Thus the infinity of the One is different from that of other individual substances. One is the intellectual force field that bears all individual combinations of substance, realized or unrealized.

In this context, the point we want to draw attention to is that Leibniz has two different understandings of infinity: The infinity of individual substances and the infinity of the One. The infinity of the One, on the one hand, is related to the fact that although it is simple, its extension is infinite, and on the other hand, it is free from the limit. The infinity of individual substances means containing their own sufficient cause. While this sufficient reason is *locally* the own concept of this individual substance, it is the One *globally*. With Leibniz’s own example, it is included in the concept of Caesar that Caesar will cross the Rubicon, but it is through the mediation of One that Caesar crosses the Rubicon in the world where Adam sinned. Since, for Leibniz, it is One who makes the phenomena exhibited by a substance overlap and harmonize with those of others (Leibniz 2011c: 88).

In order to better understand this relationship having established between two different infinities, another concept we should look at in Leibniz’s metaphysics is the concept of “expression or representation” that he uses for individual substances. “Expression” also has a dual nature. Firstly, it is a matter of representing of a

combination of individual substances transformed into unity by its singular individual substance the whole universe thanks to *perceptio* and *apperceptio*, which are in fact the principles of qualitative change in them (Leibniz 1908a: 2, 2011b: 14, 15, 17, 56, 62). Each individual substance is like a different repetition of the perfect infinite, based on the difference of "perspective". Secondly, human being or mind is an imperfect expression of the One not just the universe (Leibniz 1908a:14, 2011b: 83). The distinctive feature of human being is his/her "awareness", his/her knowledge of self and his/her ability to reach the knowledge of necessary truths and to reach the knowledge of God through this reflexive act (2011b: 29, 30 ve 2011c: 91). That is, at the level of human being, the infinity of individual substance is the repetition of the infinity of the One, of which s/he is an incomplete copy.

To sum up, it is that is which gives its unity to each combination of individual substances is *locally* the singular individual substance or singular concept of each multiplicity. This view of the multiplicity, which is based on the infinity of singularities, is the point that contemporaries consider important in Leibniz. However, the second and most important concept that gives unity to each combination of individual substances is One *globally* in terms of being universal sufficient-reason. Possible worlds are detached from this world as a result of this mediation of God and in fact establish the logical ground of the randomness or contingency of what necessarily happens in the world of facts. As a result, there is a problem of isomorphism in Leibniz's metaphysics arising from the representation of the same Infinite by individual substances, but more importantly, there is no ontological ground for the new. However, the problem that Leibniz's metaphysics aims to solve has created an area for philosophers of multiple.

II. Leibniz Reading by Badiou, a Philosopher of the Multitude

Alain Badiou, in *Logic of Worlds*, in chapter on Leibniz, likens Leibniz's monads to his own multiplicity. The difference is that Leibniz's monad is qualitatively distinct and determined, whereas Badiou's being-as-being are pure, undetermined and "inconsistent multiplicities" (Badiou 2005: 24, 25). Badiou grounds his understanding of infinity on the concept of infinity developed by Cantor on the basis of Russell's paradox of universal sets (Badiou 2005: 41). The infinity of inconsistent or indeterminate multiplicities is in this context a lack of unity, or means that they are not counted as one in Badiou's terminology.

In addition, in the context of the phenomenal world, Badiou likens Leibniz "pre-established harmony" or the role of One as the principle of sufficient reason to the operation of his own *transcendental*. Badiou's transcendental is the anonymous logic of the phenomena and a scale of the degree of identities and differences only in a world (Badiou 2009: 118). It is not outside the world, which it pertains to. It signifies only the inner logical structure or the intelligibility of the world to which it belongs. There are also as many transcendental as there are worlds (Badiou 2009: 305). Also, every world has its own transcendental.

However, after this emphasis on the similarity of logical means, Badiou says that Leibniz firmly holds the power of the One (Badiou 2009: s. 329). According to him one of Leibniz's two main pillars on the infinite extension of the worlds and their transcendental organization is the concept of the "introverted individual", hence the interpersonal non-relationship and the "Transcendent One". In fact for Leibniz the only direct object outside of us is only God (Leibniz 2011c: 80), thus rejecting the relationality between things. In our opinion, this matter of nonrelation and the mediation of the One alone is sufficient for Badiou to argue that in Leibniz's metaphysics the individual is introverted and the One is transcendent because of its being unique phenomenal law. In addition, the transcendency of the One allowed Leibniz to articulate the infinity of possible worlds, but he hereby separated this infinity from the real world in the sense that this world was only the most perfect amongst the infinitely possible worlds. Thanks to the understanding of the multiplicity of the laws of appearance, Badiou was able to speak of the multiplicity of worlds instead of the infinite multiplicity of the possible worlds.

In Badiou's understanding of being, the issue of grasping the unities as singular multiplicities, which we see as Leibniz's problem, has acquired a new meaning since the position of the One is not the ultimate constitutive. The concept underlying Badiou's ontology is not One, but "nothing" because it is being undetermined or unqualified (Badiou 2005: 57). Being-as-being are the "inconsistent multiplicities" that send us to this nothingness (Badiou 2005: 25). A multiplicity coming into view is the "consistent multiplicities" that are "counted-as-one", whose qualities are determined (Badiou 2005: 24). This coming into phenomenon is based on chance due to the absence of the One. This addition joining to the existing phenomena by chance that is "unpredictable" because of its being without a determinate cause is called "event" (Badiou 1998: 62). Thus, Badiou was able to describe a space open to the "new" for multiplicities on both factual and logical grounds. On the other hand, Leibniz saw multiplicity and infinity in singulars, but by reducing this infinity to a representation of infinity in the unique One, made it impossible for the new to appear.

III. The Impossibility of the "Event" in Leibniz

Nutku and Türkyılmaz makes an extremely important finding that Leibniz's historical significance lies in his understanding of "historical and immanent development" (cf. Nutku 2014 and Türkyılmaz 2015). In fact, Leibniz is faithful to Aristotle's idea that the change depends on the relation between *dynamis-energeia*. Badiou thinks precisely for this reason that Leibniz leaves no room for the "event" that refers to the "new". A "singular" in Leibniz metaphysics carries every event that will happen to it in its own concept. That is, the "new" thing that turns into an activity is potentially present in that subject before. Whereas, according to Badiou, the potential-actual distinction and the understanding of the activation of the potential must be

rejected in order to make room for the event. There is only one being: Multitude. And it is only active (Badiou 2007: 97, 98).¹³

Also, Kalaycı argues that the ontological underpinnings of the plural form of subjectivity, at least of the "Multitude" of Negri and Hardt, can be found in Leibniz's understanding of the monad (cf. Kalaycı 2015). Multiple subjectivities are infinite-potentialities and infinite-singularities. In our opinion, however, as long as the infinity of these potentials is tied to a logical necessity through "God", as in Leibniz, in terms of its actualization, in other saying as long as it is imprisoned in the logic of possible worlds, these subjectivities is limited.

Deleuze also makes an intellectual breakthrough as he is aware of this difficulty: For him, God/One is "not a Being who chooses the world with the richest harmony, but a pure Process that creates an endless web of divergent and convergent series, enabling all virtuals to come into existence." (Smith: 83, translation belongs to me). He thus places the source of contingent "events", which Leibniz explains with his view of possible worlds, in the virtual space throughout where the ever-present "unknown and nomadic, impersonal and pre-individual" and real "singularities" spread (Deleuze, 2020: 124-125).

Conclusion

Leibniz precedes the discussion carried out by the philosophers of multiple most importantly with his understanding of the "individual" as infinite and multiplicity independently of the absolute, albeit with one side. First of all, Leibniz does not reduce Being to a single substance. Substances are qualitative multiplicities due to their differences in their representation acts, but they are also unities in being unaffected externally and self-caused. God/One is in fact a simple individual substance, unity. On the other hand, it is an unlimited/infinite multiplicity, as it grasps everything real and possible, like the perfect mind. Also, an individual, a flower, or a rock is a combination of individual substances in the form of multiplicity. These, too, attain unity through their singular individual substance/*entelekheia*. In this way, Leibniz grasps Being through the unity-multiplicity tension. So, Leibniz is seminal and important for the philosophers of multiple, not only in terms of his comprehending substance as an infinite multiplicity, but also in his understanding of beings as both a unity and a multiplicity.

However, Leibniz's two different understanding of infinity, which he put forward through the tension of One-multiplicity, is of particular importance. One/God is infinite, for him, first in the sense that its extension is infinity, then in the sense that he is devoid of limit. Other individual substances, on the other hand, are infinite both because they represent the infinite universe/One even though they differ in their

¹³ Deleuze also agrees with Badiou on this point: Instead of the potential-actual distinction, he introduces the virtual-actual concepts, both of which point to the present reality. According to him, the virtual is also real, not a latent thing waiting somewhere to happen, but the field of infinite event-singularities.

perspectives, and because they carry their own cause in themselves, that is, there is no external limit determining them.

Badiou acknowledges that Leibniz prioritizes the philosophers of multiple with his understanding of substance in the form of *infinite* and *multiple*, although he preserves the One. Although Badiou especially focuses on the similarity in their understanding of multiplicity, in our opinion, the similarity between them that should be underlined is in the understanding of infinity. Badiou will attribute the concept of infinity designed by Leibniz for the One to being-as-being. While Leibniz sees the "limitlessness" of the One as the cause of its infinity, Badiou similarly bases the infinity of Being-as-Being on its having no limit and being "indeterminate".

This "One" may not be subtracted from Leibniz's metaphysics, as it is in every metaphysics that tries to understand beings/Being. The reason for this may be that the universal-individual antagonism is an "eternal, inherent antinomy of the object" (Hartmann 2021: 79), or that human thought necessarily proceeds with this antinomy. It is not possible to reach a definitive judgment on this matter free from metaphysical residues. Looking for a way out of this impasse, Badiou suggests that we grasp "One" not as One-Whole-Universal, but as "one", that is, only as an act of counting, as a process of achieving appearance and qualification. In addition, he claims that he was able to open an ontological ground, both logically and factually, for the accidental "event" with his rejection of the potential-actual distinction. Deleuze, on the other hand, continues to preserve the One in his system with an important revision, saying that Leibniz has grasped the difference in individuation as a repetition precisely through the mediation of this One's representation. He proposes to overthrow the One from its transcendental and theological throne. He proposes to grasp it as an immanent field and process where pre-individual virtual event-singularities are scattered. Whether Badiou or Deleuze grasp the "truth" is irrelevant for this article. The important thing is that Leibniz had paid the way for thinking about the singularity as both a unity and an infinite multiplicity.

KAYNAKÇA | REFERENCES

Badiou, A. (1998). *Infinite Thought and the Return to Philosophy* (çev. O. Feltham & J. Clemens). Londra ve New York: Continuum.

Badiou, A. (2005). *Being and Event* (çev. O. Feltham). Londra ve New York: Continuum.

Badiou, A. (2006). *Briefing on Existence: A Short Treatise on Transitory Ontology* (çev. N. Madarasz). Albany: State University of New York Press.

Badiou, A. (2009). *Logics of Worlds: Being and Event 2* (çev. A. Toscano). Londra ve New York: Continuum.

Badiou, A. (2019). *Deleuze: Varlığın Uğultusu* (çev. M. Erşen). İstanbul: MonoKL Yayınları.

Deleuze, G. (2007). *Leibniz Üzerine Beş Ders* (çev. U. Baker). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.

Deleuze, G. (2020). *Anlamın Mantiği* (çev. H. Yücefer). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

Hartmann, N. (2021). *Aristoteles ve Hegel* (çev. S. Günenç). Ankara: Fol Kitap.

Leibniz, G. W. (1908a). The Principles of Nature and Grace. *The Philosophical Works of Leibniz* (der. G. M. Duncan). New Haven: Morehouse & Taylor Company.

Leibniz, G. W. (1908b). A New System of the Nature and of the Interaction of Substances, as well as of the Union which Exists Between the Soul and the Body. *The Philosophical Works of Leibniz* (G. M. Duncan). New Haven: Morehouse & Taylor Company.

Leibniz, G. W. (2011a). İlgili Mektuplar. *Monadoloji* (çev. D. Çetinkasap). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Leibniz, G. W. (2011b). *Monadoloji* (çev. A. Altınörs). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Leibniz, G. W. (2011c). *Metafizik Üzerine Konuşma* (çev. A. Altınörs). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Gökberk, M. (1963). Felsefe Tarihi Üzerine Düşünceler 1: Nicolai Hartmann'ın Problemler Tarihi Görüşü. *Felsefe Arkivi*, (14), 123-137.

Kalaycı, N. (2015). Siyasetin Yeni Aktörü Olarak "Çokluk." *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Araştırmalar E-Dergisi*: 1-13.

Nutku, U. (2014). Leibniz'in Monadlar Teorisinin Tarihsel Önemi. *Kilikya Felsefe Dergisi / Cilicia Journal of Philosophy*, (1), 1-14.

Smith, D. W. (2012). G. W. F. Leibniz. *Deleuze'ün Felsefi Mirası* (der. G. Jones ve J. Roffe, çev. Ö. Karakaş). İstanbul: Otonom Yayınları.

Türkyılmaz, Ç. (2015). Teki Hesaba Katmak: Leibniz'de Bireysellik, Olay ve Güç. *ViraVerita*, (1), 61-70.



KAYGI: YAYIN İLKELERİ

1. “Kaygı, Bursa Uludağ Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi” (e-ISSN: 2645-8950), kısa adıyla “Kaygı”, “Mart” ve “Eylül” aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanır.
2. Dergiye gönderilecek eserler esâsen “felsefe” ve teorik olmak kaydıyla “sosyal / beşerî bilimler” alanlarına dâir olmak zorundadır.
3. Dergide akademik / bilimsel nitelikteki “Araştırma Makalesi” ve “Kitap Değerlendirme” çalışmaları yayımlanır.
4. Dergiye Türkçe, İngilizce, Almanca, Fransızca (ve “Editör Kurulu”nun kararına bağlı olarak diğer dillerde) yazılmış eserler kabul edilir. Gönderilecek çalışmaların, daha önce başka bir dergide yayımlanmamış, yayımlanmak üzere gönderilmemiş ya da yayım için kabul edilmemiş olması zorunludur.
5. Gönderilen Türkçe çalışmalarda “Öz” ve “Anahtar Kelimeler” ile İngilizce “Abstract” ve “Keywords” bulunmalı; çalışmalar dergi “Yazım Kuralları”na göre hazırlanmalıdır. Türkçe eserlerde, İngilizce “Özet / Abstract” yanında, metnin “uluslararası” dolaşımını güçlendirmek için, “Genişletilmiş İngilizce Özet / Summary” bulunması zorunludur. “Genişletilmiş İngilizce Özet,” Türkçe metnin yaklaşık % 25’i kadar olmalı; bu açıdan tıpkı Türkçe metinde olduğu gibi alt başlıklar ve atıflar içermelidir. Yazar(lar)dan beklenen, Türkçe metindeki argümantasyon yapısını, olabildiğince net bir biçimde, “Genişletilmiş İngilizce Özet”de vermeleridir. Bu kısım, “Kaynakça”dan önce, metnin sonuna eklenmelidir [Not: “Genişletilmiş İngilizce Özet”in, eser “Hakem Süreci” neticesinde “Yayın Kurulu” tarafından kabul edildikten sonra gönderilmesi gerekmektedir. Buradaki dil kontrolü (proofreading) vb. hususlar yazarın sorumluluğundadır. Dil açısından yetersiz olan makaleler dil geçerliği sağlanana kadar yayımlanmaz].
6. Dergiye gönderilen tüm eserler öncelikle muhtevâ, akademik özgünlük, alana katkı, yazım kuralları ve benzeri yönlerden “Editör Kurulu” tarafından incelenir ve ancak bu incelemeden geçen eserler için “Hakem Süreci” başlatılır. Bu süreçte ise “çift kör hakemlik” sistemi uygulanır. Bir eserin yayıma kabul edilebilmesi için eserin gönderildiği hakemlerden ikisinin de olumlu raporu gereklidir. Raporlardan birinin olumlu, diğerinin olumsuz olması durumunda ilgili eser üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden gelecek rapor doğrultusunda eserin kabul veya reddine “Editör Kurulu” karar verir.
7. Dergiye gönderilen tüm eserlerin, ilgili süreçler tamamlandıktan sonra, olduğu gibi veya kısmen düzeltilerek yayımlanmasına veya aksine “Editör Kurulu” karar verir ve sonuç, yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen eserler, en geç bir ay içinde dergiye ulaştırılmalıdır.
8. Dergide yayımlanan eserlerin yasal sorumluluğu tümüyle yazar(lar)a aittir ve eserlerde savunulan fikirler ne “Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü”nün ne de “Yayın Kurulu” üyelerinin görüşünü yansıtmaz.
9. Yayımlanan eserler için yazar(lar)a telif ücreti ödenmez. Bu çerçevede, yayımlanan eserlerin telif hakları, ilgili bir beyân olsun-olmasın, “Kaygı” dergisine devredilmiş kabul edilir (Bu husûs aynı zamanda, eser sahiplerinin “Tübitak DergiPark” tarafınca belirlenen “Açık Dergi Sistemleri” kurallarını kabul ettiğini gösterir).
10. Metnin editoryal değerlendirme süreci başlatılmadan önce tüm yazarlarla “Telif Sözleşmesi” yapılmaktadır. Bu sözleşmenin yazar tarafından onaylanıp, editörlere iletilmesi sonrasında yazının süreci başlatılır.
11. Dergide yayımlanan eserlerden kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir.



KAYGI: PUBLICATION RULES

1. “Kaygi. Bursa Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy” (e-ISSN: 2645-8950), “Kaygi” in short, is published biannually in “March” and “September.”

2. To be submitted, articles need to be related to fields of social sciences and humanities with philosophical and theoretical content.

3. Research articles and book reviews are published so long as they meet academic and scientific criteria.

4. Articles in Turkish and English are accepted (acceptance of other languages depends on the decision of the “Board of Editors”). The submitted articles must not have not been previously published in another journal, submitted for publication or accepted for publication.

5. Works submitted in Turkish must include an “Abstract” and “Keywords” in both English and Turkish; and should be prepared in accordance with the “Writing Rules” of the journal. Turkish works should also include an “Extended English Abstract (Summary)” in addition to the English “Abstract” in order to facilitate international circulation of the text. “Extended English Abstract (Summary)” should be approximately 25% of the Turkish text; it should include subheadings and citations, as in the Turkish text. In the “Extended English Abstract (Summary)” the author(s) is expected to mirror the structure of argumentation of the original Turkish text as clearly and closely as possible. This part should be appended to the text before the “Bibliography” [Note: The “Extended English Abstract (Summary)” must be sent after the work is approved for publication by the Editorial Board as a result of the peer-review process. Proofreading etc. are the author’s responsibility. Articles that are inadequate in terms of language are not published until the language is improved].

6. As a first step, all submitted articles are reviewed by the “Board of Editors” in terms of content, academic originality, contribution to the field, spelling, and similar aspects. Then the peer review stage starts for those that qualify, as a double-blind peer reviewing process. To be admitted to publishing, both referees who review the article have to give unanimous approval. In the case of only one referee approving the publication, the article is sent to a third referee. Then, taking into consideration of this third review, the “Board of Editors” decides whether to publish or reject the article.

7. After due processes, the “Board of Editors” decide whether to publish the article (as it is submitted, or after some adjustments) or not, and the author(s) are informed about this decision. When adjustments are required, the new version of the article has to be submitted within a month.

8. The legal responsibility of the articles published in the journal belongs entirely to the author(s) and the views and opinions expressed in the articles do not reflect the opinions or position of “Uludağ University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy” or the “Editorial Board.”

9. No royalties are paid to the author(s) for published articles. In this respect, the copyrights of published work are deemed to have been transferred to Kaygi, regardless of there being an open statement or not [This also means that the authors have accepted the Open Journal Systems (OJS) regulations of Tübitak DergiPark].

10. A “Copyright Agreement” with the authors is concluded before the editorial review process begins. The process starts once the author approves the agreement and informs the editors of this approval.

11. Provided that the source is indicated, quotations can be made from the works published in the journal.